



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

JOÃO MATIAS DE OLIVEIRA NETO

**TRAÇOS DO SILÊNCIO INCÔMODO:
NAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL NO BRASIL E EM ANGOLA A PARTIR DO
TEXTO LITERÁRIO DE JOÃO UBALDO RIBEIRO E PEPETELA**

RECIFE
2018

JOÃO MATIAS DE OLIVEIRA NETO

**TRAÇOS DO SILÊNCIO INCÔMODO:
NAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL NO BRASIL E EM ANGOLA A PARTIR DO
TEXTO LITERÁRIO DE JOÃO UBALDO RIBEIRO E PEPETELA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau do título de Doutor em Sociologia.

Linha de Pesquisa: Cultura Política, Identidade Coletiva e Representações Sociais.

Orientadora:
Profa. Dr^a. Eliane Veras Soares

RECIFE
2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

- O48t Oliveira Neto, João Matias de.
 Traços do silêncio incômodo : nação e identidade nacional no Brasil e em Angola a partir do texto literário de João Ubaldo Ribeiro e Pepetela / João Matias de Oliveira Neto. – 2018.
 349 f. : il. ; 30 cm.
- Orientadora : Prof^a. Dr^a. Eliane Veras Soares.
 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2018.
 Inclui referências e anexos.
1. Sociologia. 2. Literatura comparada – Brasileira e angolana. 3. Miscigenação. 4. Características nacionais. 5. Identidade nacional. 6. Mestiçagem. I. Soares, Eliane Veras (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-201)

JOÃO MATIAS DE OLIVEIRA NETO

**TRAÇOS DO SILÊNCIO INCÔMODO:
NAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL NO BRASIL E EM ANGOLA A PARTIR DO
TEXTOS LITERÁRIOS DE JOÃO UBALDO RIBEIRO E PEPETELA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de título de Doutor em Sociologia.

Aprovada em: 08/08/2018

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dr^a. Eliane Veras Soares (*Orientadora*)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Paulo Marcondes Ferreira Soares (1º Titular Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dr^a. Adelia Miglievitch Ribeiro (1ª Titular Externa)
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dr^a. Paula Manuella Silva de Santana (2ª Titular Externa)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Profa. Dr^a. Luciana Ferreira Moura Mendonça (3ª Titular Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Ao fim deste imenso trabalho, em sentimento e experiência, é chegado o momento dos efetivos agradecimentos. Depois de quatro anos e pouco a isto dedicado, creio que a importância de cada uma destas pessoas e instituições vão além do mero improvisado, da convivência, do diálogo, das múltiplas permanências que em tudo ficam como exemplo de dedicação, apoio e luta.

Primeiramente, agradeço aos meus pais, Aluisio e Marta, e à minha irmã, Gina: pelo empenho, a segurança, o apoio e tudo que disto advêm, como um porto seguro e remanso eficaz.

À minha companheira Sabrina, pelos dias de paciência, compreensão, ânimo, festa e segurança que ambos nos proporcionamos ao longo dos anos “na estrada de Sintra”.

À minha orientadora, professora Eliane Veras, um exemplo de figura humana, professora, orientadora, amiga, mestre, inspiradora nas horas de trabalho e de destrabalho, orientação e desorientação, que esta experiência sempre encantadora da pesquisa em literatura e sociologia nos suscita.

Aos membros da banca. Em especial à ajuda sempre atenta de Paula Santana e Adélia, pelos textos, livros, contatos, diálogos e saberes compartilhados. Tanto quanto, agradeço aos professores José Afonso Chaves e Alexandre Furtado pelas dicas oriundas do processo de qualificação.

Aos amigos, professores, funcionários e demais convivas do excelente Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, cuja experiência em seu sábio corredor reacendeu a minha esperança de conhecimento, transformação e crítica; nos muitos seminários, encontros, grupos de leituras de que participei, participo e participarei.

Ao grupo de estudos Sociedade Brasileira Contemporânea, roda de poesia e de sociologia, lugar em que as esperanças se renovam e a experiência da leitura e da vida me foi e é multiplicada. Em especial, ao prof. Remo Mutzemberg, pela ótima experiência da disciplina de Sociologia das Sociedades Africanas, pela sua figura humana, sua dedicação ao trabalho e seu ouvido sempre atento ao alunado, aqui excedendo meu agradecimento a todos os companheiros e companheiras da disciplina e do grupo de estudos.

Aos colegas de turma do doutorado em Sociologia, turma 2014.1, uma das melhores turmas que pude não escolher, sendo agraciado pela convivência, a amizade, as descobertas e as horas de apoio, segurança e estudos.

Aos colegas editores e não-editores da Revista Praça, revista discente do PPGS-UFPE, com quem pude reunir as forças para este belo projeto.

Ao Instituto de Estudos da África da Universidade Federal de Pernambuco, um achado em meus anos de pesquisa, oceano de encontros e continente acadêmico audaz. Com o cumprimento e o agradecimento, igualmente, aos colegas de instituto.

A Pepetela, que abriu seu verbo e sua caixa de e-mails para responder às minhas questões, sempre solícito, paciente e amigável.

A Aristeu, que teve o cuidado de ler este trabalho, fruto de muitas abdicações no universo da literatura, mas pleno de experiências que se renovam.

Aos amigos Chicão, Gabi, Marcílio e os demais do Recife, *manguetown* que me fascina com facilidade. À Gilliard e Thiago, pela revisão e acolhidas no descanso em Campina.

Ao CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela bolsa concedida na vigência de 2014-2018, lamentando aqui o fato do golpeado desmonte dos últimos anos e com a renovada esperança de que a onda temerosa passe.

Aos amigos das lutas diárias, dos cafés, dos bares e dos trabalhos, da militância política, da vida literária, do cinema e de tudo o mais:

Marielle vive! Lula livre!

Soy hombre: duro poco
Y es enorme la noche.
Pero miro hacia arriba:
Las estrellas escriben.
Sin entender comprendo:
También soy escritura
Y em este mismo instante
Alguien me deletrea

(PAZ, 1991, p. 508)

Nossa modernização é racista não apenas no sentido da generalização do preconceito e da segregação, mas no sentido da necessidade estrutural em fazer emergir uma zona de não-direito, de não-fala, de não-pensamento a qual uma parte dos humanos será historicamente relegada.

(SAFATLE, 2018, p.3)

RESUMO

A presente tese tem por objetivo compreender diferentes projetos de formação da nação e identidade nacional no Brasil e em Angola a partir do romance *Viva o Povo Brasileiro*, do escritor baiano João Ubaldo Ribeiro, e do romance *A Geração da Utopia*, do escritor angolano Pepetela. Partimos de uma abordagem das discussões sobre nação e identidade nacional nas Ciências Sociais para, em seguida, contextualizar a tensão existente dentro da literatura na tentativa de problematizar como questões raciais dialogam com a questão nacional em ambos os países. Para tanto, nos inspiramos em uma postura etnográfica para observar como os romances remetem a uma descrição densa de contextos históricos, à medida que os personagens materializam símbolos, mitos, aspectos sociais, culturais e políticos que vão além da narrativa. Ao final, mais do que sugerir uma etnografia dos personagens em ambos os romances como ferramenta de análise na sociologia da literatura, descobrimos que as noções de mestiçagem se encontram no cerne da perspectiva de uma suposição de unidade nacional; entre conflitos que, por sua vez, sobrevivem como traços silenciados de uma questão incômoda.

Palavras-chave: Literatura. Nação. Identidade nacional. Mestiçagem. Brasil. Angola.

ABSTRACT

This thesis aims to establish the differences between Brazil and Angola on what regards to national identity and national formation, taking as corpus two novels: *Viva o Povo Brasileiro*, by João Ubaldo Ribeiro, and *A Geração da Utopia*, by Pepetela. We conducted our research from the concepts of nation and national identity on Social Sciences in order to understand how racial questions interact with the national question in both countries. The ethnography approach was used to verify how the novels are related to their historical contexts as the characters embody symbols, myths and social, political and cultural aspects that are beyond the narrative. We conclude that miscegenation is on the core of a supposed national unity and can be perceived on conflicts that persist as silenced traces of an uncomfortable question.

Keywords: Literature. Nation. National identity. Racial Question. Brazil. Angola.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	REFERÊNCIAS TEÓRICAS.....	14
2.1	O CONCEITO DE NAÇÃO.....	15
2.2	NAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL ENTRE FRONTEIRAS.....	21
2.3	LITERATURAS ALÉM DOS TRÓPICOS	30
2.4	HISTÓRIAS QUE OS PERSONAGENS CONTAM.....	37
3	A LITERATURA E A CONSTRUÇÃO DO NACIONAL	44
3.1	OS ROMANCES, A MESTIÇAGEM E A QUESTÃO NACIONAL	45
3.2	CONSTRUÇÃO DO NACIONAL E LITERATURA A PARTIR DE ANGOLA	51
3.3	CONSTRUÇÃO DO NACIONAL E LITERATURA A PARTIR DO BRASIL.....	59
4	APORTES METODOLÓGICOS	70
4.1	POR UMA ETNOGRAFIA DAS FONTES ESCRITAS ÀS VOZES LITERÁRIAS	71
4.2	O PERSONAGEM QUE NOS “FALA” E COMO “OUVIR”	77
4.3	“SÓ EXISTEM HISTÓRIAS” – COMO ABORDÁ-LAS?	86
4.4	ETNOGRAFANDO O COLONIALISMO?	94
5	O BRASIL EM VIVA O POVO BRASILEIRO.....	108
5.1	UM BRASIL DE COLONIZADORES E COLONIZADOS	109
5.2	DE QUE MESTIÇAGEM FALAMOS?	125
5.3	RAÇA E NACIONALIDADE	137
5.4	A FORMAÇÃO DO BRASIL EM VIVA O POVO BRASILEIRO	144
5.5	ENTRE AMLETO FERREIRA E MARIA DA FÉ	176
6	ANGOLA EM A GERAÇÃO DA UTOPIA	203
6.1	ANGOLA, UMA HISTÓRIA ENTRE NARRATIVAS	204
6.2	INTEGRAÇÃO MESTIÇA OU RESISTÊNCIA POLIMORFA?	232
6.3	MESTIÇAGEM E CONSTRUÇÃO DO NACIONAL NO PÓS-INDEPENDÊNCIA.....	241
6.4	UMA ANGOLA ENTRE CONVERSAS EM A GERAÇÃO DA UTOPIA	255
6.5	DE SARA A JUDITE; DO “SÁBIO” ÀS GERAÇÕES.....	288
7	OUTRAS HISTÓRIAS: O PRESENTE E SUAS FALAS.....	306
7.1	A VOZ DE PEPETELA.....	306
7.2	A VOZ DE JOÃO UBALDO RIBEIRO	317
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	329
	REFERÊNCIAS.....	337
	APÊNDICE A – ENTREVISTA REALIZADA COM PEPETELA.....	347

1 INTRODUÇÃO

De antemão, esta tese é fruto de uma mudança nos rumos da minha pesquisa desde a entrada no Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Sob o fito de pesquisar instituições brasileiras, tal qual a Academia Brasileira de Letras e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, percebi no decorrer das leituras que o problema que me auxilia a compreender a formação de qualquer indício de nação e de identidade nacional talvez não estivesse apenas no contexto peculiar de instituições supostamente difusoras de um conhecimento autocrático e científico. Nação e identidade nacional são constitutivas do pensamento social brasileiro, nos debates sobre a questão racial e sobre a escravidão, nos intercursos transatlânticos de uma herança colonial atávica, nas narrativas de escritores a materializar uma história sempre incômoda de abordar a respeito de seu país; afinal, tanto se escreve e tanto se escreveu em páginas curtidas no tempo e no poder simbólico que exerceu a história oficial e seus demiurgos autorizados que não estaríamos de pronto acostumados a questioná-las.

O interesse pelos romances *Viva o Povo Brasileiro* e *A Geração da Utopia* adveio da disciplina de Pensamento Social no Brasil, ministrada pela minha orientadora, na qual percebi uma interconexão no romance que já havia lido do Pepetela e uma correlação possível com a história da formação da nação e da identidade nacional no pensamento brasileiro. Concomitantemente, concorreu para a minha escolha o fato de ter descoberto a metodologia apropriada com o seminário ministrado pela professora Fraya Frehse a respeito da possibilidade de etnografia em espaços urbanos à mercê de personagens, cronistas, observadores do cotidiano presentes em outras épocas. Aprender a fazer uma etnografia de histórias do passado não seria fácil para um sociólogo, menos ainda seria em se tratando de uma etnografia de personagens ficcionais imersos numa narrativa em que há elementos históricos. Os personagens, estes sim, além da força narrativa em ambos os romances, auxiliaram nesta empreitada; vimos que, para além da ficção, há um trabalho com conceitos, personagens e argumentos que jamais deveriam ser desprezados como fonte de conhecimento.

Assim, dei-me na aventura de atravessar mais de mil páginas de narrativas, somado o montante de páginas de ambos os romances. Não seria uma pesquisa sobre autores, mas sobre obras – por mais que confirmamos aos autores sua voz no aprendizado das categorias aqui trabalhadas. Aos poucos, ainda curioso com a temática das discussões sobre nação e identidade nacional nas Ciências Sociais, fui descobrindo um campo novo para mim, a questão racial atrelada à identidade nacional foi surgindo como um traço silencioso dentro dos conceitos já

muito trabalhados. Traço, talvez, apropriado como política de estado, e também como suposto esquecimento da trajetória de tensões raciais em torno das quais surgem noções sobre a suposta unidade nacional.

Nessa pesquisa busca-se compreender diferentes projetos de concepção da nação e da identidade nacional na narrativa dos dois romances literários outrora citados, enfocando de que maneira a questão da mestiçagem, aspecto observado na construção dos personagens, dialoga com a formação da nação e da identidade nacional no contexto nacional do Brasil e de Angola. Para tanto observamos de que maneira o texto literário de João Ubaldo Ribeiro e Pepetela articulam a questão nacional com a questão racial, através dos objetos, lugares e falas dos seus personagens, para então descobrir de que maneira estas diferentes histórias buscam narrar sua própria experiência, histórias e processos de transformação em relação a um ideal de nação e identidade nacional.

Viva o Povo Brasileiro, romance publicado em 1984, segue a uma tradição de romances do escritor baiano João Ubaldo Ribeiro dedicados a entender a identidade nacional, o povo brasileiro e narrativas de heróis e de anti-heróis imersos nas duras condições sociais em que estes habitam, geralmente vivendo dentro do interior do nordeste brasileiro. João Ubaldo Ribeiro, falecido em 2014, deixou uma vasta fortuna crítica a respeito de como suas obras refazem, através de seus personagens, traços da formação história do Brasil, por exemplo, no cançago, na ditadura civil-militar brasileira, nos movimentos políticos de várias épocas.

A Geração da Utopia, por sua vez, foi publicado em 1992, advindo, igualmente, de uma tradição de romances voltados para entender a formação da nação e da identidade angolana pelo prisma do momento catártico vivenciado no processo de luta pela independência do país e na guerra civil que se seguiu à emancipação política. Pepetela, codinome do autor, que se chama Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos, foi dado ao próprio como um codinome de guerrilheiro ligado ao MPLA (Movimento Popular pela Libertação de Angola); nome, por sua vez, adotado também para sua identificação como escritor. Talvez como uma maneira de não diferenciar o guerrilheiro e, logo, um dos que lutaram pela utopia da construção de um país novo, do escritor, Pepetela é lido como um pensador sobre o processo de construção de Angola, tanto quanto de sua plural formação identitária, cultural e política.

Nestes dois romances, compreender a questão racial atrelada à questão nacional significa observar que, em Viva o Povo Brasileiro, os mestiços deparam com as positivities e negatividades da própria mestiçagem através do tempo e do espaço no romance, sugerindo que ora os mestiços se encontram próximos dos colonizadores, ora dos mais marginalizados, materializando alguns dos conflitos presentes na história do país e de sua formação nacional.

Em *A Geração da Utopia*, a mestiçagem se encontra atrelada a metáforas da colonização, na qual o “ser mestiço” está associado a regiões diversas do país, bem como a movimentos políticos, ideologias e ideias sobre a construção nacional no pós-independência.

Nessa tese, a construção das referências teóricas se dá logo ao primeiro capítulo, ressaltando de onde partimos para a construção do conceito de nação, sua ligação com a identidade nacional, a literatura e as histórias que observamos nas narrativas depreendidas dos personagens do romance, bem como a sua relação com a literatura e os processos de descolonização.

Em seguida, no segundo capítulo, construímos o objeto ao refletir sobre o que observamos ao analisar os romances literários, a mestiçagem e a questão nacional, enfatizando uma trajetória de estudos, perspectivas acerca dos romances e, por fim, justificando a escolha da mestiçagem como um caminho possível para compreender o modo como a questão nacional e a questão racial se encontram correlacionadas nos dois romances.

No capítulo três são abordados os aportes metodológicos utilizados para ler ambos os romances de uma perspectiva etnográfica, quando sugerimos construir uma descrição densa do contexto das obras pelo viés dos personagens. Assim, o modo como este personagem nos “fala” e o modo como “ouvimos” refletem de que maneira abordamos a relação entre história e ficção, bem como o próprio processo de construção do conhecimento de uma perspectiva pós-colonial. Esta realização, do ponto de vista empírico, dá-se nos capítulos quatro e cinco, quando partimos de uma abordagem histórica para ler os romances, problematizando-os segundo a formação histórica dos países para, posteriormente, refletir sobre ela nos romances.

No capítulo quatro, abordamos a perspectiva da construção da história do Brasil pela relação entre colonizadores e colonizados, enfatizando a temática da escravidão, do trabalho braçal e dos elementos que, então, serão observados na narrativa em *Viva o Povo Brasileiro*. Destacando a mestiçagem como um determinado aspecto de alguns personagens, refletimos sobre a própria mestiçagem no Brasil, a relação entre raça e nacionalidade e, por fim, de que maneira o romance *Viva o Povo Brasileiro* articula a questão racial com a questão nacional, de modo a construir em seus personagens uma maneira de observar como estes dois pólos dialogam e são capazes de sugerir uma leitura crítica do processo de formação nacional.

No capítulo cinco, uma abordagem histórica de Angola nos enseja a refletir sobre uma trajetória de lutas armadas advindas de séculos para, então, chegar a uma reflexão sobre o processo de independência e as questões sociais, políticas e culturais envolvidas no romance. Ao destacar o processo de resistência polimorfa à colonização em Angola, refletimos sobre as características iminentes à nação que então se formava. Assim, pensamos a questão da

mestiçagem e da construção do nacional no pós-independência para, posteriormente, compreender que o romance *A Geração da Utopia* suscita uma reflexão sobre as expectativas em torno do processo de independência, a questão racial em relação à questão nacional entre os personagens e os conflitos vividos em torno da suposição de um nacional pretensamente unificado e indiviso.

Logo ao término, o capítulo seis analisa as palavras de ambos os autores. Assim, foi realizada uma entrevista com o autor de *A Geração da Utopia*, Pepetela, bem como analisamos recortes do estudo biográfico feito pelo sobrinho de João Ubaldo Ribeiro sobre o autor. Nelas, algumas questões são apontadas sobre o que tratamos ao longo da tese, a exemplo da questão nacional envolvida nos romances, da mestiçagem enquanto um elemento pretensamente unificador do nacional e da experiência dos personagens como uma maneira de construir parte dos conflitos vivenciados pela nação em seu processo de formação.

2 REFERÊNCIAS TEÓRICAS

Neste capítulo, pretendemos abordar conceitos e noções a partir dos quais esta tese foi estruturada; dentre eles, os conceitos de nação e identidade nacional, bem como a sua relação com a literatura e o processo de descolonização. No primeiro tópico, abordamos uma perspectiva sobre o conceito de nação, articulando-o com a proposta de referir a nação enquanto uma comunidade política imaginada, contendo valores, noções e símbolos capazes de aproximar indivíduos, criar vínculos e elencar traços a partir dos quais entendemos pensar em narrativas e, também, em supostos de identidade nacional.

No segundo tópico, a nação e a identidade nacional é refletida a partir da noção de fronteiras, contemplando uma discussão sobre história, narrativas da nação e processos de identificação do sujeito descentrado de sua própria história, tendo por foco a relação entre nação e identidade nacional. Assim, a discussão teórica iniciada com o conceito de nação encontra proximidade com a questão da identidade nacional enquanto um modo dos sujeitos que habitam uma comunidade imaginada refletirem acerca dos paradigmas da diferença, das tradições e da produção de um conhecimento sobre o nacional.

A inserção da literatura nas discussões sobre a nação e a identidade nacional se encontra presente no terceiro tópico. De um ponto de vista teórico, trabalhamos com o modo como o debate sobre a literatura em Brasil e Angola surge a reboque de discussões sobre o nacional, abarcando categorias de articulação da nação e identidade nacional, a partir do modo como a literatura elaborou questões ligadas ao meio, ao desenvolvimento e à própria identidade nacional. Com o recorte referencial de pensar a nação como uma comunidade, em cujo paradigma da identidade e diferença reside alguns dos traços ou vínculos imaginários em comum, a literatura surge como um meio de materializar expectativas, anseios e sentimentos acerca da formação nacional.

No último tópico, definimos os referenciais dos quais partimos para uma análise da história, da ficção e dos personagens com os quais trabalhamos, de modo a possibilitar uma leitura descritiva e contextual deles. Com as histórias que interpretamos, dentro de uma interlocução com as fontes secundárias sobre a história do Brasil e de Angola, bem como do aporte teórico aqui proposto, construímos um canal de interlocução com os personagens e a noção de realidade da qual partem dentro do contexto das obras para, então, interpretar de que maneira a questão racial nos romances dialoga com a questão nacional.

2.1 O CONCEITO DE NAÇÃO

A partir de um estudo histórico, o recorte temporal destinado a discutir a nação é bastante largo. Sendo esta uma definição oriunda de meados do século XVIII, segundo Hobsbawm (2000), ainda mais se reforça a tese de que esta teria tudo para ser uma discussão mais histórica do que um problema dado às ciências sociais. Mas, diante dos dilemas colocados pela nação como um projeto coletivo, bem como muitas vezes um projeto de escritores e de intelectuais dentro de suas próprias obras, não custa lembrar do conceito de nação como um objeto sociologicamente formado, do ponto de vista do conhecimento que o constrói, tanto quanto do ponto de vista de formação de uma comunidade sentimental, social e historicamente formada (ANDERSON, 2008).

No final do século XX, houve um triunfante avanço do ‘princípio de nacionalidade’, uma vez que todos os Estados do planeta foram reconhecidos como estado-nação e os movimentos de libertação nesta época tenderam a ser movimentos de libertação nacional (HOBSBAWM, 1990: 195). Hobsbawm toma de empréstimo, o conceito de “comunidade imaginada” tal como desenvolvido em Benedict Anderson (2008), segundo o qual uma comunidade só pode existir se imaginada pelo conjunto de seus indivíduos, e em sua pluralidade de significados que, por sua vez, os une. Tal comunidade possui um sentido derivativo de uma definição classicamente weberiana, segundo a qual valores culturais comuns podem constituir um elo unificador nacional e as comunidades seriam definidas também como ‘comunidades políticas’, dentro de um significado mais abrangente, que aproxima a *natio* da formação do Estado-Nação (WEBER, 1974). Porém, para discutir a pertinência deste tema no século XXI, é preciso pontuar algumas questões que se desdobram na contemporaneidade.

Haveria um significado historicamente decadente do que seria o nacionalismo hoje? Acompanha esta reflexão os processos de independência e de separatismo vivenciados na Europa, ora também dentro do separatismo político que vaga regiões diversas no mundo, a exemplo do continente africano. Segundo Hobsbawm (1990: 202), diante de uma ilusão “semântica”, que deriva do fato de todas as nações hoje terem se tornado “estado-nação”, os movimentos que procuram obter a independência encarariam a si mesmos como “nações instituintes” ainda que não o sejam em termos políticos. Ou ainda, que todos os movimentos de interesses regionais locais, ou mesmo setoriais, colocando-se contra a burocracia estatal e a centralização de alguns estados-nações reafirmam, ainda mais, uma revisita do tema “nações e nacionalismos” como algo presente nos dias atuais.

Para Hobsbawm (1990), a criação de Estados após a Segunda Guerra Mundial propiciou agitações étnicas e separatistas, com três forças que surgiram: o processo de descolonização, as revoluções e, naturalmente, a intervenção de poderes externos. Entre o internacionalismo de certos movimentos políticos e os apelos nacionalistas advindos de movimentos que articulam os conceitos de “classe” e “nação”; entre a busca por uma cidadania plena e a comunhão de traços linguísticos, étnicos e culturais, a questão nacional se coloca como uma constante para os movimentos de libertação nacional do Terceiro Mundo e, mais evidentemente, para o destacado movimento de libertação de países africanos¹.

Acerca dos significados conferidos à nação, para o historiador inglês, estes foram frequentemente ventilados na literatura, tendo ao mesmo tempo um significado político. Desde 1830, o conceito moderno de nação está atrelado a uma vinculação entre Estado, nação e povo, evocando a um princípio da nacionalidade que teria origem na chamada “Era das Revoluções” e, principalmente, à maneira europeia, equalizando o povo e o estado à maneira da revolução francesas e “americana”, uma formulação, por exemplo, que dá sentido aos termos “nações unidas” (HOBSBAWM, 1990: 31). Uma definição, portanto, claramente formulada tendo por referência Estados que seriam essencialmente territoriais e, enquanto isso, dependentes de uma estrutura de coação e proteção que advém de uma comunidade política (WEBER, 1974).

Princípios, por exemplo, aventados para distinguir a mestiçagem, o povo ou determinadas características nacionais eram pouco referenciados, uma vez que a noção de ‘povo’, no século XIX, estava por ser elaborada. Não à toa, Hobsbawm (1990: 47) afirma que as nações maiores poderiam acolher e patrocinar dialetos e línguas menores, bem como tradições históricas e folclóricas de comunidades menores, com o intuito de provar, pelo menos, um determinado espectro de cores dentro de uma palheta macronacional. Até então, os critérios elencados pelo historiador para um povo ser classificado como nação giravam em torno da associação histórica com um Estado existente ou com um Estado de passado recente e razoavelmente durável; em segundo lugar, um povo poderia ser considerado uma nação caso possuísse uma elite cultural longamente estabelecida, com um vernáculo administrativo e literário escrito; e o terceiro, mais apropriado às nações imperialistas, seria a capacidade do povo de empreender conquistas territoriais, dando um sentido para a sua existência coletiva como povo e, em certa medida, absorvendo um ideário darwinista, vigente no século XIX,

¹ Uma conotação possível remete a países em subdesenvolvimento ou em fase de desenvolvimento. Neste contexto, segundo Hobsbawm (1990), também se deram as lutas de afirmação nacional e de questionamento da ordem mundial, em toda a sua complexidade política, econômica e social, sobretudo dentre as colônias africanas que pleiteavam sua independência.

segundo o qual os povos, como as espécies, obedeceriam a uma lógica evolutiva (HOBSBAWM, 1990: 50).

Hobsbawm, por outro lado, é enfático ao dizer que esta forma de existência da nação é uma forma de existência típica do liberalismo burguês do século XIX. Assim, uma grande nação viável seria a que representasse um estágio evolutivo sob a alcunha de que “nação” também significava “progresso” em relação a povos menores. Ao longo do século XX, assevera que surgiram formas novas de nacionalismo, a exemplo do proto-nacionalismo popular, a descoberta de sentimentos nacionais nas camadas populares e fomentando uma discussão sobre como as ideias escritas sobre a ‘nação’ chegavam no ideário do povo, ou das massas analfabetas de cada país (HOBSBAWM, 1990: 65). Interessante, neste ponto, é ainda notar que a língua, embora uma categoria importante de análise da nacionalidade, é destacada pelo historiador em seu número considerável de usos práticos e socialmente diferentes, e mesmo sendo símbolo de aspirações nacionais, as ações em relação à língua ainda diferem em suas consequências, isto é, a língua por si só não seria uma distinção de nacionalidade neste período (HOBSBAWM, 1990: 137).

Dentro deste breve apanhado, interessa-nos perceber como a consciência nacional surge dentro de uma consciência popular, segundo Hobsbawm, ou ainda o que significaria essa consciência nacional para o povo das nacionalidades envolvidas. Para ele, a aquisição de uma consciência sobre a nação não vem separada de outras formas de consciência social e política, estando, assim, juntas. De outra perspectiva, o desenvolvimento desta consciência nacional fora do conceito de “classe” não é nem linear nem feito necessariamente à custa de outros elementos da consciência social (HOBSBAWM, 1990: 153).

Na esteira destas relações, a expansão do imperialismo, assim como de movimentos de afirmação supranacionais em colônias e territórios submetidos ao jugo colonial, capitaneados por intelectuais educados em uma linguagem cultural apta a descrever linguisticamente a ideia de um nacionalismo localizado, joga luzes sobre que tipo de nacionalismo se queria construir para além dos padrões europeus (HOBSBAWM, 1990: 166)². Tudo isso, portanto, denota a polissemia histórica que abrange o contexto e as afirmações acerca do conceito de nação.

² Segundo Ernest Gellner (1996: 107), o nacionalismo descreve a ligação entre o Estado e uma cultura nacionalmente definida, sendo os Estados Nacionais unidades que ligam esta soberania à cultura. Tendo os Estados Nacionais se tornado uma norma política desde a Revolução Francesa, o nacionalismo é disseminado e normativo de um mundo no qual ele, a priori, era relativamente raro, sem entusiasmo, não sistematizado e atípico. Este movimento acompanha, por exemplo, a transição de uma sociedade agrária para uma sociedade industrial, a ampliação da percepção sobre as diferenças culturais, com a cultura demarcando fronteiras de unidades sociais (GELLNER, 1996: 112).

Dentro de um sentido histórico, “nação” e “classe” não se distinguem em determinados contextos.

Outra interpretação das consequências externas da racionalização da nação se dá quando Ernest Renan (1990) destaca que a tradição de um passado de violências é substantiva para o temor de indivíduos sobre aquilo que lhes pode acontecer, caso não submissos a uma determinada ordem racional legal que lhes confira uma proteção ou identidade de grupo. Para Weber (1974: 157), um “destino político em comum” fornece vínculos de memória mais fortes que o vínculo da comunidade cultural, e tal vínculo se encontra no cerne do modo como os sujeitos racionalizam a violência que os protege e que legitima a comunhão de um estado-nação. Nesta tarefa de traduzir a nação para o povo, Nicolas Feet (2011) afirma que a legitimação do trabalho de intelectuais no âmbito dos valores estaria relacionada com socializar valores culturais e políticos desta nação, conferindo ao Estado-nação sua necessidade de existência.

Partindo da ideia de Weber (1974) segundo a qual uma comunidade não subsiste sem ser, primeiro uma comunidade com valores acessíveis às massas e, depois, como uma comunidade política formada por aquilo que aproxima indivíduos de um destino político comum, Benedict Anderson (2008) questiona o que forma um Estado nacional enquanto uma comunidade política. Em aproximação com Weber, Anderson vê a ideia de nação como algo não palpável em termos objetivos, porém rica e simbólica no modo como os nacionalismos a veem. Assim, ele propõe sua definição de nação como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008: 32). Um conceito que dialoga com aquilo que aproxima determinados indivíduos que, embora não se conheçam, sentem-se pertencentes a uma comunidade que os distingue.

A nação em Anderson (2008) se distancia do conceito de classe, porque pressupostamente a nação dialoga com uma visão de comunidade que é imaginada “independente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008: 34). Nesta perspectiva, as raízes culturais do nacionalismo se distinguem do liberalismo ou do marxismo, uma vez que a estes não interessam um ideal de mortalidade e imortalidade. Por esta perspectiva, o ideal de finalidade permanece como uma referência para acreditarmos na ideia de nação como uma lógica religiosa da continuidade dos símbolos, ritos ou, como demonstra o autor, em transformar “a fatalidade em continuidade” (ANDERSON, 2008: 37).

Neste sentido, seria pela suposição de um passado “imemorial” e um “futuro limitado” que se converte um “acaso” em um “destino”, dando a entender que o nacionalismo não se atrelaria a ideologias políticas, mas a uma herança de grandes sistemas culturais, servindo-lhe

como referência sobre a natureza última do humano (ANDERSON, 2008: 39). Tal perspectiva, apesar de potencial para uma explicação da natureza da nação como herdeira de percepções anteriores sobre a finalidade e o valor último dos objetos, seria insuficiente no sentido de apresentar de que modo esta nação se desdobra em referências concretas de sua formação, isto é: divisões internas, misturas, hibridismos.

Anderson (2008: 40) concebe relativa importância ao universo dos signos, elencando a língua como importante neste universo de significados de raízes culturais, por este vir atrelado muitas vezes a “uma ordem supraterrânea de poder”. Perigoso por excelência, este viés cria riscos segundo os quais a linguagem seria, por si só, capaz de determinar nacionalidades, inclusive pela sua ligação com a “disposição dos letrados”, isto é, segundo Anderson, “grandes iniciados, camadas estratégicas de uma hierarquia cronológica cujo ápice era divino” (ANDERSON, 2008: 43), o que põe a esfera da nação circunscrita a uma proximidade com elites capazes de institucionalizar estes símbolos através da língua.

Ao longo deste processo de definição da ideia de nação como herdeira de raízes culturais dominantes, subjaz um outro aspecto dessa noção no pensamento de Anderson (2008): a percepção temporal da ideia de simultaneidade por ‘vínculos imaginários’, algo que, em tese, explica o tempo das interações no universo literário e como este dialoga com uma ideia de simultaneidade. Assim, Anderson (2008: 55) assevera que o jornal e o romance foram os meios técnicos que possibilitaram o tipo de comunidade correspondente à nação, inclusive como um processo resultante do surgimento do capitalismo tipográfico, das prensas de livros e, logicamente, da massificação da leitura. Neste ponto, pode-se observar a tendência de Anderson de radicalizar o princípio de considerar o conceito de nação como algo pertencente à esfera dos valores, reconhecendo, de certa forma, que o acesso das massas populares aos livros, ideais nacionais e princípios é um dado a ser considerado na formação de uma comunidade política imaginada.

Um outro ponto forte desta tese, todavia, merece ser destacado no que, para o autor, influencia no surgimento da consciência nacional: uma mudança no latim, que permitiu o maior acesso a obras, a ampliação do público de leitores e a difusão de vernáculos. Assim, o surgimento desta consciência nacional seria decorrente de uma interação entre relações de produção, uma tecnologia de comunicação e um nível de diversidade linguística (ANDERSON, 2008: 78). Se a possibilidade de uma comunidade política imaginada, montando um cenário para a chamada nação moderna, nasce com a fusão entre o capitalismo, a tecnologia de imprensa e a linguagem humana, ainda fica impreciso como esta nação se faz dentro da pluralidade linguística ou da pluralidade de formulações subjetivas sobre o significado do

nacional. À parte o fato de Anderson levar ao limite a tese weberiana de uma comunidade política territorialmente localizada ao plano material de seus meios técnicos, fica impreciso o significado dela dentro de um campo simbólico.

A comunidade política ganha significados, também, de uma comunidade cultural quando pensamos a nação sujeita ao imperativo da identidade nacional. Ao se reportar a valores, ideais e distinções do nacional, sobretudo no despertar de uma consciência nacional, pensa-se nos indivíduos portadores desta consciência e capazes de dialogar com símbolos, línguas e significados desta nacionalidade. Voltando a Hobsbawm (2000: 279), nações sem passado seriam uma contradição em termos, uma vez que o polo de união entre a nação constituída e a identidade nacional reside no processo de atestação de si e do outro, isto é, o que reside no passado é ressignificado com o teor de histórias, uma vez que narrativas precisariam ser construídas para dar aos indivíduos um poder de atestação no limite de sua própria justificativa histórica, ainda que subjetiva.

Stuart Hall (2006: 49) define nação como uma comunidade simbólica, asseverando que as pessoas participam da ideia de nação à medida que se sentem representados por uma cultura nacional. Tal sentido sobre a ideia de nação ganha um significado no processo em que essas culturas nacionais constroem identidades contidas nas histórias contadas sobre a nação, remetendo às memórias que conectam passado e presente, representando experiências compartilhadas, entre perdas, triunfos e desastres que dão força e significado a esta ideia (HALL, 2006: 51).

Para Homi Bhabha (2013: 234), a visão homogênea e horizontal associada com a comunidade imaginada da nação é digna de suspeição, haja vista a perspectiva nacional trazer consigo uma cultura de contestação social a questionar sua autoridade “representativa” na plenitude de um determinado tempo narrativo. O autor se refere constantemente ao termo “povo-nação”, induzindo-nos a pensar na pluralidade de significações e de classes representadas ou sub-representadas por uma determinada autoridade representativa. A nação como narração buscaria uma cisão entre a temporalidade continuísta e cumulativa para ser estratégia do performático, ou seja, a nação se transforma de símbolo da modernidade em uma “etnografia do contemporâneo”. Segundo Bhabha, “a nação significa um povo como presença histórica e a construção do povo na performance narrativa, um presente enunciativo, marcado na repetição e na pulsação do signo nacional” (BHABHA, 2013: 240).

A noção de fronteira surge neste âmbito, quando Bhabha demonstra que a nação se torna dividida no interior de si própria, revelando tanto a heterogeneidade de sua população quanto o processo de alienação sobre a sua auto-geração. Em outras palavras, a ideia de nação seria

atravessada por discursos e espaços liminares de significação à medida que discursos de minorias, histórias heterogêneas de povos em disputa e novas identidades, diferentes daquelas narradas pelos mitos de concepção nacional, surgem e requerem reconhecimento de parte de uma história nacional.

Assim, refere-se Bhabha (2013: 244) à “dissemi-nação” ao propor que a nação é uma comunidade atravessada por fronteiras, por uma “estrutura de liminaridade cultural” no interior de si própria, tornando uma questão de alteridade do “povo-como-um” ou do povo “para com ele”. Deste modo, observamos uma autoridade narrativa sobre vozes marginais ou discursos de minorias, assumindo que a história da nação é uma história em disputa, confrontada com um movimento de escrita dessa história, mudando a compreensão do caráter do passado e do presente sincrônico na vontade de uma nacionalidade.

2.2 NAÇÃO E IDENTIDADE NACIONAL ENTRE FRONTEIRAS

Pela pressuposição de fronteiras temos que uma nação não é constituída por um significado homogêneo de povo, apresentando-se em sua pluralidade de signos e significados do nacional ou, mais fortemente, por aqueles indivíduos que se sentem “integrantes específicos de uma cultura específica” (WEBER, 1974: 202). O significado de identidade, de acordo com Hall (2006), descreve uma identidade social formada na interação entre o “eu” e a “sociedade”, estando o “eu real” em um diálogo contínuo com mundos culturais exteriores e as identidades que o mundo oferece. Com isso, propomos um determinado modo de observar a formação desta identidade, ou seja, a perspectiva de que a distinção entre o eu e o outro também se dá no corpo interno da própria nação, e não apenas enxergando o outro, necessariamente, como um estrangeiro de outra nação.

Ainda que definida historicamente, para Hall (2006: 38) essas identidades respondem por algo “imaginário” ou fantasiado acerca de sua própria unidade. Uma das coisas mais relevantes, sem dúvida, deste processo de definição da identidade é a de constatação de que essas identidades estão em movimento e, assim, obedecem a um processo que apresenta essa identidade ao seu oposto complementar, isto é, a diferenciação. Uma vez que o sujeito é fragmentado e exposto a várias identidades, ainda há uma conformidade “subjética” às necessidades da cultura, quando tratamos de uma percepção histórica destes sujeitos sobre os traços distintivos de uma cultura nacional.

A construção de identidades seria um desvelamento das culturas nacionais nos sentidos que carregam suas próprias histórias. Assim, as identidades seriam formadas e transformadas no

interior da representação, estando estas mesmas culturas nacionais reféns de símbolos e de representações em torno de significados, a exemplo de “brasilidade” e “angolanidade”. Os sentidos com os quais os sujeitos podem se identificar, dados pela cultura nacional, são histórias contadas acerca da nação, memórias que conectam presente e passado e imagens construídas.

Para o Stuart Hall (2006: 51), a narrativa da nação cria identidades ao contar e recontar histórias nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Porém, o autor destaca que a identidade nacional é construtora até o ponto em que os elementos nacionais ou essenciais do caráter nacional são abalados por vicissitudes da história, elencando dúvidas e afirmações diversas sobre a herança de um passado em comum, e quando o rico legado de memórias que forma a nação já não atende a expectativas de todos. É quando “em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade” (HALL, 2006: 62).

Reafirmando que a identidade é atravessada por divisões, marcas e diferenças internas, uma maneira de unificar seria a tentativa, talvez em vão, de representa-la como a expressão da cultura de um único povo. Mas, Hall (2006), por fim, conclui que as nações modernas seriam “híbridos culturais”, o que abre um amplo campo de reflexões sobre o que seriam estes híbridos e como encarar a diferença do ponto de vista interno e externo. Segundo Kathryn Woodward, embora a posição de Hall sugira que o reconhecimento da identidade não esteja fixado na posição binárias “nós/eles”, a identidade que se constrói pela diferença não possui um significado fixo, sendo passível de deslizamentos, dada a natureza fluida com que Hall constrói o conceito de identidade (WOODWARD, 2009: 28).

Sobre o argumento da diferença, Woodward (2009: 30) destaca, ainda acerca da obra de Stuart Hall, que diferentes contextos sociais fazem com que nos envolvamos em diferentes significados sociais, isto é, tais identidades se afirmam como identidades também por estarem envolvidas em diferentes ocasiões. Isto parece conter um novo aprendizado sobre o exercício da diferença, a partir do qual a identidade se constrói nos conflitos produzidos no contato com a “diferença”. De tal modo, conflitos nacionais e étnicos parecem ser caracterizados por tentativas de reescrever a história, e que a afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação, seja por meio da reivindicação feita por meio da história do grupo em questão, seja pelas histórias silenciadas acerca daquela formação nacional (WOODWARD, 2009: 25).

Para Woodward (2009), tais identidades em conflito estariam localizadas no interior de mudanças sociais, políticas e econômicas que acompanham a história de uma determinada nação. Desta forma, determinadas identidades construídas pela cultura seriam contestadas sob formas particulares, sob o ponto de vista de histórias silenciadas e diferenças gestadas no seio

das contradições sobre as quais se formou uma determinada comunidade. Em nossa interpretação, estes “entre-lugares” dão origem a novos signos de identidade, sendo a representação da diferença uma “negociação complexa”, em andamento, para conferir determinada autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. Um exemplo deste processo estaria na expressão do subalterno e sua relação com a tradição: uma vez imerso em uma determinada tradição, a dificuldade de fazer-se ouvir ou sentir em suas marcas identitárias negadas ou esquecidas pelo peso desta tradição depende de condições de contingência e contraditoriedade (BHABHA, 2013: 21).

A fronteira, neste aspecto, surge como um meio de pensar o pressuposto da identidade sob o ponto de vista dessas histórias excluídas, destas identidades negadas e do modo como os indivíduos se articulam em grupos minoritários dentro de uma mesma comunidade. Segundo Bhabha (2013: 25), a fronteira “se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente, em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando”. Logo, a diferença cede espaço, enquanto ente estrangeiro incomunicável senão por sua natureza de estrangeiro, para a fronteira, que reúne dentro de si a identidade e a diferença.

A vivência total da experiência fica expandida para a experiência de entes excluídos deste processo, ou mesmo fica evanescente dentro do seu significado real. Deslocamentos e disjunções que não totalizam a experiência da nação ou da comunidade são uma constante e, por este viés, “cada vez mais as culturas nacionais estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas” (BHABHA, 2013: 26). Por esta perspectiva, toda história pós-colonial pode ser “contada pelo influxo de migrantes e refugiados do pós-guerra, como uma narrativa indígena ou nativa interna à sua identidade nacional” (BHABHA, 2013: 27).

Para Bhabha (2013: 28), as fronteiras trazem à lógica da identidade o “estar no além”, significando habitar um espaço intermédio. Tornar-se, desta forma, um espaço de intervenção no aqui e no agora, significando “ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural”. Encarar a nação como narração, o esforço de pensar a alteridade sob o prisma de projeções de alteridade, isto é, do povo para consigo mesmo, significa assumir que este sujeito nacional se inscreve em uma perspectiva etnográfica da contemporaneidade da cultura, oferecendo “tanto uma posição teórica quanto uma autoridade narrativa para vozes marginais ou discursos de minorias” (BHABHA, 2013: 244). Por isso, essa identidade é percebida dentro de suas fronteiras complexas, entre o ser negro e, ao mesmo tempo, ser mulher, do que o “ser negro” como um dado simplificado de identidade em oposição ao ser branco. Vê-se nos meandros desta identidade, portanto, as associações possíveis, fronteiras e possibilidades de existência do “eu” no “mundo”.

Tal perspectiva da identidade reaviva a visão de uma nação cindida no interior de si mesma, ao contrário do pressuposto de que uma identidade cultural por si só unifica os elos de valores que fazem uma comunidade imaginada, atuando em um tempo “vazio e homogêneo” (ANDERSON, 2008: 56). Assim, a temporalidade desta nação teria por referência um tempo apropriado pelos significados nas margens das experiências contemporâneas e múltiplas desses indivíduos. Apesar de reforçar uma ideia de simultaneidade nas ações destes indivíduos, não haveria uma correspondência com a tal “atividade constante, anônima e simultânea dos indivíduos” (ANDERSON, 2008: 57). Pelo contrário, ao trazer a heterogeneidade dessas comunidades à luz de uma perspectiva pós-colonial, os detalhes, meandros e traços identitários ganham um protagonismo a se formar com um conceito maior de comunidade.

Também a noção de nação e de identidade, atravessadas por fronteiras internas, quando surgem na perspectiva de Hobsbawm (1990: 184), surgem como uma diferenciação preclara prestes a ser assimilada, isto é, não haveria a possibilidade de uma sociedade organizada polietnicamente se manter enquanto tal, muito embora possam coexistir, posto que haveria uma barganha para inserção deste grupo nos recursos disponíveis do Estado contra outros grupos, defendendo seus protegidos contra a discriminação.

Para Hobsbawm (1990), estas diferenciações internas se dariam mais em um nível de consciência de classe do que, porventura, em termos de formalização da diferença em uma nação constituída de fronteiras internas. Em outro texto, Hobsbawm (2000: 281) destaca que marcas “visíveis” e “audíveis” de estranheza são essenciais para o critério de atestação de si e do outro, insígnias, segundo ele, “visíveis de seus membros e marcas de reconhecimento para lembrar que pertencer a um grupo significa permanecer com aquilo que liga os seres humanos em comunidades”. Isto é, não há passagens sobre as marcas de identificação no “outro” advirem de noções de gênero, raça ou classe dentro de um mesmo grupo, pertencente à mesma nação; logo, uma nação cindida no interior de si mesma pressupõe conflitos silenciados, não ouvidos ou ignorados.

Entretanto, quando tratamos a nação como uma tradição inventada, obedecendo ao critério de que a nação é a “garantia última quando a sociedade fracassa” (HOBBSAWM, 2000: 282) e que por isso os indivíduos precisem construir narrativas e tradições inventadas para um passado do qual se sintam parte, Hobsbawm (2015) se refere a momentos de ruptura de movimentos que surgem para reformar tradições. Segundo ele, estes movimentos se referem a pessoas que “tomam consciência de sua cidadania”, permanecendo “associadas a símbolos e práticas semirrituais, que em sua maior parte são historicamente originais e livremente inventadas: bandeiras, imagens, cerimônias e músicas” (HOBBSAWM, 2015: 20).

Justificando esta perspectiva de invenção das tradições, Hobsbawm (2015) ainda destaca que o elemento da tradição é bastante nítido neste caso, já que a história se tornou parte do cabedal de conhecimento ou ideologia da nação, asseverando que, por conta deste conhecimento ou movimento tradicional, muito não corresponde ao que foi “realmente conservado na memória popular, mas àquilo que foi selecionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo” (HOBBSAWM, 2015: 21). Qual seja, não se poderia estudar o fenômeno nacional sem passar pela atenção a essa “invenção das tradições”, sendo esta a maneira de chegar às fronteiras ou contradições internas de um discurso nacional.

Em Weber (1974) é bastante relevadora a passagem acerca das associações políticas que, dentro dos chamados sentimentos nacionais não funcionam de um mesmo modo. A ideia de nação, entendida como união e unificação, pode se tornar antagônica ao “âmbito empírico de certas associações políticas” (WEBER, 1974: 205). A ideia de nação definida “sem ambiguidades” não se aproxima de uma noção de formação da identidade nacional a partir de suas fronteiras internas, isto é, de suas contradições e ambiguidades. Porém, mesmo considerando o conceito de nação como algo “empiricamente não-ambíguo”, Weber considera que seria necessário analisar os tipos de sentimentos comunitários de solidariedade (WEBER, 1974: 206).

Refazendo o percurso com Homi Bhabha (2013: 244), esta liminaridade do espaço-nação passa por uma “finitude interior”, mais do que por “uma ameaça de diferença cultural e problema do outro povo”. Deste modo, confrontada com um movimento suplementar de escrita, a totalidade desta nação estaria nos discursos culturais emergentes; de um “movimento liminar de cultura da nação, em que este discurso das minorias emerge” (BHABHA, 2013: 250). O discurso da minoria se faz, assim, contestando “genealogias de origem que levam a reivindicações da supremacia cultural e prioridade histórica”, reconhecendo o status de uma “cultura nacional”, ao mesmo tempo que fornecendo elementos para crer que as marcas de diferença são capazes de inscrever uma história do povo ou tornar-se, nisto, um lugar de reunião da solidariedade política (BHABHA, 2013: 254).

Em uma crítica à perspectiva de Anderson (2008) sobre a identidade nacional, Bhabha mostra que a diferença cultural no interior dela não é um jogo livre de polaridades e pluralidades no tempo homogêneo e vazio da comunidade nacional, uma vez que todo processo de interpretação cultural reside nos “espaços liminares da sociedade nacional”, tornando o espaço de “significação da minoria” uma rearticulação do próprio conhecimento para a construção de um “espaço de significação subalterna” (BHABHA, 2013: 261). Ainda que

construído sob o *locus* do “Outro” o discurso da diferença é dialógico, o seu objeto é ambivalente, levantando, então, à possibilidade de uma contestação cultural pela “habilidade de mudar a base de conhecimentos”, demarcando “novas formas de sentido e estratégias de significação” (BHABHA, 2013: 262).

Em outras palavras, o espaço de contestação se dá construindo novas formas de significação, sentido e narrativas: o conhecimento construído até então sobre a cultura nacional não seria suficiente para dar conta das diferenças existentes dentro dela, precisando-se de uma rearticulação das forças que constroem este conhecimento para que novas formas de afirmação e de identificação venham à tona a partir do dialogismo que supera limites externos de “identidade” e “diferença” para se colocar sobre a disputa por estes lugares de afirmação identitária.

Para Homi Bhabha (2013: 268), a nação precisa de metáforas, daí a importância que a linguagem tem para demarcar territórios, fazendo com que a ambivalência da nação ocidental seja a de uma “nação que é obrigada a esquecer”, uma vez que “o passado nacional atávico e sua linguagem do pertencer arcaico marginalizam o presente da modernidade da cultura nacional”. Novas vozes de minorias esquecidas precisariam de novas linguagens e de novos acessos para demonstrar, como diria o próprio Bhabha, uma “profunda perplexidade dos vivos” no universo do romance literário. O espaço pós-colonial, nesta perspectiva, é suplementar ao “centro metropolitano”, procurando redesenhar seus limites em fronteiras ameaçadoras, agonísticas de diferença cultural, com o intento de somar, ainda que se tornando menos que uma nação (BHABHA, 2013: 270).

Lugar propriamente dito do deslocamento de narrativas e do hibridismo de histórias, a memória nacional se encontra dentro da ambivalência da diferença cultural e cria geografias imaginativas, fazendo com que aquelas comunidades imaginadas cantem diferentes vozes, sugerindo que este mesmo povo surge da finitude da nação, da liminaridade da identidade cultural e produza discursos ambíguos, conflituosos, contraditórios e tudo em que se demonstra as fronteiras do humano e a perplexidade dos vivos experimentada no mundo (BHABHA, 2013: 272). Assim, vivendo nesta fronteira da história e da língua, “nos limites de raça e gênero”, nos posicionamos para traduzir as diferenças solidárias que, ao fim, parecem levantar questões para a produção de novas formas de conhecimento e do reconhecimento de novas cidadanias, identidades e vozes da história.

De uma perspectiva pós-colonial, para Bhabha (2013) a crítica pós-colonial é testemunha de forças desiguais e irregulares na representação cultural, envolvidas em uma competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. De tal modo,

estas perspectivas pós-coloniais derivam do testemunho dos países do chamado terceiro mundo e das “minorias”, intervindo na “normalidade hegemônica” dos discursos ideológicos da modernidade e focando em histórias diferenciadas de nações, raças povos, comunidades. Neste âmbito, nossa revisão crítica se dá no âmbito da diferença cultural, autoridade social e discriminação política para enxergar, justamente, ambivalências no interior de um processo de racionalização da própria modernidade e seus significados subjacentes.

Para Mudimbe (2013: 72), a linguagem da alteridade foi a primeira linguagem entre colonos e colonizadores, isto é, a percepção da diferença sobre culturas, corpos, objetos e símbolos levada ao limite de uma supremacia de um “Mesmo” sobre um “Outro”. Em outras palavras, Mudimbe (2013) se refere ao processo de concepção ontológica do “Eu” na formulação do conhecimento como sendo um “Eu” eivado de processos epistêmicos de análise que não necessariamente se deslocam para compreensão do “Outro”, o que torna a compreensão do “Eu” como um “Mesmo”, uma vez que as vozes ouvidas na construção do “Outro” seriam vozes interpretadas e atravessadas pelas categorias e processos distintivos daquele que o analisa, nem sempre lhe oferecendo a voz, o lugar de fala, as categorias e os signos distintivos para este “Outro” contar sua própria história.

Mudimbe (2013), para tanto, descreve que uma das características desta linguagem seria a própria classificação, explicitando que viajantes em “registros” etnográficos descrevem os nativos por vários pressupostos epistêmicos que os levaria a ver os nativos como nada muito além de selvagens ou bárbaros. Ou seja, tomando o exemplo africano, “uma tendência para ver nos africanos apenas estas características indexadas” (MUDIMBE, 2013: 73). E, assim, o mecanismo que fundou o poder e o conhecimento do sistema colonial seria a apropriação de uma iniciativa que se baseia ironicamente naquilo que a fundou; para o autor, a própria autodefinição como um discurso de sucessão seria uma maneira de reverter estes pressupostos. Isto é, em primeira medida, propõe-se reformular as técnicas de “interpretação e de reformulação dos sinais anteriormente considerados de paganismo e de primitivismo” e, em segundo lugar, “focar-se no direito de ser o Outro e, assim, nas exigências epistemológicas de sua iniciativa” (MUDIMBE, 2013: 87-88).

Na verdade, o que Mudimbe propõe é uma mudança no parâmetro de construção da identidade do Outro. Ao ter o esclarecimento devido sobre as categorias e os caminhos epistêmicos anteriormente trilhados para reconhecer este Outro, pode-se reavaliar tais categorias e tais caminhos epistêmicos sob o ponto de vista do Outro, pondo-o em seu lugar de protagonismo na produção de um conhecimento sobre si mesmo. Assim, avaliar a identidade nacional como uma identidade atravessada por fronteiras de conhecimento e reconhecimentos

múltiplos, significa conferir aos que anteriormente eram considerados estranhos ou não-vistos em suas “identidades de minorias”, o direito de falar:

não apenas quando a sua própria existência e as suas tradições estão em risco, mas também para avaliarem os procedimentos e as técnicas que pertencem à descrição da sua existência, tradições e crenças (MUDIMBE, 2013: 89).

Este percurso teórico também implica que a identidade nacional nos países da África e no Brasil foi influenciada por mitos de origem nacional e demais epistemes que tenderam a ignorar a existência, as vozes e as narrativas de minorias, classes excluídas e tradições esquecidas no processo de colonização. Foi influenciada, portanto, também pelas ciências sociais, pela etnografia e pela historiografia. Ao se referir à “fase mitológica”, Mudimbe (2013) aponta as posições binárias que contrasta as virtudes de uma civilização europeia com a ausência dessas mesmas virtudes na África, a exemplo da participação da antropologia na colonização. Ratificando muitas vezes aquilo que era observado, comparando com a civilização europeia da qual vieram os antropólogos, as leituras indexadas sobre os africanos tendiam a reduzi-los a tribalismos e pressupostos etnocêntricos de estudo da cultura. Uma dimensão diferenciada da produção deste conhecimento, entretanto, estaria na sensibilidade antropológica e etnográfica de escritores e literatos. Afinal, para Mudimbe (2013), a literatura das línguas africanas são uma expressão da própria condição africana, dependendo da experiência dos africanos, ao fornecer uma “visão” diferente da dos colonizadores e antropólogos ocidentais.

A dimensão da experiência africana não podia ser mensurada senão pelos seus próprios atores, sujeitos, pois, a uma perspectiva antropológica cujo reducionismo metodológico não poderia “falar sobre a história africana”, considerando o colonialismo um dado ocidental. A solução proposta seria, de todo modo, levar em consideração as contribuições de um passado construído sob tais pressupostos, fazer uma releitura crítica deste processo e buscar construir uma experiência atual com base em um conhecimento que torne a consciência nacional algo mais complexo do que aparenta.

Para Mudimbe (2013: 107), deve-se conceber os sinais intelectuais da alteridade não como o projeto criador de uma nova ciência, mas antes como um “modo de reanálise das caminhadas do conhecimento humano num mundo de propostas e escolhas concorrentes”. Esta argumentação torna o discurso sobre a alteridade parte do universo das identidades nacionais atravessadas por fronteiras à medida que um estudo da distância entre um “Mesmo” e o “Outro” atende às expectativas de ser uma crítica às investigações anti-históricas no que diz respeito às comunidades. Mutações epistemológicas, portanto, refazem um determinado percurso sobre o

qual a identidade e essas comunidades seriam reféns de uma visão epistemológica nas margens da visão de Malinowski (MUDIMBE, 2013: 111)³.

Segundo Hommi Bhabha (2013: 276), reconstituir o discurso da diferença cultural significa uma mudança de conteúdos e símbolos culturais, o que implica uma revisão da temporalidade social na qual histórias emergem e podem ser escritas, articulando o “signo” no qual se pode inscrever estas identidades culturais. Os discursos pós-coloniais contemporâneos estariam enraizados em “histórias específicas” de deslocamento cultural, o que tornaria esta cultura localizada à medida que tradutória por excelência. De tal modo, o discurso naturalizado, unificador da “nação” ou dos “povos” não pode ter referências imediatas, razão pela qual se deve ter uma consciência da construção da cultura e da invenção das tradições (BHABHA, 2013: 277).

Tal perspectiva pós-colonial, como explicita Bhabha (2013), resiste a uma busca por formas holísticas de explicação social. Parte do reconhecimento das fronteiras políticas e culturais mais complexas fazem com que qualquer busca pela identidade nacional leve em consideração o lugar “híbrido” do valor cultural, inclusive quando tenta elaborar um projeto histórico e literário. Não recusar ou negar o peso da “outridade”, assim como o peso da “alteridade” em sua dimensão crítica, conforme expõe Mudimbe (2013), implica que essa identidade se faz em um processo dinâmico de alteridade. Um conhecimento sobre as “sobredeterminações” da história nos levaria, porventura, a perceber nestas identidades as várias “associações” esquecidas por um discurso uníssono sobre a nação. E a linguagem da comunidade cultural, pensada de uma perspectiva pós-colonial, vê-se nas margens do espaço-nação, nas fronteiras entre nações e povos, na multiplicidade de diferenças dentro de uma mesma nação, o que faz da identidade uma tentativa de reivindicar posições de marginalidade ao longo do processo de chegar ao “centro” do que se considera nacional.

Afinal, narrativas sociais e literárias subentendem complexas formas de identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionariam em nome do “povo” ou da “nação”. A ênfase que propomos da dimensão temporal, cultural e epistemológica visa a refazer os processos que usualmente conferiram identidade nacional a nações já encasteladas pelos pressupostos do romantismo europeu, como demonstra Hobsbawm (1990). Refazendo esses caminhos, podemos descobrir a nação em sua comunidade política imaginada, conforme

³ Acerca de Malinowski, atribui-se a ele, como aos primeiros antropólogos em África, relatórios etnográficos dirigidos por categorias nativas e pressupostas do observador, e não necessariamente do observado. A crítica realizada por Mudimbe (2013) joga luzes sobre a apropriação do conhecimento e o saber etnográfico sobre a cultura, o sujeito e o mundo, que deve ser compartilhado, aprofundando a relação entre o sujeito e objeto no processo de descrição de uma cultura.

pensada por Anderson (2008), ou a sociologia relacional proposta por Hall (2006), mas sob o prisma de um processo de enxergar essa identidade como um processo de identificação com minorias históricas frequentemente excluídas de um processo que Weber (1974) entende por associações ou domínio das massas sobre os valores culturais.

Refazer o peso dessas categorias sobre uma definição teórica a respeito da identidade, significa refazer a dimensão da alteridade, do “Outro” e do local de cultura das minorias que, silenciadas, não conseguiram chegar ao “centro” da produção de narrativas e categorias capazes de explicar seus próprios processos de aceitação, repúdio ou convivência com o colonialismo em experiências reais. Aqui, propomos uma discussão epistêmica sobre as características com que se dão os processos de alteridade, sujeitos a questionamentos de sua origem e a reafirmar, ironicamente, que o “Outro” seria o produto de um “Mesmo” ainda no processo de sua formação ontológica. O que prova, por fim, a pertinência de se pensar identidades plurais atravessadas por fronteiras de influência nacional.

2.3 LITERATURAS ALÉM DOS TRÓPICOS

Com uma teoria literária quase subjacente de suas premissas, Anderson (2008) reitera que um personagem A pode não conhecer outro personagem B, mas ambos se encontram dentro de um mesmo enredo, reconhecível e simbolizado pelo escritor para com o leitor, que não precisaria de maiores explicações para entender que A e B pertencem a um mesmo meio sem que seja necessário descrever demoradamente aquilo que os aproxima. Para Anderson (2008), a comunidade imaginada se faz quando a obviedade da representação das coisas surge na mente do escritor, do leitor e dos personagens para, então, fazer-lhes entender que todos pertencem a um mesmo ambiente, estando sujeitos às mesmas vicissitudes e, qual seja, aos mesmos destinos políticos em comum, para tomar a expressão de Weber (1974).

Vale explicitar que a literatura traz o nacional consigo ao se ver inserida nesta comunidade política ou imaginada quando, socializada pelo capitalismo tipográfico, se cria um ambiente que todos compreendem como seu. Na visão de Anderson (2008), a responsabilidade pela ideia de nação adveio de uma crise em sistemas culturais anteriores para, enfim, o nascimento do mercado de romances e jornais assumir o peso da representação simbólica; assim, com determinadas narrativas da nação a expor os destinos políticos em comum, os símbolos do nacional, da pátria, entre instituições nacionais, praças, museus ou igrejas. A ideia, ainda que prematura, é a de uma teoria literária baseada nas características do nacional que esta

literatura consegue reunir em torno de sua construção narrativa. Mas isto seria suficiente para entender como esta literatura se aproxima da questão nacional?

Se, como descreve Mudimbe (2013), compete aos escritores escreverem um verdadeiro conhecimento sobre o “humano” através de seus livros, precisamos parar para refletir acerca deste “humano”. A intenção de Mudimbe não é sem sentido, uma vez que uma renegociação da dimensão ontológica da literatura dentro da produção do conhecimento ainda é uma questão, por exemplo, para Luis Kandjimbo (2015), ao questionar a institucionalidade da literatura africana apresentando diversas formas de contato com a literatura, a exemplo da literatura oral. Observar a literatura a partir de uma renegociação de sua natureza ontológica no campo da produção de um conhecimento sobre a nação e a identidade nacional significaria pensá-la não apenas como uma ferramenta, isto é, um amparo sociológico em termos funcionais, mas no esforço de reconhecer nas obras a produção de um conhecimento.

Em relação ao Brasil, muitos são os estudos que comprovam o protagonismo de intelectuais diante da questão nacional na virada do século XIX para o século XX, bem como seus múltiplos envolvimento com a gestão pública enquanto forma de credenciamento como intelectuais (MICELI, 2001), na questão nacional como portadores sociais de um Brasil moderno, com o compromisso de contradizer uma noção atávica de regresso e obscurantismo intelectual (BOTELHO, 2002), como representantes do consumo burguês das elites (SEVCENKO, 1983) e de sua associação com instituições literárias e científicas como uma maneira de proteger um tipo de conhecimento sobre o Brasil, bem como aqueles que o fazem (VELLOSO, 2010).

Antonio Candido (2011a: 199), porém, destaca que a nossa crítica naturalista prolongou sugestões românticas de que a literatura brasileira fosse o produto do encontro de três tradições culturais, isto é, o português, o índio e o africano, sendo a influência dos dois últimos grupos exercida no “plano folclórico”; o destaque desta análise de Candido é, contudo, o fato de que esta literatura foi formada pela fusão destas três influências, mas modificada do universo de uma literatura já existente, submetida, como outros aspectos, ao processo geral de colonização.

Após a independência política, segundo Candido (2011a: 207), foi corrente a ideia de que a literatura era uma forma de afirmação nacional e de construção da pátria, e esta afirmação se deu em vários modos de representar e destacar essa comunhão de valores em prol de um ideal de nação. Nesta perspectiva, por ser exercida por juristas, funcionários, militares e senhores de terra, a literatura desempenhou papel de imposição cultural, passando de expressão da cultura do colonizador para a do colono europeizado, herdando valores e princípios. Instituições literárias ou científicas, por sua vez, eram utilizadas para uma difícil empresa de

“apagar” um passado bárbaro sobre o Brasil e sua literatura, ainda que pela ligação com a realidade esta mesma literatura mantivesse traços de suas contradições dentro das próprias obras (CANDIDO, 2011a: 202).

Um sentimento nacional vinha sendo difundido por qualidades antes imaginadas do que vividas dessa realidade nacional. Candido ainda assevera que essa realidade imaginada trazia por tendência uma insistência de a literatura inventar, criar tipos de histórias; qual seja, por meio da exaltação do índio ou, ainda, de uma avaliação especial da mestiçagem e do contato de culturas, “a tentativa de compatibilizar com os padrões europeus a realidade de uma sociedade pioneira, sincrética sob o aspecto cultural, mestiça sob o aspecto racial” (CANDIDO, 2011a: 208). Estes fatores, como destaca ainda o autor, viriam a se destacar nesse processo de ruptura com o passado, inaugurado com os escritores da virada do século XIX para o XX, com as instituições científicas, seus portadores sociais e uma determinada “mistificação” ideológica sobre o mestiço e a mistura de raças como uma forma de, mais uma vez, “corrigir o passado” (CANDIDO, 2011a: 210).

Este processo é visto, por exemplo, em academias literárias, a exemplo da Academia Brasileiras de Letras, onde a eleição de patronos para cada uma das cadeiras busca contar uma determinada história do Brasil a partir de seus “notáveis” nas letras, artes, ciências, política, entre outras áreas (EL FAR, 2000). Símbolos nacionais, portanto, que remetem à criação de um Brasil romântico narrado por hábeis escritores empenhados em escrever mais do que uma nação, mas inventar uma tradição. De outro lado, também os cientistas se arvoraram de um discurso semelhante, e o socializavam por meio de instituições científicas (VELLOSO, 2010).

Assim, os intelectuais ganham uma importância maior do que teriam, em um país subdesenvolvido para, literalmente, “construir” essa nação por meio de atividades intelectuais e artísticas. Ainda que em um retrato duro deste processo de mimetismo visto no Brasil para com tradições advindas da Europa, Candido (2011a: 213) mostra que essa imposição cultural é parte indissociável da construção do Brasil, bem como dos processos de silenciamento das “culturas dominadas” em prol de uma nacionalidade brasileira comprada da cultura do colonizador. Mesmo enxergando essa influência nos recursos literários, a imposição e adaptações a padrões culturais serviram para a formação de uma consciência nacional e, por isso, não merece ser desprezado.

Antonio Candido (2011b: 169) também faz uma releitura da imaginação do intelectual colonizado, no ano de 1930, quando um “país novo” se projetou, com um imaginário que foi dando o lugar de uma pátria virtual, com as características românticas outrora descritas, para a

noção de um país subdesenvolvido⁴. Qual seja, de um lado, no século XIX, salientava-se a “pujança virtual do Brasil”, tomando-o pelas grandezas ainda não realizadas; de outro, a partir da década de 1930, enfatiza-se não aquilo que sobra para este Brasil do futuro, mas o que falta, isto é, as carências materiais para o Brasil ser um país à altura daquilo que se imaginava e se projetava sobre ele.

Pode-se dizer que este movimento seria um novo movimento de independência, porém com características distintas em relação ao romantismo, no qual havia mais um interesse pelo exótico, colhendo uma ideia de liberdade em relação às metrópoles que adviria de uma ideia da própria América como “pátria da liberdade”. Não era, portanto, de estranhar que uma ideia de pátria em vínculo com a noção de natureza fosse dar lugar a uma construção bem menos elogiosa, e mais realista, enfatizando o atraso material, a fragilidade de instituições e uma reconfiguração de um exotismo anterior pela valorização de aspectos regionais.

Por esta época, pelo menos na literatura, o romance adquiriu uma força desmistificadora, que precederia até mesmo a uma tomada de consciência no âmbito econômico e político, evidenciando uma realidade “dos solos pobres, das técnicas arcaicas, da miséria pasmosa das populações, da sua incultura paralisante” (CANDIDO, 2011b: 171). Essa ideia de subdesenvolvimento, força propulsora que confirma o tradicional envolvimento político dos intelectuais, teve os regionalistas como protagonistas. Diante das condições difíceis de existência da literatura, com massas de analfabetos, houve um momento de identificação do escritor com o público leitor, negando uma tradição de força elitista em uma literatura voltada para o consumo burguês (SEVCENKO, 1983). Para Candido, todavia, este modo de retratar os regionalistas é um modo, mais geral, de retratação do escritor latino-americano: “um produtor de bens culturais para minorias”, não significando necessariamente grupos de boa qualidade estética, mas aqueles poucos dispostos a ler (CANDIDO, 2011b: 174).

O esforço de pensar a literatura a partir da consciência do (sub) desenvolvimento e, por que não dizer, de uma nova consciência do nacional, deriva do trabalho de observar como esta literatura se coloca em um ponto de vista global; em outras palavras, como reagir à condição de periferia? O eurocentrismo literário, segundo o crítico, oferece à literatura brasileira a influência

⁴ O período de 1930 é caracterizado como o período de instalação no Brasil de instituições científicas e literárias que reavivariam um sentimento nacional de independência cultural do Brasil, bem como de afirmação dessas instituições e de seus intelectuais sobre os “temas nacionais”, isto é, a raça, a cidadania, a ciência etc. Por esta época, estes intelectuais eram os portadores sociais do “moderno” e do novo, bem como do sentimento nacional, da língua e da cultura, seja por meio de instituições, como a Academia Brasileira de Letras, seja por meio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. A perspectiva de novidade e de “lampejo” intelectual era aventada pelo Estado, por meio da cooptação destes intelectuais para o serviço público, distinções e comendas de Estado, o que lhes deu ainda mais a batuta de representantes letrados de um sentimento que se formava (VELLOSO, 2010; MICELI, 2001; BOTELHO, 2002)

sobre recursos técnicos, instrumentos e formas de abordagem no universo da literatura, o que o leva a dizer que a literatura brasileira reproduz um afinamento dos instrumentos recebidos e não necessariamente os produz. Como uma resposta para uma literatura que materializa uma consciência do subdesenvolvimento, Candido (2011b: 186) enfatiza, no plano da cultura, que estes fatores foram tomados de empréstimo, porém a necessidade de ênfase em “causalidades internas” deu ao escritor brasileiro do início do século XX um maior envolvimento com a realidade trágica do subdesenvolvimento.

A conjunção entre literatura e autonomia do texto literário se dá através do que Candido chama de uma estrutura de dependência, isto é, uma certa ambivalência no impulso de cópia ou de rejeição, aparentemente contraditórios. Essa estrutura, permite-o falar de uma “fórmula peculiar”, a partir da qual o romancista recebeu influências que lhe vem de um empréstimo cultural dos países colonizadores para adaptá-las ao desígnio de representar problemas do país. Isto, assim, diferencia esta literatura da literatura produzida no período anterior, uma vez que não há imitação ou reprodução mecânica, mas uma participação nos recursos que revelam um “estado de dependência” e, porventura, uma “interdependência” (CANDIDO, 2011b: 187).

Tais características nos induzem a pensar em um regionalismo que, ao parecer afirmação de uma identidade nacional, seria um “modo insuspeitado de oferecer à sensibilidade europeia o exotismo que ela desejava, como desfastio; e que se torna desta maneira forma aguda de dependência na independência” (CANDIDO, 2011b: 189). O que, então, pareceria um nativismo franco, seria uma manifestação ideológica do colonialismo cultural, mas que revela uma situação de subdesenvolvimento e dependência. Sociologicamente, cabe observar que este foi um movimento em que o subdesenvolvimento e seus problemas sociais, políticos e culturais invadiram o campo da consciência e da sensibilidade do escritor, tornando-o um agente de difusão dos ideais de nação diferentes dos escritores do século XIX e, mesmo passivo de influências externas, um porta-voz de um nacional que buscou se recontar pela literatura. Manter, neste caso, a dimensão regional como um elemento vivo significa elencar que a realidade do subdesenvolvimento mantém uma envergadura regional, mesmo sem deixar de ser nacional. Algo que, em outras palavras, corrobora com uma ideia de fronteira do nacional atravessada por desigualdades entre regiões, culturas, sujeitos, raças e experiências do real diversas.

Tal como na literatura brasileira, ainda que com suas especificidades, a crítica a um ideal unificado e unificador do nacional está presente na literatura angolana, a partir do momento em que escritores buscam refazer os caminhos do que se entende pelo nacional, atravessado por regiões, etnias, culturas e contradições diversas. Em Angola, por sua vez, a relação entre

literatura e nação esteve sujeita a estratégias de afirmação, trazendo as marcas do colonial e também do anti-colonial, de modo que esta relação pode ser sentida e pensada na literatura em relação ao que significa “ser angolano” em um contexto no qual o imaginário nativo pressupunha uma série de categorias do “ser europeu” (MIGNOLO, 2005; MUDIMBE, 2013).

Sendo este contexto colonial descrito não apenas como um contexto de imposições que restringem a participação de angolanos nas atividades públicas, propiciando um crescimento da população portuguesa no país e, certamente, uma sujeição dos angolanos à autoridade de Portugal (HERNANDEZ, 2008), segundo Alfredo Margarido (1980) a dominação colonial se deu também através de modelos culturais, fator que se confirma na adoção da língua do colonizador e na imposição de valores culturais europeus em relação aos africanos e angolanos. Mas, ainda segundo Margarido (1980), esta imposição cultural foi perdendo seus limites sobre a colonização cultural, quando a literatura surgiu como uma arma de reação eficaz, passando a materializar a demanda pela independência nos países africanos como também as dúvidas sobre os destinos de cada nação. Em Angola, esta literatura pressupõe dualismos sobre a identidade, revelando processos de influência da cultura e ciência europeias, mostrando a realização material de uma identidade complexa e dual com relação à colonialidade (MIGNOLO, 2005; MARCON, 2005; MUDIMBE, 2013).

Em Angola, de acordo com Alfredo Margarido (1980), os colonialistas não podiam controlar totalmente o campo cultural, fazendo com que esta literatura fosse arma de combate, e passasse de uma autolegitimação à denúncia da brutalidade do processo colonial, registrando marcas da identidade e a violência do colonialismo. A associação entre literatura e nação não se dá, por exemplo, pela simples adoção da língua do colonizador, mas por mostrar uma revolta já presenciada por escritores e intelectuais advindos de uma experiência crítica na Casa dos Estudantes do Império, local onde viveram, entre outros, o poeta Agostinho Neto e o escritor Mário Pinto de Andrade.

Então, o problema se coloca a partir de como esta literatura seria concebida como forma de pensar a nação e uma identidade, por exemplo, ao ser percebida como “função ideológica” e “mecanismos de dominação”, segundo Candido (2011a: 200), ou uma suposta “ruptura radical” com o mundo colonial, de acordo com Alfredo Margarido (1980). Por outro lado, o problema também se coloca no modo como a literatura angolana, em sua particularidade, também descreve processos sociais de aceitação ou de exclusão sobre a influência cultural do colonizador no caso de Angola, ou mesmo criou relações transnacionais de diálogo com outros países colonizados (MARCON, 2005), a exemplo da influência que a própria literatura

brasileira exerceu sobre os escritores de África; em especial, Angola, Cabo Verde e Moçambique.

Densamente influenciado pela memória dos mais velhos e pela literatura oral, o percurso do romance angolano passa pelo reconhecimento não apenas da literatura brasileira como forma de afirmação e de inspiração para a libertação do domínio português, mas também pelas chamadas “estórias”. Como destaca Rita Chaves (1993: 20), “cumpriam o papel de transmitir a sabedoria e humanizar o reino das relações que os outros elementos completavam”. Deste ponto de vista, uma nova forma de sentir e de dizer veio com a prática da literatura escrita, transformada em uma nova forma de “presentificar experiências e organizar o real”, trabalhando um viés de unir o homem e o mundo. Esmigalhada pela violenta experiência da luta colonial, caberia aos escritores reunir os cacos a partir de estórias, narrativas, da memória e do presente que, mais do que nunca, se revelaria a “composição de uma nova ordem” (CHAVES, 1993).

Nestes aspectos, mais do que tudo, a noção de “tempo” parece ser muito cara à literatura angolana. Segundo Rita Chaves (1993), este romance nascido em Angola garantiria a memória do povo e, no prefácio escrito por Pepetela à sua obra, haveria no percurso do romance angolano uma distinção entre diferentes autores angolanos a expressar diferentes formas de uma “nação a despontar” (PEPETELA *apud* CHAVES, 1993: 15). Diferenças que, em outras palavras, traduzem-se em um desejo de afirmação em todos os sentidos: da história às memórias de velhos, do projeto político aos escritores que despontavam.

Segundo Alfredo Margarido (1980), à medida que se ia provando aos colonos que a autonomia cultural traduzia um projeto político, iam-se exarcebando as tensões. A recuperação da autonomia cultural, em meados de 1960, significava também a tentativa de recuperação de uma autonomia política. Procedia-se, por esta época, a publicação de antologias e de manifestos, não sem grande crítica da imprensa e dos próprios colonos. Tamanho esclarecimento sobre a situação colonial seria transposto ao universo da literatura. Desde então, e sobretudo nos anos após a consolidação da independência, Inocência Mata (1993: 57-58) destaca que a construção de uma ideia do nacional foi pauta de formação de um “cânone literário africano” às voltas com as definições do nacional que, posteriormente, o Pepetela viria a ressaltar em suas obras.

Muito embora houvesse um apanágio nacionalista, sobretudo pelas influências negritudistas e pan-africanistas, mais predispostas a reduzir o ser africano a determinados mitos de unidade em torno de uma raça essencializada ou de determinadas características afetivas, a convocação da história demonstra que uma complexidade de experiência e vivências sobre o “ser angolano” pode ser objeto de muitos romancistas, e o foi do Pepetela (MATA, 1993: 60).

Assim, a literatura angolana pós-independência materializa uma determinada noção de unidade, expondo características intrínsecas à sua diversidade étnica, ideológica, e existencial, da qual a obra do Pepetela seria um exemplo. Segundo Carmem Lúcia Tindó Secco (2008), o corpo “indiviso” e “homogêneo” sobre Angola ou a África servia a interesses nacionalistas propostos por intelectuais que atuavam em países estrangeiros, cuja visão sobre a África tendia a ser uma visão mais idealizada, “romantizada” do que propriamente uma visão realista e, portanto, atravessada pelos conflitos internos, divisões e visões de mundo dos angolanos. Como destaca Hernandez (2008), embora uma determinada identidade de África, que se queria homogênea e essencialista, fosse vendida por intelectuais estrangeiros, o sentimento acerca do legado colonial era complexo.

Nesta literatura angolana, também surge a questão sobre o lugar do mestiço em uma revolução que antepõe “negros e brancos” (SECCO, 2008: 55), ressaltando que intelectuais mestiços teriam um lugar distinto em relação aos negros e brancos de diferentes países da África. A diferença entre regiões dentro de Angola surge, também, atravessada por sentimentos de dualismo em relação ao sincretismo e o cruzamento de culturas, levantando questões sobre a construção de uma nação e suas contradições entre o tradicional e o moderno (SECCO, 2008: 110).

2.4 HISTÓRIAS QUE OS PERSONAGENS CONTAM

Entramos em um terreno no qual a história transita de uma área do conhecimento para um objeto de negociação. Observamos a partir de Homi Bhabha (2013), Stuart Hall (2006) e Mudimbe (2013) que múltiplas categorias de apreensão deste saber histórico deixou de lado a produção de um conhecimento nativo acerca de suas próprias experiências dentro de uma história oficial, narrada por militares, colonos, funcionários do governo, senhores de terra. O processo de remontar as histórias a serem contadas por estas minorias também significa um processo de reconhecer como tais minorias são retratadas no universo da literatura e em que instância haveria uma associação entre elas e um despertar, ainda incômodo, do que seria uma consciência nacional.

Na obra *Tempo e Narrativa*, Paul Ricoeur (2010: 6) argumenta que a “narrativa histórica” e a “narrativa de ficção” têm em comum provir das mesmas operações configurantes, sob o signo de “mimese”. A criação literária ignora a ambição que tem a “verdadeira narrativa histórica” de constituir uma “narrativa verdadeira”. Para ele, uma obra de ficção, verbal ou plástica projeta para fora de si mesma um mundo que pode ser chamado de “mundo da obra”.

Assim, a epopeia, o drama, o romance emulam maneiras de habitar o mundo, sendo capaz de gerar uma confrontação entre o mundo do texto e o mundo do leitor e, por sua vez, “abre para fora” uma noção de tempo que estaria ligado com o movimento de “transcendência” deste mundo da obra para o mundo externo (RICOEUR, 2010: 9).

Uma nova relação entre tempo e ficção corresponde a uma noção de “mundo do texto” que possui, para Ricoeur (2010), um horizonte de diálogo ou transcendência na experiência do tempo fora das obras. Para ele, o romance moderno foi chamado a responder uma demanda social nova e rapidamente mutável, sendo logo subtraído ao domínio crítico dos críticos e censores. Sem estranhamentos, Ricoeur (2010: 13) se refere ao romance inglês quando da relação entre a ascensão deste romance e o surgimento de um novo público de leitores. Em uma apropriação da natureza deste tipo de romance, por exemplo, a chamada “esfera social” na qual a ação “picaresca” se concentra não nos altos feitos ou malfeitos de personagens lendários ou célebres, mas nas “aventuras de homens ou mulheres comuns que se deve retrair” (RICOEUR, 2010: 14).

A relação dos personagens com estas narrativas é icônica. Ainda aprofundando aquilo que reconhece como uma noção de “intriga” que tornaria tais romances interessantes, Ricoeur (2010) destaca que o “romance de formação”, atingindo seu ponto culminante com Schiller e Goethe, valoriza uma dimensão do conhecimento de si do personagem central. Em outras palavras, por ser a conquista da maturidade de um personagem que forneceria a trama da narrativa, as dificuldades de se situar e de se integrar no meio que habita regem a trama. Ou seja, de um simples personagem emerge nestes romances uma complexidade social e psicológica que dialoga com a história narrativa da obra.

Nesta perspectiva, uma determinada “morte da arte de contar”, de onde derivaria a arte de narrar em todas as suas formas, significa uma metamorfose da intriga, isto é, a ampliação do desafio de narrar para novas formas. Em outras palavras, “um limite para além do qual não se poderá mais reconhecer o princípio formal de configuração temporal que faz da história narrada uma história una e completa” (RICOEUR, 2010: 49-50). Ou ainda, acreditar em novas formas narrativas poderia, para o autor, atestar que a função narrativa pode se metamorfosear, mas não morrer, uma vez que “não temos a menor idéia do que seria uma cultura em que não se soubesse mais o que significa narrar” (RICOEUR, 2010: 50).

Dentro das propriedades narrativas a respeito desta apreensão da realidade, Erich Auerbach em *Mímesis*, faz uma menção de como a realidade surge da interpretação de textos clássicos, ou ainda como esta realidade surge dos textos para um sentido mútuo com a interpretação e suas interinfluências. Para Auerbach (2013: 13), “a interpretação num sentido

determinado torna-se um método geral de apreensão da realidade”. Assim, o processo narrativo prescreve uma determinada “confiabilidade” ou “coerência” sobre aquilo que está escrito, caso estivesse repleto de contradições e de confusões, podendo apenas ser ordenado quando já produziu “resultados” dentro de uma zona determinada. Assim, a representação da realidade surge quando são confrontadas as lendas e as histórias nas zonas em que os resultados são traduzíveis, isto é, a própria narrativa, sua interpretação e a influência constitutiva sobre a representação da realidade (AUERBACH, 2013: 20).

As condições de surgimento e a direção natural dos desdobramentos de uma literatura brasileira e angolana seria objeto de interesse de uma questão histórica à medida que Auerbach (2007) a compreenderia como um esforço de observar a literatura a partir de um “traço característico” em sua densidade verbal e histórica, de modo que um estudo da literatura também estaria atento não apenas às condições explicitadas, mas às suas filiações, recusas, continuidades e fraturas.

Refletir sobre como a realidade surge dentro do contexto da literatura em Angola e no Brasil significa investigar de que maneira esta realidade se traduz no cotidiano, na vivência dos autores, nas influências advindas da realidade, desta vez não situada em um contexto europeu, mas brasileiro e angolano, com as questões que estes contextos suscitam. Ao refletir sobre a literatura angolana observamos a influência rica que a tradição oral legou a essa literatura, fazendo com que as histórias de velhos, reunidos em “educativas makas”⁵, dessem à literatura deste país o tom de uma linguagem que se confunde com o próprio passado e a formação histórica em Moçambique e Angola (DUARTE, 2012).

Para Zuleide Duarte (2012), as narrativas orais nas sociedades tradicionais africanas formam pilares de valores e crenças de tradições que, preventivamente, protegem um determinado legado da cultura. Tal tradição oral oferece registros de memória, transmitidos por meio de contações de história praticadas pelos mais velhos das aldeias, sendo este tipo de prática uma afirmação ou confirmação da identidade diante do espraiamento globalizado de culturas. Assim, sendo a tradição oral um patrimônio “histórico, literário e filosófico”, as sociedades alicerçadas em culturas orais revelam literaturas que, em vários sentidos, revelariam a presença da prática da oralidade como um sistema vivo e de transmissão do conhecimento. Outras influências para esta literatura igualmente derivam de um “amálgama identitário e cultural” para reforçar a “urgência” de narrativas que, em nossa perspectiva, dialogam com o sujeito pós-colonial, evocando a experiência diaspórica, experiência dos conflitos armados pela

⁵ “Maka” significa “palavra” ou “conversa” em quimbundo, mas também pode significar “conflito”, “discussão”.

independência e dos intelectuais neste processo como um todo. Literaturas nacionais, porventura, passíveis de novos matizes e ainda definidas com base em suas raízes (DUARTE, 2012: 31).

Pela necessidade de mostrar histórias intersectadas por diversos traços, vozes, interações e pertencimentos, elencamos como objeto de nosso olhar na literatura de Pepetela e João Ubaldo Ribeiro os personagens, estes que se revelam como índios, negros, ex-escravos, estudantes, guerrilheiros, colonizados e colonizadores. No mesmo ímpeto, optamos por observar os “vínculos imaginários” entre esses personagens no ambiente das obras, como uma forma de despertar de uma identidade nacional, e nas histórias plurais, formas de narrar uma nação. Nas vozes deles, optamos por identificar os traços de linguagem, origem, raça, etnia e gênero que nos interessa para uma relação entre a literatura, a identidade nacional e a produção do conhecimento.

Os dois romances escolhidos oferecem elementos disponíveis para a problematização do que seria a nação e a identidade nacional, principalmente, pela percepção que ambos os autores constroem, em seus personagens, sobre a mestiçagem. Por esta perspectiva, temos pela literatura um objeto de comunidade sentimental que aproxima uma nação (ANDERSON, 2008), e ao mesmo tempo a potencialidade de narração de um discurso sobre o nacional (BHABHA, 2013), bem como um objeto que promove uma relação com os valores subsumidos à ideia de nação, destacando a sua capacidade externa de diálogo com o mundo e sua capacidade interna de diálogo com a própria obra, em um duplo eixo de comparação e de atestação do “ser” no mundo, através de mitos, significados, símbolos e linguagem (RICOEUR, 2010).

Para Antonio Candido (1976: 55), a personagem representa a capacidade de adesão afetiva e intelectual do leitor, pelos mecanismos de identificação, projeção, transparência, dentre outros, estando o problema da verossimilhança no romance dependendo da possibilidade de um ser fictício, mesmo sendo criação da fantasia, comunicar a mais lúdica “verdade existencial”. Isso torna a personagem uma concretização da relação entre um ser vivo e o ser fictício, cujo lugar de sua manifestação seria o próprio romance. Toda a parcialidade e fragmentação conferida a estes personagens, de certa forma, representa a maneira insatisfatória e incompleta com que se enxerga um ser vivo, revelando tanto uma racionalidade estabelecida pelo romance, para dar vida a esse personagem, como o próprio romance é tido por Candido como uma estrutura elaborada, apta a revelar uma “aventura sem fim” que seria na vida o “conhecimento do outro” (CANDIDO, 1976: 58). Conhecimento, este, por sinal, que através do personagem interessa ao romancista expor.

Segundo Beth Brait (1985: 11), encarar de frente a construção do texto significa investigar a maneira como o autor encontrou de dar forma às suas criaturas, pinçando a independência, a “autonomia” e a vida desses seres de ficção. Após isso, tentar deslindar o espaço habitado por estes personagens dá ao observador a possibilidade de ver até que ponto a existência do personagem é a representação de uma realidade exterior ao texto. Para ela, o personagem não encontraria um espaço na dicotomia do “*ser reproduzido/ ser inventado*”, percorrendo as dobras e o viés dessa relação e aí encontrando sua existência.

Ao se falar de “resultados” do processo de escrita e de invenção de narrativas, Beth Brait (1985: 53) também assume que o texto é o produto final dos elementos usados pelo escritor para dar consistência à sua criação e “estimular as reações do leitor”. De tal modo, seria possível encontrar na narrativa a maneira utilizada pelo escritor para dar forma e caracterizar suas personagens. Em sua visão, o narrador funciona como uma câmera de perspectiva univalente, não podendo ser considerado em si mesmo bom ou mal, e o esforço de escrever em terceira pessoa não necessariamente distancia o personagem, deixando-o em segundo plano; em outro aspecto, a utilização do discurso indireto livre para expressar os pensamentos e as emoções do personagem pode ser utilizado para combinar, de forma harmônica, a visão do narrador e o saber inspirado pelo personagem (BRAIT, 1985: 55-56). Recurso antigo e eficaz, a depender da habilidade do escritor que o maneja, esta seria uma manifestação espontânea de criar uma história para ganhar a credibilidade do leitor. Acerca da relação entre o narrador e o personagem, Brait (1985) ainda destaca:

A descrição, a narração e o diálogo funcionam como os movimentos de uma câmera capaz de acumular signos e combiná-los de maneira a focalizar os traços que, construindo essas instâncias narrativas, concretizando essa existência com palavras, remetem a um extratexto, a um mundo referencial e, portanto, reconhecido pelo leitor (BRAIT, 1985: 58).

Tal descrição guarda uma semelhança com o que foi dito anteriormente, inclusive acerca da intercompreensão entre escritor e leitor descrita por Benedict Anderson (2008), no processo de reconhecimento daquilo que o escritor tem a dizer e o leitor a interpretar. A condução narrativa em primeira pessoa, entretanto, daria aos personagens uma condição de envolvimento maior nos acontecimentos que estão sendo narrados.

O personagem arca com a tarefa de “conhecer-se” e expressar esse conhecimento, conduzindo por conta própria os traços e atributos que o presentificam (BRAIT, 1985: 61). Muito embora, no romance moderno, segundo Brait (1985), tal recurso seja utilizado para multiplicar a complexidade do personagem e da escritura que lhe dá existência, aqui

consideramos esta perspectiva pelo fato do discurso indireto livre, por suas características, guardar uma simultaneidade entre a terceira e a primeira pessoa, contribuindo, pois, para a complexidade de alguns personagens.

Outra característica do aprofundamento dos personagens que analisamos, por exemplo, é representado no recurso do “monólogo interior”, no qual o leitor se instala no “fluir dos pensamentos” do ser fictício, no fluir de sua “consciência”, permitindo uma confluência de recursos psíquicos com a “reprodução dos movimentos alógicos dos pensamentos”, presentificando características temporais, a exemplo da reminiscência, da antecipação, impressões sensoriais ou os ritos de identificação do próprio personagem (BRAIT, 1985: 63). Técnicas, portanto, empregadas por romancistas para conferir aos seus personagens maior fluência com relação a realidade que buscam representar.

Para além dos recursos descritos, o escritor pode lançar mão de personagens advindos da realidade que construiu e buscar construir, a partir da interconexão entre seus personagens, a exemplo dos personagens secundários, uma “testemunha” daquilo que pretende mostrar. Qual seja, este é um recurso de caracterização a partir do qual um personagem secundário é utilizado para fazer conhecer o personagem principal. Por exemplo, conhecemos o personagem Amleto Ferreira, no romance *Viva o Povo Brasileiro*, através de si mesmo e dos outros que o cercam. Entendemos sua relação com escravos, ex-escravos, filhos e barões a partir de tudo que ele diz e do que os outros personagens dizem sobre ele; do mesmo modo, no romance *A Geração da Utopia*, conhecemos os personagens Anibal e Sara também pelo modo como são tratados, descritos e falados pelos outros personagens.

Assim, o narrador cria um clima de empatia, apresentando um personagem principal e levando o leitor a enxergar, pelo prisma de outro personagem, a figura de um possível protagonista em uma cena ou questão específica (BRAIT, 1985: 64). Tudo, até então, presentifica os modos possíveis do leitor ser uma “lente privilegiada”, visualizando nos personagens os traços de sua realidade e uma “totalidade” pretendida por seu construtor. Para Paul Ricoeur (1990) o personagem presentificado em uma determinada realidade é portador de uma determinada elucidação linguística, e estaria tanto historicamente quanto ideologicamente inserido em sua visão de mundo.

Neste caso, a relação entre o personagem e a identidade está vinculada por esta ser a sedimentação de uma vida e o dom de uma tradição, para Ricoeur (1990), uma vez que as aquisições duráveis de um personagem diante do mundo subentendem uma certa interpretação dos significados deste mundo em que ele se insere, partindo de uma identidade construída com a linguagem e os símbolos que este mesmo mundo oferece. Em outras palavras, para fazer

sentido no mundo, o escritor precisa confiar na capacidade de coerência do personagem, sobretudo na confiança em relação ao seu modo de ser e de se fazer realidade.

Para Eliane Veras Soares (2014a: 84), o estranhamento provocado pelo texto literário nos dá uma “experiência dramática da linguagem”, algo que nos sensibiliza em relação aos objetos e relações ordinárias, a exemplo das afirmações sobre histórias contadas por grupos excluídos de um processo, bem como a violência e os conflitos de sua exclusão. Ao utilizar o texto literário para (re)conhecer o “mundo da obra” e traçar relações com a experiência histórica do escritor, do mundo que este gostaria de representar e como tais procedimentos entendem uma forma de narrar a nação por suas próprias categorias, isto significa deixar que os personagens falem, contem suas histórias e demarquem, a partir de suas interações, personagens secundários, objetos, símbolos, ambientes, sua própria identidade e visão do mundo, traduzida na capacidade de fazer o leitor perceber aquilo que se reflete no universo do texto e fora dele. Assim, investigar um sentido possível da literatura se prestar à “inspiração para (re) pensar conceitos sociológicos” passa pelo caminho de considerá-la uma forma de conhecimento (SOARES, 2011a: 90), apta a potencializar a imaginação sociológica, com seus próprios mecanismos de construção, influências recíprocas e, por fim, consciência e construção da realidade.

3 A LITERATURA E A CONSTRUÇÃO DO NACIONAL

Neste capítulo, contruímos o nosso objeto com base nos referenciais e questões teóricas do capítulo anterior, enfocando de que maneira a mestiçagem e, logo, a questão racial, surge dentro de uma questão nacional mais ampla. Assim, a finalidade deste capítulo é a de apresentar o percurso que percorremos para nos apropriar da influência dos debates sobre raça no século XIX e século XX para, posteriormente, entender o que significa a mestiçagem como questão relevante para uma interpretação da dimensão do nacional nos romances. Desta forma, discorreremos sobre como encontramos tais vestígios nos personagens e naquilo que as narrativas nos apresentam para suscitar uma reflexão sobre a construção do nacional e seus conflitos.

No primeiro tópico, apresentamos os romances aqui trabalhados como recorte empírico e nos detemos a analisar parte de sua fortuna crítica, bem como aquilo que a leitura das obras nos suscitaram. As questões raciais, ligadas à questão nacional, são colocadas dentro de sua relevância para o entendimento dos romances em questão, tendo em vista que os personagens que surgem dialogam com as tensões existentes e materializam, de tal maneira, a experiência de narrativas excluídas de um processo maior de afirmação nacional a partir das bases científicas e culturais (sobre as quais se basearam o constructo da nação ou de uma suposta unidade nacional, em torno dos debates sobre raça e cultura). Assim, uma correlação entre aquilo que é interpretado nos romances e o que está presente em diferentes perspectivas sobre raça e formação do Brasil possibilita uma reflexão mais profunda sobre os tópicos posteriores.

A construção do nacional e a literatura a partir do Brasil, no segundo tópico, vem à propósito de refletir sobre a inserção da literatura no pensamento social brasileiro, como um recurso ou elemento em que a questão racial aparece presente, bem como para apresentar de que maneira a mestiçagem surge nesta tese como uma questão de pesquisa. Ao apresentar como a questão racial surge no pensamento social brasileiro, construímos neste tópico uma aproximação entre uma perspectiva crítica sobre a mestiçagem e aquela que abordamos na análise do romance.

Ao último tópico, as mesmas questões são expostas sobre o modo como a construção do nacional e a literatura surgem a partir de Angola, enfocando a tensão existente em torno de sua formação nacional, questões mais amplas sobre raça e nacionalidade e, então, o processo de produção do conhecimento através da literatura como um processo de afirmação da própria identidade nacional.

3.1 OS ROMANCES, A MISTIÇAGEM E A QUESTÃO NACIONAL

Ao longo da pesquisa, percebemos um fator norteador não apenas daquilo que representa a nação e a identidade nacional, mas algo que surge como realidade presente na vida dos personagens e surge como algo norteador ao longo dos romances: a mestiçagem, entendida em sua polissemia de significados, surge não apenas do contato do colonizador com o colonizado, mas de uma “retórica de misturas” que perfaz influências recebidas de negros, brancos, índios, mestiços, ex-escravos, colonizadores, colonizados, portugueses, angolanos, dentre outras identidades. A mestiçagem, do modo como foi observada em *Viva o Povo Brasileiro* e *A Geração da Utopia*, transcende classificações primárias, pousando sobre um histórico de relações sociais, violências silenciadas, fronteiras esgarçadas e por uma identidade complexa no seio de uma nação por se construir.

Viva o Povo Brasileiro é um romance que possui vinte capítulos, separados por cronologias, ambientes e personagens diversos. A narrativa tem início com a alma do Alferes Brandão Galvão, sendo este o mote de uma narrativa na qual esta mesma alma busca entender, no decorrer dos capítulos do livro, o que seria uma alma brasileira. Com um enredo que acompanha cerca de quatro séculos de história do Brasil e, mais precisamente, da Bahia, o romance vai do século XVII ao XX, contando a trajetória de barões, feitores, escravos, índios e negros alforriados. Elementos de identidade deste povo brasileiro no romance sugeriram considerações sobre a formação de um povo na multiplicidade de vozes em que este se constitui (TRANCOSO, 2008), como também na miscigenação atravessada por conflitos e violências silenciadas (CONCEIÇÃO, 2011).

Viva o Povo Brasileiro foi publicado em 1984 pela editora Record. Embora se atribua a ele o epíteto de um romance histórico, a qualificação de romance histórico é rejeitada por alguns estudiosos, pois nele a narrativa ficcional reinventa o objeto histórico e, nestas representações do material histórico, os sentidos do passado e de sua ficcionalização se constituem como uma realidade autônoma, mesmo plasmando valores não-literários (CONCEIÇÃO, 2011: 145). Na epígrafe do livro, consta a seguinte frase: “O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”, o que seria uma menção clara a uma opção de narrar uma história da nação pelo ponto de vista de vários personagens que fizeram a história desta nação e que, não necessariamente, precisam ser fatos para se fazerem histórias.

Viva o Povo Brasileiro também surge em um momento de aparente retomada das discussões sobre o Brasil na literatura brasileira. Por ser um livro que traz elementos

identitários para se pensar a própria formação da nação, o “Viva o Povo Brasileiro” do título depreende interpretações diversas, interpretações também pelo fato de que veio à lume com uma fase de transição do regime militar brasileiro para a declarada democratização, isto é, de um período de aparelhamento de uma burguesia autocrática para uma democratização que, afinal, não se constitui em uma revolução democrática do ponto de vista da universalização dos direitos e de superação do que havia de arcaico e colonial tanto na superfície quanto no âmago de uma ordem social patrimonialista (FERNANDES, 2005).

A nação, em *Viva o Povo Brasileiro*, dialoga com a própria história do Brasil, na qual o contexto colonial é perpassado por uma espoliação econômica acompanhada de uma “imposição étnica e civilizatória do colonizador”, na qual esta identidade imposta pelo colonizador sobre a nação brasileira gerou processos de perda de um contingente cultural entre negros e índios, conforme o descreve Darcy Ribeiro (2000: 448). Segundo Boris Fausto (2015), incluindo-se movimentos de resistência e de subjugação destas culturas, passando pelo processo de independência política em 1822, a violência cultural que se estabeleceu no processo de colonização do Brasil resultou em uma população mestiça que até hoje mostra sua presença silenciosa na sociedade brasileira. E assim o tema racial, ligado a questões de identidade, desde os primeiros anos de instalação dos museus e instituições científicas no Brasil colônia até as instituições científicas do século XX, possui traços de um construto histórico e social utilizado para um projeto nacional de entender um país que, ainda inseguro sobre as heranças do processo de colonização, não conseguia se compreender bem diante da diversidade de raças, desigualdades e do que seria esta mestiçagem (SCHWARCZ, 1993).

No romance em análise, questões sobre a identidade podem ser observadas a partir das relações entre colonizadores e colonizados, fatores e serviçais, em uma complexa trama cronológica na qual as distinções características de uma alteridade entre os personagens os levam a vários “descentramentos” diante da ação da história, mas descentramentos que se valem de uma construção própria da linguagem para a formação de traços desta identidade (TRANCOSO, 2008). Ao passo que os personagens, no romance, possuem uma voz própria, por exemplo, nos traços de oralidade com que negros, índios, barões e feitores tecem diálogos, entende-se que no romance não há uma única história, mas várias histórias e várias vozes, imprimindo um sentido de “reconstrução do passado, ao desvendar transformações tanto econômicas quanto políticas e sociais do Brasil” (CONCEIÇÃO, 2011: 148).

Viva o Povo Brasileiro reproduz a formação complexa da sociedade brasileira, incorporando as diferenças marcantes dos povos e, segundo Ângela Conceição (2011), uma identidade “mestiça e plural”, na qual índios e escravos foram submetidos à violência cultural,

epidemias e mortes nas quais o contato com o europeu resultou em silenciamentos sobre este processo de formação da sociedade brasileira. Pelo romance de João Ubaldo Ribeiro ser também um romance permeado de mestiçagens, tanto dentro de uma visão sobre a aparente “inevitabilidade da mestiçagem” como de um reconhecimento dela na formação da sociedade, compreendemos que o modo como esta mestiçagem é vista confere a ela um esforço de tradução desta identidade nas suas relações e interações múltiplas com o processo de colonização.

Para Darcy Ribeiro (2000: 447), nunca houve no Brasil um conceito de povo que unisse todos os trabalhadores brasileiros, em uma leitura de que o Brasil foi uma “feitoria escravista, exoticamente tropical, habitada por índios nativos e negros importados”, fazendo uma sociedade em que um conglomerado de gentes multiétnicas é ativado pela mestiçagem, mas também pelo genocídio e etnocídio. E este processo culminaria em processos de desindianização e desafricanização como condições ideais de uma “nova etnicidade desenglobadora de todos eles”, com o fito de “apagar” especificidades e reinventar um “outro” ainda em gestação. Para o autor, este povo, sofrendo a espoliação econômica lusa acompanhada da cara étnica e civilizatória da colonização, é parte de um “povo” em si e que luta, desde então, para tomar consciência de si mesmo. Assim, os brasileiros enfrentam um processo de dualismo cultural, ao observar suas especificidades apagadas em um processo de fusão com uma nova civilização, ao mesmo tempo em que a mestiçagem é parte da trajetória de uma “consciência de si” até a percepção de uma nova identidade “étnico-nacional” (RIBEIRO, 2000, p.453).

Dentre os trabalhos mais interessantes sobre a questão da mestiçagem no Brasil está o livro *Rediscutindo a Mestiçagem*, de Kabengele Munanga (1999). Nele, o autor analisa o modo como a mestiçagem no Brasil foi inicialmente compreendida a partir da apropriação de ideias concebidas sobre raça e cultura no pensamento “científico” europeu do século XIX. Com um apanhado crítico acerca desta recepção no pensamento social brasileiro, Munanga (1999) destaca as múltiplas facetas com que intelectuais brasileiros buscaram uma “solução” local para o “problema” da mestiçagem, ora reafirmando posições radicais darwinistas e evolucionistas do século XIX, ora aventando para um ideal de branqueamento que passaria pela apropriação cultural do mestiço e de sua separação do que seria a cultura negra, raiz de fundo dos problemas envolvendo a inviável dicotomia de separar o mestiço das demandas pleiteadas pelo movimento negro.

Em via semelhante, Lilia Schwarcz problematiza a mestiçagem não como o desenvolvimento de uma nova consciência e de expectativas em torno dela, mas da própria historicidade que a carga de sentidos em torno da mestiçagem trouxe. A mestiçagem, para a

autora (1993: 13), é o construto de representação da nação, que “não era só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação”. Ao passo que a noção de raça passou de uma definição biológica para uma interpretação social com um precedente histórico, pseudo-científico, em torno de conclusões darwinistas e evolucionistas acerca dos indivíduos, seus significados também foram utilizados e experimentados por teorias e hipóteses sobre a formação do Brasil e sua diversidade racial.

Assim, modelos de compreensão da raça teriam influência na produção científica e cultural de um período que vai do enfraquecimento e final da escravidão até meados do século XX, quando a mestiçagem passa por projetos nacionais ligados ora a uma interpretação negativa, ora a uma interpretação positiva de país. Dessa forma, discussões sobre a mestiçagem estiveram ligadas a instituições, intelectuais e tendências que se propunham a escrever uma determinada história do país a partir de diferentes interpretações dadas à miscigenação. Uma linguagem, portanto, pela qual se tornou possível apreender as desigualdades e singularidades nacionais, colocando a mestiçagem como um “resumo das raças que compõem uma nação”.

A Geração da Utopia, romance do escritor angolano Pepetela publicado em 1992, possui quatro capítulos, ambientados nos anos de 1961, 1972, 1982 e 1991, descrevendo diferentes momentos de processos que começaram com a luta armada pela independência de Angola, em 1961, acompanhando um grupo de estudantes angolanos até o ano de 1991, quando a guerra civil ainda permanece dividindo o país entre duas organizações políticas. No romance, elementos desta identidade são percebidos no modo como os personagens se reconhecem como angolanos em momentos decisivos para a independência e afirmação do país. E são questões sobre raça, política e projetos nacionais que problematizam o modo como esses personagens revelam uma ideia de nação em relação a Angola e que alguns estudiosos da obra de Pepetela descrevem como sendo a própria materialização de um país fragmentado por regiões, ideologias e etnias diversas, separando um corpo até então “indiviso” desta identidade (CONTE, 2008; MARCON, 2005; SECCO, 2008).

A Geração da Utopia, segundo Frank Marcon (2005), seguiu outros romances do autor que problematizavam a nação angolana, as lutas armadas pela independência e a própria transição para a independência, tais como Mayombe, Lueji e O Desejo de Kianda. Entre eles, A Geração da Utopia nos parece ser o que mais eficazmente faz menção às expectativas nacionais em torno da independência de Angola, bem como da origem, ideias, cotidiano e movimentações políticas daqueles que a projetaram, ainda que as projeções não tenham saído conforme o esperado. Este livro, por sua vez, afigura-se como um apanhado de uma desilusão coletiva com

os muitos projetos nacionais, esperanças e utopias acalentadas com a efervescência política de longos anos.

Segundo René Pélissier (1997), a história da colonização de Angola esteve sempre atravessada por conflitos. A presença efetiva dos portugueses em território angolano deparou com uma resistência polimorfa e constante, uma vez que para o autor este foi o território da África em que as etnias locais resistiram mais vigorosamente à dominação colonial, etnias estas que, por sua vez, encontram-se divididas por regiões e, após o processo de independência de 1975, por representações políticas distintas. Tudo isso faz com que a Angola independente seja percebida como a “filha” de uma guerra e de um conflito aberto que se tornou mais visível a partir de 1961, mas constituiu-se como o resultado de uma longa série de guerras ou pelo menos de repetições de ações armadas.

Os movimentos de libertação, resultado de uma série de instituições políticas surgidas no século XX, culminaram com o surgimento de três movimentos principais: o MPLA, o FNLA e a UNITA⁶. Cada um deles, segundo Leila Hernandez (2008), representativos de ideologias políticas como também de etnias e regiões específicas de Angola. *A Geração da Utopia*, por sua vez, é um livro que se encaixa dentro de um contexto colonial complexo, porque descreve o momento no qual a luta armada em Angola ganha força, chegando ao conhecimento de estudantes reunidos na Casa dos Estudantes do Império⁷ e passando a inquietá-los com relação aos destinos políticos de Angola.

Em novembro de 1975, o MPLA – Movimento Popular pela Libertação de Angola, sob a direção de Agostinho Neto, proclama a independência reconhecida pelo governo português.

⁶ Pepetela, por sua vez, foi militante do MPLA. Em *A Geração da Utopia*, o personagem Aníbal é reconhecido, por estudiosos do romance, como um personagem que possui traços autobiográficos à medida que ele se torna um intelectual e guerrilheiro bastante consciente dos rumos políticos e nacionais tomados por Angola. Neste personagem, também estariam imersos os dualismos e questões intrínsecas não apenas ao contexto daquele momento, mas a uma proposta literária do Pepetela em outros livros do autor, como o aponta Conte (2008) e Marcon (2007), de refletir sobre a nação e seu próprio processo de formação identitária.

⁷ A Casa dos Estudantes do Império foi criada em 1944 com o apoio do governo português sob o pretexto de ajudar e também de controlar os originários das colônias e províncias portuguesas que iam até Lisboa dar continuidade a suas formações escolares. De acordo com o Decreto Lei nº 35.046 de 22 de outubro de 1945, foi criada a PIDE – Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, encarregada por todas as formas de opressão ao regime vigente. Segundo Melo e Bittencourt (2012), a CEI reunia indivíduos com histórias de vida e projetos políticos os mais diversos: desde os estudantes mais próximos do regime de colonização portuguesa àqueles que o desafiavam. Para os autores, a CEI possui uma perspectiva integracionista entre estes estudantes, tendo se tornado “uma das sedes do desenvolvimento de um pensamento anticolonial, local de conscientização política que induziu à emergência e consolidação de importantes lideranças, como Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Lúcio Lara, Marcelino dos Santos, entre outros. Contudo, a instituição guardava uma série de limites, inclusive porque o governo metropolitano estava sempre atento às ações de seus membros” (MELO E BITTENCOURT, 2012: 196). A ligação entre estudantes da CEI e a oposição portuguesa chamariam a atenção da PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado, que funcionou de 1945 à 1969), responsável por reprimir e vigiar estes movimentos. Com os movimentos de independência nos países africanos, iniciados em 1957, a recorrência de debates, colóquios e do acirramento das discussões políticas, a CEI foi encerrada por intervenção da PIDE em 1965.

Muito embora as guerras de independência estivessem terminadas, a continuidade das divisões internas logo se transformou em uma guerra civil entre os movimentos MPLA e UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola. A guerra civil, por sua vez, foi entremeada sem sucesso por acordos de paz, e somente em abril de 2002 o parlamento angolano aprovou uma lei na qual foram anistiados todos os crimes contra a segurança do Estado cometidos no contexto do conflito armado angolano, muito embora a anistia internacional houvesse condenado essa aprovação, enfatizando que crimes cometidos por ambas as partes deveriam ser igualmente objetos de julgamento. *A Geração da Utopia*, em outras palavras, materializa uma ilusão que culminou em diversas perspectivas como uma desilusão coletiva em relação ao que de fato ocorreu no pós-independência.

Em *A Geração da Utopia*, como também em *Mayombe*, surge a questão sobre o lugar do mestiço em uma revolução que distingue “negros e brancos” (SECCO, 2008: 55), ressaltando que intelectuais mestiços não são bem aceitos entre outros militantes negros e brancos de distintos países da África ou dentro do próprio grupo de angolanos. A mestiçagem, neste romance, aparece subsumida a uma noção de “retórica da mistura”, como sugere Frank Marcon (2007), que define a mestiçagem como retóricas de um sincretismo ou cruzamento entre culturas na qual, dentro de um sentimento de dualismo com relação ao próprio colonialismo, subentende-se uma relação ainda paradoxal da superação e da continuidade entre o colonial e o pós-colonial. Uma vez que Pepetela faz uso de personagens e contextos para a recriação de mitos da origem do nacional, discutindo os ideais desta nação e suas contradições entre o tradicional e o moderno (SECCO, 2008: 110), concordamos com Frank Marcon sobre a conclusão de que a mestiçagem, neste romance, diz respeito àqueles que não detêm os “significantes evidentes do enraizamento, pois paira a dúvida e a ambiguidade de sua existência” (MARCON, 2007: 117)⁸.

Para Frank Marcon (2007), Pepetela também ultrapassa o contexto da nação por representar uma crise dos discursos, ao evidenciar a interface com a alteridade que esgarça fronteiras territoriais e imaginárias. É o caso, por exemplo, da relação que Pepetela tem com o Brasil e a literatura brasileira, fazendo com que o Frank Marcon (2005) tenha baseado sua tese

⁸ Como um exemplo, a personagem Sara, em *A Geração da Utopia*, é isolada pelos angolanos das discussões sobre os levantes armados contra o jugo português por ser considerada “branca”, mesmo sentindo-se mestiça; em um momento da narrativa, ela questiona a sua própria ancestralidade: filha de pai português e mãe angolana, ela se reconhece como uma angolana que se vê em contato clandestino com um intelectual mestiço (Aníbal), além de namorar um jogador de futebol negro (Malongo), sendo vez e outra reprimida tanto pelas tendências políticas como pela relação com Malongo. Sara, portanto, poderia ser considerada “mestiça” por levar consigo uma ancestralidade portuguesa e angolana. Para Frank Marcon (2005), a dimensão da ancestralidade tem um contributo muito importante para pensar os traços de alteridade que constituem uma identidade nacional a partir de detalhes como o deste personagem.

na afirmação de uma relação transatlântica com influências culturais decisivas na literatura deste autor. Para este trabalho, o essencial, portanto, seria entender que o contexto pós-colonial na obra de Pepetela se manifesta a partir da memória e de encontros coloniais, tanto com menções ao Brasil como a retóricas da mistura ou do “hibridismo cultural” (MARCON, 2007: 106-107). E esta perspectiva faz com que a nação seja a experiência de seus conflitos, da mestiçagem, da experiência colonial em suas diferenças políticas, étnicas e regionais. (MARCON, 2007: 109). Ao fim, fica-nos parecendo que a noção de uma ausência de fronteiras, do híbrido e do “mestiço cultural” é um desafio que está presente na literatura do Pepetela.

Na análise que fazemos dos romances *Viva o Povo Brasileiro* e *A Geração da Utopia*, a mestiçagem surge como um mito do nacional que se quer definir a partir de uma noção histórica e sociológica da unidade nacional. Ao entender a formação da nação e identidade nacional pelo prisma de um corpo social unificado e homogêneo, observamos que a busca por uma unidade possível encontra na questão racial a chave para diversos problemas. De todo modo, cabe perceber de que maneira os romances materializam essas demandas, bem como estas podem ser percebidas na relação entre literatura e identidade nacional.

3.2 CONSTRUÇÃO DO NACIONAL E LITERATURA A PARTIR DE ANGOLA

Analizando a noção de raça no século XIX e processos de alteridade, cabe salientar que noções sobre raça, etnia e nação foram utilizadas ao longo dos séculos XVIII e XIX como uma expressão da natureza particularista de enunciados biológicos e culturais criados para explicar o seu surgimento e as relações sociais em torno disso. Segundo Giralda Seyferth (2002), a ideia de raça teria surgido de modo mais elaborado no século XVIII, a partir de metáforas de sangue e vinculações bíblicas, algo que já adviria de outras vinculações na história humana, algumas delas já ligadas a hierarquias e discursos de superioridade ou inferioridade, sobretudo no modo como se observaria o “outro”. Portanto, diante dos discursos sobre o “barbarismo”, sobre povos ou culturas “desprovidas de razão”, e a conversão de “bárbaros” em povos cristãos, o que parece nítido para os séculos anteriores ao século XVIII é que a noção de distintividade biológica adquiria proximidade com a noção de distintividade cultural, ligada às percepções sobre o comportamento, religiosidade e inadaptação às normas sociais de determinados povos. Era, ainda, o embrião das interpretações sobre raça e cultura vigente nos séculos XIX e XX.

Na metade do século XVIII, a noção de raça surge trazendo interpretações sobre a variedade de “raças” existentes no mundo, suas consequências sobre as relações entre sociedades e culturas distintas, bem como as interpretações biológicas para a natureza dessas

relações. À época, a explicação biológica seria supostamente capaz de explicar a diversidade cultural, tanto que as lutas sociais que se seguiram em 1848 tiveram uma conotação de ‘lutas raciais’, antevendo uma “decadência” da civilização ocidental, dividindo a humanidade em tipos inferiores ou superiores, momento no qual a miscigenação passou a ser considerada uma “condenação” (SEYFERTH, 2002: 23).

Em meados do século XIX, com o foco da questão passando a ser a raça, tendo-se em conta a aparência física, características imaginadas “permanentes” que distinguiriam diferentes grupos humanos, isto seria um fator determinante para a percepção sobre a cultura e a civilização. Os desígnios da natureza passariam a diferenciar seres humanos por características físicas de modo que, inclusive, mulheres brancas europeias eram consideradas inferiores pelo formato do corpo e do crânio. Assim, o que explicava as diferenças étnicas e raciais dos tipos humanos seguia uma interpretação das leis da natureza que os hierarquizavam entre tipos superiores e inferiores, fornecendo uma “base antropológica” ao estudo da relação entre os homens por critérios deterministas (SEYFERTH, 2002: 25). A suposição de inferioridade social e cultural com a qual os povos africanos se veriam representados, contradizia o ideário iluminista de que uma ideia de civilização ou cultura se sobrepunha à natureza, quando este mesmo tipo de pensamento não hesitou em associar razão e civilização à Europa em pleno processo colonial.

As consequências desse pensamento viriam a balizar elementos que justificassem o colonialismo segundo critérios oriundos do darwinismo social, considerando uma escala hierárquica entre os homens, ou do evolucionismo social, ao apostar em uma evolução gradual das culturas e dos povos pela via da imposição cultural, social e política dos superiores sobre os inferiores. Segundo Seyferth (2002), tais apropriações “metafóricas” da teoria darwiniana da evolução e da própria naturalização da história contribuíram para criar uma imagem das raças históricas, estando a noção de “tipos raciais” por trás da maior parte dos desígnios deterministas que levaram à interpretação da história como lutas de raças.

Diante dessas questões, a noção de raça ganha novos significados quando tratada de um ponto de vista dos africanos. Muitos foram os intelectuais africanos que se debruçaram sobre o problema da raça no século XX, levando em consideração todo o histórico de abordagens e interpretações, sobretudo acerca da relação entre raça e cultura, ou raça e meio ambiente. Sendo diversas, as interpretações passam pela aceitação de “características imanentes”, sob o pressuposto de “exaltar” a característica intrínseca de povos africanos, como também por uma visão de união e homogeneização dos povos africanos diante das lutas coloniais pela independência de alguns territórios.

Em muitos momentos, a política de assimilação cultural empreendida pela violência da colonização passou pela interpretação de uma “transformação dos africanos “selvagens” em negros e negras “evoluídos” (APPIAH, 1997). Ainda que falando pela África, grande parte dos intelectuais que tomaram parte pela África em território europeu ou americano advinham de elites culturais, ainda que africanos de origem. Um, entre eles, era A. Crummell, para quem, segundo Appiah, havia apenas um conceito norteador destas questões: o conceito de raça. Para ele, falar pela raça significa arquitetar seu futuro, sendo a base fundamental do pan-africanismo a crença do povo da África representar um único povo, a ser concebido como unidade política natural.

Appiah (1997: 28) destaca que os movimentos de solidariedade racial entre africanos remetiam a uma geração apta a tomar por verdadeiro um determinado sentimento comum ligado à “africanidade compartilhada” e, desta maneira, aceitaram a visão europeia do que isto significava em relação a uma raça comum. Não à toa, a geração que teorizou a descolonização da África teve por “raça” um princípio unificador e organizador principal, propensos a encará-la pelo ponto de vista da integração do sangue e de uma essência do ser. Isto é, “ser membro de uma raça implica a posse de certos traços e inclinações, sendo a noção de raça menos pensada do que sentida”, conforme diria Du Bois (APPIAH, 1997: 29).

Crummel, neste sentido, herdou não apenas uma concepção europeia sobre raça, propensa a estigmatizar a raça segundo suas características “imanentes” em relação a povos e culturas, mas igualmente a compreensão aceita da natureza da civilização e da falta dela na África, assim como o que seria para ele ‘cultura’ revelava um valor dado ao corpo de crenças verdadeiras e práticas morais próximas do cristianismo. Estas considerações são típicas de uma compreensão sobre civilizações tendo por referências padrões ingleses e norte-americanos. Portanto, na compreensão de Appiah (1997: 41), este tipo de “racismo intrínseco” estaria ligado ao pan-africanismo à medida que foi um “símbolo da influência” do racismo nos intelectuais negros, calcado, porventura, em uma influência do nacionalismo africano do pós-guerra, mas algo que merece uma relativização.

Em um processo de revisão da historiografia eurocêntrica acerca do continente africano, Boahen (2011) destaca que tais pressupostos faziam com que se acreditasse na hipótese de que os países africanos seriam habitados pelo mesmo segmento etnocultural ou pela mesma nação. Tal consideração busca uma revisão também do que teria sido considerado colaboração e resistência ao processo colonizador como um todo. Paradoxalmente, uma vez que cabia às novas elites intelectuais ou à nova burguesia articular um sentimento em direção ao movimento de resistência colonial, os novos dirigentes eram produto do próprio sistema colonial, tendo

pertencido a estruturas escolares, administrativas e comerciais criadas por ele próprio. Uma vez concentradas nas mãos desses intelectuais africanos, as atividades nacionalistas e anticolonialistas passaram a se identificar com o tipo de nacionalismo que surgia, caracterizando-o como um fenômeno urbano e advindo de intelectuais dos grandes centros (BOAHEN, 2011: 16).

A raça, segundo Ki-Zerbo (2011: 576), fez com que a colonização, um fenômeno intrinsecamente político e econômico, passasse a ser enxergado por seu anteparo cultural. Para ele, “era preciso operar uma arbitragem entre os valores do patrimônio autóctone e os princípios culturais veiculados pelos colonizadores”, haja vista que desde o fim do século XIX um movimento de despertar cultural do mundo árabe e de renascimento do movimento negro nas Américas havia passado pelo mesmo problema. Assim,

No seio da civilização negro-africana, este esforço impingiu aos movimentos ideias, compondo um leque que compreendia desde a African Personality e do pan-africanismo à negritude, tema desenvolvido pelo círculo intelectual reunido em torno da revista *Présence Africaine* e do seu diretor, Alioune Diop (KI-ZERBO, 2011: 576).

Dentre a diversidade de movimentos pan-africanos a que Ki-Zerbo se refere, interessa refletir sobre como cada um deles encarou o movimento de afirmação identitária da África: o movimento pan-africano transaariano apelava para a unidade com base na “mística do território continental africano”, ao passo que o pan-africanismo transatlântico para uma “mística da raça negra”. Observa-se, entre outros aspectos, o quanto a noção de raça foi também um símbolo de afirmação entre valores políticos e culturais, seja de libertação, seja de integração (KI-ZERBO, 2011: 586). Ambas as posições ressaltam uma “mística” própria, e ao refletir sobre que característica contém esta ‘mística’ percebemos que uma identidade essencialista e radical é impingida à África e ao “ser Africano”. Tudo, como o mostra Secco (2008), concorrendo para uma perspectiva de uma África indivisa, cuja identidade adviria pelo sangue, estranhamento misturado neste momento com a situação de opressão vivenciada nas colônias.

A matriz cultural do movimento da negritude, como pensa Petrônio Domingues (2005), ressalta uma identidade africana conhecida pela “elevação do espírito”, haja vista que este movimento tanto impingiu uma negação da política de assimilação cultural como passou a enaltecer valores e símbolos culturais de matriz africana. As pressuposições, no entanto, são consideradas suspeitas: um dos representantes do movimento da negritude, o poeta Leopold Senghor, defende uma ‘emotividade’ africana natural, em comparação à uma ‘natureza’ racional do homem branco; em outras palavras, a reflexão sobre a identidade essencialista e

unitária sobre o ‘ser africano’ é reafirmada sob o anteparo de uma ‘alma negra’ dentro de uma aparente ‘estrutura psicológica’ do ser africano.

Mais uma vez, neste exemplo, a composição sobre raça ilustra outras características sociais e psicológicas, conectando-se a uma questão nacional somente no ponto de vista da comparação com a Europa. Na perspectiva de um movimento da negritude, como propõe Senghor, uma subjugação da inteligência do negro estaria subsumida àquilo que lhe concerne: a emotividade, e não a inteligência; o abstrato e o espiritualismo, não a racionalidade. Uma matriz sobre a identidade que destaca, em critérios comparativos, uma ‘qualidade intrínseca’, a emotividade, que escamoteia ‘defeitos incuráveis’ sob um aparente elogio de afirmação identitária diante do homem branco europeu.

A elite colonial negra, vivendo materialmente e espiritualmente nos moldes do colonizador, foi a mesma que comprou o discurso da negritude, segundo Domingues (2005). Diante das saídas para as agruras do colonialismo postas pelas tendências políticas do século XX, uma das mensuradas vantagens do movimento da negritude seria a de infundir uma determinada consciência nacional das especificidades da luta dos africanos e negros, isto é, um eventual conflito com o marxismo ortodoxo revelaria que a luta em África não possuía uma característica universal e única contra o capitalismo, mas também cultural.

Em diálogo com essas tendências políticas, entretanto, a consciência nacional tornou-se uma consciência negra mais crítica e autônoma, uma vez que a discussão sobre o colonialismo passa tanto por um instrumental teórico ambientado do marxismo, como do nacionalismo pan-africanista; determinadas sínteses destas tendências e valores políticos forneceram uma mistura para fomento de várias perspectivas acerca dos movimentos de independência e da ‘evolução’ dos valores políticos (KI-ZERBO, 2011).

Assim, múltiplas influências contribuíram para o despertar desta consciência nacional, uma vez que fases de transição põem movimentos, como o da negritude, dentro de um dos fatores decisivos àquele momento para afirmação da opressão racial e colonial. Movimento literário em seus primórdios, fruto de um sentimento de frustração de intelectuais africanos e antilhanos de língua francesa por não se sentirem representados pela cultura ocidental de matriz europeia, o movimento de negritude também recaiu na crítica feita ao pan-africanismo, acerca de uma África imersa nos anseios de liberdade, solidariedade e fraternidade, oriundos de um desejo de elites culturais francesas; ou ainda na aceitação de uma tese sobre a alma negra emotiva e, incipientemente, apta à “evoluir” para uma espécie de estado de “espírito elevado”.

Enxergar as especificidades do continente africano, e de países africanos, em torno de características próprias é indissociável da construção de novos valores políticos, adequando o

contexto ao movimento de ideias que circula o mundo. Por exemplo, o fato de dirigentes africanos progressistas tomarem o socialismo por um modo de se afirmar nacionalista. Segundo Ki-Zerbo (2011), essa crença adviria do fato de se crer em uma espécie de “coletivismo” orgânico em relação à constituição da África pré-colonial, sob a influência, ainda que como contra-exemplo, de um impacto das ideias liberais, que pressupunha um movimento voltado para o individualismo, a propriedade privada e que, de certa forma, também dialogava com o interesse de independência nas colônias africanas. Porém, eram outros os interesses. Tal diversidade de abordagens viria a ser mais nítida na constituição ideológica dos três movimentos políticos que vigoraram diante do processo de independência de Angola.

Então, havia um clima de influência mútua dessas ideias insurgentes sobre liberdade, independência e afirmação identitária que encontrava morada em diversas ideologias do século XX. Porém, o movimento de ideias também passou a girar entre duas posições dicotômicas: ora a perspectiva de uma África dividida em suas particularidades, ora a noção de laços em busca de uma unidade política e cultural. Sendo muitas as narrativas sobre a África, Kandjimbo (2001) ressalta que uma dicotomia entre o saber endógeno e o universal encontra na divisão entre a angolanidade e a criouldade sua forma mais articulada. Para o autor, o endógeno e o universal, no contexto cultural de Angola, se constitui nesses dois paradigmas para o discurso crítico-literário: a ‘crioulidade’ seria uma forma homogeneizadora e colonialista de compreender o mundo angolano; já ‘angolanidade’ se apresenta como um conceito aberto, valorizando a historicidade das tradições orais na literatura angolana e seu lugar de pertencimento (KANDJIMBO, 2001: 3).

Vale destacar neste ponto a influência do luso-tropicalismo, termo idealizado por Gilberto Freyre (2010) para impingir uma determinada aclimação do colonialismo a um berço harmônico e ‘doce’ da integração intercultural de raças e mundos, ainda que esta suposta ‘integração’ silenciase conflitos, violências, exclusões e processos traumáticos de múltiplas formas. Nesta perspectiva, a ‘angolanidade’, conforme tratada por Kandjimbo (2001), tornaria defensável um certo pluralismo cultural, ao mesmo tempo em que pleiteava a necessidade de um diálogo intercultural, a negação da ‘pureza’ restritiva das raças e uma visão histórica sobre essa suposta integração entre colonos e colonizados. De outro lado, a ‘crioulidade’ faria um apelo a “ressonâncias da visão imperial do colonialismo português”, haja vista se revelar como uma visão eurocêntrica de compreender o mundo angolano.

A mestiçagem e a questão nacional, portanto, merece uma crítica severa de como pode ser encarada dentro desta relação: até que ponto enxergar o ‘mestiço cultural’ como parte de uma noção de pureza de raça não reafirma a antiga crença em uma África unificada e indivisa,

escamoteando uma ligação com o movimento da negritude ou o pan-africanismo, reduzindo, pois, a complexidade do ser africano ou do ser angolano? Quando Kandjimbo (2001) questiona a validade da noção de criouldade se explicita o desafio de perceber as tentações hegemônicas de outras teorias consagradas pela história do colonialismo em Angola. Relembrar o ‘caminho’ para a construção da identidade africana ou angolana nos dá os perigos e a dimensão do debate intelectual sobre a África e os africanos. Pepetela, como outros autores, aborda a formação da identidade angolana com uma certa compreensão acerca de um mestiço cultural que, de alguma forma, aproxima regiões diversas do país, ao mesmo tempo que afasta compreensões totalizantes sobre o que significa ser o mestiço cultural em Angola. Para Kandjimbo (2001), admitir a realidade histórica que moldou e molda a cultura angolana é entender que a compreensão equivocada do “mestiço cultural” é parte do histórico de entendimento sobre a identidade africana.

Para falar sobre o romance, cabe destacar que muitas vezes o conceito de hibridismo possui uma relação com as consequências coloniais e culturais da mestiçagem, interpretado dentro do que seria um sincretismo cultural ou uma retórica própria para falar da mistura de culturas, muito embora o hibridismo esteja mais presente nos debates sobre cultura, literatura e arte. Para Fátima Mendonça (2011: 144), há armadilhas ideológicas por trás do conceito de ‘hibridismo’, e uma delas é a busca por uma essência africana. Em sua análise, a autora começa por questionar o conceito de hibridismo e sua consequência advinda de teorias pós-coloniais, arrastando interpretações e aplicações que por vezes revelam visões do mundo marcadas pela ambiguidade. Seriam memórias diversas do passado colonial que, porventura, repercutem em setores da investigação histórico-literária. Diante de leituras “transtextuais”, coloca-se que é reconfortante e tentador uma análise das atuais literaturas africanas ressaltando seus traços deixados pela convivência com o campo literário produzido a partir da antiga potência colonial.

O romance africano constitui instrumento formal da reinvenção de uma cultura africana à medida que se reinventa também uma nova comunidade cultural diante da perda que a colonização representou. Neste caso, ainda para Mendonça (2011), há um diálogo entre essa literatura e o passado colonial, e tal diálogo produziu trabalhos de pesquisa sobre África cuja generalização discursiva está na origem do conceito de ‘híbrido’ como uma referência de leitura da complexidade africana dentro da chave problemática e incisiva do chamado ‘hibrido cultural’. Todavia, o significado de híbrido não se encerra apenas no seu significado sociológico; pode-se compreendê-lo, também, a partir do paradigma de ‘transculturação’ ou ‘transtextualidade’, abrindo a possibilidade de uma análise do corpus literário em África para uma leitura por e contra os sistemas literários trazidos pela colonização, uma vez que uma

literatura nacional subentende uma apropriação de formas herdadas para forjar novos sistemas literários (MENDONÇA, 2011: 145).

Deste modo, Mendonça (2011) questiona também de que maneira pode-se compreender o hibridismo como uma necessidade narrativa dos escritores do ponto de vista da recepção das obras, isto é, um modo de imprimir o significado de híbrido na recepção como elemento integrante de um sistema literário nacional. Interpreta-se esta proposta como se os escritores intencionalmente buscassem imprimir aos personagens uma característica de hibridismo por uma necessidade narrativa ou de concordância com uma determinada episteme ou sistema de pensamento. Isto é, privilegiando também a recepção da obra.

O significado do hibridismo, aqui, coloca-se também no sentido de que tais narrativas se movem em uma espécie de fronteira entre o lado positivo e negativo do cenário político e social criado com a colonização. Elencando um paradigma do anti-herói que reagiria a aspectos do colonialismo, o hibridismo desta literatura parte do lugar de onde o anti-herói surge, bem como de que modo este se desloca na narrativa. Os personagens, por extensão, manteriam uma invariância, possuindo identidades bifrontes, intercambiando regras e valores, não dando ao leitor um reconhecimento seguro acerca de si. De toda forma, questionar o significado da fascinação ‘mecânica’ dos intelectuais pelo hibridismo em África é válido para questionar como o mestiço cultural surge como um conceito dado para a compreensão da formação nacional de alguns países. Algo que, a meu ver, pode incorrer em diversos reducionismos lógicos a respeito do que esta categoria representa diante dos modos de narrar a nação em Angola.

Em sintonia, Mudimbe (2013) e Borges (et al., 2015) também descrevem a necessidade de uma “descolonização epistemológica” para a percepção de detalhes que, na visão de Kandjimbo (2001), levam a um esclarecimento sobre esta angolanidade como uma forma de pensar um conhecimento endógeno fora da dicotomia do universal contra o endógeno, assumindo o desafio de um endógeno-universal na produção do conhecimento. Não à toa, Kandjimbo (2001) propõe um diálogo intercultural a partir do qual deve emergir o princípio da caridade e do respeito entre culturas dialogantes e, ainda mais, um diálogo intercultural para superar limitações que impossibilitam perceber o que caracteriza o relativismo e certos tipos de universalismo, sobretudo em termos de linguagem.

E questiona-se, qual o lugar a partir do qual se fala, se lê e se interpreta a literatura angolana? Um esforço de “exorcização” da mentalidade colonial, interiorizando esta mentalidade para um maior esclarecimento sobre o conhecimento produzido por africanos dentro da realidade africana, também é um dos pontos abordado por Mudimbe (2013) e sua noção de *gnosis* africana. Em outro sentido, Fátima Mendonça (2011: 145) sugere que a

“transculturação” possibilita a leitura do corpus literário produzido por e contra os sistemas literários trazidos pela colonização.

Vê-se, portanto, que essas questões que denotam a aparente singularidade e particularidade das obras do Pepetela também são marcadas por recepções de sistemas literários, ideias, instituições e um conhecimento que dialoga, desde sempre, com um ponto de vista histórico e de formações ideológicas. A visão deste todo, em suas singularidades e estratégias narrativas, tanto nos dá a dimensão de quantas Áfricas foram criadas a partir de quem as narrou, como até que ponto o romance do Pepetela nos revela uma recepção crítica passível de ser questionada, entre elementos de identidade que se fazem e desfazem dentro de sua própria experiência de existência.

3.3 CONSTRUÇÃO DO NACIONAL E LITERATURA A PARTIR DO BRASIL

Na introdução do livro *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*, Bernardo Ricupero (2011) inicia sua reflexão sobre a construção das interpretações do Brasil desde os primórdios. Para tanto, questiona o surgimento destas interpretações à época do Brasil império e seu enfraquecimento após a reflexão científica e o surgimento das universidades. A questão, entretanto, que se colocava à época não era de necessariamente pensar o Brasil, mas de criar referências nacionais para um país recém-independente. Uma espécie de “emancipação mental”, portanto, na qual as áreas buscavam sua independência, da crítica literária, à historiografia e também à literatura (RICUPERO, 2011: 21).

Nos tópicos apropriados, já relatamos sobre o quanto a preocupação em se criar esse tipo de mentalidade acompanhou a formação da literatura brasileira, a formação das academias literárias e toda a preocupação de criar não apenas uma reforma ortográfica com o intento de aprimorar o português brasileiro (EL FAR, 2000), mas uma produção científica sobre questões nacionais por parte de museus, universidades e institutos científicos, algo que viria a se potencializar com o modernismo (VELLOSO, 2010). Certo é que a batuta salvacionista dos intelectuais brasileiros conduziria esta preocupação desde o romantismo (SEVCENKO, 1983), no qual o nacional era ainda objeto de idealização eurocêntrica, perpassando as novas questões que surgiam com a república e, mais detidamente, o Estado Novo (ORTIZ, 2012). Uma “oficialização” da cultura como interesse de Estado é algo que viria a ser observado como a consequência dessas demandas, como será discutido mais adiante. Sob a responsabilidade destes intelectuais, pesava a necessidade de resgatar o Brasil do “atraso intelectual” no qual era observado diante de seus principais nortes de referência, isto é, a Europa (BOTELHO, 2002).

Mas, como foi observado, essas questões não estavam de todo resolvidas, sobretudo quando a crítica do subdesenvolvimento ou a percepção de que as expectativas sobre o nacional chegavam às barreiras de sua formação social e as contradições sociais conduziram a um caminho no qual estas contradições precisavam ser revistas e consideradas (CANDIDO, 2011a).

Segundo Ricupero (2011), uma das áreas de interesse da virada do século XIX para o século XX seria o tema da escravidão e suas consequências para a formação da sociedade brasileira. Embora houvesse uma resistência ao se deter sobre tais temas neste período, após os anos de 1930 foi prevalecte o número de ensaios e monografias acerca de temas controversos e pouco falados. Algumas destas ideias, que remetiam às relações entre a raça e a questão nacional, a mestiçagem, a identidade nacional e a formação de uma nação, provieram naturalmente das influências externas e de ideias estrangeiras, como percebemos em termos de apropriação deste conhecimento produzido no centro capitalista por outras nações, dentro de um outro contexto social e político diferente, “dependente e periférico” (RICUPERO, 2011: 31).

Por esta época, o pensamento político brasileiro também estava subordinado ao pensamento metropolitano, pelo modo como o liberalismo se refletiu no território nacional, revelando toda a sua fragilidade em uma situação de ‘não-autonomia’ deste pensamento e não conseguindo se realizar na prática (RICUPERO, 2011). Nesta mesma seara, o “realismo” dos conservadores realizava-se na constatação de que a escravidão era um fato da ordem social então existente, cuja aceitação e questionamento vinha sem questionar as bases da sociedade imperial, apresentando-se apenas como uma “crítica radical ao trabalho servil” (RICUPERO, 2011: 40).

Segundo Ricupero (2011), no momento em que a escravidão era um fato, conservadores e liberais tinham pela instituição da escravidão sentimentos distintos. O apego dos liberais pela abolição soava não só como um grito contra o trabalho servil, mas também este grito vinha movido pela força de ideias estrangeiras, ainda que adiada ao extremo a capacidade de enfrentar o problema⁹. Uma aclimação dessas ideias estrangeiras ao território brasileiro já foi objeto de vários estudos sobre a influência da França e da Europa na instituição de uma Academia de Letras com estrutura e filosofia fundante oriunda da Europa (EL FAR, 2000), como também a tese das ‘ideias fora do lugar’, propalada por Roberto Schwarz (1992), argumenta que o ‘liberalismo’ no Brasil somente tinha no fim da escravidão um lustre para garantir-lhe um lugar

⁹ Segundo Florestan Fernandes (2008b: 314-315), o objetivo do abolicionismo não era subverter a estrutura racial da sociedade de castas, mas sua ordenação jurídica. Dizia-se, por exemplo, “não podem querer [os abolicionistas] instilar no coração do oprimido um ódio que ele não sente”. Em outro aspecto, a propaganda abolicionista não se dirigia aos escravos, mas aos senhores, uma vez que seria um “suicídio político” ao partido abolicionista um possível estímulo a insurreição dos escravos, passíveis de serem mortalmente punidos pela justiça pública à época.

no pensamento ocidental de matriz europeia¹⁰. Porém, sabia-se que a escravidão, com seus braços na lavoura, era o que garantia o lugar do Brasil na divisão internacional do trabalho, razão pela qual era tão difícil a apropriação de ideias estrangeiras à realidade nacional (RICUPERO, 2011).

Ainda que esta apropriação das ideias estrangeiras existisse e fosse pensada de certa forma na literatura, Ricupero (2011) sugere que alguns autores, à exemplo de Machado de Assis, souberam pensar as condições brasileiras não como exotismo forçado ou reprodução de fórmulas prestigiosas, mas arriscando-se a pensar sobre um sentimento íntimo que o aproximasse do seu tempo e do seu país. De modo otimista, Ricupero (2011) também demonstra que embora houvesse o choque com a realidade social, esta apropriação de ideias estrangeiras não deixaria de pressionar pela transformação de “instituições nefandas”, como a escravidão. A questão, entretanto, que se coloca é de que modo a simples apropriação de ideias estrangeiras não seria suficiente para uma crítica das estruturas sociais de diferenciação entre brancos, negros e mestiços, além do fato da abordagem cientificista sobre a raça e a questão nacional ter imposto elementos evolucionistas, racialistas e dominantes, capazes de pôr a raça como algo determinante para pensar a formação do Brasil.

As teorias explicativas do Brasil elencam de que modo a questão racial foi abordada pelos precursores das Ciências Sociais no Brasil, adquirindo na verdade um contorno claramente racista, mas destacando uma constatação constante na história da cultura brasileira: a problemática da identidade nacional. De tal modo, para Renato Ortiz (2012), referindo-se a Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, afirma que uma das principais questões que remontariam à época seria o modo como intelectuais brasileiros fariam uma reflexão sobre o evolucionismo, que legitimava a posição hegemônica do mundo ocidental e a ‘superioridade’ da civilização europeia, junto com a questão de tornar necessária uma explicação sobre o ‘atraso brasileiro’, apontando para um futuro próximo a necessidade de constituição de um povo e de uma nação.¹¹

¹⁰ O texto de referência à Roberto Schwarz (1992) traz uma série de reflexões sobre a apropriação de ideias estrangeiras no Brasil, relacionando-as ao escravismo. Para ele, estas ideias sofriam do atraso em que eram consumidas, como também da apropriação ou aclimação sempre problemática à realidade brasileira e seus “imperativos” coloniais. Discordando desta ideia, Bernardo Ricupero (2011) destaca que as ideias sempre estiveram em seu “devido lugar” se foram usadas para criar um clima de protesto contra o “barbarismo” da escravidão, ao mesmo tempo que o fascínio intelectual por elas era cultivado em consonância com as contradições do liberalismo no Brasil, fazendo crer que o liberalismo à brasileira seria, talvez, uma apropriação intencional por parte dos intelectuais que absorviam estas ideias e, de alguma forma, as deixavam em seu devido lugar ao perpetuar barbarismos e inconsistências.

¹¹ Para Lília Moritz Schwarcz (1993), sob a influência do evolucionismo social se acreditou que a noção de raças humanas não permanecia estacionada, mas em constante evolução e aperfeiçoamento. Os usos inusitados e paralelos desta percepção transformariam modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso.

Voltando às idéias anteriormente expostas por Bernardo Ricupero (2011), o dilema desses intelectuais se colocou em como compreender a defasagem entre teoria e realidade, culminando que o pensamento brasileiro encontraria como chave para compreender essa dimensão do ‘caráter nacional’ a combinação de duas noções particulares: o meio e a raça, abrindo espaço para interpretações deterministas sobre o mestiço (ORTIZ, 2012: 16). Todavia, mesmo diante desta especificidade nacional percebida pelos intelectuais da época, vale ressaltar que a noção de um povo que forma esta nação estaria aparentemente esvaziada, com o ‘nacional’ posto de um lado e o ‘popular’ de outro, dando a entender que mais interessava aos intelectuais ressaltar um fator de diferenciação do que se debruçar sobre a formação nacional deste povo.

Assim, o elemento mestiço remete a uma maneira de retomar a metáfora do ‘cadinho’, segundo a qual o Brasil seria um espaço de miscigenação, definido pela fusão de três raças fundamentais, isto é, o branco, o negro e o índio, ainda que este quadro de interpretação atribísse à raça branca uma posição de superioridade. O que se caracteriza como racial para este período seria posteriormente analisado em termos culturais por Gilberto Freyre (2006), mas aqui torna-se importante ressaltar que a mestiçagem remete a uma necessidade de considerar o elemento mestiço diante de interpretações que tendem a pensar a identidade nacional juntamente com a desigualdade racial. Símbolo de uma suposta ‘aclimação’ da colonização no país, a mestiçagem é também símbolo de uma cultura brasileira distinta da europeia, ganhando um sentido real e metafórico, ao remeter sua origem ao processo de miscigenação como também à construção de um projeto nacional (ORTIZ, 2012: 19-20).

Como o demonstra Sevcenko (1983), o século XIX foi marcado pelo consumo burguês da elite por ideias, livros e formulações advindas do estrangeiro, tanto no sentido literário como no sentido científico e filosófico. O atraso com que certas ideias chegam ao território nacional sinalizam para uma defasagem entre o momento de produção e o de consumo (ORTIZ, 2012: 30). Haja vista o dilema dos intelectuais da virada do século XIX para o XX ser a construção da identidade nacional, essas ideias estrangeiras também viriam a legitimar o ideal de branqueamento que propiciou o estímulo à política imigratória europeia, uma vez que mesmo estas ideias chegando ‘atrasadas’ ainda assim cooperavam com uma resolução para a questão anteriormente posta, ou seja, um modo de observar a conexão entre raça e meio ambiente como algo decisivo para a interpretação da realidade.

Tais fatores já apontavam para a mestiçagem como uma linguagem que corresponde, no nível simbólico, a uma busca de identidade, inclusive nas relações entre cultura e Estado. Se, até a abolição, o negro não existia enquanto cidadão, tampouco os intelectuais locais relacionavam

o mestiço no ideal do romantismo brasileiro, para o qual só parecia existir o branco e o índio; neste momento, tanto o negro era associado exclusivamente à sua força de trabalho, como o mestiço não existia como elemento da cultura nacional (ORTIZ, 2012: 37). Somente na virada do século, o chamado “mito das três raças” ganharia ares de uma história mítica que, inclusive, poderia explicar até mesmo a origem do Estado moderno brasileiro.

De acordo com Ortiz (2012), enquanto as qualidades do mestiço eram diminuídas devido à sua “irracionalidade” típica, o desenvolvimento capitalista no Brasil era visto com descrédito pelos intelectuais brasileiros. Com a aceleração do processo de industrialização e de urbanização, o Estado buscou consolidar o próprio desenvolvimento social orientando politicamente tais mudanças, tornando-se necessário superar as teorias raciológicas, uma vez que a realidade necessitaria de outro tipo de interpretação do Brasil. Nesta seara, o trabalho de Silvio Romero e Gilberto Freyre viriam a calhar. Mesmo em épocas diferentes, com Romero no final do século XIX e Freyre no início do século XX, e a partir de suas leituras inovadoras para a época, o elemento da mestiçagem passou a ser visto não mais como algo negativo, mas positivo e constitutivo de uma originalidade brasileira. Transformando a negatividade do mestiço em positividade, permitiu-se dar forma e conteúdo a uma identidade que há muito vinha em discussão e debate. Em 1930, portanto, o que era mestiço se tornaria nacional, no carnaval, no futebol e no samba, uma vez que estavam mais claros os rumos do desenvolvimento e a predisposição do Estado em alimentar essa mudança; o que era visto como “indolência” e “preguiça”, converteria-se na ideologia do trabalho, pedra de toque do Estado Novo (ORTIZ, 2012: 43).

Mas, à medida que a mestiçagem virou política de Estado o ‘apelo ao branqueamento’ era algo que o país reproduzia em imagens, debates e instituições da época. Segundo Lilia Moritz Schwarcz (1993) esta ‘fase de transição’ silenciava uma violenta concepção sobre o branqueamento da sociedade brasileira, observando no mestiço um elemento ‘distante’ do negro e do índio, em fase de transição para um indivíduo branco, que lembrasse o europeu. Para Schwarcz (1993: 17), interessaria perceber aqui como o argumento racial foi política e historicamente construído, assim como o significado social do conceito de raça, sendo este um “objeto de conhecimento cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico”.

Em meio a um contexto no qual o fim da escravidão ainda não era totalmente assimilado pela população das cidades, e com a iminência de um novo projeto político para o Brasil, o tema racial tanto seria um modelo para a compreensão de critérios diferenciados de cidadania como para entender as diferenças sociais. Assim, instituições que reuniam intelectuais, missionários,

pesquisadores e literatos teriam de se posicionar diante da aceitação de teorias estrangeiras que condenavam o cruzamento de raças e a sua adaptação a um povo ou projeto nacional (SCHWARCZ, 1993: 19).

A associação não só de instituições como de intelectuais na tese do branqueamento, segundo a qual o Brasil precisaria superar suas desigualdades e contradições pelo branqueamento progressivo da população através da miscigenação com europeus transplantados, era defendida pelo IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) e por intelectuais como Roquete Pinto, quando este elegeu “bons nativos como modelos nacionais”, esquecendo ou obliterando a população negra (SCHWARCZ, 2012: 26). Quando a mestiçagem passou de negatividade para uma “aposta” no branqueamento futuro da nação, isto não seria apenas objeto de propaganda de um “novo Brasil” voltado para o trabalho, mas de uma aposta nas migrações europeias e num evolucionismo social em direção ao branqueamento. Como é esperado, tal retórica não encontra uma contrapartida fácil na valorização da cultura negra e mestiça, que continuariam a ser discriminadas na esfera da justiça, do direito, do trabalho e do lazer (SCHWARCZ, 2012: 28).

Adentrando as contradições que esta mestiçagem suscita, Schwarcz (2012: 30) destaca que, na ausência de uma política oficial sobre as diferenças, o Brasil estaria envolto de um “silêncio” sobre o tema racial à medida que uma ideia de “harmonia racial” joga para o plano pessoal possíveis conflitos; em outras palavras, cria-se um tabu para lidar com o tema, uma vez que o problema é constantemente atribuído ao nível pessoal, não às estruturas sociais que o formaram. Ao remeter sempre ao passado ou à escravidão o fim das relações de conflito entre raças, o racismo que se instalou se torna silencioso quando se esconde por trás de uma suposta garantia de universalidade das leis, lançando sempre para o terreno do “privado” a esfera da discriminação e das desigualdades raciais.

Ou seja, o racismo somente existiria no território da intimidade, nas relações entre indivíduos no campo pessoal. E, neste caso, fatores econômicos e sociais aparecem como decisivos para o ‘branqueamento’, a exemplo da posição financeira e das posições de prestígio, transformando o racismo de uma situação estrutural para algo supostamente passageiro (SCHWARCZ, 2012: 32), o que equivale a dizer que somente haveria racismo diante da situação de marginalidade do negro e do mestiço, transferindo para o campo pessoal e individual a superação de uma condição estrutural.

Aqui, considera-se que “raça” é um conceito que traduz uma determinada realidade social, uma vez que diante da força histórica que o conceito biológico teve em sua versão evolucionista aplicada às sociedades, e associada a considerações de ordem cultural, crenças e

valores, a raça fora usada como um elemento de interpretação da realidade e de discriminação social e, portanto, é levada em consideração por conta desse histórico e de seu impacto. De tal modo a mestiçagem e a aposta no branqueamento da população geraram um “racismo à brasileira” que a transferência da discriminação para a esfera privada, a imposição da desigualdade nas condições de vida, ainda que dando maior destaque a coloração da pele do que às consequências do racismo e, contraditoriamente, sendo assimilacionista no território da cultura (SCHWARCZ, 2012: 33-34), são dados sobre as relações ambivalentes, e contraditórias, de uma identidade brasileira do começo do século XX, cujos reflexos silenciosos permanecem até o presente. Um dos exemplos possíveis sobre tais contradições, o samba, naturalmente de origem negra, fora apagado de suas raízes africanas para dar lugar a um ritmo de suposta origem brasileira quando da ascensão do Estado Novo (ORTIZ, 2012).

Segundo Schwarcz (2012), a tendência para o silêncio acerca dos conflitos raciais e do passado de violências que representou a escravidão pertence ao espaço do “não-dito” e do “não-lembrado”, à medida que tanto se buscou apagar os vestígios e documentos sobre a escravidão em 1890, como também se passou a cultivar uma certa “narrativa romântica” sobre a escravidão, enfatizando supostos padrões severos, mas paternais, e escravos cativos, mas submissos. O silêncio, desta maneira, teria se originado na crença de uma “tolerância racial”, advinda de uma herança portuguesa particular, na qual a miscigenação surgia como um “fenômeno natural”.

Ao mesmo tempo que havia este conjunto de crenças, o Brasil, por exemplo, “branqueava-se” pela entrada maciça de imigrantes europeus como a verdadeira “possibilidade do branqueamento” (SCHWARCZ, 2012: 39). Por sua vez, os escravos e ex-escravos, a população mestiça e negra, passariam a sofrer na pele o estigma de ‘não-cidadãos’, tendo em vista que a universalidade dos direitos não os atingiam, e a letra dura da lei lhes era aplicada. Um silenciamento, contudo, que tinha na aposta de uma ‘miscigenação positiva’ a superação de uma negatividade legada pelos modelos darwinistas e evolucionistas do passado, mas cuja violência permaneceria de forma silenciosa e constante no modo como o negro e o mestiço são tratados.

Diante dos silenciamentos anteriormente tratados, Florestan Fernandes (2007) destaca que o dilema racial brasileiro convive com um contraste entre normas ideais, desenhadas por um suposto “ethos democrático”, mas tendentes a uma subalternização do “negro” e do “mulato”¹², uma vez que mesmo havendo um movimento de “aderência” às normas

¹² A partir dessa primeira menção à palavra “mulato”, deixamos claro para o leitor que estas tanto são categorias nativas, isto é, encontram-se tanto no romance *Viva o Povo Brasileiro*, como, por exemplo, no livro de Florestan

democráticas, a percepção dos conflitos pela esfera íntima ou pessoal anteriormente descrita impede aos brasileiros de observar os graus de estereotipagem e segregação ao qual os “negros” e “mulatos” são submetidos.

Diante disso, abolida a escravidão, este dilema se instala nas condições de desintegração da sociedade escravista e na configuração de uma sociedade de classes, que mantém formas estruturais. Agindo como se as estruturas desta sociedade de classes não conseguissem ter eliminado as estruturas pré-existentes na esfera das relações raciais, esta segregação ao qual os negros e mulatos estariam submetidos criaria um verdadeiro ‘mundo dos brancos’, significando que a ordem social competitiva não alcançava sua vigência para todos. Com isso, tendo longas raízes culturais, econômicas e sociais, a manutenção de estruturas de poder faz com que o ‘mundo dos brancos’ se estenda pelos mais diversos campos, da mídia à política, passando por instâncias democráticas e de reconhecimento da cidadania, o que faz com que a possibilidade dos submetidos a essa dominação reagir sejam limitadas ou impotentes (FERNANDES, 2007: 289).

Por sua vez, Schwarcz (2012: 27) faz uma menção a esse aspecto de dominação do ‘mundo dos brancos’ quando ressalta que a história do Brasil começaria por ser escrita quando se buscou que esta fosse tanto nacional como imperial, por exemplo, a partir do momento em que a simbologia tropical, que misturava elementos das monarquias tradicionais brasileiras e europeias, excluiu os negros, limitando seu espaço nessa história à mera necessidade da força de trabalho.

Por esta interpretação, a descolonização ainda estaria em processo ao longo do século XX, uma vez que, mesmo desaparecido historicamente, o ‘mundo colonial’ existiria funcionalmente; em outras palavras, para Florestan Fernandes (2007), ainda que uma ordem social e política se fundisse em uma “ideologia democrática”, as relações econômicas que organizam o sistema de produção institucionalizam o privilégio de mandar e dominar por parte de uma classe. Instala-se, portanto, um conflito axiológico que, mesmo negado pelo discurso da ‘harmonia racial’, é confirmado na não-participação do negro ou do mulato nas instâncias cidadãs de direitos e igualdade de oportunidades.

Diante destas questões, torna-se compreensível que tipo de projeto nacional, associado à manutenção de privilégios e estruturas de poder engendrou o mito da democracia racial.

Fernandes (2007), também aspiado, entendendo que esta é uma categoria com representatividade histórica e forma conceitual de se referir ao modo como o racismo científico do século 19 tratou a noção de mestiçagem. Não são, pois, definições nossas. O uso da palavra, por extensão, é um uso de pesquisadores e do autor do romance outrora descrito; a crítica a palavras, tais quais “pardos”, “mulatos”, entre outras, é objeto de nossa reflexão quando nos referimos às consequências do racismo científico e à desumanização dos negros e mestiços materializada no romance pesquisado.

Assumido pelo Estado como ideologia da identidade nacional, não caberia ao negro ou mulato denunciar a inexistência da democratização das relações raciais no Brasil, uma vez que o conflito axiológico aí instalado limitava sua área de atuação. Os efeitos da abolição não foram os mesmos para ex-escravos e seus descendentes como para aqueles que exploravam o trabalho escravo, na cidade e no campo; não se tomou nenhuma medida para amparar o escravo livre na fase de transição ou para ajustá-lo ao sistema de trabalho livre. Em regra, ocupando os últimos degraus da economia e da sociedade, a população negra e mestiça viu-se excluída do que parecia ser a prosperidade geral, sentindo-se “irremediavelmente condenada ao desemprego, ao pauperismo, à desorganização social, à vergonha coletiva e à impotência” (FERNANDES, 2007: 297).

Esta dimensão da compreensão é importante porque percebemos, no romance *Viva o Povo Brasileiro* e, posteriormente, nos trechos de entrevistas de João Ubaldo Ribeiro (BATELLA, 2016) que, para o autor, a questão nacional é uma questão de classe, não tendo que ver com a subalternização do negro, do mulato e do índio a um mundo criado por e para os brancos. Muito embora *Viva o Povo Brasileiro* seja um livro que traga histórias excluídas e narrativas do nacional a partir de vozes marginalizadas por um processo estrutural de definição arbitrária da identidade nacional em torno do mito da mestiçagem como positividade, o autor em diversos momentos demonstra que aquilo que opõe negros, mulatos e brancos na narrativa parte de uma separação entre classes sociais; os “bem-falantes”, oriundos da aceitação da colonização em todos os seus sentidos, e os “não-ouvidos”, isto é, aqueles que sofrem as consequências econômicas e sociais da colonização.

O emblema da questão racial em *Viva o Povo Brasileiro* nos parece, portanto, bastante ambíguo, ora exaltando as tradições dos escravos e ex-escravos, ora relegando-os à memória de um povo excluído social e economicamente em que a questão racial parece uma questão plenamente resolvida no campo dos costumes e da cultura. Isto nos dá a entender que *Viva o Povo Brasileiro* parece aceitar a tese da democracia racial, da mestiçagem como um dado positivo da identidade nacional, mas rejeita as consequências econômicas, sociais e raciais da colonização dos primórdios aos nossos dias; aceita a tese de que a miscigenação foi uma realidade e a mestiçagem o seu desdobramento cultural original e único, mas repele a colonização dos costumes, da língua, da cultura e do acesso aos bens econômicos e à cidadania, o que faz do romance um libelo conservador em sua visão histórica e cultural do Brasil, mas revolucionário quando se detém sobre a questão social, as vozes excluídas e sobre a crítica ao colonialismo.

Os desafios que ora se apresentam, como deixa evidente o trabalho de Kabengele Munanga (1999), é o de pensar a mestiçagem como um “desafio epistemológico”. Ao trabalhar *Viva o Povo Brasileiro* e a mestiçagem atrelada à perspectiva de nação, entendemos que a formação da ideia de nação e identidade nacional, no Brasil, passa pela configuração do índio no romantismo brasileiro, pela ‘descoberta’ do mestiço e pelo esquecimento do negro ou da herança africana neste processo. Pelo mestiço, um desafio epistemológico se apresenta por se descobrir como o conjunto de influências, pensamentos e caracterizações deste mestiço na cultura pode ser observado no romance *Viva o Povo Brasileiro*.

Segundo Kabengele Munanga (1999), tal identidade não é construída no vazio, uma vez que seus elementos constitutivos fazem parte de uma história. Para o pesquisador, a ideologia do ‘branqueamento’ foi capaz de dividir negros e mestiços ao alienar o processo de identidade de ambos. Isto remete ao conteúdo simbólico e político da mestiçagem, marcado pela busca de uma identidade nacional, ao mesmo tempo que a marginalização do negro o afasta do mestiço que seria visto, por sua vez, como um ‘meio caminho’ para o ideal do branqueamento. Não diferente do que discutimos aqui, Munanga (1999) levanta a tese de que a formação da identidade nacional no Brasil recorreu a métodos eugenistas, propondo-se ao embranquecimento da sociedade; ainda que fracassado neste ideal, os mecanismos psicológicos inculcados ficaram intactos no inconsciente coletivo brasileiro, fazendo-se crer que a ‘identidade branca’ é um progresso em relação à negritude e a mestiçagem.

As reflexões de Munanga (1999) nos ajudam a observar o mestiço como um desafio epistemológico e antropológico dentro da história do Brasil. O ideal de branqueamento, ao longo do Brasil republicano, ocorre de ser tão forte que haveria a dificuldade do movimento negro em mobilizar negros e mestiços em torno de um processo de conscientização sobre a exclusão pela qual ambos passam. Em *Viva o Povo Brasileiro*, há diversos indícios de aproximação entre os mestiços e os negros, inclusive no medo que os mestiços possuem de se identificar com sua origem negra, seja nos parentes que possuem, seja na religião ou nos costumes.

No romance, por acreditarem que os negros estão ligados a uma classe inferior em relação aos brancos, os mestiços incorporam a ideia de se branquear no cotidiano, em crucifixos no peito, no linguajar empregado pelos brancos, na subserviência aos senhores e homens brancos. O nacional em questão, afinal, considerava os brancos os colonizadores que transformariam o Brasil em uma ‘civilização’. Em diversos momentos, parece inevitável no livro que a população caminhe para a mestiçagem, contrapondo expectativas coloniais, mas o faz com suas tensões próprias, aceitando ou rejeitando colonialismos à medida que os mestiços

se identificam mais ou menos com as camadas populares, isto é, os negros, escravos e ex-escravos.

Segundo Giralda Seyferth (2002), a tese do branqueamento escapa ao âmbito elitista da discussão na qual usualmente é feita, e levanta a possibilidade que corrobora a versão do senso comum sobre a formação do povo, sobretudo no contexto em que o mestiço surge como categoria ambígua e que dificulta a “explicitação da qualidade ou essência do brasileiro” (SEYFERTH, 2002: 25). No início do século XX, dada a imigração europeia, esperava-se o desaparecimento de negros e mestiços pela assimilação cultural e física dos europeus. De tal modo que essa nação imaginada pelo “nacionalismo racializado” não teria espaço para negros, indígenas ou mestiços, próximos de “raças bárbaras” (SEYFERTH, 2002: 36). Uma vez que a base deste nacionalismo parece ser a assimilação e a miscigenação, esta discussão ainda entra em evidência pela influência que tem o multiculturalismo em um mundo globalizado.

Ao reivindicar a etnia e a nação como traços dessa nacionalidade, o multiculturalismo por um lado defende valores relativísticos e o pluralismo cultural, mas por outro lado põe grupos étnicos e minorias à margem do corpo nacional, algo que significaria uma continuidade na tolerância com as desigualdades. Por isso, e com tudo o que foi aqui exposto, alargamos a compreensão sobre a mestiçagem para romances nos quais sua presença, representação e simbolismo é parte desta apreensão de seus significados e desdobramentos na realidade social.

4 APORTES METODOLÓGICOS

Neste capítulo, objetivamos explicar o aporte metodológico utilizado no trabalho. A finalidade, aqui, é a de problematizar a dimensão antropológica do trabalho com os romances, bem como de que maneira podemos ler este cariz antropológico dos textos literários para assumir uma postura etnográfica no modo como os tratamos. Assim, iniciamos a questão outrora trabalhada na questão teórica para, enfim, chegar ao modo como abordamos a cultura, isto é, de uma perspectiva dos valores, das noções e da compreensão da cultura imersa em um texto literário e naquilo que o contexto das obras, da narrativa e dos personagens nos suscita observar.

Em *Viva o Povo Brasileiro*, significa compreender como o universo dos mestiços trabalha com positivities e negatividades do “ser mestiço” ou da própria mestiçagem em contextos históricos distintos, na aproximação com grupos marginalizados, no processo de descentralização de sua própria identidade e nas narrativas em que os mestiços tendem a racionalizar sua inserção no espaço e no tempo. No romance *A Geração da Utopia*, significa perceber como a mestiçagem elabora e reelabora metáforas da colonização, ao observarmos os personagens frequentemente deparando com diversos significados que ora aproximam, ora distanciam o “ser mestiço” de um processo colonizador mais amplo, a exemplo do fato da mestiçagem vir associada a representações políticas, regionais e culturais significativas.

No primeiro tópico, explicamos o porquê de trabalharmos com uma postura etnográfica dos textos literários, enfatizando que os romances, mesmo como fontes escritas, revelam vozes literárias capazes de compreender um determinado aspecto sociológico, tal como a mestiçagem, em um contexto sociocultural e político específico. Nesta parte, trabalhamos com os conceitos de cultura, etnografia, alegoria e sobre como esta metodologia pode nos auxiliar a construir um diálogo com as obras literárias, utilizando-nos de fontes históricas e da abordagem teórica anteriormente contruída.

A construção dos personagens, no diálogo com o contexto das obras, e do aporte histórico que elas sugerem, é o cerne da reflexão no segundo tópico. Nele, abordamos a característica do personagem como um “colaborador” para a compreensão do contexto da obra, enunciando sua qualidade enquanto construção de um conhecimento sobre o mestiço e o negro envolvidos nas narrativas, assim como descrevendo, a partir dos diálogos e situações vivenciadas, traços capazes de nos fazer interpretar uma realidade social materializada por eles.

O terceiro tópico traz uma abordagem sobre a relação entre fato e ficção no texto literário. A partir dele, refletimos sobre o modo como abordamos as histórias sugeridas pelos

personagens como “vestígios” de um aprendizado acerca da realidade social, da mestiçagem e da própria relação entre a questão racial e a questão nacional, considerando o aporte metodológico aqui utilizado e suas potencialidades. Ao final, no último tópico, entendemos que discutir a relação entre fato e ficção também significa refletir sobre os romances aqui trabalhados de uma perspectiva pós-colonial, relacionando-os a um processo maior de construção do conhecimento em uma realidade que passou por violentos processos de colonização, bem como daquilo que podemos entender por uma postura etnográfica, em relação à literatura, para compreender um processo maior de dominação e violência colonial.

4.1 POR UMA ETNOGRAFIA DAS FONTES ESCRITAS ÀS VOZES LITERÁRIAS

À parte o fato do romance e do jornal constituírem os meios técnicos de representar um tipo de comunidade imaginada, Anderson (2008) destaca que a estrutura de um romance antigo, a exemplo de Balzac, expõe “mecanismos para apresentar a simultaneidade em um tempo vazio e homogêneo, ou uma dissertação complexa sobre a palavra ‘entrementes’” (ANDERSON, 2008: 55). Neste contexto, Anderson dialoga com uma idéia de nação atrelada à vida de personagens quando:

essas sociedades são entidades sociológicas de uma realidade tão sólida e estável que é possível até descrever os seus membros se cruzando na rua sem nunca se conhecerem, e mesmo assim mantendo ligações entre si (ANDERSON, 2008: 56).

Ainda que questionemos a noção estável e homogênea conferida a essa “camaradagem horizontal”, através das múltiplas fronteiras que constituem uma nação cindida dentro de sua própria historicidade e contradições, como expõe Hommi Bhabha (2013), não é difícil reconhecer que nesta passagem Anderson (2008) ensaia uma suposição do literário ao desenrolar a idéia de simultaneidade em concordância com a gênese de nacionalidade e de comunidade imaginada. Quando, por exemplo, o autor descreve que personagens A e D não precisam se encontrar para pertencer a uma mesma comunidade, ele demonstra que A e D, ao mesmo tempo que estão presentes sob um mesmo jugo dos pressupostos de nação e identidade nacional, também “estão presentes no espírito dos leitores oniscientes” (ANDERSON, 2008: 56), enfatizando que dentro da realidade criada pelo universo do romance não apenas personagens têm uma noção de pertencimento, ao viver uma comunidade, como também o leitor, ao se ver imerso nesta mesma comunidade ou compartilhando “vínculos imaginários”

que permita descrever um determinado objeto, cena ou situação sem a necessidade de uma explicação mais elaborada.

Para Anderson (2008), os personagens do romance traduzem um mundo imaginado que o autor invoca no espírito dos seus leitores. Este vínculo entre personagens torna-se coerente para o leitor quando este aposta na capacidade de uma atividade constante, anônima e simultânea dos indivíduos, ficando inteligíveis os indícios de simultaneidade de ações necessárias para uma idéia de comunidade, o que seria fácil de perceber, por exemplo, quando pensamos em destinos políticos em comum e na coação institucional a que estão sujeitos os habitantes de uma determinada nação.

Interna ou externamente ao texto, esta comunidade imaginada sobrevive de laços de simultaneidade na medida em que se baseia em reconhecer uma situação mesmo quando ela não é descrita, o que supõe uma passagem do “tempo interno do romance para o tempo externo da vida cotidiana do leitor”, confirmando a inteligibilidade de uma comunidade, abrangendo personagens, autor e leitores. E este grau de “intimidade irônica” entre escritor e leitor estaria presente no envolvimento de ambos com a obra e aquilo que lhe dá sentido: as marcas e traços simultâneos de uma existência em comunidade tanto dos personagens entre si, como de sua significância para o autor e os leitores (ANDERSON, 2008).

Por este aspecto, a imaginação nacional se faz com um amálgama do mundo interno do romance para o mundo externo da obra, mantendo-se uma “solidez sociológica” em um horizonte limitado (a nação), dentro de ações que deduzem uma determinada universalidade humana ou cultural das práticas em um determinado território. A comunidade imaginada se confirma em uma dupla leitura: a partir de um “critério de aproximação imaginativa entre o leitor e o personagem, pois ambos possuem o poder de reconhecer o representado, constituindo uma comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008: 64). Fatos seriam justapostos sem perder o sentido, uma vez que imaginado, e haja vista o conceito de “vínculo imaginário” prover de fontes indiretamente relacionadas: ora a coincidência cronológica, ora ao avanço do tempo, que passa para todos, personagens e leitores. Assim, a não necessidade de comprovação da ação e da continuidade das ações dos personagens para o leitor subentender que a continuação de uma existência esquecida no somente é garantida por este vínculo imaginário, isto é, pelo modo como o leitor se reconhece no personagem, e dentro da idéia de comunidade construída pelo romance ou pelo jornal.

Segundo Geertz (2001), uma distinção entre país e nação não está na civilidade ou na agressividade de um e na paixão vociferada de outro, está na definição do primeiro como uma arena política e do segundo como uma força política; entre um espaço demarcado entre

fronteiras e, portanto, arbitrário, cujos pontos são regulados como eixos da luta pública, e o sentimento de quem são aqueles de quem se descende, “quem são aqueles com quem se é parecido no pensar, na aparência, na maneira de falar, de comer, de rezar, ou nos gestos” (GEERTZ, 2001: 207). Significa uma junção entre o que é o campo político e a sua compleição. Estas considerações oficializam o que seria a interpretação enquanto modo de captar uma negociação de valores em torno de uma teia de significados. Assim, tentar identificar os traços “silenciosos” por trás das estruturas de significados que nos levam ao cerne da pesquisa significa a construção de um conhecimento sobre o “Outro” a partir de suas próprias categorias.

Partir de uma etnografia das comunidades imaginadas, traduzida no ideal de nação e de identidade nacional, nos símbolos, ações, idéias, interrelações entre os personagens, contextos culturais e políticos, depreende conhecer com que objeto trabalhamos. Ao escolher trabalhar com a etnografia na literatura, optamos por construir neste universo um canal de diálogo, isto é, a noção de nação enquanto comunidade política imaginada e a noção de identidade nacional como formas de observar a “disseminação” destas comunidades entre identidades entrecortadas por minorias excluídas, histórias silenciadas, fronteiras de identidades.

Em sua origem, a etnografia se refere ao registro da cultura. E diante da amplitude do conceito de cultura, entendemos que este pode vir a ser mais limitado à medida que mais especializado e teoricamente mais poderoso. Clifford Geertz (2008) cunha uma teoria da cultura galgada da sociologia compreensiva de Max Weber, ao creditar que o homem é um “animal amarrado a teias densas de significado que ele mesmo teceu”; já a cultura, seria “esta teia e sua análise; assim, portanto, não como uma ciência experimental à procura de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado” (GEERTZ, 2008: 4)¹³.

Esta percepção está ligada diretamente com um processo de ascensão da concepção científica de cultura, ligada à derrubada da visão da natureza humana dominante no iluminismo, isto é, uma visão influenciada pelo universo de Newton, no qual a perspectiva de ser humano constituía uma só peça com a natureza, partilhando da uniformidade geral de composição da ciência natural, por exemplo, sobre a evolução das espécies ou sobre a adaptabilidade do ser humano ao meio onde vive (GEERTZ, 2008: 25).

¹³ Segundo James Clifford (2008), antes do final do século XIX se distinguia o que era o antropólogo e o que era o etnógrafo; um representava aquele que descrevia e traduzia os costumes, outro o que elaborava teorias gerais sobre a humanidade. Descreve, por exemplo, relatos de viagens como trabalhos etnográficos, mas não necessariamente antropológicos, porque a análise cabia um “especialista”. Em sua época, Malinowski dava a impressão do que seria um antropólogo ao fazer as duas atividades: ao mesmo tempo que registrava, teorizava sobre aquilo que foi registrado. Entretanto, como destaca Clifford (2008: 25), o estatuto “literário” da etnografia já se encontra presente no primeiro capítulo do famoso livro de Malinowski, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, uma vez que a preocupação de Malinowski nestas notas seria a de que o leitor se convencesse de que os fatos descritos eram objetivamente adquiridos e não criações subjetivas.

As limitações apresentadas por este conceito iluminista de natureza humana faziam qualquer análise sobre o humano se pautar por representações de um período, raça, temperamento, tradição ou condição. A variedade de diferenças entre os seres humanos, em crenças, valores, costumes ou instituições não possuía significado plausível para esta concepção, ou pelo menos para o momento em que um conhecimento sobre o humano se desenhava. Geertz (2008) exemplifica esta característica ao destacar que uma “propensão natural para uma representação do homem em todas as épocas e lugares” usualmente tomava obras da cultura, como o teatro de Shakespeare, como absolutas do modo como a humanidade sentia-se representada. Uma visão claramente eurocêntrica.

Segundo Relivaldo Pinho de Oliveira (2012), os argumentos que Geertz propõe acerca da dimensão da experiência no trabalho antropológico remete a algo que deve ser buscado não como simples reflexo do real, e sim nos mais diversos âmbitos e, fundamentalmente, “naqueles que auxiliam a interpretar as formas que com ele compõem uma representação” (OLIVEIRA, 2012: 2013). Mesmo falando sobre a experiência estética, por exemplo de um poema na cultura, Oliveira (2012) destaca que a atividade interpretativa consiste em observar que a sensibilidade que estimula as formas deriva de uma sensibilidade presente na experiência e que a excede. Para ele, em Geertz a experiência é “a variedade de aspectos com que o ser humano disponibiliza para se relacionar com a realidade” (OLIVEIRA, 2012: 214), mostrando que as ideias só podem ser compreendidas se representadas, considerando que elas se ligam à experiência humana. Assim, poderíamos entender que a maneira como elementos nos romances são apresentados dialoga com algo que faz parte da teia de significados situada na experiência humana, e tais significados também seriam representados à medida que relacionados a ideias, discursos e fatores que em um determinado momento lhe dão sentido.

A percepção sobre uma hierarquia estratificada de estruturas significantes para entender como ações e significados são produzidos e podem ser interpretados no universo do romance literário nos dão as ferramentas necessárias para interpretar esta realidade, atentando para o fato de que a cultura se traduz em uma rede hermenêutica de significados acerca de ações e do sentido atribuído a eles. Para entender, por exemplo, o uso de expressões e termos que remetem a ações cotidianas, Geertz (2007) destaca que o senso comum faz parte do trabalho interpretativo do pesquisador, quando ações dos personagens, linguagens e expressões remetem a um determinado aspecto da apreensão da realidade social ou de uma sabedoria tradicional no espaço que habitam.

Para James Clifford (2008), a experiência etnográfica subentende deparar com as vicissitudes da tradução, requerendo um aprendizado linguístico, envolvimento direto,

conversação, um desarranjo das “expectativas” pessoais e culturais. Um determinado entendimento sobre a ciência etnográfica não pode vir separado de um debate político-epistemológico sobre a escrita e a representação da alteridade; uma vez que a escrita etnográfica deve vir baseada em descrições culturais intensivas, e o fato da própria antropologia, ao longo do século XX, ter questionado a distância entre o que seria uma experiência e um relato escrito e legítimo, Clifford reafirma que a escrita pode ser considerada o grande trabalho de ‘imersão’ na etnografia (CLIFFORD, 2008: 21).

Não à toa, James Clifford (2008) propõe que a cultura seja um “conjunto de textos a serem interpretados”, quando destaca que Clifford Geertz adaptou o trabalho de Paul Ricoeur ao campo antropológico, uma vez que a “textualização” pode ser encarada como um “pré-requisito para a interpretação”, tratando-se do

processo pelo qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um corpus, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação imediata discursiva ou performativa (CLIFFORD, 2008: 37).

Assim, ao assumir uma relação com o contexto, o corpus significativo da análise etnográfica passa a ser o resultado final de um processo em muito do que é considerado uma “descrição etnográfica densa”. Nesta interpretação de James Clifford (2008) da contribuição de Paul Ricoeur, a “textualização geraria sentido por meio de um movimento circular que isola e depois contextualiza um fato ou evento em sua realidade englobantes”, dando à etnografia o ofício de ser uma “interpretação das culturas”, uma vez que este conhecimento influenciado pela hermenêutica propõe uma relação necessária entre o texto e o “mundo” que, por sua vez jamais poderia ser apreendido de forma direta e total, mas apenas a partir das partes que o constituem, separadas do fluxo da experiência. Estudar, portanto, como o “discurso” se torna texto significa entender como ele se transforma em algo autônomo diante de uma “locução específica” e de uma “intenção autoral”; não sendo interlocução, a interpretação não dependeria de estar na presença de alguém para acontecer¹⁴ (CLIFFORD, 2008: 38).

Para Clifford (2008), a real elaboração da etnografia não se dá na escrita, e sim na interpretação. Ainda que os dados dialógicos e discursivos sejam apropriados apenas por formas textualizadas quando as experiências são tornadas narrativas o que resta é o trabalho de interpretação. A tradução própria da experiência em narrativa tem impacto sobre o que se

¹⁴ O sentido utilizado para “discurso” nesta passagem remete a uma noção captada de Émile Benvenista acerca de um modo de comunicação no qual “são intrínsecas as presenças do sujeito que fala e da situação imediata de comunicação” (CLIFFORD, 2008: 38).

considera a autoridade etnográfica, haja vista este registro não ser apenas de antropólogos. A comparação que porventura surge com o crítico literário ou com o intérprete literário se dá, justamente, na descrição do trabalho do etnógrafo como alguém que organiza os significados não-controlados em um texto (CLIFFORD, 2008).

Assim, o exercício do estranhamento da autoridade etnográfica se daria ao perceber que na inventividade poética em funcionamento em toda representação coletiva, pode-se ver as culturas como conjuntos de textos, o que traz para o centro da discussão a questão da intersubjetividade das falas, junto do seu contexto performativo imediato¹⁵. Para o autor, a própria linguagem da etnografia é atravessada por subjetividades e nuances contextuais específicas, uma vez que as palavras da escrita etnográfica não seriam monológicas, o que faz a escrita etnográfica proposta por Clifford vir mais preocupada com a representação dos contextos de pesquisa e situações de interlocução (CLIFFORD, 2008: 42).

Segundo Angela Taddei (2012), o itinerário empreendido por Clifford estaria próximo de uma antropologia “pós-moderna” à medida que nega o pressuposto da verdade na escrita como documento incontestável. E ainda que se considere a pluralidade de vozes em que o texto etnográfico é concebido, Taddei (2012) chama a atenção para o fato das interpretações ficarem em aberto acerca dos eventuais significados colhidos. Muito embora a abordagem teórica deste texto não seja propriamente pós-moderna, a questão da voz do “Outro”, e nossas limitações em ouvi-la e interpretá-la, ainda que se tente, é parte de uma busca por interpretação da cultura a partir do texto literário.

Ao tratar da alegoria etnográfica, por exemplo, Clifford (1986) evoca um termo mais forte do que seria a etnografia como uma interpretação de culturas. A alegoria remete à poesia, tradição, cosmologia nativa do processo de escrita. O foco da alegoria etnográfica seria chamar a atenção para os aspectos culturais da descrição, que foram até pouco tempo minimizados pelos antropólogos. Assim, esta alegoria enfatiza retratos realísticos apreendidos pelo etnógrafo, como a extensão do convencimento ou da natureza das metáforas, ou mesmo a coerência adicional dos significados nativos e sua complexidade em termos teóricos, estéticos e morais. E mais do que tudo, a alegoria chama a atenção para o caráter narrativo das representações culturais, para histórias que são capazes, inclusive, de se refletir e de constituir uma própria representação do processo.

De tal modo, o desafio que neste campo se instala seria o de como trabalhar com textos literários enquanto um discurso imanente à cultura, de sujeitos imersos em uma realidade a

¹⁵ Vale destacar que Clifford questiona não apenas a autoria do texto etnográfico, mas as circunstâncias de coleta dos dados e sua forma de expressá-los.

sujeitos que elaboram uma determinada versão de sua experiência sobre a mestiçagem, em um contexto no qual seus múltiplos significados saltam por metáforas, expressões, símbolos e interrelações. Em outras palavras, ao aproximar o texto etnográfico do texto literário, entendemos ser possível construir um campo de avaliação destes textos literários como verdadeiras fontes sobre uma cultura que, por sua vez, elabora construções dialogáveis com o contexto social, a mestiçagem, a identidade nacional e os significados de uma época e contexto específico.

4.2 O PERSONAGEM QUE NOS “FALA” E COMO “OUVIR”

Ao tratarmos da gama de possibilidades de um texto literário com caráter histórico, optamos por analisar o modo como os personagens dizem de suas experiências dentro do contexto criado pelas obras. Ao pesquisar o modo como a mestiçagem opera em *Viva o Povo Brasileiro* e em *A Geração da Utopia*, percebemos não só como a noção de mestiçagem se encontra atrelada a um contexto de concepção da nação e da identidade nacional, mas também observamos a oportunidade de perceber como essa mestiçagem se encontra no dia-a-dia dos personagens dentro do contexto trabalhado na obra. Isto é, de que maneira a questão da mestiçagem se insere em situações cotidianas, e em situações cotidianas de caráter histórico, quando as situações, relações de poder e dominação, valores, regras, cultura e representações denunciam mais do que um discurso sobre a mestiçagem, e sim um conteúdo polissêmico de estruturas significantes, referentes ao modo como a mestiçagem se insere na cultura, no dia-a-dia, no contexto de países, como Brasil e como Angola, que passaram por processos diferenciados de colonização em contextos distintos?

Para entender como “conversar” com tais personagens, lanço mão do trabalho de Fraya Frehse, em cuja etnografia sobre a noção de civilidade na São Paulo de fins do Império se dispõe a ouvir personagens do passado e seu comportamento para entender de que maneira, através dos regramentos e da conduta a noção de civilidade chegou em uma determinada época. Ainda que não trabalhando com documentos oficiais ou com arquivos, mas com textos literários de caráter histórico, pude enxergar a uma interlocução viável com os processos de reconhecimento da qualidade dos personagens para nos dar uma dimensão relacional e parcial sobre relações sociais, valores, cultura e sociedade em uma determinada época e período.

Ao estabelecer o que chama de “diálogo para valer” dentro de um mesmo plano epistemológico daqueles que são o objeto do discurso antropológico, Frehse enfatiza que tal modo de conhecer é “eminentemente etnográfico”, quando o pesquisador recorre à sua

formação antropológica para analisar o contexto espaço-temporal em questão (FREHSE, 2006: 300). Fazer esta aproximação significa evocar uma experiência cognitiva baseada no “estranhamento das distâncias” e das proximidades em termos de referências culturais e teóricas entre o pesquisador e o contexto que se estuda. Sendo a noção de etnografia da qual partimos uma “negociação” que norteia o contato entre o pesquisador e seu objeto de estudo ao longo da pesquisa, bem como a escrita do texto é a interpretação das categorias nessa pesquisa, entendemos que nosso objeto de estudo se fixa tanto nas obras como na história, cabendo, portanto, essa negociação se dá em termos de ler as obras negociando nossa interpretação com aquela interpretação que é usualmente feita a partir de fontes secundárias.

Afinal, entender o modo como a mestiçagem existe fora e dentro das obras, nesta perspectiva, significa assumir que nesta atividade há um duplo “processo de objetivação”, no qual o pesquisador aprecia como os personagens vivem seus processos de objetivação e, em um outro momento, “auto-objetiva-se” para interpretar que análises podemos colher dessa leitura e de que modo ela descreve e faz parte do contexto apreendido. Interpretamos estes processos de objetivação como maneira de assumir que a realidade é objetivada quando refletida pelo sujeito no seu cotidiano com a linguagem, os objetos e o próprio meio social, com um duplo processo de objetivação tanto do pesquisador, em compreender como esta realidade surge, bem como do objeto, em traduzir a força da linguagem no cotidiano em realidade de forma reflexiva¹⁶. Em *Viva o Povo Brasileiro*, significa entender como os mestiços dialogam com as positivities e negatividades da própria mestiçagem em diversos contextos históricos, e na aproximação com grupos marginalizados; em *A Geração da Utopia*, significa perceber de que maneira a mestiçagem se encontra associada a metáforas da colonização, quando não a determinadas representações políticas e regiões do país.

Ao vincular etnografia e perspectiva epistemológica, Frehse entende que a pergunta a ser direcionada para o objeto de estudo passa por essa convergência, isto é, a aproximação histórica para conhecer a vida social de uma determinada época, e pela formulação de uma questão teórica que, no caso aqui trabalhado, tem na nação e identidade nacional atrelada à mestiçagem o seu eixo; em outras palavras, aquilo que se considera propriedade do contexto da obra e do momento vivido por aqueles personagens. Subentende, portanto, uma aproximação

¹⁶ Fraya Frehse recupera, a partir do trabalho de Cecilia McCallum, a perspectiva de que a etnografia sugere uma postura epistemológica que “define a antropologia”; por isso, os dados na pesquisa antropológica tanto se baseiam em “processos de objetivação” de quem aprecia os processos de “objetivação” vividos pelos outros como, em um segundo momento, “auto-objetiva-se” por meio da análise e descrição do contexto observado. Assim, temos a sugestão de que à etnografia está implícito um modo de “conhecer a realidade sociocultural”, enquanto “postura” perante o conhecimento, forma de se posicionar diante do objeto de estudo durante o trabalho (FREHSE, 2006: 301).

histórica, ao mesmo tempo que referenciada por uma questão teórica. Uma indagação capaz de demarcar o “cenário espaço-temporal empírico de referência” (FREHSE, 2006: 302).

Ressaltando a questão da formação teórica para o trabalho do pesquisador, Frehse (2006) também destaca que o exercício do “estranhamento”, isto é, das nuances que mediam os procedimentos metodológicos, também deve ser resultado de uma inspiração advinda de um estudo teórico. Ou seja, o exercício do estranhamento se dá no próprio deslocamento histórico e cultural para o conhecimento da realidade de onde partem as obras que aqui trabalhamos. Sem ele, o pesquisador se perde, e não possui perguntas a direcionar para a interpretação do texto ou referências para tanto. A pesquisa, portanto, demonstra-se minuciosa quando exigido que, munido destas referências descritas, precisamos estar atentos aos pequenos fatos do cotidiano construído no contexto de um texto literário, ao aparentemente insignificante, remontando a uma noção de rotina, que descreve a “intimidade” do pesquisador na convivência com suas fontes, saberes e experiências de vida.

Desta maneira, atentamos para as regras de conduta que revelam ajustes a serem feitos com base em determinadas regras, influenciando em comportamentos e interações sociais, mesmo em se tratando de uma análise de obras literárias ou de personagens de outras épocas cuja voz se sobressai no texto. Porém, estudar regras de convivência e de sociabilidade também significa estudar a adesão a essas regras e como elas levam a uma constância e padronização dos comportamentos. Em outras palavras, o modo como os personagens “se traduzem” em indivíduos cuja vida social gira em torno de questões relacionadas à formação da nação e da identidade nacional, em associação com o que a mestiçagem representa para eles, significa observar o modo como a sociedade se organizava dentro de um contexto, em suas regras, valores e formas de organização (FREHSE, 2006). E, então, vem o trabalho de inspiração e de imaginação requerida pela abordagem etnográfica.

Ao construir uma mediação a partir destes conteúdos socioculturais e históricos, pode-se perceber que a lógica cultural opera segundo as regras, o preconceito, discriminações, posições, ocupações e visão de mundo de personagens mestiços. Ainda segundo Frehse (2006), a perspectiva etnográfica se dá nesses enfoques como estratégia literária, entendendo, em nosso caso, que o autor da obra torna inteligíveis os processos vivenciados por aqueles que seriam personagens mestiços para dar uma dimensão do que seria a cultura, a sociedade e os valores de um determinado período. Remetendo à Geertz (2008), e ressaltando que a qualidade dos textos literários também pertence a uma determinada ênfase etnográfica ao retratar uma cultura, os dados do etnógrafo são sempre “construções das construções de outros”; ou, como demonstra

Frehse (2006), no caso de estudos etnográficos de temáticas históricas, tais construções se fazem com base nos “indícios” de construções de outros.

Neste ponto, concordamos com James Clifford (2008) acerca da inviabilidade de lidar com o informante, isto é, um sujeito tão inserido nos processos que entendemos observar que ele seria um “guia” da cultura na qual está inserido. Para o autor, o termo “colaborador”, como alguém que estaria frente à frente contribuindo com o texto, a partir de sua própria imaginação sociológica e interpretação de cultura, seria mais justo. Muito embora Frehse (2005b) trabalhe a noção de “informante”, nós podemos toma-la aqui como um ponto de referência, mas que ainda não quer dizer aquilo que realmente entendemos por ser um “colaborador”, no sentido empregado por Clifford (2008).

Ao constituir-se, o diálogo para valer com esse campo epistemológico entende, no caso da nossa pesquisa, um diálogo com fontes primárias e secundárias, ou seja, com as obras e com aquilo que foi escrito sobre elas, e dentro daquilo a que nos dedicamos observar. Para Frehse (2005b: 136), a mediação com o objeto de estudo é feita segundo informações que já possuímos dele, propiciando um “cruzamento de dados” de fontes diversas e com os conhecimentos que as fontes secundárias sugerem para que possamos chegar a um campo imaginário de interlocução com os personagens.

Frehse (2005b) recupera em Henri Lefebvre a noção de que o imaginado e o vivido se embatem no real e o constituem, enfatizando que seria difícil estabelecer a fronteira entre o real imaginado e o real material. Dentro do trabalho de campo, não haveria obrigações de reconstituição do passado, mas a relação com fontes históricas e secundárias nos disponibiliza uma conexão maior entre eventos e personagens. Uma vez que a dimensão autoral do trabalho etnográfico nos dá margem para a imaginação, e muitas vezes para a teorização acerca do vínculo entre narrativa antropológica e literária, o campo imaginário se torna um espaço em que a imaginação do pesquisador se soma à imaginação sobre a linguagem e os símbolos que compõem o contexto do objeto de estudo.

Acerca da “relevância dos informantes”, como utilizamos em nossa pesquisa, Frehse (2005b) entende que eles seriam personagens que, “tematizados na documentação”, atuam de forma “analiticamente relevantes no campo imaginário que o pesquisador constrói a partir da interlocução com as fontes” (FREHSE, 2005b: 136). E se ressalta que este “informante” surge de uma construção teórica do pesquisador para indagar às suas fontes aquilo que anseia observar e compreender. Sendo esse “informante” alguém forjado no “contato” com a pesquisa, outra definição importante se encerra no seguinte trecho:

O informante é, de fato, testemunho localizado no tempo e no espaço, dotado de um modo de inserção bem específica na realidade local a ser estudada pelo antropólogo. Um testemunho a ser considerado criticamente, a fim de compreender o que ele pode ou não revelar acerca da realidade social contemplada (FREHSE, 2005b: 137).

Com base nestas características, uma interlocução se dá na relação entre o pesquisador e estes terceiros, inseridos no campo que objetivamos compreender e colher de interpretações possíveis. Para Frehse (2005b: 149), à medida que uma pesquisa etnográfica entende uma “hierarquia estratificada de estruturas significativas”, descrevendo comportamentos e interações, uma etnografia serve para a descrição dessa hierarquia, ou seja, uma descrição densa.

Acerca desse equacionamento, Frehse também destaca que este é um meio que historiadores usam para chegar ao que chamam de “crítica das fontes”, isto é, ao levar o pesquisador às evidências que trazem os documentos, elegendo um personagem cuja história ele contará. Uma vez remetido a uma “materialidade produtora de impressões sobre a realidade social”, o pesquisador contaria com essa figura do informante para elaborar acerca daquela realidade histórica e aproximá-la da pesquisa. Neste processo como um todo, Frehse (2005b) ainda destaca a questão da distância cultural como um desafio, um “horizonte epistemológico”. Uma vez considerando essa distância, a etnografia seria uma narrativa que ressalta as “descobertas interpretativas aleatórias e fragmentadas” com base em uma problematização “teórico-metodológica” na diferença cultural entre o pesquisador os sujeitos estudados, ou a época em que viveram e as sociabilidades inferidas de sua inserção no contexto social.

A construção do informante, ou colaborador, já é um esforço de objetivação. Se o papel do pesquisador e o seu vínculo com o outro no campo ocorre também no processo de construção desse “informante”, já se entende que para interpretar um personagem que é a construção de outro autor já sabemos que há uma objetivação primeiro do autor, para depois identificar nessa objetivação uma interpretação que elaboramos a partir de um constructo teórico e metodológico. Segundo Frehse (2005b), estes informantes contribuiriam para reservar aos dados históricos um lugar no chamado “presente etnográfico”, algo que reafirma que a construção de um campo epistemológico para a relação do pesquisador com o campo e seu colaborador é uma forma de partir da noção de construção desse campo dentro do presente, ressaltando as motivações do presente e do pesquisador.

Em Viva o Povo Brasileiro, escolhemos como informantes os personagens mestiços que, na narrativa, subentende uma herança genealógica de pais brancos, geralmente fruto de uma violência sexual cometida pelos brancos contra negras escravizadas, como é o exemplo da

personagem Maria da Fé; tais mestiços se encontram dentro de um contexto em que precisam se arvorar de condições para sobreviver como mestiços em diversos períodos da história do Brasil, conforme ela é retratada no romance. De outro lado, *A Geração da Utopia* carrega um outro sentido sobre a mestiçagem, e este é o do ‘assimilado’ ou ‘crioulo’, ou seja, de negros ou mestiços que se assimilam da cultura do colonizador branco e europeu para alcançar um determinado grau de educação, prestígio e status social, ainda que sensível à causa da independência em Angola, como é o exemplo do personagem Aníbal.

Ao optar por trabalhar com colaboradores, entendemos não apenas que o personagem é uma construção do autor, mas que ele, inserido dentro do contexto da obra, pode nos guiar demonstrando seu comportamento, seus valores e sendo, a seu modo, um lugar referencial a partir do qual entendemos observar a obra e compreender de que maneira há uma visão sobre a nação e identidade nacional nestes países. O colaborador se encontra tão inserido dentro do contexto pesquisado, que seu comportamento, fala, valores e interações já dizem bastante do lugar destinado a ele no contexto retratado, levando em conta aquilo que queremos observar.

Durante o trabalho de aplicação dos conceitos e da metodologia em sua tese, Fraya Frehse (2005a) deixou transparecer que as potencialidades deste método possuem detalhes a serem observados pelo pesquisador. Dentre eles, diante da ampla gama de informações acerca do período analisado, como atribuir o real significado destas experiências e captar, como poderíamos imaginar adiante, suas totalidades? Para Frehse (2005a), a multiplicidade de versões deixa entrever que os significados se sobressaem aos acontecimentos. Uma vez que tais significados são dados pelas partes, estes são sempre referentes a um contexto sociocultural de análise; assim, uma “plethora de significados acaba por contribuir para transformar o acontecimento naquilo que lhe é dado como interpretação: em evento” (FREHSE, 2005a: 24).

Ao exemplificar, parodiando o historiador Robert Darnton, que buscar entender o humor de operários na França setecentista significa compreender na piada um indício de distância que separa o pesquisador do contexto sociocultural estudado, Frehse (2005a) quer dizer que uma parte do trabalho do etnógrafo diante das fontes históricas é o de aproximar-se da compreensão por uma via analítica bem específica. Uma vez que manifestações como esta são parte do comportamento e das sociabilidades que se pode observar à época, o pesquisador deve partir da relação simbólica que este comportamento mantém com determinados modos então vigentes de perceber no dia-a-dia um determinado desenvolvimento histórico.

Seria, portanto, possível compreender algo muito mais abrangente a partir de um simples hábito, como o que foi outrora descrito; a saber, o que tais mediações aparentemente pequenas e fugazes teriam a revelar sobre a própria “historicidade” dos processos sociais em

curso. E tais processos seriam “o modo pelo qual as pessoas vivenciam e percebem o mundo que criam, ao mesmo tempo em que são por ele criadas” (FREHSE, 2005a: 27). Assim, comportamentos, gestos, falas, sotaques, modos de fala e de viver são características de um cotidiano dotado de formas de viver no espaço e tempo que dizem de como estes personagens vivem, no nosso caso, com a mestiçagem e de que maneira o mundo os cria, colocando-os em posições, classes e situações nas quais o elemento da mestiçagem é um fator importante.

Embora Frehse (2005a) destaque que essa perspectiva é usualmente usada para compreender antropologicamente a história urbana, reivindicamos o desafio de usá-la para compreender o pensamento social e o elemento da mestiçagem dentro de dois romances literários com viés histórico. Assim, apreender as mediações simbólicas referentes ao modo como os indivíduos habitam uma cidade ou um espaço, percebendo o mundo e criando histórias, em meio a uma vivência acerca de processos históricos e sociais, é que nos propomos a refletir de que maneira o contexto das obras cria personagens que as habitam e repetem essas manifestações de modo a desvelar novos significados sobre aquilo que buscamos.

Nosso objeto de estudo também inclui grandes eventos por trás da noção de nação e identidade nacional, em um momento no qual o território angolano se encontra em processos que culminariam com a independência e, de outro lado, em que o processo de inclusão do negro e do mestiço passou por diversos momentos e silenciamentos acerca da violência sofrida por ambos à procura de se inserir na sociedade brasileira. Os processos caracterizados como o impacto da modernidade, da ideia de civilidade ou de suas consequências tecnológicas entre os personagens escolhidos por Fraya Frehse (2005a), em nossa pesquisa a análise recai sobre a violência do colonialismo, o modo de pensar pós-colonial, a dimensão sempre questionável do mito da democracia racial conferido ao Brasil, a noção de hibridismo em África, a crítica do modelo de desenvolvimento e a busca do progresso no Brasil e em Angola; e, claro, os enigmas baseados na mestiçagem em um e outro país, além dos desafios para se pensar uma nação e identidade brasileira e angolana.

A saída, para captar uma noção de “totalidade” dessas experiências e que nos leve a tematizar a mestiçagem, compreendendo como ela se constrói nas obras, é “mover-se analiticamente no interior da ficção criada” (FREHSE, 2005a: 39). Ao assumir o texto como um conjunto de histórias de personagens, transeuntes, moradores, passageiros, sobre as atividades sociais em curso dentro de um determinado processo de construção histórica e social de um tempo, a estratégia metodológica é a de construir, a partir da imaginação e da interpretação, uma história ou narrativa tematizada dos conflitos, tensões e processos de identificação com a mestiçagem e a identidade nacional. O *corpus* elaborado a partir de excertos selecionados

constitui, por sua vez, o foco da análise sociológica; os comportamentos, gestos, condutas, vozes e expressões, os indícios possíveis para captar uma lógica cultural vigente; sobre os dilemas acerca da mestiçagem e identidade nacional, entre suas tensões e conflitos, chegar a discursos sobre a ação no tempo e espaço ficcional criado com base em um contexto vigente, nas representações que se faz sobre a vida entre colonos e colonizados, escravizados e senhores, dentre outros.

Segundo José Guilherme Magnani (2009), existem escolhas teóricas no interior da pesquisa que entendem que o pesquisador não pode se separar delas, nem tampouco da particularidade a que está sujeito o objeto de estudo que impõe suas próprias estratégias de aproximação. Indo na mesma direção, a etnografia seria uma maneira de operar na qual o pesquisador adentra o universo do pesquisado e compartilha do seu horizonte para, em uma relação de troca, “comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento” (MAGNANI, 2009: 135).

Deste modo, são múltiplas as maneiras de perceber na literatura noções do que seria uma totalidade das experiências do modo de ser e de sentir um determinado período e lugar. Não se trata, no texto, de referenciar a fala desses personagens como uma “verdade do texto” ou um relato fidedigno sobre uma África ou um Brasil retratado nas obras. Trata-se, dentro das questões aqui levantadas, de enxergar no modo como os personagens são construídos e em sua maneira de materializar as noções de mestiçagem e de identidade nacional um resquício ou um traço de entendimento sobre um contexto ressaltado pelas obras.

Segundo Moraes (2009), recorrer ao recuso antropológico na literatura, poderia corresponder a uma determinada expectativa de referencialidade, que conota uma realidade extradiscursiva, mais próxima do discurso da ciência enquanto algo verificável e, por extensão, comprobatório. Assim, uma “inevitabilidade do dado escondido” pode levar o pesquisador a esquecer que o leitor possui uma posição na construção do significado sobre o texto, necessitando uma análise que leva em conta o texto e a realidade. Tais sentidos do texto somente seriam revelados à medida que há um maior conhecimento da realidade a que o texto se vincula, o que parece em sintonia com a perspectiva ora trabalhada e com os cuidados acerca de não referenciar os textos literários como documentos, isto é, como documentos comprobatórios, reafirmando um discurso da ciência sobre o texto.

Outro questionamento interessante dirigido por Moraes (2009: 182) seria o de saber até que ponto a ficção africana e brasileira não se utiliza de materiais etnográficos para compor suas tramas e, assim, estaria a realidade do texto literário sendo remissiva a um estudo etnográfico do próprio escritor para ambientar suas obras. Em se tratando de literatura africana, não raro textos

se utilizam de registros da narrativa oral, em um diálogo constante com as manifestações culturais de uma determinada localidade, algo que também pode se estender ao estilo do texto, isto é, registrando o que seriam supostas “vozes do povo”. Tais interpretações levantam a sugestão de que um exercício da tradução de contos orais, da experiência cultural, são apanhados de um registro escrito e efetuados pelo próprio escritor para a efetivação das obras.

De acordo com Braun (2012), um dos desafios da etnografia estaria no viés da construção de uma narrativa crível, já abordada neste trabalho. E destaca que a interpretação de alegoria para James Clifford (1986) seria justamente um trabalho com a representação que se interpreta e em que observamos uma prática na qual uma narrativa se fizesse contínua a partir de ideias e eventos. A função do etnógrafo seria, portanto, continuar uma história não-dita no texto. Segundo essa interpretação, a narrativa etnográfica traça uma ligação entre um plano abstrato e a sua realidade, não desprezando uma noção de leitor hipotético. Sendo a construção de uma retórica, uma prática representacional, a figura do “Outro” sobreviveria no texto.

Já na visão de Martinho (2010), a etnografia tem um estatuto empírico, ao testar suas formas operativas e estar aberta a fazer o mesmo com a teoria. Embora não seja solução geral, fornece alguns instrumentos que faltam para uma apropriação de terrenos negociáveis, e para identificarmos sinais ativos de mudanças culturais. Na etnografia, significados culturais poderiam ser construídos e reconstruídos, uma vez que lidamos com uma matéria instável, ou seja, a própria cultura. É, portanto, de sua qualidade lidar com a instabilidade e a mobilidade dentro da cultura, sendo uma ferramenta moderna de compreensão de conflitos, experiências e maneiras de enxergar a cultura e seus desdobramentos.

A etnografia também ajuda a evitar uma noção essencialista da cultura, aceitando-a dentro da realidade e de suas relações sociais, culturais e simbólicas. Segundo Martinho (2010), a tradição de uma realidade angolana se acostumou a que os próprios escritores buscassem traduzir tal realidade, sendo a leitura do passado um processo de redescoberta. Sob a interpretação de Clifford (2008), considera-se que a etnografia oferece um olhar privilegiado das experiências de fronteira, de rituais e da própria tradução destas experiências. A etnografia seria uma mediação ativa de diferentes entidades autorais e suas construções, sobretudo por uma perspectiva polifônica com que é representada a narrativa pós-colonial, o que faz com que o estilo do escritor, suas técnicas e figuras de linguagem, também sejam um dado cultural a ser levado em consideração.

A etnografia, neste sentido, estaria imersa do começo até o fim na escrita, constituindo-se de forma dialógica com o objeto em sua forma textualizada. E outro não seria, por exemplo, o fato da antropologia questionar sua própria episteme tendo em vista se pensar em novos

trajetos para “textualizar o outro”, enquanto “objeto”, construindo, administrando e defendendo a “sua própria economia de relações e enraizamentos” (REINHARDT, 2004: 236). Segundo Clifford (2008), uma autoridade discursiva do realismo etnográfico se efetiva em uma ‘ficção persuasória’, isto é, uma narrativa que seria coerente com o contato intercultural segundo uma lógica que exporia os diversos sentidos sobre os quais se faz a cultura.

Entendemos por etnografia essa difícil capacidade de ‘ouvir’ e ‘pensar’ o Outro, baseando-nos na capacidade do “Outro” se fazer presente em nossa fala, pela via dos personagens, e na sensibilidade para a construção deste conhecimento por escritores, como atesta Mudimbe (2013). Em Antonádia Borges (2015), nos baseamos na proposta de uma forma de repensar a etnografia por esta ‘fabricação do Outro’ que nos fala, sugerindo o recurso da etnografia como uma forma de reconhecer a diferença e de construir, com ela, um conhecimento possível.

4.3 “SÓ EXISTEM HISTÓRIAS” – COMO ABORDÁ-LAS?

Em se tratando das leituras possíveis sobre as obras com as quais trabalhamos, Ricoeur (1990) destaca que uma sensibilidade ao contexto é o complemento necessário para captar expressões da vida fixadas pela escrita. E, para uma leitura atenta destas, cabe ter em mente a “estrutura teleológicas das produções da vida” que permitiram a inserção das obras no seu tempo. Sendo impossível apreender a real intenção dos autores das obras, temos em mente apenas os signos objetivados e reproduzidos por eles para objetivá-los e, assim, chegar a um tipo de compreensão. Se este exercício da hermenêutica, para Ricoeur (1990), reproduz um encadeamento estruturado de signos, reproduzidos pela escrita ou por qualquer outro componente que equivalha a ela, um processo de observar estes signos significa vê-los como objetos históricos.

O ato de compreender não é um fato de linguagem, escrita ou texto, mas de orientação do leitor em uma situação que lhe faça apreender a possibilidade de ser, ou a própria inserção ontológica dele e do objeto no mundo. Compreender, assim, não significa “descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade do ser indicada pelo texto” (RICOEUR, 1990: 33), situando o discurso nas estruturas do ser, e não este nas estruturas no discurso.

Valorizamos, neste trabalho, a dimensão material da tradição à medida que falar de tradição no sentido formal significa falar daquilo que determina o modo de ser do “meu ser histórico” e, portanto, um modo de compreensão sobre conteúdos determinados (HENRIQUES,

2012: 9). O que implica que, para o próprio exercício da hermenêutica, incluem-se as contribuições da “hermenêutica da suspeita” no processo de compreensão da diferença entre aquilo que nos diz o texto e o trabalho de interpretá-lo. Em outras palavras, há uma difícil tarefa de compreensão dos significados quando eles se encontram historicamente situados e quando, à revelia do próprio sentido, nos encontramos situados no presente que traz outro significado para aquilo que o texto nos diz, sendo, portanto, preciso recorrer às fontes secundárias sobre determinados acontecimentos da história de Angola ou do Brasil.

O processo de identificação dos escritores e das obras com o contexto histórico que descrevem, todavia, nos diz que é preciso apostar em um critério de atestação do que se escreveu a respeito de personagens mestiços na história. Segundo Portocarrero (2010: 2), a atestação pertence à “confiança na capacidade que tem o homem de poder fazer sentido no mundo”, elevando-o a uma condição de um autor que confia no seu modo de ser, na sua capacidade de fazer-se realidade. Desse modo, há um indício de confiança de que os eventos descritos em determinadas situações fazem sentido dentro de uma visão contextual criada pelo narrador.

Portocarrero (2010), por sua vez, assinala que compreender significa traduzir o assunto do texto para a sua própria linguagem em uma situação correta. Logo, o compromisso com uma determinada realidade, ainda que num espaço ficcional, se encontra nas possibilidades de narrativas de viés histórico, como estas que analisamos.

Para termos um processo de mediação, abdicamos de qualquer ilusão de compreensão plena e total dos processos que a história dos países ou o contexto das obras podem estar relacionados. Neste sentido, compreendemos que a interpretação é o próprio “ato do texto antes de ser o ato do intérprete” (PORTOCARRERO, 2010: 15). Pelo processo de fusão de horizontes, um texto já está mediado por uma série de interpretações contidas no efeito histórico provocado pelo próprio texto. Entendemos aqui por fusão de horizontes a tentativa de chegar à autenticidade dos significados ou da experiência do autor quando a distância de um documento do passado até o presente já é perpassada por todo o efeito histórico exercido por este mesmo texto ou tradição criada por ele, gerando uma situação temporal que nos distancia do significado e da experiência do autor quando do tempo e espaço de sua produção. Não cremos, por isso, em uma “verdade da linguagem”, mas ousamos ser desafiados a ser interpelado pelas palavras que carregam sentidos e significados ao analisar uma obra literária.

Assumir uma posição crítica em relação ao que é dito, significa atentar para as relações entre ilusão e consciência, na tentativa de observar, para além do sentido exato da palavra, que há duplos sentidos e modos da consciência envolver a realidade. Para Ricoeur (1990), um dos

principais méritos desta hermenêutica da suspeita seria o de mostrar que não existe uma hermenêutica universal e, portanto, que não há um código universal de interpretação, mas “linhas divergentes e até opostas”, sendo este o alargamento de uma consciência ingênua em direção a uma consciência fundamentalmente crítica (PORTOCARRERO, 2010: 28).

A história, tal como a literatura, oferece o mundo como texto, segundo Sandra Jatahy Pesavento (2003). Embora o foco do trabalho aqui não seja propriamente de refazer um percurso historiográfico das obras selecionadas, o fato de trabalharmos com romances que possuem uma dimensão histórica forte chama a uma interpretação do que seria a associação entre história e literatura. Assim, o que se chama usualmente de ‘crítica das fontes’ se refere ao ‘horizonte de expectativas’ para os quais o impacto da leitura sobre o leitor o faz esperar de um romance, ficção, e de um livro histórico, uma narração de fatos que se quer, ou não, verídicos. Criticar tais fontes significa um aprofundamento necessário na natureza do texto, a partir de suas referências e da maneira utilizada pelo escritor sobre a construção da linguagem, dos símbolos e de suas experiências.

Para Pesavento (2003), há obras que falam das circunstâncias do momento como uma leitura do seu tempo. E, embora sirvam para resgatar algumas representações do passado, na visão de alguns historiadores seria preciso mergulhar nos valores e ethos de um certo tempo, muitas vezes ininteligíveis no presente, uma vez que homens e mulheres de outras épocas falavam e tinham um comportamento estranhos ao leitor, sendo a recepção de uma obra literária uma ‘temporalidade de sua escrita’, seja acerca das expectativas do seu público, seja através do texto literário que falaria pelas ‘verdades do simbólico’, do imaginário de um determinado tempo, do real construído pela percepção do escritor (PESAVENTO, 2003: 40-41).

Assim, a crítica da literatura como fonte enfatiza que um escritor, ao falar do seu tempo, possibilita ao pesquisador identificar as ‘sensibilidades finas do passado’. Fica fácil perceber que embora escrita sobre algo no passado, a literatura traz consigo o presente da sua escrita, sendo fonte de si mesma. A temporalidade transcorrida no romance, por sinal, tanto orienta o leitor a ter uma consciência do saber histórico previamente adquirido para a leitura de fontes históricas nos romances como a coerência do escrito deve ser observado, ainda que não seja possível detectar todas as ‘nuances’ do passado, uma vez que o ideal de construção da histórica como documento irrevogável e absoluto é uma noção perdida desde o surgimento da Nova História Cultural (PESAVENTO, 2003: 38)¹⁷.

¹⁷ Segundo o horizonte do que se entende por Nova História Cultural, para Pesavento (2003) esta seria uma tendência ou movimento para considerar a História e a Literatura, bem como a cultura em geral, conhecimentos próximos. Assim, história e literatura são formas distintas, mas próximas de desvendar a realidade e lhe atribuir

A linguagem metafórica utilizada pela literatura muitas vezes pode dizer além daquilo que é dito, dentro de um formato metafórico e alegórico. Nesta circunstância, até mesmo um texto histórico alça vôos para outros mundos, sendo capaz de nos transmitir múltiplas reinterpretações e possibilidades intertextuais (PESAVENTO, 2003). Sendo a metáfora um recurso linguístico comum ao texto histórico e à literatura, a função mimética reside em uma “aplicação particular de referência metafórica na esfera do agir humano” (CAIMI, 2004: 59). Ou seja, ao dispor de metáforas e da linguagem poética para uma materialização da realidade, o autor, ao construir o personagem, está dando vida ao seu próprio exercício de interpretação daquela realidade, podendo revelar novos elementos e uma visão de mundo que lhe é própria.

Viva o Povo Brasileiro se encontra repleto de ironias sobre o modo como os bispos, barões e demais subordinados à Coroa falam com seus subalternos. Estas distinções não se encontram no nível de um discurso objetivo, mas por meio da linguagem, das falas e das expressões. O esforço de tradução da história do Brasil no transcorrer do livro não responde apenas por uma compreensão fidedigna da realidade social da época, mas por uma interpretação do modo como seus personagens falavam, agiam e se comportavam. Então, observamos que há um modo do escritor materializar um período histórico, nas consequências do colonialismo e do modo como os subalternos eram marginalizados pela linguagem dos colonizadores, seus modos de ser e de viver, bem como na forma como os marginalizados reagiam. De nossa parte, há uma maneira de compreender o texto que se encontra, antes, por trás da apropriação da história pelo escritor.

Em *A Geração da Utopia*, a linguagem e as metáforas são utilizadas pelos estudantes para se esconderem da vigilância da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), atenta às movimentações políticas nas colônias e entre os estudantes da Casa dos Estudantes do Império. Por sua vez, é bastante interessante o modo como o narrador, sob os olhos da personagem Sara, tece considerações sobre a organicidade da Cada dos Estudantes, observando os estudantes pelo grau de maior ou menor interação entre uns e outros, pelos grupos em que se reúnem, por quem se sente representado ou não pelas movimentações dos trabalhadores no 1º de Maio. São, por tudo isso que aqui explanamos, metáforas que interpretam uma determinada realidade social e não necessariamente visam a construir uma noção de “verdade” inquestionável da história.

A literatura, segundo Inocência Mata (2014), possui múltiplas facetas. A recepção é uma instância privilegiada na definição do literário, mas talvez aquilo que se materialize de forma mais presente em nosso trabalho seja o modo como o estudo da literatura pode nos revelar um

modo da língua “explorar e expressar realidades diferentes, para além das comumente aceitas como sendo as mais convenientes em termos comunicativos e/ou sociais” (MATA, 2014: 293). Neste sentido, a literatura seria linguagem, uma linguagem que identifica no modo como se revela, em seus aspectos estilísticos, fonéticos e estruturais, tendo na ficcionalidade uma característica marcante.

A literatura contemporânea, assim, poderia abrir possibilidades para a elaboração de um novo olhar sobre a realidade, propondo um novo olhar às narrativas historiográficas oficiais, tanto oriundas de uma ciência social ‘colonizadora’ ou que resultem de processos ‘hegemônicos’ de apreensão de informação e do conhecimento histórico por órgãos e instituições oficiais. A literatura que analisamos aqui é a que também pode chegar a confrontar processos históricos e a narrativa historiográfica. Para Inocência Mata (2014), uma metodologia de estudo da literatura deve passar por observar as dimensões da literatura como institucionalidade, aliando a dimensão estética à dimensão histórica e sociocultural, propondo que a literatura seja analisada desde o contexto de sua produção e do que decorre à sua relação com o conhecimento (MATA, 2014: 298), respondendo a uma demanda de complementaridade entre o que seria os estudos culturais e os estudos literários.

Já Eagleton (2003) chama a atenção para o fato de que em determinados contextos a literatura possui fins verdadeiramente práticos, dando a entender que este sentido do que conferimos ao ‘literário’ seja historicamente específico. Tão historicamente específico que mesmo o conceito do público leitor sobre o tipo de valor conferido a um texto literário pode mudar. E, então, Eagleton faz considerações que se aproximam da hermenêutica, ao demonstrar que o Homero de hoje não seria o mesmo da Idade Média, ou o Shakespeare de hoje o de antes. Nessa interpretação,

diferentes períodos históricos construíram um Homero e um Shakespeare ‘diferentes’, de acordo com seus interesses e preocupações próprios, encontrando em seus textos elementos a serem valorizados ou desvalorizados, embora não necessariamente os mesmos (EAGLETON, 2003: 17).

Para ilustrar sua exposição a respeito de como a cultura e a história “leem” uma determinada obra literária, Eagleton (2003) considera que essas obras são “reescritas” pelas sociedades que as leem. A releitura seria uma forma de reescritura. Quando estendidas a outras sociedades ou grupos, as obras perdem seu impacto original, dando a entender que a classificação arbitrária do que seria a literatura é movediça. Diante dessas tentativas, a preocupação de encontrar um conhecimento isento de valores é, em si, um juízo de valor

(EAGLETON, 2003: 19). Nesse meio, acrescenta ainda Eagleton que informar e enfatizar informações sobre a própria literatura corresponde a uma ideologia, no sentido de relacionar o que dizemos e acreditamos a uma estrutura de poder, e segundo as relações de poder da sociedade em que vivemos. Tais juízos têm uma estreita relação com ideologias sociais, o que enfim, reverbera no modo como se lê a literatura (EAGLETON, 2003: 22).

Em relação a distinção entre fato e ficção, Patrice Schurmans (2015) não crê em uma neutralidade da escrita histórica, pois esta se baseia em uma confusão entre pressupostos científicos e uma transposição ao nível da escrita. Uma vez que se estabelece uma relação com a sociedade, sendo esta o próprio objeto da história, afirma-se que o romance também se funda nessa demanda. A literatura possui a sua capacidade de “dizer a história” num contexto particular onde “a memória (o lado afetivo da relação do homem com o seu passado) importa tanto como a história (a abordagem científica ao passado)” (SCHURMANS, 2015: 88). Estão, pois, em disputa duas noções de verdade. Reconfigurar uma noção de verdade se torna um desafio, sobretudo quando a história narrada por europeus tende a ver o sujeito colonizado de forma selvagem. Para Schurmans (2015), a necessidade de construção de uma história partilhada, levando em consideração os conflitos e suas versões, favorecem a uma visão do mundo pós-colonial.

Dessa maneira, torna-se impreciso para a história, do modo como é feita, ter uma ‘garantia exclusiva da verdade’, tornando a literatura um recurso inevitável para se aproximar de uma realidade do sofrimento. A literatura e o cinema, neste sentido, caminham com a confluência das noções de regime de verdade, de memória e de história, participando da própria história ao coagir o receptor a lembrar-se de um “passado mal conhecido e frequentemente manipulado por um discurso anterior” (SCHURMANS, 2015: 89).

No processo de rever traços de uma história silenciada, ou de versões da história suprimidas ou esquecidas, ou ainda memórias descerradas de sua continuidade ou de sua consciência histórica, os personagens dos romances aqui trabalhados habitam um determinado contexto. São, em outras palavras, ora vozes do colonizador, ora vozes excluídas e marginalizadas, partícipes de uma história alternativa, identidades constantemente refeitas e descentradas de sua própria história. Observá-los no processo de sua existência e de seus direcionamentos no mundo criado pelos romances significa nos colocarmos em seu lugar e entender, em sua linguagem, aquilo que as circunstâncias, momentos, contexto e relações de poder dizem dos fatores estruturais capazes de nos informar sobre como a mestiçagem se encontra atrelada a questões de nação e identidade nacional.

De acordo com Brait (1985), encarar a construção de um texto é perceber a maneira como o autor encontrou de dar forma às suas criaturas, dando particularidade e vida a esses seres de ficção. O espaço habitado por estes personagens, por sua vez, não pode ser visto em separado de sua existência: o personagem é parte dele, o que dá elementos para “vasculhar a existência da personagem enquanto representação de uma realidade exterior ao texto” (BRAIT, 1985: 11). O autor, por sua vez, dá as indicações para que seja possível detectar na narrativa os elementos para dar forma aos seus personagens.

As formas possíveis dessa caracterização são dadas pelo narrador, que conduz o leitor por um mundo que parece se fazer à sua frente. Encarado como uma “câmera”, ou mesmo um elemento não envolvido na história, ou como um personagem envolvido diretamente, o narrador é um ponto de vista possível para caracterizar os personagens. Uma gama de possibilidades é capaz de registrar a existência desse personagem:

A composição do espaço, o desenho do ambiente, a caracterização da postura física da personagem e a utilização do discurso indireto livre para expressar os pensamentos e as emoções dessa criatura combinam-se de forma harmônica, construindo progressivamente o saber da personagem e do leitor (BRAIT, 1985: 55).

Embora esta não seja a única maneira de caracterizar um personagem, é um exemplo de como pode se dar a apresentação de um personagem pelo narrador. Para Brait (1985), a descrição minuciosa de traços que apontam para características físicas dos personagens, para a sua identificação, para a minúcia de gestos, roupas e linguagem de cada um, são uma maneira de inseri-lo dentro de um universo. Parte daí um acúmulo de signos e de arranjos e combinações capazes de ressaltar estes traços, nos quais se constroem as instâncias narrativas da história, e se concretiza uma existência em palavras, que remete a um significado extratexto, isto é, a uma realidade referencial e reconhecível pelo leitor.

Interpretamos que, ainda que um personagem se desdobre em um monólogo interior ou em uma apresentação do personagem principal por seu terceiro, o foco desse aprendizado descreve de que maneira se dá o seu processo de “atestação do ser” no mundo, isto é, de como estes personagens formam sua identidade e interagem com uma comunidade sentimental e uma história oficial a partir de suas relações com outros personagens e com a narrativa do romance.

Sob a perspectiva de Antonio Candido (1976: 54), por viver as ideias e o enredo, o personagem se torna mais vivo. Assim, uma possibilidade de adesão “afetiva e intelectual do leitor” se dá por estes mecanismos de identificação e transparência. A possibilidade de um ser fictício parecer verossímil no romance surge como algo contraditório com sua natureza

ficcional, mas tanto parte do princípio de uma “fantasia” que conta uma “verdade”, como de um liame entre o que se considera o ser vivo e o ser fictício, e isto diz exatamente sobre o modo fragmentário, incompleto, do nosso conhecimento sobre a vida ou dos nossos semelhantes, que inclui o conhecimento do outro. Em outras palavras, aquilo que seria fragmentado, mas que pode ter uma estrutura elaborada, que delimita e encerra esse processo de conhecimento (CANDIDO, 1976: 58).

Uma vez que pensar esses personagens dentro da realidade que lhes dá sentido significa também pensar a história e o passado no qual ele foi construído, Paul Ricoeur (2010b: 240) contribui com nossa leitura ao propor que uma maneira de pensar a “preteridade” do passado seria “eliminar o que a estimula, ou seja, a distância temporal”. E para eliminar essa distância seria preciso uma identificação com o que “outro foi”; isto é, Ricoeur (2010b) propõe que se observe o vestígio do passado como algo presente, ou como um liame possível que aproxime o pesquisador do modo como o vestígio se tornou passado. Somente persistindo no significado presente dos vestígios é que o pesquisador poderia reconstruir uma cadeia de acontecimentos, um modo de “repensar o que um dia foi pensado”.

Na visão de Ricoeur, “narrar qualquer coisa é narrar como se isso tivesse se passado. Até que ponto o como se passado é essencial para a significação narrativa?” (RICOEUR, 2010b: 323). Como um apontamento para orientar a leitura de uma obra de ficção, Ricoeur propõe que primeiro se considere que entrar na leitura de uma obra de ficção significa um pacto entre o leitor e o autor para a crença de que os acontecimentos narrados pela voz narrativa pertencem ao passado dessa voz. Assim, os acontecimentos contados numa narrativa de ficção são fatos passados para a voz narrativa, que pode ser encarada, muitas vezes, como um disfarce fictício do autor real.

Se esta hipótese está certa, significa que podemos dizer que a ficção é “quase histórica”, tanto quanto a história é “quase fictícia”. Neste sentido, a narrativa de ficção seria quase histórica na medida em que os acontecimentos “irreais” que ela relata são fatos “passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é por isso que se parecem com acontecimentos passados e que a ficção se parece com a história” (RICOEUR, 2010b: 325).

Nessa exposição, nota-se que a afinidade entre o “verossímil” da ficção e as potencialidades não realizadas do passado histórico, como mostra Ricoeur (2010b), torna o campo da ficção um espaço em que conjecturas não resolvidas ou imagináveis em relação às eventuais “lacunas” deixadas pela historiografia podem ser locupletadas, imaginadas, sobrescritas. O exercício da “quase história” se mostra um exercício da imaginação, colhendo

daí seja o “tempo humano” (RICOEUR, 2010b: 328), seja potencialidades para se pensar questões que a história de um país nos suscita.

Se, como defende Soares (2014a), à literatura pode ser conferido um estatuto epistemológico, através de uma releitura da sua inserção no campo do conhecimento, a meu ver perspectiva etnográfica é uma aposta na possibilidade de análise das propriedades objetivadas pelo pesquisador e pelo objeto em um duplo processo de conhecimento sobre um mesmo tema. Estimulando uma busca incessante pelo “diálogo para valer” com o objeto de estudo, através do questionamento sobre a natureza múltipla em que se insere uma obra literária, podemos identificar nela processos de objetivação, mediação, subjetivismos e encadeamentos reconhecíveis tanto na literatura como na sociologia.

4.4 ETNOGRAFANDO O COLONIALISMO?

Ao traçarmos uma evidência da dimensão eurocêntrica no enquadramento epistemológico nos debruçamos a pensar os romances com o contributo dos estudos pós-coloniais (MATA, 2014b). A partir disso, chama-se de “hegemonia etnocultural” à proscrição da lógica que tende a subalternizar, ou inferiorizar, construções culturais relegadas a um “saber local”, ou seja, algo que uma determinada tradição filosófica ocidental não considera relevante, mas que um determinado questionamento da lógica da construção de saberes ainda prevalece no âmbito científico.

Tal hegemonia se instala nas noções de cânone, universal, cosmopolitismo e globalização de modo a fazer acreditar que a produção cultural ou literária somente será universal à medida que reproduza o modelo ocidental europeu hegemônico. Por desconsiderar ou sempre nivelar a produção ou construção de saberes em nações e culturas subalternizadas por este viés, a Europa se coloca como o meio e o fim da produção de um conhecimento hegemônico, respeitando valores “universais” oriundos de uma tradição eurocêntrica.

Muito embora a noção de pós-colonial tenha vindo a existir desde os anos de 1970, em 1980 esta noção adquiriu substância conceitual no mundo anglo-saxão. Para Inocência Mata (2014b), a definição do pós-colonial seria a de uma

construção de epistemologias que apontam para outros paradigmas metodológicos – que potenciam outras formas de racionalidade, racionalidades alternativas, outras epistemologias do sul, por exemplo, diferentes dos clássicos na análise cultural e literária (MATA, 2014b: 31).

Ampliando este debate para os limites geocríticos do que seria o pós-colonial, destaca-se que o pós-colonial também se dedica a análises de poder em diversas áreas da atividade social caracterizadas pela diferença, a exemplo de questões de classe, raça, gênero etc. Estudiosos dos estudos pós-coloniais, por conseguinte, também esperam que elas funcionem como instrumento de análise de relações de hegemonia e tradução da colonialidade, engendrando a resistência a hierarquizações no campo do saber e da diferença na convivência social. Inocência Mata (2014b: 32), por sua vez, questiona a validação de uma determinada compreensão do processo colonial como uma “mistificação de raças”.

Ao questionar, por exemplo, a mestiçagem como uma “celebração” de tendências eugênicas, como se esta fosse um “sintoma de *upgrade* civilizacional de comunidades mestiças, sem qualquer consideração das relações coloniais de dominação das populações colonizadas” (MATA, 2014b: 32), a autora reitera que é preciso tomar um cuidado ao se refletir sobre movimentos de conquista de território e em impingir um determinado viés evolucionista e determinista sobre os subalternizados africanos.

Por estes aspectos, o pós-colonial se torna perigoso enquanto uma ideologia que tenderia a ver a mestiçagem por aspectos positivos, evolutivos e supostamente auxiliares no processo de colonização ou da fictícia “adaptação harmônica” do colonizado ao poderio do colonizador. Para Inocência Mata (2014b), as trilhas que levam a uma geocrítica do eurocentrismo possibilitam identificar no discurso epistemológico os paradigmas eurocêntricos, ao ensejar uma crítica que não omite “suas tensões e contradições e ajudando a esclarecer a espacialidade das relações de poder e de dominação” (MATA, 2014b: 32).

Desta forma, a proposição é a de instituição de um desvio em direção a uma gramática alternativa, de acordo com categorias e perspectivas que avaliem o peso das mediações metropolitanas na crítica da produção cultural dos países “periféricos”, relegados a um lugar de subalternos na produção do conhecimento, propondo a inclusão de outras racionalidades. Assim, o estudo do lugar de cada produção estética também passa por uma reflexão sobre o percurso cultural de uma geração ou de uma nação, não esquecendo que intelectuais são sujeitos do seu tempo e a literatura, por conseguinte, parte integrante de uma realidade e história conflituosa (MATA, 2014b). Haveria, portanto, uma dependência teórica das percepções eurocêntricas dos acadêmicos nas formulações e no uso de categorias, como criouldade, hibridez ou mestiçagem para a compreensão das culturas e “produções de países ex-colonizados” ou de “espaços periferizados” (MATA, 2014b: 33-34).

A mestiçagem com que se trabalha aqui não corresponde aos mitos auto-celebratórios, mas de violência colonial; como diria a própria Inocência Mata (2014b), tratar de sincretismo

ou de hibridez sem articular suas categorias com as questões de hegemonia e de relações de poder neocoloniais pode santificar ou simplificar o estado de coisas da violência colonial. Logo, a mestiçagem aqui trabalhada vem no sentido de definir a violência colonial nas camadas menos ouvidas por essa violência, longe de escamotear um tipo de naturalização da barbárie. A mestiçagem, todavia, não deixa de ser uma ‘categoria nativa’, nos termos apresentados por Clifford Geertz (2008), uma vez que surge como um tema nos romances pesquisados.

Neste ínterim, Inocência Mata (2014b) recupera em Tzvetan Todorov que, para estudar a literatura “dos outros” enquanto compreensão da diversidade – muitas vezes “outridade”, seria importante observar “um contexto histórico das relações entre o mundo do leitor e o mundo para o qual remete a literatura em estudo” (MATA, 2014b: 39). Nos apontamentos metodológicos do seu texto, Inocência Mata ainda alerta para que a busca por essa compreensão do “outro” dentro de seu contexto deve estar direcionada a identificar as interações interculturais, não deixando de observar as particularidades, opções individuais, contextos e circunstâncias. É, pois, um trabalho sociológico encontrar as regularidades nos “espaços e códigos comuns” no processo de leitura das obras, atentando para a construção de uma identidade desvelada pela literatura. A saber,

Esta abordagem, pensada segundo um duplo critério de interação intercultural e orientação funcional, que dá conta de particularidades estéticas através de obras representativas de opções estéticas individuais, ou contextuais e circunstanciais, permite que se captem os espaços e os códigos comuns, a fim de que o leitor-crítico possa interagir em termos de prazer estético. É preciso não esquecer que a construção da identidade, mesmo a literária, é o resultado da dialética da tensão entre o mesmo e o outro. Eis porque cada vez mais a literatura comparada se apresenta como o estudo mais adequado para responder às solicitações da ideologia multicultural (MATA, 2014b: 39).

Enfatizando, pois, este viés metodológico de análise da literatura, evitamos recair nos reducionismos que têm vagado a compreensão homogeneizante da literatura africana, destacando em nossa pesquisa as particularidades, ou espaços e códigos, que aproximam duas experiências distintas do processo de colonização e do modo como dois escritores distintos materializam suas perspectivas sobre a ligação entre realidade e história¹⁸. Para Inocência Mata

¹⁸ Segundo Coutinho (2016), o que existe em comum entre as literaturas anti-salazaristas, anti-coloniais e a literatura moderna brasileira são: o fato de estarem à margem dos centros hegemônicos, no interior de uma comunidade cultural de língua portuguesa e as clivagens do comum em encenações do cotidiano. Para o autor, a dimensão do cotidiano demonstra o quanto há elementos para pensar a localidade na literatura, no sentido de afirmação de práticas simbólicas próprias. Tais literaturas, ao seu modo, interrogam aquilo que é próprio do interior das dialéticas coloniais. Pepetela, por exemplo, encena criticamente em seus romances diferentes enfoques realistas dos desafios pós-coloniais e descoloniais que presidem as práticas cotidianas nesses territórios

(2016), é perigosa a tese de que o colonialismo português foi diferente ou “melhor” do que a colonização francesa e britânica, ou que o colonialismo “intercultural” traria vantagens para os colonizados.

Ainda que seja um alargamento crítico das fronteiras disciplinares, os estudos pós-coloniais são tributários dos estudos literários, o que propicia diferentes lugares de adentramento textual para começar a discutir até que ponto a relação entre identidade e diferença se faz perceber no texto literário (MATA, 2016: 35). Ao negarmos cair no “tropos dos estudos literários”, isto é, no fetiche pela construção da idéia de hibridismo, cosmopolitismo e mestiçagem como forma de reafirmar, ou naturalizar, uma “escrita mestiça” (MATA, 2016: 39), questionamos a já citada dimensão ideológica, de semântica celebrativa, como se a mestiçagem aí impressa carregasse o despojamento da matriz local (Angola ou Brasil) e se auto-celebrasse na condição de uma literatura “moderna”, na construção de uma mestiçagem que não existe se não for influenciada pela “alta literatura” (europeia)¹⁹. Por aí, podemos compreender que uma abordagem exclusivamente textualista, sem construir o contexto em que essa produção do conhecimento pela literatura se apresenta, não contribui para pensar tais literaturas como um contributo para as construções culturais do sul, contextualmente relegadas a um lugar secundário dentre o sistema das literaturas mundiais (MATA, 2016: 40).

Assim, Inocência Mata (2016) propõe como método uma localização do que seria este pós-colonial. Lança-se, portanto, a indagação sobre por onde vem se construindo a hegemonia do pensamento ocidental. Ao se lançar em uma empreitada de elaborar um estudo pós-colonial, Inocência Mata reafirma a possibilidade de elaboração de um estudo contra-hegemônico, com formulações epistemológicas do sul, que têm em conta o contexto sócio-político da produção e reprodução do conhecimento. Quando percebemos que a “colonialidade do poder”, isto é, uma forma de sentir as consequências do colonialismo, é uma “colonialidade global” e epistemológica, a contextualização da produção do conhecimento, a fim de traduzir outras formas de racionalidade para a compreensão de fenômenos socioculturais contemporâneos é uma maneira de contrariar a hegemonia (MATA, 2016: 41). Assumimos, portanto, que a “história universal” ocupa um lugar de referência à medida que ignoramos as histórias locais, o

(COUTINHO, 2016: 55). Ora, por “significados do cotidiano” não poderíamos entender a própria dimensão etnográfica dessas literaturas?

¹⁹ Como deixa evidente Coutinho (2016), ao constatar que existem significados do cotidiano e uma possível dimensão etnográfica nas literaturas anti-coloniais, anti-salazaristas e na literatura moderna brasileira, esses tais “significados do cotidiano” trazem consigo redes de experiências imediatas, negociações e renegociações pós-coloniais no horizonte de práticas simbólicas específicas. O autor interpreta esses horizontes como partilha de especificidades culturais, diante de uma aparente saturação de lutas tradicionais e modernas em torno da nação, quando não acerca das discordâncias sobre o discurso da tradição.

que esconde uma colonialidade do saber à medida que os detentores do conhecimento sobre essa história são eurocentrados.

Nesse processo, torna-se importante ler a literatura em sua dimensão etnográfica, à medida que buscamos “contextos de situação” (MATA, 2016: 42) que nos possibilitem observar como o pós-colonial não se restringe a práticas narrativas de comunidades subalternas, mas a uma epistemologia da própria diferença ou da alteridade. Afinal, como restituir a história aos angolanos, aos afro-brasileiros escravizados, aos mestiços e negros brasileiros em sua luta cotidiana? O historicismo, neste ponto, se coloca como uma armadilha para os estudos sobre estes sujeitos. Localizar o pós-colonial significa deslegitimar a hegemonia epistemológica do ocidente à medida que não há história universal ou situação universal. O pós-colonial, por sua vez, operacionaliza um desvio em direção a formas alternativas de racionalidade, pensando a partir de “lugares até então desconhecidos na prática” (MATA, 2016: 48)²⁰.

Ao jogar luzes sobre o texto literário enquanto uma “historiografia que é inoficial”, Marcelo José Caetano (2007: 5) recupera Homi Bhabha na sugestão de que a literatura concebe e contesta o processo de “despersonalização” do colonizado, isto é, da retirada de sua condição humana pelo colonizador, desfigurando-o. Ao promover este sentimento, o texto literário e o contexto político poderiam estabelecer um vínculo? Segundo a experiência de um escritor-narrador, esta literatura funciona como uma materialização da realidade, mas não necessariamente uma “cópia da realidade”, uma compreensão da história, uma experiência e uma interpretação.

Para Marcelo José Caetano, o texto literário é visto como um mecanismo teórico que se conecta à história, podendo, “em função dessa conexão, ser tomado como verdadeiro” (CAETANO, 2007: 5-6). À medida que se amplia a compreensão do verdadeiro e do falso, alarga-se no discurso literário o que se entende por histórico, forçando uma revisão de fronteiras entre o que separa realidade e ficção. Assim, a obra literária mostra que toda verdade seria uma

²⁰ Luís Kandjimbo (2015) amplia este debate. Para ele, seria por admitir a existência de outras Humanidades que a “investigação do caráter institucional das Literaturas Africanas supõe uma epistemologia disciplinar que se ocupe de problemas específicos” (KANJIMBO, 2015: 128), abrindo o debate sobre a instituição literária em África, a interpretação e ensino de literaturas africanas. Ao discutir essas questões, assume-se que as convenções constitutivas da literatura e das estratégias argumentativas emergem em um ambiente tipicamente europeu ou norte-americano. Diante da questão de engendrar novas humanidades, Kanjimbo (2015) discute o quão a questão dos efeitos da linguagem é capaz de produzir um pensamento filosófico, legitimando uma vigilância epistemológica dos africanos que estudam filosofias estrangeiras em línguas estrangeiras. Afinal, se a filosofia pode, hipoteticamente, ser universal, até que ponto carrega fortes vínculos com a cultura de um determinado lugar? Neste ponto, se o conceito de literatura e obra literária não comporta o texto oral, segundo correntes da filosofia da literatura que estudam a dimensão ontológica da obra literária, de que modo refazer o caminho fundado no predomínio do texto escrito para conseguir novos estatutos ontológicos da obra literária que incluem a oralidade como prática discursiva e manifestação da textualidade? Essa discussão se coloca, por sua vez, no plano de como refazer esses caminhos da oralidade utilizando-se de um texto literário.

construção, mostrando a limitação explícita do “historicismo”, ampliando a concepção linear de história. Tomando os casos do poeta angolano Agostinho Neto e do escritor Pepetela, o autor afirma que o intelectual africano se apresenta como aquele que reconstitui um outro olhar sobre a história, que ora assume o papel de guerrilheiro na luta de libertação, ora o de crítico de imposturas resultantes do processo de pós-independência. Em rigor, tal intelectual seria capaz de fazer uma interlocução entre o real e o fictício, efetivando um entrelugar e um caráter de discurso político (CAETANO, 2007: 6).

Especificamente, sobre a existência das literaturas de países de língua oficial portuguesa (PALOP), Russel G. Hamilton (1999) destaca que as polêmicas despertadas pelo pós-colonialismo se devem tanto às controvérsias sobre seus estudos como à falta de concordância a respeito da própria definição do termo. Ele destaca, por exemplo, diferenciações entre o pós-colonialismo e o pós-modernismo, que embora se aproximem ao contestar narrativas hegemônicas, não são perspectivas semelhantes. Isto remonta a uma discussão que Appiah propõe, tanto quanto à diferenciação entre pós-colonialismo e póscolonialismo, sem o hífen. Segundo Hamilton (1999), o pós na designação de pós-colonialismo abrangeria um “essencialismo racial e étnico”, impulsionado por ideologias, a exemplo da negritude e do neonativismo. Embora, segundo a perspectiva levantada pelo autor, o hibridismo seja um “componente inevitável da pós-colonialidade” (HAMILTON, 1999: 15), a questão da autenticidade e a ideia de purismo em torno de uma cultura africana “unitária” ou “genuinamente africana” é objeto de críticas.

Neste ambiente de plurivocidade sobre o pós-colonialismo e suas reações, segundo Hamilton (1999), a intelectualidade dos países de colonização portuguesa destacavam-se pelo número significativo de intelectuais brancos, mestiços e negros unindo-se em torno da bandeira do “anti-colonialismo” (HAMILTON, 1999: 16). À suposta singularidade da expressão literária nos PALOP, o autor dá um lugar de destaque a essa produção como uma antecessora do que ele chama de “escrita pós-colonial” nestes países, destacando uma escrita que englobasse uma tendência em escritores “reescrever” ou “reinventar” a África e seus respectivos países, no período pré e pós-colonial. Para Hamilton (1999), ao contrário do modernismo como convencionalmente o pensamos, o pós do pós-colonialismo traz à mente uma série de referenciais políticos e econômicos, levando incertezas para os colonizados e seus descendentes. O passado estaria sempre presente e palpável no pós do pós-colonialismo, diferentemente dos “olhos para o futuro” que o pós-modernismo passaria, carregando o passado como se fosse um fardo.

Caminha, junto com o pós-colonial, a ameaça do neo-colonialismo, expressando-se na dependência econômica com respeito à antiga metrópole e às multinacionais, algo que podemos interpretar como sendo o capitalismo trazendo, constantemente, a herança indelével do colonialismo. Uma vez que os cidadãos desses países se veriam obrigados a aceitar as instituições culturais e sociais impostas pelo colonizador, suporta-se não só as fronteiras dos países que foram divididas pelo colonizador, como ainda a língua em sua dimensão ambígua; vista, como diria o escritor angolano Luandino Vieira, ora como um “trófeu de guerra”, ora como uma ferramenta de uso do colonizador (HAMILTON, 1999: 17).

Reescrever ou “re-mitificar” o passado seria, de certa maneira, uma estratégia estético-ideológica como forma de protesto contra “as distorções, mistificações e exotismos executados pelos inventores colonialistas da África” (HAMILTON, 1999: 18). Com respeito exclusivamente ao exercício literário nos PALOP, a contestação ao regime vigente abre novos espaços pós-coloniais, com tal estratégia estético-ideológica não se limitando a escritores em auto-exílio, mas a escritores ainda residentes em um desses países, a exemplo do Pepetela. Escritores, portanto, críticos dos “processos de construir uma sociedade alicerçada no mercado livre e supostamente baseada em preceitos democráticos” (HAMILTON, 1999: 20). A saber, a respeito do romance que analisamos, *A Geração da Utopia*:

Entre as narrativas que questionam aspectos da atual construção nacional nos PALOP, *A Geração da Utopia*, de Pepetela certamente qualifica-se como uma obra-prima no gênero. Ao contrário do caso de *Mistida*, o título deste romance angolano não apresenta nenhum problema quanto ao seu significado. Por outro lado, talvez sim apresente problemas relativos a mais de um nível de significado. (...). O que quero dizer com isso é o seguinte: os que já leram *A Geração da Utopia* talvez se lembrem que o romance começa assim: “Portanto, só os ciclos eram eternos”. E os leitores atentos de *A Geração da Utopia* também se lembram que o romance termina com um epílogo não epílogo que diz: “Como é óbvio, não pode existir epílogo nem ponto final para uma estória que começa por portanto”. A história da geração da utopia retratada no romance é, metaforicamente, a história de Angola colonial e pós-colonial. O passado recente, assim como o presente e o futuro da nação angolana constituem um espaço temporal, geográfico, social, político e cultural sem definições restritas. O romance, enfim, é, como a própria póscolonialidade. Como dizemos em inglês, é “open-ended”, ou seja, sem encerramento definitivo (HAMILTON, 1999: 21).

Com uma pós-colonialidade que se dedica a abrir novos espaços, com a proposta de gerar estruturas trans-regionais, trans-culturais e trans-nacionais, segundo Hamilton (1999), o ‘*open-ended*’ a que se refere o autor traduz uma crescente inclusividade no que diz respeito a autores contemporâneos e àqueles da época, bem como a novos sentidos e significados para a

nação angolana. Poderíamos dizer que este *'open-ended'* carrega o sentido de expandir horizontes no esforço de pensar a nação angolana? Segundo Boaventura de Souza Santos (2010), o debate sobre o processo de “traduzir” o outro ocorreu com a emancipação dos estudos culturais nas décadas de 1980 e 1990. Nisso, outros saberes, nem científicos ou filosóficos, exteriores a uma perspectiva de cânone, adviriam de um “silenciamento” produzido por uma razão ocidental indolente em torno de sua assunção, para uma razão que consideraria estas formas de conhecimento como saberes em suas próprias bases (SANTOS, 2010: 96).

Para Santos (2010), o pós-colonialismo poderia ser entendido como um período que sucede a independência das colônias, bem como um conjunto de discursos e práticas que desconstroem a narrativa colonial escrita pelo colonizador, procurando substituí-las por narrativas do ponto de vista do colonizado. No sentido que interpretamos o estudo do pós-colonial, ele possui uma acepção de considerar o esforço de pensar a nação e a identidade nacional, por parte dos personagens dos romances, uma forma de racionalizar os conflitos e as violências em torno das quais se buscou unificar e oficializar uma noção de unidade nacional; conflitos estes que, nesta tese, remetem a silenciamentos produzidos em torno da questão nacional para etnias, culturas e grupos marginalizados pelo processo arbitrário de escrita da nação, bem como pelo processo que oficializa a mestiçagem como um dos mitos do nacional.

Dentro de um contexto colonial, a raça seria um símbolo possível da diferença, bem como do insucesso da imitação. Ser um “assimilado” seria significar não ser português, no sentido que se quer imprimir ao que seria um assimilado, isto é, o colonizado que se apresenta com os trejeitos e aparências de um colonizador sob o fito de “superar” o estigma da colonização. Para Santos (2010: 236), o espaço híbrido cria aberturas pelo modo como “descredibiliza as representações hegemônicas e, ao fazê-lo, desloca o antagonismo de tal modo que ele deixa de sustentar as polarizações puras que o construíram”. Ao subverter aparentes essencialismos, a hibridez traria a vantagem de alterar relações de poder entre os sentidos dos dominantes e os sentidos dominados, mas converter a hibridez, ou a mestiçagem, em um novo “essencialismo” não parece, neste trabalho, uma tarefa contributiva da emergência das histórias silenciadas e do racismo oculto nessas relações históricas.

A identidade pós-colonial, para Boaventura de Souza Santos (2010), teria de ser construída em direção ao centro hegemônico, a partir das margens de representações e através de um movimento que vá das margens ao centro. Seria o esgarçamento do espaço liminar, do espaço de fronteira, no qual somente se tornaria possível a experiência da proximidade da diferença. E seria neste espaço que se negociaria a diferença cultural. Para ele, subverter as ideias de homogeneidade e uniformidade culturais caminha no sentido de uma afirmação da

diferença por estes espaços de fronteira. Em outras palavras, cria-se uma temporalidade própria para entender a enunciação de modernidades alternativas nas traduções pós-coloniais (SANTOS, 2010: 237).

Ao problematizar o olhar etnográfico sobre vozes subalternas, José Jorge de Carvalho (2001) afirma que uma das consequências epistemológicas do descentramento de uma visão de mundo ocidental seria a separação entre o olhar do etnógrafo e o olhar do nativo, naturezas próximas, mas “existencialmente” incomensuráveis. Afirmar o paradigma etnocêntrico da etnologia neste processo como um todo é reconhecer que a desconstrução de uma narrativa etnocultural hegemônica, no entender de Inocência Mata, ou da substituição de uma narrativa colonial por uma narrativa pós-colonial, na versão de Boaventura de Souza Santos, seria nada mais do que conferir voz aos postulantes de uma nova narrativa.

Para Carvalho (2001:111), a “descolonização de paisagens mentais” é característica não só da antropologia, mas de todas as disciplinas relacionadas ao saber humano, tanto nos países centrais como periféricos, implicando em uma revisão de seus cânones teóricos e temáticos²¹. Ainda segundo ele, a fuga do lugar centrado, hegemônico, costuma ser mais complicado na periferia do que na metrópole, haja vista ter se construído mais energicamente a ilusão de um lugar acadêmico.

Para José Jorge de Carvalho, chegar a uma interpretação sobre o “terceiro espaço”, conceito de Hommi Bhabha que traduz um lugar em que o discurso do dominador devolve ao dominado “uma quantidade de significantes carregado de tensões demarcadoras de territórios”, o que estaria em jogo é a “luta pelo controle da narrativa histórica: são as tentativas do dominador de silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a visão dominante que se pretende fixar como verdadeira” (CARVALHO, 2001: 126). De todo modo, ao sintetizar as metamorfoses do olhar etnográfico, Carvalho (2001) apresenta tanto posições

²¹ Kandjimbo (2016) reflete sobre a evolução semântica da palavra “cânone” ao precaver que se recorre à palavra cânone em caso da falência de uma tradição, dada a sua conotação sagrada, oriunda de hostes religiosas. Para ele, o cânone serve a uma concepção difusa e holística da tradição, mais presentemente quando a sua validação decorre da atividade normativa das comunidades interpretativas. O contexto das lutas de independência em África propiciou a existência de contra-cânones no contexto africano, possuindo um potencial teórico próprio e força para descanonizar os padrões literários ocidentais (KANDJIMBO, 2016: 13). Se no interior do sistema colonial se engendram dialéticas que anunciam para a existência de outras soberanias epistemológicas, a cultura e a literatura são alguns dos domínios de sua realização. Assim, os chamados cânones alternativos, para Kandjimbo (2016), emergem das literaturas orais e escritas em línguas africanas ou eurodescendentes. Havendo uma “geopolítica das relações literárias internacionais”, Kandjimbo (2016) também tece considerações sobre a dominação política através da língua, implicando em dependência literária, o que levaria a qualificações ambíguas sobre literaturas “grandes” e “pequenas”. Para todos os efeitos, a chamada arma da pedagogia muda de mãos quando se forma um “novo cânone” e um discurso contra-hegemônico produzido pelo sujeito que escreve sobre sua própria literatura. Assim, uma epistemologia da leitura, do nível institucional ao literário, exhibe a “subsidiariedade epistemológica” com que muitas vezes os pesquisadores esbarram nos estudos comparatistas, ao mesmo tempo que baseiam seu preconceito contra o surgimento de novos cânones oriundos de África (KANDJIMBO, 2016).

que objetivam o olhar nativo, outras que o distanciam e aproximam, e outras que discutem a autoridade do lugar hegemônico com a teoria do poder limitada ao campo etnográfico. Assim, a voz do nativo não é vista ainda como voz subalterna. Para ele, o debate é mais amplo e assim se consuma:

Dito de outro modo, a voz do nativo ainda não é vista como voz subalterna. Na perspectiva pós-colonial, a questão já não é apenas a voz nativa, como a do outro diferente, mas o reconhecimento das condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade. Em outras palavras, trata-se de deslindar os mecanismos de articulação do nativo (o objeto etnográfico) junto com o etnógrafo (e sobretudo o etnógrafo do país periférico), ambos, na verdade, enquanto sujeitos coloniais (ou neocoloniais). (CARVALHO, 2001: 128)

Ainda reafirmando a perspectiva de Carvalho (2001), está comprometida pela raiz a “perspectiva colonialista e imperialista de inscrição simbólica” (CARVALHO, 2001: 128). Ao concluir que o texto do colonizador deve incorporar signos do universo do colonizado, não se pode eliminar o “rastro semiótico” do grupo dominado. Não haveria documentos de cultura sem partilhar de histórias de barbárie. O prelado de uma abordagem histórica para a compreensão de um contexto etnográfico reside, justamente, no reconhecimento de condições históricas e políticas na construção de alteridades subsumidas ao imperativo cultural e político da colonização.

Não à toa, Carvalho (2001) também cita que não existe estratégia pós-colonial mais eficaz do que “produzir um tipo de texto – uma crítica cultural, enfim – que acuse a barbárie inerente e fundante dos textos monumentais do colonizador” (CARVALHO, 2001: 129). Estes textos, portanto, são as literaturas de inspiração pós-colonial, uma vez que mesmo Bhabha (2013) e Spivak (2010) referiam-se a textos produzidos por sujeitos em processos de descolonização, a exemplo de migrantes e exilados indianos. Ambos, todavia, empenhados em devolver para o colonizador uma imagem de si mesmo construída a partir da experiência do grupo dominado.

Neste processo sempre denso de observação do dominado, os chamados “rituais de inversão”, mitos fundacionais, narrativas orais oferecem um espelho da hierarquia pós-colonial criada por países centrais e na qual nos encontramos inseridos (CARVALHO, 2001: 131). Muito provavelmente, Carvalho (2001) ressalte a importância de olhar para essas características como um modo de inversão das características da linguagem sequestrada pelo colonizador sobre o mundo do colonizado e, potencialmente, devolvidas por este de um novo modo, que podemos encarar como pós-colonial, que chama a atenção para os espaços comuns de linguagem,

narrativa, história, conflitos e política que colonizador e colonizado dividem; espaços que, em disputa, traduzem-se em narrativas orais, literárias e de um modo que aproxime estes mundos comuns, mas atravessados pela violência colonial.

Entendemos, portanto, que o modo como observamos essas vozes dos sujeitos coloniais busca o entendimento que, para Mudimbe (2013), é etnográfico à medida que revela um saber sobre o ser humano, usualmente conferido por escritores e, portanto, detentores de um discurso “não-científico”. A produção de um conhecimento não-científico, para Mudimbe (2013), representa contribuições para a noção de uma filosofia de outros sistemas de pensamento, como uma forma de rever diversos mitos sobre a África e sobre o Brasil, sobretudo em relação a negros e mestiços, sua simbologia e compreensão histórica em nossa sociedade. Se, como deixou evidente Boaventura de Souza Santos (2010) e Florestan Fernandes (2007), o colonialismo social se mantém como uma constante nos processos de observar esse “Outro” marcado pela mestiçagem, buscamos uma compreensão nativa do que significa o mestiço e a mestiçagem dentro de um contexto de formação histórica nacional.

Cercado por etnocentrismos, a produção de um conhecimento sobre África e sobre africanos para os colonizadores é permeado pela crença de que não haveria nada para “aprender com eles”, exceto se o conhecimento em questão já for europeu ou ter surgido no centro hegemônico da produção de um conhecimento (MUDIMBE, 2013). Se, como diria Kabengele Munanga (1999), a mestiçagem carece de uma perspectiva epistemológica, como se colocaria em termos igualmente epistemológicos a percepção sobre o pensamento social em Angola e, em semelhante processo, o pensamento social sobre o pós-colonial no Brasil? O que se procura, portanto, seria um discurso que não seja pré-determinado, pré-regulado e, por assim dizer, colonizado, como o era o dos missionários europeus em África, que facilmente evoluiu no quadro de “autoridade da verdade” (MUDIMBE, 2013: 71).

Ao dizer que a primeira linguagem entre colonos e colonizadores foi a linguagem da alteridade, toda a supremacia do Mesmo sobre o Outro é levada à percepção sobre objetos, corpos, cultura e símbolos, sujeito a classificações arbitrárias (MUDIMBE, 2013: 73), quase sempre referindo-se à síndrome de “selvageria” que traz, em seu bojo, a noção evolucionista social de “civilização e barbárie”. Os sinais de uma episteme, a ser observada pela “síndrome da selvageria”, reflete a tendência para ver nos africanos apenas as características indexadas, quando não acompanhadas de um ideal de “regeneração” colonial. Perceber estes códigos, essa episteme e essa conduta, sobretudo ao analisar textos históricos sobre a mestiçagem em Brasil e em África, portanto, parte da metodologia construída desde o início de nossa proposta.

Outrossim, se revela como a razão pela qual optamos por trabalhar com a etnografia nestes textos.

Ao nos lançar no desafio de reconstruir tensões históricas, culturais e políticas analisando dois romances literários, entendemos que os símbolos socioculturais que designam supostas passagens do “primitivismo à civilização” (MUDIMBE, 2013: 77) passeiam de mãos dadas com uma razão indolente sobre a mestiçagem, vista por colonizadores, por textos antropológicos e historiográficos e, de alguma forma, internalizados pelos autores e materializados na experiência histórica do que seria o colonizado mestiço dentro dos romances.

Quando, por exemplo, Mudimbe (2013: 87) afirma que aquilo que seria a síntese de um “cristianismo africano” seria, no fundo, a primazia de um conhecimento, de uma história e de um saber oriundo a partir de elementos africanos, mas sob uma episteme europeia, isto é, o próprio cristianismo, interpretamos como uma forma de ler os romances a partir deste universo epistêmico em que a mestiçagem, as questões raciais e a identidade nacional já possuem uma definição, um significado e uma interpretação hegemônicas, cabendo, neste trabalho, destacar que interpretações etnoculturais e políticas hegemônicas criticamos para, então, saber de que modo interpretar a mestiçagem conforme os romances literários trabalham em seu próprio universo.

Pode-se, portanto, creditar que aquilo que “fundou o poder e o conhecimento do sistema colonial” (MUDIMBE, 2013: 87) é apropriado pelas obras em questão. Estas conclusões, retiradas do texto de V. Y. Mudimbe (2013), tendem a elaborar a seguinte questão: quem pode e deve falar sobre África? Para ele, os subalternos podem falar, principalmente para avaliar aquilo que pertence à descrição da sua existência, tradições e crenças, algo que seria ainda mais urgente quando tudo isto estaria em risco.

O método proposto por Mudimbe (2013), partindo de um contexto africano e dominado pelos primeiros missionários e sua visão antropológica sobre o Outro, que reputamos como um verdadeiro método etnográfico de leitura de textos históricos e literários, propõe que a característica de um novo discurso seria a sua própria autodefinição como um discurso de sucessão. E há três formas de fazer isso: a primeira pelas técnicas de interpretação e de reformulação dos sinais anteriormente considerados de paganismo e de primitivismo e que, então, passam a ser classificados como religião e discrição simbólica de Deus; o segundo gênero tenderia a focar-se no direito de ser o Outro e, assim, nas exigências epistemológicas da iniciativa. Uma terceira tendência seria claramente política, isto é, uma “teologia negra” da África do Sul. Esta seria influenciada pela teologia da libertação da América Latina e pelo

movimento dos direitos civis da América do Norte, uma corrente que se expressa em termos do tema do êxodo reproduzido num contexto moderno (MUDIMBE, 2013: 88).

Este método sucede a dúvida sobre se o novo discurso teria a capacidade de compreender seu próprio percurso e destino em termos de ruptura epistemológica. Ou seja, quem fala? A partir de que contexto? Em que classificação e em que sentido são as questões pertinentes? Propõe-se que uma das melhores formas de responder a estas questões poderia ser uma cuidadosa reescrita das relações que existiram entre a etnografia africana e as políticas de conversão por missionários. (MUDIMBE, 2013).

À medida que uma consciência africana depende de uma “perspectiva antropológica”, também se passou a questionar, no campo da ciência, o reducionismo metodológico “em nome de falar sobre a história africana” (MUDIMBE, 2013: 105). Para o autor, não se deve conceber os sinais intelectuais da alteridade como o projeto de criação de uma nova ciência, mas como uma forma de reanalisar as caminhadas do conhecimento humano em um mundo de propostas e escolhas concorrentes (MUDIMBE, 2013: 107). Tais propostas nos levam a pensar a natureza metodológica deste trabalho como múltipla por excelência.

Como um último desafio, ao longo de nossa escrita, elencamos a possibilidade de uma etnografia dos romances literários como um desafio frente às críticas de Archie Mafeje à noção de alteridade. Ao conceber o Outro como o produtor de um conhecimento sobre si mesmo, ou antes sobre a história de seu país, pretendemos inverter uma lógica arbitrária, segundo a qual a divisão entre um Eu e um Outro pressupõe que esse Outro é “passível de escrutínio e passivo diante das investidas da produção de conhecimento acadêmico” (BORGES, 2015: 348). Ou seja, se a organização institucional e teórica das nossas disciplinas acadêmicas tende a enxergar este Outro como o subalterno dentro da noção de conhecimento chamado Ciência, entendemos que a proposta de uma ontologia combativa também vai na direção de compreender como se encaixa a literatura no campo da produção do conhecimento. Este seria, portanto, um contributo para uma redefinição ontológica desta literatura como forma de produzir um conhecimento sobre si e sobre a história.

Como demonstra Antonádia Borges (2015), Mafeje aposta na validade da etnografia como forma de produzir conhecimento “não sobre o Outro”, mas “como meio de modificar nossas formas acadêmicas e ordinárias de conhecer e, portanto, de transformar nossa capacidade de intervir e alterar o status quo” (BORGES, 2015: 349). Assim, despindo-se da noção de verdade e significado, Mafeje observa formas libertadoras de conhecimento, tendo por “epistemicídios” os construtos sociais de ciências coloniais, a exemplo da antropologia. Uma vez que rebaixavam o Outro à condição de simples objeto, os cânones dessas ciências tendiam a

desprezar abordagens divergentes, “nascidas de experiências de mundo distintas” (BORGES, 2015: 351). Contra isso e, segundo nossa interpretação, Mafeje desenvolveu uma noção de “africanidade” como uma ontologia combativa, nascida da “recusa à recusa colonizadora à contribuição epistemológica qualificada por Mafeje como endógena” (BORGES, 2015: 351).

Embora rechace a antropologia colonial, Mafeje preserva a etnografia como teoria, à medida em que nela se produz desafios aos modelos de entendimento estabelecidos, ou eurocentrados. Para ele, a ontologia combativa como uma forma de devir pode ser uma maneira de reconhecer a complexidade de coletivos e da vida daquelas pessoas com as quais realizamos pesquisas. Sendo uma síntese das contribuições político-epistemológicas de Mafeje, tal concepção enfrenta aquilo que o autor chama de ideologia do tribalismo à medida que também nega as reificações utilizadas para descrever o Outro, bem como também se dá na defesa que Mafeje faz da “pesquisa etnográfica como antídoto aos desmandos da antropologia, ou seja, a etnografia como negação à negação imposta pela antropologia” (BORGES, 2015: 364).

Assim, em nossa pesquisa, reafirma-se o olhar atento a não subscrever o olhar estrangeiro sobre o Outro, no qual aquilo que é “primitivo” é facilmente fixado em algum posicionamento no tempo e espaço, estabelecido a partir de “categorias de apreciação exógenas”, mas a partir do olhar, do mundo e da visão de mundo estrangeira. Estabelecer uma interlocução, na qual os conceitos endógenos não são esquecidos diante da sanha classificatória da ciência social, tanto é um desafio para Mafeje como é um desafio para a tese que aqui se apresenta.

5 O BRASIL EM VIVA O POVO BRASILEIRO

O capítulo se dedica a apresentar o trabalho desenvolvido a partir do romance *Viva o Povo Brasileiro*. O objetivo, assim, é o de refletir sobre os aspectos anteriormente detalhados, em termos de referências teóricas, conceituais e metodológicas, levando em consideração tanto o processo de construção do objeto de estudo aqui desenvolvido como da nossa interpretação a partir dele.

Desta maneira, o primeiro tópico se dedica a pensar a tensão existente entre colonizadores e colonizados. Como o romance possui um viés marcadamente histórico em sua narrativa, no sentido de interpretar fatos e histórias sobre a colonização do Brasil, independência, abolição da escravidão, entre outros, entendemos ser importante nos situar dentro das principais questões que este recorte histórico nos suscita; qual seja, o de pensar a relação entre colonizadores e colonizados, centralizando a escravidão e a violência colonial como um ponto de partida para pensar esta relação.

No segundo tópico, questionamos o sentido do termo mestiçagem, tendo em vista o caminho até aqui traçado e aquilo que foi observado no romance. Ao apresentar uma questão sobre a mestiçagem, reforçamos seu desafio epistemológico e antropológico em um contexto brasileiro, e também abrimos uma discussão sobre a mestiçagem levando em conta tanto suas características sociais, culturais e políticas, como o sentido em que ela é utilizada para associar a questão racial a uma dimensão da identidade nacional. Logo, a perspectiva teórica aqui apresentada nos auxilia a interpretar, no romance, o modo como os personagens dialogam com as diferentes situações, abordagens e exclusões que a mestiçagem suscita no modo como eles materializam uma realidade através do tempo.

Com o terceiro tópico, discutimos a relação entre raça e nacionalidade, pela perspectiva de como as narrativas e histórias excluídas se ambientam em contextos temporais diversos, materializados pelo romance. A perspectiva, então, é a de atribuir a estas histórias excluídas lastros de resistência a uma narrativa da nação e da identidade nacional unificadora e indivisa em torno daquilo que a mestiçagem passou a representar na formação do Brasil. Ao questionar essa aproximação, propomos que a raça esteve presente nas diversas expectativas de formação de uma nação no Brasil, porém de uma perspectiva de silenciamento e exclusão de histórias de negros e mestiços.

Nos tópicos quatro e cinco, discutimos como esta realidade descrita se encontra no romance *Viva o Povo Brasileiro*. A perspectiva de formação do Brasil e de seus conflitos

através de séculos denuncia, logo às primeiras páginas, que não existiram fatos em torno das diversas versões sobre esta formação, mas apenas histórias que podem ser contadas pelos personagens que a vivenciaram. Deste modo, no quarto tópico, *Viva o Povo Brasileiro* é lido com uma atenção à diversidade de personagens que materializam conflitos, símbolos, crenças e histórias que percorrem as mais de 600 páginas do romance.

Logo ao último tópico, destacamos dois dos personagens considerados mestiços e que representam os pólos de positividade e negatividade dos mestiços no processo de formação do Brasil. Estes personagens possuem herdeiros e influência sobre outros personagens, e desta maneira levam adiante, através do romance, traços do que seriam as diferentes positivities e negatividades do mestiço no processo de formação do Brasil, assim como os conflitos e noções em torno da própria mestiçagem. Uma vez materializadas as expectativas, os valores e a sociedade que habita em torno destes conflitos, procedemos a uma análise do livro como um todo, destacando a importância destes personagens para compreender o objeto de pesquisa aqui apresentado.

5.1 UM BRASIL DE COLONIZADORES E COLONIZADOS

Em uma adaptação metafórica da chamada “ilusão biográfica”, formulação utilizada por Pierre Bourdieu (2006) para caracterizar a incongruência performativa e pretensamente objetiva de contar uma história de vida, a biografia obedece a um trajeto afetivo, ideológico e prático naquele que conta a história de outrem. Ao privilegiar uma determinada leitura, a ordem dos acontecimentos não segue uma ordem cronológica, mas uma lógica muitas vezes afetiva, crítica, direcionada. Assim, optamos por contar e analisar essa história partindo do ponto de vista das relações entre colonizadores e colonizados, indo do início do processo até a abolição da escravidão e suas naturais consequências.

De acordo com o historiador Boris Fausto (2015), antes do processo de colonização se efetivar no Brasil, Portugal já se firmava na Europa enquanto um país “autônomo”, projetando-se através do comércio entre regiões de longa distância desde o século XIII. Sendo Lisboa um grande centro mercantil sob a hegemonia dos genoveses, o envolvimento econômico de Portugal também foi possibilitado através do contato com o mundo islâmico do Mediterrâneo. Gozando de estabilidade, Portugal também se constituía no século XV como um reino unificado e pouco sujeito às vicissitudes, conflitos e disputas que circundavam a França, Inglaterra, Espanha e Itália.

Ainda que estas características motivassem a expansão marítima, Boris Fausto (2015) destaca que a expansão também correspondia a interesses diversos de “classes, grupos sociais e instituições que compunham a sociedade portuguesa” (FAUSTO, 2015: 22). Seja pelo bom negócio da expansão, seja pela oportunidade de criar novas fontes de receita, a colonização não apenas ocupou a comerciantes e nobres, mas também à “cristianização” de “povos bárbaros”, o que resultava em recompensas e cargos já difíceis de obter na estrutura da Metrópole. De grande projeto nacional, a expansão marítima também ganhou uma conotação de “gosto pela aventura” junto da expansão territorial e econômica que marcou este período. Para Boris Fausto, a imaginação de terras desconhecidas, entre oceanos distantes, ocupava a imaginação e, a partir dela, idealizavam-se reinos inusitados, habitantes monstruosos.

Neste ínterim, a conquista da costa no norte da África, em 1415, é considerada pelo historiador como um ponto de partida da expansão ultramarina portuguesa. Daí o monopólio sobre as transações em ouro, incluindo a cunhagem da moeda e a construção de casas da moeda no território africano. Desse processo também resultou a exploração de ouro em pó, marfim, pimenta e, a partir de 1441, escravos. Primeiramente, tais escravos foram encaminhados a Portugal, para ocupar atividades domésticas e urbanas (FAUSTO, 2015: 27). Com o passar dos anos, o trabalho escravo também foi responsável pelas atividades de trabalho em plantios, quando da ocupação das ilhas do Atlântico, por exemplo, no golfo da Guiné, em um sistema de grandes lavouras de cana-de-açúcar, com engenhos que remetiam aos encontrados no Brasil anos depois.

À chegada do Brasil em 1500, embora envolta de mistérios sobre sua suposta imprevidência, sucedeu o encontro com uma “população ameríndia homogênea em termos culturais e linguísticos, distribuída ao longo da costa dos rios Paraná-Paraguai” (FAUSTO, 2015: 35). Segundo Boris Fausto (2015), os ameríndios encontrados se subdividem em tupis-guaranis e tapuias, sendo estes dois grupos uma “comunhão” da diversidade de outros; no caso, os tupi-guaranis representados pelos tupis e guaranis, e os tapuias pelos goitacases, aimorés e tremembés, sendo “tapuia” uma expressão utilizada pelos tupis-guaranis para designar índios que falavam uma outra língua. Tais classificações, por sua vez, resultariam de estudos antropológicos do século XXI, baseando-se em afinidades culturais e linguísticas entre tais grupos (FAUSTO, 2015: 25). A maneira, entretanto, como se descrevia os indígenas brasileiros migrava entre imagens que os remetiam à simbologia da natureza edenizada, ora a bárbaros “sem lei, sem fé e sem rei”, caracterizados, portanto, com a noção do que aos olhos da Europa era visto como “falta” (SCHWARCZ, 2012: 14).

Dos relatos de viajantes, cronistas e jesuítas acerca da sociedade e dos costumes indígenas resultam também formas “impressionistas” de designar seus grupos, sua cultura e sua língua, carregando fortes preconceitos nestas avaliações, a exemplo de relatos sobre supostas positivities e negatividades nas qualidades atribuídas aos índios, de acordo com o maior e menor grau de resistência destes aos portugueses. Aprofundando o que se disse antes, o que era visto como diferente do já conhecido, era visto frequentemente com a noção de ausência ou carência, não como um costume diverso ou variado. De um lado, via-se o paraíso da natureza, de outro o “inferno” do outro, o indígena (SCHWARCZ, 2012: 15).

No terreno das sociabilidades, grupos de indígenas cuja desobediência era marcada pela rebeldia ou destreza militar, seriam sempre apresentados de forma desfavorável, semelhantes a “animais” ou bárbaros. Dentre eles, havia ainda relatos de índios que comiam “inimigos por vingança” e outros porque “apreciavam a carne humana” (FAUSTO, 2015: 36). As impressões portuguesas sobre os índios, por exemplo, podem ser medidas por um decreto de 1570 que proibia a escravização dos índios, à exceção dos aimorés, grupo classificado como rebelde, mas que no fundo oferecia maior oposição à dominação portuguesa. Ainda segundo Boris Fausto, também se mostra como falsa a percepção romântica de que os índios praticavam a caça, a pesca e a agricultura de forma a preservar ou restabelecer o equilíbrio ecológico, percepção esta que foi desenvolvida quando o chamado “bom selvagem” veio a ser símbolo da identidade nacional ao longo do século XVIII²².

Este primeiro indício de caracterização do outro levava o pensamento dos colonizadores não apenas a uma racionalização da utilidade prática dos indígenas, mas também a projeções imaginativas acerca do seu comportamento, de suas características sociais e culturais. Lilia Schwarcz (2012), por exemplo, levanta exemplos de como se construiu em torno do indígena a concepção sobre a preguiça supostamente natural, pela falta de sensibilidade, por vontades instintivas e por “fraqueza mental”. O mundo que então se construía também ora era visto como gasto e degradado, ora imaturo e inacabado, o que leva a concluir que a descoberta deste “Outro” sempre foi marcada por interpretações dúbias e etnocêntricas.

Associados na imaginação dos tupis a grandes xamãs, a chegada dos portugueses também representou uma catástrofe para os índios, sendo os portugueses ao mesmo tempo respeitados, temidos e odiados, muitas vezes vistos como homens “dotados de poderes

²² A imaginação, por sua vez, navegava de lado a lado. Segundo Lilia Moritz Schwarcz (2012), enquanto os europeus indagavam da alma dos indígenas, utilizando-os como deleite para a civilização, os nativos do Brasil afogavam os brancos em lagos a fim de entender se possuíam corpo ou não. Esse clima de estranheza em relação ao brasileiro continuaria forte no pensamento ocidental enquanto representação do “bom selvagem” do século XVIII por J-J. Rousseau, idealizando-se uma humanidade ainda não impura, valorizando sua essência e positividade.

especiais” (FAUSTO, 2015: 38). Durante o processo inicial de colonização, os portugueses souberam se valer de múltiplas nações indígenas em conflito entre si para encontrar aliados entre os próprios indígenas na luta contra grupos rebeldes. Tudo isso, porém, não significaria dizer que os índios não resistiram fortemente aos colonizadores, sobretudo nas muitas tentativas de escraviza-los. Como foi outrora dito,

Os índios que se submeteram ou foram submetidos sofreram a violência cultural, as epidemias e mortes. Do contato com o europeu resultou uma população mestiça, que mostra, até hoje, sua presença silenciosa na formação da sociedade brasileira. (FAUSTO, 2015: 38)

No processo de expropriação indígena de sua localidade, cultura, conhecimento e língua, reside a violência cultural de que trata Fausto, mas ainda o processo de resistência dos índios, constituindo-se no isolamento em frequentes deslocamentos para regiões distantes. Ainda que tenha resultado em uma preservação da herança biológica, social e cultural, Boris Fausto utiliza o termo “catástrofe” para se referir a milhões de índios que viviam no Brasil à época dos primeiros contatos com os portugueses e que, na atualidade, se reduzem a milhares.

Ao princípio do século XVI, vieram os primeiros jesuítas junto com o governador-geral, sob o objetivo de catequizar os índios e disciplinar o clero de má fama na Colônia. Em 1532, e posteriormente a esta vinda dos jesuítas, criou-se o Bispado de São Salvador, encaminhando os colonos a uma primária organização do Estado e da Igreja, uma vez que até 1763 resultaria a construção de São Salvador, a capital do Brasil, representando aí o início dos governos-gerais nas capitanias hereditárias, que marcou a formação dos pólos administrativos na organização da Colônia. O Brasil, então, seria uma colônia cujo sentido básico era o de fornecer gêneros alimentícios ou minérios de grande importância ao comércio europeu, com diretrizes claras de que a acumulação de riqueza por parte da Metrópole lusa iria para as mãos de comerciantes, da Coroa e de seus apaniguados. Pelo fato de Portugal não possuir o controle dos circuitos comerciais na Europa, a diretriz também atendeu ao conjunto da economia europeia, incluindo Inglaterra, Holanda e Espanha. Aliada à catequese dos jesuítas, o trabalho compulsório marcou esta etapa da colonização.

De acordo com Boris Fausto (2015), os índios tinham uma “cultura incompatível com o trabalho intensivo e regular e mais ainda compulsório, como pretendido pelos europeus” (FAUSTO, 2015: 45). Uma vez que faziam o necessário para garantir sua subsistência, sua energia e imaginação era empregada nos rituais, celebrações e guerras. Por outro lado, havia a presença de ordens religiosas que desejavam transformar os nativos em “bons cristãos”; neste sentido, significava adquirir hábitos de trabalho dos europeus, estratégia empregada pelos

jesuítas que, por sua vez, visava a criar um grupo de indígenas dispostos às necessidades da Colônia.

Muito embora Fausto destaque que conflitos existiam entre colonos e padres a respeito da proteção ou não de índios da escravidão, também se destaca que os padres não tinham respeito pela cultura indígena, chegando a ser duvidoso entre eles que os índios fossem “pessoas”. Registram-se comparações entre estes e animais, a exemplo de cães ou porcos. Neste âmbito de sujeição e desumanização, os índios resistiram a “diversas formas de sujeição, pela guerra, pela fuga, pela recusa ao trabalho compulsório” (FAUSTO, 2015: 46). Fausto ainda destaca que enquanto os africanos escravizados se viam em um território desconhecido, os índios se achavam em sua casa, o que reforçava a possibilidade de resistência ao trabalho, por meio da fuga, por exemplo. Para além desta violência cultural, a escravidão indígena também se tornou inviável devido às epidemias produzidas pelo contato com os portugueses, resultando em mortes entre índios e, a partir de 1570, o incentivo à importação de africanos se somou a leis para tentar atenuar o morticínio e a escravização dos índios, muito embora estas fossem desobedecidas com frequência.

Em 1758, a Coroa portuguesa veio a determinar a libertação definitiva dos indígenas, porém a escravidão indígena havia sido abandonada, na prática, por força das dificuldades em mantê-la e da circunstância do comércio de africanos escravizados. Como foi dito antes, os portugueses já percorriam a costa africana desde o século XV, iniciando desde então o tráfico de africanos, cuja polêmica em torno de “sociedades que, em sua maioria, já conheciam o valor mercantil do escravo” (FAUSTO, 2015: 46) é alvo de controvérsias. No século XVI, o que havia iniciado um século antes já se constituía como um comércio lucrativo para Portugal, época da abolição definitiva da escravização indígena e hegemonia da comercialização de escravos. A saber,

Os colonizadores tinham conhecimento das habilidades dos negros, sobretudo por sua rentável utilização na atividade açucareira das ilhas do Atlântico. Muitos escravos provinham de culturas em que trabalhos com ferro e a criação de gado eram usuais. Sua capacidade produtiva era assim bem superior à do indígena. (...) o custo da aquisição de um escravo negro era amortizado entre treze e dezesseis meses de trabalho e, mesmo depois de uma forte alta nos preços de compra de cativos após 1700, um escravo se pagava em trinta meses. (FAUSTO, 2015: 46)

Com base nestes dados, ainda se especula que entre 1550 e 1855 foram trazidos para o trabalho escravo no Brasil 4 milhões de escravos, a maioria jovens do sexo masculino. Ainda segundo Fausto (2015), a região de proveniência dependeu da organização do tráfico, das

condições locais na África e da preferência dos senhores brasileiros. A prevalência deste comércio se deu no século XVI em Guiné (Bissau e Cacheu) e na Costa da Mina; do século XVII em diante, em Angola e Congo, tornando-se por sua vez centros importadores a partir dos portos de Luanda, Benguela e Cabinda. Em termos quantitativos, angolanos foram trazidos em maior número no século XVIII, correspondendo à 70% dos escravos trazidos para o Brasil ao longo do século (FAUSTO, 2015: 47). Dentre as localidades importadoras destes escravos, Rio de Janeiro e Salvador mantinham uma organização que os tornavam centros importantes.

Dentre as múltiplas estratégias de resistência empregadas pelos escravizados, Fausto destaca fugas individuais ou em massa, sendo a resistência cotidiana parte da resistência ao processo de colonização. Os quilombos, estabelecimento de escravos que escapavam à escravidão pela fuga e compunham uma forma de organização social nova, existiram às centenas no Brasil colonial, destacando-se Palmares como um dos mais importantes àquela época (FAUSTO, 2015: 47). Ainda segundo o historiador, pesava contra a resistência à colonização o fato dos escravizados se sentirem desenraizados em um território estranho, ainda que fossem muitas as possibilidades de rebeldia coletiva e de maneiras de desorganizar o trabalho compulsório.

Há ainda que se destacar que nem a Igreja nem a Coroa se opuseram à escravização dos africanos e seus descendentes, incluindo até mesmo ordens religiosas entre os grandes proprietários de cativos. Dentre tantos fatores, argumentos foram por vezes utilizados para justificar a escravidão africana. Um, entre eles, fazia menção ao fato de que a escravidão já era uma instituição existente na África e, desta maneira, apenas se fazia o mesmo em um “mundo cristão”, onde tais africanos e afro-brasileiros escravizados seriam “civilizados e salvos pelo conhecimento da verdadeira religião” (FAUSTO, 2015: 48).

De acordo com Thomas Skidmore (2012), os brasileiros do século XIX estavam despreparados para debater as ideias oriundas da Europa, de tal modo que o pensamento brasileiro do século XIX absorveu de forma acrítica alguns dos ideais do liberalismo e demais formulações advindas da Europa. Os determinismos raciais e climáticos eram aceitos de modo tácido, e circularam muitas teses acerca da raça e de sua adaptabilidade ao meio ambiente. E, segundo Lilia Schwarcz (1993), dava-se guarida a essas ideias à medida que instituições científicas se arvoraram de pensar o futuro do Brasil com a miscigenação, e desta vez não mais como tema de elucubrações, mas com conclusões científicas instiladas pelos museus e instituições que reivindicavam o “chamado” da ciência sobre a questão racial no Brasil.

Neste ponto, outro destaque importante, feito por Boris Fausto, é a diferença no tratamento dado ao negro na legislação, sendo o contraste com os indígenas evidente, uma vez

que estes contavam com leis protetoras contra a escravidão, embora fossem pouco aplicadas e contivessem ressalvas. Ao negro escravizado, todavia, os direitos não eram reservados, até porque juridicamente era considerado uma coisa, e não uma pessoa²³.

Posteriormente, Fausto (2015) se refere a uma carta-lei de 1773 na qual se distinguia tipos sociais por pureza de sangue. Para tal carta, “impuros” eram os “negros, mesmo quando livres, os índios em certa medida e as várias espécies de mestiços” (FAUSTO, 2015: 58). Com base nisso, estes tipos sociais seriam impedidos de ocupar cargos no governo, receber títulos de nobreza, participar de irmandades de prestígio. À época, a condição de livre ou de escravo estava muito relacionada à etnia e cor, uma vez que os escravos eram reconhecidos como negros, depois índios e mestiços, havendo toda uma nomenclatura aplicada aos mestiços, distribuindo-os entre os nomes de “mulatos, os mamelucos, curibocas ou caboclos, nascidos da união entre branco e índio; os cafuzos, resultantes da união entre negro e índio” (FAUSTO, 2015: 59).

À época da independência, em 1822, glorificar as belezas naturais brasileiras significava invocar uma brasilidade nascente. Ainda que em 1865 o Brasil se constituísse como uma anomalia política nas Américas, com uma monarquia hereditária, e uma anomalia social e econômica, com a economia agrícola e a escravidão, a tradição romântica herdada do que havia na Europa fazia com que o indianismo ganhasse uma conotação de moda social e intelectual, havendo casos de nomes próprios portugueses sendo deixados por nomes indígenas; com a maioria literária, o índio se tornou símbolo das aspirações nacionais, razão pela qual o contraste do tratamento dado ao negro e ao índio seria notório (SKIDMORE, 2012).

Neste âmbito, convém ainda mais algumas palavras sobre a distinção entre a escravidão negra e a indígena, uma vez que índios cativos viviam sob a tutela de colonizadores e a extinção da escravidão indígena seria algo esperado com o tempo. A situação era distinta ao ponto de, em 1755, um alvará dispor sobre a possibilidade de casamentos entre índios e brancos, considerando tais uniões “sem infâmia”, tendo o mesmo alvará observado que empregos e honras deviam ser disponibilizados para os descendentes de tais uniões e que fosse proibido

²³ Na relação que traçamos entre nação e identidade nacional, fica claro que, como deixou evidente Lilia Schwarcz (2012), com a “simbologia tropical” que adveio com a sociedade do império, a nação se formava a partir dos traços de aproximação da colonização, eivando uma noção de comunidade com um passado português que, a partir de um momento, marcado pelo romantismo, tem o índio como um símbolo nacional. A identidade que se constrói observa um outro “Outro” aqui, marcado pelo imperativo do “Mesmo”, que o fetichiza e o simboliza com qualidades românticas de um proto-nacionalismo. A nação, aqui, se refere a um passado português de colonização, tem a ele como ponto de referência, sendo os índios, possivelmente, a prova e o resultado dessa colonização, impresso em uma relação com o “Outro” que prioriza tanto o elemento servil, agora romantizado, como o elemento europeu dos trópicos, supostamente “modificado” pela realidade nativa do Brasil.

chama-los por nomes “injuriosos”, a exemplo de “caboclos” (FAUSTO, 2015: 59)²⁴. Acerca do negro escravizado, registra-se que

Tratamento muito diferente recebiam as uniões de índio com negro. Por exemplo, o vice-rei do Brasil mandou dar baixa do posto de capitão-mor a um índio, porque “se mostrara de tão baixos sentimentos que casou com uma preta, manchando seu sangue com esta aliança e tornando-se assim indigno de exercer o referido posto (FAUSTO, 2015: 59).

Tal assertiva entra em sintonia pelo lado do branqueamento da mestiçagem de que já tratamos nas primeiras páginas desta tese e havemos de aprofundar nas próximas, uma vez que um casamento entre branco e índio seria mais permissível por constituir uma forma de manter as características do branco diante de uma etnia ou cultura não considera tão “impura” quanto à negra e africana, para os padrões científicos e sociais da época.

Assim, nos parece que três elementos, dentro da estrutura do caldeamento das raças, serviram para “estruturar” a nação e a identidade nacional brasileira em diferentes momentos: o índio, o mestiço claro e o imigrante europeu. Muito embora o mestiço ocupe uma posição social e sofra dos mesmos reveses que o negro e africano (FERNANDES, 2007), nota-se que a identidade nacional nunca se estruturou em torno do negro ou do africano. Para ilustrar o esvaziamento da população negra na sociedade brasileira, Boris Fausto ainda dispõe de estatísticas e porcentagens que aludem à quantidade desta população no fim do período colonial:

Negros e mulatos representavam cerca de 75% da população de Minas Gerais, 68% de Pernambuco, 79% da Bahia e 64% do Rio de Janeiro. Apenas São Paulo tinha uma população majoritariamente branca (56%). Cativos trabalhavam nos campos, nos engenhos, nas minas, na casa-grande. Realizavam nas cidades tarefas penosas, no transporte de cargas, de pessoas, de dejetos malcheirosos ou na indústria da construção. Foram também artesãos, quitandeiros, vendedores de rua, meninos de recado etc. (FAUSTO, 2015: 59)

Nesta citação, podemos perceber que o caso de São Paulo nos é emblemático por ter se constituído como uma possibilidade histórica de que o branqueamento se realizasse. Considerado um entreposto da imigração europeia, além do fato da modernização ter ganhado

²⁴ Dentro da rigorosa estrutura social do engenho, foi no âmbito da produção açucareira que a passagem da escravidão indígena para a negra se deu com mais clareza. Entre as décadas de 1550 e 1560, segundo Boris Fausto (2015: 71), não havia africanos nos engenhos do nordeste, sendo a mão de obra formada por índios advindos de aldeias jesuíticas ou por índios tornados escravos. O autor ainda destaca, como exemplo, o fato de que em 1574 os africanos representavam 7% da força de trabalho escravo, em 1591 eram 37% e, por volta de 1638, africanos e afro-brasileiros passaram a formar a totalidade da força de trabalho.

um impulso com a urbanização e industrialização do Brasil no começo do século XX, São Paulo concentrava esperanças de um ideal eugenista de branqueamento desde escritores, literatos e cientistas que levavam à sério os estudos raciais de então, dedicados a uma antropologia física que desqualificava o negro e o mestiço, engrandecendo as qualidades do branco e do europeu.

Voltando ao século XVIII, Boris Fausto (2015) também destaca que as relações escravistas não se resumiam a um vínculo direto entre senhor e escravo, havendo casos de cativos alugados para prestação de serviços e para trabalho em centros urbanos. Alguns senhores permitiam que estes escravos fizessem um “ganho”, isto é, que prestassem serviço ou vendessem mercadorias por uma quantia fixa paga por dia ou por semana, quando além de prestar esses serviços havia aqueles que caíam na mendicância e prostituição e, com a autorização dos senhores, também havia os que eram barbeiros ou operários. Ora, mesmo que entre escravos houvesse tais distinções, um significado simbólico escamoteado os separava pela cor da pele ou por outras características. A saber,

Outras distinções referiam-se à nacionalidade, ao tempo de permanência no país ou à cor da pele. “Boçal” era o cativo recém-chegado da África, ignorante da língua e dos costumes; “ladino”, o que já estava relativamente “adaptado”, falando e entendendo português; “crioulo” era o nascido no Brasil. Uma coisa era o preto retinto, em um extremo, e o mulato claro, em outro. Em geral, mulatos e crioulos eram preferidos para as tarefas domésticas, artesanais e de supervisão, cabendo aos escuros, sobretudo aos africanos, os trabalhos mais pesados. (FAUSTO, 2015: 62)

Mais uma vez, pelo ideal do branqueamento, aos escravos mais próximos de sua origem africana, seja na cor da pele, seja na nacionalidade, se reservava a tarefa de um trabalho compulsório que o exauria não apenas como ser humano, mas como raça e “origem africana”. Eram pessoas condenadas à extinção de si e do símbolo que carregavam, enquanto aos escravos brasileiros e brasileiras, natos(as) e “branqueados(as)” pela nomenclatura do “mulato(a)” se destinavam atividades menos degradantes, porque estes e estas eram mais distantes da raça e da origem oriunda da África²⁵.

²⁵ Aqui, a relação entre nação e identidade nacional se estabelece entre os símbolos e a linguagem do que se configura como nacional e do que se considera um “Outro” dentro da estrutura social brasileira. Ao passo que os brasileiros se sentiam próximos aos portugueses e europeus, o “Outro” se assemelha a tudo que não se branqueia ou não se europeiza, ou não se consegue transformar símbolo de um movimento romântico sob inspiração da Europa, como é o caso dos indígenas. Reafirmando a tese aqui levantada: a África, e tudo que a ela se remeta e não tenha sido apropriado pelo ideal do branqueamento da mestiçagem, parece se configurar como um “Outro” colonizado, mesmerizado, substituído por uma complexa combinação de teorias raciais, colonialismo social e percepção sobre a identidade nacional que, em vários campos, exclui, silencia, proscree e esquece do legado africano para a formação do Brasil.

Falando propriamente agora dos africanos e seus descendentes livres ou libertos, Boris Fausto (2015: 62) apresenta dados referentes ao fato de que 42% da população negra ou mulata era constituída por essa categoria até o fim do período colonial. Entretanto, ressalta-se a condição ambígua de um escravo liberto que, por outras vias, voltava na prática a ser escravizado de forma arbitrária. Diante de uma liberdade tão frágil, os libertos não podiam ter cidadania política ou pertencer a organizações, e mesmo um agravo ao seu antigo senhor podia revogar sua condição de mulher ou homem livre. Em uma reflexão sobre o tempo presente, Boris Fausto ainda destaca:

A escravidão foi uma instituição nacional. Penetrou toda a sociedade, condicionando seu modo de agir e de pensar. O desejo de ser dono de escravos, o esforço por obtê-los ia da classe dominante ao modesto artesão branco das cidades. Houve senhores de engenho e proprietários de minas com centenas de escravos, pequenos lavradores com dois ou três, lares domésticos, nas cidades, com apenas um escravo. O preconceito contra o negro ultrapassou o fim da escravidão e chegou modificado a nossos dias (FAUSTO, 2015: 62).

Vale destacar que mesmo com a introdução de imigrantes no trabalho, especula-se que estes não tinham a mesma jornada, os mesmos salários e as mesmas condições de trabalho e subordinação aos mandos do patrão que um trabalhador negro ou mestiço. Segundo Boris Fausto (2015), o escravo também estava no centro da economia açucareira e da economia das minas no chamado norte e centro-sul do Brasil do período colonial, seja na atividade dos engenhos, seja na atividade junto à mineração. Isto é, na base da sociedade estavam os escravos, sendo de todos o trabalho mais duro o da mineração, fatalmente quando estes tinham de trabalhar nas galerias subterrâneas quando escasseava o ouro do leito dos rios. Muitas doenças acometiam a esses trabalhadores, sendo que a estimativa de vida de um escravo minerador não passava de sete à doze anos de trabalho; diante do trabalho desumano e das altas taxas de mortalidade, as sucessivas importações de escravos ajudavam a atender às necessidades da economia mineira, inclusive no sentido de substituir a mão de obra inutilizada, fazendo com que o número de cativos crescesse entre 1720 e 1750 (FAUSTO, 2015: 89)²⁶.

²⁶ Dentre as primeiras atividades econômicas do Brasil, segundo Boris Fausto (2015: 68), o nordeste se apresentou como o primeiro centro de urbanização e de colonização da nova terra,. O autor destaca que diante das agruras históricas por que passou essa região, ao longo da história do Brasil, não à toa sua situação é fruto de um processo histórico. Até o século XVIII a região era conhecida como “Norte”, concentrado as atividades econômicas e a vida social na colônia, ao passo que o sul até então era uma área mais periférica, menos rica e sem vinculação com o que movia a economia da colônia. Foi no período de 1530 à 1540 que a produção se estabeleceu em bases sólidas do que seria a produção de cana-de-açúcar no Brasil, construindo engenhos e implantando um sistema já conhecido da Costa da África por todas as capitânicas produtivas, sendo os grandes centros açucareiros a Bahia e o Pernambuco (FAUSTO, 2015: 69). Tal estrutura contribuiu para o surgimento de relações sociais bem estabelecidas entre senhores de engenho, escravos e o restante da população, que também

No fim do processo de colonização no Brasil, registram-se muitas rebeliões e revoltas, por mais que a monarquia lusa buscasse manter o sistema colonial, a escravidão e passasse a limitar a crescente presença inglesa no Brasil. Neste período, soma-se à tentativa de integração de brasileiros natos à nova realidade da colônia a própria integração dos índios, quando conflitos já se desenvolviam entre índios e jesuítas e membros da elite colonial e da própria Coroa (FAUSTO, 2015: 97). Um ponto de destaque importante para esta tese é que, ao contrário da Coroa espanhola, a Coroa portuguesa temia a formação na Colônia de uma elite letrada. Como destaca Boris Fausto (2015):

Já no século XVI, a Espanha criou na América várias universidades: a de São Domingos, em 1538, e as de São Marcos, em Lima, e da cidade do México, em 1551. Nada disso ocorreu na América lusa, durante todo o período colonial. Aliás, praticamente a mesma coisa aconteceu com a imprensa, que surgiu nas maiores cidades coloniais da América espanhola também no século XVI. (...) a imprensa no Brasil só nasceria no século XIX, com a vinda de Dom João VI (FAUSTO, 2015: 97).

Interessante, portanto, notar que também na África o ensino, as universidades, a imprensa e a formação de uma elite letrada foi coibida por parte da colonização portuguesa. Neste ínterim, para remediar os problemas advindos da expulsão dos jesuítas da área do ensino, a Coroa resolveu criar um imposto especial para o subsídio literário, originando a criação do Seminário de Olinda e, posteriormente, pequenos clubes intelectuais no Rio de Janeiro e Bahia. Frente aos movimentos de rebeldia surgidos no período colonial, é preciso destacar também em que momento surgiu o que seria a consciência de ser brasileiro. Podíamos aqui interpretar, portanto, que a proibição de constituir uma elite letrada nas colônias fosse um recurso para impedir o despertar desta consciência. Próximo, portanto, do ideal de comunidade política que observamos em Anderson (2008), de onde surgiu essa idéia de sentimento em torno de uma determinada comunidade, por laços de simultaneidade e de aproximação simbólica entre seus habitantes. E, nestas circunstâncias, também próximo ao ideal weberiano de nação como uma comunidade política e sentimental de valores que teriam de ser socializados por intelectuais às massas aparentemente ignotas da coação que os unia.

Segundo Boris Fausto (2015), a cisão entre a Colônia e a Metrópole, nesta época, foi decisiva para o começo de uma consciência nacional. Quando os interesses já não eram os mesmos ou quando setores da sociedade da Colônia passaram a identificar problemas em sua

se organizava em torno desta economia, conhecida por ser patriarcal e patrimonialista nos ganhos e usos da propriedade, tendo os senhores de engenho um considerável poder político, econômico e social na vida da colônia.

relação com a Metrópole, constatou-se que o grupo a se sentir parte de uma nova identidade nacional não era homogêneo, formando-se a partir de proprietários rurais, artesãos, soldados malpagos e, talvez o mais interessante, bacharéis e letrados. Tendo em vista que se formavam os primeiros bacharéis e já existia uma quantidade considerável de letrados para refletir sobre as condições da Colônia, não por outro meio é que chegariam as ideias sobre a revolução americana ou os ideais do liberalismo francês. Imerso nesta seara já se formava, igualmente, nestes setores dominantes uma reflexão sobre a abolição da escravidão. Uma contradição, entretanto, destacada por Fausto (2015) era de que enquanto a independência do Brasil vinha cercada do interesse pela abolição da escravidão, por mais que houvesse restrições relacionadas ao desenvolvimento do Brasil e sua mão de obra, para as camadas dominadas da sociedade “a ideia da independência vinha acompanhada de propósitos igualitários de reforma social” (FAUSTO, 2015: 99). Ora, como se sabe, a partir do texto de Roberto Schwarcz (1992), o liberalismo no Brasil se constituiu como um fetiche intelectual, dentro de uma controversa adaptabilidade cômoda aos setores que mais sofriam com a dominação colonial, à medida que tentavam refletir sobre o liberalismo ao mesmo tempo que se tolerava a escravidão. Também a convivência “pacífica” do liberalismo com o racismo é destaque quando pensamos que as primeiras instituições científicas em caráter nacional refletiam acriticamente as teorias do racismo científico advindas da Europa (SCHWARCZ, 1993). Já Renato Ortiz (2012), por sua vez, diria que as ideias estariam “exatamente em seu lugar”, uma vez que visavam propositadamente a manter uma “inteligência nacional” oportunamente convivendo com um regime escravocrata, o que faz com que o liberalismo brasileiro seja “para inglês ver”.

Somam-se aos levantes do período a Guerra dos Mascates em Pernambuco em 1710, a Inconfidência Mineira em 1787, a Conjuração dos Alfaiates em 1798 e a Revolução Pernambucana de 1817. De revoltas populares neste período, a Conjuração dos Alfaiates foi um movimento organizado na Bahia marcado por negros livres ou libertos, mulatos, artesãos, soldados, escravos e alfaiates. Entre os revoltosos, mesmo brancos de origem popular predominavam, destacando-se o médico Cipriano Barata, que participaria de vários movimentos revolucionários no Nordeste (FAUSTO, 2015: 103).

De caráter marcadamente social, tal revolta denunciava as condições de vida em Salvador, dentre a escassez de alimentos e a carestia, defendendo a proclamação da República, o fim da escravidão, o livre-comércio com a França, o aumento do salário dos militares e a punição a padres contrários à liberdade. Sobre esta revolta, em particular, Fausto destaca a violência desproporcional sofrida por negros e mulatos. A saber,

A severidade das penas foi desproporcional à ação e às possibilidades de êxito dos conjurados. Nelas transparece a intenção de exemplo, um exemplo mais duro do que o proporcionado pelas condenações aos inconfidentes mineiros. A dureza se explica pela origem social dos acusados e por um conjunto de outras circunstâncias ligadas ao temor das rebeliões de negros e mulatos. (...) por sua vez, a Bahia era uma região onde os motins de negros iam se tornando frequentes. Essa situação preocupava tanto a Coroa como a elite colonial, pois a população de cor (negros e mulatos) correspondia, em números aproximados, a 80% da população da capitania. (FAUSTO, 2015: 104)

A desproporcionalidade da violência e da repressão observada na Conjuração dos Alfaiates representa mais um capítulo sobre a violência colonial contra negros e mestiços. Não apenas por estes constituírem uma determinada maioria da população à época, mas porque, segundo interpretamos, mais do que pela revolta contra a ordem estabelecida, a violência colonial também vinha com a questão da raça, da suposta inferioridade dos negros e mulatos, da estrutura social da Colônia e do pensamento à época.

Formalizada a Independência do Brasil em 1822, com a manutenção da forma monárquica de governo, o novo país teria no trono um rei português. Embora o processo de independência do Brasil tivesse gerado o primeiro empréstimo externo à Coroa portuguesa, também a independência tinha uma outra cláusula, que se referia aos interesses brasileiros no comércio de escravos, oriundos de algumas regiões da Costa da África. Segundo Boris Fausto (2015), à Angola chegaram notícias da independência do Brasil com mensagens convidando Benguela a aderir à “causa brasileira” (FAUSTO, 2015: 124). Como se sabe, a Inglaterra reconhecia a independência, embora exigisse que o tráfico de escravos fosse imediatamente extinto.

Durante o império eram diversas as maneiras de excluir negros e mestiços, escravos livres ou libertos, da vida social e política. Um exemplo clássico é o de que a primeira Constituição, de 1824, nascia logo após uma dissolução da Assembleia Constituinte por Dom Pedro I, tendo sido imposta de cima para baixo, do rei ao “povo”, não considerava a todos como povo, excluindo os mestiços, negros e alguns brancos²⁷. Durante os anos que seguiram a

²⁷ De acordo com Giralda Seyferth (2002), mecanismos legais de discriminação aos cristãos novos existiram no Brasil colonial até o século 18, e atingiram a negros, indígenas e mulatos, categorizados como “sangues impuros”. Mesmo que houvesse meios de burlar a legislação, esta lhes impedia o acesso a cargos públicos e ordens religiosas. Mesmo antes da formalização da ideia de raça no pensamento ocidental, os estatutos de pureza de sangue apontam as práticas racistas. Neste período, o tratado de colonização de Nova Friburgo, em 1818, a imigração suíça para áreas montanhosas do Rio de Janeiro já era um projeto de civilização no Reino do Brasil. Após a independência, Dom Pedro I destinou recursos públicos para o agenciamento de imigrantes alemães, localizando-os no sul do país e evidenciando o fator geopolítico do povoamento em uma região em disputa. Entretanto, leva-se em conta uma coisa: os escolhidos para colonizar eram os imigrantes brancos, e não o que Seyferth (2002) chama de “nacionais”, isto é, o povo brasileiro (SEYFERTH, 2002: 30).

política imperial, as mudanças na estrutura socioeconômica do Brasil remetem diretamente ao tráfico de escravos e a organização do debate em torno da abolição da escravidão.

O imperador e a burocracia imperial eram cativos às essências dos poderes dominantes, ao promover a ordem geral e dar o tratamento gradativo ao problema da escravidão. Dizia-se que “o Brasil é o café e o café é o negro”, em menção à rica e poderosa produção cafeeira do Brasil Império²⁸. Neste período, boa parte do tráfico de escravos se deu em resposta à expansão das necessidades da lavoura do café. Certo é que, após a independência, de um lado a Inglaterra pedia a extinção do tráfico de escravos para fortalecer o mercado consumidor dos produtos ingleses e, de outro, grandes proprietários e traficantes de escravos entendiam que o fim do tráfico de escravos levaria a economia cafeeira ao colapso (FAUSTO, 2015: 165).

De acordo com Fausto (2015: 167), dentre as razões para a manutenção do tráfico de escravos estava, justamente, o fato de que não havia uma alternativa ao trabalhador cativo nas fazendas e a inexistência de rebeliões de escravos por este período, à exceção do Recôncavo e da cidade de Salvador, onde houve a Revolta dos Malês de 1835, sendo novamente reprimida com grande violência. No Rio de Janeiro, segundo o historiador, quando à época a população de escravos era equivalente à 40% da população, concorria para a não ocorrência de rebeliões as repressões, esperanças de obter liberdade, divisões entre escravos em melhor ou pior situação, entre libertos e escravos, entre crioulos e africanos etc.

Por etapas, a abolição da escravatura chegou em 1888 depois da série de conflitos e situações outrora descritas, sendo uma de suas maiores controvérsias a proposição da Lei do Ventre Livre, em 1871, que declarava livres os filhos de mulheres escravas após a lei, os quais ficariam em poder dos senhores de suas mães até os oito anos. Após completada a idade, os senhores podiam optar entre receber uma indenização do Estado ou obter o trabalho do jovem até a idade de 21 anos (FAUSTO, 2015: 186).

Antes deste episódio, torna-se interessante resgatar à memória que muitos escravos, negros e mulatos participaram da Guerra do Paraguai sob a promessa de liberdade e de receber do Estado condições de trabalho não realizadas. Estando a identidade nacional em processo de formação, sobretudo em termos de questões externas, interpreta-se que o Brasil precisaria contar com a lealdade de parte considerável de sua população, formada por negros e mulatos, escravos

²⁸ Segundo Thomas Skidmore (2012), o negro brasileiro figurava na literatura romântica sob o símbolo do “escravo heroico”, “escravo sofredor” ou a “bela mulata”. Porém, o homem negro livre, que existia em todos os níveis na sociedade, era ignorado por essa geração romântica. Em *Viva o Povo Brasileiro*, o negro surge como um personagem não heroicizado, mas contraditório, na sua formulação de mundo e no modo como convive com os outros, talvez uma resposta a questões de ordem psicossociais que abordariam o fato deste viver em um “mundo de brancos”.

e libertos²⁹. De tal modo, como uma forma de coibir eventuais insurreições entre esse grupo, era preferível incorrer no desafio que desagradava a grupos econômicos do que arriscar sofrer as consequências de uma eventual revolta. Interessante é destacar uma reflexão de Boris Fausto sobre o episódio:

A classe dominante, pelo contrário, via no projeto um grave risco de subversão da ordem. Libertar escravos por um ato de generosidade do senhor levava os beneficiados ao reconhecimento e à obediência. Abrir caminho à liberdade por força da lei gerava nos escravos a ideia de um direito, o que conduziria o país à guerra entre as raças. (FAUSTO, 2015: 186)

Tal argumento parece ser interessante porque encontra revérberos na projeção de Joaquim Nabuco (2012) acerca da escravidão e da necessidade de libertação sem, no entanto, suscitar aquilo que o escritor e diplomata tratava por ser um “ódio que não existia neles”; em outra medida, é conhecida a percepção sobre harmonia e democracia racial instilada por Gilberto Freyre (2010), bem como uma estrutura de sentimentos positiva com relação à mestiçagem e sua integração nos quadros nacionais (SOARES, 2014b). Em outras palavras, muito embora a libertação dos escravos tenha saído do âmbito dos liberais, tendo sido encampada também por conservadores a partir da Lei do Ventre Livre, temia-se uma luta entre as classes oprimidas e as classes opressoras da estrutura colonial, mesmo entre os que se dedicavam à abolição da escravatura. Não à toa, o pressuposto que originaria o mito da democracia racial, acerca dos “senhores gentis” e “escravos cativos”, vem a tentar apaziguar ânimos e mediar a situação de revolta do escravo e do negro e mulato contra sua condição pregressa à abolição e mesmo às idéias abolicionistas que, como se sabe, é tanto parte de um fetiche intelectual pelo liberalismo francês como uma forma de modernização capitalista das relações de produção³⁰.

Somente entre 1855 e 1888 a campanha abolicionista ganhou força, motivada pela fuga em massa de escravos de fazendas, ao mesmo tempo em que a elite cafeeira paulista

²⁹ Para Skidmore (2012), uma mudança no ânimo nacional adveio com a Guerra do Paraguai, estimulando boa parte da elite brasileira a repensar sua nação. Aqui, historicamente, já surge algo que será abordado mais à frente por Florestan Fernandes. A tradição jesuítica, agrária e romântica que vinha sendo modificada pela influência iluminista sob os jovens e idealistas insuflou uma boa dose de liberalismo político na cultura nacional, produzindo tanto um híbrido de monarquia liberal quanto uma classe econômica e política que se sentiria sufocada por essa mesma monarquia.

³⁰ A maior sensibilização dos oficiais do exército a ideias abolicionistas e republicanas não só foi um resultado da Guerra do Paraguai como o recrutamento de escravos para esta guerra os aproximaram do ideal da libertação (SKIDMORE, 2012). Ao passo que a mudança ia atingindo a estrutura social e econômica, com novos grupos sociais não ligados à economia agrária, a exemplo dos jovens de espírito crítico na Escola do Recife, o primado do positivismo, republicanismo, cientificismo e um sentimento de elitismo burguês parecia cunhar novos termos para uma nacionalidade que se impunha como suposta modernização, concentrando o poder nas mãos de uma burguesia autocrática.

“apressava” o plano de imigração europeia para o Brasil, tendo em vista a percepção de que a abolição plena estava prestes a ser uma realidade. Tendo por fito, sob nossa interpretação, tanto a política de branqueamento da população, como também o fato de que só fazendeiros mais tradicionais ou falidos se apegavam ao sistema escravocrata, em 1888 por decreto real a Princesa Isabel assinou o decreto para a abolição. O destino da maioria destes ex-escravos, entretanto,

variou de acordo com a região do país. No Nordeste, transformaram-se, em regra, em dependentes dos grandes proprietários. O Maranhão representou uma exceção, pois aí os libertos abandonaram as fazendas e se instalaram nas terras desocupadas como posseiros. No Vale do Paraíba, os antigos escravos viraram parceiros nas fazendas de café em decadência e, mais tarde, pequenos sitiantes ou peões para cuidar do gado. A fuga em massa foi característica dos últimos anos que antecederam a Abolição no Oeste Paulista. Mesmo assim o fluxo de negros para a cidade de São Paulo e outras regiões durou pelo menos dez anos. (FAUSTO, 2015: 188)

O processo de abolição da escravidão não resultou em uma integração do negro à sociedade brasileira, em sua plenitude de direitos, cidadania e inclusão na ordem social existente. Havia muitas injunções morais ligadas à libertação dos escravos, uma vez que se acreditava que somente “abolindo a escravidão é que o Brasil podia desfrutar dos milagres do trabalho livre” (SKIDMORE, 2012: 57)³¹. Nos grandes centros urbanos, os empregos estáveis foram ocupados por trabalhadores imigrantes, deixando para os ex-escravos os serviços irregulares e mal pagos. Na própria indústria paulistana, 84% dos empregos eram destinados a imigrantes em 1893. No Rio Grande do Sul, ocorreu um processo de substituição de escravos por imigrantes em oportunidades de trabalho regular (FAUSTO, 2015: 188).

Como formula Boris Fausto (2015), a escravidão não acabou com o problema do negro. Em várias regiões do Brasil, a predileção pelo trabalhador imigrante em áreas mais dinâmicas da economia tornou as oportunidades demasiado escassas aos ex-escravos, ocasionando uma extrema desigualdade social da população negra. Reforçado pelo racismo científico³² e pelo

³¹ Nabuco (1934) e os abolicionistas liam as teorias racistas vindas da Europa, e não escondiam seu objetivo de ver um Brasil mais branco. Como anteparo que justificasse a “menoridade” da escravidão no Brasil, os Estados Unidos e sua divisão racial mais violenta era sempre tida como uma comparação, cunhando o mito de que no Brasil não havia “preconceito de cor”. Mas, o racismo dos abolicionistas ao mesmo tempo estava marcado pela oposição à migração asiática, que trazia, segundo Skidmore (2012), uma mestiçagem que aos abolicionistas não interessava. Nabuco, por sua vez, dizia que o ‘negro melhora-se; o asiático não’. Eles não escondiam, portanto, sua crença no processo de evolucionismo no qual o elemento branco triunfaria, estando dispostos a acelerar o branqueamento no estímulo à migração europeia, defendendo que eles poderiam suprir a carência de mão-de-obra decorrente da eliminação do trabalho escravo ao mesmo tempo que acelerariam o processo de branqueamento do Brasil (SKIDMORE, 2012: 63).

³² As teorias deterministas raciais surgem no século 18, caracterizando o período do ‘racismo científico’. Antes de estar vinculado à biologia, o termo ‘raça’ compreendia a ideia de grupos ou categorias de pessoas conectadas

branqueamento da população, sobretudo em regiões de forte imigração, o preconceito contra o negro tornava-o um “ser inferior, perigoso, vadio e propenso ao crime; mas útil quando subserviente” (FAUSTO, 2015: 189).

Dentre as principais controvérsias sobre a escravidão levantadas pelo historiador, está o fato de que não apenas a violência do sistema escravista sustentou as bases dessa organização social, mas ainda a mentalidade colonial que também habitava no negro e mulato. No campo das sociabilidades, segundo Fausto (2015: 188) houve uma abrangência por parte da diferenciação entre escravos, por expectativas reais ou imaginárias de alcançar a liberdade, escravos que se distinguiam segundo sua origem, o tempo de permanência no país quando africanos, cor da pele, tipo de atividade, habilidades, entre outras questões. Estes aspectos serão mais bem explanados quando tratarmos, com Kabengele Munanga (1999), do que aproxima negros e mestiços no processo de concepção de sua própria história de conflitos e lutas em torno de sua cidadania, como também entendemos que contribui, nesta tese, para pensar o nacional dentro de sua pluralidade de afirmações e das controvérsias em torno de uma identidade nacional supostamente definida.

5.2 DE QUE MESTIÇAGEM FALAMOS?

Como foi visto, os brasileiros estavam usando ideais liberais em um contexto social que não era diferente dos seus ancestrais, uma vez que o pensamento reformista e, como diria Florestan Fernandes, revolucionário no Brasil bebeu na fonte do liberalismo oitocentista europeu, que por sua vez havia acompanhado a revolução industrial, a urbanização e o crescimento econômico (SKIDMORE, 2012: 66). Esta era a explicação imperante para os êxitos econômicos e nacionais na Europa, que se encerrava não só pelo ponto de vista determinista e racista da herança genética, mas também pelo cientificismo e o liberalismo.

No Brasil, a estratificação social e racial dava aos proprietários da terra, brancos ou mestiços claros, praticamente o monopólio do poder econômico, político e social (SKIDMORE, 2012: 81). A hierarquia tinha correspondência com a cor e se desenvolvia como uma herança da economia colonial escravista, uma vez que nem ameaçava a hegemonia dos grandes

por uma origem comum. Na passagem do século, os darwinistas fizeram elementos essenciais dos atributos externos e fenotípicos, configurando-se em modelos para julgar povos e culturas desde critérios deterministas (SCHWARCZ, 2012; SKIDMORE, 2012; MUNANGA, 1999). Seja em uma imagem positiva como em uma imagem negativa, o termo ‘raça’ no Brasil não deixava de trazer significados. Em fins do século XIX, a mestiçagem de um ponto de vista darwinista para Nina Rodrigues parecia atestar a falência da nação, uma vez que a raça nos concederia uma realidade estanque e imutável, o que o fez intelectuais evolucionistas da Escola do Recife contestar o médico baiano, e dizer que todas as raças humanas são passíveis de evolução; em outras palavras, podem embranquecer.

fazendeiros, nem os escravos recém libertos deixavam de se submeter à estrutural social de cunho paternalista. Os traços raciais e físicos visíveis vinham como elemento determinantes da categoria racial em que a pessoa estava inserida, cuja aparência era indicada por seus trajes e círculos sociais, por seu patrimônio e sua situação social. As estratégias de branqueamento dos mestiços nesta fase eram notórias:

Era comum que mestiços em ascensão social fizessem de tudo para ocultar seus antecedentes familiares. E esse comportamento leva a crer que um mulato cujos caracteres fenotípicos lhe haviam permitido a ascensão se sentisse inseguro o suficiente para acreditar que sua mudança social estaria ameaçada por sua origem familiar, que provocaria uma redefinição de seu status social. (SKIDMORE, 2012: 82)

Assim, o ‘mulato’ ou mestiço se tornaria a figura central da democracia racial no Brasil, tendo permitido um ‘ingresso’, ainda que limitado, ao ‘estrato social superior’. Os limites dessa ascensão do mulato dependiam de sua aparência física (quanto mais ‘negróide’ menor a possibilidade de mobilidade social ascendente) e do grau de “brancura cultural, educação, maneiras, renda, que fosse capaz de obter” (SKIDMORE, 2012: 82). O brasileiro desenvolveria uma sensibilidade às categorias raciais e às maneiras de aplicá-la, havendo uma infinidade de “linhas de cor” reunidas no folclore e nas sociabilidades. Esse “ideal racial brasileiro” teve uma marca na fertilidade diferencial com que se reproduziam membros de grupos raciais diferentes sob a forte influência das relações raciais. A população negra se reproduzia a uma taxa menor que os mulatos e brancos. Ao passo que os brasileiros viam o ‘mais branco’ como o melhor e o topo da pirâmide social, a sociedade dita ‘multirracional’ repousou em supostos implícita e violentamente racistas, uma vez que a população branca aumentou de 1890 até 1950 sob a influência da imigração europeia e também pelo modo como se deu o processo de miscigenação neste período histórico.

Segundo Thomas Skidmore (2012: 89), as mulheres negras preferiam ter parceiros sexuais mais claro, uma vez que o ideal do branqueamento estava tão arraigado dentro do sistema social tradicionalista que tanto havia um sistema de exploração sexual que dava privilégio aos brancos, como a baixa taxa de natalidade entre os negros se deve, igualmente, à falta de perspectivas para pessoas nascidas “de cor” nesta sociedade. Assim, via-se com “alívio” o branqueamento que reforçava o ideal racial, já a miscigenação, desde que atuada para promover uma “meta desejada”, devia atuar para reproduzir “genes brancos”, que a crença reputava como “mais fortes”.

De 1880 até 1920, a ideologia do branqueamento ganhou legitimidade científica, uma vez que se acreditava que a raça branca ‘superior’ triunfaria no processo de amálgama racial, enquanto os escravos recém libertos deixavam as fazendas e se entregavam à agricultura de subsistência ou migravam para cidades e viviam sob péssimas condições de trabalho e de vida (SKIDMORE, 2012: 90). Para as brasileiras e brasileiros das classes baixas, compreendendo a maioria de negros e mulatos, parecia difícil ascender econômica e socialmente com os marcadores sociais de cor, origem e raça³³.

Florestan Fernandes (2005) aponta que primeiro a desaprovação às violências contra a condição humana do escravo e o repúdio aberto à escravidão levaram a um questionamento da ordem jurídica e das bases morais de uma sociedade escravista, em seguida o impulso transformaria em uma revolução dos “brancos” e para os “brancos” o abolicionismo e o antiescravismo. Para Florestan Fernandes (2005), combatia-se não a escravidão em si mesma, mas o que ela representava enquanto anomalia, sobretudo em uma “sociedade que extinguiu o estatuto colonial”, buscando organizar-se enquanto uma nação e procurando, por todos os meios, expandir internamente a economia de mercado.

Está claro que esse “burguês” jamais seria no Império uma figura dominante ou pura, com força socialmente organizada, consciente e autônoma, nascendo desde a independência e o movimento antiescravista com uma especialização econômica relativamente diferenciada, representando papéis históricos que derivam de suas funções econômicas na sociedade nacional. O “espírito revolucionário” possibilitaria um futuro auspicioso, no qual surgiria a figura de um grande homem de negócios ou de um capitão da indústria, pois esta revolução se forma segundo objetivos egoísticos difusos, sem ser de forma organizada ou esclarecida (FERNANDES, 2005: 36).

Seguindo, talvez, a pressão da Inglaterra, para quem o trabalho assalariado era um fator crucial para o desenvolvimento de uma economia de mercado de bases monetárias e capitalistas, o burguês e o que seria a revolução burguesa no Brasil surgem com a bandeira abolicionista, desde os agentes históricos da desagregação do regime escravocrata-senhorial no

³³ Nação e identidade nacional se articulam na maneira como estes valores eram impingidos ao povo, sobretudo por intelectuais, elites burguesas e homens do Estado brasileiro. Até os anos de 1930, como vamos aprofundar, a mestiçagem e o preconceito de cor soava a uma conotação negativa. Se, para Seyferth (2002), as teorias raciais e seu derivativo não se encerravam nos círculos científicos, era pelo exercício da legitimidade do saber que os intelectuais inculcavam tais valores na sociedade. Tal premissa, mais uma vez, aproxima a formação da nação do que seria uma formação da nação em Weber (1974), isto é, um apanhado de valores, circunstâncias e símbolos transmitidos à população por intelectuais, homens de estado e cientistas. Na verdade, a ideia de uma comunidade política unida por um destino político em comum parece ter no racismo e nas relações patriarcais parte do seu sustentáculo, emulando uma segurança ontológica, em cuja legitimidade os indivíduos, brancos e negros, necessitavam crer para existir dentro da sociedade.

Brasil e a formação de uma sociedade de classes. Sociologicamente, a pergunta que aqui se colocou por Florestan Fernandes vai no sentido de investigar que fatores históricos-sociais explicam de que modo, a partir da ordem tradicionalista, se organizou a “modernização” como processo social (FERNANDES, 2005: 37).

A ordem social competitiva que se formou não eliminou os costumes, vícios e a estrutura psicossocial da ordem social escravocrata, fazendo com que as formas de vida social e de sociabilidade fossem intrinsecamente limitadas para o negro e mestiço, contribuindo para a concentração racial da renda, do prestígio social e do poder. Ao passo que o negro e mestiço não era absorvido pelo mundo do trabalho, também as conexões psicossociais do comportamento do negro e do mulato mostravam o quanto a ordem social competitiva limitava os anseios de classificação e ascensão social, fazendo com que essa identidade do negro e do mestiço se contraísse e se isolasse dentro do “meio negro” (FERNANDES, 2008b).

Uma vez que o pertencimento ao sistema implicasse em negar a experiência negra, sua identidade e relações sociais, as pressões do mercado de trabalho e da ordem social competitiva criam uma luta para a inserção no sistema maior do que seria as lutas nos movimentos sociais, exigindo a formação de um individualismo e de um egoísmo para a consecução da ascensão social³⁴. Mas, o preconceito de cor não desaparece, e ele se insinua pelos meandros das relações de classe, restringindo aspirações construtivas de integração social e corrompendo o clima de ajustamentos raciais. Para se tornar pertencente ao sistema, “ser gente” significa, naquele contexto, aproximar-se gradualmente do “ser branco”, emulando o dilema racial brasileiro como um dilema que esconde que há um sistema de ajustamento e controles sociais da sociedade de classes, nos meandros das relações, no modo como a desigualdade racial se recompõe a cada golpe que sofre (FERNANDES, 2008b).

O negro e o mestiço sofrem persistentes e profundas pressões assimilacionistas e, ainda que respondendo a elas de forma integracionista, não encontra ainda vias adequadas de acesso a melhores posições no mercado de trabalho. Neste contexto, também não há equiparação social progressiva entre negros e brancos. Eram restritas a solidariedade do branco para com o negro que escapasse ao “paternalismo tradicionalista”, o que resguardava a superioridade ao branco e protegia o negro de sua própria consciência de classe. Os brancos faziam de tudo para não

³⁴ Neste ponto, interpretamos o ato de negar a experiência negra, conforme podemos observar no romance de João Ubaldo Ribeiro, com o ato de experienciar o “Outro” estranho, longínquo e silenciado à herança africana no processo de formação da suposta identidade brasileira. O “Mesmo”, na designação contribuída por Mudimbe (2013), parece ser aquele que, carregado de pressupostos e categorias epistêmicas, insiste em observar no “Outro” mestiço ou mulato, as qualidades que ele deseja ver no branco ou em tudo que corresponde a utopia do branqueamento, incluindo sua “brancura” cultural, linguística e simbólica. Em outras palavras, o mestiço passa a ser um sujeito estranho, muito embora capaz de aprender a linguagem do branco e do colonizador, e assim passa a ser observado.

“quebrar a paz social”, uma vez que a desconfiança acompanhou a modernização desta elite branca, sob a presunção de esconder as questões que só serviam “para prejudicar o negro” e descortinar uma realidade silenciosa em torno de sua situação (FERNANDES, 2008a).

Nas palavras de Fernandes (2008a), a preparação do negro e do mulato para os deveres cívicos e profissionais seria um caminho seguro para protegê-los de suas próprias aspirações de classe e para resguardar seus problemas no esquecimento, em prol da sociedade de classes e do mundo dos brancos, muitas vezes emulando uma “filosofia política” que preconizava a “absorção” do “elemento de cor” pelo peneiramento e assimilação dos que se mostrassem mais identificados com os “círculos dirigentes da classe dominante e ostentasse total lealdade a seus interesses ou valores sociais” (FERNANDES, 2008a: 308). Fechavam-se, sob a promessa de prevenir tensões raciais e de assegurar uma integração gradativa do negro e do mulato, as portas que poderiam coloca-los na área dos benefícios diretos do processo de democratização dos direitos e garantias sociais. Segundo Florestan Fernandes, “em nome de uma igualdade perfeita no futuro, acorrentava-se o “homem de cor” aos grilhões invisíveis de seu passado, a uma condição sub-humana de existência e a uma disfarçada servidão eterna” (FERNANDES, 2008a: 309).

A ideologia da democracia racial brasileira baseava-se na ideia de que o padrão brasileiro de relações entre brancos e negros se conforma a fundamentos ético-jurídicos de um republicanismo vigente, quando na verdade a verdadeira ideia de uma democracia racial era repelida para legitimar a ordem estabelecida e preservar distâncias sociais na qual a ordem social se assentava, mantendo-se o preconceito e a discriminação racial. Para Florestan Fernandes (2008a), o mito da democracia racial teve uma funcionalidade prática, que se assenta em imputar ao negro a responsabilidade por sua condição de desigualdade econômica, social e política, emulando uma série de convicções etnocêntricas, quase sempre para dizer que o “negro no Brasil não tem problemas” ou que não “existem distinções raciais entre nós”, entre outros (FLORESTAN, 2008a: 312).

Afinal, à época da abolição da escravidão, não se visava subverter a estrutura racial da sociedade, mas sua ordenação jurídica, bem como se pretendia fazer a emancipação, mas preservando todas as regalias e o poder de dominação da raça branca (FLORESTAN, 2008a: 314-315). Tais palavras se referem, por exemplo, ao que fora dito sobre Joaquim Nabuco (2012) e os abolicionistas que não visavam “instilar um ódio” que não existiria nos escravos em relação aos seus senhores, fazendo com que a propaganda abolicionista, ao não ser direcionada para os

escravos, exalasse o medo de que houvesse uma insurreição contra os brancos, caso a abolição tivesse sido feita para os negros e mulatos³⁵.

Preferia-se, tacitamente, que a “população de cor” jamais saísse de sua apatia e passividade. Ainda que a república tivesse sido proclamada com ideais liberais e republicanos, com uma nova ordem jurídico-política de uma sociedade supostamente inclusiva, a ordem racial permaneceu quase idêntica ao regime de castas. Em vez de ser democrática, a sociedade era extremamente rígida com as manifestações autênticas das “pessoas de cor”, fazendo com que nesse contexto histórico as relações entre brancos e negros, supostamente correspondente aos requisitos de uma democracia racial, não passasse, verdadeiramente, de um mito (FLORESTAN, 2008a: 318). O mito, neste sentido, é uma fonte de estancamento e de estagnação, em vez de ser uma dinamização modernizadora das relações raciais e, ironicamente, acaba retendo o desenvolvimento da ordem social competitiva e democrática. O inverso, para Fernandes, somente ocorreria se os mecanismos societários de democratização fossem apropriados pelos negros e mulatos, de forma que estes pudessem explorá-los em vista de seus próprios fins como fator de democratização da riqueza, da cultura e do poder (FLORESTAN, 2008a: 320).

Despojado de seus valores ou do seu mundo próprio, o negro em contato com o branco se despe de suas identificações culturais ou morais, existindo um ciclo de ajustamento inter-racial no qual tais afirmações não possuiriam qualquer eficácia. Submetendo-se às regras do jogo, o negro e o mulato seguem dentro de um jogo elaborado para brancos, pelos brancos e com vista à felicidade dos brancos (FERNANDES, 2007: 31). Para Gilberto Freyre o negro se submeteu a esse mundo social privilegiado para a raça dominante, ainda que não sendo inerte a esse mundo. Mesmo que houvesse uma dupla interação e uma resposta à esse “equilíbrio de opostos” (SCHWARCZ, 1993) que se estabeleceu nas duas direções, tais influências recíprocas não mudaram o sentido do processo social, uma vez que o negro e sua cultura permaneceram condenados a um mundo organizado para não trata-lo socialmente como um ser humano igual aos brancos. O “branqueamento psicossocial e moral” foi a resposta para negros e mulatos compelidos a participar desse mundo (FERNANDES, 2007: 33), com boa dose de resignação àqueles que o aceitavam e se prostravam.

³⁵ Há, nesta parte, uma visível tensão em torno de narrativas da nacionalidade. Joaquim Nabuco (2012), a exemplo de vários abolicionistas, cunhavam uma narrativa hegemônica da formação nacional supostamente afeita ao legado negro, mas não cunhava, nos termos que empregou, a perspectiva de uma sociedade multirracial e plural. De tensões, conflitos e fronteiras de experiências se observa que culturas nacionais são feitas de narrativas hegemônicas, de histórias oficiais e diversos silenciamentos. Embates em termos de diferenças culturais podem ser tanto consensuais quanto conflituosos, podendo redefinir noções de tradição e modernidade, realinhar fronteiras e desafiar perspectivas normativas e unívocas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 2013).

Para o debate que suscitamos nesta tese sobre nação e identidade nacional, Fernandes contribui, a meu ver, para uma perspectiva de que o imperialismo da branquitude favoreceu a crença de que a unidade e identidade nacional residem na mestiçagem. E aponta, abertamente, algo que já se adianta na discussão com Kabengele Munanga, “nunca tentamos pensar numa direção diversa e imaginar como poderia ser essa mesma unidade se, em vez de integrar por exclusão, ela integrasse por multiplicação” (FERNANDES, 2007: 34).

Dessa maneira, pôr em evidência o sentido e as consequências do ajustamento do negro e do mulato à sociedade brasileira é também uma forma de refletir sobre a democracia e também da padronização e uniformização supostamente necessárias para uma unidade nacional. À medida que os negros e mulatos são subordinados ao mundo dos brancos, sua origem, cultura e costumes passam por um ‘abrasileiramento’ que é, para Florestan Fernandes (2007) e para nós, um processo de branqueamento. Para nós, os ideais de civilização, unidade nacional e dominação de setores privilegiados da raça branca estão imbricadamente relacionados numa socialização institucionalizada que mais revela uma visão limitada sobre a sociedade do que a vê em sua pluralidade multilinguística e cultural. A utilidade do nacionalismo ‘patrioteiro’ e de uma noção fechada de integração nacional soa tão limitada quanto o patriotismo dos círculos que o defendem, escrevem, lêem e reproduzem. A saber,

Uma nação nova, que não conseguiu sequer completar o ciclo democrático da revolução inerente à desintegração do regime de trabalho servil, não pode moldar o seu conceito de brasilidade em modelos tão exclusivistas e tacanhos. (FERNANDES, 2007: 35)

Uma sociedade racial e culturalmente heterogênea necessitaria de uma noção inclusiva (FERNANDES, 2007). Isto é, um padrão de brasilidade “autenticamente pluralista, plástico e revolucionário” compreendendo diferentes grupos raciais e culturais com o que eles podem e podiam ter contribuído com sua força criativa e produtiva, bem como esse processo talvez não fosse de simples fusão e de integração, mas de pluralização multirracial.

Partimos, junto com Munanga (1999), de um conceito de mestiçagem em que o enfoque principal não visa “o fenômeno biológico, mas sim sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes deste fenômeno biológico inerente à história evolutiva da humanidade” (MUNANGA, 1999: 21). Nesta seara, o autor destaca que o mestiço seria um ser ambivalente, visto ora como o “mesmo”, ora como o “outro”, servindo muitas vezes de pretexto para uma discussão sobre a unidade na espécie humana, e não apenas de unidade nacional, como se observa no Brasil (MUNANGA, 1999: 23).

A mestiçagem foi definida como uma unidade da espécie humana, ora como um adido negativo para a noção de boas raças, reafirmando a ideia de que existiriam realmente traços originais de uma e outra raça. Como vimos, a elite brasileira, como ocorre em países colonizados, veio a buscar seus quadros de referência na ciência europeia ocidental para teorizar e explicar a situação racial do Brasil e também propor caminhos para uma nacionalidade, cujos sentimentos em torno da diversidade racial foram vistos ora problemáticos, ora a solução para os problemas da sociedade (MUNANGA, 1999: 50). O conflito viria a ser resolvido pela política de valorização do mestiço como o futuro do Brasil, como se verá adiante.

Os mestiços libertos eram, em sua maioria, filhos de senhores e donos de terra nas fazendas, sobretudo no âmbito da família patriarcal do nordeste descrita por Gilberto Freyre (2004). Embora possuísem um status inferior ao dos filhos brancos, via-se que os chamados mulatos se beneficiaram de um tratamento diferenciado por serem filhos de senhores brancos, e igualmente o fato deles receberem um tratamento diferenciado pode ter influído no enfraquecimento de solidariedade entre eles e os negros (MUNANGA, 1999: 85).

Tanto negros como mestiços possuíam o sentimento de a passagem para o mundo dos brancos significava interiorizar os sentimentos negativos contra eles próprios forjados e projetar sua salvação na assimilação de valores culturais do mundo branco dominante. Neste processo, a alienação dificulta a formação de um sentimento de solidariedade necessário no processo de identificação de identidades coletivas. Isso faz com que tanto mulatos quanto os negros “puros” esperassem por um branqueamento ao qual não teriam todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de “excluídos”. Em vez disso, a constatação de que o “dinheiro branqueia” ou o “preto rico é branco” criou no imaginário que se muda de identidade racial, no Brasil, conforme a classe que se ocupa, algo que está longe de ser uma negação do preconceito e da discriminação (MUNANGA, 1999: 88-89), mas sua confirmação, uma vez que o ‘branco’ em questão é uma posição privilegiada confirmada aos “bem-nascidos”.

Diferentemente do pluralismo com o qual a sociedade brasileira foi e é pensada nos dias de hoje, Munanga (1999) contrasta este pensamento reafirmando que o processo de mestiçagem, tanto em sua conotação biológica (miscigenação), como cultural (sincretismo cultural), levou a uma sociedade unirracial ou unicultural pelo ponto de vista do modelo hegemônico racial e cultural branco, tendo em vista que não foram assimiladas as outras raças e suas produções culturais. Houve, contrariamente ao que se pensa, um etnocídio ou genocídio das diferenças para criar uma nova raça e civilização, ou uma baseada no imperativo da síntese sob o ideal do branqueamento. Se o Brasil nasceu historicamente plural, isso significa dizer que não houve o plano de uma sociedade plural em termos de futuro. Ou a sociedade brasileira seria

plural para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural ou não existe uma sociedade plurirracial e democrática (MUNANGA, 1999: 90-91).

Em se tratando de questões de gênero, a mestiçagem também pode ser descrita como o fruto de um estupro da mulher africana pelo português, e não necessariamente o resultado de um casamento consagrado, romanceado. Munanga (1999) faz uso de um estudo da representação da mulata “sensual e erótica” no imaginário coletivo e popular brasileiro a partir de representações na literatura brasileira. Nestas, a mulher mulata e negra é vista como sexualmente permissiva, revelando um viés da violência não apenas colonial, racial, mas também de gênero.

O pensamento social brasileiro, por sua vez, se preocupou muito em alegar que o contato entre diferentes raças no Brasil se deu de forma relativamente harmoniosa quando comparado aos Estados Unidos, onde a escravidão traria, além de tudo, a marca do preconceito e discriminação social. Porém, Munanga (1999) descreve este tipo de pensamento como malícia dos defensores da miscigenação brasileira, uma vez que esta percepção serve como peça ideológica de defesa do mito da democracia racial simbolizada por uma suposta “saúdável interação sexual”³⁶. Segundo Thomas Skidmore (2012), nenhuma sociedade escravista ou colonial deixou de produzir, em um processo de miscigenação, uma vasta população mestiça.

Munanga (1999: 93) evoca a uma frase de Abdias do Nascimento para dizer que, durante a escravidão, o mulato ou mestiço foi o capitão do mato, feitor e, prestando diversos serviços à classe dominante, foi usado em diversas tarefas dos senhores. Para os defensores do branqueamento, a mestiçagem era o primeiro degrau na escala, concentrando nela a esperança de expurgar uma “ameaça racial” representada pelos negros. E ainda que considerado uma ponte entre o branco e o negro, vê-se que o mulato não goza de um status social diferente do negro, uma vez que se constituem na maior vítima da discriminação racial, ressaltada a ambiguidade da cor e da classe no cotidiano, além de se constituírem como maioria (MUNANGA, 1999)³⁷.

O surgimento da mestiçagem como símbolo da identidade brasileira passa pela ideia de uma nova etnia nacional, traduzindo uma unidade que restou de um processo continuado e

³⁶ É simbólico e bastante expressivo a atenção dada por Gilberto Freyre (2010) ao papel da sexualidade e do “afeto” do homem branco pela mulher negra. Nas palavras de Freyre, também chama a atenção a romantização algo excessiva desta relação, deduzindo que a escravidão formou, na cabeça do autor, símbolos eróticos e amores impossíveis, para além da violência colonial, do genocídio e do etnicídio às populações negras e mestiças.

³⁷ A história e cultura brasileira é constituída de personagens mulatos cuja ambiguidade de sua condição é observada em seu estilo de vida. Machado de Assis, um dos maiores escritores brasileiros, é percebido por Munanga (1999) como um perceptível fenômeno de assimilação cultural. Em seus escritos, retratou principalmente o ambiente e pessoas da classe média branca, com o negro se “infiltrando” como elemento decorativo. Exprimia-se em um português acadêmico, embora fosse descendente de africanos.

violento de unificação política por meio da supressão de identidades étnicas, da opressão e repressão de movimentos separatistas, de violência contra os movimentos sociais negros, mulatos e insurgentes que lutaram para transformar a sociedade brasileira em uma sociedade mais aberta e solidária. Nasceu, pois, do pressuposto de que o surgimento de uma etnia brasileira seria capaz de envolver e de acolher a “gente variada que no país se juntou”, e este processo, como vimos, passou por cima das identidades étnicas de índios, africanos e europeus, como também pela indiferenciação das mais variadas formas de mestiçagem (MUNANGA, 1999: 100).

O caminho percorrido, entretanto, continua a se constituir como uma negação da violência colonial, do genocídio, etnocídio, dos direitos cidadãos e da não integração social, econômica e cultural das classes excluídas. A saber,

No nosso entender o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica. Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial. O que teve como consequência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição eqüitativa do produto social (MUNANGA, 1999: 101)

Interpretamos que este vigor assimilacionista é uma expressão da dominação colonial, instilada não somente pelo ponto de vista da assimilação, mas também do consenso. Uma vez que a construção de uma unidade nacional conforma um sentimento de comunidade imaginada, possivelmente para os negros, mestiços, índios e demais classes excluídas este sentimento se refere a um possível “armistício”, mas também a uma conformação às regras do jogo do mundo dos brancos.

A construção dessa unidade em torno de uma identidade brasileira passa longe de um resgate da cultura negra, do passado histórico negado e falsificado, da consciência de sua participação na construção do Brasil, da consciência sobre a cor de sua pele inferiorizada. Não significa, portanto, uma recuperação da negritude, dentro de sua complexidade biológica, cultural e ontológica. Munanga (1999: 103) destaca que os negros que social e economicamente

tiveram ascensão passaram a integrar os grupos de convivência brancos da mesma classe social ou nível cultural, sendo designados os “negros de alma branca”. Tal noção se observa tanto no senso comum quanto em interpretações acadêmicas, quando afirmam que a “discriminação no Brasil é social”. Isto é, não se libertando do mito da democracia racial, o mito ainda ronda nas cabeças por causa da ambiguidade cor/classe.

Esta ideia de que a discriminação no Brasil é social está contida em nossa interpretação do romance *Viva o Povo Brasileiro* e, também, de algumas declarações por parte do seu autor, organizadas no livro de Juva Batella (2016). No romance, embora haja uma defesa da cultura e tradição dos negros e descendentes de índios, este se encerra com personagens brancos e mestiços, pobres e trabalhadores, em luta contra a ditadura civil-militar no Brasil e a representação em torno da colonização entre herdeiros e bem-nascidos. Para o autor, a luta é por tornar o Brasil livre do imperialismo representado outrora pela Inglaterra, mas principalmente pelos Estados Unidos; a mestiçagem, por sua vez, é entendida como uma inevitabilidade e traço singular da cultura brasileira. Embora dialogue com setores menos favorecidos desta sociedade, a mestiçagem, como expressão da violência colonial, não seria a raiz dos problemas, mas uma parte integrante e representativa para a superação de uma condição que é, antes de tudo, econômica e social, somente sendo cultural quando se trata de se opor à condição de mestiço ou da mestiçagem como algo negativo.

Não deixa, portanto, *Viva o Povo Brasileiro* de se utilizar da “positividade” do mestiço para se opor a uma condição que reduz a questões de classe a complexa situação colonial. Para Munanga (1999), no Brasil, onde a ênfase na marca ou na cor reúne a miscigenação e a condição sócio-cultural do indivíduo, “as possibilidades de formar uma identidade coletiva que aglutina “negros” e “mestiços”, ambos discriminados e excluídos, ficam prejudicadas” (MUNANGA, 1999: 104). Se de um lado a expectativa de miscigenação brasileira é discriminatória porque espera o clareamento de negros e mestiços, em vez de aceita-los tal qual são, de outro é integradora como mecanismo de miscigenação e desdiferenciação³⁸. A saber,

Esses mestiços de hoje constituem a população que mais cresce demograficamente, não são mais filhos naturais dos senhores de engenhos que, segundo estudos anteriores, se beneficiaram de alguma proteção de seus pais.

³⁸ Munanga (1999) debate com Darcy Ribeiro (2000), em seu *O povo brasileiro*, acerca da natureza do gênero humano novo que o Brasil originaria. Para Darcy Ribeiro (2000), a mestiçagem de gentes seria um gênero humano novo, uma civilização a se apresentar ao mundo como coisa melhor do que jamais se viu, uma vez que teria uma humanidade incorporada. A expressão “contrasta para melhor” utilizada por Darcy, assim, poderia levar à ideia de que o racismo brasileiro seria melhor se comparado a outros, a exemplo da África do Sul e dos Estados Unidos. Ora, não há racismos melhores. Não existem, portanto, assimetrias melhores ou piores no trato da questão racial, uma vez que a expectativa de uma unidade nacional é desintegradora por excelência.

Eles ocupam cada vez mais a posição subalterna do negro, conjugando o critério da cor com o critério econômico (MUNANGA, 1999: 107).

Apesar das características socioeconômicas comuns aos mestiços, Munanga (1999) destaca a pluralidade possível na contribuição do negro, índio, asiático e demais povos e culturas que contribuíram com a formação da sociedade brasileira. Apesar de esta, também, ser uma síntese redutora dessas culturas, para o pesquisador a cultura nacional é feita de uma “colcha de retalhos”, não impedindo a produção cultural das minorias étnicas, mas silenciando a repressão que existiu no passado, inibindo a expressão política das minorias enquanto oposição reformista dentro do contexto nacional (MUNANGA, 1999: 108).

Interpretamos que, no campo da cultura, o assimilacionismo visava a criação de uma política de Estado e de uma cultura nacional que interessava aos setores dominantes da sociedade brasileira, sobretudo nos anos de 1930, como demonstra Renato Ortiz (2012). Dessa maneira, a integração via símbolos, como música, samba e carnaval pode ser mais uma maneira de conformar o índio, o negro e o mestiço à sua posição de dominado e de esquecido no passado para criação de uma cultura nacional de viés mestiço e de uma política de Estado interessada no apaziguamento das classes, uma política integradora e laudatória de uma suposta identidade nacional unificada pela cultura³⁹. No romance *Viva o Povo Brasileiro* identificamos alguns elementos que remetem ao samba e à música como uma qualidade positiva e intrínseca a uma noção de mestiçagem presente no livro.

A proposta de Kabengele Munanga (1999) é reabrir uma discussão sobre o conteúdo da ideologia e sobre o contexto político e simbólico da mestiçagem dentro de um momento atual, mas direcionando seu entendimento em defesa das identidades múltiplas, fomentando a unificação de pautas do movimento negro com os mestiços enquanto grupos igualmente excluídos do processo unificador e desintegrador do que se chama cultura nacional. Para ele, o processo de formação dessa identidade nacional recorreu a supostos eugenistas em direção ao embranquecimento da sociedade. Ainda que fracassado, o branqueamento permaneceu inculcado no inconsciente coletivo brasileiro, e esse processo prejudica qualquer busca de um

³⁹ Quando observamos em Benedict Anderson (2008) que a nação se constitui de uma “camaradagem horizontal”, na qual os laços de simultaneidade e aproximação se dão através de sentimentos em comum sobre símbolos, linguagens e valores, retratamos indiretamente o que, na cultura e nos objetos, remete ao ideal do “ser brasileiro”. A miscigenação e seu desdobramento cultural na mestiçagem, neste ponto, foi o fator de aproximação entre objetos, tais qual o samba, o futebol e o carnaval, de um ideal de brasilidade que se objetivava criar sob o fito de dar ao Brasil uma “nova cara”. Homi Bhabha (2013), por outro lado, sugere que essa apropriação cultural não foi tão pacífica, constituindo-se de vozes silenciadas e conflitos abertos em torno de um objeto em disputa, isto é, a própria cultura nacional. Neste autor, ao falarmos de “dissemi-nação”, remetemos a uma reunião de povos que passaram por uma experiência diaspórica, questionando o discurso como uma autoridade e reconquistando seu próprio tempo e sua própria voz para contar sua história.

ideal de identidade que leve em conta a negritude e a mestiçagem, muito embora esta última seja vista como o caminho para o branqueamento.

Ao passo que há dificuldades do movimento negro em mobilizar negros e mestiços, pelos motivos aqui apresentados, tampouco é satisfatória a tese de que uma identidade mestiça como “resumo” da identidade nacional, enquanto unidade de todas as culturas, é a resposta para a valorização das culturas subalternas neste processo. Na verdade, a proposta desta unidade nacional em torno da identidade acerca da mestiçagem é um desacordo com os movimentos negros e das chamadas minorias, uma vez que contribui para a imposição de uma unificação arbitrária, injusta e silenciadora com as culturas das minorias excluídas de uma sociedade que se quer plural e constituída de identidades múltiplas.

5.3 RAÇA E NACIONALIDADE

A expectativa do que deveria ser a nação brasileira era a de que fosse ocidental, latina, de língua portuguesa e de uma população de aparência branca plasmada na mestiçagem. Os verbos conjugados para os imigrantes eram os de caldear, misturar e miscigenar, no adendo de que se esperava a assimilação cultural e física dos europeus quase que por transmissão genética e, com isso, preconizava-se o desaparecimento dos negros e mestiços escuros em um prazo que variava de três gerações a três séculos (SEYFERTH, 2002: 36).

A autora refere-se aos indígenas, negros e mestiços não incluídos no processo que adveio à Abolição como “nacionais” porque se encontraram excluídos de um processo maior de nacionalização, muito embora fossem os nativos, os nascidos na terra e no país. Uma vez que na nação que se formava não havia espaço para indígenas, negros e mestiços na “hierarquia biológica dos esquemas classificatórios fenotípicos” e estes eram considerados entre impuros e raças bárbaras ao longo do processo de formação do país (SEYFERTH, 2002: 36), sua cidadania, cultura, produção e participação política foi excluída de um processo que lhes era devido. Neste aspecto, em acréscimo ao que anteriormente foi dito acerca da decisão de evitar a imigração asiática, o que se evitava não era o caldeamento ou a miscigenação, mas sob o ponto de vista do tipo de “nacionalismo republicano” que vicejou no Brasil as correntes imigratórias africanas e asiáticas representavam o atraso e comprometiam um determinado processo formativo da nação (SEYFERTH, 2002).

Em plena formação de um sentimento positivo em torno da mestiçagem, seu viés de branqueamento via assimilação ficou explícito na campanha de nacionalização de 1937 para imigrantes e seus descendentes. Segundo a autora, esta campanha visava a excluir etnicidades

produzidas pelos diferentes processos migratórios, mas o movimento negro acabou trazendo algum desconforto, quando assumiu uma forma identitária capaz de pleitear semelhantes propósitos nacionalistas. Como se sabe, o *melting pot*, ou caldeamento, possui a característica de não reconhecer “minorias étnicas e raciais”, produzidas pelo racismo e pelo etnocentrismo, sob o fito de criar uma “fantasia democrática”. Ao se punir o racista, entretanto, pune-se pelo mito da democracia racial em descrédito, não pelo ato do discriminador, situação em que reside a hipocrisia que acompanha as práticas racistas no Brasil.

Ao assumir, novamente, a ideia de unidade ou de igualdade, as etnicidades e culturas participantes de um conjunto supostamente unitário chamado ‘identidade nacional’, e que tende a nivelar seus postulantes por critérios de escolha meramente retóricos, tende, mais uma vez, a relegar as culturas excluídas a um novo lugar de exclusão. Acompanhando um raciocínio já desenvolvido por Lilia Mortiz Schwarcz, acerca da questão do racismo no Brasil, seria preciso “desigualar” para novamente “igualar”, o que se refere a considerar os diferentes na exata medidas de suas diferenças e de sua historicidade, para então “igualar” no campo dos direitos e das oportunidades.

De certa maneira, a reflexão ou a formulação acerca do atraso brasileiro foi que deu ao Brasil um pouco de sua percepção sobre o que é sua constituição como povo e como nação. Para Renato Ortiz (2012), no Brasil, à época da superação da ideia romântica de nação, o positivismo, o cientificismo e o evolucionismo social puseram em questão uma outra maneira de compreender a defasagem entre teoria e realidade. Nessa época, o estudo do que seria o ‘caráter nacional’ se assemelha ao que seria a formação de um estado nacional’. De tal maneira, a especificidade nacional, o hiato entre teoria e realidade, somente seria compreendido se combinada a outros conceitos, e o pensamento brasileiro da época encontrará no dilema entre meio e raça a resposta para esse argumento.

Da passagem do século XIX para o XX, o ‘solo epistemológico’ dos intelectuais brasileiros teve em vista a associação da adaptação dos seres humanos ao meio ambiente. As qualidades, por exemplo, do mestiço que ganhavam ares de importância se diferenciavam no romance *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, quando comparado o “mulato do litoral” e o do “interior”, um descrito como “neurastênico” e o outro como “rígido” (ORTIZ, 2012: 16)⁴⁰. Não

⁴⁰ Bernardo Ricupero (2011) destaca que nesta época todas as áreas do conhecimento buscavam sua independência, da crítica literária à historiografia. Essa demanda por uma emancipação mental, portanto, buscava referências para um país recém-independente. O autor acrescenta que no debate entre as ideias políticas e toda a influência estrangeira sobre o pensamento brasileiro, o realismo dos conservadores e liberais se vinculavam a uma aceitação da ordem social existente, em que a escravidão era o fato dominante. Os liberais, mesmo quando mais radicais, também eram incapazes de questionar as bases da sociedade imperial. Ao se converter em ideologia, o liberalismo dos intelectuais brasileiros perde seu caráter universalista para defender

à toa, o evolucionismo se acondiciona à realidade brasileira relacionando o pensamento nacional às questões de raça e nacionalidade dentro dos parâmetros do determinismo, ou seja, do meio ambiente agindo sobre o caráter nacional ou como suposto entrave ao desenvolvimento nacional. Em ambos, a preocupação era a de demonstrar o que havia de específico do Brasil, como já revelava a preocupação de Silvio Romero, uma entre as primeiras a considerar um viés de originalidade a partir da miscigenação e da adaptabilidade dos brasileiros ao Brasil (SKIDMORE, 2012).

Para Renato Ortiz (2012), o meio e a raça traduz para a percepção da identidade nacional o que seria a distinção entre o nacional e o popular. Em um caminho, possivelmente, diferente do de Seyferth (2002), Ortiz percebe que a noção de povo se associa mais à uma problemática étnica, ou seja, à constituição de um povo no interior de fronteiras delimitadas pela geografia nacional, do que com os nascidos no Brasil e constituintes de identidades negadas (ORTIZ, 2012: 17)⁴¹. Por este raciocínio, o período escravocrata se revela como um longo silêncio sobre as etnias negras que povoam o Brasil. Ora, o romantismo brasileiro silenciou a presença do negro como componente da identidade nacional. E esta, que surge como uma ‘necessidade social’ na passagem para o século XX, traz consigo a ideologia da ‘aclimação’ do português aos trópicos. A saber,

O mestiço é, para os pensadores do século XIX, mais do que uma realidade concreta, ele representa uma categoria através da qual se exprime uma necessidade social – a elaboração de uma identidade nacional. A mestiçagem, moral e étnica, possibilita a “aclimação” da civilização europeia nos trópicos. Esta ideia de aclimação, que Couto de Magalhães desenvolve em relação aos indígenas e que é retornada por nossos intelectuais, parece-me essencial. Afirmar que a raça branca se aclimata nos trópicos significa considerar a existência de um fator diferenciador que deve ser levado em conta. É do resultado dessa experiência aclimatadora que se pode caracterizar uma cultura brasileira distinta da europeia. A temática da mestiçagem é neste sentido real e simbólica; concretamente se refere às condições sociais e

interesses particularistas (RICUPERO, 2011: 41), algo que dialoga com Florestan Fernandes, sobretudo na crítica de que a não superação da ordem social escravocrata era uma fraqueza da suposta modernização do Brasil recém-republicano.

⁴¹ A aproximação da natio da formação do Estado Nação é um tema importante para considerar uma comunidade política que se forma em torno do ideal da mestiçagem. A estrutura de coação e de proteção que advém da configuração territorial de um estado nacional depende de valores que aproximem indivíduos. Se a nação, segundo Weber (1974), considera todos aqueles que se acham integrantes de uma cultura, há necessariamente uma solidariedade entre indivíduos em torno desse ideal de proteção ou mesmo de ascensão social. Neste último ponto, relembremos que Weber também considera a ideia de nação atrelada a “interesses de prestígio” e insubstituibilidade” de valores culturais preservados a um grupo. No ofício de culto, repasse e distinção desses valores ou ideais nacionais, entra o papel dos intelectuais. A mestiçagem, por este viés, entra como um valor quando se desdobra na única capacidade de mestiços e negros ascenderem às classes superiores e, porventura, à classe intelectual promotora do ideal de nação. Interpretamos, assim, que o ideal da mestiçagem enquanto unificação da nação também surge de um ideal de interesse de prestígio, cunhado em valores racistas tão cruciais quanto definitivos na estrutura de valores da sociedade brasileira.

históricas da amálgama étnica que transcorre no Brasil, simbolicamente conota as aspirações nacionalistas que se ligam à construção de uma nação brasileira. (ORTIZ, 2012: 21)

Aqui, o mestiço é visto como o consenso, o lugar onde as raças se encontram, ainda que em suposto beneplácito de seu embranquecimento. Também é visto como o resultado do ‘sucesso’ de Portugal no processo de adaptação ao clima, população e paisagem de suas colônias (FREYRE, 2004). Neste ímpeto por um consenso em torno da dita identidade nacional, o mestiço reúne a herança biológica e seus presumidos desdobramentos culturais por ser o produto do cruzamento de raças desiguais. É a partir daí que as supostas qualidades naturais do ‘elemento mestiço brasileiro’ seriam conhecidas por apatia, imprevidência ou indolência, materializando como essa mestiçagem simbólica traduz a realidade inferiorizada do mestiço. Segundo Renato Ortiz (2012), o ideal nacional é uma aposta e uma utopia futura, um vislumbre do que seria o processo de branqueamento da sociedade brasileira, e é na construção de um Estado nacional como meta que se apostava, na cadeia de ‘evolução social’, que os estigmas das ‘raças inferiores’ podiam ser eliminados⁴².

A percepção sobre a mestiçagem não se encerrou nas teorias e nos debates científicos e acadêmicos, ganhando o espaço do senso comum e do debate público. Casa Grande e Senzala surge como um livro polêmico dentro dos debates científicos, mas prolífico em sua proposta de ampliar o significado do passado no momento da reorganização do estado brasileiro e de seus lastros de continuidade social pelo modelo estruturado da Casa Grande (FREYRE, 2006). De certa maneira, o surgimento de um livro que aproximava ambiguidades do processo histórico brasileiro, propondo uma unicidade nacional e se moldando à proposta de desenvolvimento econômico e social por que passava o Brasil, pareceu oportuno para as demandas do Estado Novo.

Ainda que o autor de Casa Grande e Senzala falasse em “equilíbrio de antagonismos”, ao se referir ao modo como a estrutura social da sociedade açucareira do nordeste se mantinha (FREYRE, 2004), sugerir uma ciência baseada no estudo da adaptação do português e de seu legado colonial aos trópicos (CASTELO, 1998) criou uma narrativa para compreender o Brasil. E, assim, a chamada “lusotropicologia” legou não apenas ao Brasil, como à África portuguesa, a

⁴² Tudo isso, sob nossa interpretação, mostra o quanto a mestiçagem torna-se política de Estado-nação a partir do momento em que visa a acomodar as diferenças sociais e culturais a um “destino político em comum”, (WEBER, 1974), à proteção de um ideal de vida, ao culto de valores que se amparam no branqueamento como ascensão social e na proteção de uma elite burguesa autocrática que insiste em estabelecer as normas para o “mundo dos brancos”. Bhabha (2013), pelo contrário, ressalta que o “diferente” pode se localizar nas demandas dos movimentos negros, da cultura indígena e dos excluídos em nome de recontar a história da nação e reestruturar o sentido desta coesão em critérios mais plurais e multiculturais.

ideia de uma adaptabilidade e suposta harmonia entre colonizadores e colonizados, o que viria a se expressar na mestiçagem e no termo “luso-tropicalismo” um ponto de encontro e, posteriormente, uma “esperança” de desenvolvimento destas nações nos trópicos lusos (FREYRE, 2010).

A mestiçagem, para Gilberto Freyre (2010), seria uma síntese entre a adaptabilidade dos portugueses aos trópicos, o modo como eles se relacionavam com os africanos e indígenas e o tipo de sociedade, amparada no patriarcalismo, na economia do açúcar e na integração com o negro e o indígena essa proximidade originou. Para Freyre (2010), a mestiçagem é um ponto de encontro, um lugar a partir do qual algo começou a se fazer presente no processo de formação da sociedade brasileira, porém mais fortemente no nordeste brasileiro⁴³. Freyre também foi um dos autores que comparou o processo de colonização português ao britânico, ressaltando as qualidades supostamente positivas do primeiro em relação ao segundo, nos qual predominou o preconceito social, a não integração e o *apartheid*. E assim, o patriarcalismo tornaria possível falar de uma cultura brasileira e não um simples prolongamento da europeia (RICUPERO, 2011)⁴⁴.

Em Casa Grande e Senzala, Sobrados e Mucambos e Ordem e Progresso, Freyre passeia pelo processo de formação e decomposição da sociedade patriarcal à caminho da modernização e da urbanização pela qual o Brasil viria a passar ao longo do século XX. E suas projeções não eram exatamente positivas (RICUPERO, 2010). Dado que a desagregação do sistema advindo da sociedade patriarcal faria com que o patrão, no caso, o senhor de engenho, não mais tivesse “responsabilidade” sobre seus cativos, a negatividade que adviria com a modernidade seria o processo de abandono dessas classes excluídas de uma rede de proteção supostamente propiciada pelos senhores. Observa-se que o processo de adaptabilidade portuguesa aos trópicos vem sempre acompanhado de uma conformação a uma sociedade estamental, monocultora e escravocrata na qual, apesar dos antagonismos, havia um tipo de equilíbrio, que se espalhava por

⁴³ Em O Mundo que o Português Criou, Freyre (2010) se refere a uma unidade de cultura e de sentimento originária de Portugal, e cuja realização em território brasileiro é capaz de emular uma adaptação geral do europeu aos trópicos. Nele, o ideal do branqueamento pode ser percebido quando a exaltação do contato cultural traduz um reforço de aproximação internacional, sempre levando em conta a Europa como referência. O “progresso cultural” toma por referência o aprendizado com europeus, relegando africanos e indígenas a um passado “formativo” do Brasil. A assimilação, aqui, não se dá por violência, mas por “interprenetração” e “contemporização”. Neste livro, Freyre torna clara a aceitação de sua proposta luso-tropicalista pelo presidente Vargas, ressaltando a formação luso-brasileira como essencial para o Brasil.

⁴⁴ O comparativismo é uma constante no pensamento de Freyre. É compreensível, uma vez que a simples adução a uma suposta originalidade em uma sociedade condiz com o pensamento de excluir todas as outras. Segundo Bernardo Ricupero (2011), a existência da cultura brasileira é própria, distinta e original à medida que a Casa Grande seria a expressão da melhor adaptação do europeu português ao continente americano. Nisso, a cultura brasileira seria distinta da americana ou da argentina, que não teriam sido capazes de criar uma “cultura original”, distinta da Europa (RICUPERO, 2011: 89).

diversos costumes, comidas, hábitos e pela sexualidade, talvez esta última como uma romantização e um fetiche da própria mestiçagem apropriado por Freyre⁴⁵.

O luso-tropicalismo se refere, antes de tudo, a uma identidade nacional que justifica a defesa de uma sintonia cultural e afetiva, sugerindo que Portugal desempenhou um papel mediano e messianico. Depois, a uma teoria “inventada” com base no pressuposto histórico e de uma imagem essencialista da personalidade do português, servindo a interesses político-ideológicos do Estado português, perpetuando uma imagem mítica da identidade cultural portuguesa e lhe concedendo autoridade científica, indo do campo cultural ao político (CASTELO, 1998: 14). Como resultado dessa adaptabilidade do português aos trópicos, se descobriu o “mulato, nascido da união do senhor da casa grande com a escrava da senzala”, adaptando-se melhor aos trópicos e constituindo “a principal força da cultura brasileira” (CASTELO, 1998: 24). Neste ínterim, Castelo (1998) destaca que Freyre considera o português predisposto para a colonização híbrida e colonização dos trópicos por seu passado étnico e cultural de povo indefinido entre Europa e África, emulando as três características que lhe habilita ao luso-tropicalismo: mobilidade, miscigenação e aclimatabilidade.

Acerca da relação entre a identidade brasileira e o luso-tropicalismo, Castelo (1998: 32) destaca que, para Freyre, o catolicismo seria o cimento de uma unidade que não permitiu a aceitação de povos de outras religiosidades, associando o luso-tropicalismo ao papel desempenhado pelo cristianismo português. Talvez essa comunhão de detalhes tenha sido propícia para associar os conceitos de paz social e de harmonia entre senhores e escravos aos fundamentos do pensamento conservador. Ao passo que as metáforas de “incorporação” anulam os negros e índios, Freyre tanto se contradiz no elogio ao pluricultural, por reconhecer a especificidade de povos africanos e indígenas na formação da cultura brasileira, como exalta a eliminação das diferenças, por meio da miscigenação “salvadora”. Segundo Castelo (1998: 33), “o ideal da mestiçagem acarreta a apologia dos mulatos e dos mestiços e a indiferenciação cultural”. Outro aspecto do luso-tropicalismo consiste em que “é português todo e qualquer

⁴⁵ A predisposição do português à mestiçagem Freyre (2010) atribui a seu longínquo contato com outras culturas, sem permitir que se acirrem antagonismos. A mestiçagem, logo, se impõe como força psicossocial, sentimental e criativa. Para chegar a ela, o autor cita a cordialidade do português e uma suposta predisposição a constituir uma unidade psicológica e de cultura em torno da mestiçagem, o que facilitaria a mobilidade entre classes e raças e a aclimação, como adaptabilidade aos fatores climáticos, geográficos e sociais, dois desdobramentos sociais e econômicos do que seria essa mestiçagem. Assim, Freyre define mestiçagem como uma “democratização de sociedades humanas através de misturas de raças, do cruzamento, da miscigenação” (FREYRE, 2010: 30). Para ele, uma “consciência de espécie”, uma transnacionalidade e uma supranacionalidade das qualidades positivas do português junto às culturas colonizadas. Já o mestiço, seria “dinâmico, biológico e culturalmente dinâmico, na sua marcha para a relativa estabilização de traços a que o possam levar condições favoráveis à endogamia” (FREYRE, 2010: 33). Para ele, a mestiçagem é ainda um dissolvente para conflitos de raças e de culturas, para uma realização cristã e portuguesa de ordem (FREYRE, 2010: 36).

indivíduo social e culturalmente português; e que tanto pode ser amarelo, pardo, vermelho, preto, como branco” (CASTELO, 1998: 38).

Nas palavras de Freyre, seria uma superação da “condição étnica” pela cultural que caracterizaria uma civilização luso-tropical. Ora, se ser português significa aproximar-se de algo semelhante ao que se atribui como português, entende-se que o negro ou o mestiço só podem tornar-se brancos (logo, “portugueses”), não apenas via miscigenação, mas também cultural e socialmente, reafirmando a eliminação das diferenças e o branqueamento no significado da mestiçagem observado em Freyre. O “sucesso” brasileiro, assim, passa a ser vendido para outros espaços colonizados por Portugal como um exemplo dos fatores culturais portugueses em contato com outras regiões e povos, dando um embasamento falsamente científico ao luso-tropicalismo (CASTELO, 1998: 39).

A repercussão, no sentido político e cultural, do luso-tropicalismo e de seus desdobramentos não apenas influiu na política colonial portuguesa na África, como iremos abordar adiante, mas também na percepção sobre o Brasil, a identidade brasileira e a questão da mestiçagem, na política externa dos anos de 1950 e 1960 (MEUCCI, 2010). Foi a partir dessas considerações sobre a mestiçagem e seu viés político e cultural, propostos por Gilberto Freyre, que observamos a mestiçagem adquirir um sentido ou uma “estrutura de sentimentos” positiva na sociedade brasileira, convertendo o mulato ou mestiço de “degenerado” ou “condenação” a símbolo da cultura brasileira, da nação e do Estado Novo.

Muito embora Freyre haja contribuído com uma reavaliação do papel da mestiçagem no imaginário brasileiro, fazendo uma pesquisa profunda sobre os reflexos da sociedade escravocrata na estrutura social do país, encastelou-se no imaginário do pensamento social brasileiro sobre raça, e no senso comum, que o Brasil viveria nesta suposta democracia racial ou que o racismo no Brasil não existe. Para além deste imaginário, Freyre auxiliou o Brasil a pensar sua herança escravocrata e, de alguma forma, a definir a escravidão como um momento a partir do qual nossa herança atávica, nossa cultura, alguns costumes e formas de pensar têm origem nos longos anos da triste experiência escravocrata. O livro que se segue à Casa Grande e Senzala, Sobrados e Mucambos, apresenta uma temerosidade do autor em que a sociedade patriarcal, surgida dos fatores apresentados no livro anterior, possam perder-se na modernização e na urbanização que, embora inevitável, poderia abalar algumas das características consideradas positivas a uma adaptação do português nos trópicos, razão, segundo o autor, da conquista de uma identidade brasileira presa às paredes da estrutura da Casa Grande (FREYRE, 2006b).

No tocante a estas questões, a nação e a identidade nacional, a partir de Freyre, ilustra que o nacional em questão nos ajuda a compreender por que ele possui uma relação com o processo de silenciamento de vozes excluídas e de identidades negadas por ideias, políticas e formas de exercer o destino político em comum das pessoas de uma forma hegemônica e colonial. A relação que se estabelece aqui é de uma nação criada sob o desígnio de comunidade portuguesa adaptada aos trópicos, remetendo a algo da simbologia tropical romântica e adaptando o racismo científico vigente no século 19 a uma visão nacionalista, republicana e positiva, visão essa que de certo modo já foi observada em Silvio Romero e Joaquim Nabuco (SKIDMORE, 2012), sobretudo quando pensamos na miscigenação segundo uma conotação de suposta originalidade do Brasil frente a outras nações.

Pensar a identidade nacional, neste contexto, seria remeter àquilo que viemos descrevendo até então: uma identidade mestiça, fundamentada no ideal da unidade nacional pela miscigenação, da mestiçagem como utopia do branqueamento e um legado supostamente positivo da colonização portuguesa. Sabe-se que Freyre ofertou uma resposta às teorias raciais negativas sobre o Brasil, mas a repercussão da mestiçagem como nova identidade traria outros problemas, naturalizando novos determinismos, engendrando um mito de que no Brasil não existe racismo, originando políticas de estado que exaltassem esse viés da sociedade brasileira e seria, pensando na contribuição de Munanga (1999), uma forma de silenciar as identidades de classes excluídas do processo de formação nacional, quando não de separar a identidade mestiça de uma identidade negra que lhe é originária. Ou seja, não se trata de jogar a contribuição de Freyre no limbo do pensamento social, pois este não esqueceu antagonismos e conflitos existentes, mas de criticar uma nova romantização da mestiçagem como solução para todos os problemas.

5.4 A FORMAÇÃO DO BRASIL EM VIVA O POVO BRASILEIRO

Nossa leitura de Viva o Povo Brasileiro se ambienta dentro de uma perspectiva etnográfica de reconstrução de um ambiente, ou antes de um campo imaginário, para interlocução com personagens e situações narrativas. Não por outro motivo foi importante o périplo histórico, teórico e conceitual que fizemos acerca das relações entre nação e identidade nacional a serem observados neste romance, uma vez que, concebido como uma fonte literária sobre valores culturais e noções preclaras sobre a formação do Brasil, Viva o Povo Brasileiro levanta diversas “teses” sobre o Brasil. E a elas havemos de nos ater para entender como este mundo da obra se constrói e revela aquilo que está dentro e fora dela. Estabelecendo os vínculos

possíveis para entender de que maneira a nação e identidade nacional se materializa na narrativa, o primeiro desafio que observamos seria, justamente, a dimensão da história que se anseia contar⁴⁶.

O romance inicia com a morte do Alferes Brandão Galvão, acertado por bombardetas portuguesas no litoral da Bahia. A história deste alferes acompanha todo o livro de maneira que ele tanto se torna herói pela mera circunstância de um momento, como pela capacidade algo fantasiosa de se fazer herói “apenas” por ter sido o primeiro morto do processo de independência do país. A descrição do momento é permeada de passagens em que se ironiza a história e o mentir dos mais velhos, hábito do qual o narrador parece debochar apresentando episódios como este e destacando a capacidade de engendrar glórias e histórias de vida e de morte, por exemplo, ao se falar do “Regente e imortal Dão Pedro” (RIBEIRO, 2011: 9). O ano aqui retratado é o de 1822, o ano da independência do Brasil, mas o narrador parece contar com um fato passado, quando ainda o ideal da terra a ser conquistada se nomeia por “América Austral”⁴⁷.

Nestas primeiras páginas, é forte a lembrança de Portugal e o sentimento que despertava um Brasil a ser descoberto, ressaltando toda a falta de educação e de formação que tinham os oficiais que lutaram na guerra de independência, mal conhecendo as letras ou sequer para onde ficava Portugal. Uma descrição se destaca é que esse militar sequer sabia a qualidade do que é ser alferes. A sensação de ignorância dos acontecimentos é enorme, por exemplo, quando o narrador toma o lugar do alferes, via discurso indireto livre, para entabular o seguinte monólogo:

Que acha de todas as lutas do Brasil, que opinião tem sobre a nossa Independência, que grandes comandantes, mal recuperando o alento depois de sofrida refrega, lhe disseram “deem-me dez como você, meu braço, e o orbe

⁴⁶ Acompanhando a perspectiva de Rita Oliviere-Godet (2000), o Viva o Povo Brasileiro do título traz uma menção de despertar de uma nacionalidade, podendo o “viva” ser lido como aplauso aos movimentos sediciosos e nacionalistas, que advirão da narrativa, como ainda o sentido de viver ou de perdurar, associado ao povo brasileiro. Por si só, o título é ambíguo. Entretanto, para esta tese, preferimos observar esse “Viva o povo brasileiro”, assim, sem ponto de exclamação, como um convite para que o povo brasileiro venha a reviver os traços silenciosos de sua história. Afinal, no livro, como se verá, no “Viva” reside um brado de guerra ou de vida, um convite para a luta e o rejuvenescimento de uma utopia. Quicá, uma utopia ligada ao modo como mestiços e negros hão de se enxergar mutuamente.

⁴⁷ É comum aos que se debruçam por entender a identidade e seu processo de emancipação promover um estudo sobre a tradição e sobre onde, historicamente, os “cânones” da língua, da história, dos feitos heroicos e da narrativa se situam. Hobsbawm (2000) relembra que nações sem passado são contradições em termos, uma vez que aquilo que é passado é ressignificado com o teor de histórias. As identidades, por sua vez, são construídas com histórias contadas sobre esta nação, gerando uma cultura nacional, conectando memórias do passado e do presente, experiências partilhadas, entre glórias e desastres (HALL, 2006). Como falamos aqui de um trecho irônico da historiografia oficial, cabe perceber que os heróis como o Alferes Brandão são parte da ironia com que a voz narrativa se refere à historiografia oficial do Brasil.

terreste será nosso”? Onde fica mesmo o Brasil, sabendo-se que certamente isto aqui é Brasil, mas não é todo o Brasil, e pode o bom soldado ignorar onde fica o Brasil? (RIBEIRO, 2011: 13).

Com o alferes morto pelas bombardetas portuguesas, resta o que seria uma alma desencarnada. O narrador descreve essa alma sob o ponto de vista de uma criança ou de um animal ávido pelo aprendizado. Passado o episódio, o desencarnar das almas e sua vagância pelo mundo dos vivos serve de metáfora para esse sem mundo de histórias que se observa ao longo da narrativa. Nessas tramas, por se ver distante uma herança histórica jamais esquecida, as almas servem de pretexto para contar aquilo que foi silenciado, ou o que não se sabe. A alma não aprende nada enquanto alma, assevera o narrador, para isso o corpo estendido do Alferes Brandão Galvão depois de morto serve de aprendizado para a alma. Mas, a alma se viu obrigada a abandonar o corpo do alferes, embora ainda não fosse originalmente uma “alma brasileira”, posto que seria muito difícil que as almas se destinassem a nascer segundo uma “nacionalidade qualquer, ou venham a apegar-se a alguma” (RIBEIRO, 2011: 17). Ainda que pudesse reencarnar novamente em corpo de animal ou de planta, antes de sua experiência com o alferes, a alma foi “virtualmente sugada”, “pela forte atração exercida sobre ela pela barriga de uma tupinambá em cujo interior acabara de acontecer, fazia poucas horas, uma concepção” (RIBEIRO, 2011: 18). Somente então, por circunstâncias singulares, a alma do alferes tenha se tornado uma alma brasileira.

Por esta interpretação, pode-se entender que a almazinha encarnou na figura dos principais personagens que representariam o que na narrativa significa o “povo brasileiro”, isto é, índios e caboclos, ainda que o seu término da revolta viesse com a encarnação no dia 10 de junho de 1822 no corpo do Alferes Brandão Galvão, que se tornaria herói da independência⁴⁸. Ao longo da narrativa, saberemos que a alma encarnou em uma das filhas do Caboclo Capiroba, Vu, a qual, engravidada por um holandês, viria a conceber Dadinha, a matriarca que fala para escravos com a ânsia de os verem livres. Aqui, é importante destacar que Viva o Povo Brasileiro oferta uma multiplicidade de vozes, as quais esta alma serve à pretexto de se fazer representar numa voz da história para cada personagem em que encarna. Se encarnou uma vez no Alferes Brandão Galvão, vulgo herói da independência, havia encarnado antes em uma índia, esta, por sua vez, filha de escravos com indígenas. E, no intrincado das vozes, o narrador utiliza

⁴⁸ De acordo com Maria Gabriela Costa (2009), Viva o Povo Brasileiro possui a característica de transformar pessoas simples em heróis, como uma maneira de fazer escárnio dessa heroicização dos colonizadores e colonizados. O dito alferes, que era um pescador, nada tinha a ver com a independência, apenas possuindo a “sorte” de ter sido atingido pelas bombardetas portuguesas e de ter sua história, uma espécie de tradição inventada, como um marco da resistência brasileira na costa da Bahia.

a alma para, talvez metaforicamente, abordar o tema da miscigenação e do caldeamento cultural, mas também das histórias silenciadas e dos heróis silenciados, de outras nações e outras identidades que não a nação e a identidade feita por colonizadores, senhores de terras e militares⁴⁹.

No início da narrativa, logo após a morte incidental do Alferes e o desdobramento da alma por entender o que seria, pois, uma alma brasileira, somos apresentados à figura pantagruélica do Barão Perilo Ambrósio Góes Farinha, acompanhado de dois escravos. Figura metafórica, símbolo do colonizador, Ambrósio é um personagem cuja maldade e mal caráter não é economizado pelo narrador. Envolto de sua própria maldade, Ambrósio é filho de uma família nobre de Portugal no Brasil, e anseia por herdar tal fortuna depois de denunciar a própria família aos revoltosos pela independência do Brasil. Uma vez expulso de casa, ele se encontra refugiado com dois escravos até observar uma cavalaria da independência se aproximando. Na ânsia de mostrar-se herói brasileiro, Ambrósio, que se encontrava na companhia desses dois escravos, Inocêncio e Feliciano, esfaqueia um deles, Inocêncio, e se lambuza com seu sangue para contar uma história à cavalaria portuguesa de que havia lutado pela independência do país. Futuramente, do escravo ele ordena cortar a língua, para que não conte a história verdadeira⁵⁰ (RIBEIRO, 2011: 26).

Após a empreitada, Perilo Ambrósio é elevado ao posto de “Barão de Pirapuama”, assistindo a uma cerimônia em que avista o Imperador e a Imperatriz do Brasil à distância, rivalizando o “esplendor” com o sol. Nesta ocasião, Ambrósio revestia-se dos brilhos de ser um membro da corte, um barão, entre “pardos libertos” e o povo que o admirava à distância; nisto, Ambrósio se questiona de sua pertença ao lugar, um lugar onde um barão tinha tanto brilho

⁴⁹ Logo ao início da narrativa, Viva o Povo Brasileiro demonstra ser um romance de múltiplas vozes, de histórias compartilhadas e de histórias e vozes silenciadas. Utilizamos este paradigma a pretexto de pensar como essas vozes dialogam com a constatação de que uma nação não é homogênea e horizontal, uma vez que a contestação social para questionar a autoridade de quem representa essa dita nação homogênea é parte de uma “etnografia do presente”, uma vez que classes representadas ou sub-representadas buscariam uma forma de romper com a noção de temporalidade continuísta e cumulativa (BHABHA, 2013: 240). Em outras palavras, as vozes e histórias silenciadas se fazem presentes porque a nação se faz no presente, rompendo com a noção de um passado nacional quando este é digno de suspeição, tanto por quem escreveu a história do passado nacional como pelas classes que se veem não representadas ou sub-representadas na formação dele,

⁵⁰ Já no princípio da narrativa, portanto, deparamos com a metáfora do silenciamento da história impressa na violência com que Ambrósio manda cortar a língua de Feliciano. Uma vez que a ideia de um passado nacional homogêneo, representativo de elites dirigentes e heroico entende o silenciamento de suas contradições e, igualmente, de suas mentiras, manda-se cortar a língua de um espectador negro e escravizado para que a história não seja contada tal como foi, mas como se quis inventar. Para Hobsbawm (2015), a história parte de uma tradição inventada à medida que os indivíduos precisam construir narrativas e tradições inventadas para um passado do qual se sintam parte, com a história se transformando parte de um cabedal de conhecimento ou ideologia da nação, e assim muito não corresponde ao que foi “realmente conservado na memória popular, mas àquilo que foi selecionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo” (HOBSBAWM, 2015: 21)

quanto o Imperador, mesmo na ausência deste, e que o povo gostava de imitar os enlevos, gestos e palavras, ainda que para se aproximar um pouco mais desse ar senhorial. Chama a atenção na cena os símbolos empregados pelo narrador para remeter à dominação colonial, isto é, o lenço de brocado inglês, o perfume europeu, os jeitos senhoriais. Neste ponto, é patente a descrição do personagem acerca dos índios, considerando sua língua, a dos “bugres”, e suas doenças, as mais degeneradas (RIBEIRO, 2011: 29).

A transição do domínio português para o brasileiro é descrita com ironia e acidez, a exemplo da passagem em que se afirma que nada iria mudar, a não ser os senhores que faziam na terra frutificar o que seriam suas riquezas. E assim, também se tem um exemplo de como os colonos viam os escravos e seus submissos. O andar empolado e as maneiras de mostrar-se superior também se revelavam no linguajar, nos gestos e no respeito que recebia do “populacho”. Todo o processo de transição da independência do Brasil, neste ponto, é acompanhado de um menosprezo do colono pela terra, pelas gentes e pela natureza. Via-se o ímpeto civilizacional no desprezo e no ódio à nova terra, na missão messiânica de sua civilização e, em resposta, na perplexidade dos povos submissos à autoridade verbal, linguística e cultural de Perilo Ambrósio e seus semelhantes. A saber,

O povo em geral, este tinha muitas fazendas a que agregar-se, muitos ofícios a praticar, podia vender e comer o que pescasse nas águas agora libertadas, podia, enfim, levar a mesma vida que levava antes, com a diferença sublime de que não mais sob o jugo opressor dos portugueses, mas servindo a brasileiros, à riqueza que ficava em sua própria terra, nas mãos de quem sabia fazê-la frutificar (RIBEIRO, 2011: 32).

Em passagem semelhante, o narrador retrata que o imperador do Brasil esteve diante de um quadro do Alferes Brandão Galvão e, “embora emocionado pela história do alferes, embora interessado nos pormenores do quadro”, este não podia ser “comparado à verdadeira arte, como a praticada nos países adiantados, e deve ser tomado por um valioso documento, nada mais” (RIBEIRO, 2011: 32)⁵¹.

⁵¹ A figura do estrangeiro é tomada aqui de empréstimo para que o brasileiro se redescubra observando o “outro”. Aqui, tudo que se via advindo da Europa era tido como sofisticado, culto e evoluído. A ciência, as artes, a cultura, a linguagem e os costumes – tudo eram pretextos para garantir notabilidade, respeito e enlevo por parte da recente nobreza brasileira (FAUSTO, 2010; SCHWARCZ, 1993). O processo de redescoberta desse “outro” significativo no europeu tem o seu passado, engendrou dinâmicas da cultura nacional e criou marcos de referência. Afinal, a memória do colonialismo ainda conectava passado e presente (HALL, 2006), a noção de finalidade última a que se destina uma comunidade imaginada ainda não estava formada (ANDERSON, 2008), o que aproximava as elites não era, ainda, o que seria tido por brasileiro, algo que mudaria com o tempo e adquiriria o simbolismo tropical como um incipiente marco de referência do romantismo (SCHWARCZ, 2012).

O romance, neste momento, se volta para o século XVII, mais precisamente 20 de dezembro de 1647, quando surge o Caboclo Capiroba, filho de “uma índia com um preto fugido que a aldeia acolheu”. Diante da invasão de padres, em seu lugar de moradia, Capiroba “roubou” duas mulheres e se embrenhou na mata, lá morando. A fuga se justificava pelo fato de que Capiroba tinha descendência negra, e poderia ser denunciado por padres, por ser “negro fugido”. Acerca da chegada dos padres nas aldeias, o narrador ironiza o fato de que passaram a existir milagres, portentos e ressurreições onde não havia, bem como uma condenação para os indígenas que se negassem a trabalhar para a igreja (RIBEIRO, 2011: 36). A língua e as noções de bem e mal passaram a ser “decoradas” pelos indígenas, envergonhando-se em falar “mal” a língua dos colonizadores ou por não entenderem o que era bom e mal no reino dos padres (RIBEIRO, 2011: 37).

Inclui-se na catequização, o aprendizado das línguas e suas consternações. De forma irônica, pode-se perceber que os índios incutiam o legado cultural ambíguo dos padres e reagiam de forma a não compreender, aceitar ou temer certos termos. Também nestas partes que seguem fica presente o modo como a história, sobretudo a história e a tradição que concerne a uma identidade nacional era narrada por padres e não completamente compreendida por índios. Afinal, creditava-se a esses educadores a condição de porta voz de uma história ou de uma verdade que aos indígenas parecia indispensável conhecer e seguir (RIBEIRO, 2011: 39). Representação máxima da figura de um caboclo antropófago, o Caboclo Capiroba deglutiua padres na incompreensão de entender seu ideal de conversão, catequização e suas palavras sempre complicadas. Os preparos, misturas e pratos que Capiroba faz com a carne dos padres sequestrados por ele seja descrita de maneira a remeter a iguarias, pratos requintados e finas carnes que comiam os portugueses. Aqui, jaz presente uma metáfora da degustação, ainda que para representar padres mortos e cujas carnes eram comidas por Capiroba e sua prole, como também uma metáfora da inversão, em que os padres comidos por Capiroba representam iguarias finas à moda europeia. A saber,

Dos miúdos prepararam ensopado, moqueca de miolo bem temperada na pimenta, buchada com abóbora, espetinho de coração com aipim, farofinha de tutano, passarinha no dendê, mocotó rico com todas as partes fortes do peritônio e sanguinho talhado, costela assada, culhõesinhos na brasa, rinzinho amolecido no leite de coco mais mamão, iscas de fígado no toucinho do lombo (...) (RIBEIRO, 2011: 40)

Neste processo, a predileção pelos holandeses é mais um símbolo da contra-violência colonial do Caboclo Capiroba. Àqueles tempos, na narrativa, quando das guerras pela ocupação

do território brasileiros, portugueses, espanhóis e holandeses disputavam terras, indígenas e adesões à causa de cada um. Capiroba parece preferir os flamengos como uma maneira de dizer que os portugueses e padres eram, por si, carne fraca, sem tamanho gosto quanto a dos holandeses (RIBEIRO, 2011: 41). A disputa pela alteridade se instala, por exemplo, igualmente na percepção que tinham os holandeses sobre os portugueses e espanhóis. No diálogo entre Zernike e Eijkman, é possível perceber que ambos tratam portugueses e espanhóis como “frutos” de uma só raça, bárbara e incivilizada. Os trejeitos, o idioma, as crenças, tudo são motivos para que os holandeses pusessem descrédito na luta contra os portugueses e no fato de terem partido para terra tão distante⁵². Para Sílvia Miranda Boaventura (1999), Capiroba deglute padres doutrinadores por um movimento de contraconquista da sua própria linguagem e identidade contra a imposição cultural, uma vez que para a autora há uma tomada de consciência de Capiroba através dos zumbidos e estalidos que ele ouve e que lhe ocupavam a cabeça como uma forma de resistência; para nós, os zumbidos e estalidos também podem ser interpretados como espíritos lutando contra a conquista diária dos colonizadores contra os índios.

A metáfora dos opostos é ainda mais visível na relação que o Caboclo Capiroba estabelece com os holandeses após capturados. O indício de comunicação entre eles nos informa que também os índios tinham dificuldades para enxergar os holandeses e demais colonizadores como seres humanos. Talvez como uma forma de inversão das percepções, o narrador quis mostrar que à violência colonial, de tratar os nativos como bárbaros ou animais, também seria possível fazer o mesmo com os ditos civilizados, a partir da perspectiva do caboclo sobre os holandeses. A saber,

O holandês Sinique concordou em comer um pedacinho do holandês Aquimã depois de resistir uns dias esbravejando dentro do cercadinho, sacudindo os mourões de tal maneira que o caboco Capiroba foi obrigado, bem a contragosto porque tinha fumado erva de cabeça e queria ficar quieto espiando as árvores, a quebrar um dedo de cada mão dele. Evitava também assim que

⁵² Além de responder à violência do colonizador com a única arma de que dispõe, o canibalismo, Capiroba possui um simbolismo próprio. Segundo Maria Gabriela Costa (2009), ele antecipa a predileção dos brasileiros por uma suposta colonização holandesa ou inglesa ao afirmar que prefere deglutir estes, em vez de padres e portugueses ou espanhóis. Depois, é importante destacar que Capiroba é um dos mestiços da trama, advindo de uma comunhão de índio com negro. Seu hábito de comer padres pode ser considerado uma resistência à perda da própria cultura ou o único modo de entender o que eles dizem. Pelo lado intertextual, suas palavras, gestos e a antropofagia permitem uma comparação com Macunaíma, o personagem célebre do escritor Mário de Andrade, sobretudo quando Capiroba é igualmente mestiço, se excede segundo a moral hegemônica e social, além de contrapor-se ao mito do índio talhado pelo romantismo de escritores, a exemplo de José de Alencar, apresentando-se como um “representante da crioulidade brasileira” (COSTA, 2009: 123). Através de Capiroba, nos parece que a narrativa pretende dar uma “sacudida” na identidade nacional brasileira trazida pelo romantismo e a dita “simbologia tropical” (SCHWARCZ, 2012).

Sinique, cujos modos agitados e algaravia incessante já começavam a irritá-lo, cavasse um buraco para desalojar os mourões, como chegara a tentar. Podia deixa-lo amarrado, mas sabia não ser bom para a criação mantê-la atada, era definhamento certo. Tentou convencê-lo com bons modos, não gostava de maltratar o bicho sem necessidade (RIBEIRO, 2011: 47).

Uma possível metáfora do caldeamento pode ser percebida no episódio em que a filha do caboclo Capiroba, Vu, é engravidada pelo holandês apreendido, Zernike, quando este se encontra escravizado sexualmente por Vu. A qualidade da descrição conota uma série de interpretações acerca do caldeamento racial, da mistura e do que se originaria de uma outra mistura. Isto é, sendo o caboclo Capiroba um descendente meio índio, meio negro; agora, por exemplo, seu futuro neto seria também descendente de holandês.

A reconquista portuguesa do lugar criado pelo Caboclo Capiroba, por sua vez, é de uma descrição arrebatadora, símbolo da violência colonial. Chama a atenção a comparação entre Capiroba e o Alferes, ambos em sua parcela de heróis do Brasil. Também chama a atenção o modo como o holandês foi tratado antes de ser executado: com galhardia, honra e messes, embora condenado à morte. A relação entre as almas do Caboclo Capiroba e do holandês Zernike, no final, observando todo o espetáculo da morte de ambos, também descreve uma cena singular sobre o ambiente da independência e seus desdobramentos (RIBEIRO, 2011: 52).

Também no mesmo trecho percebemos toda a ambiguidade na questão da alteridade. O Caboclo Capiroba, ao ser capturado pelos portugueses, observa a quantidade de padres e portugueses como uma metonímia da humanidade para além de sua própria tribo. Ainda que condenado à morte, o narrador é irônico ao reportar a consciência de Capiroba pensando em como aqueles padres e portugueses possuem uma “carne ruim”. Depois de morto, a alma do Caboclo Capiroba fica inquietíssima, por saber da existência de outros lugares e nunca ter aprendido onde ficavam eles. Talvez, uma leitura da visão de um caboclo que, pouco senhor do mundo, também queria ter se jogado na chance de descobrir outras “américas”.

Concluído este périplo pelo passado, o narrador volta-se novamente para o ano de 1827. Acompanha-se um escaler transportando o Barão Perilo Ambrósio junto de uma corte, na qual se incluía um cônego. Percebe-se ainda a projeção da mestiçagem como negatividade, atraso e falha na nação que está por se formar, por exemplo, nas palavras do cônego ao barão de Pirapuama, estigmatizando a mestiçagem como um sangue e temperamento jamais digno ou pensado para homens superiores. Afinal, acerca do perigo da embarcação, diz o cônego para o Barão:

E em verdade digo-vos, senhor barão, mesmo nessas civilizações avançadas, onde o espírito do homem não é pervertido por uma natureza luxuriosa e corruptora, onde a mestiçagem não estiola o sangue e o temperamento, onde, enfim, é possível existir o que aqui jamais será, ou seja, uma cultura e vida dignas de homens superiores, mesmo nessas nações estas máquinas não deixam de oferecer perigo (RIBEIRO, 2011: 57).

Após a fala do cônego, seguem-se reflexões sobre o “elemento servil”, representado pelo cativo, o país e a sociedade. Tratando-os por criaturas simiescas e obtusas, é interessante o modo como o narrador assume o papel do colonizador para, mesmo em descrições objetivas da cena, conferir aos negros o papel de “formigas tontas” (RIBEIRO, 2011: 57-58)⁵³. Neste episódio da embarcação, surge também a figura de Amleto Ferreira, o guarda-livros do Barão Perilo Ambrósio. Descrito por Ambrósio como “mulato sarará, magro e um pouco melhor falante do que seria conveniente”, Amleto é aparentemente um “bobo da corte”, rindo de observações as mais variadas dos tripulantes da navegação, sem muita confiança ou auto-estima naquilo que fala, consciente de sua posição como “mulato”. Também neste mesmo íterim, percebe-se que Amleto, embora tímido, tenta se enturmar com a tripulação e, sobretudo, o cônego, que reputa como alguém de destaque, pompa e cultura (RIBEIRO, 2011: 60).

Nota-se, da parte do cônego uma imponência arbitrária de europeu ‘civilizado’, referindo-se ao termo “monseigneur” em francês, ao mesmo tempo que avalizando o conhecimento e o ar “europeu” e “civilizado” de Amleto, que insiste em se mostrar alguém com conhecimento, embora o cônego duvide de seu conhecimento e de sua inteligência. Quando indagado sobre seu nome, Amleto assevera que tem procedência inglesa, e se seguem conclusões do cônego sobre a disponibilidade dos pardos na sociedade da época (RIBEIRO, 2011: 64). Nesta parte da narrativa, fica patente que a representação do mestiço ou do mulato é uma incógnita para o barão e para o cônego, simbolizados na percepção do europeu e do colonizador sobre a população brasileira que então se formava.

A narrativa se volta para o ano de 1621. Nele, a bisneta do Caboclo Capiroba, Dadinha, é uma velha centenária falando para escravos e negros reunidos para saber o que sua experiência tem a dizer. Ela surge junto com a metáfora de que os domingos são sempre frescos, mas são frescos porque não se trabalha tanto. Pelos escravos de folga, ela era chamada

⁵³ Neste momento, e ainda remetendo ao descobrimento, o processo de descoberta do “outro” é permeado por exemplos, metáforas e formulações geralmente se amparando entre dois pólos, o que é humano, civilizado e inteligente do que é animalesco, incivilizado e ignorante. Durante todo o romance, os colonizadores e seus herdeiros hão de se referir aos negros e mulatos, como também ao povo brasileiro ou mesmo a nordestinos imigrantes, mais ao final do livro, sob esse estigma. Segundo Schwarcz (2012), não são poucas as referências à língua de índios e dos negros como língua de animais e de cativos. Pensar aqui uma ontologia do humano, também significa pensar quem pode ser considerado humano por aqueles que dizem ser e de que maneira as vozes combativas se elevam para reivindicar o estatuto de humanidade quando antes não havia.

de “gangana veia” e, aos poucos, todos compreendiam que ela ia morrer. Ao contar sua história, Dadinha diz que nasceu na senzala da Armação de Bom Jesus, neta de Vu, filha de Capiroba, e do Caboclo “alemão” Sinique. Neste ínterim, Dadinha incorpora espíritos, referenciando sempre o Caboclo Capiroba como um espírito de admiração e de resistência aos colonizadores, respeitado entre os negros e que, através dela, pode ser incorporado (RIBEIRO, 2011: 67).

Neste ponto da narrativa, Dadinha serve como uma voz que conta sobre a expulsão dos jesuítas por meio de entidades ou personagens da mitologia criada pela “gangana veia”, ao mesmo tempo alertando para que os negros busquem os “santos” de sua cor (RIBEIRO, 2011: 70). Ao perguntarem sobre o futuro, perguntam se os negros vão ganhar “furria”, ao que Dadinha responde: “furria só se for que nem a minha, que fui furriada de promessa e as pernas já mal andava, depois de criar no peito quase que toda a família, do bisavô no bisneto, na Armação e no Engenho” (RIBEIRO, 2011: 73). Dadinha, portanto, serve como uma voz, uma memória e uma história silenciada sobre temas da história dos negros no Brasil, a exemplo da própria memória do Caboclo Capiroba (RIBEIRO, 2011: 74), como a das navegações e do presente colonial (RIBEIRO, 2011: 75).

O romance segue, intergeracional, contando após isso a infância da negrinha Vevé, neta de Dadinha. Ela, descuidada, quebra um dos santos da esposa do Barão de Pirapuama que, por sua vez, roga pragas de santos católicos e retira o direito de uma suposta alforria à mãe dela, Antônia Vitória. Enquanto isso, o Barão Perilo Ambrósio, em uma metáfora do seu poderio sobre escravos, sobre a terra e sobre a casa, humilha escravos e sente o prazer de tudo aquilo ser “inteiramente seu”. Ainda que as babas que lhe escorre sejam capazes de matar as plantas rasteiras, a alminha toma o ponto do narrador para mostrar o quanto a face malévola de Ambrósio é uma metáfora de como a história tem nesses personagens “heróis da independência” (RIBEIRO, 2011: 86).

Como em um passeio pela origem da inocência (Vevé), em contraste com o mal (Ambrósio), o narrador retrocede para mostrar o nascimento da menina. De maneira crua e violenta, a mãe concebe Vevé sob o calor das lenhas na caldeira, lentamente sentindo que a filha nascia, mas não se importando tanto, pois havia a necessidade de trabalhar (RIBEIRO, 2011: 87). A solidariedade entre mãe e filha no momento do nascimento da neta de Dadinha enseja reflexões sobre o futuro dos escravos recém-nascidos. Sob os olhos de Vevé, Dadinha concede a ela um “nome de negro”, chamado Daê ou Naê, ainda que os senhores da casa grande a nomeassem com um “nome de branco”, havendo uma breve descrição sobre a “bondade” dos Ambrósios em não ferrar as negras, mas só os negros (RIBEIRO, 2011: 88). Refletindo sobre o futuro, Dadinha não conseguia ser otimista, conhecendo a rotina do engenho, das surras, do

lugar dos escravos, ainda que vislumbresse um destino diferente para Vevé (RIBEIRO, 2011: 92-93).

Acompanhando a trajetória dos personagens que se desenham na narrativa, de novo os olhos se voltam para o mulato Amleto Ferreira, vistoriando embarcações e o trabalho escravo junto à extração de óleo das baleias. Lembrando sua interação com o cônego na barca, ele revê mentalmente livros, palavras, informações que lhes permitiriam se tornar “civilizado”, reafirmando seu lado “filho de ingleses” e um “mulato diferente por seus dotes” (RIBEIRO, 2011: 95). Amleto trata os negros como seus empregados, com dureza, imprimindo isso na linguagem empolada e partindo do princípio de que, por possuir dotes de brancos, já não seria um mulato “tão negro”. Daí, há uma superioridade adquirida pelo hábito em usar “pince-nez”, a linguagem e gestos de europeus, tanto quanto em chamar a língua de negros de “língua de animais” (RIBEIRO, 2011: 96-97).

Como em um salto temporal, Amleto avista a negra Vevé, já crescida, neta de Dadinha e molesta-a, com a autoridade que tem. Mas, Amleto fraqueja, e Vevé demonstra ser forte o suficiente para encarar a moléstia com raiva e indiferença por um poder que não legitima seu agressor. Vevé, neste momento, fala de seus pais, reafirma suas origens diante da débil insegurança de Amleto (RIBEIRO, 2011: 100-101). Espécie de metáfora de reação da negra ao mulato claro e “embranquecido” pelo viés colonial, as origens são contrastadas e revividas em um episódio de violência machista e racial.

Não distante, aproxima-se em um cortejo o cônego e o Barão Perilo Ambrósio, carregados por negros sobre cadeiras, indicando sua superioridade ao conhecer a propriedade do barão. O cônego encontra o negro de quem Ambrósio arrancou a língua para não contar a verdadeira história por trás do seu heroísmo. Ambrósio, pelo contrário, se regozija de ser um senhor bom com os cativos, não “capando” nem mutilando “escravos fujões”, com a conversa ganhando ares de descrição de animais, sobre a conveniência ou não da reprodução entre os negros para o trabalho (RIBEIRO, 2011: 106). Consciente, talvez, da falta de oportunidade dos cativos, Ambrósio não os ferra nem se preocupa com fugas, uma vez que “morreriam por aí à míngua”, com o cônego lamentando o fato de que negros ocupam cidades e “empesteiam” tudo em volta, sugerindo que o modelo da América do Norte, de “limpar-se” de negros e “mestiços libertos”, seria mais correto, posto que esses levariam uma “vida de animais”. Tal conversa é seguida por Amleto que, para marcar sua posição como mulato “embranquecido”, diz que a terra à qual se referem é uma “arroteia agreste e inculta” (RIBEIRO, 2011: 107-108)⁵⁴. A

⁵⁴ Como observamos, o parâmetro de interpretação do Brasil no século XIX é o de comparação da instituição da escravidão com os Estados Unidos (SKIDMORE, 2012). Neste trecho, em especial, chama a atenção a

descrição conservadora do Brasil encontra ainda voz quando o narrador assume a posição do Barão:

Hoje o que se vê é que paga mais a pena ser vadio e sem ocupação que indivíduo prestante, e ainda lá dizem mal, sem nada conhecerem do que se passa, dos homens como eu, que no ostracismo carregam a Nação às costas. Que fariam sem produção? Viveriam de almoçar discursos e beber as lágrimas que derramam pelos desocupados e inúteis (RIBEIRO, 2011: 107).

Todo o périplo que acompanha essa visita do cônego às propriedades do Barão de Pirapuama se deve a um exercício do narrador em mostrar a percepção superior e europeizada do cônego sobre as gentes, a “incultura” e o lado bárbaro dos habitantes do Brasil, espargindo ao vento “Cultura, Civilização e Verdade” (RIBEIRO, 2011: 109). Amleto, por seu turno, busca estar à par do lugar que requiere para si, buscando corresponder ao cônego em demonstrações de cultura e civilização (RIBEIRO, 2011: 111). Uma entre as diversas passagens referentes à Amleto, diz-se “os mestiços são muito entusiasmáveis, não se lhes pode negar esta nem outras qualidades, que muitas vezes se sobrepõem à preguiça que lhes marca a reputação” (RIBEIRO, 2011: 111). Aqui, Ubaldo usa a caricatura do cônego para materializar o pensamento de uma elite letrada sobre o Brasil, mas também assume o lugar de Amleto, em sua admiração pelo uso da linguagem do cônego e dos códigos necessários para o branqueamento, bajulando esses traços. A mestiçagem e sua relação com o Brasil, suas supostas qualidades e conveniências são aprofundadas pela voz narrativa nesta parte, a ser explorada no próximo subcapítulo.

Os negros, por sua vez, ganham protagonismo no exato momento em que a narrativa descortina essa imensa conversa outrora descrita. Somos apresentados ao Nego Leléu, um negro liberto, cujo discurso sobre trabalho é o que ele reputa como tendo sido a razão de sua liberdade. Como um “senhor negro” para outros escravos, se orgulha de ter dado emprego e acolhido negros libertos e fugidos (RIBEIRO, 2011: 120), muito embora com um discurso moralista sobre trabalho e merecimento. Com tamanhos ares de conquista, Leléu também é amigo de coronéis e dos brancos, emulando o que seria a boa convivência e a relação pretensamente harmoniosa entre os dois tipos.

Neste contexto, de sujeição, na qual as mulheres negras são ainda mais inferiorizadas que os negros, o Barão Perilo Ambrósio estupra a menina Vevé sob a anuência covarde e cínica de Almério, o feitor mestiço, empregado e faz-tudo de Ambrósio (RIBEIRO, 2011: 127-128). A descrição do estupro ganha ares de crueza e perfídia decadência humana sob o olhar do

consciência da voz narrativa sobre a dependência que o sistema escravocrata tinha dos senhores de terras, o que os fazia sentir-se ainda mais importantes.

narrador. Sucede ao episódio o aparecimento de Negro Leléu, serelepe, chamado pela Iaiá Teolina para a alforria de um de seus cativos. Neste episódio, Teolina humilha aos escravos que não possuem conhecimento da religião cristã, ao que se segue o testemunho de Frei Hilário, assumindo a voz do narrador, explicando serem os senhores “bons cristãos”, por libertar cativos e “suportar resignado o fardo que lhe impunha o trato com aquela gente de raça inculta e tão tênue humanidade” (RIBEIRO, 2011: 132-133). Ambrósio, sabendo do caso, manda chamar Leléu e trata com ele que Vevé seja a cativa libertada, pedindo para que ele a leve e dê seu próprio rumo.

Personagem que, ao longo da narrativa, ganha importância e destaque pelo seu papel subalterno, mas autoritário e contraditório é o do feitor Almério, subordinado e faz-tudo do Barão Perilo Ambrósio. Em passagens que sucedem o episódio da libertação de Vevé, Almério surge como um mestiço que possui medo das “mandingas” dos negros. Terreiros, capoeiras, danças e rituais africanos são descritas no livro como uma forma de sociabilidade renovadora dos laços e do passado dos negros, incluindo, sob certa estranheza de pertencimento, o negro liberto Leléu, que sabia gingas e palavreados nativos “Sacudindo no ar o bordão que usava para se transfigurar no africano velho” (RIBEIRO, 2011: 138). Já Almério, “sabia que, por ser ele meio preto, os deuses de seus parentes o alcançariam em qualquer lugar, tal como os espectros de seus mortos, se bem chamados” (RIBEIRO, 2011: 139). É hilário, portanto, o hábito deste em nunca se aproximar da capoeira à noite, pondo bem exposto o crucifixo no peito, benzendo-se sempre, temendo tambores, “arrumações” e celebrações, ainda que batendo fortemente nos negros cativos e sendo devidamente “castigado” por isso. Amleto Ferreira, outro mulato, o guarda-livros, sabendo que isso ocorria sempre na ausência do barão, sentia o mesmo, porém rebatia com ares de que tudo aquilo um dia seria seu (RIBEIRO, 2011: 140).

A cultura negra e africana, que assume a voz narrativa, está presente nos múltiplos episódios de incorporação e de modo que incluía negros, libertos e demais personagens. Quando Leléu se incumbiu da guarda de Vevé, este vai a uma cerimônia, “encruzilhada”, em que uma negra, Inácia, incorpora o caboclo holandês Sinique, dizendo que havia “vindo” devido à tataraneta dele, Vevé. Ele anuncia que Vevé estaria com um filho do senhor Barão na barriga (RIBEIRO, 2011: 145). Longe dali, Negro Budião, um dentre os cativos do barão, e Feliciano, o escravo que o barão cortou a língua, tramam a morte do Barão via infusão de uma planta venenosa em um chá. Como um intérprete, Budião se reconhece o único capaz de compreender e ouvir o que Feliciano tem a dizer, numa metáfora sobre a impossibilidade dos escravos em contar sua própria história. A junção de ambas as histórias mostra, de um lado, a esperança do

nascimento de uma menina de Vevé e, de outro, a trama para matar o barão que fez isso, dentre muitas outras coisas, aos negros e à Vevé.

Adoecido o barão, Amleto Ferreira assume a administração dos negócios. O episódio humilhante do barão morrendo remete a outro em que ele humilhava aos escravos, como uma vingança da voz narrativa, desta vez sob o ponto de vista dos escravos (RIBEIRO, 2011: 152). Amleto, por sua vez, sente-se “herdeiro” dos negócios, da linguagem e até da posição social do barão, quando a descrição deste já assim se apresenta: “Comentava o fato com outros passantes, criticava o estado de coisas a que chegava a Nação, com a crescente vadiagem e a consequente dissolução dos costumes” (RIBEIRO, 2011: 155). Embora mulato, guarda-livros, os negros lhe temiam, quando este andava com “chapéu alto, bengala encastoadada e casaco preto muito bem passado” e, diante da presença de outro mulato, Amleto não escondia sua desconfiança e desagrado, a exemplo de Horácio, o outro mulato que ajudava nas finanças do Barão (RIBEIRO, 2011: 157). Meio ansioso, meio assumindo a posição do barão, não hesitava em censurar o jeito de se vestir de seus subordinados que eram, por sua vez, diferentes do seu (RIBEIRO, 2011: 159). Na verdade, tão fixado que se encontra por branquear-se, Amleto censura nos outros a afirmação de que é. Aos poucos, descobre-se que Amleto, na verdade, roubava a fortuna do barão em uma intrincada operação com compra de notas fiscais e venda indevida de patrimônio (RIBEIRO, 2011: 161).

Outra conotação bastante perspicaz tomada pela narrativa se dá na relação entre Negro Leléu como um agenciador de prostitutas para tabeliões e membros da pequena burguesia subordinada à corte. No diálogo em que travam, é perceptível que o negro, para adquirir o respeito desses tipos, precisa servir às conveniências do tipo, num intrincado diálogo e jogo de interações que dão a entender que Leléu é um negro liberto de trânsito entre brancos, mas que conhece a malandragem e as regras do jogo da sociedade. Neste quesito revela-se, ele próprio, um observador, ao jogar com os pronomes de tratamento usado para referir aos brancos e, ao mesmo tempo, usar de sua posição enquanto negro, inferiorizado pela estrutura social, para adquirir vantagens junto ao estado brasileiro (RIBEIRO, 2011: 178). Espécie de materialização da época, a dubiedade do sistema de sujeição encontra em relações próximas e, ao mesmo tempo, subalternizadas, as brechas e os contornos permissivos e de trânsito de posições, sobretudo quando se descreve cenas familiares e afetivas.

Novamente voltando à Armação do Bom Jesus, o Barão Perilo Ambrósio já se encontra nos últimos estágios de saúde, com todo o plano sendo revelado por Budião sob a impotência do barão prostrado na cama (RIBEIRO, 2011: 186). Posteriormente, descobre-se que a morte do Barão trata de uma vingança antiga, não só pelos escravos, mas por Inocência, o escravo morto

cujo sangue serviu ao barão para contar a mentira aos portugueses. Este escravo era filho de Júlio Dandão, um negro, revoltoso, futuro líder de sedições e que relembra, por sua vez, sua trajetória como escravo do pai do Barão, revelando-se louco depois de saber como se deu a morte do filho. Há, assim, em *Viva o Povo Brasileiro* uma relação de ancestralidade com o passado de violências, privilégios e conflitos (RIBEIRO, 2011: 188). Outro aspecto a se levar em conta é o da voz dos personagens, que muda conforme a voz narrativa se instala em seu consciente, por exemplo, ora gramatical, barroca e rebuscada quando falada por um português, branco ou mulato claro à exemplo de Amleto Ferreira, ora mais direta, coloquial e pragmática quando falada por negros e alguns mestiços, ou ainda repleta de oralidade e sons onomatopeicos quando falada por uma entidade ou espírito. Tudo isso, como se percebe, dá uma dimensão de classe e posição social aos personagens envolvidos, a exemplo do festejo dos negros quando da morte de Ambrósio (RIBEIRO, 2011: 193-194).

A narrativa, após a morte do Barão, parece unir os negros em torno de um propósito. Aproximados por Júlio Dandão, um longo ensaio no qual ele apresenta sua interpretação sobre a injustiça entre senhores e escravos levam-no a apresentar a um escravo recém-chegado o embrião de uma irmandade ou causa chamada Irmandade do Povo Brasileiro, sendo a saudação dela “Viva o povo brasileiro!” ou “Viva nós!” (RIBEIRO, 2011: 198). Assim, descrevendo o caráter dessa irmandade, Dandão assim se refere:

Não só tinham matado o barão, como matariam muitos mais barões e fariam outras coisas igualmente portentosas. Observassem bem, não se tratava só de vingança, ia bem além disso, muitíssimo além. (...). Cada rico morto são dez pobres vivos – acrescentou como se já tivesse dito aquilo muitas vezes – e em cada dez pobres nove são pretos e o outro raceado, ou pelo sangue ou pela vida que leva (RIBEIRO, 2011: 199).

Logo mais, Dandão explicita que esse grande conhecimento ainda não está completo, mesmo porque nenhum conhecimento fica completo, porque faz parte dele que “sempre se queira que fique completo”. Tudo isso para que cada um que saiba desse conhecimento trabalhe para que ele “fique completo”. Após este encontro, por mais que os negros ali presentes não compreendessem tudo, acabariam por compreender algum dia. Muito embora dessa conversa tenha surgido a Irmandade, explica-se que “essa Irmandade talvez esteja se fundando, talvez não esteja, (...), talvez seja tudo mentira, talvez seja a verdade mais patente e por isso mesmo invisível” (RIBEIRO, 2011: 201), como se o narrador, não querendo trazer para si problemas, deixe a irmandade na clandestinidade; ou talvez, como se estivesse sugerindo para o leitor uma lenda, prefira pôr em dúvida, realmente, a existência da irmandade, e deixando de puro apenas o

sentimento para que ela exista. Ou ainda, o narrador talvez sugira que a Irmandade faça parte dessa história não contada e, portanto, silenciada, que só pode ser sentida, antes de confirmada ou negada.

Após a morte do Barão, os negros ganham mais protagonismo na narrativa. Muito embora ganhe vida os pequenos burgueses da corte, o papel do negro continua a ser inferiorizado, sobretudo nas situações em que se sobressaem negros libertos, a exemplo do agenciamento de escravas para tabeliões protagonizado por Negro Leléu e sua sujeição esperta e interessada a essa corte, uma vez que para cada negro liberto parece haver um branco “protetor” nos assuntos de estado, e a quem ele serve (RIBEIRO, 2011: 205). Leléu, assumindo a posição dúbia, entre negros e brancos, enquanto liberto e ao mesmo tempo negro, parece reproduzir preconceitos contra a vadiagem, pobreza e liberdade, reproduzindo, possivelmente, um típico lugar social dos negros de então. Outro adágio que Leléu parece reproduzir é que o dinheiro “embranquece”, trazendo não a linguagem e os trejeitos, no caso de Amleto, mas o preconceito, a agressividade e a estigmatização de quem não é esperto como ele (RIBEIRO, 2011: 213). Nisso, sobressaem determinadas características que distinguem Leléu de outros negros, como o fato de precisar andar armado para se proteger de outros negros mais pobres, e precisar da esperteza para se proteger dos brancos e ser protegido por eles (RIBEIRO, 2011: 214).

Após a morte do Barão, Amleto Ferreira parece assumir seu lugar e ganhar protagonismo na narrativa. Aos poucos assumindo este lugar, Amleto começa por querer alisar os cabelos, fugir do sol que lhe era uma “agressão pessoal” para escurecer a cor, além da linguagem reformada pelo barroco português, a compra de um nome inglês e do batismo dos seus filhos. Enfim, a trajetória de Amleto toma o lugar da trajetória do Barão como um personagem importante, mas que deve ser explorado no próximo capítulo. Cabe aqui destacar que o branqueamento via estrutura econômica se desenha como uma insígnia do Brasil. A questão econômica, junto à questão racial e cultural ganha diversas formas, como na impressão de Amleto sobre seus filhos e nas questões sociais envolvidas com seu nome e a construção de seu passado inventado, que nega a origem da mãe, filha de escravos (RIBEIRO, 2011: 222). A corte que visita Amleto parece felicitar-se por ser governada por brasileiros, aludindo ao fato da assunção de Dom Pedro II ao cargo de imperador do Brasil, muito embora “tudo o mais é português” (RIBEIRO, 2011: 230).

O ano, então, é o de 1839 e já surgem os primeiros debates sobre o fim da escravidão motivados por razões econômicas. Junto dessas considerações, também a noção de povo passa por um impasse. Em uma conversa com um pároco, Amleto revela que o povo é qualquer coisa que se assemelhe com os europeus, desprezando classes trabalhadoras, “negros, pardos e

bugres” (RIBEIRO, 2011: 234). Também nessas palavras, como é de se esperar, vai um retrato da elite brasileira, cujos filhos são educados por preceptoras inglesas, cujas ideias liberais são pelo livre comércio, cujo interesse pelo governo é o próprio lucro (RIBEIRO, 2011: 237).

Assim, voltando ao ano de 1836, como é da própria narrativa suas idas e vindas para contar histórias, nasce a filha de Vevé, sob o nome de Maria da Fé, outra personagem de grande relevo nesta narrativa. Nasceu com os traços da mãe, a escrava Vevé, e do pai, o barão, com pele “azeitonada”, mulata “puxada ao pai”, “cabelos praticamente lisos”, e os olhos “verdes, verdes, verdes” (RIBEIRO, 2011: 243). Leléu, como o negro que “comprou” Vevé, a mãe dela, ficou muito próximo à menina, criando-a como neta. Cedo, ao longo da narrativa, Dafé, como é chamada, se interessa pela conversa com negros, por movimentos de “sedição”. Leléu, por sua vez, despreza os movimentos, a revolta e o sentimento de luta dos negros, isto é, “coisas de gente que, em vez de trabalhar, queria mudar um mundo que não podia ser mudado” (RIBEIRO, 2011: 251).

O enfraquecimento da escravidão se dá, por exemplo, no ano de 1846, quando se fala sobre os negros que trabalhavam em Armação do Bom Jesus para o Barão: “foram na maior parte vendidos para compradores diversos, outros ainda pagam sua alforria a prestações, outros se espalharam conforme a vontade dos donos” (RIBEIRO, 2011: 255). Ao se falar sobre a síndrome dos tempos, se diz: “os brancos não mandam mais caçar, desmanchar e frigar a baleia como nos outros tempos, (...), o comércio hoje é outro, o mundo hoje é outro” (RIBEIRO, 2011: 256). Nestas duas passagens, percebe-se que a escravidão é uma instituição econômica para as elites, e quando o comércio fraqueja, também os laços com os cativos fraquejam. Acompanha a desagregação de Armação do Bom Jesus, o paradeiro de cada um dos negros.

Outra questão interessante abordada na narrativa é o entrecruzamento entre negros e brancos. Uma das escravas que morava em Armação do Bom Jesus, Merinha, já trabalhando para outro senhor encontra outra escrava, Martina, também trabalhando em outra casa. Martina traz consigo um menino branco, que diz ser seu amante, um “fidalguinho”. Ao se reportar a seus interesses com ele, Martina ressalta que o fato do menino ser branco é um interesse a mais para ela, talvez com interesses reprodutivos (RIBEIRO, 2011: 260). A questão da reprodução entre escravos e filhos de brancos é explorada à larga pelo viés do branqueamento e da diminuição do índice de filhos negros nas estatísticas levantadas até aqui (SKIDMORE, 2012).

Já o negro Budião, dentro da mesma sequência em que se fala do paradeiro dos negros, fala a Merinha, com quem tem um relacionamento amoroso, que serve a um senhor cuja qualidade é a de possuir ideais liberais e de ter convocado a ele para a libertação de um preso político. Este, por sua vez, ilustra uma narrativa do que seriam os movimentos sediciosos típicos

ao Brasil Império, partindo, junto com Júlio Dandão para libertar um preso. Em conversa com Merinha, Budião explica o motivo da adesão à causa: “Tu acha que eu vou querer ser cativo a vida toda? Tu acha que eu nasci cativo? Tu acha que não existe muita coisa por fazer, não só por mim quanto pelos outros?” (RIBEIRO, 2011: 266). Percebe-se, portanto, que as ideias de resistência e abolição começaram a ser manifestadas por alguns negros desde a reunião na Casa da Farinha do Engenho Armação do Bom Jesus, onde se deu o nome à Irmandade do Povo Brasileiro.

Voltando à 1840, Maria da Fé, em Salvador da Bahia, na escola em que lhe deixou Negro Leléu e que, na imbricação de personagens da narrativa, é chefiada por Jesuína, mãe do mulato Amleto Ferreira, olha com atenção para o quadro do Alferes Brandão Galvão e presta atenção na inscrição que se refere ao povo brasileiro, presente no quadro: “mas a Voz do Povo Brasileiro, oh columbiformes prendas da Mãe Natura, haveis sempre de reconhecer, clara e argentina, a assombrar o Orbe!” (RIBEIRO, 2011: 271). Já tendo decorado essas palavras, como outros heróis da história do Brasil ensinados pela professora, a voz do narrador se instala na inocência da menina para perceber o quadro e as palavras da professora do seguinte modo:

Pensasse Dafé que éramos um grande Império – sabia lá o que era um Império, podia avaliar a grandeza desse conceito? –, imaginasse a figura alta, nobre, imponente, portentosa mesmo, de Sua Majestade Imperial, Dão Pedro de Alcântara João Carlos Leopoldo Salvador Bibiano Francisco Xavier de Paula Leocádio Miguel Gabriel Rafael Gonzaga, da grande Casa Bragança, nos seus verdes quinze anos já tão sábio quanto o Menino Jesus entre os doutores e com ele até parecido, em seu alvo semblante de meiguice. Pensasse em quantos grandes homens houvera, havia e sempre haveria de haver, a saber de coisas elevadas que o povo jamais poderia saber, a decidir gravemente no convívio dos santos e das musas, do amor à Pátria e de Deus (RIBEIRO, 2011: 271).

Ao passo que a mãe de Amleto é a professora de Dafé, seus pensamentos racistas e patrióticos inevitavelmente passam pela cabeça da menina, ainda que com o viés de ironia, que atribuímos a uma imersão do autor pela voz do personagem e desembocando no que seria o narrador. Em outro trecho, ao assumir a voz da professora, o narrador assim se reporta à Dafé, com o viés claro do branqueamento e sua expectativa sobre o futuro dos mulatos naquela sociedade: “Às vezes duvidava do futuro de Dafé, devia ser o melhor possível, pois, com suas prendas e sua beleza, não seria difícil encontrar um rapaz de sua raça, ou até mais claro, para ir melhorando” (RIBEIRO, 2011: 272). A distinção entre Dafé e Amleto, bem como a origem semelhante (ambos descendentes de escravos), é explorada nesta parte, diante da rebeldia de uma e da obediência de outro. Porém, estes aspectos serão aprofundados mais adiante.

Outro personagem que ganha vida ao longo da narrativa é Bonifácio Odulfo, o prolixo poeta, filho e futuro herdeiro de Amleto Ferreira. Nas suas passagens, fica impressa a diferença no trato com a linguagem entre brancos e negros no mundo da obra. Servindo como personagem e ao mesmo tempo representação, Bonifácio é uma caricatura dos poetas ultrarromânticos do século 19 no Brasil, que adivinham com a fortuna dos pais e nela se mantinham distantes à realidade, mas também uma caricatura da juventude letrada do século 19, a saber: “Andou devagar para casa, cheio de amor pelo povo e pela terra, escreveu mentalmente: “Telúrica força pujante da bravia Pindorama, oh vós que nos campos mourejam, que nas matas desbravam o ignoto.”(RIBEIRO, 2011: 286). Aqui, talvez, se perceba o idealismo que motivava os intelectuais do liberalismo no século 19, da importação de ideias estrangeiras e de objetos e costumes europeus, embebendo a essas futuras elites de um esclarecimento que vingará no futuro com a passagem para a República. Tendo tido quatro filhos, Bonifácio Odulfo, Patricio Macário, Carlota Borromeia e Clemente André, a herança e o futuro é um problema para quem herdará a fortuna de Amleto, uma vez que Bonifácio seria o poeta inconsequente, Carlota não ocupava um espaço por ser mulher, Clemente André havia entrado para a igreja e Patricio Macário era tido por vagabundo, futuramente tornado militar.

Em 1846, muito tempo após a queda do engenho de Armação do Bom Jesus, Budião encontra Almério, o antigo feitor do Barão Perilo Ambrósio. O encontro suscita um intenso diálogo sobre a posição de negros e mulatos na sociedade, com o mulato ainda demonstrando apego à autoridade exercida sobre o ex-escravo. Almério não reconhece Budião como negro liberto, por ter lutado em uma frente de batalha pela libertação de um preso político. Essa guerra, na qual Budião lutou, pode ser considerada a Revolução Farroupilha ou Guerra dos Farrapos, que ocupou fins do século 18 e durou até 1845.

Aos poucos, e livre de Almério, Budião reencontra Dandão em sua memória e inicia uma conversa acerca desta guerra no Rio Grande, “onde combatera contra o Império do Brasil”, onde diz ter ganho sua liberdade. Diante da confusão sobre a grandeza desses movimentos de rebeldia, ele se pergunta: “Aquela guerra, ele sabia, não era uma guerra dele, embora no começo pensasse que sim. Mas também era, não seria? Difícil saber qualquer coisa, muito difícil, e nem mesmo na posse de alguns de seus segredos podia ter certeza de que a Irmandade existia” (RIBEIRO, 2011: 297). Diante da morte de Dandão, na guerra a qual Budião se refere, também há uma interessante reflexão sobre a natureza desses conflitos:

(...) mas sabia que a liberdade de um não era nada sem a liberdade de todos e a liberdade não era nada sem a igualdade e a igualdade há que estar dentro do

coração e da cabeça, não pode nem ser comprada nem imposta. (...) Afinal, eram os conspiradores da casa da farinha, eram ou não eram? (RIBEIRO, 2011: 298).

Mas, em seguida, Budião é preso, denunciado por Almério às guarda do Império. O bilhete que lhe deram garantindo a anistia e a alforria enquanto escravo não valia nada para a guarda, pois “era coisa da Província do Rio Grande”. Ele ressalta ter sido combatente da Guerra dos Farrapos, mas de nada adianta. O episódio descreve as inúmeras vezes em que escravos e negros foram alistados para diversas batalhas, movimentos sediciosos e nacionalistas, com sua liberdade sempre contestada, muito embora supostamente garantida por bilhetes.

Em 1841, Dafé também crescia, e na relação dela com o Negro Leléu, não queria trabalhos que denotassem uma função feminina, já mostrando seu viés revolucionário. O contato entre ela e o povo, no entanto, somente se estreitava. E também se ampliava seu interesse por conhecer a história da mãe, ex-escrava, como de seus ascendentes. Segue-se a essa descrição inocente, entretanto, um triste fato: o assassinato da mãe de Dafé por quatro homens brancos bêbados. Ali, Dafé pronuncia uma mudança em sua vida, ficando chocada com o fato.

Como em um retrato em preto e branco, o narrador desvia o foco narrativo de Dafé para Amleto Ferreira, mostrando o que seria o outro lado do mestiço. Nesta parte, Amleto ensina seus filhos a como ter um “nariz afilado”, que a ele se parece “europeu”, orientando para que os filhos “cusпам em jejum” (RIBEIRO, 2011: 306-307). Amleto, por sua vez, observa em seu filho Patricio Macário o que seria uma aparência “simiesca”, além de “nariganga escarrapachada e aqueles beijos que mais pareciam dois salsichões de tão carnudos – um negroide, inegavelmente, um negroide!” (RIBEIRO, 2011: 307), isto é, próxima do que seria um “mulato escuro”. Ao longo da narrativa, Macário torna-se malquistado sobretudo por ser mulato e parecer não se importar, embora não compreenda bem o racismo de que é alvo frente aos familiares (RIBEIRO, 2011: 308). Por sinal, Amleto aos poucos torna-se mais europeizado do que o barão a quem sucedeu, ressaltando as virtudes coloniais e a pureza de línguas (RIBEIRO, 2011: 311).

Tal fato pesou, justamente, na decisão tomada junto aos filhos, um monsenhor e um comendador de mandar Patrício Macário para as Forças Armadas, muito embora se diga que “o Exército não é uma ocupação honrosa, nem digna de um homem de bem, é coisa do rebotallo da Nação” (RIBEIRO, 2011: 320). Faz-se, portanto, o sentimento sobre o Exército, contraditório, mas punitivo para Patrício Macário, sobretudo por ser visto como um “mulato negroide”, ou ainda alguém que “nos traços fisionômicos e no temperamento, terá puxado ao lado brasileiro da família de Dona Teolina”, lamentando o fato, uma vez que “entre o oficialato

mesmo, não se conhece um que proceda de família ilustre ou renomada, eis que nenhum aristocrata aceitará farda na família” (RIBEIRO, 2011: 321).

De outro lado, em outra família que se forma em 1842, Dafé explicita para seu avô o porquê de querer lutar em prol do povo. Leléu, comovido pela revolta da menina e pela perda da mãe, relembra esse episódio e parte para se vingar dos quatro brancos que mataram Vevé, mãe de Dafé. No entrevero, sua voz narrativa assim se refere, antes de tomar sua decisão: “Bem – pensou Leléu – elas podem ser gado, essa negralhada toda pode ser gado, esse pode até ser o regime do mundo, mas desta vez o regime é meu” (RIBEIRO, 2011: 333). Quatro anos mais tarde, em 1846, em Ponta das Baleias, Budião permanece preso pela guarda que o capturou, até que ele é libertado de forma heroica por um grupo, “entre eles havia uma mulher jovem, alta e fortíssima, a quem os outros chamavam de Maria da Fé” (RIBEIRO, 2011: 240). Aqui, ganha a narrativa os protagonistas negros e mestiços, ainda que alguns mestiços venham sob o disfarce de embranquecidos. Também nesta parte, o elo que apresenta Maria da Fé como uma menina inocente, chorando a perda da mãe, conclui-se exibindo o que ela viria a ser depois, uma guerrilheira chefiando uma Milícia do Povo contra os opressores do país.

A voz narrativa se coloca, então, em Salvador da Bahia, em 1863. Aqui, Amleto Ferreira, já velho, libertava os negros, recebendo com juro as devidas alforrias e patrocinando, “no campo da cultura e dos problemas sociais”, o “Fundo de Estudos Abolicionistas” (RIBEIRO, 2011: 347). Sobre Macário, dizia Amleto: “A farda lhe caía bem, lhe disfarçava até a mulatice, ainda mais que ele se dera ao gosto de adereços imponentes e capas de corte audacioso” (RIBEIRO, 2011: 348). Ironicamente, “sua reputação de guerreiro valente e soldado” seria destacada para “liquidar a famosa bandida Maria da Fé, que continuava a semear o terror e a desordem em todo o Recôncavo e até mesmo no sertão” (RIBEIRO, 2011: 348).

É certo, neste ponto da narrativa, que Maria da Fé se torna uma entidade, uma lenda, como bem demonstra o narrador: “será que ela virá? Mais uma vez se provará sua tremenda ousadia, que os poderosos consideram desfaçatez, mas o povinho admira?” (RIBEIRO, 2011: 351). O povo acredita e ao mesmo tempo não acredita que exista. Em sua evolução como personagem, Maria da Fé tem como um dos seus principais interlocutores o Negro Leléu, seu avô de criação, e é com ele que os mais interessantes diálogos se desenrolam, por exemplo, acerca da justiça, da condição dos mulatos e negros, do Brasil e seus heróis. Nesses diálogos, Maria Da Fé, ou Dafé, se mostra sempre esperançosa da justiça, liberdade e cidadania dos negros e mulatos, além de buscar desvendar o seu passado e o passado dos negros de Armação de Bom Jesus.

No outro extremo da narrativa, Patrício Macário lidera tropas maltrapilhas para capturar Dafé. Neste ponto da narrativa, se explicita que as condições de trabalho no Exército eram de penúria, com soldos atrasados e soldados com roupas caindo aos pedaços. A passagem do Exército pelos sertões é movida por saques a moradores e discursos de amor à pátria que vêm dos superiores, os capitães, e não dos soldados. Percebe-se que a pátria, a unidade nacional e o Exército são instituições ignoradas pelo povo mais pobre, quando não pelos próprios soldados, a exemplo de Macário, que já passa a duvidar de suas convicções patrióticas (RIBEIRO, 2011: 369). A caricatura dos militares é expressa nos atrasos dos soldos, na demora da indenização pelos saques praticados pelo Exército aos moradores de sítios e pela obediência irracional do capitão da ofensiva: “De mais a mais, é procedimento legal e não cabe ao militar questionar a lei, mas tão somente cumpri-la” (RIBEIRO, 2011: 370). À medida que houve deserções e o descrédito com a operação seria imenso, Patrício Macário acaba capturado por militantes de Dafé disfarçados de soldados. Esta parte, por via narrativa, mostra a relação do povo para com as instituições pátrias e, ao mesmo tempo, o ensejo para que personagens como Maria da Fé obtenham o respeito do povo. Neste ponto da narrativa, pode-se também subentender que a luta de Dafé não seria apenas por um povo, mas por uma nação e uma identidade, inclusive dos soldados combatentes. Afinal, para ela: “Esses homens não sabem, mas deviam estar do nosso lado, porque eles pertencem ao nosso lado” (RIBEIRO, 2011: 380).

O diálogo entre Dafé e Macário demonstra a complexidade de cada personagem em seu lugar social. Macário, por sua vez, busca defender o Exército e sua operação contra os insurgentes, Dafé, diz que todos não passam de “um bando de rufiões mal-amados, cuja principal missão é combater seu próprio povo” (RIBEIRO, 2011: 382). Neste diálogo, os significados e a linguagem tanto do soldado como da combatente são desnudados e conflituosos, para um a Pátria é um “conceito sublime”, para Dafé seria algo evanescente; os heróis seriam brancos, europeus, militares, enquanto para Dafé esses heróis são igualmente frágeis, uma vez que o povo a quem serviriam tais heróis continua algo evanescente para a Pátria que diz representa-los (RIBEIRO, 2011: 383)

Na pluralidade de personagens que habitam o universo ficcional de Viva o Povo Brasileiro, surge João Popó e sua pequena ideia sobre nação. Dentre as muitas narrativas de formação do Brasil, João Popó prefere a de um sete de janeiro, no qual “Marca este dia, como sabem todos os verdadeiros brasileiros, a vitória dos itaparicanos sobre a malta opressora” (RIBEIRO, 2011: 385). Como toda história, há aí também suas lendas, mitos e histórias de levantes contra a Coroa lusitana, em afirmação da independência do Brasil. O personagem de João Popó se afigura um mestiço que enriqueceu, tendo tido diversos filhos com diversas negras

e constituindo uma linhagem familiar que se esgarça por muitas páginas. Um entre eles, Zé Popó, “resolvera juntar-se aos bandidos comandados por Maria da Fé” (RIBEIRO, 2011: 388). Contraditório, João Popó recupera à nossa memória o mestiço que enriqueceu em um território de amplo convívio com os negros e de já bastante abertura no processo de abolição da escravidão, porém patriótico, mas patriótico, sentimental e leal de uma Pátria abstrata, a qual talvez só lembrasse por feitos heroicos, guerras e momentos catárticos e igualmente abstratos. É através dele que o narrador apresenta a Guerra do Paraguai. Ademais, vê-se pela expressão:

- E isto eu juro sobre minha honra de cidadão, minha honra de brasileiro, minha honra de patriota que não cessará jamais de lutar e resistir, enquanto houver um paraguaio vivo! Abaixo o opressor lusitano! Abaixo o invasor holandês! Abaixo Madeira! Viva João das Botas! Viva Maria Felipa! Viva sóror Joana Angélica! Viva lorde Cochrane! Viva o barão de Pirapuuama! Viva a denodada vila de Itaparica! Viva sua majestade imperial, Dão Pedro II! Viva a Independência do Brasil! Morra o Paraguai! Viva a Pátria! (RIBEIRO, 2011: 392).

Acompanha esta narrativa o decreto imperial que cria os Voluntários da Pátria, para combater na Guerra do Paraguai. Ali distante, em 1866, também morria Amleto Ferreira, assumindo seu lugar o poeta Bonifácio Odulfo que “demonstrou ser homem de negócios ainda mais arguto e frio do que o pai” (RIBEIRO, 2011: 396). Nesta parte, percebe-se que a corrupção com os negócios do Estado é passada de pai para filho, como ainda a oportunidade de negócios, suscitada pela Guerra do Paraguai. Aqui, há o enfraquecimento do Império e o crescimento progressivo de uma burguesia autocrática, perceptível nas considerações de Florestan Fernandes (2005) acerca da herança atávica dessa burguesia e sua ânsia por reconhecimento e oportunidade de negócios. A saber,

- Não percebe. Essa campanha do Paraguai vai prolongar-se por muito mais tempo do que se pensa, tenho a certeza de que será duríssima, pelas mesmas razões a que aludi. E como podemos participar das oportunidades bancárias surgidas, se não através da participação em financiamentos externos? Como agentes desses financiamentos, como intermediários! Ou crê que temos no Banco recursos suficientes para financiar a campanha do Paraguai? (RIBEIRO, 2011: 399).

Com a Guerra do Paraguai, Bonifácio Odulfo viu a oportunidade de lucrar, mostrando como a burguesia brasileira se comportou diante do enfraquecimento do Império brasileiro. Bonifácio assume que financiará os fornecedores para os paraguaios, e contacta investidores estrangeiros para obter lucros e prestígio durante o transcorrer da guerra. O patriotismo outrora aludido passou às gerações que cresciam como um proclamado discurso retórico, substituído

pelo poder e prestígio que a burguesia foi ganhando, afastando-se, por sua vez, da corte e da Coroa à medida que os ideais liberais, republicanos e burgueses já encantavam os espíritos patrióticos para outro tipo de patriotismo: o do dinheiro, do prestígio e do poder, que anteriormente só era concedido por títulos de nobreza, inacessíveis a todos.

A pequena burguesia, entretanto, ainda acreditava nos símbolos da pátria, o Exército e a Guerra que então se anunciava. João Popó foi um dos primeiros a mover mundos e fundos, ao longo da narrativa, para contribuir e arregimentar soldados para esta guerra, inclusive entre os próprios filhos. Ainda que a Guerra do Paraguai não conquistasse a simpatia de todos, João Popó tentava despertar nos filhos o senso patriótico. Muito embora a contrariedade dos Popós à Guerra do Paraguai se justificasse pelo fato de que o Brasil não oferecia condições ao seu povo que justificassem uma luta em sua defesa, Zé Popó consultou Maria da Fé para saber o que fazer diante do impasse. Maria da Fé, então, diz que a vontade de participar dessa guerra também é dela, uma vez que assim ela se refere ao motivo que a mobiliza:

Eu também sinto um arrepio quando se fala no Brasil, quando ouço os hinos e vejo o povo levantar os olhos para a bandeira. Pois não é nossa bandeira e é nossa bandeira. Eu é que não posso ir: sou mulher, sou bandida e tenho uma responsabilidade mais importante. Se eu deixar que essas ideias caiam, como vai ser? Mas tu não, tu podes ir, tu tens que viver isso também, lutar pelo que se ama sem se poder amar, pelo que é da gente mas se vira contra a gente, é de quem nos comanda na guerra para nos dominar na paz (RIBEIRO, 2011: 409).

A nação representada assume forma para negros e mestiços? Parece, neste trecho, que Maria da Fé tem a visão de que o conflito no Paraguai fortaleceria a adesão de soldados à causa abolicionista, trazendo o republicanismo como bojo e talvez esperança. A seguir, Maria da Fé reflete sobre essa possibilidade:

O Exército que é de gente do povo, tem sido sempre a pior arma contra o povo, mais do que a polícia, mais do que inquisição. E assim mesmo os poderosos maltratam os militares, não os querem receber em suas mansões, não querem suas filhas casadas com eles, não querem seus filhos na companhia deles. Talvez agora o Exército compreenda que, depois de sacrificar-se pelos que ficarão em casa engordando, criticando suas ações e lhes enviando ordens impossíveis de cumprir, talvez agora compreenda que não pertence aos senhores, mas ao povo, não é a Guarda Nacional, mas a Guarda do Povo, não é a arma contra o povo, mas a arma para o povo (RIBEIRO, 2011: 410).

Assim, há uma releitura dos significados da nação e da pátria, simbolizada no Exército e suas ações, a favor e contra o Império, dentro e fora do significado do nacional para os militares

e os postulantes à guerra do Paraguai. Zé Popó, no Paraguai, se redescobre em sua ancestralidade. Lá, ele se redescobre filho de Oxóssi, junto aos soldados negros, e com base nisso passa a conhecer mais de sua identidade africana e sua religiosidade recém descoberta. Para ele, “Oxóssi era um orixá muito brasileiro, bem mais brasileiro do que africano, pois lá na África se perdia no meio de mais de trezentos outros e muita gente nem se lembrava dele” (RIBEIRO, 2011: 416).

A narrativa da guerra aos poucos ganha uma dimensão espiritual, com orixás assumindo formas humanas e solicitando, cada qual, uma ajuda aos soldados, seus filhos e protegidos. A batalha e sua narrativa, protagonizada por orixás, mais se assemelha a uma batalha em um campo espiritual do que um confronto físico. A ideia que temos é de que havia ali um verdadeiro conflito entre nacionalidades, uma vez que, diante da falência do Exército e dos símbolos pátrios brasileiros, entre em campo os orixás e a simbologia africana para tomar a frente de batalha e proteger seus “mais valorosos filhos”, muitos deles escravos e mestiços alistados. Como formula a narrativa, “E por toda parte lutavam Xangô e Oxóssi, ao lado de seus filhos mais valorosos” (RIBEIRO, 2011: 420). No conflito, inclusive, se explicita que a guerra não é deles, entidades africanas, mas Oxóssi afirma que “não estaria aqui se não soubesse que também teus filhos homens têm morrido nessa grande batalha e isto te traz dor no coração” (RIBEIRO, 2011: 422). A união entre as duas narrativas, rica de simbologias, originaria uma mitologia brasileira para explicar as agruras e os sucessos na Guerra do Paraguai.

Diante do conflito, Patrício Macário adquire uma maior conscientização, representando, talvez, o contato que os soldados tiveram com escravos e mestiços, juntamente com os ideais liberais e republicanos que se popularizavam entre eles. Ele passa a reclamar do Exército, da farda usada para servir aos senhores, de um regime já em decadência. Em contraposição, Bonifácio Odolfo parece repetir as qualidades de Amleto Ferreira e do Barão de Pirapuuama, levando o discurso sobre a incapacidade do brasileiro, movido por fatores climáticos e raciais à posteridade e aos seus diálogos, afinal, pensa ele: “Como ter refinamento no Brasil? No Brasil não vale a pena ser rico, pensou, tirando as mãos do peitoril e soprando nelas para esquentá-las” (RIBEIRO, 2011: 444).

A pequena burguesia, por outro lado, é crente nas qualidades do Brasil, se compadece e envia seus filhos à guerra, o que é representada pelo outro lado do pêndulo, com João Popó e sua família de mulatos. Sua crença no Brasil, por exemplo, o impele a participar de uma sociedade chamada “Sociedade dos Filhos da Independência Sete de Janeiro”, que expressa um pouco do pensamento patriótico à época e, de sua própria maneira, emula as muitas sociedades

nacionalistas que existiam à época. E foi a essa mesma sociedade que fez Zé Popó a conferência arrebatadora, espécie de relato sobre a Guerra do Paraguai.

Assim, foi-lhe perguntando qual, “entre todas as suas ricas experiências como herói da Pátria, a imagem que mais lhe ficara”, ao que Zé Popó respondia: “as bicheiras”; “o sentimento que mais dominava o soldado na hora de combater pela Pátria”, ao que respondia: “o medo” (RIBEIRO, 2011: 456). O relato, pois, que se segue a isso é o de total desencanto com a guerra, uma vez que as bicheiras comiam vivos os soldados, o medo dominava os brasileiros e o inimigo, e as histórias que se distinguiam por bravura não eram, jamais, verdadeiras, todas inventadas, criadas, romantizadas para enaltecer um brilhantismo que só serve às histórias da Pátria. A finalização do discurso, sobretudo para um mulato, desnuda o que ele esperava da guerra e sua adesão à causa dos negros e mulatos:

Teria orgulho, sim, e estava seguro de que um dia teria mesmo esse orgulho, se a luta e o sofrimento fossem não para preservar um Brasil onde muitos trabalhavam e poucos ganhavam, onde o verdadeiro brasileiro, o povo que produzia, o povo que construía, o povo que vivia e criava, não tinha voz nem respeito, onde os poderosos encaravam sua terra apenas como algo a ser pilhado e aproveitado sem nada darem em troca, piratas de seu próprio país; (...) – Viva o povo brasileiro! – gritou Zé Popó da tribuna com o punho fechado apontando para cima. – Viva nós! (RIBEIRO, 2011: 458-459).

Aos poucos, Macário também ganhava o esclarecimento com a experiência no Paraguai, para ele “o Exército continuava mal pago, quando pago, maltrapilho, mal equipado, desmoralizado, corrupto e malvisto”. E ainda, questionava:

Os negros, que tinham carregado a maior parte do peso da guerra nas costas, não podiam ser chamados de soldados, embora tivessem voltado da guerra soldados, pois que ainda eram de fato escravos – e como se podia ter um Exército de escravos e não de soldados livres? (...) Então, nada mais natural do que o desalento, que nem era minorado pela ebulição republicana de alguns idealistas (RIBEIRO, 2011: 461).

Na mesma noite, Macário é surpreendido por uma ocasião ritual na qual se encontravam diversos negros, dentre eles Zé Popó. Aos poucos, Macário possui interesse pelo ritual e é ensinado sobre a ancestralidade e a religiosidade que a ocasião suscita, quando os negros explicitam que a mais antiga, Mãe Inácia, pertence a uma “espécie de linhagem, uma linhagem que tem sua nobreza, que vem de Mãe Dadinha, de Mãe Inácia e de outras, muito raras e prezadas por esse povo todo” (RIBEIRO, 2011: 467). Fica perceptível o conflito entre culturas; de um lado, Macário, criado em uma família rica e aristocrática, de outro Zé Popó e outros

negros, ex-escravos, escravos e pessoas do povo. Macário, na ocasião se considera um liberal, agnóstico e pode ser considerado uma síntese da juventude liberal à época, deixando claro que é a favor da libertação dos negros, reafirmando que “sempre fui e agora sou mais, depois que lutei, lutamos, ao lado de tantos negros na Campanha” (RIBEIRO, 2011: 470). Na reunião, já bastante envolvido, Macário passa a saber que possui a alma de Vu, filha do Caboclo Capiroba, e que por isso fazia também parte do povo. Ali, Macário também sabe que encontrará em Maria da Fé um grande amor, sendo que ela possui descendência de quinto grau do caboclo Capiroba e que, por isso, ambos hão de ser muito próximos e igualmente pertencentes àquele povo. A saber,

Visse também que essa mulher e ele, por ter ele a alma de Vu, eram sob um aspecto almas parentas, tendo sido Vu a filha que mais saiu ao grande caboco Capiroba – e isso seguramente queria dizer alguma coisa, que o major descobriria no devido tempo. (...) Ele podia não acreditar, mas era parte daquele povo, talvez não pela carne, mas muito mais fundo, pela alma – e estava ali por alguma razão, não era à toa (RIBEIRO, 2011: 473).

Interpretamos esta bela passagem como uma interlocução entre culturas, mundos e universos diferentes na narrativa. Se até então não havia nenhuma ligação entre a família de Amleto Ferreira, o mestiço branqueado com linhagem pseudo inglesa, com o Caboclo Capiroba, Dadinha, Vevé e os demais caboclos e negros escravizados, incluindo nessa linhagem a ascendência de Maria da Fé com o Barão Perilo Ambrósio, seu pai biológico, finalmente dois universos se encontram, dois mestiços, nos quais a condição que os diferencia se dá pela trajetória social de um e de outro. Macário e Maria da Fé passam a se envolver afetivamente, mas Macário sofre quando Dafé anuncia sua necessidade de abandoná-lo, porque teria uma missão pelo resto da vida: servir ao povo brasileiro. Como diz o narrador, “ela estava segura de que havia uma fraternidade, uma espécie de irmandade, cujas bases concretas não podia especificar, mas à qual pertencia” (RIBEIRO, 2011: 484). Refletindo sobre sua própria condição enquanto colonizado, Macário chega às seguintes conclusões:

(...) começou a sentir uma grande afinidade com aquela gente. Não uma afinidade que significasse a assunção de vida idêntica, mas que tornava absurda toda a sua existência anterior, passada como se aquele povo não tivesse significado, como se não fosse parte dele, como se toda a Nação se resumisse àqueles com quem convivia, na verdade uma minoria que se julgava de europeus transplantados, que não sabia de nada do que se passava. Como construir um país assim? Como, assim sem força e personalidade, poderia ele deixar de ser uma colônia, de uma maneira ou de outra? (RIBEIRO, 2011: 483).

Diante do momento de despedida, Dafé insiste que talvez seja uma lenda, que nem ela sabe mesmo se existe, e que Macário no futuro talvez pense que ela seja uma lenda. Esse desfecho enseja um novo começo, desta vez em 1896, quando a história narrada é revista por um cego de nome Faustino, ali ele resume o que talvez seja o propósito da narrativa: “toda a História é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela e assim a História dos livros é tão inventada quanto a dos jornais, onde se lê cada peto de arrepiar os cabelos” (RIBEIRO, 2011: 488). Nesta narrativa, o cego enumera que a morte do Barão foi a causa talvez planejada para que se formasse na casa de farinha a Irmandade, embrião da Irmandade do Povo Brasileiro, suscitando que futuramente a filha que resultou do estupro de Vevé, Maria da Fé, aderisse à causa da Irmandade. Aqui, Maria da Fé vira efetivamente uma lenda, “combatendo a injustiça, na companhia de uma milícia, a qual era chamada de Milícia do Povo” (RIBEIRO, 2011: 491). Nas palavras do cego, Maria da Fé ensinou ao ao preto “a ter orgulho de ser preto, com todas as coisas da pretidão, do cabelo à fala. Ao índio ela ensinou a mesma coisa. Ao povo, a mesma coisa, bem como que o povo é que é o dono do Brasil” (RIBEIRO, 2011: 492).

Não à toa, o relato sobre Dafé vem pela via de um contador de histórias, como se ela, verdadeiramente, fosse uma lenda ou se transplantasse para a boca do povo e como se, antes que ela achasse isso, todos pensassem, mas não tinham totalmente coragem de dizer. Logo Dafé se materializa no que seria uma sabedoria popular e coletiva, que todos pronunciavam pela boca dela, mas sabiam serem palavras suas, como se contam as histórias. Afinal, o próprio narrador afirma que o “Da Fé” a que faz referência se destina a ser a expressão de uma eterna luta em busca da vitória, e também uma fé para que herdem as suas ideias e as levem adiante.

Finda a trajetória de Dafé, ela “partiu para o sertão com seus milicianos, porque ouviu dizer que no sertão havia muita gente revoltada disposta a combater contra a tirania” (RIBEIRO, 2011: 493), ainda que guerreando ou espalhando a Irmandade da Casa da Farinha e o seu orgulho. Interessante, neste trecho, notar que a Irmandade ainda traz o nome de quando foi criada: Casa da Farinha, como se o fato de ter sido forjada por escravos, e também onde foi forjada, jamais se apagasse de sua história.

Não à toa, a partir de 1889, a abolição passa a ser tema entre os personagens. Em carta entre o monsenhor Clemente André e Bonifácio Odulfo, ambos filhos de Amleto, comenta-se:

Já não se pode frequentar qualquer lugar público, dada a presença, cada vez mais opressiva, de uma malta de negros e pardos, desocupados e pedintes,

gentinha da pior espécie, cuja linguagem e cuja aparência fazem com que, sempre, pareçamos estar a transitar, pelo Pátio dos Milagres. A Abolição, como eu temia, revelou-se um grande mal. Não estavam, como não estão, os negros, preparados, para a liberdade. Obtusos, brancos, analfabetos, pouco asseados, viciados mesmo, agora exercem, livremente, sua influência deletéria e corruptora, sobre os costumes e a raça. Não procede a alegação de que são vagabundos e vadios, porque não há trabalho. Trabalho há, sempre houve, para quem quer e, para quem não quer, por indolência e fraqueza de caráter, nunca há. (...). Quando despertarem, os governantes, será tarde demais, para delir tal chaga social e moral, que ameaça fazer desabar tudo o que se vem tentando, laboriosamente, construir, ao longo de séculos de dedicação e sofrimento (RIBEIRO, 2011: 508).

Esta, dentre outras passagens, revelam a falta de ambiente que a aristocracia não modernizada passava com a abolição e a futura proclamação da República. Como chega a dizer Clemente André, na mesma carta, “Afinal, era mais ou menos como ser estrangeiro no próprio país. E também não era europeu, não tinha, de certa forma, uma nacionalidade, no sentido espiritual” (RIBEIRO, 2011: 511). À pergunta que então se faz Clemente André, “Seria esse o destino dos homens de elite? Que solidão causam o gênio, a sensibilidade, o conhecimento, chega a ser melancólico” (RIBEIRO, 2011: 511), responde-se que esta nacionalidade como sinônimo de uma “Europa transplantada” foi algo solapada com a abolição, muito embora, como se diz, nada mudou no cotidiano do negro e do mulato quanto à situação social e econômica em que se encontravam. Nesse clima de inadaptabilidade a uma “mestiçagem generalizada” que tomava a Bahia e “não podia deixar de chocar uma pessoa bem acostumada”, Bonifácio e sua esposa, Henriqueta, passaram a ter “horror à Bahia, lugar atrasado, de gente tacanha e limitada” (RIBEIRO, 2011: 511). Ambos, dentro da família, lamentam o envolvimento de Patrício Macário com os levantes e as ideias republicanas, alegando que a Inglaterra, como “exemplo de perfeição social, administrativa, cultural, moral, religiosa e econômica, era uma monarquia”, mais uma vez estigmatizando Macário e o povo brasileiro como de frívolo, de uma “fascinação infantil com modas”, constituindo o que seria um “traço de caráter mais negativo de um povo sem definição e sem caminho” (RIBEIRO, 2011: 513). Mais uma vez, portanto, se alude que a nacionalidade ansiada pela elite seria uma nacionalidade colonizada, refém da herança europeia, de sua compreensão atávica e evolucionista da humanidade.

A narrativa, pelo avançar das datas, se coloca sobre a proclamação da República, seus insurgentes e suas desconfianças com relação a ela⁵⁵. A voz narrativa repousa, agora, sobre os

⁵⁵ É bom destacar que esta pluralidade de datas não fere a cronologia. É, antes, um artifício para mostrar o quão a história do Brasil está entrelaçada com a historicidade dos personagens e as situações pelas quais passam. Uma vez que o passado se constitui como uma tradição necessária a partir da qual algo passa a se tornar presente e

insurgentes de Canudos, para onde Maria da Fé, em espírito ou corpo presente, teria ido para educar o povo. Para os insurgentes de Canudos, por exemplo, nada iria mudar com a proclamação, explicitando-se a todo momento que essa identidade não era deles, mas uma identidade construída, por militares, por símbolos pátrios, que traíram a Coroa. Num longo diálogo, entre Maria da Fé, ou seu espírito, e um soldado, percebe-se que as instituições em cheque não conseguiram romper com a injustiça social e a exclusão de cidadãos e cidadãs da cidadania e dos seus devidos direitos.

Ao falar de como a História se volta contra o povo, Maria da Fé usa História escrita com “H” maiúsculo, dando a entender que a História escrita pelos dominadores têm sempre a letra maiúscula, ao passo que se entende haver uma história com ‘h’ minúsculo, escrita pelo povo e, portanto, ignorada, silenciada, controversa sobre a nação e a identidade nacional que os dominadores tentam construir à revelia dos dominados, entre negros e mulatos. Ao falar do sertão e da Guerra de Canudos, também se registra que morrerão muitos heróis, mas o povo não morrerá, dando a entender que há uma narrativa que não deve morrer com a mera morte física de heróis. E se percebe que também em Canudos chegou a saudação criada antigamente, na Irmandade da Casa da Farinha: “Viva o povo brasileiro! Viva nós” (RIBEIRO, 2011: 536).

De outro lado, com Patrício Macário cada vez mais velho, sua visão sobre a República e o Exército é acompanhada de desencantamento, mesmo com a República. Para ele, “o Exército continuava servindo de instrumento repressor aqui e ali, a pretexto de manter a unidade do país, quando, na verdade, estava sendo usado para garantir o poder de facções políticas que não passavam de aparências diversas da mesma coisa” (RIBEIRO, 2011: 541). Cresce seu interesse pela Irmandade, por Maria da Fé e pela história que não viu, não viveu e sobre a qual muito mais gostaria de saber, embora vivendo prostrado em seu ambiente falsamente ilustrado e superficial das classes altas. Ele escreve suas memórias, asseverando que uma noção de aristocracia militar adquire feição perigosa se vista sob a luz de dar estabilidade a instituições, uma vez que estas sustentam uma aristocracia que se relaciona muito proximamente com a militar, elencando critérios de que haveria pessoas melhores que outras na sociedade por tais e quais qualidades. Interessante, neste trecho em particular, é que a voz narrativa, por meio de Patrício Macário, sugere uma noção de “Governo do conselho dos sábios”, uma proposição positivista para o Brasil, tecendo considerações sobre A República de Platão e seus

significativo para a formação de uma nação ou de uma identidade (HOBSBAWM, 2015), elas servem para demonstrar como algumas tradições histórias, heróis e narrativas principiam e até onde vão, gerando toda a tradução hermenêutica do passado de significados pelo corpo narrativo dos protagonistas e personagens impactados pelas ações, atos e narrativas do passado. Para Eneida Leal Cunha (1993), há mais de um fio narrativo sendo desenvolvido em paralelo e alternado, possibilitando tanto uma intencionalidade do autor, em dar pluralidade às vozes, como de dar versões às histórias anunciadas no prólogo do livro.

desdobramentos para uma realidade atual, permeada de cientistas em vez de filósofos e que, para muitos, deviam assumir a responsabilidade sobre o governo. Aqui, a voz narrativa emula uma interessante reflexão sociológica (RIBEIRO, 2011: 549).

Aos poucos, através da voz de Patrício Macário, a narrativa irá fazendo a crítica da abolição da escravidão (“apenas no papel”), dos verdadeiros estrangeiros europeus ou europeizados, da subversão do que seria o ideal de uma República, das pessoas como Bonifácio Odulfo, que subtraem as riquezas da terra e nada dão em troca, além do preconceito e discriminação racial reinante contra o povo que, pela primeira vez, ganha sentido na voz narrativa de um personagem advindo da elite, Patrício Macário. Desde então, Macário procuraria Maria da Fé, nas histórias que perguntava à Zé Popó, já velho, nas lembranças que o perseguiam. Dela, restariam histórias, lendas, relatos de que estivera em Canudos, de que desapareceu no mar. Aos poucos, Dafé ou Maria da Fé, torna-se uma heróina do Brasil, tal qual o Alferes Brandão Galvão do princípio da narrativa, o que fica patente na fala de um dos negros: “sim, morrera, embora ninguém soubesse como, porque, já bem velha embora forte, um dia desaparecera” (RIBEIRO, 2011: 577). Outra interpretação, porém, é a de que Maria da Fé se transmutou em uma das entidades da mitologia afro-brasileira, mas em vida, e tendo sido assistida por muitos.

A história ganha seu rumo, e o filho de Patrício Macário, Lourenço, em 1898, diante da pergunta sobre o que ele faz, responde: “Faço revolução, meu pai. Desde minha mãe, desde antes de minha mãe até, que buscamos uma consciência do que somos” (RIBEIRO, 2011: 578). Aqui, essa consciência é descrita como uma novidade, uma vez que antes havia revolta, muito embora não se soubesse bem por qual motivo. O discurso, entretanto, de Lourenço é bem esclarecedor sobre o desencanto com a República e a esperança de novos tempos:

A chibata continua, a pobreza aumenta, nada mudou. A Abolição não aboliu a escravidão, criou novos escravos. A República não aboliu a opressão, criou novos opressores. O povo não sabe de si, não tem consciência e tudo o que faz não é visto e somente lhe ensinam desprezo por si mesmo, por sua fala, por sua aparência, pelo que come, pelo que veste, pelo que é. Mas nós estamos fazendo essa revolução de pequenas e grandes batalhas, umas sangrentas, outras surdas, outras secretas, e é isto que eu faço, meu pai (RIBEIRO, 2011: 578).

O diálogo desemboca no passado, uma vez que Lourenço assume que ainda existe a Irmandade do Povo Brasileiro, sendo esta irmandade necessária, se reconhecendo Macário como alguém que sempre pertenceu a ela. Como em um avanço na trajetória temporal desse Povo Brasileiro, agora concentrado no seu desencanto, como se aqui tivéssemos o fim de uma

utopia ligada a essa Irmandade, vemos o ano de 1977 trazer Stalin José como personagem e os herdeiros da família de João Popó a se proliferar. Como em uma metáfora da continuidade, foi a família de mestiços ou mulatos que o narrador resolveu acompanhar, em uma metáfora de que foram eles que restaram. Ao passo que alguns estão embrenhados na luta de resistência contra a ditadura militar brasileira, já tendo enfrentado antes o Estado Novo de Getúlio, parece que a memória da Irmandade passou adiante e ganhou novas vozes e novos nomes. Nesta parte, o narrador ironiza o que restou e em quê desembocou o significado da consciência do ser brasileiro; ora fala que a consciência se instalou na tríade carnaval, futebol e samba, ora na resistência ao regime militar brasileiro, país em que alguns insistem que o preconceito não é racial, e sim econômico (RIBEIRO, 2011: 595). Com o mesmo tom de deboche, Stalin José assim se define:

Passou a língua pela ponte fixa malfeita que lhe substituíra os dentes da frente e lembrou que, por causa dessa incapacidade de cantar, perdera três daqueles dentes, quando, logo no começo da Redentora, um capitão lhe ordenara que cantasse o Hino Nacional. Respondeu que não sabia cantar, ofereceu-se para recitar, chegou a começar, mas o capitão interpretou aquilo como deboche da subversão sofisticada e lhe deu um murro na boca que quebrou os três dentes. Os outros dentes, bem, os outros tinham cada um a sua história, o da Petrobrás, o do parlamentarismo, o da passeata de 68... Já nem se lembrava de como havia perdido alguns, não ligava para os dentes, não ligava para quase nada (RIBEIRO, 2011: 596).

Stalin José, na verdade, virou um personagem típico do que seriam os conflitos no Brasil republicano, aventando para a possibilidade de que a resistência de antes continuou a existir sob múltiplas formas. A Irmandade, portanto, tinha existido por mais anos e persistido em nossa história, levada por mulatos e negros, nos levantes contra os poderosos e a elite dirigente nacional. Stalin José, não à toa, tem fixação por ouvir histórias sobre levantes de trabalhadores e greves pelo Brasil, quando não de seu próprio pai, que foi igualmente preso e torturado (RIBEIRO, 2011: 599). De outro lado, os herdeiros do Amleto Ferreira, ainda se referiam a trisavô e tetravô como “Branco que parecia leitoso, o cabelo ralo e muito liso escorrendo pelos lados da cabeça, podia perfeitamente ser um inglês, como, aliás, quase era, só faltou nascer na Inglaterra” (RIBEIRO, 2011: 610)

Percebe-se, ao fim da narrativa, que somente mestiços restaram desse imbricado de culturas, costumes, linguagens e violências narradas por diversas vozes. É, por sinal, simbólico que as duas famílias de mestiços tenham resultado em ora militantes políticos, carnavalescos, sambistas e pessoas comuns do povo, ora em mulatos que exaltam a estirpe europeia da família, ainda discriminando o povo brasileiro e seus costumes. Duas percepções, e somente uma

terceira, emulada ao fim do livro, quando a herança de Patrício Macário é descortinada na silenciosa saudação e lembrança de Maria da Fé aos seus herdeiros “Viva o povo brasileiro! Viva nós!”, registrada em suas memórias. Uma memória, portanto, em que habita o consciente de que a luta do povo brasileiro aproxima negros e mulatos e que o significado da mestiçagem seria, antes de tudo, de uma violência silenciada a produzir ora resignação, ora consciência e luta.

5.5 ENTRE AMLETO FERREIRA E MARIA DA FÉ

Interpretando, como Benedict Anderson (2008), que uma comunidade imaginada se faz dos laços de aproximação e de simultaneidade entre seus personagens, uma comunicação entre o texto e o mundo externo se dá tanto pela compreensão do contexto por parte do leitor, como de um reconhecimento que aquela realidade também lhe pertence. Assim, o “vínculo imaginário” passa a ser a cronologia, uma história, uma narrativa, como também a confiabilidade de que a ação e sua continuidade subentende a continuação de uma espécie de existência esquecida. Muitas vezes, os traços silenciosos são o que constituem a teia de significados, segundo Geertz (2001), e este é perceptível numa maneira de falar e de materializar sua existência no mundo. Os significados de mestiço e negro encontram, portanto, uma noção apriorística em nossa percepção, remetendo a significados que seriam as pre-noções de que parte o pesquisador.

Segundo James Clifford (2008), as palavras e seus significados ganham uma importante dimensão para definir o que seria o “informante” em uma etnografia, uma vez que aqui partimos da noção de que existe de fato uma “colaboração” entre o personagem e o observador, no caso, o leitor. Ainda que se dê voz ao “outro” dentro dessa narrativa, esse “dar voz” não é no sentido de dar licença a uma voz que não existia, mas o de traduzir, levando em conta que a autoria no trabalho etnográfico é plural.

Estabelecendo esse diálogo com o personagem, o foco se direciona para dar atenção aos aspectos culturais da descrição, ao mesmo tempo que considera o trabalho do escritor, igualmente, parte de um trabalho etnográfico, uma vez que a autoria, por esta percepção trazida até aqui, é relativizada. Em outras palavras, a etnografia pode ser apropriada por escritores, não apenas por antropólogos; então, fazemos um estudo sobre uma perspectiva etnográfica já trazida pela voz narrativa de um romance. Aqui, as metáforas, símbolos, expressões e suas interrelações com os personagens são sempre muito importantes para compreender o sentido da ação social e

da cultura apreendidos dentro de um contexto que nos é remetido pelo mundo da obra, como compreende Paul Ricoeur (2010).

Adquirir uma postura etnográfica diante da análise da literatura significa, para Fraya Frehse (2006), construir o plano epistemológico de reconhecimento de um contexto dentro do texto etnográfico para, posteriormente, perceber o que há de eminentemente etnográfico no contexto espaço-temporal em questão, levando em consideração a história, a cultura e o objeto empírico que observamos, no caso, a nação e a identidade nacional envolta da mestiçagem. Essa negociação, que envolve o pesquisador e o objeto, passa pelo trajeto que fizemos até aqui, ou seja, entendendo como a mestiçagem existe fora e dentro da obra.

A interpretação que então se faz aqui tem como referência tudo que se leu e se percebeu sobre e na leitura de *Viva o Povo Brasileiro* dentro de um contexto histórico na História do Brasil. É uma aproximação histórica, uma mediação, recriando um contexto histórico-temporal para o diálogo com os personagens, devidamente referenciado por uma questão teórica e sociológica, uma pergunta. Para tanto, elegemos como nossos “colaboradores” ou “informantes” Amleto Ferreira, Maria da Fé e o feitor Almério, porque inseridos dentro de um contexto analítico neste campo imaginário que construímos ao interrogar nossas fontes, construindo-os teoricamente como mestiços. Em outras palavras, entende-se que a experiência de ambos como mestiços, e suas descendências e lembranças, tem algo a nos dizer.

A primeira aparição de Amleto em nossa história se dá quando o Barão Perilo Ambrósio, em uma embarcação com diversos portugueses e pessoas da corte, além de um cônego arrogante, se refere a ele por “o guarda-livros”. O Barão afirma, pela voz narrativa, que não gostava muito que se patenteasse sua dependência daquele “mulato sarará, magro e um pouco melhor falante do que seria conveniente”, aluindo visivelmente ao fato de que Amleto sempre gostava de mostrar-se culto, bem falante e herdeiro de costumes europeus. Nesta viagem, Amleto aplaudia o cônego vivazmente, como para compensar a estranheza que produzia no ambiente um mestiço que, além de bem falar, conhecia o que seria o “elemento flogístico”, conhecimento supostamente somente acessível aos brancos. Ambientado à época da independência, em 1827, os mestiços conheciam, sobretudo, qual era o seu lugar: o de silêncio, de “parvo” e de algo diferente do negro, que ainda não se sabia bem o quê (RIBEIRO, 2011: 57-59). Nesta oportunidade, Amleto revela que é descendente de ingleses, tendo seu nome sido originado de uma lenda inglesa. O cônego continua, e agora, diz que “as ordenações vedavam aos pardos as funções públicas”, fazendo questão que aos mulatos é permitida a entrada em posições mais bem situadas na hierarquia de classes, como “meirinho” ou “almocreve da freguesia”. Está visível que Amleto mentiu para o cônego, não sabendo explicar onde está o pai,

mas assume que a mãe vive como professora de primeiras letras. O cônego se refere à esperteza “natural dos mestiços”, mas destaca a arrogância “comum em quem subiu da lama” (RIBEIRO, 2011: 61-62).

Neste momento, o cônego tenta testar as qualidades de Amleto enquanto “mulato” e faz novas perguntas, ao que este, envergonhado, não responde à contento. O público da embarcação responde “cochichando a respeito da petulância do sarará” em querer equiparar-se a um cônego, branco, no conhecimento de alguma questão que até então não lhe pertencia (RIBEIRO, 2011: 62). Ao longo da narrativa, percebemos que Amleto absorveu bem o lugar ao qual foi destinado, por ocasião de ser mulato e de, com muito esforço, buscar corresponder à imagem que ele tinha dos europeus e que, porventura, lhe devolviam. Deixavam patente isso, ao ouvir referirem a um mulato como um tipo social capaz de ascender em nível de inteligência, em carreiras e, também, em classe social, a depender de seus supostos “méritos” linguísticos, subservientes a uma autoridade (no caso, o Barão) e comportamentais, sempre em posição subalterna dos brancos e, mais do que tudo, respeitando-a⁵⁶.

Posteriormente, sua aparição já em Armação do Bom Jesus revela-o ordenando os negros no trabalho junto à extração do óleo das baleias. Acordou cedo, porque seria ele a explicar a todos da embarcação todo o funcionamento da Armação, do Engenho, das plantações, frente ao cônego visitador e os demais hóspedes. Para tanto, “ensaiara pequenos ditos e observações e esperava rememorar com facilidade habitual coisas aprendidas nos livros de Boa Gramática e Retórica” (RIBEIRO, 2011: 95). Neste processo, Amleto referia-se aos negros como “arroteia agreste e inculta”, relembrando ditos e escritos do que havia lido para compensar a gafe na embarcação, justificando sua “condição social antes já indiscutível”. Ao falar dos negros, ensaiava na cabeça como poderia humilhá-los mais, chamando suas falas de “ruídos dos matos e dos bichos” (RIBEIRO, 2011: 95).

Nesta parte, Amleto possui dificuldade em lidar com os negros, referindo-se à sua fala por “grugulejar” e “língua de animais”, ao mesmo tempo que ostenta perfumes, pince-nez e um linguajar que lhe confere superioridade perante os outros. Parece-nos, nesta narrativa, que quanto mais Amleto humilha os negros, mais sua posição de superioridade é confirmada perante os brancos e mais o comportamento do mestiço, diante de si mesmo, se separa dos negros, de sua origem negra e do que o negro representa naquela sociedade. Em uma via dupla, compreende que ascender socialmente é tudo menos assemelhar-se e parecer com os negros, que despreza em tudo que fazem e falam e que não esteja, factivamente, ligado ao universo do

⁵⁶ Segundo Maria Gabriela Costa (2009), o nome Amleto se refere ao “Amulete”, uma alusão pejorativa à sua condição de mulato, externada pelo cônego da embarcação e visitante do Barão Perilo Ambrósio.

trabalho. Muitas vezes, por exemplo, seria como se Amleto tivesse medo de se reconhecer em cantos, linguagens e trejeitos que observava nos trabalhadores.

É neste mesmo ambiente que Amleto violenta a menina Vevé, uma negra, mas se vê impotente diante da impassibilidade e da coragem da menina, que não olha em seus olhos, despreza seu comportamento, despreza sua influência e o ignora completamente. A metáfora que suscita tal cena é importante, pois sucede um momento em que Amleto se mostrou superior aos negros cafuleteiros; neste momento, Vevé o põe diante de sua impotente e ridícula posição machista e racista, ignorando-o em sua suposta superioridade de macho e de mulato, enfrentando-a com a coragem da resistência (RIBEIRO, 2011: 101). Mas, isso não impede Amleto de apresentar os domínios do Barão como se donos dele fosse, já talvez emulando o que aconteceria futuramente, “explicando todo o percurso em estilo e gestos de orador” (RIBEIRO, 2011: 102).

Diante dos europeus, Amleto tratava os negros da pior forma possível, demarcando, através de gestos e palavras, sua distância deles. Ao final, Amleto consegue passar uma boa impressão. O cônego, por sua vez, diz a ele que “de mulato, dir-se-ia, só tem a aparência, assim mesmo aligeirada, para sua boa sorte”, e complementa o mesmo cônego mais tarde, dizendo “os mestiços são muito entusiasmáveis, não se lhes pode negar esta nem outras qualidades, que muitas vezes se sobrepõem à preguiça que lhes marca a reputação” (RIBEIRO, 2011: 111). Amleto ouve a tudo, confirmando que os mestiços seriam o que alavanca o progresso, pois aviva a esperança de que haja a prevalência do “espírito europeu” sobre eles. O cônego, não à toa, refere-se aos mestiços como “a rudeza dos negros com algo da inteligência dos brancos”, reafirmando que os negros são a “raça mais atrasada sobre a face da terra” (RIBEIRO, 2011: 112).

Na mesma ocasião, Amleto ouve a tudo concordando que cabe aos mestiços uma parcela nesta sociedade, a de educação dos brancos e a de figuras por ele educadas, quando ainda se necessita de medidas para “refrear” a mestiçagem, para não pôr em risco a aristocracia de espírito europeu. Amleto também ouve a todas as palavras aplaudindo e concordando, muito embora ainda confunda o cônego com jesuíta, demonstrando que talvez não havia alcançado os códigos e trejeitos da classe social que tanto ambicionava. Neste contexto, por exemplo, fica patente que o papel dos mestiços seria o de branquear a população ou de servir aos brancos no processo de condução do Brasil para uma civilização, com o Brasil ainda sendo descrito com desprezo e pessimismo.

Por sinal, um dos mulatos a aparecerem logo após a apresentação de Amleto Ferreira é o feitor Almério. Surgindo logo após o estupro de Vevé, Almério é o feitor do barão Perilo

Ambrósio, espécie de faz tudo, descrito “mulato e com muitos parentes cativos, tinha medo das mandingas”. Por estar em uma condição social inferior à de Amleto, Almério possui um contato maior com os negros, uma vez que é encarregado de caçá-los e castiga-los no tronco. Possui um medo dos santos e deuses dos negros, uma vez que por ser de família “meio preto”, acreditava que os deuses podiam lhe alcançar. Para tanto, protegia-se com um crucifixo à mostra no peito, símbolo do cristianismo branco dos colonizadores, benzendo-se antes de entrar em qualquer território dominado por rituais de negros, fugindo das “capoeiras” nos domínios do barão em dias de folga, afinal “estava sempre dando as costas para alguma coisa a que não se deveria dar as costas” (RIBEIRO, 2011: 139).

Almério, como depois Maria da Fé, em outras palavras, pertencem ao protótipo elencado por Boris Fausto (2010) de que os mestiços eram, na maioria das vezes, feitores, filhos do estupro das negras pelos barões e colonizadores, por eles adotados ou empregados em posições mais elevadas na hierarquia social por não terem, totalmente, sangue negro. Futuramente, quando o barão já morto e Amleto tendo herdado a fortuna e desmanchado o domínio de Armação do Bom Jesus, Almério surge desempregado, humilhando negros, exigindo bilhetes e fazendo uso do pouco de autoridade que lhe resta, embora pobre e sem ter para onde ir. Restando-lhe somente a cor como beneplácito de um mundo dos brancos (RIBEIRO, 2011: 294).

Almério, por sua vez, é submisso à Amleto, considerado por ele mais “evoluído” e, portanto, quase um senhor de suas ações. Já Amleto Ferreira, por sua vez, ignorava os tambores e as danças dos negros, exigindo de Almério um rigor de castigos e repressões para calá-los sempre que o volume o incomodava. Amleto também, diante das festividades dos negros, tinha receio de enfrentar aquela “treva infestada de ameaças e acontecimentos desconhecidos” (RIBEIRO, 2011: 140). Por sua vez, novamente para demarcar sua diferença dos negros, Amleto Ferreira deitava-se com uma “touca de filó retesada” na cabeça para alisar os cabelos, sonhando em ser dono de tudo (RIBEIRO, 2011: 140).

Não durou muito até que o barão se adoentou e Amleto assumiu o expediente no escritório do barão, “pela confiança crescente que sua competência e exaço lhe asseguravam” (RIBEIRO, 2011: 151). À medida que crescia em ordem de importância naquele ambiente, Amleto parecia se sentir superior, por exemplo, andando com um esgar pavoneado e, de vez em quando, interpelando um negro ou outro para perguntar de quem era ou “se tinha bilhete, se podia estar por ali, vagabundeando àquela hora” (RIBEIRO, 2011: 155). Já assumindo, talvez, o lugar de um branco que tudo administrava “comentava o fato com outros passantes, criticava o estado de coisas a que chegava a Nação com a crescente vadiagem e a consequente dissolução

dos costumes” (RIBEIRO, 2011: 155). E encaixava na conversa que cuidava dos negócios do senhor Barão, aparentando naturalidade. Os negros, por sua vez, o temiam, escondiam-se, como se escondem de senhores rígidos.

Neste momento, parece que Amleto tenta imitar o Barão em tudo, mesmo nos trejeitos físicos, desejando ter, inclusive, uma barriga “alta sobre a qual entrelaçasse os dedos e girasse os polegares” (RIBEIRO, 2011: 158). Desconfiado, recebia o outro mulato a cuidar do escritório do Barão, Horácio, com desdém, exigindo o tratamento devido a ele pela posição que então ocupava. Amleto, aqui, parece ameaçado pela existência de outro mulato com quem divide posição semelhante. Há uma fixação no comportamento e nas palavras dele que indicam seu desejo por ocupar uma posição superior, por exemplo, ao reclamar dos modos de outros mulatos, alguns que se vestiam e andavam de um modo mais semelhantes aos negros, o que dá a entender que Amleto recriminava sempre aquilo que podia observar em si e no outro. Com uma fixação pelo branqueamento, pode-se entender que esta era a grande preocupação de um mulato com desejo de ascensão social.

A seguir, percebemos que Amleto, para angariar a riqueza que possui, sorrateiramente rouba do barão, ao falsificar notas e fazer desvios de pagamentos. Ato contínuo, em 1839, com o Barão já morto, Amleto é o novo senhor dos estabelecimentos. Às cinco da manhã acorda, após ter dormido com uma “camada espessa de caldo de babosa embaixo da touca para amaciar o cabelo” (RIBEIRO, 2011: 217). Para Amleto, conquistado seu lugar, o seu jardim deveria ser sempre sombreado, uma vez que para ele o sol tanto era uma agressão pessoal como uma tentativa de escurecer a pele, virando-o “mais uma vez” num mulato.

O dia acompanhava o batizado de seu quarto filho vivo, Patrício Macário Nobre dos Reis Ferreira-Dutton. Amleto pensa que o conforto trazido pela sua casa é “direito seu”, não admitindo nem para si que desviara recursos do barão e se apropriara de tudo quanto fosse possível, arvorando-se com uma suposta capacidade e uma habilidade inatas. Para justificar a riqueza, Amleto recorre a uma herança da esposa, Teolina, quando na verdade desviara recursos do barão e comprara a Armação do Bom Jesus em uma negociata com comerciantes franceses. Após conquistada essa riqueza, Amleto constata que perdeu tempo com os “latinórios, as citações e as palavras decoradas, dura senda que não levava a lugar nenhum, a não ser à pobreza agravada pela inveja dos ignorantes, pobres ou ricos” (RIBEIRO, 2011: 221). Ou seja, a solução econômica sempre seria uma providência para o mestiço que pretende se branquear.

Segundo ele, “agora que achara o rumo certo, que cavara com as unhas sua fortuna, ainda tinha de enfrentar o problema da aparência racial, a aceitação das pessoas gradas” (RIBEIRO, 2011: 221). Por causa disso, a festa do batismo de Macário se transformou quase

numa festa íntima, porque ainda não era merecida sua entrada no universo dos brancos, devido a questão racial. Para tanto, após conquistada a riqueza, Amleto criava seus filhos com “educação inglesa”, preferindo as comidas que eram comidas na Europa à mesa de sua casa, referindo-se à filha como “branquinha, tão alemoada, com sua tez diáfana”, uma “inglesa de origem, uma Dutton”. E então, Amleto passa a narrar como conseguiu comprar uma certidão de batismo falsa para passar a assinar seu nome como “Ferreira-Dutton”, simulando uma suposta ascendência inglesa que nunca existiu e inventando uma história de sua família igualmente falaciosa (RIBEIRO, 2011: 222).

A negação de sua história e de sua mulatice para Amleto também inclui a negação da própria mãe, Jesuína. Ao reproduzir dentro da sua casa a estrutura patriarcal e senhorial encontrada na casa do Barão, Amleto possui mucamas e uma, dentre elas, é proibida de ver o próprio neto, isto é, a própria mãe, que ele descreve como “uma mulher pequena, mulata escura, cabelos presos no cocuruto por dois pentes de osso” (RIBEIRO, 2011: 225). Ao falar com a mãe, Amleto trata-a por “Dona Jesuína”, ainda que com dor e proscricção diante dessa suposta obrigação “que o molestava muito”. Assim, o então senhorio passa a dialogar consigo próprio uma conformação de como funcionava a sociedade: caso ele não negasse a ascendência negra, jamais poderia entrar para os círculos de brancos, ascender socialmente e ser reconhecido como inglês. Ele, então, passa a dizer o que conseguiu para a mãe, e que não seria qualquer filho a conseguir isso. Ela, muito grata, conforma-se. Afinal, “se tivesse sabido que seu filhinho, nascido em berço mais que humilde, mestiço e bastardo, chegaria àquelas alturas, um homem importantíssimo, teria estourado de felicidade antes de conseguir criá-lo” (RIBEIRO, 2011: 226)

Amleto, por sua vez, diz “se pudesse abraçar-te e envolver-te em meus braços, era o que fazia agora!” (RIBEIRO, 2011: 226), uma vez que ninguém podia ver o senhor abraçando uma mulata, sob a pena de deduzir que ambos tivessem algum parentesco ou ligação. Ao sugerir ao filho que fosse apresentada como uma governanta, solicitando que assistisse ao batizado de Macário de longe, Amleto revirou os olhos e não permitiu, justificando que o mundo não suportaria que houvesse uma inclusão no mundo dos brancos que permitisse uma mulata escura de se aproximar dos filhos do senhorio a ponto de ser uma governanta. A saber,

- Governanta? Exasperou-se Amleto, revirando os olhos para o forro. – Senhora dona Jesuína, meus filhos têm uma governanta inglesa e uma preceptora alemã! Meus Deus do céu, que recheio há na cabeça da senhora dona Jesuína? Governanta, essa agora! Meus filhos com uma preta por governanta, não vês, não enxergas a realidade? O mundo não é tal qual o queremos, mas tal qual é! (RIBEIRO, 2011: 227).

Pode-se perceber, pelo referido trecho, que a voz narrativa possui uma percepção sobre o branqueamento da população brasileira devido a uma percepção dos escravos e dos negros de que somente branqueando a descendência familiar, via miscigenação com os brancos, é que os filhos ganhariam algum tipo de indulto para chegar a serem mais brancos e, assim, terem mais chances nesta sociedade. Ainda para um mulato, como Amleto e a mãe, Jesuína, o mundo dos brancos se impõe como uma realidade nua e crua, que não permite outras linguagens, culturas e simbolismos de classe para permitir a entrada de mulatos escuros ou “escurecidos” no mundo dos brancos. Para a mãe, Amleto adquiriu um jeito “tão branco, tão alvo, cabelo tão liso” e, segundo ele, “De fato. Os cabelos lisos e meus traços que saíram finos...” (RIBEIRO, 2011: 227). Isto é, cada vez mais, a herança pelos traços físicos remonta a um viés evolucionistas da percepção sobre os mulatos, e os personagens parecem ter consciência disso, como se o derivativo do físico fosse, naturalmente, o cultural e o social.

As próximas páginas exibem, não por acaso, a vida senhorial que Amleto Ferreira passou a ter em suas dependências. Como diz o narrador, “Amleto era um senhor de terras solares, iluminado pela malha clara-escura do sol peneirado pela ramagem das árvores” (RIBEIRO, 2011: 228). Em contato com o monsenhor Bibiano, por exemplo, o mesmo narrador, desta vez do ponto de vista de Amleto, afirma que “riu mas sem mostrar os dentes, de um jeito que estava praticando ultimamente, por considera-lo o mais adequado na maior parte das ocasiões sociais” (RIBEIRO, 2011: 229), como uma forma de conferir ao simples riso uma posição de classe, um status adquirido. Amleto, ainda nesta conversa senhorial, explicita que a escravidão, se tiver de findar, será pelo motivo mais poderoso de todos: “por tornar-se pouco compensador e excessivamente caro manter escravos” (RIBEIRO, 2011: 232), alegando que, para ele, as despesas são muitas e “desnecessárias”. Ao falar dos brasileiros, se refere à “massa rude, de iletrados, enfermiços, encarquilhados, impaludados, mestiços e negros”, alegando que o povo seria “um de nós, ou seja, um como os próprios europeus. (...). Povo é raça, é cultura, é civilização, é afirmação, é nacionalidade, não é o rebotalho dessa mesma nacionalidade” (RIBEIRO, 2011: 233-234).

Neste longo diálogo, percebe-se que Amleto não se reconhece como mulato, reafirmando que o Brasil jamais será um país de “negros, pardos e bugres”, apostando no futuro do Brasil e em sua europeização como sinônimo de progresso e desenvolvimento. Em outras palavras, Amleto crê no branqueamento e na evolução racial como uma saída para o que seria a ideia de progresso e evolução de uma época. Esta confirmação advém quando surge diante de Amleto a baronesa viúva do Barão Perilo Ambrósio, apresentando o seu filho como um

postulante para casar-se com a filha de Amleto, no que ele prontamente aceita, dizendo: “o rapaz não era rico, mas era branco; não era inteligente, mas era nobre” (RIBEIRO, 2011: 236).

Tais palavras conferem à branquitude um valor em si, uma forma integrativa de conferir algo que para Amleto seria o “berço” de uma nacionalidade conquistada a duras penas pela esperteza, pelo dinheiro e pelo branqueamento físico, cultural, social e linguístico de si mesmo e de sua família. Seria, talvez, uma forma de aproximar laços invisíveis entre estes sujeitos em uma comunidade imaginada de “europeus transplantados”, irmanados de um destino que seria o de transformar o Brasil num país considerado mais “civilizado”, quando não pensando apenas no enriquecimento pessoal e numa estratégia de consagração e de legitimidade que não podia deixar de passar pelo branqueamento e pelo enriquecimento pessoal.

De outro lado, em 29 de fevereiro de 1836 nasce Maria da Fé, a filha de Vevé, que fora estuprada pelo Barão Perilo Ambrósio, numa cena já muito narrada por Boris Fausto (2010) e por Renato Ortiz (2012) sobre o fato do mestiço ser o fruto de um estupro das negras escravizadas pelos feitores mestiços e brancos colonizadores ou senhores de terra. Desde criança, Dafé, como era chamada, é descrita como uma menina de personalidade forte, coisa que acabou mexendo com a personalidade irritadiça do Negro Leléu, seu avô de criação, além de ser percebida como uma mulata clara pelo avô. Porém, antes de Dafé crescer e virar um dos personagens mais interessantes da trama, Leléu já não queria o envolvimento dela com movimentos de sedição, como parecia ser um conhecido hábito de sua mãe, afinal, era coisa de gente que “em vez de trabalhar, queria mudar um mundo que não podia ser mudado” (RIBEIRO, 2011: 251).

O crescimento de Dafé se dá em consonância com suas aulas junto à Dona Jesuína, mãe de Amleto, sendo este o primeiro ponto de contato em que as duas trajetórias se aproximam. A ela, era ensinado o vestir-se como uma mulata clara, e também entoar rezas cristãs, símbolos do ideal de branqueamento sustentado pela mãe de Amleto, inclusive sob inspiração do seu filho. Nas aulas, lhe eram ensinados os heróis de uma Pátria que Dafé de algum modo não reconhecia como sendo sua, tanto quanto aqueles homens, para Jesuína, não eram “gente como eles. Eram homens muito fora do ordinário” (RIBEIRO, 2011: 271). Mesmo gostando da menina, Jesuína temia e tinha esperança por ser futuro, uma vez que “com suas prendas e sua beleza, não seria difícil encontrar um rapaz de sua raça, ou até mais claro, para ir melhorando” (RIBEIRO, 2011: 272). Ao fim, Jesuína percebe que Dafé não se curva diante de uma repreensão, possuindo um olhar rebelde e se mostrando indiferente a castigos. Neste trecho, percebemos o quanto aos mulatos é ensinada a sujeição e a subordinação, sobretudo aos que são considerados seus superiores.

Dafé desde criança nutre um reiterado interesse pelas narrativas dos negros, por sua “ciência” e experiências de vida, afinal “Dafé se admirou de haver tanta ciência naquela gente comum, se admirou também de nunca ter visto nos livros que pessoas como essa pudessem possuir conhecimentos e habilidades tão bonitos” (RIBEIRO, 2011: 303). Neste ínterim, mal esperava a menina que presenciaria um evento que marcaria sua vida: o assassinato da mãe, Vevé, por quatro homens brancos bêbados que queriam violentar a ela e a menina. O racismo da descrição já foi outrora descrito, mas este incidente, futuramente vingado pelo Negro Leléu, deixou Dafé traumatizada e silenciosa até tomar sua decisão de liderar a Irmandade do Povo Brasileiro.

Enquanto isso, longe dali, Bonifácio Odulfo trata da fortuna conquistada pelo pai, Amleto Ferreira, e de sua velhice com absoluto desdém. Descrito como alguém desconfiado de intelectuais e literatos, Bonifácio diz que Amleto Ferreira assumiu a “Casa Bancária”, mas que jamais o transformará num “plutocrata” como ele, coisa que acaba se revelando uma grande mentira, como observamos na narrativa (RIBEIRO, 2011: 281). Em 1853, Amleto ainda reprimia aos filhos, exigindo que Patrício Macário cuspsse em jejum e afilasse o nariz com o cuspe como uma forma de curar seus traços “negroides”, uma vez que teriam afilado e “branqueado” o nariz da filha, Carlota Borroméia. Assim, Amleto definia seu filho, Patrício Macário, como um “sujeito balordo e grosseirão, de aparência desagradável, mentalidade baixa e instintos mais baixos ainda, que tinha de chamar de filho, pois que o era” (RIBEIRO, 2011: 307).

Sabe-se, desde aqui, que a grande implicância de Amleto com Patrício Macário é por este ser mulato e se conformar com isso, com sua aparência física, com seus hábitos, com seu envolvimento com negros e mulatos. Os outros filhos de Amleto são descritos como louros, de educação e cultura exemplares, com traços finos e narizes afilados. A racialização de Patrício Macário, portanto, é parte de uma decepção que Amleto carrega ao longo da vida e que o influencia em destiná-lo a um silenciamento ou “esconderijo” seguro de sua condição, isto é, o Exército. Afinal, Macário não apenas é malquisto pelo pai, por estes motivos raciais, como pelos irmãos, tidos como mais brancos e requintados em seus traços fenotípicos, hábitos, valores e posição social (RIBEIRO, 2011: 308).

A ida de Patrício Macário para o exército também é motivado pela sua ascendência enquanto mulato, uma vez que filho do “lado brasileiro” da família de Teolina, esposa de Amleto Ferreira, sendo um dos motivos “aquela aparência acaboclada, aquela pele tismada e quem sabe aqueles modos rudes e praticamente indomáveis”, além do fato de que o moço, uma vez no Exército, poderia “galgar posições que denigram menos a sua origem” (RIBEIRO, 2011:

322). Ora, já foi discutido que Amleto reflete a posição social dos mulatos branqueados herdeiros de uma tradição atávica dos ideais evolucionistas e discriminatórios do Brasil Império, mas pela primeira vez na narrativa observamos o Exército como um caminho para herdeiros como Patrício Macário.

Amleto Ferreira, sempre acompanhado de autoridades locais, como autoridades clericais e militares, decide o envio de Macário para o exército. Assemelha-se, nesta passagem, que nenhuma decisão que Amleto venha a tomar teria o impacto e a resolução se não fosse tomada na presença dessas autoridades. Ou seja, o mulato Amleto precisa constantemente da comprovação de brancos, autoridades e pessoas de seu reconhecimento para tomar decisões no seio de sua família, quando não de sua vida pessoal, em uma espécie de publicização do desejo de confirmar-se como um herdeiro de ingleses, rico e senhor de terras perante outros brancos.

Anos depois, em 1862, Amleto Ferreira já velho adoece e precisa de cuidados. Como uma consequência do momento de enfraquecimento da escravidão, Amleto já vinha libertando os negros, quase não tocando no dinheiro que cobrava por isso, cuja maior parte dedicava a iniciativas no “campo da cultura e dos problemas sociais, no caso o Fundo de Estudos Abolicionistas” (RIBEIRO, 2011: 347). Eis aqui, portanto, uma prova de que a elite senhorial mais moderada passou a investir no abolicionismo como uma maneira tanto de aceitar que os gastos demandados pelos escravos estavam em contracorrente ao que vinha cobrando a Inglaterra ao governo brasileiro como essa elite buscava uma maneira de romper com a Coroa e estabelecer-se como soberana, como veríamos anos após. Amleto, por exemplo, não escondia que a farda escondia a “mulatice” de seu filho, Patrício Macário, por mais que ainda lhe peso o estorvo de um filho militar que tivesse de prestar contas a quem o perguntasse sobre o assunto. Isto é, mais uma vez, o peso de um mestiço branqueado encontra nos outros personagens, notadamente brancos e autoridades, uma confirmação tácita de uma ordem dominante.

Maria da Fé e Amleto Ferreira se encontram quando do orgulho que sentira Amleto ao saber que Macário, seu filho, foi destacado para combater a “perigosa bandida”. Esta, por sua vez, tem seu nome sussurrado entre o povo, querendo saber de onde veio e o que fará. Dafé se torna uma lenda e, sendo descrita como “bem-criada”, “quase branca de tanto trato”, ninguém sabia como dera para aquilo. Mas, na mesma hora, o narrador anuncia: ela mudou depois da morte da mãe, nem dormiu, ouvia zumbidos (RIBEIRO, 2011: 353). Quando mais crescida, na conversa com seu avô Leléu, Maria da Fé, a “bandida”, aos poucos vai nascendo quando pergunta o que seria justiça e quando haveria justiça. Leléu, a todo momento, tenta repetir um discurso conformista, segundo o qual não existe justiça, que justiça existe “no estrangeiro”, ao passo que Dafé responde: “Mas vai ter de existir” (RIBEIRO, 2011: 354).

Neste diálogo, é interessante notar que, diante da valentia de Maria da Fé, Negro Leléu diz que a justiça não existe, e nem há de ser conquistada, “ainda mais tu sendo mulata, quer dizer, preta” (RIBEIRO, 2011: 354). Ao reivindicar a terra, Leléu nega que tenha terra, ao dizer que a única terra seria os terrenos que ele há de deixar-lhe. Quando discutem o que seria o povo da terra, Leléu, com desprezo, diz que eles não passam de “povinho”, que “não é nada, povinho não é coisa nenhuma, me diz onde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade, veja a realidade! Esta terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos” (RIBEIRO, 2011: 354). Assim, parecia que a identidade de Dafé era construída à medida que sua aproximação com os negros se descerrava em algo mais além da origem e da ancestralidade. A saber,

Ficava horas parada na rua, sentada num banco de jardim ou numa balaustrada onde consentissem pretos, olhando o povo passar e parecendo estar tão longe quanto a lua e as estrelas. Depois passou a pedir ao avô que a levasse a ver gente trabalhando. Gente trabalhando, mas que maluquice é essa? Gente trabalhando, gente trabalhando, gente trabalhando! (RIBEIRO, 2011: 355).

Muito embora Dafé estivesse empenhada em descobrir sua origem, sua ancestralidade e, à seu próprio modo, sua identidade e sua história, Leléu a todo tempo a punha num lugar de mulher e negra, uma vez que o mundo para ele pesou com toda a dura realidade que ele jamais questionou. Ao observar o despertar de Dafé para uma identidade negra, trazendo consigo uma consciência nacional e também uma consciência de classe contra os opressores, Leléu assume um discurso de demover Dafé desta ideia, porque para ele seria melhor se resignar e optar pelo caminho que a sociedade do seu tempo dava aos negros e mulatos: o silêncio. Como a voz narrativa, apropriada da fala de Leléu, bem diz: “Mesmo assim, não desistiu de aconselhá-la: esses pensamentos não são próprios nem de negro nem de mulher — disse-lhe muitas vezes” (RIBEIRO, 2011: 356)

Assim, Dafé passa a reconstituir a seu próprio modo o que seria a trajetória dos negros naquela localidade, conversando com Feliciano, o negro que teve a língua cortada pelo Barão, dentre muitos outros. As visitas de Dafé aos negros do barão eram tão frequentes que despertava uma preocupação no avô Leléu. Para ele, o contato com os negros podia evitar que a neta pudesse encontrar o caminho do branqueamento e da resignação como a chave para viver bem ou pelo menos viver calado e evitando problemas. A saber, pela voz de Negro Leléu e o diálogo que se segue após:

Que diabo era aquilo, que vida era aquela, que ela estava levando? Se negro já não era considerado família, família de negro já era senzala e amancebamento, como esperar que ela jamais nunca em nenhum tempo fosse considerada moça de família, continuando a agir assim? Aprendera o que era uma moça de família, estudando com aquela velha coroca, ou não aprendera? Tudo indicava que não, pois apontasse uma só moça de família que tivesse aquelas conversas, tivesse aquelas ideias, tivesse aquelas atitudes, se acompanhasse de negros pretos desqualificados, não aproveitasse para melhorar a raça e preferisse, em vez de sair dos pretos, voltar aos pretos? Nascer preto, tudo certo, não se pode fazer nada. Mas querer ser preto? Quem é que pode querer ser preto? Mostrasse um que, podendo, não ficasse tão branquinho quanto uma garça! Como é que a pessoa pode aproveitar para procurar deixar de ser preta e não aproveita?

— Eu nunca vou deixar de ser preta, voinho.

— E tu é preta? Não és preta, senão mulata, mulata de olhos verdes, e muitas menos bem parecidas, muitas muitíssimo menos bem parecidas, hoje são quase-quase brancas, são consideradas, estão arrumadas na vida. Eu mesmo sei de muita gente bem raceada, mas bem raceada mesmo, que hoje é branca, atingiu as posições, tem importância na vida. E tu, que pensa tu? Pensa em saber quem foi Dadinha — eu sei lá quem foi Dadinha! (RIBEIRO, 2011: 357).

Note-se que diante da resistência do avô Leléu, Dafé se mostra ainda mais obstinada em saber de seu passado, escrutinar o fato de ser bisneta de Dadinha, do nome africano de sua mãe ser Naê, de ser parente do Caboclo Capiroba, de conversar com os negros de antigamente e de descobrir sua história e a dos outros negros a partir deles. Ao que o avô, contrariado, responde:

Eu não vou te contar nada dessas coisas! A gente luta, luta, luta, a gente luta que chega o corpo nunca mais parar de doer mesmo descansado, a gente luta, luta, luta para sair duma situação, para melhorar, para subir, e aí o que é que aparece? Aparece uma como tu, que eu acho que vou mandar trancar em casa pra não sair fazendo asneira, querendo voltar pra baixo, querendo saber dessas coisas, querendo se meter em confusão, alterar o que não pode ser alterado... Eu conheço a vida, entendeu tu? Eu conheço a vida! (RIBEIRO, 2011: 358).

Atentando para a fala de Negro Leléu, “voltar pra baixo” traduz o desejo de que o mestiço, naquela sociedade, seja cada vez mais uma esperança de abandonar suas raízes negras e ascender à condição de pessoa branca que, automaticamente, traz a noção de bem viver e de enriquecer, fugindo do preconceito e do mal que a escravidão abateu sobre a autoestima dos negros. Diante do interesse de Dafé, a única resposta de Leléu seria dizer que tudo foi “lenda”, que nunca existiu Dadinha ou Capiroba ou tudo aquilo, lamentando que haja pago educação para Dafé e ela, relutante, venha a “desaprender, se preparar pra ser uma nega preta veia, em vez de gente?” (RIBEIRO, 2011: 358). Aqui, portanto, pode-se perceber que a educação, não sendo um direito ou uma qualidade atribuída a negros, somente pode ser atribuída a mulatos

desde que estes estejam empenhados em embranquecer e abandonar suas raízes negras. Dafé parece fazer o contrário, mostrando uma outra educação e ou uma outra visão desta ao avô.

Como epílogo desta longa conversa, Leléu modificou-se. Passou a voltar a ser criança, após aceitar o destino de Dafé e compreender que ela tinha razão. Leléu, depois de ficar muito velho, passou a ser menino porque isto foi uma coisa que nunca tinha sido. Ao fim, recomenda que Dafé faça o que achava que devia fazer, e Dafé segue para se juntar aos tais conspiradores da casa da farinha (local onde foi originada a Irmandade do Povo Brasileiro por escravos). Mas, Dafé, por ocasião do destino, encontra Patrício Macário, capturado por seus soldados. Neste diálogo, como foi mostrado, Maria da Fé afirma o quão o Exército brasileiro combate a seu próprio povo, pertencendo ele ao povo; questiona a Pátria, questiona a autoridade de Macário e, com isso, semeia o discurso que a acompanharia ao longo de toda a narrativa (RIBEIRO, 2011: 383). Fica claro que, para Dafé, a pátria brasileira se formou à revelia de negros e mestiços, e que esta não compreende a todos que habitam o solo pátrio, resignando-se a servir, constituir-se e privilegiar os poderosos e aqueles que os servem, apesar de mal pagarem os soldados. Maria da Fé, em outras palavras, continua a ser um indício de que a pátria brasileira não corresponde ao que é o povo e este, por sua vez, não tem suas histórias, narrativas, heróis e lendas incluídas no que o Exército e Macário, por enquanto, consideram nação.

Adiantando alguns anos, maio de 1866 traz consigo a morte de Amleto Ferreira, mas o “espírito” de Amleto Ferreira continuaria vivo nos filhos e nos herdeiros. Como é sabido, Bonifácio Odulfo assume o lugar do pai e, adquirindo o lugar de um mestiço com tamanha fortuna, assume igualmente o ar de superioridade, a linguagem, a visão de mundo e os trejeitos de branqueamento manifestados pelo pai, autorizando punições severas aos negros e “finalmente, provou ser homem de negócios ainda mais arguto e frio do que o pai” (RIBEIRO, 2011: 396).

De outro lado, acompanhamos a ascensão da família de mestiços Popó e, entre eles, aquele que buscou a companhia e o aconselhamento de Maria da Fé, isto é, Zé Popó. Sendo influência inarredável para ele, Maria da Fé serve de inspiração patriótica e símbolo para mestiços e negros combativos. Ela pensa que, muito embora seja verdade tudo aquilo que eles pensam da Guerra do Paraguai, dos senhores e dos soldados, também é verdade que aquela terra também era deles, dos negros e mulatos, havendo algo na guerra que também era deles. Para Maria da Fé, a terra era deles ou algum dia seria. Era a bandeira deles e ao mesmo tempo não era. Havia essa ambiguidade. Talvez Maria da Fé tivesse capacidade preditiva de ver que, nesta guerra, os escravos iriam conquistar a simpatia dos soldados, iriam tomar contato com ideias republicanas e libertárias, o Exército talvez aderisse ao povo e sua causa, ou seja, depois dela, e

enfraquecida a Coroa, a abolição estaria mais fácil e uma pretensa república também (RIBEIRO, 2011: 409-410).

Em 1871, Macário e Maria da Fé são o único elo de ligação entre a família de Amleto Ferreira e a família descendente do Caboclo Capiroba, muito embora Patricio Macário tenha a alma de Vu, a filha do Caboclo Capiroba. Assim, após encontrar Maria da Fé em um terreiro de negros e presenciar uma cerimônia de incorporação de uma longa ascendência de ex-escravos e caboclos, Macário e Maria da Fé acabam tendo um caso e este, dada a influência dos negros e da própria, acaba por reformar suas ideias, já potencializadas com o desencanto com o exército, a Guerra do Paraguai e a falsa libertação dos negros, como havia sido previsto por Maria da Fé (RIBEIRO, 2011: 482).

Ora, Maria da Fé e os negros parecem conseguir o que seria impossível: fazer um mestiço ter um esclarecimento sobre a sua própria mestiçagem, fazendo-o reconhecer-se povo como eles, descortinando sua origem e a história da violência contra o povo e os negros. Em outras palavras, Macário despertou para uma consciência nacional que engloba os negros e mestiços com sua história silenciada e sua participação mal reconhecida na história do Brasil e de suas lutas por emancipação. Afinal, tanto Zé Popó como Negro Budião (o escravo que lutou na Guerra dos Farrapos e foi libertado por Maria da Fé) lutaram, à seu modo, pelo Brasil e tiveram sua cidadania e liberdade como mestiço e escravo não reconhecida. Isto, além da história dos negros e mulatos no Brasil, ficou evidente para Macário, que passou a assumir um discurso crítico aos brancos, aos senhores de terra, aos militares e às carcomidas instituições pátrias.

Maria da Fé, ao reconhecer que a Irmandade do Povo Brasileiro era uma coisa que, ao mesmo tempo, vinha de fora como vinha de dentro passou a se transmutar, ela própria, na Irmandade, reforçando sua qualidade enquanto entidade, que ninguém sabe se vive ou se viveu de fato entre mortais (RIBEIRO, 2011: 484). Ao ensinar a Macário sobre a Irmandade, Maria da Fé reforça que a Irmandade existe também dentro de Macário, uma vez que ela sempre existiu e sempre irá existir, ainda que como fé, como esperança ou luta constante do povo contra seus opressores. Não à toa, a compreensão da luta contra a injustiça e a opressão contra o povo leva Maria da Fé a entregar-se de corpo e alma; não a vida, mas a alma, segundo ela (RIBEIRO, 2011: 485).

Maria da Fé, neste sentido, é parte daqueles personagens que são construídos, também, com o testemunho das pessoas que lhe rodeiam ou que dela ouvem falar. A exemplo do cego Faustino, que repete a história sobre Maria da Fé para o retirante em direção a Canudos, quando a própria personagem se materializa em espírito, nesta narrativa, para comentar a república. E

então, diz ela que a República não resolveria o problema do povo, também dizendo que nada do que o povo merecia conquistar devia ser dado de cima pra baixo. Neste quesito, Maria da Fé parte de uma consciência coletiva, segundo a qual a República e a Abolição de fato não findaram o problema social do negro e do mestiço, potencializando sua desilusão e a exclusão social a que estavam sujeitos. Logo após, diz-se que Dafé partiu junto com seus milicianos, intitulados Milícia do Povo, para o sertão, onde estaria tendo muitos levantes, dentre eles o Arraial de Canudos. Fica, portanto, uma questão a se trabalhar: Dafé sobrevive como consciência, como fé, como esperança e como identidade de um povo, mas sobrevive justamente porque representa um elo de consciência da mestiçagem acerca de sua origem numa identidade negra? A voz narrativa parece apostar que sim.

De outro lado, Henriqueta, a esposa de Bonifácio Odulfo, é caricata em reproduzir o racismo e a qualidade superior dos mulatos claros enriquecidos através dos anos. Nada mudou. A família de Amleto Ferreira parece ter levado adiante a fidalguia do pai, os modos senhoriais e o ar de superioridade pairando sobre negros e empregados. O discurso sobre a negatividade que desperta o Brasil continua, igualmente com o eurocentrismo e a necessidade do branqueamento da população. A voz narrativa parece fazer questão de voltar à família de Amleto Ferreira para mostrar quão diferentes são os mulatos claros enriquecidos dos mulatos de classe média e pobres, a exemplo da família Popó e de Maria da Fé.

Neste retrato crítico da classe rica subentendem diversas interpretações sobre a herança atávica da elite agrária passada adiante às novas gerações. Por exemplo, não são poucas as páginas de lamentações sobre o Brasil que, em 1889, Bonifácio Odulfo troca em cartas com seu irmão, Clemente André, acerca da abolição da escravidão, da proclamação da República e dos novos tempos. Pouco otimistas, comentam a quantidade de negros na Bahia, a criminalidade, a falta de emprego, a desesperança com a economia brasileira, a falta de urbanização, dentre outros aspectos. Interpretamos que deriva dos herdeiros de Amleto Ferreira um desencantamento das famílias e elites que esperavam um branqueamento rápido da população, além do desaparecimento progressivo da população negra, como demonstra a historiografia.

Uma parte em especial se destaca no discurso dos herdeiros de Amleto Ferreira. Isto é, a lamentação pelo fato da elite dirigente do país se ver como estrangeiros dentro do próprio país, o que os faz lamentar não serem nem europeus nem brasileiros, à cata de uma nacionalidade que talvez não exista (RIBEIRO, 2011: 511). A qualidade dos estrangeiros dentro do próprio país, se recobramos as primeiras páginas da narrativa será conferida aos índios e escravos, quando “muito senhores de si” os portugueses tomaram todas as terras e casas construídas. A situação parece se inverter: os estrangeiros, agora, parecem ser os colonizadores e senhores de terra

brasileiros, quando a população de negros e mulatos, embora sob péssimas condições de vida, se mostra como maioria.

A perspectiva de estrangeiros dentro do próprio país faz com que as histórias de grupos excluídos do processo histórico surjam e se imponham como determinantes para a formulação de uma ideia de nação. A elite dirigente, embora herdeira de um passado atávico e não totalmente livre dele, como demonstra a narrativa, sente-se estrangeira e se entristece por não poder herdar um passado para si tal qual foi o passado dos seus pais, barões, senhores de engenho e os únicos homens brancos e poderosos do país. Ao passo que os anos passam, os mestiços e negros ganham em maior número de população, apesar de sua história, memória, direitos e cultura não terem sido incorporados às hostes do que seria, até então, uma identidade nacional. Seria, isto sim, um pretexto para observar que esses grupos excluídos merecem e têm direito ao seu lugar na história.

O arremate disto se dá quando Maria da Fé, ou antes seu espírito, surge em pleno levante militar contra o Arraial de Canudos e reverbera o que pensa sobre a nação e o futuro do Brasil. Para Dafé reencarnada, as tropas em defesa do governo não têm identidade, menosprezando o poder constituído e as instituições do governo. O governo e suas instituições são vistos como farsas, porque se destinam ao mesmo objetivo de sempre “punir o pobre e premiar o rico” (RIBEIRO, 2011: 532). Para Dafé, o povo brasileiro não deve nada, ao povo é que devem, uma vez que compete ao poder constituído ser leal ao povo, não o contrário. A saber,

Como queria o senhor que um povo conservado na mais funda ignorância pudesse compreender que não é a República a responsável por tudo de mau que lhe vem acontecendo? Se tudo piora, se a miséria aumenta, se a opressão se faz sempre mais insuportável, se a fome e a falta de terras são o destino de cada dia, enquanto os senhores salvam a Nação na capital, escrevendo leis para favorecer a quem sempre foi favorecido? Se nada deve o povo à Monarquia, menos ainda deve à República. Que nos dá a República? Dá-nos mais pobreza. Que nos manda a República? Manda seu Exército para nos matar. Se não nos rebelássemos, que nos mandaria? Mandaria a fome e o esbulho para nos matar. Hoje há mais ódio contra nós do que jamais houve contra qualquer inimigo de fora. E são vocês o povo, os donos do país? Não. Somos nós. E, no entanto, é contra nós que se vira a força do país, é contra nós que se vira o ódio (RIBEIRO, 2011: 534).

Reafirmando que a República não conseguiu produzir nada de concreto na vida do povo brasileiro, Dafé continua a dizer que as autoridades constituídas não foram constituídas por eles, mas por quem manda no Brasil, os ricos e poderosos. Neste âmbito, a voz narrativa parece refletir sobre o significado da passagem do Império para a República pelo ponto de vista da

massa de analfabetos e excluídos socialmente da suposta cidadania e nacionalidade engendradas com a proclamação da República. Assim, Maria da Fé segue questionando essas autoridades:

Chegará talvez o dia em que um de nós lhes parecerá mais estrangeiro do que qualquer dos estrangeiros a quem vocês dedicam vassalagem. O povo brasileiro somos nós, nós é que somos vocês, vocês não são nada sem nós. Vocês não podem nos ensinar nada, porque não querem ensinar, pois todo ensino requer que quem ensine também aprenda e vocês não querem aprender, vocês querem impor, vocês querem moldar, vocês só querem dominar (RIBEIRO, 2011: 535).

Diante de dois momentos catárticos, a Abolição e a Proclamação da República, percebe-se que a nacionalidade se repensa dentro de seus quadros supostamente permanentes. É antiga a insistência de Dafé em dizer quem e como vive o povo brasileiro, o verdadeiro povo brasileiro. Nesta parte citada, a voz narrativa de Dafé trata o povo como um povo que sempre viveu aquém de quem, perante autoridades e elites constituídas, se considerava “povo”. Mediante os “europeus transplantados”, não à toa o povo, aquele advindo de herança africana, entre negros, mulatos e indígenas, jamais foi considerado um povo propriamente dito, porém a história, o passado, a ancestralidade e o conhecimento ou consciência crítica da história lhes dava então, e progressivamente, um esclarecimento sobre sua nacionalidade e sua situação de classe. O estrangeiro dentro do próprio país, entre negros e mulatos, passava a não ser mais tão estrangeiro assim, uma vez que capazes de contar sua própria história, de se conscientizar de seu próprio passado e do seu destino. À parte isso, quando Dafé se refere por “todo ensino requer que quem ensine também aprenda”, a que aprendizado se refere? Como uma voz narrativa múltipla, incorporando cada personagem como se a voz fosse uma entidade, o aprendizado pode ser um exercício de metalinguagem para conferir à voz narrativa uma comunicação tanto com o militar apreendido nesta situação como o leitor. Em outras palavras, jaz no significado deste aprendizado um possível convite para perceber que há um povo por trás de histórias oficiais e relatos vazios de heróis da pátria que muitas vezes serviu para combater o povo, e não servi-lo. Como se vê nas palavras da própria Maria da Fé,

E agora vêm falar de sua República? Por que não nos falam de comida, de terra, de liberdade? Por que, enquanto hipocritamente libertam os negros, porque não mais precisam deles, criam novos escravos, ajudam a transformar seu país na terra de um povo humilhado e sem voz? Sua República é um novo embuste, dos muitos que nos perpetraram e perpetrarão, pois não tenho ilusões sobre quem terminará vencendo esta guerra civil de Canudos (RIBEIRO, 2011: 535).

A continuidade destes conflitos é desenhada pela “bandida” quando ela diz que essa “guerra civil” não terá fim, pois continuará com novas caras, novos rostos, novas batalhas, continuando tempos afora até que cesse um país que “em vez de governantes tem donos, em vez de povo tem escravos, em vez de orgulho tem vergonha” (RIBEIRO, 2011: 535). Dafé ainda proclama que mestiços e negros também têm seus heróis, e esses heróis continuarão na memória e nas histórias, ainda que morram, como hão de morrer em Canudos. Aqui, como se observa, Maria da Fé se investe na figura de um novo Antônio Conselheiro, porém representado por um viés nacional que se refere à trajetória de negros e mulatos, não somente aos habitantes de Canudos. Interpretamos que ao falar dos heróis, ironicamente, Maria da Fé fala de si mesma, que se reveste da aura de lenda e de heroína do povo brasileiro e que, no epílogo da narrativa, há de ser lembrada por Patrício Macário, João Popó e seus herdeiros.

No epílogo da narrativa, segue a tendência de, logo após narrar o ponto de vista do povo brasileiro, simbolizado em Dafé, negros e mulatos, a narrativa inverte e volta-se para Patrício Macário e sua consciência pesada, tendo visto tudo o que viu. Nesta parte, Macário já possui uma visão esclarecida sobre o que seria a “unidade nacional” que o Exército brasileiro visava garantir, quando na verdade era usado para garantir o poder de facções políticas “que não passavam de aparências diversas da mesma coisa, em seus jogos de confronto e equilíbrio” (RIBEIRO, 2011: 541). A herança de Amleto Ferreira sobrevive, de fato, no filho Bonifácio Odulfo, que repete o discurso de que o povo tem hábitos preguiçosos, atribuindo todas as negatividades ao temperamento nacional, clamando por um governo voltado para as elites, algo ao que Macário se opõe, dizendo que abafar a voz dos despossuídos, oprimidos e injustiçados é uma forma de mantê-los marginalizados.

Enquanto Macário reproduz uma herança crítica da mestiçagem que herdou de Amleto Ferreira, Bonifácio Odulfo a leva adiante naquilo que ela lhe possibilita branquear-se e “corrigir” o que seria uma negatividade do mestiço naquela sociedade. Ao defender de forma tão emocionada que os mestiços deveriam ser extinguidos, porque ingovernáveis, Bonifácio reitera que a mestiçagem é um mal para o país que ele gostaria de ver mais branco e colonizado. Do ponto de vista de Patrício Macário, a pobreza do país está em manter os despossuídos, negros e mulatos, em sua condição de marginalizados, sem lhes dar as oportunidades merecidas e os direitos devidos. Atendendo a dois requisitos outrora já escrutinados nesta tese, a positividade e a negatividade do mestiço é visto por um e por outro de maneiras semelhantes, mas somente a casta de um é que remete ao que seriam estes dois pólos, isto é, o grupo pertencente a Bonifácio Odulfo, que ora vê a mestiçagem como possibilidade do branqueamento, ora como condenação à uma barbárie sob o ponto de vista das elites brancas ou

embranquecidas. Enquanto Macário observa a mestiçagem sob o ponto de vista de classe, parece que a mestiçagem racializada, que conduz a supostas positivities e negatividades, é conduzida por Bonifácio Odulfo.

Logo, pode-se conceber que Macário assume um discurso político sobre as classes, por exemplo, ao renegar o governo do conselho dos sábios dos positivistas e antever que os marginalizados é que precisam de ter sua voz ouvida e de serem incluídos socialmente (RIBEIRO, 2011: 549). Um dado interessante é que Macário não trata o povo por “mulatos e negros”, mas apenas por “marginalizados”. O viés racial do povo é dado pelo irmão, Bonifácio. Neste sentido, parece que, embora esclarecido de sua condição de classe, Macário não absorveu que o viés racial, associado ao viés de classe, daria à mestiçagem um sentido político e social mais sólido. Na verdade, suas preocupações muitas vezes parecem meramente estruturais quanto ao novo sistema de governo, como se pode observar neste diálogo:

— Não estou repudiando minhas ideias, estou apenas desiludido com a República, é simplesmente isto. Não vi mudança alguma para melhor. Até mesmo os velhos servidores da Monarquia continuam a exercer posições e a ter a mesma influência e prestígio que antes. As eleições são arrumadas previamente, a administração pública é feita por interesse, furta-se como nunca se furtou no mundo, o povo se torna cada dia mais pobre...

— Meu querido irmão, você é um utópico, isto é o que você é. Que queria você, que a República subvertesse a ordem natural das coisas? Os homens que estão exercendo influência estão porque são qualificados para isso. Que queria você, que, com a República, passasse a mandar a ralé? Que queria você, que as eleições não refletissem as forças sociais e políticas verdadeiramente significativas para o país e para cada região? São arranjadas porque o eleitorado em si não tem suficiente discernimento para perceber necessidades sociais muitas vezes sutis e, por conseguinte, é necessário que a elite dirigente tome a si a responsabilidade de organizar o poder (RIBEIRO, 2011: 555).

Destas palavras se subentende que a preocupação do ex-militar seria mais uma preocupação ideológica do que de classe ou de raça. Por esta citação pode-se entender que Macário não adquiriu completamente a consciência de raça que, por exemplo, lhe obrigaria a ver seu pai como um verdadeiro mestiço. Como já foi dito anteriormente, mas agora será aqui elaborado, Macário pode ser a materialização dos jovens liberais e republicanos que, como descreveu muito bem Skidmore (2012), Schwarcz (1993) e Boris Fausto (2010), tinha no cultivo das ideias um prazer maior do que em sua realização ou materialização. Cultivava-se o republicanismo e o liberalismo em consonância com a escravidão e o racismo declarado, em nome da conservação da ordem jurídica, econômica e moral da sociedade. Assim, seja por um viés de classe, seja porque a ordem das ideias lhe parecia mais aprazível, Patrício Macário possui a consciência da marginalização do povo advinda de um ideal liberal e republicano de

liberdade, igualdade e fraternidade, bem como de igualdade de oportunidades, mas talvez não manifestasse elementos suficientes para se reconhecer como mestiço e filho de um mestiço, embora se reconhecesse “povo” e simpático ao povo. Isto é, faltou-lhe transitar das ideias à materialização factual, social e cognitiva delas. Observar-se, por exemplo, no trecho do diálogo a seguir:

— (...). Fomos dos últimos países do mundo a abolir a escravidão e só a abolimos no papel, como você está cansado de saber. Não se pode pensar neste país como propriedade de vocês! E, mesmo que assim o considerem no íntimo, por que o tratam como nenhum fazendeiro trata sua fazenda? Por que não lhe dão nada, só querem receber? Por que o detestam desta forma, têm vergonha dele e de tudo o que se refere a ele, julgam-se europeus desterrados, não suportam nem a língua que falam? Pilhadores, piratas, saqueadores, encaram esta terra como uma coisa que não tem nada a ver com vocês, não querem dar nada, só querem tirar!

— Não é verdade!

— É verdade, sim! Não são os tabaréus de Canudos que devem ser tidos, como são, na conta de estrangeiros. São vocês, são vocês que são os estrangeiros, os que nunca realmente se conformaram em nascer e viver aqui, são vocês! Vocês pervertem qualquer coisa! A República, um ideal de progresso, prosperidade e justiça, se transformou imediatamente no veículo para vocês ganharem mais dinheiro, mais poder, mais se locupletarem de todas as formas possíveis e imagináveis, ladrões do próprio país, traidores do próprio povo (RIBEIRO, 2011: 556).

Observe-se que Macário se refere à abolição da escravidão sem reconhecer que a marginalização do povo estaria, de alguma forma, ligada a critérios raciais e culturais de origem. Os critérios sociais levantados parecem dialogar muito mais com uma ideia de república, “um ideal de progresso, prosperidade e justiça”, do que com um aprendizado da mestiçagem enquanto nacionalidade, cultura, origem e identidade excluída. Entretanto, já se anunciava desde as primeiras páginas da narrativa que Patrício Macário seria um dos rebeldes da família, mas não por ser propriamente rebelde, posto que Bonifácio também o era, mas por ser reconhecido como “mulato escuro”, um “negroide”, como dizia Amleto Ferreira. Muito embora a voz narrativa jamais tenha deixado explícito que esses nomes fossem repetidos para ele em um momento que ele ouvisse ou fizesse saber que assim se pensava dele, parece que Macário cresceu sem saber do racismo que sofria de sua própria família. Por esta interpretação, entendemos que a voz narrativa talvez tenha assumido a postura de Macário ou, de outro modo, implicitamente optou por deixar o racismo contra Patrício Macário nas linhas ocultas do silenciamento e do esquecimento, possivelmente pelo motivo de que o racismo, quando expresso contra um filho da elite, sempre será mais velado e oculto do que o expresso a um escravo, mulato escuro pobre ou de origem social excluída.

Muito depois, em 1972, auge do regime militar brasileiro, a lembrança de Amleto Ferreira volta a partir de seus descendentes. Nele, o tetravô Amleto Ferreira é descrito como um “quase inglês”, de cabelos sedosos e expressão dura. A herança de Amleto Ferreira continuou através de séculos, ainda conferindo valores preconceituosos e discriminatórios contra o povo à revelia de sua família, por ocasião do nome Dutton, considerar-se, de fato, de origem inglesa. O diálogo a seguir, retrata o posicionamento de um dos herdeiros de Amleto Ferreira, Eulálio Henrique Martins Braga Ferraz, tetraneto do feitor, um banqueiro:

— Eu sei lá, baiano, cearense, pernambucano, para mim é tudo a mesma coisa, não gosto nem de ver. Quando aparece um falando na televisão, eu baixo o som, não suporto aquela fala lé-lé-lé, lé-lé-lé, como se tivessem um bicho querendo sair da boca. Já ando de saco cheio dessa conversa que anda na moda na imprensa — ainda bem que cada vez eu leio menos os jornais brasileiros — e em toda parte, que foi o nordestino que construiu São Paulo, que construiu isso e aquilo. Construiu porra nenhuma, quem construiu São Paulo fomos nós, foi gente como a nossa família, foi a nossa família que carregou esta merda nas costas, fundou Higienópolis, pintou o caralho. Eu queria ver soltarem uma porção desses paraíbas quando isso aqui era um pouso de tropeiros para ver o que era que eles iam construir. Iam construir aquelas malocas em que eles vivem lá, duzentas igrejas e uma porção de tendinhas de vender aquelas comidas amarelas nojentas que eles comem, isso é que eles iam construir. Por que não construíram lá, nesse caso? Se você disser que esses carcamanos ajudaram, vá lá. Os japoneses, vá lá. Até os turcos eu admito, embora a maior parte seja de ladrões, assim como os judeus, que não fazem nada de produtivo, ficam com aquele comércio sempre de ar clandestino. Mas essa conversa de que o nordestino é que construiu eu não aceito. Pegou no tijolo, mas isso não é construir, isso é a parte menos importante, qualquer um pode fazer isso e é por isso que eles fazem. Nós estamos dando é emprego para eles, isso sim, a troca de estarem transformando São Paulo numa espécie de feira de baiano, com preto em tudo que é canto e aquela música insuportável até nas rádios que antigamente só tocavam música decente (RIBEIRO, 2011: 613).

Observa-se, pela passagem, que a família e a herança de Amleto Ferreira faz-se com absolutas contradições de origem e de ideias sobre a formação do Brasil e a ideia de um povo brasileiro. Subsiste no orgulho do seu neto em ser falsamente de família inglesa uma sensação de superioridade sobre o Brasil e sobre o povo brasileiro que atravessa séculos. Percebe-se que a ideia de Amleto Ferreira em se branquear, nem que para tanto negasse a própria mãe, que não entrou para a história da família “Ferreira-Dutton” por ser mulata escura, algo que seus descendentes certamente fariam para ganhar privilégios e distinções semelhantes. A continuidade de Amleto Ferreira é usada pela narrativa para explicitar o quanto o racismo existente no século 19 perdura até o século 20 sob diferentes modos, manifestando-se com a herança atávica dos herdeiros de Amleto, educados por outros herdeiros igualmente racistas e

cujo significado do embranquecimento e do silenciamento dos negros e mulatos permanece no tempo e na história. A seguir, um trecho em que o trineto de Amleto Ferreira abre o álbum de fotografias:

Puxou o álbum para perto, contemplou longamente o retrato do trisavô. Realmente, estirpe era estirpe, bom sangue era bom sangue, o destino da família tinha que ser aquele, um destino de grandeza, de elite. Teria herdado, através de tantas gerações, o talento do patriarca? Claro que herdara, mesmo porque esse talento passara multiplicado para o bisavô Bonifácio Odulfo, homem extraordinário, empresário muito à frente de seu tempo, inteligência multifacetada, que lhe permitia até mesmo atividades literárias de alto valor, praticadas secretamente nas poucas horas vagas. Curioso que tivesse morrido dos pulmões, como se a doença dos poetas daquele tempo o houvesse alcançado na maturidade (RIBEIRO, 2011: 620).

Como em uma trajetória das elites do Brasil, a família de Amleto Ferreira se torna rica por novas gerações, com os descendentes ocupando posições de prestígio na sociedade. A condição econômica, que nos faz deduzir uma herança que passou de geração a geração, também serve de condição para interpretarmos que o legado econômico também se encontra em meio aos aprendizados da elite sobre quais supostos derivativos da tez branca, do embranquecimento, podem se desvelar do ponto de vista financeiro e social. A “élite”, em outras palavras, jamais deixou de se reconhecer elite, tanto por critérios raciais, como por critérios econômicos e sociais. O hábito do trineto, por exemplo, em rememorar o passado e atribuir a si próprio uma herança genética no convencimento de que estivera, desde sempre, destinado ao sucesso econômico e social, nos faz deduzir que as elites pouco se renovam num Brasil que se divide em castas de brancos ou embranquecidos contra a maioria de negros e mulatos que não ocupam tais posições.

Sendo um epílogo, mas não um fim, a narrativa acaba com a morte de um centenário Patrício Macário rememorando seus segredos e suas vivências junto ao povo brasileiro. Maria da Fé, ao fim, sobrevive na memória, mas antes de tudo numa esperança, numa luta incessante, num aprendizado que motivou Macário a conhecer mais e profundamente quem forma o povo brasileiro. Ainda que sua percepção sobre o povo brasileiro não alcance o viés racial em que este se constitui, priorizando o aspecto liberal, republicano e, pode-se dizer, elitizado de uma percepção sobre o povo, prova-se que Maria da Fé pode estar viva em sua comiseração liberal para com o povo, mas está ainda mais viva na atuação de Stalin José, por exemplo, e nos herdeiros da família Popó, a lutar dia após dia contra a ditadura militar que se instalou no Brasil. Uma ditadura, que, diga-se de passagem, os herdeiros de Amleto Ferreira não hesitam em elogiar e conferir-lhe a esperança no futuro do Brasil.

Assim, as contradições da mestiçagem se sobressaem vivas no que, ao epílogo, se desdobrou a mestiçagem: a família de Zé Popó e sua lembrança de Maria da Fé, bem como a família de Bonifácio Odulfo e sua negação da mestiçagem em prol do embranquecimento e da elitização. Se, de um lado, o mestiço surge como o sindicalista, o militante, mas também pessoas de classe média, músicos, artistas, trabalhadores, esta versão da mestiçagem traz seus engodos e seus esclarecimentos; em um, o mito de associação do povo brasileiro ao samba, futebol e carnaval, em outro a um povo aguerrido nas lutas sociais e trabalhador, muito embora sem saber o significado do que é a mestiçagem e de sua aproximação com a identidade negra que lhe dá origem. De outro lado, dos herdeiros de Amleto Ferreira, Patrício Macário segue como sendo o herdeiro rebelde, sem muita ideia do que significa a mestiçagem, mas com muitas ideias sobre republicanismo e liberalismo social, lamentando o fato destes não se realizarem de fato na inclusão dos ditos marginalizados em igualdade de oportunidades.

Interpreta-se neste epílogo que não há um fim possível para Viva o Povo Brasileiro. Afinal, se não existem fatos, somente histórias, a narrativa parece operar um círculo: o de que os herdeiros, de alguma forma, aprendem ou ensinam algo semelhante ou distante do que foi ensinado pelos seus pais, avós ou bisavós. Há uma ancestralidade que, como metáfora, serve para definir qual a origem do povo brasileiro e no que essas diversas origens resultaram através dos tempos, entre violências e silenciamentos, entre privilégios e a sua negação sistemática e ideológica. A mestiçagem, um dos panos de fundo da narrativa, parece ser o que ficou deste intenso “caldeamento”, sem se referir àquilo que foi teorizado por Freyre. Dele, resultou uma mestiçagem que ainda não se compreende, tanto do ponto de vista dos herdeiros do feitor Amleto Ferreira, como dos herdeiros “espirituais” de Maria da Fé, embora se faça ideia de que as violências e silenciamentos a que negros e mestiços estão sujeitos dizem respeito a algo que remonte à sua origem⁵⁷.

Viva o Povo Brasileiro também se faz como uma narrativa sobre a ancestralidade da raça, do poder, do povo e da suposta harmonia ou “equilíbrio entre opostos” conforme teorizada por Freyre, mas que aqui ressignificamos para uma materialização dos conflitos e das violências silenciados no tempo e nos espaços intergeracionais que esta ocupou. Nesta ancestralidade, as contradições, ideologias, visões de mundo, códigos e condutas passam de mãe ou pai para filhos e filhas. Seguem códigos como, por exemplo, tudo o que se considera símbolo ou linguagem

⁵⁷ Maria Gabriela Costa (2009) chama a atenção para o fato de que Maria da Fé relembra outro “soldado” resistente da luta em favor do povo, Júlio Dandão, o negro que fundou a Irmandade na Casa da Farinha e primeiro falou de liberdade aos escravos da Armação do Bom Jesus. Em relação à ancestralidade de ambos, Dadinha se apresenta como a representante da cultura africana e guardadora dessa memória; enquanto Capiroba representa a resistência colonial, respondendo com canibalismo o aniquilamento da cultura pelo colonizador (COSTA, 2009: 121).

advinda da Europa ou advinda da África e dos negros e mulatos. Os estrangeiros, como outrora foi dito, não são os africanos, mas os europeus, sempre que o estrangeirismo é tomado por um viés positivo; quando negativo, os estrangeiros são o povo brasileiro, sobretudo após a abolição, quando a percepção de sua maioria foi “sentida” pelas elites. Essa ancestralidade, por fim, se desnuda em nossa interpretação sob o ponto de vista de uma ancestralidade da violência, que nos dá a dimensão de uma ideia de nação e de identidade nacional justamente pelos conflitos e silenciamentos que se deram para que determinadas comunidades se emancipassem.

A mestiçagem, aqui, opera sob o ponto de vista de ser não um caldeamento racial ou uma pluralidade de linguagens e de culturas, ou uma suposta singularidade do Brasil, como usualmente se interpreta em Viva o Povo Brasileiro, mas uma materialização da violência colonial, ancestralizada pelos saberes silenciados, pelas histórias não contadas, por aqueles que a viveram e souberam passar às próximas gerações. Esta mestiçagem opera como uma fronteira, a partir de onde o silenciamento e a violência se fazem presentes, tanto quanto não seria prontamente reconhecida por seus protagonistas, uma vez que a violência opera de forma silenciosa, simbólica e censora, quando o silenciamento é produzido antes mesmo de que o saber ou o esclarecimento sobre a violência exista. Não à toa, os negros e mulatos em Viva o Povo Brasileiro sempre se reportam a acontecimentos passados para entender o que ocorre no presente; mais do que uma trajetória do povo brasileiro, a narrativa se desnuda em uma história do silenciamento do povo brasileiro, de suas causas conflitivas e das contradições criadas pela escravidão, o colonialismo e suas consequências.

Uma ideia de nação, quando se faz presente pelos traços e laços de simultaneidade que a transformam numa comunidade imaginada, subsiste na ancestralidade dos negros e mestiços, tanto quanto na ancestralidade de Bonifácio Odulfo. São duas nações diferentes, conflitivas, mas que coexistem com violências e silenciamentos. A identidade nacional que daí surge anseia por uma unidade, por uma conclusão, cuja finalidade última parece ser uma conformação de uma formação nacional interrompida e contraditória. Tal identidade nacional não se faria de um processo de observação do “outro” como o estrangeiro de um outro país, uma vez que diversas identidades nacionais, entre negros, mulatos e brancos ou branqueados, já existiriam dentro de uma que se quer única. Neste pretexto, uma identidade nacional unificada não se apresenta como uma interpretação justa do que seria a trajetória de violências e silenciamentos em que se desnuda o significado da mestiçagem. Tal identidade nacional não existe enquanto unidade, potencializando-se como mais uma ideia ou aprendizado de identidade que se quer unificada, mas que contraditoriamente esbarra em suas conseqüentes conclusões sociais de não realização

do ideal de unidade. A unidade, portanto, seria mais uma conformação do que uma solução, uma ideia do que uma realidade.

Uma vez que o “Outro” significante existe dentro da própria ideia de uma nação, unificada por um Estado, não por um processo político que chegasse a uma democracia plurirracial, este “Outro” se torna um “Mesmo” a partir do momento em que é excluído de uma narrativa que privilegia heróis e protagonistas brancos ou branqueados. A confusão sobre um suposto “resultado” da mestiçagem para os brasileiros seria, no contexto da obra, um modo de dizer que há uma história desconhecida porque, primeiro, não há um reconhecimento dos mestiços como uma identidade constituída e, segundo, por se verem numa posição de “trânsito” entre raças. A conformação constituída na historiografia oficial foi a de transformar este mestiço em algo vendável como genuinamente brasileiro, além de ter se tornado uma política de Estado para a conformação nacional. Tornando-o vendável, o mestiço perde um esclarecimento mais profundo sobre o significado da mestiçagem, não vê, por exemplo, que os mestiços ocupam uma posição de subalternidade por não conseguirem ascender às classes mais estabelecidas sem se branquear e, ao mesmo tempo, por não se reconhecerem negros, devido ao racismo institucionalizado pela própria mestiçagem.

À medida que a mestiçagem corresponde a uma materialização da expressão da violência intergeracional e silenciada entre raças, diversas foram as medidas utilizadas para coibir essa interpretação, todas inspiradas no mito da democracia racial e do cadinho, quando não do mito do brasileiro cordial e da instrumentalização do Brasil para uma cultura de harmonia e de aceitação. Assim, utilizar Viva o Povo Brasileiro para constituir uma exaltação da pluriculturalidade, plurilinguismo, singularidade, diversidade de vozes e de culturas, pode recair sobre o esquecimento da violência e dos silenciamentos a que essa interpretação celebratória nos conduz. Reduzir o peso da narrativa de Viva o Povo Brasileiro à linguagem, cultura e integração mestiça, deslegitima e silencia as culturas africanas, indígenas, asiáticas e as demais que contribuíram para um processo de comunhão de uma construção democrática interrompida pela exclusão social desses tipos, no que seria uma nova ordem social após a abolição e a República. Do mesmo modo, esquecer que a ancestralidade de Dadinha, Capiroba, Turibio Cafubá, Vevé, Maria da Fé, Zé Popó e outros descrevem um passado de violências e de silenciamentos de sua história de vida e de sua humanidade, significa esquecer o que contribuiu para que os negros e mestiços chegassem até o momento da cunhagem do ideal do mestiço e da mestiçagem enquanto festa e esquecimento. Isto, sobretudo, inclui esquecer que Amleto Ferreira foi um mestiço agredido pela violência física e simbólica do seu tempo, cuja reação que lhe veio à mente foi a de se embranquecer para proteger sua mãe e a sua família contra as

barbáries elitistas do seu tempo. Ainda que embranquecido, Amleto Ferreira serve como exemplo para um protótipo do mestiço branqueado e, ele próprio, tem seu contributo na conclusão desta contraditória história.

Recair no elogio à mestiçagem também significa ignorar que as culturas africanas e indígenas possuem histórias a contar e que formam o que seria uma nação e uma identidade dentro de uma nação e de uma identidade nacional constituídas como “oficiais”. Ao falar em “dissemi-nação”, Homi Bhabha (2013), descreve o ponto do qual partimos: uma nação cindida ao meio pelos conflitos e fronteiras que a fazem tanto soberana como conflituosa e contraditória também é uma nação à procura de outros passados e de outras tradições que a formam e que foram silenciados pela ação imperiosa do tempo e das elites que querem um só significado de nação. A identidade que daí salta é contraditória, conflituosa, cheia de falhas. Não pode existir uma só identidade onde diversas identidades foram esquecidas e negadas. Assim, de um viés weberiano, se a coação física e a proteção aos indivíduos formam um Estado-nação contra um suposto inimigo externo, poderíamos considerar que o inimigo externo do qual falava Weber por diversas vezes esteve dentro do próprio Brasil, dos movimentos de sedição e independência no Brasil colônia e império, na luta dos negros e mulatos pelo seu reconhecimento enquanto cidadãos.

À medida que Viva o Povo Brasileiro avança no século 20, também entendemos que as elites dirigentes, conforme são retratadas no livro, também se assenhoram do Estado brasileiro e se veem como contributivas da formação do país pelo ponto de vista das autoridades dominantes, entre militares, empresários e governantes. Dificilmente há uma separação, por exemplo, entre os herdeiros de Amleto e Bonifácio das elites dirigentes que governam o Brasil. Do outro lado, os herdeiros de Zé Popó encontram uma trajetória diferente, na oposição ao regime militar e na conformação da mestiçagem e da suposta harmonia entre as raças traduzida no simbolismo do samba, do futebol e do carnaval. Parece, portanto, que a formação do Estado-nação atendeu a essas duas demandas: gerar uma elite burocrática e autocrática que invade os canais de comunicação e interação com o poder constituído, e a venda da mestiçagem como qualidade das classes médias e baixas, enquanto musicalização da cultura, sexualização do brasileiro e entretenimento do povo. Reforça-se, portanto, que a mestiçagem enquanto festa também é um discurso a ser combatido por aqueles que sofreram com seu passado de violências.

6 ANGOLA EM A GERAÇÃO DA UTOPIA

Neste capítulo, abordamos o trabalho desenvolvido com o romance do Pepetela, *A Geração da Utopia*. A finalidade aqui é a de apresentar o processo de formação de Angola como um desenrolar de lutas armadas oriundas de séculos de resistência colonial, desenvolvendo de que maneira estes conflitos resultaram no processo de independência vivenciado pelo país em 1974. Ao construir essa complexa narrativa, fazemos uma crítica a ideias de desenvolvimento ou “progresso” construídas sobre Angola; assim, trabalhamos a questão da mestiçagem, a resistência colonial e a construção do nacional no pós-independência, primeiramente, dentro de uma construção teórica e conceitual para, então, perceber estes traços no romance.

No primeiro tópico, Angola é apresentada entre as diversas narrativas do seu processo de colonização e da resistência colonial. Neste, construímos uma leitura crítica do processo de dominação portuguesa no território até à sua independência, abordando questões econômicas, sociais e políticas envolvidas na formação da história do país. Posteriormente, no segundo tópico, uma questão é posta com a finalidade de desvendar algumas das questões implícitas anteriormente. A resistência em Angola, ao não se resumir em uma suposta “integração mestiça”, deu-se por diversas frentes, com lideranças e movimentações políticas diversas, descentralizada em suas muitas fronteiras. Neste tópico, construímos o que seria a mestiçagem no sentido que captamos destas narrativas sobre Angola.

A mestiçagem e a construção do nacional no pós-independência, no terceiro tópico, tem a finalidade de expor a questão do período posterior à independência pela perspectiva da associação entre a mestiçagem e características tais como a nacionalidade, a modernidade e o sentido de como os sujeitos se veem dentro uma história nacional atravessada por divisões, etnias, culturas e regiões distintas. Aqui, interpretamos que a mestiçagem, a partir da leitura do romance, encontra-se associada a metáforas da colonização, escamoteando conflitos que se dão no terreno de concepções diversas da modernidade, da autodeterminação política e da própria afirmação identitária mediante a construção do nacional.

No quarto tópico, Angola surge nas conversas entre os personagens, caracterizando aspectos que dialogam com a temática racial presente na questão nacional e, por ventura, na concepção dos personagens sobre a independência do país e a situação de Angola. Nestas falas, percebemos que a utopia a que se refere esta geração se dá, majoritariamente, na expectativa do nacional e nas ideias presentes sobre esta construção nacional em seu cotidiano, na Casa dos Estudantes do Império, na luta pela independência, no auto-exílio de um dos seus personagens e nos diálogos das gerações posteriores.

Ao final, no quinto tópico, analisamos o romance pelo prisma de duas mulheres que iniciam e encerram a narrativa: a jovem branca Sara e a sua filha, mestiça, Judite. Entre elas, o “Sábio” e a geração que o sucedeu fornecem elementos para pensar em Angola por um paradigma crítico e desalentador, resultado do que de fato ocorreu nos processos de independência, aquém das utopias acalentadas. Neste tópico final, refletimos sobre como a mestiçagem se encontra presente, às vezes de forma sutil, na percepção sobre a construção nacional de Angola e o seu futuro.

6.1 ANGOLA, UMA HISTÓRIA ENTRE NARRATIVAS

De acordo com o romance do Pepetela, a Angola percebida por seus personagens se encontra entre os anos de 1965 e 1992. A história, como diz Paul Ricoeur, encontra-se atravessada por questões de verossimilhança, entre verdade e ficção. Para a construção ou entendimento de Angola, nesta tese, fazemos uso da história construída por Leila Hernandez Lopes (2008), Douglas Wheeler (2013) e René Pélissier (2013), fazendo o possível para refletir acerca dos conflitos anteriores e da formação da nação e identidade nacional em Angola. É importante ainda destacar que o material de pesquisa confronta a perspectiva dos historiadores Douglas Wheeler e René Pélissier com a perspectiva de autores africanos e angolanos, pesquisadores e historiadores. Assim, escolhemos um livro de referência para este confrontamento de versões, notadamente aquele que mais diretamente se propõe a contar uma perspectiva sobre a história de Angola.

Dito estes pontos, segundo Douglas Wheeler (2013), a região de Luanda foi a primeira com atividade portuguesa em Angola, destacando-se por atividades de exploração ao longo do norte de Angola em detrimento do sul, priorizando a produção agrícola. O historiador destaca algumas dificuldades da colonização portuguesa relacionada ao clima, relevo e vegetação e a aparente inapropriedade dos portugueses neste território (WHEELER, 2013: 31), mas, novamente, destacamos que há, por parte desta versão da história de Angola, uma compreensão sub-reptícia de desenvolvimento e progresso, relacionado ao esforço de integração portuguesa em Angola, que a todo momento desconstruímos.

A missão civilizadora em África estava associada, segundo Wheeler (2013), a uma ideia de revitalização nacional, atribuindo a esse caráter civilizador uma definição portuguesa do ato de “civilizar”, isto é, “criar mais portugueses, com mais portugueses a sobrevivência nacional tornava-se mais segura” (WHEELER, 2013: 47). De todo modo, para o historiador o processo de colonização em Angola teria iniciado com o “pé esquerdo”, uma vez que Paulo Dias, que

seria um dos primeiros de muitos colonizadores portugueses no início de 1575, não conseguiu, em princípio, emancipar cem famílias portuguesas no território angolano, sugerindo que tal impossibilidade inicial em relação ao território se devesse a doenças tropicais, à “hostilidade africana”, ao clima impróprio à agricultura, à prevalência do comércio de escravos e aos portugueses que Paulo Dias de Novais teria levado ao território angolano (WHEELER, 2013: 69). Deste processo, resultou em um indício das dificuldades, mas também de uma suposta adaptabilidade, aqui traduzida em violência, como assevera o autor:

Durante o primeiro século da ocupação portuguesa raramente houve mais de mil europeus a residir em Angola, mas os portugueses cedo aumentaram o seu número de residentes e aliados, através da miscigenação. Com efeito, não tardou a surgir uma nova classe e um novo tipo de angolano, o mestiço afro-português, também chamado mulato, ou ainda pardo ou fusco. Não demorou muito tempo até estes homens começarem a participar nas guerras angolanas como soldados e comandantes portugueses (WHEELER, 2013: 70).

Aqui, interpretamos que a miscigenação ou mestiçagem parece ter sido utilizada desde o princípio como um recurso tanto de suposta adaptabilidade como de cooptação para a causa da colonização, em um processo “civilizatório” cujo uso da violência e da coação em nome de uma ideia de estado-nação se impunha às populações nativas do território angolano pelos colonizadores. Interpretando com o fato de que civilizar, segundo Wheeler (2013), seria “fazer portugueses”, não deixamos de pensar que o branqueamento não teria uma utilidade pragmática de converter africanos em “portugueses” via miscigenação. Ora, segundo o historiador, o padrão de dominação levaria séculos, o que teria construído uma sucessão de “presídios” da costa para o interior do território angolano, de modo que a expansão militar crescia com o tempo.

Até o ano de 1600, Luanda e Benguela já alimentavam um intenso e cruel tráfico de escravos, tornando decisivo para Portugal o domínio do Atlântico sul. Não sem guerra, se até 1575 predominavam relações comerciais, um período de resistência à ocupação se iniciou entre os estados do ciclo do Kuanza (HERNANDEZ, 2008). Assim, o ano de 1575 marca o surgimento efetivo da colônia de Angola, quando Paulo Dias Novais teria levado soldados e famílias para se estabelecer, como constatou Wheeler (2013). Em 1605, Luanda também passou a ser considerada cidade, e os chamados “portugueses desterrados” não só consideravam as povoações de Angola como seus “presídios”, como o começo do comércio de escravos foi marcado não apenas por guerras internas como também por disputas com holandeses, registrando a morte do rei Ngola Kammi como o término da resistência à ocupação do ciclo de Kuanza (HERNANDEZ, 2008).

Para Wheeler (2013), a forma de conquista portuguesa nesses territórios era ibérica e medieval, levando ao exercício do que seria uma “conquista cristã” sobre povos pagãos ou infiéis. Os portugueses de Angola seriam uma “casta essencialmente militar-comercial, penetrando no território africano através de uma série de conquistas ou ilhas de controlo” (WHEELER, 2013: 70). Um sistema de “vassalagem” recrutava aliados africanos nas campanhas e os integravam nesse sistema de paternalismo e subserviência, algo que seria uma consequência dos portugueses reconhecerem o estatuto e a liderança de chefes africanos na região, os “sobas”, em troca da obrigação destes os ajudarem nas campanhas militares, trocas de mercadorias e obtenção de escravos. Estes seriam, portanto, em grande número “aliados relutantes”. Segundo o historiador, variantes desse sistema persistiram até o século XX.

Os lucros do comércio de escravos advieram de uma consolidação da colonização portuguesa no vale do Kuanza. Ao estabelecer como obrigação aos chefes vassallos o pagamento de impostos de escravos aos portugueses, um dos aspectos que chamou a atenção dos portugueses, segundo Wheeler (2013), é que estes não podiam tirar vantagem de um sistema sem a cooperação de estados africanos. Para eles, Angola seria uma “Mãe Negra”, uma vez que as estimativas parcimoniosas de escravos enviados de Angola ao longo dos séculos variam entre dois e três milhões, mas quatro milhões seria, possivelmente, uma estimativa mais realista (WHEELER, 2013: 73).

Segundo Hernandez (2008), entre 1671 e 1896, Angola passou por conflitos, como também pelo processo de partilha da África. As guerras de pacificação eram uma constante para garantir o controle de grande parte do tráfico negreiro e do domínio sobre o território angolano. Para tanto, os portugueses submeteram grupos etnolinguísticos de origem banto, reunidos em nove grupos; dentre eles, dois dos mais populosos, os ovimbundo e os baongo, seriam povos relevantes para entender o que posteriormente seria a luta entre diferentes lideranças nacionalistas para consolidar sua influência sobre o território e as etnias.

Como se sabe, os conflitos permeiam a história de Angola. O primeiro poema épico escrito em Angola passaria longe de ser uma glorificação dos colonizadores, mas uma revolta contra a turbulência de uma terra imersa em guerra e adversidades⁵⁸. E estes conflitos nos levam a nos debruçar sobre o plano das relações raciais, cujo sentimento predominante europeu seria o da “superioridade branca consciente”. Descreve-se este sentimento da seguinte maneira: “este sentimento baseava-se, em parte, na ideia de que a escravização dos negros era legítima, visto

⁵⁸ Apenas para citar as duas primeiras estrofes do referido poema de António de Oliveira Cadornega: “Nesta turbulenta terra, / Armazém de pena e dor, / Confusa mãe de temor, / Inferno em vida. // Terra de gente oprimida, / monturo de Portugal, / por onde purga seu mal, / E sua escória” (WHEELER, 2013: 77).

que estes eram, alegadamente, intrinsecamente inferiores aos brancos” (WHEELER, 2013: 78), informação cujo testemunho, para o historiador, foi dado por padres, soldados e pelo poeta António de Oliveira Cadornega.

As diferenças eram percebidas também no universo mais notável pelos portugueses de então: a religião, e a percepção de que, mesmo para os portugueses menos devotos, o angolano não era reconhecido em suas tradições, religiões e crenças. Outro motivador para a discriminação, segundo Wheeler (2013), também se encontra na quantidade elevada de angolanos em relação à de portugueses na então colônia de Portugal. A saber,

Rodeados por um sem-número de indígenas, os portugueses sempre tiveram uma consciência aguda da sua inferioridade numérica. Para além disso, o poder marcial dos africanos – apesar das suas derrotas na guerra convencional – foi sempre evidente, os assassinios de senhores pelos seus escravos não eram invulgares e a competição sexual e física complicava as relações. Não é improvável que alguns dos preconceitos raciais resultassem de um complexo de inferioridade dos portugueses, que reagiam tratando os escravos africanos de modo vergonhoso. Os preconceitos eram igualmente encorajados pelo facto de a maior parte dos portugueses pertencer aos estratos sociais mais baixos da Europa (WHEELER, 2013: 79).

É impossível não recuperar as percepções já explicitadas acerca da maneira como o racismo científico se imiscuía no cotidiano do processo de colonização. Porém, aqui há um dado relevante para ser considerado, e este diz respeito ao processo de mobilidade social e o “prestígio” do branco pobre que, segundo Wheeler (2013), era degredado ou pequeno comerciante, muitas vezes em posição social inferior aos africanos. A realização do que seria uma “justiça” para os brancos pobres seria conseguir submeter um africano para se manter um “degrau acima na escala social” (WHEELER, 2013: 79). Isso não impediria, todavia, que nos povoamentos portugueses a cor e a raça não se tornassem um fator de estratificação.

Dentro dessa percepção sobre as chamadas “castas sociais”, podia-se dividir deste modo: a casta superior dos brancos, depois a dos “pardos” ou “mestiços (mulatos)” e a casta mais baixa, os “pretos (negros africanos)” (WHEELER, 2013: 80). As distinções econômicas e sociais associadas à cor eram uma constante nessa sociedade. Dentro destas tais castas, Wheeler (2013) ainda destaca que havia outras sub-castas de oficiais ou funcionários portugueses que desprezavam degredados e pequenos comerciantes; estes, por sua vez, impunham-se em Angola às “castas” inferiores de negros e mestiços. A cor tornou-se um símbolo de posição social muito cedo neste processo de colonização, continuando a funcionar desta maneira nos séculos XIX e XX, haja vista que o “sentimento de superioridade e consequente comportamento dos homens brancos pobres resultava essencial de uma reação a privações sofridas em Portugal”

(WHEELER, 2013: 80). E, deste modo, os homens brancos buscam expressar seu ódio a ambientes estranhos, gozando da oportunidade que o contexto colonial poderia lhe suprir de uma ascensão que jamais teriam na Europa.

O preconceito racial português, na contramão de uma série de perspectivas de matriz luso-tropicalista ou harmônica, nunca foi “melhor ou pior do que os sentimentos de outros povos europeus no mundo colonial”, sendo que em Angola o preconceito e a “falta de justiça caminharam juntas para a maioria africana” (WHEELER, 2013: 80). Se os brancos pobres viam em Angola uma oportunidade para sair de um complexo de inferioridade, na África a superioridade do branco europeu sentia-se na cor, não apenas em oportunidades e em dinheiro. Aos poucos, Angola seria afetada pelos problemas sociais existentes em Portugal, com o preconceito racial e o conflito social, por exemplo, como consequências da economia baseada no comércio de escravos e do fato de Angola suprir uma função de “local de despejo” e de oportunidades para degredados e camponeses de Portugal, o que entra em conflito com a necessidade que os africanos possuíam de soluções sociais próprias. A Angola, vista como uma “terra de exílio”, era uma escravocracia aberta à “integração dos degredados” (WHEELER, 2013: 81).

Até 1778, uma crescente comunidade de mestiços nascidos em Angola adviria como consequência destas ações, nas quais exilados políticos também incluíam africanos e homens de letras brasileiros. Por sinal, a relação com o Brasil tinha, tristemente, na concorrência estrangeira pelas costas de Angola e do Congo a procura pelos números de escravos vendidos também a navios holandeses, ingleses e franceses. Angola, portanto, somente seria economicamente dependente do Brasil à medida que o comércio de escravos servia para pagar provisões, alimentos e o “auxílio” brasileiro (WHEELER, 2013: 83). Até 1873, nesta perspectiva, Angola ainda seria pouco mais do que uma “feitoria militar-comercial” (WHEELER, 2013: 85)⁵⁹.

No século XIX, a fase de transição pela qual Angola passou, como não podia ser diferente, também transitou pelos acontecimentos em Portugal, notadamente nos períodos de maior revés deste em sua história. A começar pelo enfraquecimento de Portugal nas invasões napoleônicas (1807-11), os outros reveses viriam com a independência do Brasil (1822) e a abolição gradual do tráfico de africanos escravizados (1810-36) (WHEELER, 2013). Sabemos, e não nos furtamos de afirmar, que a resistência angolana aos processos até então expostos foi

⁵⁹ A colonização europeia e a agricultura de plantação em grande escala, como foi desenvolvida no Brasil, não chegou a ser uma realidade em Angola, ao passo que a expansão do comércio português na zona do planalto angolano e para o interior tornou-se mais significativa, ainda que a economia se centrasse muito, ainda em 1836, num aumento do comércio de escravos (WHEELER, 2013: 85).

constante, tanto pela construção social dos valores políticos (KI-ZERBO, 2011), como pelo histórico de resistência por parte de líderes locais e movimentos rebeldes (BOAHEN, 2011). Questionamos amplamente a romantização da colonização e o fato de que alguns historiadores insistem em afirmar que a colonização se deu sob colaboração de africanos ou sob a aceitação de líderes de então. De acordo com Boahen (2011),

A dicotomia entre resistência e o que se pretende por colaboração não é apenas mecânica, mas pouco convincente. Certamente que houve ganhadores e perdedores durante o tráfico de escravos, mas, desta vez, não havia ganhadores. Os assim chamados colaboradores, tal qual os que resistiram, acabaram por perder, e é interessante notar que são os dirigentes classificados como românticos e intratáveis que ainda são lembrados, tendo se tornado fonte de inspiração para os nacionalistas de hoje (BOAHEN, 2011: 14).

Segundo esta perspectiva, não conciliatória nem romantizada da colonização, quase todas as sociedades africanas optaram mais cedo ou mais tarde por manter, defender ou recuperar sua soberania. As armas e estratégias para tanto podem ter sido diferentes, mas o objetivo da defesa da independência e soberania estiveram presentes como um objetivo comum. Durante o período de colonização, os africanos não tiveram uma atitude de indiferença, passividade ou resignação. À chamada era clássica do colonialismo, também se acrescenta uma era de estratégias de resistência e de protesto dos africanos (BOAHEN, 2011:16), motivo que também se soma ao processo de enfraquecimento dos portugueses mediante a assunção destes sentimentos e acontecimentos.

Para Douglas Wheeler (2013), o enfraquecimento da atividade escravista em Angola se deve a tratados assinados entre Portugal e Inglaterra, entre outros fatores internos, alguns já descritos, mas dentre as razões externas para o decréscimo da exportação de escravos estariam enumerados: o decréscimo da prosperidade brasileira após 1750, o esgotamento de minas, o despovoamento causado pela exportação de escravos, a evidência de poucos mercados de escravos fora do Brasil (WHEELER, 2013: 87).

Por consequência, a não-europeização em Angola passou a se tornar uma realidade com o emprego de “agentes mestiços” africanos, chamados “pombeiros” ou “aviados”, conduzindo negócios junto ao interior. No processo de discriminação do negro, Wheeler (2013) ainda destaca que a decadência do tráfico de escravos também se devia à crença de que o negro africano tinha uma “tendência” para enganar o patrão. A ligação entre ambos, os pombeiros e os escravos, advinha do fato dos pombeiros mestiços embolsarem uma parte das mercadorias destinadas a pagar os escravos, ao “boicotar” o comércio de escravos. Para o historiador, ao se confirmar a decadência dos negócios de exportação, sobretudo de escravos:

O comportamento dos degredados contribuiu certamente para desencorajar a fluidez do sistema. Para além disso, o comportamento dos pombeiros, ao enganarem os comerciantes brancos, era uma imitação dos métodos europeus e mais um sinal de resistência africana e da africanização progressiva da área portuguesa de Angola. (WHEELER, 2013: 88)

Concomitante ao enfraquecimento desta passagem sobre as relações entre colonizadores e colonizados em Angola no século XIX, ameaças à soberania portuguesa, que sempre existiram, tornaram-se tanto mais evidentes com o passar dos anos. É o caso, por exemplo, dos elementos estrangeiros que se estabeleceram em Angola e que começaram a se mostrar ativos, além de missionários protestantes estrangeiros que fundaram missões, hospitais e escolas a partir de 1878. O desacordo com as autoridades portuguesas era constante, sobretudo em questões que envolviam a soberania e o controle nacional (WHEELER, 2013: 117)⁶⁰. Talvez com propósito, no livro do Pepetela, *A Geração da Utopia*, é marcante um capítulo único para materializar a força das igrejas protestantes em Angola de fins do século XX.

Enquanto protestantes eram vistos sob o cetro de que podiam melhorar as condições de vida dos africanos, os católicos portugueses estariam bem mais ligados ao esforço de civilizar e educar os africanos para a nacionalidade portuguesa, fazendo deles “portugueses leais”. Isto levou os portugueses a considerar a atividade protestante em território angolano uma ameaça, algo que tornaria o catolicismo uma arma de propaganda portuguesa contra a influência estrangeira que poderia “contaminar os africanos” (WHEELER, 2013: 127).

Um sentimento de “desnacionalização” portuguesa, entretanto, encorajava as igrejas africanas independentes, que tiveram de enfrentar ameaças, restrições ou mesmo violência, muito embora talvez percebessem que os conflitos possuíam uma base real por emancipação e, então, o contato com os africanos era mais facilitado pelo uso da língua nativa por parte dos protestantes, inclusive para traduções da bíblia. Neste ínterim, a questão da língua se tornou presente já em 1906, quando o serviço colonial português criou escolas que incluíam o estudo de línguas africanas. Ato contínuo, a política acabou por assumir a língua portuguesa como a

⁶⁰ A veiculação de novas ideias que contribuíam para esclarecer os africanos sobre os supostos laços de lealdade absoluta quer às sociedades tradicionais, que à autoridade portuguesa foi dado, segundo Wheeler (2013), pela chegada das missões protestantes estrangeiras no último quartel do século XIX. Tal fato suscitou para os africanos acesso à religião, educação, medicamentos e bens materiais bem superiores ao domínio católico simbolizado pelos portugueses (WHEELER, 2013: 124). Porém, aqui fazemos ressalvas ao fato de que fora preciso estrangeiros protestantes para “libertar” os africanos de sua condição de subalternos; isto é, embora a presença estrangeira em conflito com as autoridades locais tenha resultado em modificações nas relações sociais naquele território, ou mesmo alguma melhoria na vida dos africanos, a consciência dos nativos não dependeu exclusivamente de uma “presença estrangeira” para encontrar a resistência à condição colonial (BOAHEN, 2011).

expressão de uma soberania e cultura portuguesa em África que não duraria muito tempo (WHEELER, 2013: 130).

Até aqui, podemos destacar que havia uma dificuldade para a unificação nacional em Angola pelo correr do século XIX e XX, materializada pelo mosaico de heterogeneidade constituído por diferentes grupos etnoculturais e pelo complexo processo através do qual cada um viria a ser incorporado ao sistema colonial (HERNANDEZ, 2008). A influência protestante sobre alguns grupos é parte de uma trama complexa com a qual os movimentos de independência tiveram de lidar; não apenas a interiorização da população era frequente, geralmente por fuga, como a criação de quilombos foi uma constante, algo que, por exemplo, viria a separar partidos e movimentos que tinham mais influência nas capitais e outros na vida rural.

As ameaças estrangeiras, tanto de imigração como de controle, surgiam sobre Angola, o que abalava o sonho imperial português no início do século XX. A formação da nação portuguesa dependia de controle para manter a coação física e simbólica que daria proteção e segurança não apenas a Portugal como também às colônias sob seu domínio, algo que não ocorria quando Portugal estava enfraquecido e distante do sonho ultramarino dos séculos anteriores. Ao se perguntar, “Angola é a casa de quem?”, Douglas Wheeler (2013) responde com a passagem, em um jornal, de um jornalista assimilado, mestiço, ao questionar a condição de Portugal como agente civilizador e nacionalizador.

Em fins do século XIX e início do século XX, ataques à administração portuguesa eram frequentes da parte de angolanos instruídos. Angolanos assimilados, tidos por “mestiços”, mesmo “isolados de contatos e pressões do exterior”, passavam a atacar os fundamentos da presença portuguesa em território angolano. Tido como uma primeira fase do “nacionalismo angolano moderno”, Wheeler assim buscou representar o que ocorreu no início do século XX:

A resistência angolana à autoridade portuguesa, fosse ela protagonizada por africanos, mestiços ou colonos brancos, e qualquer que fosse a sua forma tem um passado considerável. Grande parte da resistência era fragmentária, localizada e mal organizada, mas real (WHEELER, 2013: 137).

Pelas palavras de René Pélissier (1997), sabemos que a resistência à colonização foi polimorfa e não centralizada, com demandas, sentimentos e representações distintas que, ao longo da trajetória política de Angola a partir de 1961, pudemos entender o quanto a Angola independente é fruto da confluência conflituosa de vários movimentos localizados. No início do século XX, porém, as análises trazidas por Wheeler (2013) dão conta de um “nacionalismo bacongo”, viabilizado por príncipes “ocidentalizados” do Congo, Dom Aleixo e Dom Nicolau,

cujas técnicas para expressão de sentimentos nacionais remetem a estratégias ocidentais, com um nacionalismo que buscava um sentimento que se criava a partir da elite real congoleza e do sentido de independência dos camponeses do Congo (WHEELER, 2013: 142).

A maior ameaça à soberania portuguesa vinha de dentro. Ao longo do século XIX, houve diversas rebeliões antieuropeias, mesmo antes da abolição da escravatura em Angola, no ano de 1836. As formas de resistência e ações de combate ao tráfico eram levadas a cabo, também, por governadores; de 1830 à 1845 houve diversas revoltas no sul de Angola, à ponto da administração ser obrigada a construir fortificações mais resistentes. Insurreições de chefes, incitada pelo príncipe Dom Aleixo, somavam-se à “rebelião de vários africanos ocidentalizados, negros e mestiços, liderados pelos irmãos Ferreira Gomes na região de Benguela em 1835-1845” (WHEELER, 2013: 144). Tudo isso resultou que o nacionalismo angolano, tal como enxerga Wheeler (2013), ganhou traços mais definidos durante o período das lutas na imprensa. Por esta época, o primeiro jornal semanário privado surgiu em 1866, com a publicação de *A Civilização d’Africa Portuguesa*, que foi atacado pelo governador-geral; entretanto, seria com o jornal *Civilização* que a atividade jornalística radical e pró-republicana ganharia novo rumo. Em 1873, quando emergiu o jornal de ideias republicanas *Cruzeiro do Sul*, feito por europeus e africanos, as mudanças profundas para os problemas angolanos já eram matéria de pauta⁶¹.

No início do século XX, podemos perceber uma questão que nos acompanhará ao longo deste trabalho e é agora destacada por Wheeler (2013): isto é, a política de “assimilação” do século XX pode ora ser considerada como de um processo de “miscigenação natural”, como parece concordar o historiador, como também de africanos e mestiços que se assimilaram aos portugueses de outros modos. Assim, a origem dessa assimilação, na visão do historiador, é a seguinte:

negros livres, filhos de chefes e de reis, filhos de colonos portugueses e mães africanas. Antes de 1900, a sua posição na sociedade não dependia tanto da sua raça ou cor como das suas personalidades ou do nível de instrução que possuíam. As leis dos regimes liberais em Portugal após 1820 decretaram que todas as pessoas de Angola eram cidadãos portugueses. Assim, não havia

⁶¹ O historiador Douglas Wheeler (2013) considera que, no momento de maior efervescência da imprensa em Angola, foi surgir uma “nova era na história do nacionalismo angolano” (WHEELER, 2013: 147). É curioso, pois corrobora com a nossa tese corrente, apropriada de Benedict Anderson (2008), de que a imprensa tipográfica e o romance colaboraram para a percepção dos laços de simultaneidade entre indivíduos que formam uma nação enquanto comunidade sentimental. Neste momento, do processo de nacionalização e posterior emancipação política de Angola, acreditamos que era preciso reorganizar na população a seguinte questão: quem nos protege? A resposta a essa pergunta seria capaz de engendrar um novo estado-nação, a partir do momento em que as fronteiras objetivas de proteção e segurança propiciadas pelo estado para grupos étnico-culturais organizados já não atendiam às demandas de todos. De acordo com Weber (1974), a noção de proteção a um território é básica para o entendimento de uma nação como um território politicamente delimitado e culturalmente organizado para viver em comunidade.

praticamente restrições ou obstáculos legais no acesso aos empregos, à educação e ao direito de voto (WHEELER, 2013: 147).

Um conjunto de fatores, entretanto, soma-se ao modo como podíamos compreender os “assimilados” angolanos na visão dos historiadores. O processo de assimilação tanto ocorreu da mistura social, como da legislação liberal pós-1820, como também da suposta iniciativa africana ou de um fracasso na política de imigração portuguesa tradicional. Não apenas o processo de miscigenação é resultante deste processo, mas a penetração comercial e cultural de Luanda e Benguela, onde brancos e mestiços se concentrava, para o interior contribuiu para este quadro. Aqui, é importante destacar que a condição de assimilado parece próxima à de “copiar” o estilo dos “burocratas sofisticados, vestidos ao estilo europeu, de meados do século XIX em Luanda” (WHEELER, 2013: 148), e neste rol se encontravam negros livres, mestiços, carpinteiros, “letrados”, comerciantes etc; e ainda no campo da linguagem esses assimilados escreviam e falavam a língua portuguesa com a busca de uma autocorreção perniciososa para parecerem portugueses.

Para Hernandez (2008), o governo da colônia restringia africanos para o exercício de cargos públicos, sublinhando a superioridade da raça branca e estendendo o preconceito racial aos mestiços. A distinção entre europeus e assimilados afastava povos africanos dos cargos na administração colonial, o que acabou estabelecendo a hierarquia da população. De acordo com Wheeler (2013), tinham mais sucesso em se assimilar aos portugueses os assimilados urbanos, dado que as habilitações comerciais e literárias nas grandes cidades “permitia” aos angolanos de todas as raças e cores “ascender socialmente”. Trabalhadores africanos e qualificados dominavam as profissões e serviços em Angola, constituindo alguns africanos livres e libertos; já os portugueses que iam à Angola dedicavam-se ao comércio e à administração.

A posição social do que se considera “assimilado” ia para além da condição de “trabalhador especializado”, uma vez que, para o historiador, os chamados “assimilados mestiços” formavam uma pequena burocracia própria, concentrada em Luanda e nos seus arredores. Ao passo que os anos foram passando, os assimilados preencheram diversos lugares, inclusive cargos de chefia “importantes”, como em gabinetes e na secretaria geral, além da supervisão do próprio departamento, o “segundo posto mais elevado da hierarquia portuguesa em Angola” (WHEELER, 2013: 149). A assimilação, portanto, era uma forma do negro e do mestiço se branquear para atingir status, respeito ou posição de prestígio na sociedade colonial.

Nesta parte do texto, é interessante notar quantas vezes encontramos a condição de “mestiço assimilado” para designar um tipo de atividade marcante na trajetória de indivíduos

em Angola. Wheeler, por sua vez, conta que um dos mais distintos advogados do século XIX teria sido um “advogado mestiço”, “filho de Angola, nasceu de mãe angolana e pai português, como era normalmente o caso de qualquer assimilado angolano de alguma importância” (WHEELER, 2013: 149). Percebemos no próprio discurso histórico, por sua vez, uma naturalização do “mestiço” como um adjetivo para qualificação boa, por exemplo, de advogados, comerciantes, administradores etc. A condição de assimilado, mais do que uma exigência para subir na hierarquia das profissões e da divisão do trabalho, parece ser naturalizada sob o esquecimento de que o assimilado seria um modo do africano esquecer sua origem e se aproximar de um modelo civilizacional centralizado na figura do português, seus hábitos, linguagem e aparência.

A narrativa que se instala nesta parte tende a destacar a participação de mestiços nas câmaras municipais e em gabinetes do governo como “excepcionalidades”. Identificamos nesta presunção do discurso histórico uma possível aproximação com o luso-tropicalismo e com a naturalização da miscigenação enquanto recurso civilizatório, passando, talvez, a impressão de que a mestiçagem ocorreu de forma natural, inquestionável, irrevogável e, sobretudo, para o “bem” dos africanos. Para o historiador, “o padrão cultural dos assimilados angolanos era quase exclusiva e conscientemente português, e de facto, os assimilados eram muitas vezes portugueses negros” (WHEELER, 2013: 150.).

Destaca-se, por exemplo, que a maior parte dos assimilados eram mestiços que se vestiam como europeus, falavam um português “idiomático” e eram naturais de determinadas regiões de Angola, sendo de origem africana, “mas sempre com um pai português num qualquer elo da sua ascendência” (WHEELER, 2013: 150). O historiador chega a destacar, nesta parte, que alguns príncipes tiveram a “sorte de fazer os seus estudos em Portugal”, destacando ainda o fato de que poucos falavam a língua quimbundo, das suas raízes familiares, e não a sabiam escrever, pela falta de gramáticas disponíveis para o estudo da língua. Depois, ainda há o fato de que a imprensa justificava o fato de assimilados serem educados através da língua portuguesa, uma vez que “os editoriais eram escritos para convencer as autoridades e os colonos portugueses do ponto de vista angolano” (WHEELER, 2013: 150)⁶².

⁶² Resguarda algo de coerente o fato de que tanto assimilados eram educados na língua portuguesa como o fato da língua predominante na imprensa, ou única, ter sido a língua portuguesa. Um dos laços de aproximação implícitos de uma comunidade política sentimental estaria na possibilidade de comunicação e de divisão de símbolos que traduziriam os laços de simultaneidade e cooperação entre os membros de uma comunidade ou de uma nação (ANDERSON, 2008). Na perspectiva de Weber (1974), os intelectuais, acima de tudo, teriam a condição de traduzir valores complexos sobre a nação para massas não esclarecidas saberem que a ela pertencem, sendo a língua um fator importante na homogeneização arbitrária de uma cultura e do seu senso de proteção e segurança perante outras nações estrangeiras.

Para além da constatação da relevância dos assimilados no processo histórico de formação de Angola, destacamos essas características sobre a narrativa histórica porque identificamos traços da suposta adaptabilidade portuguesa aos trópicos também, ou sobretudo, no discurso histórico “oficial”, ainda que este esteja passível de críticas de época e do contexto no qual foi produzido. Assim, nesta narrativa sobre os assimilados grassam referências a assimilados “bem sucedidos”, à posição dos assimilados no exército angolano, ao fato de um general filho de um condenado italiano e de uma mãe negra ter alcançado o mais alto posto militar da história na África portuguesa. Assim, encontramos sinais de que a história corrobora o discurso colonizador nos mínimos detalhes, em parte por se ver sujeita ao discurso luso-tropicalista já escrutinado, seja no elogio à adaptação portuguesa aos trópicos também via assimilados, seja no elogio de narrativas individuais que se sublevam à trajetória coletiva de um grupo de assimilados. Ao final, concordamos principalmente que os “omnipresentes soldados auxiliares africanos” tinham por função “ajudar a autoridade e a conquista portuguesas em Angola” (WHEELER, 2013: 151).

Ainda que assumindo, por vezes, a visão outrora descrita, se constata que os assimilados sofriam a discriminação racial em clubes sociais de Luanda, como se a assimilação e a mestiçagem fossem, por si mesmas, a solução fácil e “natural” para a questão racial nos países de colonização portuguesa. Diante da chegada de mais europeus, não acostumados a essa aclimação, conflitos e antagonismos raciais eram revividos constantemente na então colônia portuguesa. Os assimilados não eram capazes de deter um tipo de pensamento que, ainda segundo Wheeler (2013), os considerava inferiores naturais aos europeus. Por mais que a política de branqueamento das colônias portuguesas tivesse continuado com as imigrações, ainda que resistentes, de diversos europeus, o historiador constata, pelo menos, que a condição de assimilado trazia ambiguidades insolúveis para aqueles que a aceitavam de modo brando. A saber,

A situação dos assimilados em Angola, já ameaçada em finais do século XIX, foi minada nos anos 20. Só décadas mais tarde foi restaurada, através do esforço e dos protestos dos activistas angolanos. Nos conflitos que ocorreram ao longo destes anos, os assimilados, fossem africanos ou mestiços, passaram a assumir o papel de mediadores ou intermediários raciais entre as massas de africanos tribais e os dirigentes portugueses. Na maior parte dos casos, os assimilados eram leais a Portugal, mas especialmente sensíveis ao valor da cultura africana e da sua própria afinidade com os interesses africanos. Estavam divididos entre a tradição africana e a cultura portuguesa (WHEELER, 2013: 154).

A percepção histórica sobre o assimilado parece vir acompanhada de outras, como a do republicanismo e a iniciante atuação da imprensa na construção do nacionalismo angolano. Segundo Wheeler (2013), o florescimento da imprensa africana após 1881 e a implantação da república em Portugal, além das agitações e dos conflitos no jornalismo e no debate sobre o republicanismo, fazem parte do laboratório do nacionalismo angolano. Assim, através de jornalistas assimilados veiculavam-se vários textos reveladores, sobretudo em protesto, “cuja polêmicas despertaram novas ideias de independência e resistência à política portuguesa” (WHEELER, 2013: 154). O nacionalismo angolano, por sua vez, tornava-se cada dia mais republicano, o que seria compreendido como um indício para o processo de emancipação e independência.

Em Angola, de acordo com Hernandez (2008), foram os “crioulos”, elite cultural surgida após 1945, que apresentavam uma capacidade incontestável para mobilizar a maioria rural em torno de uma luta capaz de ultrapassar o reformismo. Mas, no interior destes grupos crioulos também havia contradições, por exemplo, no modo como o Grêmio Africano arregimentava “mestiços mais claros”. Ou seja, a elite cultural até meados do processo efetivo de independência possuía sua elite de assimilados culturais, por mais que estes demandassem a independência e tivessem uma perspectiva nacionalista (HERNANDEZ, 2008: 573).

Do ponto de vista das questões raciais aqui expostas ainda se acreditava que a Angola independente, ou ainda que expandida no domínio português, estaria repleta de angolanos “civilizados”. Esta percepção abre o debate para o fato de que, segundo Wheeler (2013: 156), os assimilados se identificavam com angolanos que tinham tido uma educação europeia, elencando mesmo expressões, como “preto boçal”, para caracterizar os nativos africanos que não faziam parte da Angola ocidentalizada, muito embora seus direitos humanos fossem defendidos pelos assimilados contra a escravatura e o trabalho forçado⁶³.

Como destacado por Wheeler (2013), um dos jornalistas mais destacados do século XIX em Angola foi o advogado e escritor “mestiço” José de Fontes Pereira, que viveu entre os anos de 1823 e 1921. Chamamos a atenção para este jornalista não apenas pelo qualificativo recebido do historiador, “mestiço”, como ainda pelo fato deste mesmo jornalista ter sugerido que “Angola devia ser colonizada pela Inglaterra ou por outra potência colonial mais bem preparada

⁶³ Esta curiosa passagem nos remete à contradição algo cínica com que alguns abolicionistas brasileiros comungavam da abolição da escravatura, mas não acreditavam em um “ódio” dos escravos contra a escravidão e seus senhores, ou mesmo não se preocupavam com o futuro dos ex-escravos e sua inclusão na sociedade civil no contexto pós-abolição, embora, por exemplo, Joaquim Nabuco assumisse de maneira genérica que a obra da escravidão continuaria por longos anos. O modo como a defesa dos direitos humanos contra as injustiças se instalou, no Brasil e em Angola, parece muitas vezes ignorar a cultura, a formação histórica e a inclusão social dos escravos e ex-escravos, como se estes fossem humanos tão somente para a aplicabilidade de ideias republicanas e liberais de matriz eurocêntrica.

do que Portugal para civilizar os angolanos” (WHEELER, 2013: 157). Diante do fato de que Portugal verdadeiramente temeu perder grande parte de suas colônias para uma Inglaterra muito agressiva, a sugestão, tida por ortodoxa da parte dos portugueses e assimilados, foi considerada uma “traição” para um assimilado angolano. Como consequência, Fontes Pereira perdeu seu emprego, foi perseguido e não mais publicou seus textos no jornalismo angolano. Porém, tal fato chama a atenção pela maneira como foi exposta uma ideia que já ganhava seus adeptos no Brasil: o fato de que Portugal não estaria tão apto a “civilizar” os nativos de suas colônias quanto a Inglaterra ou, como no caso do Brasil, também a Holanda.

Possivelmente, antes do luso-tropicalismo ganhar seus primeiros adeptos, Wheeler (2013) destaca que no século XX havia uma “mística colonial” defendida por militares, jornalistas e angolanos assimilados de que havia um “talento especial” em Portugal para “civilizar a África tropical”, dado o que seria a “sua capacidade para integrar os costumes africanos ao mesmo tempo que difundiam o cristianismo e o conhecimento” (WHEELER, 2013: 158). Mesmo o tambor, que outrora era chamado de tambor luso-africano teve seu nome reconhecido como luso-tropical. Interpretamos, pois, esta ira dos assimilados e portugueses contra a ideia de que a Inglaterra concorria na disputa pela “missão civilizatória” pelo prisma de que Portugal, já deficitário econômica e colonialmente, impunha-se o desafio de manter as colônias africanas contra potências que se destacavam tanto no poderio econômico, como militar e colonialista, a exemplo da Inglaterra. Tais indícios despertavam, em alguns angolanos assimilados, uma lealdade a Portugal, tanto por fatores da crise vivenciada pela potência, como por uma questão de “unidade da atividade política” dos assimilados em Angola, talvez influenciada pela atmosfera de “hipernacionalismo” entre portugueses.

Os angolanos assimilados pareciam ser uma categoria social em disputa, inclusive entre os movimentos separatistas europeus que defendiam a autonomia e independência dos países africanos enquanto república. Inspirados por ideais republicanos e independentistas, os movimentos supracitados ansiavam por despertar nos assimilados sentimentos mais angolanos e menos portugueses. Esse grau de esclarecimento foi ganhando seus adeptos com o tempo e com a percepção sobre a dita “civilização” que Portugal ansiava por construir. A saber,

Em primeiro lugar, foi desenvolvido o conceito de “falsa civilização”. Embora os assimilados ansiassem por ser ‘civilizados’, a civilização portuguesa não estava à altura dos critérios professados por Portugal para justificar a sua ação em África. Em vez disso, os africanos estavam a ser explorados na sua própria terra. A civilização portuguesa em África parecia não ter futuro, porque Portugal trouxera uma cultura e uma economia miseráveis para África. Embora existisse muita ignorância em Angola, também havia uma grande

iliteracia em Portugal, um ponto muitas vezes sublinhado por Fontes Pereira (WHEELER, 2013: 164).

O processo de ressignificação da civilização acompanhou uma nova percepção sobre Angola e os angolanos. Entendia-se, com o tempo, que os negros angolanos podiam estar atrelados à uma compreensão algo “essencialista” de simplicidade, submissão e tranquilidade, ao passo que os portugueses estavam ligados à crueldade, crime e a um viés sanguinário de sua emancipação enquanto portugueses. Percebia-se, igualmente, que a maior parte dos crimes era cometida pelos “falsos civilizadores”, e as rebeliões africanas passaram a ser interpretadas como protestos contra a civilização, com africanos não mais aceitando o trabalho forçado (WHEELER, 2013: 165). Culminou neste momento com o exílio da monarquia portuguesa em 1910 e a subsequente instauração da república, algo que deu ares de nova esperança para os angolanos.

Com a república em Portugal não se sabia se aquela era uma transição ou a confirmação de uma tradição, pois acreditava-se que o povo havia triunfado e que havia sucedido uma revolução. Não demorou, entretanto, para que houvesse um fracasso dos planos da república e uma reação autoritária dos líderes políticos. Segundo Wheeler (2013), a legislação republicana distinguia africanos entre civilizados e não-civilizados, obrigando os “não-civilizados” a trabalhar durante um período de tempo determinado por cada ano, ainda que o trabalho forçado privado tenha sido abolido em 1921. Porém, como destaca o historiador: “o trabalho forçado sob o regime republicano era tão mau ou pior do que no período mais decadente da monarquia de Bragança” (WHEELER, 2013: 169).

Aparentava haver uma divisão entre patrões portugueses nas fazendas do interior e os assimilados de Luanda. Houve ataques não apenas de jornalistas assimilados, como de europeus liberais e missionários às práticas ligadas ao trabalho dos africanos. A resistência no interior de Angola ainda, todavia, era grande, a ponto de se necessitar que militares fossem “pacificar” algumas regiões. Mesmo que o início do século tenha trazido mais autonomia econômica e política à Angola, a vida das massas africanas passou a ser mais policiada do que antes. Por exemplo, a chamada “caderneta” era um caderno de apontamentos no qual constava todo o registro de trabalho de cada homem e que todos os africanos eram obrigados a trazer consigo, à exceção dos “civilizados” (WHEELER, 2013: 170). Os abusos por parte dos patrões continuavam, por mais que Lisboa tentasse regulamentar e supervisionar o trabalho. Neste ínterim, os africanos eram privados da “dignidade de homens como quaisquer outros”, levando

a serem subordinados às autoridades portuguesas sempre que se eximiam de colaborar. A tensão racial, por sua vez se acirrava. A saber,

As atitudes dos europeus para com os africanos durante a república foram em grande medida fruto da tradição portuguesa, mas com um elemento adicional de racismo proveniente do mundo algo-saxônico. Não só o número de imigrantes portugueses em Angola aumentou, como houve um agravamento do preconceito racial e uma deterioração das relações entre raças. (...) A escravatura e o trabalho forçado eram apoiados por uma quantidade substancial da população europeia, maioritariamente constituída por 15 mil portugueses. Esta atitude não era um fenómeno exclusivamente local, visto que as ideias fascistas se tinham infiltrado a partir da Europa (WHEELER, 2013: 171).

Aqui, vemos com ressalvas estas questões raciais em relação aos portugueses. Algumas narrativas parecem “proteger” os portugueses de qualquer sentimento de superioridade racial, e atribuí-lo a uma “influência europeia” ou à influência pontual de uma “mentalidade germânica de superioridade racial”. Sabe-se que esse pensamento já existia no nível das relações raciais entre portugueses e colonizados. Ainda que o racismo científico fosse algo vigente no final do século XIX e início do século XX, e que estas ideias tenham exercido uma influência supostamente “esclarecida” do ponto de vista cientificista daquela época, buscar atribuir o comportamento racista dos portugueses a uma influência unicamente externa significa, mais uma vez, proteger o colonizador de sua própria trajetória colonialista e, portanto, assumir uma possível interpretação luso-tropicalista de suposta adaptabilidade harmônica do português aos trópicos.

Neste contexto, também a resistência à miscigenação ganha vida, por exemplo, nas memórias do ex-governador geral de Angola, Norton de Matos que, ironicamente, atribuía o sentido de superioridade racial a uma neutralização da “ética cristã” pela “filosofia do racismo pseudo-científico”; entretanto, o próprio historiador Wheeler (2013), assevera que essa atmosfera racial já antecedia o governador-geral em pelo menos duas décadas. Na verdade, como o próprio explica, os sentimentos racistas aqui descritos não podem ser explicados apenas pela assimilação filosófica do estrangeiro, mas também pela intensificação do “sentimento antinegro” propiciadas pelo nacionalismo e “chauvinismo cultural” dos portugueses, bem como por suas hostilidades às atividades políticas dos assimilados angolanos no período turbulento de entre 1910 e 1926 (WHEELER, 2013: 172).

O período agora descrito, por exemplo, localiza Angola nos primeiros motins raciais, em greves de paralisação dos africanos, agitações constantes de pelo menos 12 partidos políticos de assimilados, colonos e empresários europeus. Enquanto Portugal sofria com violência, greves,

assassinatos e desastres econômicos pela participação na primeira Grande Guerra, Angola vivia um clima de revoltas africanas, endurecendo a posição dos militares e dos governadores-gerais. O resultado, após o ano de 1920, foi uma “ditadura colonial e um autoritarismo eficiente, o prelúdio republicano para a política do Estado Novo após 1930” (WHEELER, 2013: 174). Clubes sociais “mestiços” dariam origem ao primeiro partido angolano com interesses especificamente africanos, a Liga Angolana, provavelmente fundada em 1912.

O debate racial ganhou novos ares, alguns a acusar os assimilados de serem demasiadamente radicais nos protestos sobre a evolução das relações raciais, outros a observar que alguns jornais diziam que a discriminação racial em Angola não existia. Segundo alguns europeus e assimilados, “os portugueses sempre tinham vivido com mulheres negras em perfeita promiscuidade” (WHEELER, 2013: 177). Dificilmente, as elites de assimilados poderiam continuar unidas em partidos, o que talvez tenha se desdobrado em uma infinidade de siglas e organizações que são características das divisões entre grupos políticos na história de Angola. Com compreensões bastante distintas sobre o multirracismo, as relações entre assimilados e europeus ou mesmo com relação aos princípios republicanos do humanismo e do antiescravidão, diversos grupos ora convergiam, ora divergiam sobre os rumos de Angola. A saber,

A partir de 1910, formaram-se associações de assimilados também em Lisboa. As primeiras organizações eram coligações de assimilados de várias províncias portuguesas africanas, influenciadas pelas ideias contemporâneas do pan-africanismo, do pan-negrismo, do garveyismo, e do humanitarismo antiesclavagista, bem como pela adaptação à estrutura política republicana (WHEELER, 2013: 179).

As narrativas da história de Angola que centralizam os conflitos e a formação de grupos e partidos políticos é bastante rica e diversa. Como o trabalho nesta tese não se dedica a refletir sobre as divergências políticas, os grupos e partidos que se formaram e depois se desdobraram em outras agremiações, daremos importância aos conflitos que nos sugerem a formação da nação e da identidade nacional com um foco na questão racial e na mestiçagem. Isto é, embora seja necessário se ater a determinados aspectos da história política de Angola, eles não são a centralidade, configurando-se apenas como uma versão dos fatos que nos levam a perceber como a noção de mestiçagem se encontra presente junto à formação da nação e da identidade nacional em Angola.

Assim, agora nos debruçamos sobre o confronto político antes de 1961, quando se encontravam clandestinamente vários partidos ou grupos políticos. René Pélissier (2013) atesta

que todos os grupos políticos da virada do século XX até 1961 que tinham por objetivo pôr fim ao domínio português em Angola eram perseguidos e proibidos pela polícia. Estes dispunham somente de dois caminhos: “permanecer no país e criar uma rede clandestina ou prosseguir a luta política a partir do estrangeiro” (PÉLISSIER, 2013: 233). Os ideais nacionalistas exerciam uma atração sobre o povo, mas antes de 1961 os movimentos não se encontravam preparados para uma luta política ou militar. Etnicamente, Angola era um país dividido; socialmente, havia um abismo entre assimilados e indígenas, uma vez que seus objetivos nem sempre eram os mesmos. A respeito da mestiçagem, neste contexto:

O papel dos mestiços era, com frequência, ambíguo, pois os seus sentimentos puxavam-nos ora para uma civilização ora para outra, e até as suas ambições, geralmente frustradas, podiam arrastá-los em direcções divergentes. Uma pequena minoria branca com inclinações ou afiliações marxistas, progressistas ou pelo menos “liberais” encontrava-se na activa no seio de alguns grupos políticos, incluindo os dos assimilados (PÉLISSIER, 2013: 234).

Neste meio, também havia um movimento branco antinacionalista e antiafricanos, segundo Péliissier (2013), à procura de perpetuar o regime colonial, mas com relativa autonomia ao exterior. Para o historiador, “sociologicamente, o nacionalismo africano representava uma revolta dos servos contra os senhores brancos” (PÉLISSIER, 2013: 234). Porém, o lado dos chamados “servos” não possuía líderes africanos negros intelectualmente preparados para liderar um movimento de rebeldia. Em verdade, os pastores e catequistas africanos das missões religiosas protestantes eram os líderes em potencial para algumas comunidades. Nesta época, uma luta política já existia silenciosa ou oficial entre brancos, fazendeiros e senhores dos métodos de opressão, e mestiços e africanos, que contestavam seu poder (PÉLISSIER, 2013: 235).

René Péliissier (2013) divide duas correntes principais no nacionalismo angolano antes de 1961: os modernistas, sujeitos a uma influência marxista, e os etnonacionalistas, que mantinham uma “base tribal”, limitada mas segura, no antigo Reino do Congo. Dos modernistas, destaca-se que nasceram nas cidades, onde as oportunidades de educação fizeram com que uma reduzida elite angolana se destacasse. Entre eles, assimilados e mestiços mantinham contato com portugueses liberais e marxistas. Assim, segundo o historiador, este nacionalismo pretendia ser “pan-angolano”, isto é, antitribalista, sob o fito de unificar os sentimentos de todos aqueles pertencentes a uma etnia ou região em uma comunidade angolana enquanto nação. No entanto, parecia um fenômeno elitista e urbano (PÉLISSIER, 2013: 236).

A este nacionalismo remete a criação do MPLA que, segundo alguns registros, não sem polêmica, surgiu em 1956 como uma unificação do Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUA), que reuniu marxistas do Partido Comunista Angolano com outras organizações clandestinas menos conhecidas. Seu primeiro manifesto viria à lume em Dezembro de 1956, reunindo intelectuais como o “poeta mestiço Mário de Andrade” e o “poeta e médico negro africano Agostinho Neto” (PÉLISSIER, 2013: 237)⁶⁴. Enquanto partido, o MPLA se mantém até a conclusão desta tese na presidência de Angola, tendo iniciado sua vida política institucional com Agostinho Neto sendo o seu primeiro presidente. A questão que se coloca aqui, no entanto, é se o MPLA se colocaria como um partido de mestiços? De acordo com René Pélissier (2013):

Em Angola, as células do MPLA ou proto-MPLA prosseguiram as suas atividades, sobretudo entre os assimilados, e infiltravam-se em certos círculos católicos mestiços, graças ao trabalho do irmão de Mário de Andrade, o reverendo Joaquim da Rocha Pinto de Andrade (PÉLISSIER, 2013: 238).

Quando das eleições presidenciais portuguesas de maio de 1958, o eleitorado branco, assimilado e mestiço podia votar e, entre as movimentações políticas das organizações que pleiteavam a independência, podia ser perceptível que eram eleições que estacam abertas aos “civilizados”, mas causavam indignação entre os africanos que estavam politicamente impossibilitados de exprimir sua insatisfação. Mesmo a despeito de políticas multirraciais e assimilacionistas, em resposta ao nacionalismo angolano, a “educação e a vida cidadina” produziam descontentes com a obediência a Portugal, muito em virtude dos movimentos que surgiam para isso. Aos poucos, nasciam líderes, a exemplo do líder “mestiço” Lúcio Lara, o próprio Agostinho Neto, outrora descrito, e líderes locais do MPLA. Ainda que houvesse uma falta de bases rurais de confiança e, portanto, uma adesão popular a esse movimento, reconhecia-se que o MPLA possuía tantos líderes “mestiços” quanto intelectuais e líderes capazes de organizar politicamente alguns grupos na agitação política do período.

De acordo com Hernandez (2008), o MPLA surgiu com uma base de apoio operário, fruto da convergência das organizações descritas acima junto da Liga Nacional Africana e da

⁶⁴ Observe-se que, ao serem descritos como mestiço e negro, os personagens políticos ganham um novo significado para o contexto social em que ambos se colocam. A sensação, até então, é a de que mediante as impossibilidades dos mestiços em galgar cargos de importância e prestígio na história de Angola, estas mesmas restrições objetivas tendem a ser mais difíceis para os negros, o que os coloca em uma posição de destaque ainda maior. Agostinho Neto sagrou-se o primeiro presidente da república da Angola pós-independência pelo MPLA; não à toa, o fato de ser negro nos leva a pensar em uma representatividade que chama à ascendência e a identidade africana e angolana um sentido menos mestiço e mais negro; portanto, menos ambíguo em relação ao colonialismo e mais africano, uma vez que pensar a condição do mestiço significa também pensar as marcas na pele e na trajetória que os distanciam dos negros e aproximam dos brancos., e vice-versa.

ANANGOLA e estabeleceu, com o tempo e a potencialização dos conflitos, relações com Cuba, União Soviética e outros países. Repleto de divisões internas, os conflitos existiam entre crioulos e assimilados, originando ainda divisões por cor, religião e laços de pertencimento e identidade a determinadas partes do território angolano. Ao passo que as repressões em Angola se fortaleciam, os militantes do MPLA do exterior divulgavam o MPLA para a opinião internacional, além de participarem de movimentos transnacionais contra o colonialismo (HERNANDEZ, 2008: 575).

De outro lado, René Pélissier se refere aos etnonacionalistas que, no entanto, rejeitavam tal título por este trazer conotações tribalistas. Esse movimento exerceu mais influência nas comunidades rurais da região Bacongo de Angola, remetendo à influência de missões batistas que haviam criados líderes instruídos e compunham grupos significativos graças ao ensino da Bíblia. O fato deste grupo não ter se propagado por todo o território angolano, notadamente antes das operações de guerrilhas do MPLA e da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), é considerado por Pélissier um indício do seu caráter “tribal” e não “nacional”, sendo uma “expressão de nacionalismo, mas por parte de uma pequena porção do povo angolano” (PÉLISSIER, 2013: 241).

Percebe-se, portanto, o quanto uma luta nacional precisava englobar um multinacionalismo ou multirracismo implícito, ou mesmo uma “homogeneidade” cultural possível para a construção de um significado coercitivo de comunidade sentimental política, conforme interpretamos em Weber (1974), ou de laços de aproximação e simultaneidade mediante uma associação com o território dividido entre fronteiras, de acordo com Anderson (2008). Posteriormente, com uma nação já emancipada, os significados destas fronteiras parecem diminuir e se diluir para, então, formar uma outra concepção multinacional dentro de uma unidade possível. Até então, e mesmo depois da independência, as representações políticas se encontram divididas por territórios, regiões e etnias distintas. A saber,

Mais importantes eram os muito obscuros movimentos que emergiram no seio do mais populoso grupo étnico em Angola, os ovimbundo. Contando com mais de 1,75 milhões de angolanos de um total de 4,56 milhões de indígenas em 1960, eles eram e são o segmento essencial dos habitantes negros de Angola. O seu território étnico tinha duas vantagens: abarcava grandes centros urbanos, tais como Lobito-Benguela e Nova Lisboa, e as missões protestantes e católicas espalhadas pelo Planalto. (...). O nacionalismo ovimbundo não parece ter tido o mesmo impacto sobre as massas rurais que os movimentos bacongo ou até o MPLA, orientado para os quimbundo (PÉLISSIER, 2013: 243).

Neste processo de nacionalismo, entre o que seria o etnonacional e o pan-angolano, surgiu em 1961 a União das Populações de Angola (UPA). Segundo Pélissier (2013), a UPA era uma “modesta associação tribal de bacongos angolanos e, mais precisamente, de baxicongos, cujos líderes eram simultaneamente baptistas e realistas” (PÉLISSIER, 2013: 245). Neste momento, rivalizavam em termos políticos e sociais o MPLA e a UPA; os membros do MPLA eram “intelectuais de esquerda, mergulhados até à medula na cultura portuguesa, por muito que o negassem; na sua maior parte mestiços, os seus pontos de referência incluíam Lisboa, assim como Moscovo e Paris” (PÉLISSIER, 2013: 246); ao passo que a UPA possuía um líder de grande expressão, chamado Holden Roberto, e que galgava suas influências de São Salvador, Léopoldville, Bruxelas e Nova Iorque. Segundo o historiador, “havia manifestamente um vasto abismo a separar os brilhantes poetas marxistas do antigo amanuense, formado na tradição baptista e no molde colonial belga” (PÉLISSIER, 2013: 246).

Para Hernandez (2008), a UPA estava ligada aos emigrantes angolanos sediados no Congo Belga, operários na sua maior parte, grupo que mais tarde originaria a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA). Neste caso, a UPA constituía um grupo de bacongos ansiosos por conquistar o seu próprio território e que, por sua vez, era reforçado por missões religiosas britânicas e norte-americanas (HERNANDEZ, 2008: 575). Desde o princípio, e mesmo pelo modo como são construídos os valores políticos em África, percebe-se que a pluralidade de ideias, movimentos e identidades levaria vários movimentos a não se unirem, dadas as divergências ideológicas e os projetos políticos conflitantes.

Ao desconsiderar os detalhes de formação destes grupos políticos, no que poderíamos nos delongar mais, posmos uma atenção especial ao que esses grupos significavam em termos nacionais, culturais e simbólicos para, então, podermos analisar a mestiçagem e sua complexa inserção no território angolano e no contexto do romance abordado. Adentramos, portanto, a data de referência para o primeiro capítulo do romance do Pepetela: a revolta armada de 1961.

Segundo Pélissier (2013), 1961 seria um “ano do terror”, no qual um ponto central da história da luta anticolonial angolana finalmente havia chegado ao seu “ajuste de contas”. Para Hernandez (2008), estouraram rebeliões que atingiram escala substancial e implicavam, também, em queixas econômicas, com agitações capitaneadas pelo MPLA e UPA. Este ano, portanto, acordaria as esperanças não concretizadas dos africanos e faria conhecer o horror da guerra contra um grupo racial, os bacongos, e uma parte dos seus vizinhos, os quimbundos, assim como outros quadros assimilados. Partindo destes princípios, houve um massacre racial no norte de Angola que suscitou uma rebelião intensa e feroz. Por mais que isto despertasse a fúria, Angola não teria conseguido alcançar sua independência neste ano devido ao fato de

“uma pequena minoria dos seus povos e da elite ousar demonstrar sentimento antiportugueses” (PÉLISSIER, 2013: 250).

Neste ínterim, várias revoltas se sucederam. Por exemplo, a revolta da baixa do Cassange, contra um sistema obrigatório de cultivo do algodão, sob possível influência de células do MPLA nesta revolta e da influência da UPA. Segundo Pélissier (2013), em 1961 os produtores pararam de trabalhar e se recusaram a pagar impostos, quando, diante de uma revolta contra lojas e postos administrativos, os rebeldes foram duramente reprimidos com execuções sumárias e bombardeamentos de *napalm*, com estimativas de morte girando em torno de dez mil vítimas. Por ter sido uma revolta da pobreza, falhou devido ao fato dos rebeldes não terem armas, líderes ou apoio de comunidades vizinhas, sendo uma das precursoras das movimentações de março de 1961. Os contornos destas revoltas, entretanto, assumiam viés claramente racial contra os angolanos, com a repressão policial, por parte da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), sobre os musseques (equivalente a comunidades) se intensificando. Para Pélissier (2013),

a população estava empenhada em reagir de acordo com a raça: o medo mútuo e o ódio racial tomaram conta tanto da comunidade negra como da branca, sendo a posição dos mestiços a mais vulnerável. (...). Os africanos já não ousavam entrar nas áreas dos brancos com medo de serem presos ou atacados. O governador-geral encontrava-se provavelmente dominado pelos extremistas brancos e por alguns chefes militares que queriam resolver a questão nacionalista através de um reinado de terror (PÉLISSIER, 2013: 253).

A tensão racial recobria um conflito que parecia ser eminentemente político, de modo que as diferenças e divergências muitas vezes reservadas a negros e mestiços, por parte das organizações políticas tinham, quer se queira, quer não, sua lógica própria. Isto é expresso nos romances do Pepetela, sobretudo no romance *Mayombe*, destinado a recontar a trajetória de soldados angolanos encurralados em uma floresta, em pleno conflito contra os portugueses. Associar-se, ainda que na ascendência, aos portugueses parecia, muitas vezes, trazer um “reinado de terror”, como descreveu Pélissier (2013), no sangue, com os mestiços assumindo posições muito vulneráveis mediante soldados negros. Inevitavelmente, com o recrudescimento do reinado de terror, a população “fugiu para o mato”, para os Dembos, com a cidade de Luanda dominada pelo imperialismo português e uma quantidade de brancos e ricos, assim como africanos, partindo em massa para Portugal. Os brancos pobres, em outras palavras, ficaram – considerados “mais selvagens”, com uma associação clara entre estrutura social e econômica e castas sociais criadas para atender ao ditame colonial.

No território colonizador, Portugal não transigiria fácil em acatar a independência de Angola, ainda sob o desígnio de uma missão cristianizadora que se queria exercer sobre povos “bárbaros” (HERNANDEZ, 2008). Para os três movimentos de independência que surgiam naquele momento, a diplomacia era tão importante quanto a guerrilha. O desafio, entretanto, era o de construção de um regime republicano, democrático, laico e baseado no sufrágio universal, com um Estado forte, centralizador e concentrador de poder. Entretanto, como veremos ao longo deste debate, o MPLA era um movimento de mestiços com dificuldade para compreender a especificidade das culturas dos povos africanos em Angola, não conquistando o apoio de vários grupos da população, ainda que projetos culturais visassem um respeito pela diversidade que, talvez, somente se concretizasse no discurso (HERNANDEZ, 2008: 578)

Com o início da revolta, houve massacres de brancos, mestiços, assimilados e trabalhadores, explicando o ódio pelas instituições coloniais e contra a elite africana. De modo que “a rebelião não somente rejeitou o suserano branco, mas também a herança da colonização: o mestiço e o africano assimilado (logo, instruído)” (PÉLISSIER, 2013: 257), sendo esta uma associação mais proeminente entre os partidários da UPA. Para o historiador, ao serem “identificados com o mal”, os portugueses buscavam quem a eles se associava, mesmo entre tribos, como os ovimbundos. Tal confusão causou um racha entre tribos, por umas se acharem mais ou menos próximas dos portugueses e, por consequência, mais ou menos a favor ou contra o “reinado de terror” imposto por estes (PÉLISSIER, 2013). Mesmo entre religiosos, a aproximação era feita: os católicos mais próximos dos portugueses, ao passo que os protestantes mais próximos dos africanos.

O ódio racial se potencializava de modo tal que milícias de brancos e mestiços encaravam os africanos não refugiados como terroristas, matando-os sem escrúpulos, incendiando senzalas e fazendo prisioneiros. A guerra, como é descrita por Péliissier, foi “francamente racial, sem perdão e sem testemunhas estrangeiras” (PÉLISSIER, 2013: 260), quando inclusive missionários eram mortos por adesão à causa africana. Diante de um abismo racial, em parte contribuído pela UPA e alargado pelos portugueses, sucedeu uma adesão de africanos à UPA e um clima de desconfiança e ódio acumulados em 1961. Com os conflitos, alguns assimilados se esforçavam por dar provas de lealdade aos portugueses. Dentro da percepção dos portugueses sobre os africanos, destaca-se:

Os portugueses aceitavam o africano tribalizado do mato se ele permanecesse uma “criança” ou “primitivo”. O seu inimigo era o “calcinhas” (aquele que veste calças), o africano semiocidentalizado, de que eles suspeitavam por acharem que tinha inveja do estatuto económico dos portugueses, para além de

ambições políticas. E a política era um assunto tabu tanto na África portuguesa como em Portugal (PÉLISSIER, 2013: 265).

Para Péliissier (2013), neste momento, uma das principais características desta guerra racial seria o fato de ter começado com massacres e ter prosseguido sob a forma de uma guerra de guerrilha. A UPA criava refugiados, ao gozar do apoio das massas, mas forçava-os a abandonar seus meios de subsistência. A população enraizada escasseou, criando-se uma massa de refugiados pelo país. Até então, a UPA parecia ter mais influência sobre esta guerra do que o MPLA, com os demais partidos “etnonacionalistas” exercendo uma influência apenas “moderada”. Durante este período, depois do qual Portugal ainda quis recuperar em vão um pouco da influência que possuía sobre os africanos, morreram entre 25 e 50 mil africanos, muitos vitimados pela fome e por doenças, devido ao intenso êxodo pelo país que a guerra suscitava.

Entre 1961 e 1970, muito embora houvesse uma “tempestade de indignação internacional” contra Portugal, o governo recusou ceder perante a condenação quase geral à sua resposta contra as rebeliões. Para os portugueses, o governo se sentia em casa em Angola e enfrentava ameaças externas. Havia, nessas palavras, um tipo de encarnação do ultranacionalismo europeu, ao não admitir rivais em uma dita parte do território português que deveria ser parte integrante da nação portuguesa. Outros países e a pressão externa, por estes anos, iniciaram uma ajuda a refugiados e vitimados pelos conflitos. Em 1962, o Código do Trabalho Rural, e em 1953, o Estatuto do Indígena, foram tentativas de apaziguar os ânimos em Angola. Segundo o estatuto, a distinção entre indígenas e cidadãos portugueses havia sido retirada em nome de direitos iguais aos cidadãos “civilizados” e “não civilizados” (PÉLISSIER, 2013: 277). Muito a despeito deste estatuto parecer uma resposta à pressão internacional, e depois mediante a sua revogação, “africanos negros e mestiços não civilizados juntaram-se aos seus irmãos, civilizados e aos brancos, os quais eram civilizados ipso facto, mesmo sendo analfabetos (e em 1950 havia 18.153 brancos iletrados)” (PÉLISSIER, 2013: 277).

Esta disposição foi muito criticada, desde o princípio, pelos nacionalistas angolanos. Para eles, “os portugueses estavam a oferecer a sua civilização a um povo que exigia a independência” (PÉLISSIER, 2013: 278). Para os angolanos iletrados, entretanto, somente se conseguia compreender que eles se encontravam legalmente obrigados a trabalhar sob contrato e não podiam viajar sem autorização. Desde então, várias medidas legais foram tomadas com o intuito de reduzir conflitos entre colonos e angolanos. Outra medida alternativa, significa

“branquear” a população, através de uma Junta Provincial de Povoamento, visando acelerar o estabelecimento de camponeses portugueses em Angola. Sobre tal fato,

Esta política era violentamente criticada pelos nacionalistas angolanos, mas era uma jogada lógica do ponto de vista de Lisboa, visto ter como objetivo um “branqueamento” de Angola, através da instalação de colonos no sentido romano do termo, ou seja, “civilizar” Angola, com Lisboa a reivindicar o papel de uma Roma tardia entre os bárbaros. (PÉLISSIER, 2013: 278)

Não apenas pela via do branqueamento, mas também pela via legal se buscava um maior apaziguamento dos ideais nacionalistas. O novo código do trabalho rural, de 1962, por exemplo, abolia um sistema laboral que dava aos empregadores europeus a oportunidade de recrutar mão de obra barata, o que se constituía em uma espécie de “escravismo moderno”, a nossos olhos. Não entraremos, entretanto, nos resultados sociais desta medida legal, dentre outras voltadas para silenciar as revoltas, haja visto não concordarmos que este aboliu a “obrigação moral de trabalhar por parte dos africanos” como uma forma efetiva de apaziguar os ânimos e a revolta dos africanos como, algumas vezes, parece fazer crer René Pélissier (2013: 280) – mesmo por que a lei era infringida, como diz o próprio historiador⁶⁵.

Uma vez que este comportamento pode ser considerado um “paternalismo português”, Pélissier destaca que este aumentou após 1961, tornando-se “um pouco mais humano”, sob os protestos da comunidade branca contra o estatuto dos indígenas. Como resposta, a potencialização da administração e das forças militares portuguesas visavam a manter o controle da ordem pública que havia sido retirada dos civis brancos, com autorizações de posse de armas de fogo para portugueses. Se houve expectativas de que a revolta abrandasse, tais expectativas viram uma revolta que ainda continuou tentando dar uma base nacional à uma revolta nacionalista.

Sintomático neste período, por exemplo, foi o aumento da proporção de brancos e mestiços na população total do país, que havia perdido cerca de sete por cento da população africana em 1960, em consequência da morte e do êxodo dos bacongós (PÉLISSIER, 2013:

⁶⁵ Nesta parte, parece curioso o destaque de René Pélissier em enumerar as reformas que sucederam o período mais tenebroso do conflito, listando a criação de um Instituto do Trabalho, Previdência e Acção Social para não permitir nenhuma forma de trabalho forçado, impor sanções penais a quebras de contrato ou não permitir o recrutamento de trabalhadores por autoridades. Para ele, uma das “fontes de humilhação para os africanos” (PÉLISSIER, 2013: 281) não estava no colonialismo e suas consequências psicológicas, sociais, econômicas, morais e emocionais, mas na liberdade dos trabalhadores em fazer uso de sua própria força de trabalho “livremente”. Para ele, essa “melhoria” viria à reboque de considerar os africanos que abandonavam suas ideias de independência e revolta como “recuperados” ou “apresentados (isto é, pessoas que tinham deixado o maquis nacionalista e viviam sob proteção militar)” (PÉLISSIER, 2013: 281). Elogia-se o fato de não haver mais mulheres e crianças a trabalhar nas estradas, como se uma isto fosse uma benesse dos portugueses para os angolanos. Por fim, o elogio do paternalismo europeu parece ser um indício de posicionamento da historiografia eurocentrada perante os “bárbaros” africanos.

285). Tal fator se deve, segundo Pélissier (2013), à presença de 40 mil soldados europeus e mais tantos outros recrutados para o território angolano, estimulando o aumento da comunidade branca e fazendo aumentar a geração de mestiços. Para Pélissier, mais uma vez assumindo um ponto de vista que consideramos português, “uma guerra que lentamente esgotava Portugal desenvolvia Angola, graças às despesas de soberania e ao muito considerável investimento efectuado para recuperar o atraso” (PÉLISSIER, 2013: 285). Como deixamos claro, somos críticos à percepção eurocentrada da história de Angola, rejeitando aqui qualquer adesão às ideias de desenvolvimento, melhoria ou valorização do angolano que tivessem como pretensão diminuir o impacto do colonialismo ou diminuir o angolano enquanto ser humano. Estes aspectos serão mais bem trabalhados nos próximos capítulos.

Para Pélissier (2013), em duas passagens acerca dos movimentos nacionalistas, ele destaca que “Sem os movimentos nacionalistas, Angola teria certamente tido uma história mais pacífica e menos manchada pelo sangue” (PÉLISSIER, 2013: 285); em outra parte, o historiador também destaca que os movimentos não conseguiram parar o “desenvolvimento econômico do país, e é através deste critério que se deve julgar o sucesso da revolta” (PÉLISSIER, 2013: 286). Rejeitar a noção de desenvolvimento aqui imposta também significa compreender o processo de independência de uma perspectiva mais angolana e menos eurocentrada. Mesmo com esse destaque, podemos crer que a historiografia ocidental sobre a África se pauta excessivamente em noções de desenvolvimento, progresso e ordem que não são aquelas construídas pelos filhos da África.

É certo, entretanto, que até 1963 o MPLA era conhecido como um partido que, além de muitos mestiços, possuía uma adesão por membros em capitais estrangeiras sem grandes resultados concretos, ao passo que a UPA penetrava nas áreas rurais e militarmente ocupava florestas (PÉLISSIER, 2013: 289). Enquanto a UPA tinha a adesão de baxicongos protestantes, em detrimento de outros grupos étnicos angolanos, o MPLA compunha-se de intelectuais mestiços, marxistas e com um amplo diálogo com o estrangeiro, sendo assim considerados “estrangeiros” por muitos nacionalistas da UPA. Esta organização, entretanto, carecia de líderes capazes de convencer o povo a quem dizia representar, algo que no MPLA não parecia faltar (PÉLISSIER, 2013: 290). Então, foi da UPA que se formou a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e o Governo Revolucionário de Angola no Exílio (GRAE); ambos, portanto, agiam em oposição ao MPLA, sendo o GRAE uma composição mais diplomática e menos de guerrilha, criada para fortalecer organizações ligadas à UPA (PÉLISSIER, 2013: 291). Isso desnuda, entretanto, uma característica das lutas políticas em Angola: pareciam lutar mais entre si do que se empenhar em registrar alguma vitória sobre os militares portugueses. Embora fosse

uma organização diplomática para preparar quadros de líderes e intelectuais que pudessem fortalecer a UPA, o GRAE lutava por oferecer bolsas de estudos e ter os mesmos quadros intelectuais do MPLA⁶⁶.

Como se buscou representar aqui, o MPLA era um partido formado por intelectuais mestiços, marxistas e organizado basicamente por militantes acostumados à luta clandestina e com “uma fé aparentemente sincera no futuro socialista de Angola” (PÉLISSIER, 2013: 299). Havia, todavia, um abismo entre os líderes brilhantes e intelectuais marxistas, a exemplo de Agostinho Neto, e o povo angolano, que preferia seguir líderes de seu próprio grupo étnico e não intelectuais exilados. A estratégia encontrada pelo MPLA, neste contexto, foi fortalecer o seu apoio com membros da etnia quimbundo, ministros metodistas africanos e demais apoiantes relativamente inseridos dentro da “estrutura” tribal, assemelhando-se à UPA, enquanto partido “etnonacionalista”. Apesar de, com o tempo, ter obtido sucesso em Angola, devido a conquista de líderes locais antes de iniciar uma luta de guerrilha, obteve um quase total insucesso em Cabinda, onde eram considerados “estrangeiros” (PÉLISSIER, 2013: 300).

A questão central, e o motivo pelo qual nos debruçamos sobre o MPLA, remete ao fato de que foi o partido de maior destaque no processo de luta política pré e pós independência de Angola, outrora por também remeter aos “intelectuais mestiços” que surgem como um enigma da nossa proposta e também como categoria nos romances do Pepetela. Assim,

Afirmando ser pan-angolano e deter, desde o início, o apoio ao nível de toda a nação, mas limitado aos assimilados e africanos urbanos destribalizados (excepto no caso das bases rurais quimbundo), o partido viu os seus líderes originais desaparecerem, por causa das prisões da PIDE de 1959 e 1960 e da tempestade que desabou sobre os assimilados em 1961. Operando ao longo de todo o território, foi vítima de repetidos ataques da PIDE. Nas zonas onde não possuía líderes rurais quimbundo ou líderes locais recém-recrutados (como acontecia no leste e também nos distritos de Malange, Bié e provavelmente de Huambo), apenas podia prosperar nas cidades onde, desde 1969 (se não mesmo antes disso), as atividades clandestinas estavam a recrudescer (PÉLISSIER, 2013: 300).

Tal passagem denota o que significa a luta pela conquista de adesão étnica na luta pela independência de Angola. Para Péliissier (2013), a preponderância de mestiços e de quimbundos entre os líderes do MPLA os separava de outras etnias, sendo privados do potencial apoio que a

⁶⁶ Havia muito que ser explicado destas relações entre o MPLA, o GRAE e a UPA, mas, como registramos ao longo do texto, nossa pesquisa se debruça sobre questões de atribuição de valores e sentidos à mestiçagem relacionada à formação da nação e identidade nacional, e somente nesse aspecto deve se referir a organizações que, nesta época, representavam tradicionalmente mestiços, assimilados e negros. Não é possível ignorar a história da formação de Angola sem passar por essas questões políticas, ainda que de maneira breve e sem se debruçar nos detalhes que envolvem as disputas diplomáticas, políticas e militares destas organizações.

UPA-GRAE obtinha em determinadas regiões. Em 1965, o MPLA se fazia representar apenas sobre uma minoria quimbundo, congregando intelectuais e estando isolado das cidades onde tinha membros. Tinha também pastores africanos, cujos laços religiosos era a verdadeira atração para alguns de seus membros.

Como o MPLA tinha alguns líderes mestiços de reconhecimento, e uma visão do nacionalismo pan-angolano, compreendeu-se logo que tinham de abrir uma frente de guerrilha em direção a um novo terreno e entre novos grupos étnicos. Daí a disposição do movimento em arregimentar o leste de Angola, onde o partido esperava o apoio do grupo étnico ovimbundo. Assim, preparava-se o terreno pré-insurreição que levaria à independência. Aos poucos, e com o sucesso da campanha de 1967 em diante, os líderes exilados no exterior sentiram-se confiantes para retornar à Angola. Concomitantemente, o MPLA formou quadros políticos pujantes, tratando uma guerra em cinco regiões, algumas delas com uma campanha que não se baseava na influência étnica (PÉLISSIER, 2013: 310). Até então, portanto, nota-se que a marcada do MPLA foi a de ter uma compreensão do nacionalismo angolano para além de fronteiras, etnias, influências políticas e regiões, com uma visão mais audaciosa para as dificuldades que possuía.

De outro lado, a UNITA, principal movimento a rivalizar com o MPLA após o processo de independência em Angola se firmar, foi fundado pelo seu líder Jonas M. Savimbi, outrora ministro dos Negócios Estrangeiros do GRAE, em meados de março de 1966. Ativa em algumas regiões do território angolano, a UNITA enfrentava o fato de competir com o MPLA, o GRAE e os portugueses. Um de seus principais trunfos, entretanto, seria o seu “apelo étnico relativamente aos ovimbundo” (PÉLISSIER, 2013: 318).

Para terminar a discussão sobre esta parte da história de Angola, sucede que em 1966 o saldo do início do processo de independência de Angola seria de uma simulação de confiança dos portugueses em relação aos africanos e vice-versa. Ainda subsistia a convicção de que a mentalidade dos colonos considerava o africano rural (o “preto do mato”) um inofensivo, “inocente e irresponsável, como uma criança.” (PÉLISSIER, 2013: 332). De algum modo, o colono mais pobre buscava enganar o africano; como estava habituado a humilhações em sua pobreza e na sua pátria, Portugal, buscava se constituir como colonizador no interior de Angola, no que nem sempre foi bem recebido.

Até 1974, Portugal continuou articulando uma mídia federativa, o que incluía reconhecer o direito de Angola à sua independência. Os movimentos pela independência continuaram separadamente, com o MPLA em Cabinda, o FNLA ao norte de Angola e a UNITA à Leste. Cada qual assinou um cessar fogo com os portugueses em 1974. Ao passo que a independência estava em rumos de ser conquistada, de 1974 até 1975 houve um governo de

transição, também chamado de conciliação, segundo o Acordo de Trabalho firmado entre o governo português, o MPLA, o FNLA e a UNITA (HERNANDEZ, 2008).

Em 11 de novembro de 1975, o MPLA, sob a direção de Agostinho Neto, proclamou a independência, reconhecida pelo governo português. Muito embora as guerras de emancipação estivessem concluídas, a continuidade de divisões internas logo se transformou em uma guerra civil pela presidência de Angola entre o MPLA e a UNITA, contando com a participação dos Estados Unidos e África do Sul para com a UNITA, e da União Soviética, China e Cuba pelo MPLA. A guerra civil, que também trazia conotações raciais, com o MPLA representando uma Angola mestiça, intelectualizada e pan-angolana, e a UNITA as lideranças tribais e os povos rurais, foi entremeada por acordos de paz sem grandes sucessos até o ano de 2002. Assim, já no século XXI, o parlamento angolano aprovou uma lei em que foram anistiados crimes contra a segurança do Estado, cometidos no contexto do conflito armado (HERNANDEZ, 2008).

A história de Angola, destaque-se, continua para além das narrativas aqui expressas. Como uma operação de reescrita de si e do seu tempo, os escritores angolanos, a exemplo do Pepetela, recontam essa história por diferentes perspectivas, sentimentos e angústias. Preferimos, portanto, não apenas nos ater à proposta da presente pesquisa, mas deixar que o próprio Pepetela conte os traços silenciados desta história no período que vai de 1961 até 1992, em que se constitui seu romance, *A Geração da Utopia*.

6.2 INTEGRAÇÃO MESTIÇA OU RESISTÊNCIA POLIMORFA?

A situação com relação aos mestiços e negros assimilados da passagem do ano de 1960 à 1971 parecia anunciar o que já estava ocorrendo desde muito: um maior esclarecimento dos africanos sobre os movimentos de independência, dado que cada vez mais se tinha acesso à educação e ao ensino superior, sobretudo por parte dos estudantes na Casa dos Estudantes do Império. Como se sabe, Portugal compreendia que improvisar um “multi-racialismo”, através de aparentes benefícios e concessões, era uma possível chave para a pacificação. E, mesmo que, segundo Pélissier (2013), houvesse uma melhora aparente das relações raciais, muitos portugueses passaram a desconfiar do grau de instrução dos africanos e do lugar aonde isso talvez fosse levar.

Retomando a concepção enraizada na mentalidade dos colonos de que o “preto do mato”, isto é, o africano da zona rural, seria basicamente inofensivo, inocente e descuidado como uma criança, não esperavam os portugueses que a criança se rebelasse. Permanecendo como era, estes africanos seriam duramente explorados pelos colonos mais pobres, acostumados

como estavam a se sentir submissos e humilhados em sua própria terra. A punição, portanto, não tardava a chegar, e assim Pélissier (2013) descreve violações e crueldades perpetradas por colonos do noroeste de Angola em 1961 como forma de incompreensão e rejeição sobre as revoltas e ideias deste período. Ressaltamos este dado porque está intrinsecamente relacionado com uma questão importante: as relações raciais, quando radicalizadas, frequentemente pesam sobre os ombros dos mais fracos, isto é, os africanos colonizados pobres e negros do interior do país, algo que dava à UPA duas características da sua abordagem; o aprendizado da linguagem da intensa violência para se rebelar contra o colonizador e a alta adesão dessas classes mais baixas para com suas lideranças locais.

Pesava, portanto, sob a autoridade do “pai” contra quem a “criança” se rebelava um contexto psico-sociológico bastante distinto daquele das cidades, em que os portugueses que aderiam à causa nacionalista dos angolanos antes de 1961 eram recrutados entre a “burguesia e a intelligentsia das cidades, e quase nunca entre os colonos pobres, os primeiros a serem ameaçados pela criança que cresce e quer substituir os pais” (PÉLISSIER, 2013: 332). Pode-se entender, neste trecho, um pouco das diferenças ulteriores entre a UPA (posteriormente FNLA e UNITA) e o MPLA. Isto é, entre a adesão de colonos pobres a uma causa que não era somente racial, étnica e política, mas também psicossocial (pela dimensão e contexto da violência sofrida) e geográfica (pela localidade estar distante dos grandes centros), e a adesão de portugueses e brancos instruídos sobre a causa nacionalista, negros assimilados e mestiços frequentemente com escola e formação superior, que combatiam o colonialismo com a linguagem, as ideias e a organização dos levantes com lideranças intelectuais pujantes⁶⁷.

Neste período, os sentimentos dos brancos sobre os africanos e mestiços instruídos eram contraditórios. Enquanto o colono branco e pobre do interior observava o “crescimento” do africano pobre e interiorano, houve uma explosão educacional anterior à 1961 que permitiu um aumento da escolaridade rural, registrando-se um aumento do número de falantes do português. Este contexto, por sua vez, resultou num aumento da concorrência por cargos na administração pública entre portugueses e angolanos, com este se tornando um rival do colono branco não somente “economicamente”, mas politicamente (PÉLISSIER, 2013: 334). Ao educar os jovens,

⁶⁷ Neste aspecto, explica Franz Fanon (2008) o quanto a linguagem o negro sente o peso da linguagem que não é a sua quando exposto a uma condição de colonialidade que o leva a ter de se “reinventar” para poder se comunicar, sobretudo quando o espaço da metrópole exige que esta subalternização dos saberes se mostre efetiva. Interpretamos, pois, que termos como crioulo ou assimilado sejam maneiras que o colonizador tenha imposto sua própria dominação sobre o modo de se comportar e se comunicar dos negros e mestiços. Para Fanon (2008), fica claro que esta dominação se dá dentro de um contexto psicossocial e econômico, ou mesmo na interiorização de um sentimento de inferioridade movido por estes dois aspectos. A maneira como o africano do interior se sentia mediante os intelectuais da metrópole remete a uma revolta contra este estatuto colonial, a assimilação e o contexto opressor que podia sugerir uma metrópole em tempos coloniais.

parecia-se querer lusitanizá-los para evitar que caíssem nas raias do nacionalismo, porém o efeito parece ter despertado não apenas um sentimento de concorrência e aversão do colono contra os negros e mestiços, como o maior esclarecimento dos africanos advinha do crescimento dos jornais e dos livros que os informavam sobre a situação política e social da colônia. Apesar do luso-tropicalismo, pressentia-se o perigo.

Alguns mestiços angolanos e uma parte dos assimilados africanos já não falavam uma língua da África Negra, parecendo aceitar muitas vezes a suposta civilização, língua e costumes do colonizador. Os portugueses não percebiam que havia um hiato entre a aceitação de alguns elementos da colonização, simbolizados no apoio à educação secundária ou universitária, e a aprovação de determinadas políticas; os africanos negros do interior, por sua vez, viam na aceitação, talvez maior, dos elementos da colonização por parte dos mestiços uma suposta “adesão” ou dissimulação interessada à causa portuguesa (PÉLISSIER, 2013: 335).

O clima político em 1961 era demasiado confuso para todos. Segundo Péliissier (2013), em 1970 grande parte da comunidade mestiça e chefes de famílias negros com educação secundária dependiam dos portugueses para se manter na administração pública e em empresas privadas. Neste ínterim, muitos portugueses apostavam na fragilidade dos movimentos nacionalistas, uma vez que sabiam do “ódio” que as populações negras sentiam dos mestiços, pelo fato de os verem não apenas como mantenedores de privilégios, mas por serem os primeiros a se beneficiar com a derrubada do estatuto político, haja vista que os mestiços eram vistos como elites do serviço público e da iniciativa privada.

Todo este quadro de análise nos dá um pouco da dimensão do que representa a mestiçagem para os negros e portugueses. De acordo com Carvalho Filho (2016), às vésperas da independência, a sociedade angolana estava dividida em colonos brancos (privilegiados ou pobres), mestiços, negros assimilados e não-assimilados, muitos deles se localizando em áreas específicas, a exemplo dos ovimbundos no planalto centro-sul e os ambundos em volta da região de Luanda, com os bacongos ao norte. Inevitavelmente, o projeto nacional tinha de se defrontar com essas diferenças, sobretudo na questão do racismo e do etnicismo, vistos como fatores desintegradores de um suposta coesão para a concepção de um projeto nacional por parte daqueles que gostariam de integrar todas as etnias e regiões de Angola. Mesmo com as teorias do luso-tropicalismo acenando para uma Angola não-racista, as coisas não se revelavam assim na prática. Quando, por exemplo, a política de assimilação dizia que a cultura portuguesa estava aberta aos angolanos, tomava-se a si mesma como cerne da civilização e não permitia outra expressão cultural que fosse fora deste modelo (CARVALHO FILHO, 2016: 129).

A palavra racismo logo se tornou perigosa. Para os nacionalistas, o racismo seria um fruto do colonialismo enquanto forma estruturadora das relações raciais (CARVALHO FILHO, 2016: 129), motivo, talvez, pelo qual a identidade de determinadas etnias angolanas contra outras sejam chamadas de “tribalismos” entre os angolanos, como demonstra os livros do Pepetela, e talvez como uma forma de diferenciar o racismo do branco com os mestiços e negros das diferenças entre os próprios africanos. Acontece que no âmbito da percepção dos negros sobre os mestiços e brancos o racismo também se revela, uma vez que se tinha a impressão, por parte dos negros africanos do interior, que quanto mais assimilado fosse o sujeito ou clara fosse a cor da sua pele, mais propenso a uma linguagem portuguesa, inclusive na revolta contra os próprios portugueses, parecia ser o mestiço ou negro assimilado. Também segundo Carvalho Filho (2016), o racismo e a “assimilação” se interiorizava com a auto-discriminação, levando à crença de que, entre os não-brancos, casar-se com um branco seria uma forma de “adiantar a raça”, branqueando-se.

O racismo, aqui, também se revela nas associações culturais e recreativas de Angola, como a Liga Nacional Africana e a ANANGOLA, distinguindo seus membros segundo graus de “assimilação”, mestiçagem e branquitude. O contexto, portanto, nos leva a crer que o surgimento do nacionalismo angolano também tem a ver com as muitas discriminações no âmbito privado, profissional e social sofridas pelos angolanos, sobretudo negros e mestiços. Ao passo que se experimentava uma “racialização” topográfica, na qual se identificava o branco dentro do espaço urbano e o negro na periferia, as estratégias de branqueamento eram claras com a imigração europeia pós-Segunda Guerra Mundial, afastando a parcela da antiga classe média negra e mestiça para longe dos centros urbanos (CARVALHO FILHO, 2016). Não à toa, a demanda por expulsão de brancos e mestiços surgiu de um sentimento de revolta por parte dos negros, assimilados e não assimilados, contra a presença de brancos e mestiços nos grandes centros com privilégios sobre empregos e cargos. Eis, assim, uma das origens da denúncia da UPA contra o MPLA, representado como ‘burguesia colonial’ ligada a portugueses e dominada por mestiços e brancos “de segunda” (CARVALHO FILHO, 2016: 131). O preconceito, como se sabe, cresce de ambos os lados.

As divergências surgidas entre os três principais partidos e grupos políticos a pleitear o poder em Angola nascem dessas divergências, mas como aqui entendemos compreender o que representa e como se materializa a mestiçagem, cabe destacar que não à toa o MPLA, o primeiro a requerer um projeto nacional enfatizando uma unidade pluriétnica e multirracial, correspondia a uma liderança cuja composição se dava por elementos de várias etnias, mas também por uma predominância mestiça e ambundu (CARVALHO FILHO, 2016: 132). A

pauta do racismo fez com que os grupos mais etnicamente enraizados, como a UNITA (ovimbundu) e a UPA/FNLA (bacongo), pudessem repensar o cerne da sua luta, uma vez que eram acusados de racismo pelo MPLA e passaram a compreender que a luta antirracista era o que daria importância e perenidade aos movimentos nacionalistas perante a multiplicidade de etnias e culturas no território angolano.

Neste contexto, podemos compreender que uma percepção sobre o mestiço veio a partir do processo de assimilação de negros e mestiços “civilizados” nas colônias e do proveito que se podia tirar disso para criar uma crença, discurso ideológico e conformação às qualidades do luso-tropicalismo no continente africano, ao empreender e divulgar a “missão civilizacional” portuguesa de promover a fusão racial e difundir o cristianismo. Proporcionalmente, segundo Carvalho Filho (2016), a quantidade de brancos representava 1% da população em 1940 e atingiram 5% no início da década de 1970 com a intensa migração iniciada com o fim da Segunda Guerra Mundial, mas também por uma disposição de Portugal em branquear a população de Angola, como se viu em René Pélissier (2013).

Se o racismo do negro para com o branco se originou do racismo do branco, há linhas de causalidade e historicidade que vão além do que tentamos descobrir aqui, mas é certo que por estar a imaginação racial ligada ao colonizador, brancos eram vistos como símbolo do domínio, exploração e violência colonial, de acordo com Carvalho Filho (2016). Uma vez que os brancos exilados e deportados para Angola, como se sabe, pertenciam às camadas mais marginalizadas e incultas da sociedade portuguesa, o poderio destes, também por isto, era posto constantemente em xeque.

Neste contexto, a questão do mestiço ou da mestiçagem nasce da condição ambígua ou na duplicidade de pensamento do ser angolano em relação às marcas que a colonização deixou impressas no país, na violência e na pele dos corpos. Em 1950, no Liceu Salvador Correia da cidade de Luanda, 60% dos alunos eram brancos e 30 à 35%, mulatos; dentre eles, entre 80 e 90% dos mestiços eram assimilados (CARVALHO FILHO, 2016: 138). Nos anos vindouros, ser mulato representava uma condição ambígua, ora privilegiada, ora malfadada, mas para todos os efeitos com diversos significados ufanistas e simbólicos criados com o mito do luso-tropicalismo. Segundo Carvalho Filho,

Muitos mulatos desejavam, por meio de vários artifícios miméticos, embranquecer. Introjetavam, assim, um autorracismo que tornava a si e a seus iguais, vítimas. Para isso, tinham de disfarçar, obnubilar e, se pudessem, eliminar os traços que revelassem uma procedência negra, tal como usar brilhantina para alisar o cabelo. Entretanto, a mimesis nunca era completa e o simulacro, frequentemente desvendado: de perto, percebia-se que era uma

carapinha abrilhantada. Vivenciaram, assim, o drama de querer parecer, mas não ser, logo, não se tornavam nem uma coisa, nem outra, abriam mão de si mesmo. Nem tese, nem antítese, não chegavam a ser síntese. Transformavam-se em inconclusão e tensão (CARVALHO FILHO, 2016: 139).

Desta passagem, podemos entender o porquê de Kabengele Munanga (1999) anunciar que a mestiçagem seria, antes de tudo, um desafio epistemológico, uma vez que amparada em bases sociológicas, psicológicas, filosóficas e históricas bastante ambíguas para a formação de sua identidade e do seu lugar no mundo. Em Angola, o termo “calçado” era usado para se referir aos mestiços de pais brancos e de maior prestígio e escolaridade que os próprios pais, representando também um tipo social que pode ter estudado na França ou em Portugal. Evitavam a companhia de outros mestiços, rejeitando aquilo que seria próprio do mulato na sociedade angolana, e distanciavam-se dos familiares de origem mestiça ou negra para buscar uma aproximação com a burguesia branca, tingindo-se cada vez mais com os matizes sociais desta. O casamento, via de regra, visava a “melhorar a raça”, ao optar pelo(a) parceiro(a) branco(a), rejeitando, inclusive, “a lembrança de sua própria mãe, por essa ser negra” (CARVALHO FILHO, 2016: 140).

Não à toa, o preconceito do mestiço para com o negro e tudo que o lembrasse era comparável ao do branco. Mas, dada a sua condição ambígua, o mestiço também recebia o preconceito e discriminações que aumentavam quanto mais escura fosse a sua pele. Por mais que quisesse transparecer vontade de adentrar o lugar dos brancos, a imagem do mestiço ainda estava ligada à delinquência e malandragem, sendo ainda seu status de aceitação ambíguo e incerto em uma sociedade dividida.

Com tudo em si posto em questão, questionava-se a inteligência, as qualidades e a honestidade dos mestiços, havendo, por mais “privilégios” que tivessem, impedimentos de adentrar determinados ambientes. Por mais que o luso-tropicalismo considerasse a atitude “paternal” do branco para com o mulato um sinal de flexibilidade e adaptabilidade, aquele não via com bons olhos misturar as raças. De outro lado, alguns brancos que tinham filhos com mulheres negras os abandonavam, dado o ressentimento e marginalização dos mulatos “descalços”, isto é, abandonados pelos pais brancos. Entretanto, ao mulato seria permitida uma vivência sociológica da discriminação vinda dos dois lados, a saber,

Como grupo intermediário, mais aculturado e afeito aos hábitos europeus, conscientizava-se mais facilmente da agressividade contida na discriminação. Possuidor frequentemente de um sentimento de quase pertença ao grupo privilegiado dos colonizadores, era-lhe negado constantemente esta possibilidade. O nacionalismo entre os mulatos nasceu, portanto, da percepção do descaso do branco por ele ou pela empatia com o sofrimento da raça de sua

mãe. Os mulatos, em geral, possuíam uma sensibilidade não mais negra, nem portuguesa, mas híbrida, ou seja, angolana (CARVALHO FILHO, 2016: 142).

Diversas questões podem ser suscitadas por esta passagem, inclusive sobre o fetichismo criado em torno do termo “mestiço” ou “híbrido” colonial não como uma nova descoberta ou identidade, mas como uma forma de “essencializar” algo que é uma construção histórica e social, isto é, o mestiço ou a própria mestiçagem. E, sobretudo, uma construção ligada a questões de definição da identidade nacional. Até então, nos parece que o nacionalismo angolano caminhou para ser engendrado por mestiços porque foram estes que primeiro tiveram acesso a uma educação superior no exterior, que vivenciaram a discriminação advinda de ambos os lados e que observaram, enquanto senso de oportunidade histórica, a construção da mestiçagem enquanto identidade nacional não apenas pelo luso-tropicalismo, mas como algo que foi se construindo como uma necessidade de arregimentação das forças nacionais contra a colonização. Aproveitando um clima de aceitação do multirracismo e da mestiçagem enquanto componente da colonização, os mestiços transformaram a mestiçagem que antes era harmonia e discurso estatal em necessidade de unidade nacional em torno da independência. Uma mestiçagem que antes se cercava de sentimentos ambíguos, e então passou a ser símbolo de combate e compreensão da necessidade de luta nacionalista⁶⁸.

Antes de imaginar a comunidade que albergava não somente os mestiços, mas uma nação angolana, pode-se pensar que havia uma coação externa que aproximava negros, mestiços e brancos nacionalistas, isto é, a violência colonial, a estrutura das relações sociais regida por cor, cultura e origem. O processo de tradução desta violência esteve, como sugere Weber (1974), afeita aos intelectuais mestiços que, ao se formarem em outros países e terem relativo trânsito entre as elites brancas, puderam traduzir o contexto político de um modo mais crítico e material do que, por exemplo, os quadros liderados pela UPA, antes de 1960. Assim, o processo de aproximação ou de comunhão de uma comunidade política imaginada teve nos mestiços, possivelmente, tradutores das demandas de Angola, muito embora sua legitimidade fosse questionada pelos negros, pelos motivos outrora expostos. E, por este motivo, aos mestiços fosse reservado o lugar de cultura dominante quando os brancos já não possuíam tanta presença

⁶⁸ Tal questão, por exemplo, esteve presente na dificuldade da liderança exercida pelo MPLA, que sentia dificuldades em “chefiar uma maioria negra que dela desconfiava” (CARVALHO FILHO, 2016: 142), algo que igualmente gerava protestos e discordâncias contra o fato de haver mulatos na militância, nas lideranças e na cúpula do MPLA. A influência sociocultural mestiça era o principal fator de discordância; protestava-se não por questões de pele, mas de cultura, ou seja, contra a “cultura de mulato”, e assim facilmente se desconfiava dos mulatos como se estes fossem filhos e agentes que, no fim das contas, ficariam do lado dos “pais brancos”.

e controle político na Angola pós-independência; mas, ao mesmo tempo, o lugar da ambiguidade de interesses e projeto para o país.

Quando indagado sobre mestiçagem e cultura mestiça, Pepetela revelou para o pesquisador Frank Marcon (2005) que se considerava um mestiço cultural e integrante de uma cultura mestiça, que o próprio descreve como “cultura dominante atual”, descrevendo-a como uma cultura que “é transmitida pela literatura, pelos órgãos de comunicação, por tudo que se faz em termos de arte utilizando a palavra, mesmo boa parte do que se faz em artes plásticas” (PEPETELA Apud. MARCON, 2005). Para o autor, essa cultura mestiça estaria relacionada a um “dinamismo cultural”, isto é, a algo que estaria próximo de uma releitura do passado com os olhos do presente, intrinsecamente relacionada com a modernidade e, portanto, o que seria um dos frutos do colonialismo, simbolizado na descontinuidade com relação a tradições, mas ao mesmo tempo respeitando “culturas locais tradicionais” (MARCON, 2005: 77).

Como atestou Marcon (2005), nesta passagem Pepetela parece fazer menção a uma diversidade no todo da nação, mesmo existindo uma “cultura dominante” mestiça se impondo sobre Angola. Cultura esta que estaria se propondo como a característica da nação, mas se sobrepondo a culturas tidas por tradicionais; isto é, ao mesmo tempo que haveria uma cultura nacional com um discurso de totalidade, haveria culturas locais tradicionais resistindo a essa sobreposição, o que nos leva a pensar que os mestiços teriam substituído os colonizadores brancos no processo de construção de uma cultura nacional oficial à revelia das culturas tradicionais.

Para Marcon (2005), termos como “cultura mestiça”, crioula ou híbrida precisam ser tomados com suspeição, uma vez que quando querem fazer-se representar comunidades, ditas mistas ou misturadas, isolam tantas outras, ou seja, falam apenas de um discurso legitimador ou oficial. Na entrevista supracitada, Pepetela se revela um sujeito preocupado em definir o que é nação, porém, ao mesmo tempo, anuncia que a cultura dominante somente é a mestiça porque é aquela oriunda de língua portuguesa e que alcança os canais de comunicação, a literatura e os meios de produção e reprodução da própria concepção de mundo em Angola (MARCON, 2005: 78). De certo modo, a consolidação de um modo de vida visto como o “ser” nacional incomoda, e faz refletir sobre um determinado caminho que o processo de modernização em Angola tem tomado perante este conflito.

Em vários sentidos, a ideia de mestiçagem parece ser um mito de construção do nacional que, em outros lugares, visa a apagar as contradições internas do passado, reinscrevendo uma essencialidade em uma nova imaginação nacionalista (MARCON, 2005), mas em Angola parece haver na ideia de mestiçagem uma espécie de sobreposição nacional que relembra a

memória da colonização ao mesmo tempo em que busca substituí-la por uma memória de construção nacional da guerra e da pacificação dos conflitos internos. Se o mestiço pode ser encarado como a participação de todos em uma unidade nacional, o significado do mestiço angolano parece ser o de colocar o jogo das contradições em outro parâmetro: o da vitória de uma cultura mestiça, que representa um capital cultural anteriormente dos guerrilheiros, brancos, mestiços e hoje dos meios de comunicação, à contrapelo de uma cultura tradicional que é reconhecida como tal, mas que ainda busca por se fazer representar e se afirmar enquanto tal. Para Marcon (2005), o processo de difusão dessa cultura, que pode ser visto da literatura do Pepetela, encontrou diversos ecos para a sua realização, mas se baseia, como foi dito, no perigo da essencialização do nacional por meio das contradições silenciosas que ainda vivem sobre o território angolano. A saber,

É como se retóricas sobre “a mistura” passassem a servir de argumento central para a maneira de representar uma comunidade de identidade por “afinidades” imaginadas. Estas retóricas da “mistura” são maneiras fixas de referência à identidade de um grupo específico e que por questões específicas – implicadas por movimentos nacionalistas locais – podem definir características associadas à ancestralidade biológica (cor, fenótipos e genealogia) ou cultural (tradições, costumes, história, língua, etc) (MARCON, 2005: 80).

Da maneira biologizante ou determinista com que o termo “mestiçagem” vem sendo usado, é possível fazer um paralelo entre este e o racismo científico do século XIX, o qual quis imputar características essencialistas e pseudo-sociológicas a raças essencializadas dentro de determinados comportamentos, símbolos e atitudes. Um dos riscos, portanto, apontado para o uso da mestiçagem enquanto cruzamento ou sincretismo entre culturas seria o de supor que existiriam “raças puras” para serem misturadas, resultando em outras compreensões determinísticas do resultado desta suposta “mistura, correndo sempre o risco de reduzir o discurso racial a um discurso biologizante. Desta forma, o risco de se criar um terceiro espaço de compreensão, ou de “enunciação”, segundo Bhabha (2013), é o mesmo de cairmos num processo de constante e agonística “superação” de uma contradição que, a nosso ver, pode se resolver num processo de tradução cultural, mas não como materialização das demandas dos grupos envolvidos. Embora Bhabha (2013), como resolução da identidade nacional de narrativa única coloque o jogo das contradições na indecibilidade, pensando um outro lugar cultural e político que sirva a um constante processo de tradução de narrativas silenciadas sobre o nacional, constatamos que a posição de suposta superação dessas contradições coloca o jogo das contradições dentro do mesmo patamar de “culturas excluídas” contra “culturas incluídas”.

É certo que, como destaca ainda Marcon (2005), alguns intelectuais das colônias portuguesas em África tiveram contato com a valorização positiva das formulações sobre a mestiçagem, mediante as leituras de Gilberto Freyre. Isto ajudou a popularizar os termos “mestiço”, “crioulo” ou “híbrido”, com significados constantemente atualizados localmente. A apropriação hodierna destes conceitos visa a substituir as apologias sobre “raça” e atualizá-las como “culturas” e, assim justificam a criação de comunidades transnacionais com apelos retóricos a uma identidade comum, como Marcon (2005) destaca o caso da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). Neste âmbito, precede a ideia de uma utopia nacional levar para a África aquilo que foi feito do Brasil, no intento de construir “novos Brasis”, partindo do princípio de que este fosse um exemplo do que se conseguiu criar com a “nação ultramarina” portuguesa (MARCON, 2005: 83).

Contrapondo-se à influência de Gilberto Freyre e a seu elogio ao assimilacionismo como método de compreensão do luso-tropicalismo e dos seus resultados, Mário Pinto de Andrade destaca o seu engajamento em um movimento formalmente cultural em prol da negritude, isto é, da valorização ideológica e estética do “homem negro” ou de uma cultura originária das tradições africanas (MARCON, 2005: 84). Ganhando uma repercussão ampla entre diversos intelectuais, o movimento da negritude possui críticas sobre supostos encastelamentos do ethos africano, críticas direcionadas, sobretudo ao poeta Leopold Senghor e a sua concepção de africano “sentimental”, enquanto um orgulho racista comparável a uma disposição “calculista” e “racional” supostamente encontrada no branco europeu, o que seria, entre outras críticas, apenas uma forma de reafirmação do racismo científico ao imputar teses essencialistas sobre raças (DOMINGUES, 2005). Como demonstra Marcon (2005), tanto o luso-tropicalismo como a negritude, e neste âmbito incluiríamos a noção determinística de mestiçagem, estariam influenciados por “noções sobrepostas de raça e cultura em que a ancestralidade estava fundada na referência a uma universalidade primordial que no primeiro caso seria portuguesa e no segundo seria negro-africana” (MARCON, 2005: 85).

6.3 MESTIÇAGEM E CONSTRUÇÃO DO NACIONAL NO PÓS-INDEPENDÊNCIA

A modernidade surge aqui à reboque da construção da mestiçagem como um possível mito do nacional, mas também do moderno para as colônias africanas no pós-independência. Tendo em vista que o “sucesso” do Brasil enquanto resultado do processo de colonização português surge como um exemplo do que seria o “sucesso” da mestiçagem e do luso-tropicalismo, a compreensão luso-tropicalista da mestiçagem surge como uma maneira de alijar

um determinado passado nacional em África, silenciando os conflitos, os levantes e tudo aquilo que seria próprio da África, em nome de uma suposta “modernidade luso-tropical”.

Segundo Abdala Júnior (2002), a padronização e a flexibilização das relações sociais em torno de demandas do império do capital também são capazes de transformar questões, a exemplo do hibridismo cultural ou da mestiçagem, em novas expectativas que se desnudam em novos “padrões de consumo” em torno disso. Neste aspecto, pensamos, por exemplo, no hibridismo cultural enquanto padrão de consumo ou mesmo tendência a ser seguida por aqueles que se encarregam de produzir a memória de um país. Por exemplo, para Fátima Mendonça (2011), há armadilhas ideológicas em torno do conceito de hibridismo, e elas apontam para ambiguidades advindas de instituições transnacionais que, em nome de uma suposta adequação à recepção de um romance literário, pode-se criar um passado sujeito a hibridações ou em redor da categoria sedutora do “hibridismo” para uma determinada inserção dentro do campo literário mundial. Para Abdala Júnior (2002), a tendência dominante desta influência do capital sobre a compreensão do hibridismo e da mestiçagem é a de uma padronização como efeito dominante, ainda que somando uma determinada uniformização da diferença que, aqui, vemos como a construção de um novo padrão, isto é, a construção do híbrido ou do mestiço como uma tendência inaugurada seja pelo luso-tropicalismo, seja pela criouliização.

Ao classificar o movimento de imposição capitalista sobre as culturas como um movimento global, Abdala Júnior (2002) também destaca que aquelas culturas consideradas atávicas estariam sujeitas a uma “abertura” com as necessidades do capitalismo global. Em outras palavras, “o mundo todo se criouliiza, isto é, torna-se mesclado” (ABDALA JÚNIOR, 2002: 17). Esta suposta “diversidade” requerida pelo capitalismo global poria em risco as temporalidades, culturas, línguas e culturas locais; e não por um processo de mudança social destas, mas por imposição de uma superestrutura amparada nos meios de comunicação e capitaneada por este movimento internacional de adaptabilidade e flexibilização mercadológica.

Abdala Júnior (2002) também destaca que toda matéria cultural seria híbrida de partida, mesmo com tensões de elementos contraditórios, mas já o conceito de mestiçagem, para o pesquisador, pressupõe a existência do seu contrário, a “pureza”, ou ausência do que seria uma “hibridez constitutiva”, que é abrangente e inerente à cultura enquanto conceito antropológico. Tendo em vista que uma suposta “estabilização” de uma cultura somente se daria dentro de sua dinâmica própria, e ainda com muitas dúvidas sobre o fim de uma construção histórica naturalmente dinâmica, toda a cultura é mestiça, e a noção de mistura ou estabilização, portanto, “não deixa de constituir um recorte político, a definir um problemático (e ficcional) caráter nacional” (ABDALA JÚNIOR, 2002: 21). Assim, tanto o uso feito pelo luso-tropicalismo dos

significados em torno do nacional mestiço, como a apropriação de um determinado discurso sobre o nacional feita pelo MPLA em torno da mestiçagem são, igualmente, recortes políticos. Em torno de ambos, uma demanda possivelmente global, talvez capitalista ou moderna, tanto de um como de outro para que a mestiçagem seja palatável, vendável ou, quer se queira, uma forma de chegar a uma unidade nacional possível.

Nos debates sobre a modernidade e seus “descontentes”, segundo Paul Gilroy (2012), ideias acerca de nacionalidade, etnia ou mestiçagem seriam fenômenos tipicamente modernos, com implicações profundas dentro do estudo da história e da crítica cultural. À contrapelo, se alguns grupos têm se voltado cada vez mais para o chamado nacionalismo cultural, a teorização talvez consequente do que seria a “crioulização, métissage, mestizaje e hibridez” também se coloca como uma forma “um tanto insatisfatória de nomear os processos de mutação cultural e inquieta (des)continuidades que ultrapassam o discurso racial e evitam a captura por seus agentes” (GILROY, 2012: 35). Ora, entender tal modernidade como um lugar de estudo em que o agente reflexivo foi constantemente impedido de ser um agente negro pelo racismo moderno significa elencar uma possibilidade de análise das relações étnico-raciais entre a Europa e a África em outros termos; qual seja, mais críticos, sem limitar-se a um estudo cultural em que o negro ou autor africano é visto sempre como um objeto distante.

Paul Gilroy (2012) entende que ultrapassar perspectivas nacionais e nacionalistas também significa reavaliar o “significado do estado-nação moderno como unidade política, econômica e cultural” (GILROY, 2012: 40). Isto é, a noção de fronteiras nacionais vai além das estruturas políticas ou econômicas de dominação, entre outros motivos, devido a uma “popularidade trágica de ideias sobre a integridade e a pureza de culturas” (GILROY, 2012: 40). Como exemplo, o pesquisador elenca uma perspectiva sobre a percepção da história e culturas negras, ou dos próprios colonos negros, dentro da vida nacional britânica; entendidos como “intrusos” ilegitimamente, tal visão dos ingleses não era afetada por essa suposta intrusão quando os negros estavam distantes. Antes da consolidação do racismo científico no século XIX, tais impregnações da “pureza” levavam o termo “raça” a ser empregado com o mesmo sentido da palavra “cultura”, na tentativa de diferenciar o belo, o bom e o normal que caracterizariam os atributos dos principais agentes a refletir sobre o discurso da modernidade ocidental: capitalismo, industrialização, democracia. Em suma, a respeito da vontade de aproximar a mestiçagem de um discurso moderno:

Rastrear as origens dos sinais raciais a partir dos quais se construiu o discurso do valor cultural e suas condições de existência em relação à estética e à

filosofia europeias, bem como à ciência europeia, pode contribuir muito para uma leitura etno-histórica das aspirações da modernidade ocidental como um todo e para a crítica das premissas do Iluminismo em particular (GILROY, 2012: 44).

Neste sentido, interpretamos que o fetichismo em torno da mestiçagem que, como apontamos, advém tanto do luso-tropicalismo como da demanda por uma suposta unidade nacional pleiteada pelos nacionalistas angolanos após o processo de independência, parte, igualmente, de uma demanda de construir um protótipo de estado-nação moderno, ao buscar esquecer conflitos internos, histórias excluídas e a violência colonial de toda espécie. Sob o fito de inaugurar um “novo”, aparentemente resolutivo acerca das tradições anteriores, o espaço das descontinuidades a que essa modernidade se dá tende a deixar no passado os conflitos raciais de toda espécie, ou mesmo busca reconstruir este passado com novas tradições, com uma leitura mestiça da formação nacional e espaços de aparente consenso das contradições formativas do que seria uma nação. Tudo isso aqui exposto nos leva a pensar na mestiçagem como um verdadeiro mito do moderno, ao aproximar a demanda por superação da escravidão da necessidade de criação de um “entendimento mestiço” que facilitasse a formação de mercados e economias nos países emergentes. Por exemplo,

Também o problema moral e político da escravidão revelou-se enorme, principalmente porque era outrora reconhecido como interno à estrutura da civilização ocidental e surgiu como conceito político e filosófico central ao discurso emergente da singularidade cultural inglesa moderna. Noções de primitivo e civilizado, que haviam sido essenciais ao entendimento pré-moderno das diferenças “étnicas”, tornaram-se sinalizadores cognitivos e estéticos fundamentais nos processos que geraram uma constelação de posições temáticas nas quais anglicidade, cristandade e outros atributos étnicos e racializados dariam finalmente lugar ao fascínio desalojador da “brancura” [whiteness] (GILROY, 2012: 46-47).

Por esta perspectiva, encontrar um posto no qual a filosofia, a cultura, a política e o entendimento entre os países e entre os indivíduos pudesse ser estabelecido ou modernizado, silenciando que, no fundo, procura-se o “whiteness” referido por Gilroy (2012), isto é, o branqueamento como um norte, faz-nos pensar no discurso sobre o mestiço ou a mestiçagem como a sua realização no campo do simbólico, do racial e do político. Ainda segundo Gilroy (2012), tanto defensores quanto críticos da modernidade ainda não depararam frontalmente com o fato de que grande parte do que foi produzido sobre a história e a cultura da diáspora africana, a prática da escravidão racial ou o imperialismo, podem fazer repensar todas as periodizações

simples, tanto do moderno como do pós-moderno. A mestiçagem, no sentido posto de suposição racial de uma modernidade, ainda é um problema em questão.

A aposta na infalibilidade do racionalismo moderno e as pretensões audaciosas e universalistas da modernidade ocidental é criticada por Paul Gilroy (2012), sob o ponto de vista de que a reestruturação de relações econômicas e políticas nos países conhecidos como subdesenvolvidos põe em questão as suposições históricas do racionalismo universal. Para ele, um conceito de modernidade deve ter algo a contribuir para uma análise, por exemplo, de como as revoltas dos povos escravizados “fez uso seletivo das ideologias da Era da Revolução ocidental e depois desaguou em movimentos sociais de um tipo anticolonial e decididamente anticapitalista” (GILROY, 2012: 106). Assim, experiências históricas características das populações da diáspora criaram um corpo único de reflexões sobre a modernidade para pensar a presença permanente nas lutas culturais e políticas, por exemplo, em torno da afirmação nacional, não mais reproduzindo uma dominação da brancura, masculinidade ou racionalidade indissociavelmente ligada à episteme eurocêntrica.

Esta discussão até aqui não pode deixar de considerar a modernidade uma questão inaugurada com a afirmação nacional nos países africanos recém-independentes. Por isso, insistimos em discutir a construção do nacional à luz do que até então pensávamos sobre a modernidade “periférica” nesses países. A localização da modernidade, por sua vez, faz com que determinados elementos considerados modernos em determinados contextos não o sejam para outros; além do mais, indivíduos que viveram na diáspora trazem esta dupla consciência dentro de si e em seu processo de atestação do ser no mundo (RICOEUR, 2013). Parte, portanto, dessa modernidade nos países africanos deriva da satisfação de desejos e necessidades oriundas de uma influência europeia, como, por exemplo, o foi o caso da Índia, interpretado por Partha Chatterjee (2004). Para ele,

a verdadeira modernidade consiste em determinar as formas particulares de modernidade que são adequadas a circunstâncias particulares; isto é, aplicar os métodos da razão para identificar ou inventar as tecnologias específicas da modernidade que são apropriadas a nossos propósitos. Ou, para colocar de outra maneira, se há uma definição universalmente aceitável da modernidade, é esta: a de que, ao nos ensinar a empregar os métodos da razão, a modernidade universal nos permite identificar as formas de nossa própria modernidade particular (CHATTERJEE, 2004: 51).

Pensar as estratégias para definir o que é a modernidade implica em pensar que a modernidade, encarada como sendo este norte de referência eurocentrado de que muitos filósofos e sociólogos contemporâneos partem para elaborar sua crítica, seria uma determinada

forma da sociedade lidar com tempo e espaço de suas próprias sociabilidades, a partir de uma reflexividade própria do agente sobre as condições que a estrutura lhe possibilita na frequente passagem de relações sociais tradicionais para modernas, frente às descontinuidades suscetíveis possibilitadas pela própria modernidade (GIDDENS, 1991). Assim, partindo da noção de esclarecimento segundo Kant para engendrar uma crítica do iluminismo, Chatterjee (2004) dialoga com o processo do ser humano vir a sair de um estado de dependência e consequente descoberta da razão não apenas como um dado objetivo e histórico, mas como algo que assume a reflexão sobre as propriedades contidas no presente e no passado como sendo localizadas, ao contrário de serem universalizadas, como quer a teoria social eurocentrada. Assim, fica implícito abordar como este nacional definiu sua compreensão sobre a modernidade. A saber,

Meu argumento é que, por causa da forma pela qual a história de nossa modernidade foi entrelaçada à história do colonialismo, nós nunca pudemos acreditar que houvesse um domínio universal da livre expressão, desvinculando de distinções de raça ou nacionalidade. De alguma forma, desde o mais remoto princípio, tivemos uma intuição perspicaz que, dada a cumplicidade próxima de conhecimentos modernos e regimes de poder modernos, permaneceríamos sempre consumidores da modernidade universal; nunca seríamos levados a sério como seus produtores (CHATTERJEE, 2004: 58).

Deste modo, o “ser angolano” estaria cada vez mais influenciado pelo “ser europeu” a partir do momento em que as retóricas da mistura ganham popularidade entre colonizadores e colonizados, ao engendrar teorias racistas sobre a mestiçagem e elaborar formas de convívio em torno dela que não a questionem na expressão violenta de sua origem, historicidade e contradições próprias. Ou seja, a modernidade também se faz presente na reação violenta aos mestiços, brancos e assimilados proveniente da UPA, FNLA e UNITA, ao promover a desconfiança, ainda que de maneira racista, às redes de poder e legitimidade por trás do discurso do intelectual mestiço, moderno e engajado do MPLA. Tal modernidade, para Chatterjee (2004), foi capaz de conjurar nas mentes os sonhos comuns de independência e de autogoverno, estando, portanto, intrinsecamente ligada com um desejo de autonomia contínua contra o poder. A busca do chamado “esclarecimento” que a modernidade traria junto com a colonização, por extensão, levou à descoberta de que o imperialismo era ilegítimo. Afinal, “o fardo da razão, os sonhos de liberdade; a vontade de poder, a resistência a ele: são todos elementos da modernidade. A terra prometida da modernidade não existe fora da rede do poder” (CHATTERJEE, 2004: 63).

As críticas de Chatterjee (2004) seguem, por exemplo, contra o conceito de tempo homogêneo e vazio atribuído às comunidades imaginadas de Benedict Anderson (2008). Ao dizer que Anderson seguia uma corrente dominante do pensamento histórico moderno, que tece considerações sobre o espaço social da modernidade, a crítica vai no sentido de reafirmar que outras formas de sociabilidades anônimas podem ocorrer além daquelas experimentadas pela leitura de jornais e pela experiência de acompanhar vidas de personagens de romances. Ora, o tempo homogêneo e vazio seria o tempo do capital, e cada impedimento à passagem do tempo seria um tempo, em si, pré-moderno, ou seja, a tudo aquilo que oferecesse resistência à livre movimentação do capital se encontraria um outro tempo, pré-moderno ou pré-capital; por esta perspectiva, qualquer resistência ao capital ou à modernidade, são interpretadas como oriundas do “passado da humanidade” (CHATTERJEE, 2004: 71). Toda esta narrativa, portanto, tende a assegurar ao capital e à modernidade o seu necessário e inevitável triunfo último; por extensão, também a vitória do colonialismo, seja simbólica, seja política. Em nossa perspectiva, também a vitória de um tipo de construção nacional, que não dialoga com a multiplicidade de perspectivas sobre este “nacional” vigente. Chatterjee, pois, destaca:

Acredito que essa visão da modernidade, ou mesmo do capital, é equivocada porque é unilateral. Observa-se apenas uma dimensão do espaço-tempo da vida moderna. As pessoas podem apenas imaginar-se no tempo homogêneo vazio; elas não vivem nele. O tempo homogêneo vazio é o tempo utópico do capital. (...). O tempo aqui é heterogêneo, irregular e denso. Aqui, mesmo os operários industriais não internalizam todos a disciplina de trabalho do capitalismo, e, mais curiosamente, mesmo quando o fazem, eles não o fazem da mesma maneira. A política aqui não significa a mesma coisa para todas as pessoas. Ignorar isto, eu creio, é descartar o real em favor do utópico (CHATTERJEE, 2004: 73).

A aposta de Chatterjee (2004) se encontra, assim, mais localizada na reflexão sobre temporalidade e nação em Hommi Bhabha (2013) e, portanto, na crítica aberta que fazemos às comunidades imaginadas e ao tempo homogêneo compreendido em Anderson (2008). Para ambos, o tempo denso e heterogêneo não se fecha em temporalidades únicas e se abre para disputas em torno do que seria a nação, tornando difícil a “unidade do povo e sua identificação permanente com a Nação” (CHATTERJEE, 2004: 74).

Afinal, como destaca Chatterjee, vários trabalhos etnográficos demonstram que outros tempos não são meras “sobrevivências de um passado pré-moderno: eles são novos produtos do encontro com a própria modernidade” (CHATTERJEE, 2004: 74). Por exemplo, o autor demonstra o quanto a noção de igualdade de uma nação supostamente homogênea é incoerente com algumas demandas pós-coloniais, ao destacar que a suposta abolição de castas na Índia

para chegar a uma condição histórica e original da nação se provou inviável, ou mesmo foi vista como uma busca utópica por uma homogeneidade tornada histórica e narrativa familiar ao nacionalismo moderno. Neste sentido, não seria a busca pela mestiçagem enquanto unidade para suposta resolução dos problemas heterogêneos da nação uma tentativa de modernização de Angola, tentativa já antevista pelos colonizadores e, de alguma forma, apropriada por outro viés para a Angola independente?

Para tanto, em uma narrativa desencantada e algo conservadora sobre a relação entre desenvolvimento e modernização em África, Axelle Kabou (2013) tece considerações sobre um processo de “recolonização” das mentes a partir da educação e do cultivo à memória. Tal processo se dá ao priorizar o passado como um norte sedutor, mas não por trazer questões mobilizadoras sobre o futuro dos países africanos. O esforço de africanização, para o autor, corresponde a um encastelamento na memória dos heróis resistentes e do passado da colonização, sem que o continente emule o que seria uma consciência sobre as tecnologias de uma determinada modernidade para emoldurar o futuro. A posição do autor sobre o mito da mestiçagem, por sua vez, leva em conta seu aspecto farsesco de comunicação intercultural, legitimando uma suposta qualidade de compreensão das civilizações e das tradições recíprocas dos povos, como se o conhecimento de diversas culturas por parte dos indivíduos fosse por si mesmo algo que eliminasse o racismo, o que os assimilados, por exemplo, provam o contrário (KABOU, 2013: 134-135).

A respeito dos assimilados, que Kabou (2013) parece confundir com “mestiço cultural”, o autor diz que sua imagem na África pós-independentista relembra um pouco um “demiurgo a evoluir num meio éden (o círculo dos mestiços, o clube dos antilheses) situado entre o paraíso branco e o inferno negro” (KABOU, 2013: 135). O mestiço, em outras palavras, seria o objeto de um equívoco antes de ser uma representação simpática; à parte deles, os africanos não precisariam sonhar em tornar-se brancos, uma vez que, supostamente, a mestiçagem cultural já seria a “via obrigatória de abertura”, supondo uma “curiosidade cultural recíproca” (KABOU, 2013: 136). Muito embora o autor sustente a tese de que o “atraso tecnológico e científico da África” seja uma questão social e econômica, com a chave para a saída do seu “subdesenvolvimento” sendo a inspiração em países ocidentais de “culturas dinâmicas”, a exemplo do Brasil, o autor promove uma crítica interessante da canonização do mestiço cultural como uma dessas saídas para o desenvolvimento. Como, entretanto, localizar o mestiço diante de um contexto tão multivariado?

Gloria Anzaldúa (2005) propõe, a partir da mestiçagem, aquilo que seria uma nova cultura dos dominados a partir da “mestiça”; isto é, algo que nos proponha reconhecer o

passado histórico de nossas mães e pais e que, ao mesmo tempo, venha com a matriz do enfrentamento e da busca por seu lugar no mundo. Logo ao início do seu texto, a pergunta que Anzaldúa (2005) nos coloca é inquietante: “a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura?” (ANZALDÚA, 2005: 705). Para ela, a matrilinearidade dos valores culturais e espirituais que representam os grupos tricultural e multilíngue das raças híbridas condensam o que seria a “mestiça”. Dentro desta, haveria crenças que se digladiam de todos os lados, da cultura mexicana, que é própria à Anzaldúa, da cultura branca e da indígena, com uma forma subconsciente de bloquear tais ataques, como se estes não existissem. Em sua reação, não seria suficiente desafiar convenções, mas reconhecer que a trajetória de ataques vinda da cultura branca e do patriarcado foram capazes de construir uma reação, e a resposta a isso não seria esquecer ou repelir. A saber,

La mestiza tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas – do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir (ANZALDÚA, 2005: 706).

Assim, o foco da transformação mestiça, proposta por Anzaldúa (2005), seria a superação das ambivalências e a busca por novas formas de afirmação da identidade, seja ela chicana, seja ela indígena, com uma “tolerância às ambiguidades” para se aprender a “equilibrar culturas”. Com a chegada a um terceiro elemento, uma nova consciência mestiça, haveria a idealização de um movimento criativo contínuo, que age conforme as múltiplas conotações do que compõe a mestiça, mas, ao mesmo tempo, questiona os pontos negativos e positivos para trazer novos significados (ANZALDÚA, 2005: 708). Apostando em uma flexibilidade das condutas e dos sujeitos, a autora propõe que se precisa conhecer a história das lutas dos povos dominados por uma mestiçagem que se mostra global. Um foco, sobretudo, na história de resistência, para criação de uma cultura comum mais ampla, com uma fronteira de lutas mais interior do que exterior:

A luta é interior: chicano, índio, ameríndio, mojado, mexicano, imigrante latino, os anglos no poder, classe trabalhadora angla, negros, asiáticos – nossas psiques parecem-se com as cidades fronteiriças e são povoadas pelas mesmas pessoas. A luta sempre foi interior, e se dá em terrenos exteriores. Devemos adquirir consciência da nossa situação antes de podermos efetuar mudanças internas, que, por sua vez, devem preceder as mudanças na sociedade. Nada acontece no mundo “real” a menos que aconteça primeiro nas imagens em nossas mentes (ANZALDÚA, 2005: 714).

Assim, entendemos que o mestiço ou a mestiça é multivariada à medida que estes conflitos são vistos como internos, por Anzaldúa, e propõem-se a modificar uma sociedade através da resolução deles. De suas palavras, brota que a trajetória de resistências contra o branco, ou o patriarcado, não deve ser esquecida ou repelida, mas mentalmente condensada para a criação de uma identidade ou cultura em comum dos excluídos. Em seu bojo, Anzaldúa resolve a multivariação da mestiçagem com a proposta de uma nova cultura, não pelo paradigma do que a mestiçagem representa enquanto moderno ou unidade nacional, mas pela proposta de uma cultura comum dos dominados que, “amasiados” em torno da mestiçagem, não se reconhecem enquanto histórico de resistência, filhas de mães negras e habitantes de um mesmo universo indígena, chicano ou africano. Entendendo a mestiçagem como a expressão de uma violência colonial global, identificamos no mestiço ou mestiça um laço de irmandade e semelhança com o histórico de resistências e de lutas por afirmação. A saber,

Temos que estender a nossa história ao imigrante mexicano e às/aos recém-chegadas/os. Os 80 milhões de mexicanos e as/os latinas/os da América Central e do Sul precisam conhecer as nossas lutas. Cada uma/um de nós precisa conhecer fatos básicos sobre a Nicarágua, Chile e o resto da América Latina. O movimento latinista (chicanas/ os, porto-riquenhas/os, cubanas/os e outros povos de língua espanhola trabalhando juntos para combater a discriminação racial no mercado) é bom, mas não é suficiente. A não ser uma cultura comum, não teremos nada que nos una. Precisamos nos encontrar em bases comuns mais amplas. (ANZALDÚA, 2005: 714)

Assim, a proposta de Anzaldúa nos enseja na perspectiva de uma mestiçagem global, que ampare as histórias de exclusão e de contradições existentes da mestiça. Entretanto, segundo Cláudia de Lima Costa (2005) e Eliana Ávila (2005), as mestiçagens múltiplas propostas por Anzaldúa tanto articulam espaços de sujeição como de libertação, mas ainda assim assume que os terrenos da diferença constituem espaços de poder; muito embora as mestiçagens a que ela faça menção sejam resultantes de histórias locais, não deixam de possuir uma história global comum que lhe seja parte. Segundo as autoras, há uma contribuição rica de Anzaldúa em articular política identitária e política de alianças, “de modo que esses parâmetros de agenciamento cultural, mesmo que aparentemente antitéticos, possam se reforçar e também se interromper dialogicamente” (COSTA, 2005: 697). Ou seja, a dinâmica de lutas, seja no México, seja na África, deve ser incorporada, atentando-se para a especificidade histórica de toda “assimetria intercultural”, com um movimento criativo e contínuo indo de encontro a cada novo paradigma.

Tal proposta, em outras palavras, esgarça o significado do hibridismo cultural. Afinal, a ênfase dada sobre a dinâmica das fronteiras entre culturas e sua eventual “transcendência” celebratória tem nas teorias hegemônicas sobre hibridismo e transculturação um fetiche. É certo que ao unificar mestiçagens em territórios de dominação portuguesa, Gilberto Freyre tentou aproximar os países da África de colonização portuguesa ao Brasil, e também uma noção sobre tempo e espaço das fronteiras a um determinismo cultural narrativo; ou seja, aproximou essas fronteiras globais e, embora falasse em equilíbrio de opostos, o luso-tropicalismo somente se deparou com o uso político do imperativo português da palavra. Em Anzaldúa, por sua vez, a mestiçagem não apenas contém contradições, mas também pode ser capaz de transformar as ambivalências em uma outra coisa (COSTA, 2005: 699).

Aqui, vale breves considerações acerca do conceito de hibridismo, que se encontra muitas vezes associado à mestiçagem, sobretudo enquanto um fetiche intelectual. Como um fenômeno cultural, Daniela Kern (2004) recupera o historiador Peter Burke para anunciar que a retomada de estudos acerca do hibridismo cultural nas ciências humanas propõe novas leituras do mesmo, ainda que os estudos pós-coloniais o tenham tentado salvar de sua carga pretérita. O conceito de hibridismo carrega objetivações mais ambíguas, porque além de se referir ao seu impacto político, também se refere ao hibridismo estético e cultural, ou seja, não se encerra apenas na expressão da violência colonial.

Reificando o que foi dito anteriormente, a respeito da relação entre o luso-tropicalismo e o esgarçamento das fronteiras em território de domínio português, tal processo se torna perigoso se cair em mãos erradas, isto é, quando se torna instrumento da cultura hegemônica e daqueles que estão no poder (KERN, 2004: 59). Por trás deste simples uso, seja pelos opressores, seja pelos oprimidos, o hibridismo como conceito traz consigo uma conotação otimista incômoda, acabando por justificar a continuada exclusão de uma classe subalterna por outra dominante. Ao se localizar no interior dos discursos entre o colonizador e o colonizado, o hibridismo é visto como estratégia estética ou cultural, mas de graves conotações políticas; no uso da chamada “retórica das misturas”, o conceito de hibridismo tende a enlevar o lado estético, mas obscurecer ou mesmo sonegar o lado político e racista (KERN, 2004: 66).

Recuperando um pouco do que Fátima Mendonça (2011) destacou por ser a “ambiguidade” do fetiche a respeito do híbrido, o campo da memória parece ser um campo em disputa, o qual o conceito de hibridismo pode concorrer em suas diversas vertentes, tanto positivas, quanto negativas. De tal modo que as leituras transtextuais, híbridas por excelência levariam a uma interpretação histórico-literária pelo ponto de vista híbrido, isto é, mais pela

integração colonizador-colonizado e menos pelo ponto de vista da resistência colonizado-colonizador.

Há um paradigma, portanto, criado pela leitura transculturalista e híbrida que favorece a uma percepção luso-tropicalista da mestiçagem, ou seja, a leitura de que a mistura de culturas, de línguas e raças é benéfica em termos estéticos, linguísticos ou culturais, ignorando os significados políticos. Nesta perspectiva, Roquinaldo Ferreira (1999) destaca que a mestiçagem cultural alcançou níveis culturais mais intensos em Angola do que no restante da África Atlântica, “em virtude da maior intensidade do tráfico, assim como do processo de interiorização de interesses luso-africanos na região do hinterland de Luanda” (FERREIRA, 1999: 17). E aqui podemos nos debruçar sobre outra expressão comumente associada a essa mestiçagem cultural, ou seja, o “crioulo”, já percebido no trabalho de Gilberto Freyre (2010).

Frequentemente referido como um termo próximo do que seria a mestiçagem, o termo crioulo se referia a “comunidades que surgiram no bojo do esforço inglês para banir o tráfico de escravos” e, por extensão, tal termo fazia menção a uma comunidade de negros cristãos e ocidentalizados, o que, em essência, já se compreendia o esforço de assimilação de valores europeus como uma dinâmica crioula (FERREIRA, 1999: 20). Assim, historicamente, o crioulo é uma categoria usada para analisar transformações culturais e identitárias de indivíduos envolvidos com o comércio atlântico, pressupondo uma “maleabilidade identitária” e capacidade de transição entre universos culturais diferentes, sendo-o, assim, transracial e transcultural (FERREIRA, 1999: 21). A expansão da noção de crioulo se desdobrou com o envolvimento de indivíduos com o comércio, a mobilização de soldados e a migração que se expandiu para o interior do sul de Angola. As chamadas “ilhas crioulas”, por sua vez referidas pelo autor, são uma característica presente em regiões expostas ao contato comercial com europeus, fruto do processo de cooptação de africanos para o comércio e a economia do tráfico de escravos.

É curioso como, ao tratar do que seria a criouldade, Roquinaldo Ferreira dialoga com diversas perspectivas luso-tropicalistas que tenderiam a considerar a criouldade uma característica da africanização da cultura e de colonizadores, numa espécie de plasticidade oriunda de trocas culturais (FERREIRA, 1999: 29). Para Ferreira, citando o historiador Luiz Felipe de Alencastro, por mais que houvesse um processo violento de colonização e de interiorização do comércio de escravos, a cultura africana se refletia tanto na população mulata como na população branca, gerando uma dinâmica em que a cultura portuguesa não se sobrepujava tanto a ponto de criar uma hegemonia cultural, o que seria um contraponto em relação ao Brasil, onde a cultura portuguesa teria tido maior sucesso sobre as culturas subalternizadas (FERREIRA, 1999: 31). Ora, por mais que a resultante do processo de

colonização tivesse resultado, isto sim, em aspectos de uma África insubmissa por diversos modos, o crescimento da população mestiça/mulata resultante do desequilíbrio demográfico entre homens portugueses e mulheres africanas constitui, como foi demonstrado até aqui, um aspecto não apenas relacionado a exploração massiva de africanos, mas também a uma intenção preclara de branqueamento da população.

Para o Ferreira (1999), a mestiçagem cultural não seria apenas um derivativo da mestiçagem demográfica, sendo o mulato ou mestiço uma categoria que engloba tanto o descendente de europeu nascido localmente como os africanos assimilados. Discordamos, por exemplo, no ponto em que a demografia não contribuiu para o processo de mestiçagem como expressão da violência colonial, mas concordamos nas motivações que africanos, mestiços e nascidos em Angola tinham de se assimilar para proteger-se da violência e discriminação colonial.

Conserva-se, portanto, por parte de certa historiografia uma leitura da mestiçagem enquanto simples dinâmica sócio-cultural da existência de uma comunidade crioula e do amplo peso que a cultura africana teria sido capaz de exercer sobre brancos, mestiços e negros. Em suas conclusões, Roquinaldo Ferreira (1999) registra que a mestiçagem em Angola “independia” da cor da pele e se interiorizaria para além de Luanda, estando relacionada com operações militares e com o que levou Angola a ser exportadora do tráfico de escravos para o Brasil (FERREIRA, 1999: 41). Segundo José Carlos Venâncio (1999), pode-se visualizar três momentos da mestiçagem em períodos pré, entre e pós-colonial; em Angola, os mestiços surgiram em termos numéricos e em termos de estatuto social, havendo discordâncias sobre a proeminência de uma suposta cultura ou sociedade crioula em seu processo de visibilização. Para Venâncio, os mestiços em Angola passam a constituir grupos de status. A saber:

Trata-se de um conceito que define agrupamentos sociais, cuja coesão é fundamentalmente devida a critérios de honra e prestígio, critérios de ordem social e cultural. Diferentemente do conceito de elite, o de status abarca no seu seio elementos que não pertencem ao topo da hierarquia social, não querendo isto dizer que não possam ser facilmente guindados para esse topo com a ajuda dos que, sendo do seu status, ocupam aí posições relevantes (VENÂNCIO, 1999: 152).

No caso de Angola, a identificação simbólica passa pelo uso da língua portuguesa e pela inserção em determinados grupos ligados aos portugueses, a interesses europeus e a ambientes com a preponderância destes. O domínio cultural do português, neste sentido, contradiz o que foi dito por Ferreira (1999), no ponto em que este constituiria fator de distinção e diferenciação

social, compartilhado por grupos que formam as elites culturais e políticas de Luanda. Para Venâncio, se a mestiçagem ocorrida na conjuntura mercantilista do colonialismo arcaico diluiu-se em termos biológicos nas sociedades locais, confundindo-se com uma categoria sócio-cultural, os mestiços que emergem de uma conjuntura moderna, com o colonialismo moderno, desempenham funções diversas nos países de origem, e detêm estatutos diferenciados de lugar para lugar, de grau para grau de sua mestiçagem (VENÂNCIO, 1999: 155). Ao mesmo tempo que possuem um estatuto social diferenciado em relação à população negra, tais mestiços não deixam de se ver dentro de uma estrutura social hierárquica, em que o topo é ocupado pelo branco. Tal papel de “intermediário” viria, como se sabe, a fazê-los observar a lógica de diferenciação social vista de dentro e influenciar suas posições a respeito do colonialismo e do nacionalismo.

No pós-independência, o papel intermediário dos mestiços durante o que Venâncio (1999) chama de colonialismo arcaico e moderno, na sociedade e depois no comércio e administração, chegaria à fase pós-independência com uma assunção política, crítica do capitalismo e do colonialismo, mas, frequentemente, indecisa ou frustrada sobre os rumos a trilhar a partir de então. Tornou-se, segundo Venâncio (1999), uma elite pós-colonial às vezes voltada para o individualismo e usando de sua posição na nomenclatura estatal. A mestiçagem, neste aspecto, revela-se nas contradições, segundo as quais os mestiços de origem europeia ocupam uma posição ora privilegiada, ora crítica do processo social em Angola.

Contudo, pensar uma nação cindida dentro de suas próprias fronteiras, histórias e narrativas excluídas, desafiando o tempo vazio e homogêneo das comunidades imaginadas, como propõe Bhabha (2013), significa pensar também na mestiçagem como um suposto do nacional e do colonial até o ponto em que as populações negras de Angola se tornaram reféns das populações letradas das metrópoles. E, pensando como Franz Fanon (2008), a linguagem praticada pelo negro colonizado não será inteiramente respeitada neste processo, algo que certamente deve ter contribuído para a adesão de populações rurais à violência antirracista da UPA e, possivelmente, pelo fato de distinguir no racismo um anti-colonialismo palatável, no sentido radical da linguagem. Ou seja, seria a mestiçagem das classes intelectuais e dos assimilados um novo tipo de colonialismo no pós-independência?

Não haveria, neste momento, outro significado que nos auxiliasse a compreender o poder exercido pela mestiçagem angolana sobre os negros do interior do país que não o conceito de violência simbólica e de capital simbólico cunhados por Pierre Bourdieu (2011). Se determinados bens simbólicos, traduzidos em acumulação de capital cultural, social e econômico se somam para constituir um determinado campo no qual os excluídos precisam se

submeter para se sentirem incluídos dentro de um processo regido pelos incluídos, há uma hierarquização das posições sociais no jogo da definição do que e de quem define e ressignifica o nacional. A violência simbólica aí contida é representada pelo modo como, diante de múltiplos questionamentos, a legitimidade do jogo passou a ser aceita e, supostamente, uma determinada visão sobre a cultura nacional, enquanto mestiça, começou por ser impor, ainda que as línguas nacionais tivessem sido oficializadas.

O uso das categorias hibridismo, mestiçagem ou criouldade, se não articulado com questões de hegemonia e relações neocoloniais, segundo Inocência Mata (2014), parece correr o risco de santificar o fato consumado da violência colonial. Deste modo, tratar a mestiçagem dentro de fronteiras subentende uma escolha: ou tratamos a mestiçagem em comparação ao que ela representa para o branco colonizador, ou tratamo-la em referência ao que esta significa e significou para as partes mais fragilizadas deste processo, isto é, os angolanos negros e afastados de um processo de independência que emergiu da cidade, do meio urbano, por mais que tenha tido uma adesão nacional e os tenha representado. E isto, logicamente, levando em consideração todo o peso que a linguagem enquanto forma de atestação do negro no mundo encontrou dificuldades mediante um movimento de libertação que emergiu das grandes cidades e também de intelectuais; embora a revolta fosse generalizada, a linguagem não o era, como interpretamos a partir de Franz Fanon (2008).

De todo modo, tratar dessas fronteiras enquanto desafio epistemológico subentende traçar a questão da mestiçagem como um desafio para a compreensão da consumação de uma suposta identidade nacional em torno de uma unidade ora nacional, ora moderna, sem arrefecer o peso e a constatação da violência colonial. Entender estas narrativas, seguindo a proposta de Anzaldúa (2004) e, ao mesmo tempo, Kabengele Munanga (1999), significaria igualmente compreender uma estrutura social em que a mestiçagem, muitas vezes, soa como dominadora mediante as narrativas dos negros angolanos, haja vista que uma suposta identidade nacional estaria em constante estado de negociação e acertos no pós-independência.

6.4 UMA ANGOLA ENTRE CONVERSAS EM A GERAÇÃO DA UTOPIA

O romance se inicia em 1961, com o título de *A Casa*, talvez por referência à casa dos estudantes do império, local onde se reuniam estudantes das colônias africanas, ou talvez como uma forma de materializar os pensamentos sobre as nações africanas colonizadas dentre os primeiros levantes sobre a independência; também se inicia com uma prova de língua, na qual o autor começaria a palavra com “portanto”, sendo drasticamente rechaçado pelo professor por

isso. O uso da língua portuguesa neste início soa irônico: se um estudante africano não sabe falar o português, parecia não ter tanto futuro assim, pelo menos para o professor. Não era um personagem, não era o narrador, mas sim o autor que, com 30 anos de saudável rancor, esconde-se e dá voz à narrativa. Talvez o périplo inicial por esta lembrança tenha sido incluída para que o autor, como todos os personagens do romance, possa estar dentro na narrativa pelo menos em memória.

O contexto político é vaticinado por Sara, eram tempos de salazarismo e de um regime cinzento no qual à proscrição estavam condenados tanto Portugal como as colônias sob o seu domínio. Também Sara, uma estudante filha de angolanos brancos, apresenta outros dois personagens, Aníbal e Malongo, equidistantes em interesses e qualidades, como se vê ao longo do romance. Nas primeiras descrições narrativas os portugueses são ironizados: sempre tristes, sempre buscar a motivo para a tristeza – diferente, pois, dos africanos. Há um clima de suspeição sobre os africanos em Lisboa com os levantes à procura da independência. Nas primeiras linhas, o aspecto racial se localiza em como os portugueses olham para Sara, uma branca, junto de Malongo, um negro. Segundo o narrador:

Os negros e mulatos eram quase apontados a dedo, nos cafés, nos cinemas, na rua. Traziam na cara os estigmas que os denunciavam como potenciais terroristas. Esses brancos ainda não inventaram uma tinta que dê para a malta se pintar e ficar como eles, dizia Malongo, encontrando ânimo para brincar (PEPETELA, 1992: 12).

Outro aspecto deste início da narrativa é a saudade que os estudantes sentem de sua terra natal, com passagens que soam ao modo como as diásporas se instalam no sentimento e na ausência da terra pelos desterrados. Como conta o narrador, “cada um ficava agarrado às suas recordações da infância e transmitia aos outros, que as viviam como próprias” (PEPETELA, 1992: 13). Ali, quando o sentimento pela terra passeia de Lisboa para Angola, Sara descobre suas diferenças culturais em relação aos portugueses. Sara, a personagem principal da trama, que toma a voz do narrador por diversas vezes, entra em conflito com sua profissão, com as expectativas dos pais sobre ela e com a situação das colônias africanas.

Outros nomes surgem ao longo desta parte da narrativa. Vítor, futuramente conhecido por Mundial, e Malongo, o namorado de Sara. Uns mais e outros menos preocupados com a situação colonial, Sara parecia a mais envolvida e preocupada com a política, como ela própria retrata. O contexto de época era de jornais censurados, de informações cruzadas sobre os levantes de independência, de boatos e de informações sobre o que acontecia. O narrador, entretanto, parece contextualizar o que se passava:

Os jornais enchiam-se de discursos patrioteiros, Portugal é uno e indivisível, de declarações de apoio ao regime, mas pouco de concreto sobre os acontecimentos. Sabia-se que o Norte se tinha revoltado em nome duma desconhecida UPA e de Lumumba, que era uma esperança de futuro. Tudo começou em 15 de Março. Não, antes, em 4 de fevereiro, houve ataques às prisões de Luanda para libertar os presos políticos (PEPETELA, 1992: 16).

O contexto político chegava como bombas sobre a cabeça de Vitor e Sara, reunidos em um café de Lisboa. Dos protagonistas políticos, sabia-se apenas que “o certo é que não se sabia mais nada dessa UPA se não que queria expulsar todos os brancos e mulatos de Angola. Sara não podia estar de acordo” (PEPETELA, 1992: 16). Em seguida, parece que a UPA desperta a antipatia de todos, assumindo que “queriam um programa político consequente”. Como as informações bailam, e não há certezas, os personagens buscam interpretações sociológicas do que existe a respeito da guerra que, até então, mais parecia uma guerra racial do que uma demanda pelo processo de independência. Mesmo Malongo, a quem acusam de esquivar-se das questões políticas, cumpre com um relato sobre os levantes armados em que

Diz que em Luanda, toda a gente anda apavorada, os brancos por causa dos negros e os negros por causa dos brancos. Os brancos estão a mandar embora os criados negros, têm medo que os envenenem (PEPETELA, 1992: 17).

Ainda dentro do ambiente dos cafés e da casa do estudante, a presença da PIDE, isto é, Polícia Internacional de Defesa do Estado, era uma constante, e provocava temor em todos. Até então, sabia-se que a UPA provocava diversos levantes no Huambo e em outras localidades do interior de Angola. Sara, enquanto os colegas conversam a um canto sobre futebol, se põe a observar o ambiente e promover uma leitura sociológica do mesmo, revelando tanto a pluralidade na Casa dos Estudantes do Império como a integração entre os tipos sociais que ali se apresentavam:

As mesas estavam todas ocupadas, aos grupos de quatro. A maioria era de angolanos, todos misturados, brancos, negros e mulatos, estes bem mais numerosos. Os cabo-verdianos, que se misturavam facilmente com os angolanos, eram quase exclusivamente mulatos. Os guineenses e são-tomenses, mais raros, eram negros. Os moçambicanos eram na quase exclusividade brancos. E tinham tendência a se juntar aos grupos. (PEPETELA, 1992: 19)

Destaque-se desta percepção de Sara que ela continua e distingue, por exemplo, nos brancos moçambicanos uma “british colony, como diziam ironicamente os angolanos” (PEPETELA, 1992: 20). E assume, por exemplo, que um estudante guineense negro somente

estava sentado numa mesa entre brancos porque não havia outro lugar onde sentar. Sara sentia que o racismo era um marcador social de diferença e, com base nisso, foi percebendo um movimento que se criava para aproximar os angolanos brancos dos moçambicanos e, assim, isolá-los dos boatos acerca dos levantes políticos em Angola. Parecia que quem fosse branco poderia ser um inimigo em potencial dos planos de independência nas colônias, por galgar privilégios facilmente com sua cor de pele naquela sociedade. A guerra racial já era percebida por ela, e isto como um reflexo do que já acontecia em Luanda.

Em conversas entre Sara e Aníbal, sabe-se que o clima de desconfiança leva à PIDE a investigar os cafés da cidade de Lisboa como também a Casa dos Estudantes do Império. Desde o início dos conflitos em África, mesmo o Exército, onde serve Aníbal é alvo de desconfianças de rebeldes entre os militares. Porém, é nesta conversa que Aníbal revela que Viriato da Cruz e Mario Pinto de Andrade organizaram os ataques que libertaram presos políticos em Luanda, sendo a primeira vez que os personagens falam sobre o MPLA. Dado o interesse por estes movimentos, Aníbal revela à Sara como se sente sobre eles:

Mas o que me escreveu diz para avisar a malta sobre a UPA, é um movimento tribalista do Norte e racista ainda por cima. Nada de bom vem daí. Para já, o Mário e o Viriato são conhecidos, dois grandes intelectuais, oferecem muito mais garantias de seriedade (PEPETELA, 1992: 22).

Em virtude do seu envolvimento com a luta pela independência de Angola, Aníbal vê-se numa constante dúvida sobre o que fazer diante de sua posição de militar e, ao mesmo tempo, ativo politicamente. Há uma clara aproximação entre Aníbal e Sara, não apenas por questões políticas. E neste primeiro diálogo, Aníbal destaca para Sara que visitou a praia onde posteriormente se fixaria, a praia da Caota, ao sul de Angola, como também, ao mergulhar, visualizou um polvo, que passaria a persegui-lo em seus sonhos em pensamentos.

O contexto social e sociológico na Casa é bastante diverso, descrito por Denise, uma estudante francesa com quem Malongo sustenta um caso, como “o centro da revolução africana em Lisboa” (PEPETELA, 1992: 30). Ainda que a “política”, como chamam os estudantes as notícias dos levantes armados na África pré-independente, não envolvesse a todos, há um personagem de interesse bastante particular não somente pela política, mas pelo modo como a literatura brasileira conseguia penetrar entre os estudantes africanos como ora uma influência, ora inspiração. A saber:

Ele não respondeu, porque apareceu o Horácio, um mulato que publicara uns poemas no Boletim da Casa, considerados razoáveis para um início, e que

agora não perdia uma oportunidade para monopolizar as conversas com literatura. Malongo foi ouvindo a dissertação do Horácio acerca da influência dos escritores brasileiros sobre a juventude literária de Angola. (PEPETELA, 1992: 31)

Descrito como um mulato, Horácio chama a atenção por ser o estudante que os demais não gostam por ter um discurso excessivamente laudatório para com a literatura brasileira e o modo como os portugueses lecionavam sobre sua própria literatura e os fazia esquecer a brasileira. Para Horácio, a literatura brasileira seria capaz de retratar os problemas de Angola em uma linguagem mais acessível para a população, razão pela qual a literatura brasileira lhe seria um bem tão precioso.

As expectativas sobre a política também são dispersas. Sara, por exemplo, ao convidar os amigos para estar presente no 1º de Maio, dia do trabalho, em pleno ano de 1961 e ditadura de Salazar, Vítor e Malongo negam, achando que nada teriam a ver com a manifestação. Somente Sara e mais dois outros amigos foram, pois achavam importante essa manifestação quando dos acontecimentos em Angola, uma vez que eram contra o capitalismo e o fascismo. Pode-se perceber, até então, que entre os estudantes que foram estavam aqueles cuja família corria mais riscos com os levantes armados em África e, à revelia das informações, nada obtinham de notícias desses familiares. Um diálogo, entretanto, chama a atenção:

- E a outra malta? – perguntou Sara.
- Não sei. Acho que não vêm. Têm medo...
- Não é isso. – disse Furtado. – Com a guerra em Angola, as posições radicalizaram-se. Pelo menos a malta de Angola não quer mais misturas.
- É isso – concordou Laurindo. – A mim falaram-me que não tinha nada que vir. Que o 1º de Maio era problema dos brancos. Eu disse que vinha, porque queria ver o que se passava. Disseram-me ainda és miúdo, se queres levar porrada da polícia sem nenhum resultado, vai. Aqui a malta só leva porrada e daí não resulta nada. A polícia quando te vir, é sobre ti que vai carregar. A nossa luta é lá na terra, não é aqui (PEPETELA, 1992: 35).

Posteriormente a este diálogo, o narrador se coloca sob o ponto de vista de Sara para observar que um dos estudantes que a acompanha era Laurindo, o único mestiço que se via na manifestação. A distinção racial, aqui, parece bastante pertinente, porque divide aqueles que participam das manifestações em Lisboa, daqueles que a consideram um problema dos portugueses, e que nada teria a ver com as lutas em Angola ou na África. Até então, quanto mais branco for o manifestante, mais engajado com uma luta internacional contra o capitalismo ou o fascismo ele será; os mais negros e mestiços, à revelia, preferem dar atenção exclusiva ao

que ocorria em África, não deslocando seu foco de interesse para outras questões que, aparentemente, nada tinham a ver. Continuando com a percepção de Sara sobre os mestiços:

Tempos atrás, havia sempre muitos em todos os confrontos de estudantes com as forças do regime. Sara deu razão a Furtado, o nacionalismo radicalizara-se. E também compreendeu a posição dos não brancos, facilmente identificáveis na manifestação e atraindo a atenção da polícia.

Quando desembocavam no Rossio, onde se encontravam outras centenas de manifestantes, alguém gritou Abaixo a Guerra Colonial, Independência para as Colónias. Poucos repetiram, e em breve corria o murmúrio, é um provocador, é um provocador. Sara e Laurindo tinham gritado, acompanhando a palavra de ordem. Porquê provocação? Gritar Abaixo o Fascismo não era provocação e Independência das Colónias era? Não se tratava da mesma luta? A malta da Casa teria razão, já não era? (PEPETELA, 1992: 35).

Após o caso, Sara e Laurindo debatem o fato de terem sido considerados provocadores, por gritarem a favor da independência das colônias. Segundo a leitura dos personagens, os portugueses, à época, estavam sensíveis ao considerar o que se passava em Angola como terrorismo, não fazendo a conexão entre o 1º de Maio e a luta por independência nas colônias. Para eles, “os portugueses, mesmo de esquerda, estão a reagir como brancos. Os nacionalistas das colônias para eles são terroristas. Claro que a UPA estragou as coisas com esses ataques sanguinários. Mas...” (PEPETELA, 1992: 39).

Também a vida das famílias parece significar quando, à memória dos levantes, surge a lembrança de que a UPA estava expulsando e assassinando brancos. Com pais brancos, Sara sentiu um temor, e questionava-se que independência seria esta que os nacionalistas estavam planejando. Talvez lhe fosse muito importante internacionalizar a luta pela independência das colônias para subtrair dela o caráter racial, potencialmente ruim para os seus familiares e para ela própria, branca. Assim, se tanto os portugueses são desconfiados do movimento pela independência por considerarem terrorismo, os angolanos e africanos também são desconfiados com a causa dos brancos africanos e não-africanos. A guerra racial se intensifica nos sentimentos de todos.

Ao reclamar por independência que permitisse as ações das pessoas, que houvesse justiça e na qual o componente racial não despertasse ressentimentos mútuos e desejos de vingança, Sara percebe que até então alguns sabem sobre o MPLA, mas não falam abertamente sobre isso. Muitos fingem que existia apenas a UPA, talvez para que Sara, por ser branca, não soubesse da existência de uma organização mais preparada e organizada. Em torno disso, corre um sigilo, como se por todos fossem vigiados os estudantes, inclusive entre si. A saber,

Sara ficou calada. Laurindo já estava ao corrente da existência de outras organizações. E era um miúdo, ainda pouco integrado nos meios secretos da Casa. (...). Quer dizer, toda a gente sabia do MPLA, deviam estar a organizar-se, e ela ficava de lado. Por ser branca, só podia ser. Doe. É uma fase de desconfiança normal, pensou ela. Mas doía na mesma (PEPETELA, 1992: 41).

O motivo de desconfiança com os brancos parecia evidente, quando se sabia de como as coisas ocorriam em Angola. Laurindo, cujos pais tinham uma roça, mas acusa a um vizinho branco de ser chefe de milícias e de querer se apossar das terras que produzem um bom café, percebe e teme algumas mudanças. Embora o pai de Laurindo não fosse branco, seu avô era. A família de Laurindo, portanto, é de mestiços, que herdaram uma parte da roça do avô branco e agora, quando do levante pela independência, estão incertos sobre o seu próprio futuro. A saber,

Por um lado os brancos a quererem aproveitar da situação para crescer, e para isso acusando os angolanos de terrorismo. Por outro os negros que se podem revoltar a qualquer momento e que dizem que os mulatos são como os pais brancos. Quando o mar bate na rocha, quem se lixa é o mexilhão. O mulato é o mexilhão. Por isso compreendo o que disseste há pouco. Não são só os brancos progressistas que estão em situação difícil (PEPETELA, 1992: 41).

A situação descrita por Laurindo reverbera no que já foi descrito aqui: o mestiço ocupa uma posição ambígua entre os africanos que lutavam ou demandavam pela independência das colônias. Não sem razão, uma vez que aos mestiços era reservado um lugar social de privilégios dentro da estrutura social da colônia. Interessante, nesta parte, é como os personagens deduzem uma situação presente com um viés crítico e, ao mesmo tempo, complexo desta realidade. A saber,

– Claro – disse Sara. – E também os negros que estudaram ou que têm empregos razoáveis, raros é certo. Também devem ser olhados com desconfiança pelos irmãos de raça, porque subiram no meio dos brancos. E pelos brancos, que os consideram terroristas.
 – É. O colonialismo é isso.
 – Mas aqui, entre a malta, não há diferenças entre negros e mulatos, estão todos unidos.
 – Não te iludas – disse Laurindo. – Há aí uns grupos de negros que não querem nada com os mulatos. Não são muitos, mas existem. Dizem que a elite angolana é constituída sobretudo por mulatos e que esses não os podem dominar. Que essa elite ajudou o colonialismo a implantar-se e aproveitou-se dele. Acabam por apoiar a UPA, lá bem no fundo e muito escondidamente. (PEPETELA, 1992: 42).

Vê-se, portanto, que de forma bastante crítica é revisitado o estatuto do negro assimilado, do mestiço assimilado, isto é, daquele que escolheu se assimilar com os trejeitos e

marcas do colonizador para obter reconhecimento, recursos e privilégios na sociedade colonial. A tese do personagem Aníbal faz menção, justamente, ao modo como a elite angolana que buscava autonomia frente ao domínio colonial no século XIX, constituída por mestiços, foi isolada em seus desejos de independência ou autonomia. Em outro diálogo, Laurindo discorre sobre o afastamento dos mestiços dos brancos e sua recente aproximação com os negros, dado o contexto em que viviam:

- Olha, eu percebo pouco dessas coisas. Mas sinto que os mulatos, nem todos, claro, se estão a afastar dos brancos. Exatamente por causa das críticas dessa malta negra mais pró-UPA. Como são acusados de terem feito o jogo dos brancos, agora querem mostrar que não têm nada com os brancos, apenas com os negros. Muitos já esquecem o pai branco, só falam na mãe negra.
- Isso é oportunismo.
- Pois é. Mas está a acontecer. Os brancos também não ajudam muito, com posições como a do Furtado. Enquanto foi para falar, ele estava na ponta. Quando é para agir, ele recua. Aí os mulatos dão razão aos negros, é um argumento forte. E afastam os brancos, mesmo se são amigos deles. Já não se podem apresentar como amigos, apenas como conhecidos. – Tudo isto é muito triste. Mas pode ser apenas uma fase passageira (PEPETELA, 1992: 43).

Sara, apesar de bem quista dentre os estudantes, era vista como alguém que gozava de prestígio e privilégios em alguns setores, a começar pelo fato de viver em condições diferenciadas da dos outros estudantes angolanos, pagando bem mais para viver em um quarto amplo do que a maioria, que vivia na Casa. Desconfiava-se de Sara por ser branca; a sua condição contrastava com a dos outros estudantes, não apenas na cor da pele, o que tanto a incomodava como reacendia o debate sobre a independência das colônias, a percepção corrente sobre as mulheres e homens brancos e os verdadeiros apoiadores da causa.

A questão de gênero e de raça se coloca, por exemplo, nas conversas entre Malongo e Sara, sobretudo sobre a sua situação amorosa. A questão de gênero parece reduzir Sara à cobiça branca do seu namorado Malongo que, negro, emotivo e “gingão”, é preconceituosamente visto por outros como um “africano típico” (PEPETELA, 1992: 45). Ao passo que Sara tenta ter conversas sobre política com Malongo, este se esquivava e deixa para os outros estudantes o encargo de entender do que ocorre em Angola. Nesses diálogos, revelam-se dois personagens tipos: a mulher, branca e isolada de conversas políticas por sua dupla condição de gênero e de branca; o africano, jogador de futebol, negro e que vive à procura de mulheres, viola e diversão. Por mais que haja um tom crítico sobre os processos relacionados à raça, o narrador acaba por reproduzir em ambos os personagens uma mulher branca esclarecida e um homem negro emotivo, que desdenha da política, o assunto inteligente do momento. Sobre tais questões, o diálogo que se segue é revelador:

- Não entendi mesmo nada. Posso não ser muito inteligente, mas estás a falar de tal maneira que nem o Einstein te entende.
- Estou a dizer que começo a ficar farta de só servir de saco para onde atiras o esperma, quando te apetece.
- Possas, Sara, não é caso para tanto.
- É, é sim. Podias contar-me coisas que me interessam, porque vivo esta situação como tu e todos os outros (PEPETELA, 1992: 46).

Em uma das únicas conversas a respeito da situação política entre ambos, Malongo assume que pode estar a saber pouco sobre política porque os colegas o isolam, alegando este ser namorado de Sara. Há, pelas palavras de Malongo, a percepção de que uma vez tornado efetivo o movimento pela independência, os brancos hão de tomar partido dos pais contra os africanos, até mesmo os brancos que “sempre tomaram posições claras contra o colonialismo” (PEPETELA, 1992: 48). Ou seja, há a percepção racial de que os brancos carregam consigo o colonialismo organicamente percebido pela origem, isto é, percebido pelo peso da ancestralidade que alcança as mentes e as consciências na hora dos momentos de catarse entre negros e brancos. E que os mestiços ou mulatos, por se verem entre um e outro, ficam a meio caminho.

Quando da suspeita então improvável, mas que momentos depois se concretizaria, da gravidez de Sara, o narrador, sob os olhos de Sara, passa a refletir sobre a origem judia da família por parte de pai, e angolana por parte de mãe, bem como da relação que ela e sua família tinham com o racismo e que, contraditoriamente, voltava a se reproduzir em seus familiares, onde “nunca um negro entrara em sua casa sem ser na condição de serviçal” (PEPETELA, 1992: 52). Tais características desta personagem serão mais bem detalhadas posteriormente, porém, para compreender a Angola de A Geração da Utopia, basta acompanhar a reflexão que Sara fez a respeito do nascimento de uma filha mulata, fruto de sua relação com Malongo:

Aparecer com um bebé mulato nos braços, abrir um consultório em Benguela? O seu meio social ia rejeitá-la. E daí talvez não, Benguela era a terra dos mestiços. Era, foi. Seria ainda? Um meio pequeno, em que tudo se sabia, em que tudo era comentado ou nos quintalões onde se reuniam as famílias para os almoços de sábado e domingo ou nas esplanadas dos bares. Provavelmente ia ter poucos clientes. Ora, que se lixe! Sempre lhe restava um emprego num hospital. As pessoas aos poucos iam esquecendo, até porque a fase de intolerância passaria com a independência. Também nunca fora sua ideia abrir um consultório particular, que só servia os ricos, mas trabalhar nos centros mais pobres, periféricos, onde viviam aqueles que realmente precisavam dela (PEPETELA, 1992: 53).

A situação não apenas dos mestiços em Angola, mas do nacionalismo e das organizações políticas também chega aos olhos e ouvidos dos estudantes pela leitura de Aníbal, que depois teria o codinome de Sábio. O narrador adianta esses nomes, como se aquela história já fosse sabida de todos, ou como se estivesse apenas relembrando o que já tinha vivido. Por exemplo, Aníbal destaca, em uma conversa com Sara, que os comunistas possuem a organização mais eficaz e que o nacionalismo em Angola, embora difuso e um pouco confuso, devia muito aos comunistas, pelo fato destes terem insuflado os primeiros movimentos anticoloniais. A saber,

Mas eis que surgem os acontecimentos de Angola e o nacionalismo angolano afirma-se. Muito confusamente, mas afirma-se. Agora há duas posições. Os comunistas acham que se deve trabalhar no interior do regime e derrubá-lo por dentro. E os nacionalistas angolanos, cada vez mais radicais, pensam que os angolanos devem lutar em Angola, de forma absolutamente independente e sem ter nada que ouvir os papás da esquerda portuguesa. Lutamos pela independência do país e por isso devemos ter movimentos políticos absolutamente independentes. Somos nós, com a guerra em Angola, que vamos derrubar o fascismo. Esta é a maka (PEPETELA, 1992: 59).

As incompreensões de Aníbal se acercam do momento político em que a UPA e o MPLA disputam por uma hegemonia política no território angolano e frente às lutas pela independência, revelando as contradições outrora explicitadas acerca da representatividade política, cultural e regional de ambas. Na verdade, em 1961 estava nascendo o que seria o MPLA, fruto de uma confluência de diversas organizações. Frente às inúmeras notícias sobre os ataques da UPA a fazendas de brancos, promovendo uma guerra racial e nacionalista contra o colonizador, a voz da moderação e da causa política mais próxima dos comunistas viria do MPLA.

Neste momento do romance, Aníbal, convocado a ser um espião dentro do exército português e prestes a ajudar os comunistas como um infiltrado resolve por desertar e busca um refúgio na casa de Sara; posteriormente, na casa da amiga de Sara, Marta. Por ser negro, Aníbal chamaria facilmente a atenção da PIDE, o que despertou muitos cuidados em Sara e Marta. Enquanto isso, Lisboa seguia sendo uma cidade hostil para os estudantes. Sara e Malongo, por exemplo, têm dificuldades para se relacionar em público, tamanho o preconceito que os portugueses possuíam com as relações inter-raciais. Sara, entretanto, não se acostumava ao racismo. E parecia que a hostilidade e o racismo cresciam à medida que avançavam as discussões sobre as colônias.

Com o desaparecimento de Aníbal e o recrudescimento das lutas em África, o sentimento diaspórico dos estudantes aumentava; concomitantemente, a PIDE vigiava cada vez mais as movimentações e conversas. Quando se referiam à Aníbal e sua atuação no exército, falavam preconceituosamente e sem saber das pretensões desertores do mesmo, que iria “matar negros” (PEPETELA, 1992: 79). Negros, portanto, resumia a causa africana: uma batalha contra os brancos colonizadores, perpetrada por negros insubmissos aos desmandos e violência colonial de séculos. Com o passar dos anos, sabia-se que “todo o Norte está tomado pelos terroristas” (PEPETELA, 1992: 80), e a situação dos estudantes que se alistaram também era crucial: não queriam lutar na guerra pelo lado errado. As conversas, por sua vez, giram em torno tanto do racismo que se sentia em Portugal, como aquele que se percebia em Angola:

- Não tenhas dúvidas, o racismo cresceu muito. Há uma vaga de patriotismo provocado pelos acontecimentos. Bem podem dizer, somos todos portugueses e existe uma sociedade plurirracial. Mas as pessoas de cor diferente são vistas como estrangeiros indesejáveis. Pior, perigosos. O nacionalismo provoca isso.
- Mesmo o angolano, Sara?
- E não está a provocar?
- Queres dizer que qualquer nacionalismo provoca racismos ou xenofobias, mesmo o nosso, pelo qual lutamos?
- No nosso caso, ou no de África em geral, o nacionalismo é uma fase necessária e vale a pena lutar por ele. Não ponho isso em dúvida. Mas provoca também exclusões injustas. E, se exagerado, leva as sociedades a fecharem-se sobre si próprias e a não aproveitarem do progresso dos outros povos.
- Um casamento entre nacionalismo e internacionalismo, é isso?
- Definiste muito bem. Um casamento harmonioso entre dois contrários antagónicos. – Mas isso é linguagem marxista.
- Pois é. Resta a saber se essa utopia se pode realizar. Alguns dizem que já a realizaram, com o comunismo (PEPETELA, 1992: 91-92).

Note-se que o peso das discussões acerca da questão política se banha de preocupações com o presente e o futuro. Os acontecimentos em Angola, por mais recentes, causam confusão e reacende nos estudantes a chama de uma utopia difusa, espraçada tanto pelo desejo de nacionalismo, como pelo internacionalismo, pelo comunismo e pelo desejo humanitário de Sara, que se desloca por todos os lados, abraçando diversas ideologias. Em comum, diante de um regime de perseguições, a França era vista como o “éden, o generoso lugar de asilo para todos os perseguidos, o reino da tolerância e do mel” (PEPETELA, 1992: 92).

Dentre os estudantes, Vitor encontra aquele que futuramente seria o pastor Elias, uma figura de importância ao final do livro. Elias chama a atenção, neste início da narrativa por ser protestante, e pelo fato dos protestantes terem angariado uma representação rebelde na Angola pré e pós-independente, uma vez que se distinguiam dos católicos, que representavam os portugueses e, ao mesmo tempo, dedicavam-se a realizar obras sociais aos africanos. Entretanto,

Elias é um postulante e defensor da UPA, organização em torno da qual se juntaram igualmente muitos protestantes. No diálogo que ele trava com Vítor, Elias utiliza-se de Franz Fanon para defender a violência empregada pela UPA contra militares e civis:

- É uma fase necessária. Para que ganhem a consciência de que são colonizados. Não têm nada que ir para o Norte engordar os roceiros. Estão a colaborar com o colonialismo, mesmo se inconscientemente. Na primeira fase, o terror é necessário para criar consciência. Depois isso terminará. E haverá a integração de todos num país independente.
- Não sabia que defendias as teorias da UPA.
- (...)
- Ouve, Vítor, é a única teoria que soube mobilizar populações inteiras para lutar com paus ou catanas contra o poderio colonial. Conheces outra melhor?
- Conheço. A que diz que todos os angolanos devem lutar juntos contra o colonialismo, sem massacres de civis, sejam eles quem forem. E que congregue até mesmo os mulatos.
- Utopias! Isso não funciona na prática. Eu sei, são ideias que correm na Casa dos Estudantes. Mas a Casa é dominada pelos filhos dos colonos, sejam brancos ou mulatos. No fundo, querem apenas uma melhor integração no Portugal multirracial. Todos falam da independência, mas a ideia não é a mesma. É mudar para ficar tudo na mesma, com o português dominando o negro. E tu alinhas nessas utopias, porque o teu pai não é camponês. O meu é. E a única hipótese de estudar foi aproveitando a bolsa da minha Igreja. O camponês só pode ser mobilizado para a luta por formas bem concretas, que ele entenda, por exemplo o ódio ao branco ou a repartição das terras dos brancos. Vai falar de luta contra o colonialismo como sistema, sem tocar nos roceiros ou nos comerciantes. Ninguém te segue, a não ser os intelectuais da cidade. E esses não contam numa luta destas (PEPETELA, 1992: 95-96).

Observe-se que a principal divergência entre Vítor e Elias se dá como aquela entre o MPLA e a UPA, na qual um defendia a integração nacional de todas as regiões, raças e etnias de Angola e a outra, por sua vez, achava justa a violência anti-colonial contra brancos e mulatos por reconhece-la como a linguagem que chegava aos africanos do interior. Elias, por sua vez, elabora uma teoria racista pretensamente científica e com influência freudiana para explicar a sociedade angolana a partir das suposições trazidas de suas leituras sobre dominação colonial e racial:

- Tu não acreditas mesmo que possamos viver todos juntos em Angola um dia, sem injustiças nem desigualdades?
- Com os brancos e mulatos não. Eles tenderão sempre a dominar-nos.
- No entanto, os missionários que te formaram e ajudaram são brancos. – Americanos ou brasileiros, não portugueses. E muito menos portugueses nascidos em Angola, que se sentem com direitos sobre a terra por lá terem sido gerados. Esses são os piores, mesmo se tiveram uma mãe ou uma avó negra. Mãe ou avó que era apenas uma serviçal do branco. Esses transportam em si a supremacia da parte branca sobre a negra, vem desde a nascença.
- Tinham que matar o pai para libertar a mãe.

– É isso mesmo (PEPETELA, 1992: 96-97).

É irônico, deste então, que Elias possa desenvolver tais teorias aqui e que, mais adiante, no último capítulo do livro, construa uma outra teoria religiosa não do dissenso, mas da unidade, como se esta reinasse sob o desejo de todos que sonharam com uma utopia no passado ou dela se aproveitasse. Vítor, por seu turno, era saudoso e acreditava em uma justiça que viria multirracial, emancipadora. Ao mesmo tempo, refletia sobre o passado de sua família e a relação com o colonialismo:

Muito tempo ficou ali, gozando o sol, a contemplar o mar que lhe parecia sempre hostil, pois nascera no interior do Huambo. Ecos antigos da família faziam associar o mar à morte. Ecos vindos dos tempos das caravanas de escravos que no mar encontravam o porto para o degredo nas plantações ou minas do Brasil. Ou mais recentemente, para os trabalhos forçados em São Tomé. A família não tinha sido tocada, mas reproduzia esses ecos longínquos que se gravaram na sua memória. Ou, quem sabe, também tinha tido os seus membros desgarrados que faziam o trabalho sujo de ir ao interior capturar escravos para os integrar nas caravanas. Muita gente viveu disso, e não foram só os portugueses. O seu pai era do Golungo, no Norte, e tinha podido estudar enfermagem. Privilégio vindo de famílias escravocratas? E a família da mãe, do Huambo, da linha direta dos chefes? Se os havia, eram segredos bem escondidos (PEPETELA, 1992: 98).

A situação racial, na Angola de 1961, parecia não tão distinta da de Lisboa. Os preconceitos regionais, motivados muitas vezes por questões raciais fez Vítor, por exemplo, lembrar de uma antiga paixão que não se realizou pelo motivo provável do racismo; ela branca de Moçâmedes, e ele negro do Huambo. Ao encontrar uma mestiça do Lubango, Vítor sentiu-se embaçado com a beleza. Mas, ao refletir sobre o porquê de não ter acabado com o seu antigo amor em Angola, antes de partir para Lisboa, assim descreve sua percepção sobre estas diferenças regionais:

O Lubango era como o Huambo, negro que olhasse para uma branca era notado. Podia não acontecer mais que isso, mas pelo menos era motivo de chacota escondida. Tinha havido mesmo um primo de Esmeralda que o procurou para lhe dizer, tu andas a brincar com o fogo, toda a gente sabe que não tiras os olhos da minha prima, vê lá. Ele apercebeu-se então que a sua paixão era pública. E certamente impossível. A partida para Portugal foi uma libertação, pois ao menos ia esquecer a basquetebolista. E agora vinha esta beleza lembrar-lhe as suas frustrações, as suas humilhações (PEPETELA, 1992: 100).

Pode-se considerar o racismo inter-regional uma herança do colonizador para a dinâmica social do colonizado consigo próprio? Há autores que defendem que esta noção foi

encastelada em território africano pelo colonizador que primeiro chegou com a ideia de superioridade racial, amparada em preceitos racistas que se queriam científicos, para então dividir e hierarquizar as diferenças. Interpretamos, pois, das palavras de Vítor uma rejeição ao próprio pelo princípio do branqueamento, que continuaria vivo em África, mesmo sem a presença do colonizador; um branqueamento que propiciaria a um africano negro, branco ou mestiço uma oportunidade de ascensão e de direitos em um mundo criado para e pelos brancos.

O racismo incomodava aos estudantes. Uma longa conversa entre Vítor e a mestiça que conhecera na praia de Lisboa, Fernanda, gira em torno do racismo no Lubango e do fato de Vítor não ter chance com mulheres brancas em uma Angola repleta de preconceitos. Diz ele, “neste momento não me sinto capaz de viver naquela sociedade colonial, cheia de racismos” (PEPETELA, 1992: 109). Não à toa, torna-se compreensível por que os estudantes rejeitam a UPA e seus métodos; ao experimentar o racismo em Lisboa e na própria Angola pré-independência, sentia-se que o “terrorismo” movido por questões raciais seria apenas uma forma de reivindicar o lugar do colonizador sem questionar suas práticas. O contra-racismo, neste sentido, era rejeitado porque se sentia na pele o que era ser vítima de racismo. À revelia de tudo isso, o internacionalismo cultivado pelos comunistas era mais sedutor: não distinguia por cor de pele ou origem, visava uma luta pela independência das colônias junto de uma emancipação mundial do capitalismo, tinha um discurso humanitário mais sensível aos oprimidos de toda espécie. Por extensão, por gozar de todos esses atributos na luta interna em Angola, o MPLA surgia como uma vanguarda das forças políticas nativas.

A pauta do contra-racismo surge, por sua vez, pelo fato de Sara ser branca e, portanto, ser afastada das confabulações acerca dos movimentos de independência nas colônias. Para Aníbal, “O racismo dum lado provocou o racismo do outro. Hoje o branco nacionalista é olhado com desconfiança pelos nacionalistas negros. A cor a contar mais que as ideias, que os comportamentos” (PEPETELA, 1992: 110). Muito embora neste momento as forças de independência estejam angariando sucesso, Aníbal destaca que o MPLA quer que os angolanos participem, seja eles quem forem, e que superem as questões raciais por outros meios, não pelo preconceito. Em contrapartida, nas festas da Casa dos Estudantes, notava-se grupos fechados, fraturas, nacionais ou raciais, em virtude da radicalização política da época.

Em meio a toda a pluralidade de pensamentos e comportamentos, a Geração da Utopia parecia se desenhar nas palavras de Marta, a amiga de Sara na casa de quem escondeu Aníbal. E ninguém melhor do que ela descreveu o que sucederia tempos após as preocupações daquela geração e suas decisões tomadas ao sabor do momento. Por exemplo, a respeito de Aníbal, discorre Marta:

– Se não morrer, o que se enquadra melhor com a sua maneira de ser, vai desiludir-se. A tal revolução que tem à frente não vai ser como ele a imagina. Nunca nenhuma é como os sonhos dos sonhadores. É um sonhador, apesar de toda a sua linguagem rigorosa de comunista. Acaba por ter ideias mais libertárias que as minhas, que ele chamava de anarquista. As revoluções são para libertar, e libertam quando têm sucesso. Mas por um instante apenas. No instante a seguir se esgotam. E tornam-se cadáveres putrefatos que os ditos revolucionários carregam às costas toda a vida.

– Falaste-lhe assim?

– Claro. Riu daquela forma paternalista que têm os iluminados, os que detêm a verdade. Como se eu fosse uma criança engraçada. Não me ofendi, nada nele me ofendia. Mas discutimos muito. Disse-lhe que a Revolução Francesa acabou no terror e Napoleão e que a bolchevista terminou logo no estalinismo, mesmo antes de Stálin ser o patrão. Procurou rebater, é muito forte em argumentos históricos. Mas lá no fundo ficou tocado, senti. Porque é um sonhador, um utópico. Pior que eu. Ou morre ou se desilude, não tem outra alternativa.

– Em Angola será diferente.

– Falas como ele. Os iluminados dizem sempre que a sua experiência não descambará como as outras. Não ousam afirmar, porque são ou querem parecer modestos, mas pensam assim: se eu acredito nisto, por que não se há de realizar como imagino? E partem os cornos, sempre, sempre... São aliás feitos para isso, para partir os cornos (PEPETELA, 1992: 129).

Diante do fato de que alguns estudantes, como Malongo, caso reprovados ou que perdessem sua bolsa de estudos, seriam prontamente alistados para as tropas e, portanto, lutariam em uma guerra que não era a sua, resolveram todos escapar para a França, auxiliados pelos contatos estrangeiros ligados aos movimentos de independência. Porém, o racismo ainda persistia: tiveram de lutar para levar Sara consigo, que estava grávida de uma menina, juntamente com Malongo. Ao perguntarem quem não queria que Sara fosse junto à fuga, respondia-se “os mais-velhos”, em menção aos militantes políticos que estavam por trás da fuga (PEPETELA, 1992: 132). Ao perguntar, “Sou a única pessoa branca que vai?”, Sara recebe como resposta: “Há mais. Três ou quatro mulheres casadas com angolanos. Mas essas são portuguesas ou de outras colônias. Angolana, sim, parece que és a única” (PEPETELA, 1992: 133).

Diante do impasse, descobre-se que Sara somente viajou com os estudantes em fuga por ser mulher, angolana e companheira de Malongo, uma vez que os angolanos brancos não seriam permitidos, porque “podem vir a reivindicar a terra, que é deles também” (PEPETELA, 1992: 134). Isto é, ainda que a organização política mostrasse sinais de tolerância e ausência de discriminação, ainda era forte o peso nas consciências do que significava o branco e o mestiço para os levantes políticos liderados por negros na África. Estes seriam vistos como os eternos suspeitos, seja por supostamente reivindicar a memória dos colonos brancos, seja pelo desejo de

se assenhorem das posses que lhe seriam por direito, uma vez que também angolanos brancos e mestiços eram vítimas da guerra racial no país. Finalmente conseguindo atravessar a fronteira entre França e Espanha, os estudantes dividiram-se; Anibal, por sua vez, já havia ido para a luta armada em Angola.

O capítulo intitulado *A Chana* se passa em 1972. *A Chana* se refere a um deserto no qual brotou capim, um longo descampado que recobre parte do lugar onde os guerrilheiros se encontram. Alguns deles são os estudantes que outrora debatiam a situação política de Angola e das colônias africanas. Mas, agora, transmutados em outra farda, ganham tons de transparência e camuflagem:

O homem tem uma arma, uma Kalashnikov soviética, apoiada no ombro esquerdo. Um boné verde oculta-lhe o abundante cabelo encarapinhado. A barba farta termina em duas pontas, no queixo. Os olhos são grandes, muito brancos, realçados pelos sinais duma noite mal dormida. Veste uma farda camuflada e calça botas militares. Do cinturão está pendente uma bolsa-cartucheira para os carregadores de reserva, do lado direito. Mais atrás, uma corda enrolada. Do lado esquerdo, o cantil e o punhal adaptável à arma. Na parte da frente do boné está espetado um emblema oval, onde se nota um facho aceso empunhado por uma mão negra: o homem é um guerrilheiro (PEPETELA, 1992: 140).

O grupo ao qual Anibal se juntou é composto de onde combatentes, andando há quase um mês para a fronteira do Zâmbia. A situação da população de Angola é descrita como de miserabilidade tremenda da ausência de recursos:

Dos confins do Kembo, do Kuanavale ou do recém-nascido Kuanza, vinham colunas de gente nua e desesperada. As velhas de ventre ressequido arrastavam crianças de barriga inchada e grandes olhos. Os velhos e os homens e as mulheres, um pano esfiado nos quadris, transportavam às costas bolas de cera e quindas com restos de fuba. Os homens ainda possuíam um machadinho, com o qual apanhavam o mel na mata. As mulheres levavam as cada vez mais inúteis panelas. A cera era o seu único bem, o capital que iriam vender ao primeiro comerciante da fronteira para resistirem aos meses de fome (PEPETELA, 1992: 141).

A descrição da guerra ganha conotações imagéticas naquilo que ela traz de pior, isto é, a violência colonial nua e crua, as metralhadoras, a morte de crianças, o sofrimento da população e a persistência dos guerrilheiros. O simbólico da guerra colonial é expresso nos detalhes com que, por exemplo, as bombas são jogadas dos aviões, representadas pelo narrador com a mesma simbologia cristã que outrora foi usada para a dominação cultural dos africanos. A saber,

E lá vinham os helicópteros, e lá vinham os aviões, e lá vinham os Comandos e os GE e os Flechas, todos armados, estranha luz nos olhos, arrancar a mandioca e o milho, em nome da amizade. E lá vinham as cristianíssimas cruzes de Cristo, pintadas a vermelho nas barrigas dos bombardeiros, tingir de vermelho rasgado as barrigas negras das crianças (PEPETELA, 1992: 142).

Acompanha parte desse processo a desconfiança do povo com a guerrilha, que recuavam e fugia de onde vinham os bombardeios. Alguns, à contrapelo, pediam para se juntar ao grupo de que fazia parte Anibal, ou o Sábio, como passou a ser conhecido. Não havia comida e poucos recursos eram sempre bastante cobiçados. A luta pela sobrevivência leva os guerrilheiros a se afastar do povo, acampando longe de sua rota, para não ter de dividir a comida que pouco traziam. Anibal, que se considerava um intelectual, vivia em uma crise devido a isso.

Vitor, por sua vez, encontrava-se perdido em pensamentos sobre o passado e o futuro de si próprio. Julgava que havia muito de utopia, desde então, sobre a luta armada e as ideologias defendidas pelos estudantes aos tempos da Casa dos Estudantes do Império. A saber,

Mas ele aceitara vir para a luta, sem grande resistência. Estava farto de discutir revoluções nos cafés com africanos e latino-americanos, revoluções falhadas à nascença. Estava farto dos comités europeus de apoio às lutas do Terceiro Mundo, mais revolucionários que os próprios, que exigiam moral de seminário e se escandalizavam com a libertinagem dos africanos. Como os padres europeus em África, o mesmo tipo de gente, só que mais rota e suja. Apesar do seu discurso avançado, ele acabou por se incompatibilizar com os tipos dos comités, sobretudo por causa da velha senhora. Censuravam-no por prostituição. Não era nada, apenas ajuda mútua. A senhora queria exotismo e ele queria a boa vida proporcionada por ela. Comércio como outro qualquer. Os tipos dos comités também reprovavam o pouco empenho em participar no trabalho dos sempre iguais boletins de informação, inventando sucessos no Terceiro Mundo e provando por A mais B que a revolução mundial era para amanhã. Queriam-no metido nas lutas ideológicas deles, dando peso moral dum filho legítimo de África às querelas sobre as vírgulas de um programa político qualquer. Cruzou pró-chineses, pró-soviéticos, pró-guevaristas, trotskistas, situacionistas, pró-albaneses, titistas-cogestionistas, anarquistas, contra-todistas, posadistas, socialistas utópicos, africano-socialistas, eurocomunistas, numa lista de intolerâncias que nunca mais findava. Estava farto que lhe vigiassem os passos e as companhias e depois viessem com lições de moral revolucionária. Estava farto de ouvir as mesmas discussões sobre tal texto de Marx ou Lênin, cânones sagrados que era preciso saber interpretar a cada momento. Por isso veio para a luta. Fez um rápido treino militar e foi integrado na guerra, primeiro como formador político, depois como responsável a nível zonal. (PEPETELA, 1992: 152).

Interpretamos este trecho como de uma reflexão mais profunda do personagem acerca dos valores políticos e ideológicos em África e sua percepção no restante do mundo. Sabe-se, a partir daí, que o nacionalismo africano não nasceu somente de uma demanda ideológica europeia, mas de um movimento interno de reação ao colonialismo que encontrou no mundo

externo um apoio subsidiado do comunismo e demais filosofias políticas populares à época. Mas, aos africanos a realidade se impunha sem filosofias, nem matizes ideológicas. Por esta passagem, Vítor demonstra que a luta armada necessita de mais pragmatismos do que a percepção do restante do mundo sobre a África demandava perceber na época. Nela, ainda se expõe o moralismo dos comunistas e a subserviência que ele, por si, não demonstrava a essa liderança do exterior sobre temas políticos.

Neste contexto, a mestiçagem é vista com viés negativo. Para Vítor, se os mestiços antes recusavam o pai branco para ressaltarem ser filhos de mãe negra, alguns buscavam mesmo na avó negra o sentido da utilização do nome dela para a guerra. Vítor, por sua vez, sente o orgulho em ser negro porque passou pelos anos em que isto era “humilhação, era sinónimo de escravo ou de ignorante” (PEPETELA, 1992: 154). Mas, aos poucos, a guerra vai se mostrando também em seu descrédito:

Maldita guerra! Os que a iniciaram abandonaram-na, os outros que se arranjam... Caramba, estou a dizer o mesmo que o povo. Mas é verdade, merda. Ninguém o tinha obrigado, se nela participava era por sua vontade. Deixa lá disso, sei bem como é isto de ser voluntário: uma pessoa é obrigada, o que dirão os amigos, o que será o futuro? Voluntariado forçado! A esta obrigação chamamos consciência política, nome bonito para nos enganarmos. Nuns, é para se enganarem; são os idealistas. Noutros, é para enganarem os outros; são os vivaços. Tudo uma aldrabice. Aqui estou eu, perdido, a sofrer da fome e do frio, sabendo apenas que a salvação está no Leste. Para quê? Uns tantos no exterior utilizam o meu sacrifício e o de tantos outros para chegarem aos países amigos e receberem dinheiro. Desse dinheiro, metade vai para os seus bolsos e dos parentes e amigos. A outra metade serve para aguentar a guerra. Esta parte destinada à guerra é o capital investido para apresentarem êxitos aos amigos e receberem mais, não é por estarem interessados em libertar o país. Já fui parvo, já acreditei na boa fé de toda a gente. Agora já não me levam. Foi a última vez que vim combater. Se pensam vou voltar ao interior estão muito enganados. Vão lá eles, os donos da guerra. Vão ver se se pode lutar assim, sem mantimentos, sem povo, com guerrilheiros que fogem ao primeiro tiro. Claro, vão dizer, se os guerrilheiros não são corajosos, é porque os responsáveis não os moralizam. Mas como moralizar um homem que se apercebe de todas as injustiças? Vão dizer, isso é influência da propaganda inimiga, os pequeno-burgueses infiltraram-se na guerrilha... Que somos nós todos senão pequeno-burgueses? Se é propaganda do inimigo, ela constata uma realidade. Ou o inimigo é sempre mentiroso? (PEPETELA, 1992: 157)

Aqui, contém outra ironia: Vítor, em guerra chamado de Mundial, foi um dos primeiros a assumir cargos na burocracia que se instalou com o primeiro governo eleito em Angola; tornou-se ministro corrupto, mandatário como outros. Aqui, a reclamação vai no sentido de que uma parte dos combatentes está em terra, na chana, e outra na mobilização do estrangeiro, nos grandes centros da Europa. A reclamação não deixa de ser justa: posteriormente, os

guerrilheiros não de reclamar da liderança da guerrilha ser constituída por mestiços e angolanos brancos, como se tivessem mandado para os campos de batalha apenas os negros ou aqueles de identidade negra; como se, mesmo entre os guerrilheiros houvesse distinção de classe, etnia e raça, além de uma hierarquia social própria que esta regra seguisse.

Assim, como se utilizasse do personagem para revelar suas próprias críticas às organizações políticas e seus postulantes, o narrador percebe na voz de Vitor uma forma de dar vazão às suas críticas ao MPLA e sua organização. Vitor, como se sabe se encontra numa situação difícil: tem fome, está percorrendo uma floresta perdido e sem recursos, prestes a morrer. Ele divaga, como se nada mais lhe restasse fazer. O narrador, parece, toma conta desta voz quase sem vida de Vitor para desnudar um quadro político de crítica ao que ocorre:

Como qualquer organismo, um Movimento vive da substituição do velho pelo novo, pela renovação constante das células. O curioso é que todos os partidos de esquerda aceitam este princípio dialético, passam a vida a proferi-lo. No entanto, nunca o aplicam a si próprios e quanto mais velho é o indivíduo melhor dirigente será. Os velhos nunca largam o poder, só à força. Ora, é preciso sempre sangue novo, uma geração que se substitua à precedente, um revigoramento vindo dos quadros. Só assim se pode recuperar o terreno perdido. O inimigo é como um parálítico, é um subdesenvolvido material e moral, obscurantista. Se se mantém, é porque não temos sabido agir. Vejam lá eu, rodeado de inimigos, não estou a comê-los? Passo no meio deles em plena ofensiva e os pobres indigentes nem se apercebem. Basta coragem e inteligência. São camponeses lá de Portugal, ou camponeses de Angola. Com isso pode-se fazer um exército capaz? Nós também, ou promovemos os quadros, ou então foi-se... (PEPETELA, 1992: 158).

Através de Aníbal, o Sábio, a reflexão do narrador também se encontra desesperançosa com o futuro: “Ontem era a noite escura do colonialismo, hoje é o sofrimento da guerra, mas amanhã será o paraíso. Um amanhã que nunca vem, um hoje eterno. Tão eterno que o povo esquece o passado e diz ontem era melhor que hoje” (PEPETELA, 1992: 162). Aos poucos, a geração da utopia que se dizia certa de um futuro emancipatório foi, na guerra, perdendo suas próprias ilusões. Ali, segundo Aníbal, o Sábio, havia que manter pelo menos o nível de vida da população após todo aquele processo, e não necessariamente melhorar. Há várias regiões despovoadas em Angola, incluindo Moxico, Kuando-Kubango, Bié, Lunda. A população, por sua vez, se concentrou na Zâmbia ou nos postos inimigos; nas matas, escassas pessoas se mantêm em habitações, já prontas para a partida. Segundo Aníbal, “toda a resistência termina se não há uma perspectiva” (PEPETELA, 1992: 163).

Enquanto isso, os regionalismos refletem a divisão identitária em Angola. Aníbal questiona o fato dos colegas o chamarem de “kamundongo”, refletindo o desconforto com o

fato da liderança da guerrilha advir de mandatários ligados a determinadas etnias. Aníbal, por sua vez, responde apelando para a unidade da luta: “Nunca me vi assim, sou apenas angolano. Então por que agora se viram contra mim, por que tudo o que digo deve ser falso, quando antes era quase sagrado?” (PEPETELA, 1992: 164). O regionalismo, em outras palavras, se expressa na divisão interna, hierárquica, mas ao mesmo tempo regional e étnica. Isto é, de que Angola os guerrilheiros falam? A saber, o diálogo entre os guerrilheiros é capaz de apontar algumas sugestões:

- Não sei. Já não sei. Antes não acreditaria. Mas vejo-te a falar em “vocês” e “nós”, mais reservado mesmo desde que chegaram as cartas da fronteira. Comentaram-nas entre vocês, evitavam que eu ouvisse. Não me falaste nelas, não me deste nenhuma notícia, mas via-te sempre com elas na mão, lendo-as baixinho para os outros. Se esse fosso já existe, quem o cavou?
- Os crimes, os erros... cometidos pelos do Norte. Não por ti, eu sei. Mas os teus patrícios estragaram tudo.
- Manténs a tua posição, não é? Se há uma divisão regional, tudo acaba, quem aproveita é o inimigo. Já estamos fracos, a divisão aniquila-nos. Pensa nessas mulheres e crianças que olham para nós ainda com alguma esperança. Nós éramos os salvadores, os redentores. Como o seremos, se nos combatemos? (PEPETELA, 1992: 166).

Os mestiços e a mestiçagem parecem adquirir uma conotação mais política quando os guerrilheiros se revoltam com a preparação dos comandantes do MPLA, em detrimento da massa de guerrilheiros mandada para as fronteiras. A culpa, sobretudo, não recai sobre o movimento, mas sobre setores, por exemplo, como “os do Norte”, que ao mesmo tempo são vistos como os líderes do movimento. Para os guerrilheiros, aqueles que falam português e francês seriam portadores de uma cultura superior, sendo que aos restantes seriam reservados somente o posto de guerrilheiros. E reclama-se que pouco se fez para formar os quadros de guerrilheiros. Os kamundongos, em outras palavras, seriam os privilegiados:

- Quando se fala dos kamundongos, fala-se dos dirigentes e de um grupo de responsáveis subalternos que dominam o Movimento. Nem todos são do Norte. Mas a maioria domina. Mesmo os mestiços são chamados kamundongos, embora não sejam todos. Há mestiços do Sul e muitos com boas ideias. Mas entram no grupo dominante, se quiseres fazem parte da classe dominante. O termo kamundongo hoje significa privilegiado.
- No entanto, também há privilegiados do Leste ou do Sul, como tu... Entre nós dois, quem é mais privilegiado? Diz sinceramente. Eu nunca mando ninguém ao exterior comprar cigarros ou açúcar ou café. Nem tenho dinheiro para isso. Mas cada caravana que vem traz-te sempre coisas que mandas comprar. Nunca fico com tecido que vem para o comando para dar às mulheres... (PEPETELA, 1992: 167).

Aos poucos, os chamados tribalismos vão dividindo os guerrilheiros, acusando uns aos outros de privilégios mediante a coordenação do Movimento. De algum modo, a divisão entre os guerrilheiros serve de metáfora para compreender a divisão regional em Angola e a falta de unidade nacional que se criaria com o processo pós-independência. Alguns, dentre os guerrilheiros, olham com desconfiança para os companheiros que somente ascenderam na hierarquia porque o pai era kimbundo e, portanto, mais próximo das etnias que assumiam o comando do Movimento.

A disparidade entre os guerrilheiros, aos poucos, também foi sentida como sendo uma disparidade de acesso a uma boa formação e a boas oportunidades dentro do Movimento. Para alguns guerrilheiros, os “do Norte” irão sempre perceber a unidade segundo a lógica do Norte, mesmo ao pregar “Abaixo o Tribalismo” faz-se tribalismo, pois mantém privilégios e se utiliza do discurso pela defesa dos iguais, como um problema cultural. A saber,

- Sim, no fundo é assim. Repara, Sábio. Com o lema Abaixo o Tribalismo pode-se fazer tribalismo. Basta que se utilize esse lema sempre que as nossas posições são atacadas. Estão-me a acusar dum erro, é porque sou de tal tribo, estão a fazer tribalismo. E às vezes é só mesmo porque cometi um erro. Mas ao brandir o lema, toda a gente se assusta e recua no ataque. Ninguém quer ser acusado daquilo que foi ensinado como sendo o pior dos crimes. Foste tu um dia que me chamaste a atenção para isso.
- Lembro-me. E tomei posição para defender um guerrilheiro do Leste que estava a ser injustamente acusado de tribalismo, porque criticou um comandante do Norte, quando ele estava cheio de razão, esse comandante era um malandro.
- Então? O tribalista a gritar Abaixo o Tribalismo, para se safar... Neste momento estás a defender por sentimentalismo os que erraram. Não é uma posição regionalista, mesmo que totalmente inconsciente? Pensa nisso (PEPETELA, 1992: 172).

A questão da identidade nacional funciona, neste momento, como metáfora das disputas por legitimidade cultural dentro do Movimento. Para a maioria daqueles que estão envolvidos em questões que remetem à sua origem social e cultural, aqueles angolanos que tiveram acesso a escolas, universidades e formação política se sentiram mais angolanos que os demais. No geral, não apenas pelos tribalismos, mas pela guerra em si, a geração da utopia ia se desfazendo na dura realidade.

Não demora e as questões individuais surgem. Vítor Ramos, então conhecido como Mundial, decide por desertar antes de ser resgatado por um grupo de combatentes. Contrariado, ele é resgatado, mas continua querendo denunciar os combatentes e, pensando em si próprio, mudar para o lado contra-revolucionário. Mais uma vez, por ironia, Vitor busca refazer suas

intenções e engana ao grupo que o resgatou, fingindo ser um guerrilheiro exemplar, quando na verdade gostaria de denunciar tudo que ocorria ali para as forças portuguesas. Deste modo:

Depois serei outro homem. Um traidor, um renegado, irei indicar a base do Sábio, darei todos os pormenores sobre a organização, explicarei como devem explorar os conflitos tribais que existem, como isolar ainda mais os kamundongos, falarei de crimes na rádio, farei tudo o que me pedirem. Serei outro homem, já não serei fraco. Mas deixa-me ainda viver a angústia do último momento, esta angústia de ter ainda que decidir. Depois já não precisarei de decidir, eles decidem por mim, apenas os sigo fielmente. Assim poderei descansar. (...) Admiravam-no, pertencia a um país em luta, era bicho raro, uma novidade. E aproveitava sempre para dar lições de política àqueles jovens imbecis que sonhavam com a revolução mundial (PEPETELA, 1992: 191).

Percebemos, pois, que entre os guerrilheiros já passava a se desenhar o cenário da Angola pós-independência: com combatentes francos, qual Aníbal, e aproveitadores que usaram a guerrilha para subir na carreira, como Vitor Ramos. Assim, Vitor aproveitava-se das fragilidades que existiam entre os combatentes para arrefecer os ânimos na guerra, enquanto promovia para si mesmo a sua imagem de combatente corajoso e fiel ao Movimento. Anunciava-se, por exemplo, que não havia mais povo no interior, que toda a comida vinha de fora, que “já ninguém está a acreditar na guerra, estão cansados ou com medo” (PEPETELA, 1992: 197). Sabia Vitor, porventura, que se as coisas piorassem sempre podia se render, com grande proveito de seu conhecimento pelas forças portuguesas. Afinal, os guerrilheiros ainda se dividiam acerca de sua própria formação nacional, ao repudiar, por exemplo, mesmo o português como uma língua oficial:

– Não estou aqui para ser do comité diretor – disse Mukindo. – Estou a defender as minhas ideias, o meu povo. O povo não fala português. Se não for promovido, não interessa. Isso é porque o Movimento só faz subir os que já são privilegiados, os que sabem português. Julgas que me vendo para ser dirigente?

– Se fores dirigente, podes defender melhor o teu povo – disse Mundial.

– Não sei para ser dirigente. Assim estou bem, como guerrilheiro. As pessoas quando sobem começam só a pensar nas barrigas deles, esquecem o povo. Mesmo alguns dos nossos que quando estavam na base eram bons. Mas depois subiram porque sabiam falar português, uns tinham andado na escola do tuga, outros eram mesmo professores. Foram promovidos. Ao povo falavam a nossa língua, prometiam acabar com a exploração. Mas viviam das migalhas que os dirigentes deixavam na mesa depois de comerem bem. Alguns mobilizavam-nos contra os dirigentes, contra os kamundongos. Afinal também aldrabavam, só queriam aproveitar do poder (PEPETELA, 1992: 199).

Reclamava-se, portanto, da direção do Movimento e do fato de nem todos estarem em pé de igualdade na guerra que, ora se acabava pelos tribalismos, ora pela falta de representatividade identitária dos guerrilheiros com a causa e seus líderes. Tem-se a percepção de que a luta pelo poder, entre os guerrilheiros dirigentes, é uma luta por privilégios, por status e por reconhecimento. O tribalismo passou, ao final, a ser visto como uma estratégia colonialista para dividir os guerrilheiros e, assim, se manterem no poder. Entretanto, os regionalismos não deixam de cessar, e os da Frente Leste querem gerir a Frente Leste, impedindo os do Norte de influenciarem suas decisões. Enquanto, todavia, os guerrilheiros se entendiam para o que viria logo após a guerra, reclamava-se que “o povo é como tronco de árvore. Todos se apoiam a ele, sobem por ele, para apanhar os frutos que estão lá em cima. Não é o povo que lhes interessa. Só os frutos” (PEPETELA, 1992: 204).

O tribalismo, por exemplo, é o ensejo para debater a representatividade das identidades culturais que vivem sobre o território angolano nas mais diversas regiões e, por extensão, que fatores os unem e quais os distanciam. Não à toa, o debate recai sobre as múltiplas vertentes dos movimentos de libertação. À época, a FNLA e a UNITA já eram uma realidade; assim, ao se questionar sobre onde andaria Elias, o protestante adepto de Fanon, Mundial assim se refere, pela voz do narrador:

De repente se lembrou do Elias, o protestante adepto de Fanon. Andaria também por aquelas paragens? Tinham fugido juntos de Portugal, com todos os outros. Em Paris se dividiram. Elias e mais uns poucos foram para a UPA, depois FNLA. Perdeu-lhe o rasto. Certamente tinha saído da FNLA para formar a Unita, como todos os ovimbundu da antiga UPA. Podia andar ali pelo Leste. Havia grupos de que quase nada se sabia, vivendo semiclandestinos na Zâmbia e por vezes fazendo incursões em Angola. Elias podia ser um deles. Que aconteceria se se encontrassem? Na Zâmbia, não havia problemas, até podiam conversar. No interior, o mais provável era a conversa das armas, mesmo se absurda. (PEPETELA, 1992: 211).

Próximo ao fim da guerra, do modo como é retratada pelo narrador, formam-se as diferenças no eito da batalha, os tribalismos e também as promessas de futuro. Encerra esta parte uma caçada, na qual os guerrilheiros conseguem apreender um cervo e o comem, olhando-o fixo em seus olhos. Junto com sua carcaça, “o passado fora enterrado na areia da chana e mesmo as promessas e os ideais coletivos. O que importava agora era o que iria encontrar na penugem azulada do futuro, o seu futuro” (PEPETELA, 1992: 215). O cervo, em outras palavras, pode ser entendido como metáfora da utopia, dos ideais coletivos e promessas. Depois de passado o entusiasmo com as ideias e a utopia, resta a sobrevivência, a fome, a caminhada até a fronteira, o desfalecimento, a morte. Muitos morreram por isso, e não foram vingados.

Em sua terceira parte, intitulada *O Polvo* (Abril de 1982), acompanha-se uma outra metáfora que faz menção à sobrevivência de Aníbal, o Sábio, já distante de tudo e de todos, a viver de suas lembranças, isolado na praia da Caotinha e, à seu modo, levando adiante um ideal de sobrevivência. Aníbal vivia dos peixes que pescava, frequentemente dando à população o peixe que não vendia ou não conseguia comer. Afinal, “era uma migalha para aquelas bocas esfomeadas, fugidas duma guerra que ainda não tinham entendido” (PEPETELA, 1992: 221).

Neste contexto, o mar é comparado à guerra. A água, quando baça, lembrava a presença do inimigo, com suas emboscadas; sentia-se a presença de helicópteros se aproximando com o barulho nas chanas, trazendo tudo uma mesma sensação de insegurança. Na memória de Anibal, persiste a “luta silenciosa na água clara. Sempre o combate pela sobrevivência, é a lei da natureza” (PEPETELA, 1992: 225). Anibal se ressentia, em memória, por ter sido afastado de “reuniões importantes” após o processo de independência em Angola, sentindo que passaram a desconfiar dele por ter conseguido atravessar uma zona rebelde sem nada sofrer.

Com o passar dos anos, Sara e Aníbal se reencontram, com ela indo visita-lo na praia da Caotinha. Sara, por sua vez, conta a Anibal que lhe ofereceram vários cargos após a independência, ao que ele não aceitou. Porém, Anibal reflete o descontentamento com o resultado do processo de independência, desacreditando das intenções de Vitor como ministro e da linguagem corrente utilizada pelo Movimento após a independência. Angola, segundo Anibal, passaria a ser refém de oportunistas; e Anibal, por sua vez, tornou-se a encarnação física de uma desilusão utópica:

– Isso de utopia é verdade. Costumo pensar que a nossa geração se devia chamar a geração da utopia. Tu, eu, o Laurindo, o Vítor antes, para só falar dos que conhecestes. Mas tantos outros, vindos antes ou depois, todos nós a um momento dado éramos puros e queríamos fazer uma coisa diferente. Pensávamos que íamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, uma comunidade de interesses e pensamentos, o paraíso dos cristãos, em suma. A um momento dado, mesmo que muito breve nalguns casos, fomos puros, desinteressados, só pensando no povo e lutando por ele. E depois... tudo se adulterou, tudo apodreceu, muito antes de se chegar ao poder. Quando as pessoas se aperceberam que mais cedo ou mais tarde era inevitável chegarem ao poder. Cada um começou a preparar as bases de lançamento para esse poder, a defender posições particulares, egoístas. A utopia morreu. E hoje cheira mal, como qualquer corpo em putrefação. Dela só resta um discurso vazio (PEPETELA, 1992: 234).

Ao passo que Sara e Anibal conversam sobre a geração e suas utopias, Sara relata que os seus pais voltaram para Portugal como retornados, isto é, como o grupo de angolanos que, com receio da revolução, voltaram à Portugal. Os pais dela venderam seus negócios e conseguiram,

de algum modo, transferir o dinheiro para Portugal, saindo do país em 1974, “o meu pai a culpar os comunistas de tudo, conheces o discurso, que os comunistas o despojaram de tudo” (PEPETELA, 1992: 236). Enquanto isso, Anibal escarnece do antigo colega de guerrilha, Vitor Ramos, vulgo Mundial, hoje um ministro do governo que o visitou na praia da Caotinha, e de quem ele “derrotou” as garrafas que ganhou de presente para falar mal dele e do governo. Entretanto, Anibal, o Sábio, recorda bem como ganhou tal alcunha e como a identidade do negro foi se refazendo aos poucos, como um processo de identidade que se afirma:

Acabo sempre por ser o único que fala numa conversa. Por isso me chamaram o Sábio. Primeiro foi a gozar, ironia pura. Acabei por o adotar como nome de guerra e perdeu o carácter de gozo. Tinha notado isso quando era miúdo. Se me arranjavam uma alcunha e ficava chateado, pronto, a alcunha pegava. A melhor maneira sempre foi de assumir a alcunha, acaba por perder a carga semântica original. Aliás, a palavra negro aqui em Angola sofreu o mesmo processo. Os brancos chamavam-nos negros para nos humilhar, nos diminuir. Quando começámos a luta e passámos a utilizar a palavra como reivindicação duma identidade, tratando-nos a nós próprios por negros, os brancos ficaram à rasca, até mesmo os progressistas, já não sabiam como nos chamar. E passaram a chamar-nos negros, não como uma ofensa, mas como uma palavra neutra, um reconhecimento quase de emancipação. Nem sei se eles se aperceberam disso, mas foi o primeiro gesto que anunciava a aceitação inconsciente da independência... (PEPETELA, 1992: 240).

Interpretamos esta passagem tal como ela se apresenta, “uma aceitação inconsciente da independência”, que passa pelo fato dos angolanos se verem como nação dentro de uma identidade que, antes, parecia um estigma, e então passa a uma libertação pelo uso contínuo, legando-lhe um novo significado. O esforço de descolonização, assim, passou pelas esferas linguísticas, culturais e, finalmente, política. Como uma terra que se conquista e novos significados semânticos para uma identidade nacional que, desse modo, surgia.

Percebe-se que, até o momento de eclosão do conflito, parecia que o pan-africanismo, do modo como defendia Mário Pinto de Andrade, vingou entre os guerrilheiros como um suposto de unidade nacional e união em torno da luta. As diferenças, embora já existissem, tornaram-se mais nítidas quando já se divisava no horizonte um arremedo de país a se construir. Entre 1972 e 1974, parece-nos, este processo se deu no eito da batalha, nas discussões sobre tribalismo, no sucesso que a guerrilha obteve, nas eleições que se seguiram. Quando, enfim, uma parte da utopia, a independência, realizou-se, buscou esta geração realizar as outras partes que não tiveram sucesso devido a uma realidade que clama sempre por sobrevivência acima de tudo.

As decepções que brotam de Anibal se confundem com as decepções do narrador e, quem sabe, do autor. De algum modo, a Angola que resultou do processo de independência não era aquela que se sonhava, dando em parte razão àqueles que da revolução desacreditavam como uma noção da totalidade do que se podia realizar. Ou seja, a revolução deu-lhes a independência, algo físico, material, político e simbólico, mas não a utopia humanitária, a sociedade multirracial pacífica, a auto-complacência dos guerrilheiros como patriotas que nada fizeram a não ser sua obrigação. A decepção, portanto, acompanha a percepção do que fizeram os guerrilheiros quando assumiram o lugar de comando, bem como a representação do Estado como um pai que nunca se escolhe. Afinal,

Toda essa malta que lutou pensa que tem todos os direitos porque lutou. Os privilégios que se inventaram encontram justificação no facto de terem feito apenas a sua obrigação de patriotas. Esse é o meu ponto de vista. Angola não me deve nada. Portanto, ao cortar com tudo, também devia ter recusado a pensão. No entanto, sem ela não podia sobreviver, porque inventaram um sistema em que tudo funciona por esquemas. Não há lugar para os marginalizados. Podia vender o peixe ao restaurante mais próximo e com isso sobreviver. Mas o restaurante é do Estado e não me pode comprar, tem de comprar o peixe ao Estado. E não tenho uma loja onde comprar os produtos de que necessito, as lojas estão vazias e exigem um cartão de abastecimento (PEPETELA, 1992: 242).

A revolta de Anibal não soa despropositada, a situação em Angola também não é aquela prometida. Conseguiu-se a independência política, mas o povo continua à míngua, mesmo após a independência, enquanto ministros andam em jipes com vários seguranças. Ao apresentar Sara às habitações que existem nos arredores de onde mora, vê-se que há homens e mulheres dependentes de remédios e medicamentos, tanto quanto crianças carentes de comida. A descrição, segundo a voz de Anibal, soa pungente e ultrajante, bem como o diálogo entre ele e Sara:

Todos estavam magros, mas as crianças tinham barrigas enormes, efeito da falta de proteínas e dos vermes. Sara estava consternada, achava alguma coisa se podia sempre fazer. Foi ela que pediu para irem embora. Os gritos das crianças e as saudações dos adultos acompanharam-nos um bom bocado na picada.

– Está tudo em elevado estado de desnutrição – disse Sara.

– Com tanto peixe no mar.

– O peixe é a ração de proteínas deles. Vai te parecer estranho, mas estavam em estado muito pior aqui há uns tempos atrás. Comem peixe, sim, pelo menos um mínimo, não têm é fuba para o pirão.

– Não podes fazer nada por eles?

– Não. Se os organismos apropriados pouco fazem, sou eu que posso? (PEPETELA, 1992: 247).

Anibal também reproduz um discurso que, em páginas anteriores, é o do autor que soou particularmente crítico ao desenvolvimento em África: para ele, Angola vive demasiadamente do passado e a ele se prende, ao insistir que os ministros são heróis, tanto quanto ao não assumir que a geração a que pertence Anibal e Sara consumiu-se, não tendo mais muito a contribuir ou a dar. Por esta perspectiva, agarrar-se ao passado é uma limitação que impede o surgimento de algo novo, ou de uma nova geração com novas utopias, que talvez será representada na afirmação da filha de Sara perante os velhos combatentes e estudantes de outrora. Nas conversas sobre Angola, Anibal também mostra uma descrença com o papel dos intelectuais mediante os desafios suscitados pela realidade no país. Por exemplo, questiona ele:

Ora, o que fazemos nós, os crioulos híbridos de duas civilizações? Impomos apenas a componente da industrialização e do desenvolvimento exógeno, quer sejamos socialistas quer capitalistas, o que implica outros ritmos. E depois admiramo-nos porque a natureza não nos segue, nos prega partidas a todos os instantes. (...) E se as coisas correm mal, como têm de correr, arranjam desculpas em fatores de fora, nunca vemos a nossa própria cegueira (PEPETELA, 1992: 255).

Há, portanto, uma desilusão com o idealismo que acompanha ao personagem de Anibal como, por exemplo, acompanha desde criança a figura personificada de um polvo que, ao fim do capítulo, ele intenciona matar. O polvo, como o interpretamos, é uma metáfora da própria utopia, que precisa morrer para dar lugar a algo novo. Pela morfologia da palavra, o polvo também lembra a palavra “povo”, mas modificada para corporificar um animal físico que, entretanto, precisa ser morto de algum modo. Assim, vemos que Anibal tenta, em um longo diálogo, matar simbólica e fisicamente a ideia que a utopia de sua geração tinha do povo, de Angola, da independência e dos sonhos que, de criança, tornaram-se realidade quando adultos.

Mas, o polvo também pode vir a ser um retrato do capitalismo mais bárbaro, selvagem, ao constituir-se de “tentáculos que entravam por toda a parte, agarrando lulas e peixinhos desprevenidos, para os tragar selvaticamente” (PEPETELA, 1992: 270). Ao comparar com a revolução de 1789 na França o que ocorreu em Angola, Anibal enumera que se lá havia três estados, a nobreza, o clero e o povo, em Angola haveria:

a burocracia dirigente, os candongueiros e o povo. Contrariamente a França, não é no terceiro estado que estão as forças que tomarão o poder. Aqui são os candongueiros, que hoje crescem à sombra de pequenos negócios mais ou menos lícitos, de transporte de pessoas ou mercadorias, trocas desiguais com o camponês ou pequeno comércio nas cidades, desvios e roubos, falsificações de documentos, que estão a acumular capital, a constituir-se numa classe

selvagem de empresários. Entre o primeiro estado também há candongueiros, geralmente ligados por laços familiares. Quando a casca da utopia já não servir, vão despudoradamente criar o capitalismo mais bárbaro que já se viu sobre a Terra (PEPETELA, 1992: 270).

Em outro aspecto, ainda há a guerra civil em Angola, que divide as principais regiões por representações políticas distintas. Ao falar sobre o abastecimento de comida em algumas regiões, Anibal destaca que a UNITA aumentou a atividade militar nas regiões do Cunene e Cuando-Cubango, em que o envolvimento de sul-africanos torna-se notório. Para ele, a guerra estaria mais forte do que nunca, e para ocupar o poder político que então se fez representar com a independência e as eleições que deram a Agostinho Neto o posto de primeiro presidente. As casas em Angola permaneciam sem pintura nem reboco, com telhados a se deteriorar, ruas com pouco asfalto, lojas vazias e filas de pessoas à espera de comprar mantimentos. Aos ex-guerrilheiros que não ocuparam os postos mais altos, é relegada a burocracia para conseguir aquilo que precisam para viver.

Ao epílogo desta parte, Anibal consegue matar o polvo, e descobre no polvo um polvinho muito pequeno e frágil, que a memória de criança tratou de fazê-lo grande e perigoso. A redução das utopias à realidade sempre pareceu uma descoberta para Anibal. Em outro momento, Anibal tem problemas com todas as mulheres com que se envolve, todas elas parecendo mulheres do passado. Em sua casa, na praia da Caotinha, Anibal também afaga o tronco de uma mangueira, a quem deu o nome de Mussole, por ser uma mulher que conhecera durante a guerra e por quem se apaixonou. Junto dessa mangueira, ainda havia algo: “esperança de despertar o espírito das chanas do Leste que nela vivia, dormitando” (PEPETELA, 1992: 296).

A última parte do livro é intitulada O Templo (A partir de Julho de 1991). Nesta parte, acompanhamos a atualização dos personagens do começo, isto é, a própria Geração da Utopia. Dentre eles, Malongo, Vitor Ramos, Elias, Sara e Anibal. Porém, agora, há também Judite e seu namorado, talvez uma representação do que seria a geração futura à deles. Percebemos, ao longo da narrativa que cada um destes personagens teve um destino diferente, com Vitor Ramos ministro do MPLA envolto em denúncias de corrupção, Malongo como um empresário igualmente suspeito e Elias como um pastor oportunisticamente interessado em dar vida à sua nova e inusitada congregação com os dois últimos. Na outra margem, Sara e Anibal seguem com o passado às costas e na memória, vivendo modestamente, desta vez como namorados; Judite, por sua vez, a filha mestiça de Sara e Malongo, é uma jovem estudante idealista, como se o passado desse voltas por outros meios.

De toda forma, o capítulo começa a partir de reflexões de Malongo que, vivendo na Europa, mais precisamente na Holanda, reflete sobre o final da guerra, enfatizando que nada tem a dizer sobre ela os europeus. Para ele, “os europeus não tinham lições a dar a ninguém, até porque os trinta anos de guerra em parte (na maior) tinham sido provocados por eles” (PEPETELA, 1992: 299). Parece-nos que, embora divididos em suas questões pessoais e políticas, a única coisa que aproxima aos membros da geração da utopia é as reservas que todos têm com os europeus. Malongo, por sua vez, simbolizava uma nova burguesia angolana, símbolo das empresas e do neoliberalismo tomando o país.

Assim, Malongo se dizia amigo de Vitor Ramos, então ministro, quando conseguiu os primeiros negócios. Daí para o sucesso que veio depois, nunca ousou ele “se meter em política”, valorizando a aceitação de todos. Aos poucos, foi começando por tratar de negócios grandes, recusando os pequenos negócios. Não demorava, e vinha denúncias de toda espécie sobre esses tais negócios grandes, tratados que exigiam comissões, privilégios e comissões. Malongo, em outras palavras, banaliza a corrupção como sendo um derivativo dos negócios, constituindo talvez o símbolo de uma época em que Angola deixou para trás seus ideais revolucionários e se adequou à economia de mercado. Com a notícia de que a guerra civil entre os partidos e organizações política em Angola havia terminado, a sua reflexão guiava-o a voltar para o país. E, embora com sentimentos oportunamente nacionais, Malongo visualizava um outro contexto, talvez distante daquele da guerra e das utopias, em que bendizia a economia de mercado e sua produção da desigualdade. A saber,

Bendita economia de mercado, que havia de pôr as pessoas nos lugares certos, o cozinheiro na cozinha, o criado a lavar retretes e o magnata no iate. Ainda não tinha iate, mas para lá caminhava (PEPETELA, 1992: 302).

Neste contexto, Angola parecia ser um centro de crescimento e desenvolvimento com a economia de mercado, mas um país, sobretudo, ainda carregando consigo a situação colonial do povo, nas marcas dos baixos salários, da pobreza e da falta do apoio do Estado à cidadania plena. Críticos a este sistema, quando chegam à casa de Malongo, já instalado em Angola, são Judite e o namorado, Orlando, que Malongo faz questão de descrever como “pelos traços da cara, devia ter um remoto sangue branco nas veias, figura típica das grandes famílias caluandas” (PEPETELA, 1992: 304).

A conversa entre os jovens e Malongo é tensa, delongando-se pelo passado colonial e pelo presente da economia de mercado. Malongo, de sua parte, defende que o Estado reduza-se para comprimir despesas enquanto “os privados vão decidir sobre a vida económica e assim dar

melhores vantagens aos empregados competentes” (PEPETELA, 1992: 305). Orlando e Judite, por sua vez, são resistentes em localizar o debate em África, onde o discurso ultraliberal não seria apropriado. A liberalização na África mostra a limitação de um debate que vem sendo vendido tanto por Malongo como por Vitor Ramos e outros envolvidos com a promoção da desigualdade ao proveito do enriquecimento de empresários e empresas. Durante o encontro, juntam-se a eles Vitor Ramos e sua esposa, ex-secretária do ministro. A conversa se intensifica e Vitor vê-se numa situação em que deve se defender de acusações de corrupção por parte do governo e de sua conduta pessoal. Ao final, fica a impressão de que as ligações pessoais de Malongo e Vitor Ramos com interesses estrangeiros são a busca de uma nova colonização de Angola, desta vez pelo capital que, politicamente, não representava o mesmo que o colonialismo de outrora.

Anibal surge em meio a esta conversa atribulada, para ressaltar que nem todos os ex-guerrilheiros vivem uma vida de bonança com o dinheiro público e os investimentos estrangeiros, algo que é prontamente ridicularizado por Malongo e Vitor. Diante de ex-guerrilheiros e ex-estudantes, perseguidos e presos por movimentações políticas, é irônico como Vitor, vulgo Mundial, esquecia-se dos outros tempos para chamar aos jovens de subversivos e anunciar que poderia mandar prender:

- Obrigado pelo convite mas não me apetece. Essa conversa tirou-me o apetite. Estes jovens de agora. Primeiro foi o teu genro...
- Espera, espera, não é meu genro, não são casados.
- Vai dar no mesmo. O gajo estava a gozar-me. Eu fingi que não percebia para não arranjar maka. O sacanita com ironias... Subversivo! Se não fosse teu genro, amanhã estava preso por ofensas a dirigente.
- (...)
- Esse tempo já passou, Vítor, em que podias meter um gajo kuzuo por ofensa real ou imaginária.
- Essa é a merda, essa é a merda. – Agora há democracia. Cada um pode falar.
- Democracia... – disse Luzia. – Encha mais é o copo, vou brindar à democracia, urra! – Urra é russo, pouco apropriado para brindar à democracia
- disse Malongo, enchendo-lhe o copo e esquecendo de propósito o gelo (PEPETELA, 1992: 315-316).

Em uma boate, Vitor e Malongo reencontram Elias, que estava na UPA, depois FNLA e posteriormente na UNITA, desapegando-se de cada um destes partidos para estudar e se tornar um pastor de uma igreja protestante inusitada:

Elias fechou a cara, fazendo sumir como num passe de mágica o ríctus divertido que ostentava. Bebeu o uísque todo dum trago e com o ar mais sério. Vítor reconheceu o estudante de trinta anos antes, bem mais velho do que ele e

que lhe dava lições sobre a necessidade da violência, mesmo que total, para a libertação psíquica dos povos.

– Vim ensinar aquilo que aprendi. Sei o que arrisco ao dizer isto, pois imagino que vocês continuam os mesmos descrentes e escarnecedores de antes. Mas digo na mesma. Sou bispo da Igreja da Esperança e Alegria do Dominus (PEPETELA, 1992: 321).

Ao seu próprio modo, Elias configura uma ironia com o contexto pelo qual passa Angola atualmente, repleta de igrejas evangélicas, prometendo, talvez, uma salvação que não passa por revoluções ou utopias, mas pela fé. Também resguarda alguma coerência, porque os protestantes, em Angola, culturalmente estavam associados aos africanos e pouco aos portugueses, já representados pela igreja católica. Desta feita, Elias ofertava uma religião de bondade e aceitação, que não reprime nem castiga. Se a utopia não se cumpriu, é como se o espaço da política cedesse ao espaço do religioso para, em outro sentido, fazer-se utopia, esperança e fé. A saber,

O mais importante é o ensinamento de que o homem é bom, como Dominus é bom. Muito diferente das outras religiões que dizem que o homem é mau, só porque o seu deus é severo e impenetrável. Como o homem se convence que é mau, então mata e fere, por culpa desses deuses da guerra. Dominus é transparente e as civilizações antigas conseguiram apreender parte da sua essência. Por exemplo, Dionísio dos gregos e Baco dos romanos são manifestações parciais de Dominus, assim como Afrodite ou Vénus. Algumas culturas africanas também apreenderam partes da essência de Dominus. Este Nzambi que nos deixa à vontade, sem se imiscuir nas nossas vidas, é Dominus, claro. O problema é que nenhuma civilização o apreendeu na totalidade (PEPETELA, 1992: 322).

Assim, como uma forma de purgar feridas abertas, inclusive da história colonial, a religião do Dominus, idealizada por Elias, curaria doenças “radiciais”, isto é, doenças que seriam a base de todas as outras. De forma sutil, talvez o narrador se utiliza da questão da memória dos corpos, através das doenças, para tratar de maneira metafórica da memória de Angola como uma doença radicial, culminando com o fato de que os males enfrentados em 1991 pelo país não seja apenas fruto das opções dos seus dirigentes, da trajetória de cada um, mas de um acaso etéreo, espiritual, prestes a ser salvo pela religião do Dominus. Isto é, através da religião os ex-guerrilheiros e angolanos purgam-se de suas opções, da pobreza e da desigualdade no país pós-independência, e da memória incrustada pela geração da utopia, para ceder lugar a uma utopia religiosa idealizada por um ex-combatente da UPA, FNLA e UNITA, isto é, justamente os partidos de oposição ao MPLA, os quais com alguns protestantes dentre os seus filiados. De algum modo, esta metáfora responsabiliza o MPLA pelo andamento da situação de Angola, atribuindo não apenas às opções de seus dirigentes, mas à derrota da utopia

o resultado de todos os males. Afinal, este é um deus que pode ser recriado pelos homens, o que lhe dá um caráter intrinsecamente manipulatório:

Ele me criou e eu o recrio. Falando dele, revelando-o aos olhos dos outros, recrio-o. Que outro Deus aceita ser recriado? Nenhum. Todos nos criaram e pronto, são inamovíveis e nós os seus inferiores. Dominus vive do nosso amor e do carinho com que lhe damos forma. A sua superioridade é absoluta, tens de confessar. É tão superior que admite ser recriado por um pobre profeta (PEPETELA, 1992: 323).

Desta conversa, resulta que Elia busca financiamento para a sua igreja, e vai encontra-lo em Vitor e Malongo. O financiamento seria, por final, um início para um novo negócio que daria muito dinheiro aos envolvidos. Muito embora o discurso de Elias seja de afirmação da nova religião, o fator material torna-se decisivo, uma vez que Vitor e Malongo entram no negócio não por espiritualidade, mas por pensar nos ganhos financeiros e políticos que da religião adviriam. Ou seja, Dominus também pode ser uma metáfora do próprio capitalismo, vendido a preços módicos para angariar lucros maiores; vendido como religião, para constituir-se como negócio. Mesmo que condene o capitalismo, Dominus seria a assunção de um capitalismo africano, ou voltado para uma simbologia africana, pois rejeita a Bíblia e tenta inaugurar uma religião genuinamente africana nos moldes cristãos.

Por esta perspectiva, Dominus também ganha a interpretação de uma busca por uma religião nacional, distante da Europa. E por este viés, podemos perceber que a identidade nacional ainda seria uma incógnita para a maioria dos africanos, uma vez que a independência deu soberania, mas não identidade, embora se queira a presença de uma unidade nacional para estabelecer o mínimo de consenso entre as múltiplas identidades em Angola. Dominus, em outras palavras, talvez fosse a tentativa dessa unidade nacional, mas em torno de uma religião africana, organizada segundo preceitos que se julga corretos e que inteire a crítica ao cristianismo europeu. Afinal, a porosidade algo política parece ser uma das características desta religião:

Por exemplo, somos contra a poligamia agora, porque antes de chegar a Angola estávamos influenciados pelo que vimos na Nigéria. Na altura éramos a favor da poligamia, como uma manifestação da liberdade do homem e símbolo das tradições familiares africanas. Mas aqui vimos que essa não é uma causa muito popular, a mulher tem mais peso em Angola que na Nigéria, a propaganda do regime a favor da igualdade da mulher entrou nalguns espíritos, as igrejas monogâmicas também já tinham feito o seu trabalho durante muitos anos. Mudámos a nossa posição. Neste caso nem foi preciso mudar publicamente a posição, porque ainda não tínhamos tocado nesse

assunto. Mas a vocês o digo. Como veem, é o senso comum que nos norteia nestes assuntos que Dominus não nos revelou (PEPETELA, 1992: 327).

Elias, como deixa evidente, nomeia-se bispo e busca, através da religião do Dominus dominar o “mercado mundial de almas”, começando por toda a África e por todas as diásporas africanas. E afirma claramente aquilo que dissemos advém de um contexto bastante específico: “com as crises económicas, com a perda da utopia da libertação política, com o fim do inimigo que estava do outro lado na guerra fria” (PEPETELA, 1992: 333). Mas, embora se pense que Angola havia superado as marcas do colonialismo, o mesmo ainda se sucede quando Malongo humilha um funcionário de sua casa, ao emular um café da manhã típico de um europeu, ao ponto de dizer: “É, virei branco, mas só noto aqui na terra” (PEPETELA, 1992: 337). Protesta, por exemplo, contra uma medida do governo que poderia aumentar as filas para compra de produtos, pensando que os produtos deviam ser mais caros, para evitar que os pobres aumentassem as filas para a compra; assim, Malongo acreditava que “o igualitarismo terminou, há sítios para uns e há sítios para outros, quem tem entra, quem não tem olha só e alimenta-se com a visão dos produtos” (PEPETELA, 1992: 337). Tal visão, todavia, alimenta aquela antiga percepção, segundo a qual o dinheiro “embranquece”. E mais ainda, o comportamento de Malongo com o funcionário que o atende, mediante a constatação de que no seu café falta sal:

– Você não aprende, não é, seu negro burro? Esqueceste outra vez o sal, filho duma puta velha. Vem cá, vem provar aqui.

Malongo segurou-lhe a cabeça com as duas mãos, enfiou-lhe a cara no prato, prova, cabrão, prova para aprenderes. João estrebuchava, mas o patrão era demasiado forte, e a cara dele só largou o prato quando uma chapada monumental o atirou contra a parede da varanda. O criado ficou no chão, tonto, a esfregar a cara. Dois miúdos que passavam na rua pararam para ver. O jardineiro ouviu os berros e veio à parte da frente do jardim, mas logo se apercebeu do que passava e se retirou estrategicamente. João sacudiu a cabeça e levantou-se. Os olhos ficaram mais pequenos, de raiva, e gritou:

– Você julga que isto ainda é terra de colono?

(...)

– Cala a boca, senão te dou mais.

– Somos independentes, ouviu? Ninguém tem o direito de me bater.

– Vai arrumar as tuas coisas e desaparece-me da vista. Senão rebento-te à porrada. Gente como tu é o que não falta para trabalhar aqui em casa. Dei-te uma chapada para aprenderes, pois os negros burros como tu só aprendem à porrada. Não queres aprender? O problema é teu, desaparece.

– Você não é negro também? Parece colono, pior que colono (PEPETELA, 1992: 338).

O retrato, por fim, de Angola parece ser completamente desiludido quando observamos a comunhão das personagens Mundial, Elias e Malongo em uma percepção ainda colonizadora

do próprio país, com Malongo desprezando “os direitos sociais adquiridos com a Revolução, isso já tinha acabado. Para nunca mais esses populismos e igualitarismos que só tinham estragado o país” (PEPETELA, 1992: 340). A pobreza, o servilismo e a miserabilidade da população ainda é marcante, mesmo na consciência de um observador como Malongo que, tomado de assalto pelo narrador, é forçado a ver aquilo que tanto despreza e, no entanto, não entende muito bem. Ao observar um ladrão ser morto e carbonizado em um mercado local, por exemplo, Malongo encontra com Elias e relata o que viu, ao que este responde: “Aqui no Cazenga é usual queimarem ladrões, carbonizarem como se diz”, e depois, acrescenta: “Uma sociedade de Alegria não faz isso. Mas anima-te, irmão, o nosso templo cresce” (PEPETELA, 1992: 348).

Ao fim da narrativa, uma crítica e, ao mesmo tempo, uma remissão à tese de Anibal, quando este se formou no curso de filosofia, percorrem os diálogos entre Sara, Anibal, Judite e Orlando. Como uma transmissão de uma geração da utopia para outra. Aqui, permanece a questão que guiou os debates acalorados entre os estudantes na Casa dos Estudantes do Império: que tipo de utopia se imaginou e não se cumpriu? Ao buscarem responder essas questões, aponta-se para o que sucedeu a elite crioula da tese de Anibal, uma classe intelectual impotente, a noção suprapartidária de nação que se partiu com os partidos, e uma nova burguesia com outros interesses para além do nacional.

6.5 DE SARA A JUDITE; DO “SÁBIO” ÀS GERAÇÕES

Concluindo a leitura do romance, buscamos neste espaço compreender de que modo a mestiçagem se encontra elaborada dentro do romance *A Geração da Utopia*. Inicialmente, pensamos um subtítulo que pudesse expressar a ligação que ocorria entre Anibal e Sara para, então, percebermos que, embora Anibal também seja considerado por Pepetela um mestiço, mesmo negro, Judite, esta sim, por estar imersa em um trânsito mais intenso entre duas heranças distintas seria um caminho mais interessante. Deste modo, de Sara à Judite, atravessamos a mestiçagem que acompanha Sara e Anibal, bem como podemos debater a mestiçagem que acompanha a compreensão do Sábio acerca da Angola pré e pós independência.

Acompanhamos a personagem Sara logo ao início, quando esta questiona a melancolia dos portugueses e o contraste na alegria dos africanos, para a seguir ela observar que embora Malongo, um africano negro, fosse um tipo bastante alegre, Anibal, por estar envolto de ideias e livros, seria um tipo triste, o que soaria estranho para estabelecer a comparação que os une (ambos africanos) e que os separa (estados de tristeza e alegria). De algum modo, podemos

considerar que Sara, aqui, já pensa em duas condições distintas, a de portugueses e de africanos; as diferenças entre um e outro a levam a pensar não apenas no lugar desses personagens no mundo, mas no de seu próprio lugar entre essas duas culturas e, portanto, em uma noção inicial da personagem sobre a própria mestiçagem.

Após esta breve observação, acompanha a noção de branquitude e negritude a percepção sobre a sociedade, que recrimina que Sara, branca, ande com Malongo, um negro, e assim observando que “os negros e mulatos eram quase apontados a dedo, nos cafés, nos cinemas, na rua” (PEPETELA, 1992: 12). A situação colonial é imperativa, faz Sara pensar e sentir isso. Ao mesmo tempo, “Sara descobria a sua diferença cultural em relação aos portugueses” (PEPETELA, 1992: 13). Assim, ao negar o fado português, Sara identifica-se com o batuque africano da infância, bem como seus estudos em medicina ou bem seriam aplicados às deficiências da estrutura colonial ou de nada serviriam. Mas, Sara também não se identificava com o programa político da UPA, de expulsar os brancos. Que conflito seria esse, no qual a personagem não encontrava exílio?

Sara podia ser considerada uma socióloga, ao observar a conjunção racial na Casa dos Estudantes do Império, as aproximações entre africanos brancos, o distanciamento em relação a eles de africanos negros. Algo parecia incomodar Sara nesta constante busca pelo entendimento. Ao mesmo tempo, no terreno do amor, Sara se sente cada vez mais próxima de Anibal (intelectual “mestiçado” com ideias independentistas para a África) e menos próxima de Malongo (futebolista negro sem grandes interesses por política), embora o relacionamento com este último continuasse. Indiretamente, parece haver uma ligação política, mas também afetiva com um ideal de Angola compartilhado por uma branca e um negro que não se sentiam completamente brancos ou negros, inclusive nas críticas reiteradas à UPA.

Sara também parece ter consciência de que sua condição de mulher branca numa Lisboa repleta de africanos diaspóricos também se materializava no fato de ser filha de comerciantes ricos, ter uma mesada elevada e permitir certos luxos. Por mais que a senhoria de sua casa se escandalizasse com as relações entre uma branca e um negro, não encontraria alguém que “lhe pagasse tão caro pelo quarto. Engoliu os escrúpulos, fingia que não sabia de nada” (PEPETELA, 1992: 31).

Quando da passeata do dia 1º de maio, em que participaram dela Sara, Laurindo e Furtado, dois jovens estudantes africanos, a angolana se surpreendeu com a atitude de Vitor e Malongo, de acordo com quem a manifestação seria para brancos, e africanos nada tinham a ver com este espaço. Sara percebeu, contudo, que Laurindo era o único mestiço na manifestação, algo que no passado parecia ser mais presente nos confrontos com as forças do regime. Naquele

momento, percebeu, o nacionalismo se radicalizava; e junto com ele, o racismo, por exemplo, segundo o qual os negros chamariam mais atenção na marcha. Talvez não compreendesse até aí Sara que o nacionalismo a excluía, por ser branca, mesmo considerando-se, acima de tudo, africana e angolana. Neste momento, a mestiçagem somente era percebida pelo viés eurocêntrico, isto é, dos europeus que reconhecem no mestiço ou brancas africanas as posses e assimilação suficientes para adentrar seu universo, e não no viés africano, em que o mestiço podia ser aquele que aderiu à causa dos africanos, sendo mestiço ou negro, mas abdicando de algo que pertence ao universo dos brancos; qual seja, dinheiro, privilégios e aquiescências como a da senhoria que alugava o apartamento à Sara. Podemos aqui perceber a dicotomia que traçamos antes, em que a mestiçagem percebida pelos brancos não é a mesma que adentra o território dos negros, embora o lugar do mestiço seja o de uma fronteira que se faz linguagem, pertencimento e utopia.

Tão sensível Sara se encontra da situação que se ofende com o comentário anti-semítico de um trabalhador que se refugiou da repressão a manifestação em um cabaré. Neste momento, Sara relembrou sua ascendência judia por parte de pai, mas também percebeu que vivia numa sociedade de preconceitos. Também aí parece que a sua condição de mulher branca, neste momento, materializa-se no modo como reage à situação colonial. Parecia que os negros africanos, não à toa, buscavam uma maior radicalização, alguns até compreendiam e aceitavam os métodos sanguinários da UPA; Sara aquiescia, ponderava, acreditava numa sociedade humanitária e sem preconceitos. Para aquele momento de Angola, Sara seria, sem dúvidas, a mais branca das brancas africanas, uma vez que a situação colonial não lhe atingia como atingia aos outros. O socialismo ou comunismo abstrato, lido nos jornais e fontes revolucionárias da época, advindas da movimentação dos portugueses proletários por mais direitos, não necessariamente tratava da libertação das colônias. Ela se ressentia, pois não compreendia; os africanos negros, por sua vez, entendem: aquela luta, acima de idealismos, era deles.

Reside no imaginário dos estudantes a compreensão de que os filhos de brancos, entre brancas e mestiços, hão de reivindicar o posto dos pais em uma Angola pós-independente, ou que mesmo se opõem, no íntimo, ao processo de independência, principalmente aquele que exclui ou bane os brancos do país. Neste momento, Sara compreende que Laurindo já estaria a perceber que o MPLA existe, e que o seu programa não é racializado como o da UPA. Suas esperanças se deslocam para o MPLA à medida que a compreensão utópica de independência, humanismo e pacificação toma conta de sua consciência, muito embora doía saber que era excluída das conversas por ser branca. Mesmo o MPLA, nesta época, tinha ressalvas contra as brancas africanas. Ao mulato, segundo Laurindo, reserva-se a incerteza do seu lugar em uma

revolução que opunha brancos e negros, mas também negros e mulatos, tendo em vista que se considera que a elite angolana foi constituída por mulatos que ajudaram o colonialismo e que podem voltar a dominar os negros (PEPETELA, 1992: 41-42). Por sinal, foi esta a tese de filosofia do Anibal e algo que ele irá retomar ao fim da narrativa.

Este movimento faz com que os mulatos que aderiram à causa africana “esqueçam” o pai branco e passem a falar da mãe negra, uma vez que os africanos negros pró-UPA são abundantes e, para integrar os mulatos, seria preciso que eles esquecessem o passado branco. As diferenciações, por exemplo, estão mesmo entre os estudantes, pois acusa-se aos brancos e mestiços de imobilismo diante das questões africanas, ao passo que os negros seriam mais pragmáticos. Tudo isso, contudo, forma a personagem Sara dentro desta dualidade de branca, angolana pró-independência e mais afeita à cultura dos negros africanos do que à do fado português. Em sua relação com Malongo, Sara percebe o quanto ela é excluída duplamente; por ser branca namorando um africano negro, e por ser branca com causas políticas pró-Angola. Com afeição pela cultura africana, mas isolada das conversas sobre a independência e os levantes armados.

As origens familiares de Sara e a notícia de que teria a filha, Judite, mexem ainda mais com sua compreensão do mundo. Desde o princípio, Sara desejava uma “mulatinha linda”, talvez por ser duplamente desafiador, para aquele universo de tanto machismo entre os homens e de tanto racismo incrustado nas consciências, uma mulher e mestiça, como de fato viria a ser. Pelo lado do machismo, Sara pensou que haveria de ter problemas com Malongo, aventando o fato de criar a filha sozinha, como de fato criou. Pelo lado do racismo, o problema seriam os pais, conservadores, colonos e preconceituosos com as causas sociais abraçadas por Sara. Embora seu pai e avô fossem vítimas de perseguição, por serem judeus, isto não fez o pai de Sara ser tolerante com outras raças, “talvez por ter conseguido aumentar a fortuna amealhada pelo pai em negócios de comércio” (PEPETELA, 1992: 52). Mais uma vez, o dinheiro modificaria a consciência de uma vítima do racismo.

A mãe de Sara, por sua vez, era portuguesa estabelecida em Angola, com o indício de que a bisavó talvez fosse mulata. Todavia, “a família ia aceitar muito mal a ideia de um neto mulato. E sem casamento, mesmo que só pelo civil” (PEPETELA, 1992: 53). Assim, Sara enfrenta uma rejeição generalizada, como mulher e como mãe de uma mulata, ansiando que Benguela, por exemplo, a aceitasse como uma “terra dos mestiços”, ainda que o seu “meio social” fosse rejeitá-la. A independência, por tudo isso, tinha um grande significado para Sara. Ou esta independência viria como uma “democracia racial”, no sentido humanitário e socialista sonhado por Sara, ou ela correria riscos como mulher branca e mãe de uma mulata. Em outras

palavras, era preterida tanto pelos postulantes da UPA, por ser branca e mulher, como pelos imperialistas e seus familiares, por ser mulher e mãe de uma mulata.

Diante desse quadro complicado, Sara ainda tem de arcar com a dificuldade de esconder Anibal. Sobre o risco de esconder um negro como Anibal, no contexto em que se passa o livro, ele reflete sobre o que seria a mestiçagem à sua maneira, enquanto alguém que sente orgulho da sua raça, mas não condena os brancos e critica o racismo contra eles: “Nunca tive desses problemas, não sei. Mas neste momento digo maldita raça” (PEPETELA, 1992: 61). Sara, no meio de todo este processo, começa a sentir um sentimento de atração por Anibal; inquieta, atribui essa ideia a “algo de religioso, vindo talvez do miscitismo das origens” (PEPETELA, 1992: 63), como se, através de Anibal, Sara se aproximasse da independência, dos seus ideais e, talvez, da ancestralidade africana.

A hostilidade para com negros e mestiços cresce à medida que os levantes em Angola caminham para um conflito maior. Em Angola, nos anos de 1960, havia muitas prisões, mesmo de intelectuais e de brancos. A mestiçagem, para Sara, caminha junto com a utopia internacionalista do comunismo, em que as diferenças raciais seriam postas de lado em nome de uma sociedade humanitária, igualitária e justa. Muito embora reconhecesse no nacionalismo a sua utilidade contextual, rejeitava o nacionalismo racial que era colocado pela UPA, tolerando por alguns e defendido por outros. Assim, seria fácil para Sara defender um “casamento entre nacionalismo e internacionalismo” (PEPETELA, 1992: 92), como se isto também significasse um casamento entre brancos e negros, para criar uma terceira via, que pudesse ser justamente encarada como uma mestiçagem. Novamente, ao idealismo utópico sucedia uma outra experiência: a de ser uma mulher, branca “mestiçada” a quem, por exemplo, os líderes políticos queriam impedir que escapasse para a França junto de outros angolanos.

Sobretudo nas conversas entre Sara e Marta, a angolana faz questão de mostrar que seu idealismo utópico também é uma heterotopia, isto é, uma forma de acreditar que existirá um mundo melhor para ela e para os seus mais próximos baseada em uma experiência de si e do mundo. Então, não se tratava de pensar em um idealismo aplicado somente ao país, mas um idealismo que tem na esperança de uma vida melhor para ela e para os seus que podia ser estendido à nação angolana. E mostra isto com ênfase, ao dizer à Marta que “Em Angola será diferente” (PEPETELA, 1992: 129), ou se revoltar com a comitiva que fugia para Paris e parecia não aceitar brancos e brancas. Assim, Sara pergunta “Sou a única branca que vai?”, com uma impressão de revolta e de incompreensão, se estava exilada como os demais. Ainda que ela soubesse que os brancos angolanos não são aceitos por muitos, discordava do ponto em que supostamente iriam “reivindicar a terra, que é deles também” (PEPETELA, 1992: 134). Mesmo

ao se preparar para a partida, Sara sentia algo que parecia não caber no peito; afinal, “parecia estar tudo em ordem, o dinheiro no bolso, o diploma no saco, o coração aonde?” (PEPETELA, 1992: 136).

Encontraremos Sara cerca de 20 anos depois, em abril de 1982, quando Anibal já morava na praia da Caotinha e ela, de jipe, chega até o ermo lugar onde mora o antigo companheiro Sábio dos campos de batalha de que ela não participara. A mulher branca, que Anibal demorou para reconhecer, esteve os quinze anos de guerra em Paris, à espera de ser chamada para ajudar. Os pais e o irmão de Sara voltaram para Portugal antes da independência, ainda a culpar os comunistas por tudo, e sem conhecer a neta Judite por cerca de 25 anos de ausência de Sara. Percebe-se, neste âmbito, que Sara não blefava ao dizer que despreza o fado português em proveito do batuque africano também no modo como era tratada pela família e, à revelia do sentimento, sentia-se pertencente aos revolucionários e à Angola. Embora fosse uma militante dedicada, Sara também se afastou da burocracia e se manteve como médica, atuando apenas na área técnica. Para Anibal, mesmo não exilada, assim ela caminhava também para um afastamento do sistema e, conseqüentemente, para uma forma de exílio após a decepção com a utopia que ambos sonharam. O futuro pertencia aos “Malongos da vida” (PEPETELA, 1992: 249).

Embora tenha sofrido com Malongo, com a ausência dele enquanto pai e com sucessivas traições, Sara também foi abandonada a criar a filha Judite sozinha por longos anos em Paris. Após essa triste lembrança, Sara redescobre um amor já conhecido por Anibal, e ambos refletem não apenas sobre Angola, mas sobre os rumos das civilizações. Por exemplo, Anibal considera a ele e Sara, em um dado momento, como “crioulos híbridos de duas civilizações”, alegando que o componente híbrido teria sido o responsável pela industrialização e o desenvolvimento exógeno, como se no mestiço ou mestiça residisse a pulsão pela modernização capitalista e eurocêntrica trazida pelo branco colonizador. O personagem, logo, remete às problematizações outrora expostas a partir de Gilroy (2012), Chartterjee (2004) e Kabou (2013), acerca da construção de um ideal do mestiço como formulação sobre o futuro, ainda que em um viés pessimista e crítico.

Distante dali, em 1992, Anibal chega em Luanda. A guerra civil que divide o país entre duas representações políticas, o MPLA e a UNITA, continuaria até 2002. O país estava tomado por salteadores, algumas vezes ligado a desertores. Reuniam-se, assim, em uma sala Judite, Orlando, Anibal e Sara. A geração da utopia à qual Anibal e Sara pertenceram é passada aos olhos pelo jovem namorado de Judite, Orlando:

Começa a ser tempo de se fazer a História disto tudo – disse Orlando. – Como uma geração faz uma luta gloriosa pela independência e a destrói ela própria. Mas parece que a gente da sua geração não é capaz de a fazer. E a minha geração, a dos que agora têm trinta anos, não sei. Fomos castrados à nascença. Eu tinha treze anos quando Luanda se mobilizou em massa para receber os heróis da libertação. Fiz parte duma base de pioneiros, à entrada da Ilha, onde morava. Vivíamos para aquilo. Marchávamos, ouvíamos os relatos dos mais velhos vindos das matas, cantávamos as canções revolucionárias, inventámos aquela marcha-dança que se espalhou por todo o país, misto de fervor patriótico e imaginação criativa. E depois quiseram enquadrar-nos. Disseram, devem marchar como os soldados, vocês são os futuros soldados. Já não podíamos dar aqueles passos malucos que arrancavam palmas a toda a gente, vai para a frente, um passo para o lado, volta para trás, uma piada no meio. Mesmo no Carnaval, anos mais tarde, só se podia marchar como os soldados, os grupos deixaram de dançar. Liquidaram a imaginação, em nome duma moral militarista, de disciplina de caserna ou de convento, não sei, já não se podia criticar, dizer o que se pensava, tinha de se pensar antes de dizer. Houve as lutas internas, golpes de palácio que ninguém entendia, afastamentos de tipos que para nós eram heróis, outros iam parar à cadeia. E a minha geração, jovem e entusiasmada, foi perdendo o entusiasmo, foi considerando que a política era algo proibido e perigoso, só se devia cumprir e não pensar. Ela aí está, pensando só no carro e nas viagens, no futebol e nas farras. Sem meta na vida (PEPETELA, 1992: 351).

Sem se fazer de rogado, Anibal, o Sábio, instrui que o mais importante para uma geração é dar qualquer coisa de bom à seguinte, um projeto, uma bandeira, como se um pai deixasse uma herança para o filho. Assim, a geração que deu a independência tirou a capacidade de dela usufruir. A seguir, a tese com que Anibal formou-se em filosofia vem à tona para elaborar uma instigante fala sobre a mestiçagem enquanto suposto do desenvolvimento, do nacional e do moderno antes da eclosão das guerras de independência e, ironicamente, tal mestiçagem, talvez ainda vista como redentora, foi a razão da perda da hegemonia nacional sobre Angola:

– Para falar a verdade, o mal vem de muito atrás. Este país teve uma elite intelectual de causar inveja a qualquer país africano. Elite cidadina, transitando tranquilamente da cultura europeia para a africana, acasalando-as com sucesso, num processo que vinha de séculos. Elite que nunca soube aliar-se às elites rurais, tradicionais. No século passado, isso foi a causa do fracasso de diferentes tentativas de autonomização. Porque, quando o poder colonial atacava os poderes tradicionais, essa elite saudava as guerras de conquista como portadoras de progresso, porque novos territórios lhe davam mais oportunidades de negócios e de cargos administrativos, sem compreender que assim se estava a enfraquecer a si própria. E depois, neste século, apesar de muita conversa sobre a ligação com o campo, a elite urbana continuou egoisticamente só, considerando-se superior ao resto do país. Daí a chamada divisão do nacionalismo angolano, que acabou por se manifestar nesta guerra civil, que ninguém queria considerar como tal. Não digo que o erro esteja só do nosso lado. Mas nós éramos os mais conscientes, os mais abertos ao progresso, por isso com mais responsabilidade de dar o passo decisivo para

chamar os outros às nossas posições. E quando uma parte de ti próprio exclui a outra, vai acabar por se dividir em sucessivos processos de exclusão. E aconteceu esta lenta agonia de golpes e contragolpes que o Orlando referiu, de exclusões sucessivas dos que pensavam diferente, a um momento dado, muitas vezes apenas por questões táticas. Se criou a mentalidade da exclusão, da intolerância. O poder de momento não podia aceitar uma opinião diferente da sua, a qual até era capaz de mudar depois, mas sem o admitir e sem voltar a chamar os entretanto excluídos. Nós, os intelectuais, sempre tivemos belas ideias, mas nunca fomos capazes de as defender a sério. E absurdamente criámos um anti-intelectualismo populista que nem nos apercebemos ser suicida (PEPETELA, 1992: 352).

Ao falar desta elite cidadina, que transitava da cultura europeia à africana, “acasalando-se com sucesso, num processo que vinha de séculos” e que, ao mesmo tempo, não soube se aliar às elites rurais e tradicionais, constituídas por negros africanos, assume-se o fracasso da autonomização, uma vez que os colonizadores atacavam a autonomia das elites rurais com a concordância dos mestiços das cidades. Tais “guerras de conquistas”, enquanto “portadoras do progresso”, pode ser pensada nesta mestiçagem como um mito do moderno ou do desenvolvimento, ao mostrar que para as elites cidadinas o desenvolvimento moderno estava atrelado ao desenvolvimento capitalista, representado pelo império português e, em última instância, europeu. Entretanto, os mestiços continuaram “sentindo-se superiores”, isto é, compraram a ideia de que o desenvolvimento adviria do estrangeiro, e não de dentro de Angola. O que é curioso é que Anibal ainda acredita que a mestiçagem tem o poder, o intelectualismo, a ideia de verdade e de condução para o desenvolvimento nacional, pois acredita que “nós éramos os mais conscientes, os mais abertos ao progresso”. Embora faça um mea-culpa sobre a indecibilidade do intelectualismo em Angola, ele reafirma crenças antigas, inclusive ao elogiar a elite cidadina, porque crê em seu íntimo que o caminho para a pacificação, a democracia e o desenvolvimento moderno está na união entre a cultura europeia e a cultura africana; logo, em um tipo de mestiçagem que lhe concerne. A seguir, Anibal se corrige, e diz que o termo crioulo, referido por Judite como “elite crioula” presta-se a “confusão”. Para ele, o adjetivo correto deveria ser “angolense”. E reafirma o mito da mestiçagem, desta vez dentro do pressuposto da intelectualidade:

De qualquer modo, essa camada social misturada culturalmente e até mesmo racialmente era a única capaz de olhar para a frente e unir o país, porque era a única com uma ideia de Nação. Mas estava demasiado marcada pela sua própria trajetória ambígua. Tinham sido os intermediários da colonização, embora gritando contra ela. Reclamavam a defesa da raça negra e desprezavam os direitos das populações do interior, considerando-as incivilizadas. Exigiam autonomia e, ao mesmo tempo, beneficiavam da dependência. Claro que isso criou desconfianças entre essa camada urbana das

grandes famílias e as sociedades tradicionais, que sentiam serem apenas piões no jogo. E até mesmo no seio das grandes famílias se mantinha a divisão de estatuto social entre os que tinham sido donos de escravos e os descendentes de escravos, entre os filhos da casa e os filhos do quintal (PEPETELA, 1992: 353).

Discordamos que a camada intelectual seria a única com um projeto de Nação, pois isto implicaria em desconsiderar que os habitantes do Oeste de Angola, muitas vezes ligados à UPA, também possuíam uma ideia de Nação, mas não aquela defendida pelo MPLA, por Sara ou Anibal. Ao elaborar a crítica ao nacionalismo angolano, Anibal destaca fatores plausíveis, como os fatores sociológicos que levaram ao conflito, mas conserva uma determinada ideia salvacionista integrada aos intelectuais e aos mestiços. Embora sua crítica seja fundamentada, contém nela um devir intelectual e mestiço bastante esperançoso e um pouco preconceituoso para com as sociedades rurais. Por esta perspectiva, os habitantes do Leste, simbolizados pelo MPLA, colonizavam à seu modo os do Oeste, considerados em seu desejo de integração nacional, mas desprezados em sua capacidade de formular um desejo ou ideia de Nação. A ideia salvacionista do intelectual é, ainda, reafirmada no mesmo parágrafo anterior:

Mas os intelectuais tinham obrigação de se aperceberem deles desde o princípio e terem conseguido superá-los. No entanto, carregavam o pecado original, os privilégios do passado. E como todos os cristãos, tinham de se mortificar pelo pecado que carregavam dos antepassados. Tornaram-se intelectuais com vergonha de o ser. Não exerceram o seu papel de intelectuais, aqueles que mostram o caminho. Chegaram ao ponto de aceitar serem considerados por alguns ditos dirigentes como inimigos de classe por terem estudado mais que os outros. E batiam no peito, mea culpa, mea culpa. Quando os intelectuais se demitem, é evidente que a sociedade perde o norte, vai buscar outros valores, geralmente à mediocridade. Esse é o problema que estamos com ele (PEPETELA, 1992: 354).

Nesta conversa, percebemos o protagonismo explícito dos homens nos projetos sobre a Nação. Anibal é uma voz uníssona, secundado apenas por Orlando, enquanto Judite e Sara bebem das palavras e pouco intervêm. A revolução não tem cara de mulher, nas palavras do narrador. Sara não intervêm, e Anibal continua a falar que há duas Angolas provenientes da cisão entre as elites e os povos habitantes, mas que para ele, após a guerra, houve um empate. As duas Angolas, entretanto, precisam de uma “ponte”, e não é com partidos ou religiões que estas pontes seriam construídas, segundo Anibal (PEPETELA, 1992: 355). A seguir, ao comentar sobre a religião professada por Vitor, Elias e Malongo, Anibal destaca um aspecto da Angola pós-1992:

O problema fundamental é que o Malongo e o Vítor são os neoburgueses, os que enriqueceram ou pensam enriquecer à sombra do Estado e têm comportamento de novos-ricos, com tudo de trágico e ridículo que essa palavra comporta. E há os lumpen-burgueses, os candongueiros de todas as espécies, os que começaram por pequenos negócios de rua e vão crescendo, sem cultura nem ética. Qual das duas classes comerá a outra? São classes com origens sociais diferentes, mas de igual apetite insaciável. Chegarão a fazer uma aliança e a criar um novo empresariado? Vão vender-se ao estrangeiro ou serão capazes de o assimilar? Seguirei com curiosidade esse combate que vai preencher o fim do século (PEPETELA, 1992: 355).

Ao pensar as duas Angolas, Anibal também pensa que estas duas Angolas estão cingidas entre o povo, ainda vivendo em condições de pobreza, e os burgueses, que se dividem entre a classe que alberga Elias, Vitor e Malongo, e os candongueiros. À revelia de tudo, o ex-intelectual do MPLA não hesita em dar cabo de suas atividades políticas, conformando-se com o fato de ser um “excluído do processo”:

- Não pensa mesmo fazer atividade política?
- Para dizer a verdade, tinha vontade de criar o MMP, o Movimento dos Marginalizados do Processo. Como único programa, ser oposição ao futuro governo eleito, qualquer que seja. Porque marginalizados só podem ser oposição, nunca ganham eleições, mesmo sendo a esmagadora maioria da população. Se por um azar o Movimento conseguisse ter a maioria dos votos, o que correspondia a uma impressionante tomada de consciência do povo, dissolvia-se automaticamente, para não ser corrompido pelo uso do poder. Mas, como bom intelectual angolano, não tenho capacidade para pôr em prática esta bela ideia (PEPETELA, 1992: 356).

Diante dessas palavras, Judite responde que o passado jamais justifica a passividade. E acrescenta: “Se todos dissermos que nada vale a pena, então é melhor morrermos ou deixarmos morrer” (PEPETELA, 1992: 356). Já na despedida do Sábio da narrativa, Sara pergunta quanto tempo ele há de ficar em Luanda, ao que Anibal responde que

- Uma semana. Tenho de gozar ao máximo a minha baía. Porque com esse capitalismo selvagem que se anuncia, vão atulhá-la de hotéis e bares, vão dar cabo dela e da minha solidão doirada. Um dia terei de procurar outra baía mais para sul, sempre mais para sul. Será o sul a minha última utopia? (PEPETELA, 1992: 357).

E é assim, sem grande esperança, que Anibal se despede, apostando no Sul, talvez como uma metáfora de que os povos dominados hão de se sublevar contra seus dominadores históricos e coloniais. Quando Sara o percebe, vê que a fala de Anibal era composta pelo relento descrente do conformismo; em seguida, ela guarda uma visão de Anibal “nadando para o mar alto, sempre a direito, caminho do Brasil, sem forças nem vontade de lutar contra a corrente que

o sugava” (PEPETELA, 1992: 357). E, como Epílogo, a narrativa das duas gerações que se interligam termina sem ponto final para uma história que começa com um “portanto”, como se antes de contarmos tal história, muita história já vinha sendo contada ou ainda haveria de ser.

Um dos indícios que interpretamos deste epílogo dos quatro personagens remete a uma interpretação dos rumos dados pela geração da utopia. Vimos que a geração “terminou” em Sara e sua única filha. Não à toa, uma mestiça, filha de Sara e Malongo. Faz, assim, todo o sentido que Anibal tenha elaborado uma leitura do passado e do presente de Angola à luz do ideal da mestiçagem quando fica parecendo que ainda há que se apostar na integração de culturas de algum modo. O ponto, entretanto, é que a integração na qual Anibal aposta remete diretamente a elites intelectuais, à influência da cultura europeia, às antigas elites rurais assimiladas de Angola, à culpa que os intelectuais tiveram de não conseguirem uma adesão talvez “espiritual” ou “completa” por parte dos africanos do interior. Por mais que Anibal elabore uma crítica da mestiçagem, percebemos que ainda há lastros conservadores que aproximam essa mestiçagem de um ideal, talvez sutil, de europeização, elitismo, intelectualismo e até branqueamento.

Ao abordar a questão, Carvalho Filho (2016) destacou que, feita a revolução e a independência, a consciência nacional talvez fosse substituída pela consciência de classe, dentro da dicotomia marxiana apresentada por Hobsbawm (1990) e reproduzia, a partir de Carvalho Filho (2016), como uma realidade do pós-independência. Parece lógico que intelectuais marxistas tenderiam a dimensionar a questão da classe para além das questões que remetessem à raça, etnia e cultura, possivelmente porque tais categorias remetiam aos métodos e teorias da UPA. Sentimos, portanto, um pouco disso em Anibal. Sua mestiçagem é um tipo ideal, segundo o qual a organização da sociedade deveria prestar mais atenção nas formas, estruturas econômicas e políticas de subserviência e menos na linguagem, na cultura, na multinacionalidade advinda de lugares de fala bastante específicos e que, não necessariamente, faziam-se representar pelos intelectuais mestiços. Outra questão, aí imbricada, é esta eterna aposta do intelectualismo por um viés salvacionista que, em última instância, esteve também muito presente no Brasil em momentos de dúvida sobre a questão nacional. E, para todos os efeitos, está em Weber (1974) e em Anderson (2008), quando estes advogam as qualidades dos intelectuais, dos livros e da imprensa um processo de tradução dos símbolos e valores do nacional para as massas supostamente homogêneas.

Este ideal de mestiçagem possui uma dificuldade para conviver com a heterogeneidade da nação em Angola. A crítica depreendida de Hommi Bhabha (2013) para Anderson (2008) é a de mostrar, exatamente, como a nação temporal é disseminada em diversos tempos e espaços

diferentes, nos quais uma mesma linguagem, uma mesma história e um mesmo espaço de performance já não sustenta a variabilidade material e simbólica da nação. A nação, aqui, se faz como um processo, uma etnografia do presente, uma formulação conflituosa contínua e sem grandes possibilidades não-arbitrárias de acordo.

Assim, outra questão interessante se dá no local onde os debates sobre a revolução são feitos: na grande cidade, no meio urbano, em Luanda. Não à toa, A Geração da Utopia começa em uma metrópole (Lisboa) e termina na capital de Angola (Luanda); ambas portando seus intelectuais salvacionistas de um ideal temporal de identidade nacional. Para Bhabha (2013), “é a cidade que oferece o espaço no qual identificações emergentes e novos movimentos sociais do povo são encenados” (BHABHA, 2013: 272). Acontece que as comunidades imaginadas, que pareciam homogêneas, cantam hoje em vozes diferentes, enquanto um retorno do diaspórico (os estudantes em Lisboa) ao pós-colonial (o encontro de todos em Luanda). Uma totalidade da nação é frequentemente confrontada com movimentos suplementares de escrita que atravessam por ela, reescrevendo-a ou suplementando-a, num embate constante e plurivocal. Outras geografias podem ser imaginadas, não apenas por intelectuais; mas, temos condições de as ouvir?

A liminaridade cultural da nação, a partir da Angola que aqui nos debruçamos a analisar tem na mestiçagem um lastro possível de sua compreensão. Não à toa, se remete a mestiçagem a um espaço de fronteira, de entre-lugar e de temporalidades distintas: ela se concentra em uma geografia imaginada de divisões e subdivisões, entre assimilados e não-assimilados, mestiças(os) brancas(os) e escuras(as), mestiças(os) filhas(os) ou não de pais brancos, mulheres africanas brancas ou negras. Uma nação dividida no interior de si mesma articula a heterogeneidade de sua população, configura-se nestes espaços liminares de significação, marcando discursos de minorias, histórias heterogêneas em disputa, autoridades antagônicas (BHABHA, 2013: 240).

No caso de Angola, tais espaços eram desenhados na divisão entre brancos e mestiços no litoral e negros no interior, desde o século XVII, como discutimos a partir de Wheeler e Pélissier (2013); a afirmação desses espaços antagônicos adveio com a intelectualização dos angolanos do litoral em comparação com os do interior, haja vista que a metrópole e as bolsas de estudos facilitavam a instrução e o cosmopolitismo nestes locais; tal movimento de esclarecimento, por sua vez, culminou com uma revolução que antepôs negros e brancos, com os mestiços ocupando posições bastante ambíguas, e se configurou na vitória de um partido de maioria mestiça e advinda do litoral de Angola.

Ou seja, há uma linearidade que acompanha o estigma dos negros africanos sobre a mestiçagem em Angola, e esta linearidade remete até o século XVII e aos séculos vindouros, quando, segundo a tese do Anibal, havia uma elite angolana que apostou na modernização europeia sob a enganosa promessa da autonomização do país. Pode-se, por exemplo, culpar os mestiços por esta linearidade que, possivelmente, pode ter substituído uma colonização de brancos e mestiços sobre os negros por uma colonização de mestiços angolanos, negros assimilados, neoburgueses e intelectualizados sobre africanos do interior? A questão hegemônica e pós-colonial passa a ser puramente econômica e social, ou se instala nas diversas vertentes de uma afirmação nacional cada vez mais porosa?

Interpretamos a mestiçagem enquanto suposição de uma unidade nacional como uma apropriação de um discurso histórico por um viés que pareceu palatável aos postulantes intelectuais do pós-independência. Assim, se a mestiçagem era um bem valioso com o luso-tropicalismo e o domínio português, supostamente resumindo as características e significados narrativos de uma nação em torno de um ideal, esta somente teria passado da mão da ideologia luso-tropical e do colono português para as mãos de uma ideologia do estado-nação independente e do intelectual mestiço que, relativamente, elencou línguas nacionais e definiu o território e a cultura do angolano do interior como legítima (assim como Portugal tentou fazer em um determinado momento), mas talvez esta consideração não tenha resultado em uma nação plurinacional e multirracial. E, concordando com Kabengele Munanga (1999), talvez a inviabilidade desta nação plurinacional e multirracial seja impedida pelo pressuposto imperativo de unidade nacional como elemento salvador para todos os problemas, bem como pela não identificação do mestiço ou mestiça com as formas de vivência do negro angolano do interior. Assim, “o povo como presença histórica e a construção do povo na performance narrativa” (BHABHA, 2013: 240) talvez tenha aí suas falhas e seus ruídos históricos.

A partir de Carvalho Filho (2016), entendemos como os escritores e uma elite intelectual se reuniram em torno de Luanda; para muitos escritores, sobretudo, Luanda era Angola! Como se uma metonímia da nação pudesse estar resumida às cabeças pensantes de um movimento que se formava e reformava ano após ano, porém sem ouvir as partes mais ao leste de Angola. Não se trata aqui de assumir uma posição ou versão dos fatos favorável ou desfavorável ao MPLA, mas de tensionar a suposição de unidade nacional em torno do que seria esta mestiçagem no contexto pós-colonial. Ou seja, a metrópole como uma metonímia da identidade de uma nação impõe sérias restrições a um sentimento nacional que paira para além dela.

Diria Franz Fanon (2008) que a questão da interiorização da inferioridade no negro está diretamente relacionada, primeiro, com um processo econômico e, depois, com a falência da

existência psicossocial do negro em um mundo hierarquizado pelos brancos. Parte deste processo, por exemplo, passa a ser compreendido com o domínio de uma linguagem e, como destaca Fanon (2008: 34), “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa”. Ao não dominar uma linguagem, o sentido da identidade negra ou de uma existência humana é constantemente posto em desacordo, necessitando de um devir negro como uma forma existencial de afirmação em um mundo construído pelos brancos. Para o autor, o sentimento do colonizado o leva a tomar posição diante da linguagem da nação civilizadora, que seria a de uma cultura metropolitana, levando-o a um processo de branqueamento. Diante da metrópole o colonizado sente-se impotente, submisso, sujeito a uma cultura que lhe é superior:

O negro que entra na França muda porque, para ele, a metrópole representa o Tabernáculo; muda não apenas porque de lá vieram Montesquieu, Rousseau e Voltaire, mas porque é de lá que vêm os médicos, os chefes administrativos, os inúmeros pequenos potentados — desde o sargento-chefe “quinze anos de serviço”, até o soldado-raso oriundo da vila de Panissières. Existe uma espécie de enfeitiçamento à distância, e aquele que parte por uma semana com destino à metrópole cria em torno de si um círculo mágico onde as palavras Paris, Marselha, La Sorbonne, Pigalle, são pedras fundamentais. Antes mesmo dele embarcar a amputação de seu ser vai desaparecendo, à medida em que o perfil do navio se torna mais nítido. Ele percebe sua potência, sua mutação, nos olhos daqueles que o acompanham: “Adeus madras, adeus tecidos leves de cores vivas”... (FANON, 2008: 38)

Muito embora Fanon refira-se ao negro antilhano, não deixamos de pensar nesta conjuntura para os povos colonizados. Sobretudo em Angola, a aproximação dos angolanos do interior para com a capital, Luanda, pode soar tão distante quanto a de um antilhano com Paris. A linguagem utilizada pelos colonos, mestiços, intelectuais, assimilados e demais habitantes de Luanda podia soar distinta daqueles que habitam os interiores, à Oeste de Angola. Talvez uma linguagem mais próxima dos portugueses do que do africano tradicional. Um vácuo de existencial foi criado e, quando há uma luta de libertação nacional, não à toa há representações políticas e étnicas distintas; afinal, como imprimir uma só linguagem para toda uma situação colonial? Ao tratar de linguagem aqui, refiro-me, por exemplo ao processo de atestação do ser no mundo, conforme conceitua Paul Ricoeur (2013) e que, nos símbolos, mitos, valores e cotidiano se expressa não apenas na língua, mas no comportamento e nos sentimentos. O problema do mestiço em Angola, neste aspecto, não seria o de requerer que o africano do interior se dobrasse aos ditames intelectuais, linguísticos e culturais de uma metrópole que, por sua vez, já enfrentava uma situação colonial com as potências externas?

A noção do sujeito diaspórico tanto em Stuart Hall (2003) como em Franz Fanon (2008) parece gozar de uma semelhança aproximativa: o sujeito parece estar descentrado da história e busca, nas origens da sua linguagem e do seu lugar no mundo, reconstruir um universo que deixou para trás e ao qual pertence. Quando falamos em diásporas citamos, implicitamente, um deslocamento geográfico que atravessa fronteiras culturais simbólicas e muitas vezes linguísticas, mas não especulamos quando e como isto acontece. Assim, o sujeito diaspórico passa por uma experiência supranacional, como a dos africanos em Lisboa, assim como nacional, como dos africanos do interior habitando as metrópoles. A diáspora dispõe-se, em outras palavras, no processo de construção de um “eu” ou de reconhecimento de sua existência no mundo com uma narrativa do “eu” que nos permite chegar a um “nós” através da linguagem, da história e dos próprios sentimentos.

Como destacou Inocência Mata, pensar “desenvolvimento” ou “cooperação” como algo próprio dos Estudos Africanos é reduzir a questão ao que não contribui para pensar a situação colonial. Por isso, pensar a mestiçagem como um suposto do moderno significa também pensar essa mestiçagem como transposição do tempo e do espaço colonial para algo supostamente novo e internacionalizado, em que essa mestiçagem passaria de um legado colonial para uma construção do nacional. Como explicitamos antes, a noção de modernidade aí exigiria uma total extradição da noção de temporalidade abraçada por culturas africanas mais tradicionais para comportar um apelo do moderno que tende a tornar essas diversas temporalidades distintas em uma só temporalidade normativa de uma aspiração supostamente nacional voltada para o desenvolvimento e a modernidade.

Como destacou Paul Gilroy (2012), o legado desta suposta modernidade da mestiçagem não considera uma modernidade do negro, mas uma modernidade sempre próxima do que significa e representa a cultura europeia e o branqueamento da população. Ou seja, o significado do moderno estaria em esquecer o passado de conflitos e inaugurar um novo significado do nacional moderno colocando a figura do mestiço, da hibridação ou da mestiçagem como algo válido, por supostamente misturar a cultura europeia com a africana, sob o fito de esquecer ou relegar ao limbo aquilo que seria própria de África em nome de uma “essência mestiça”. Longe de pensar que há um movimento contínuo de ascensão ou de evolução social para esta modernidade, Chatterjee (2014) demonstrou como tal noção foi interessante para o processo de conquista de poder e de autonomização política, e de como isso tendeu a perdurar no pós-independência. Mas, o autor destaca como uma crítica à modernidade o fato consumado de que o triunfo ou a ascensão do moderno sobre o atrasado e arcaico implica, necessariamente, numa vitória dos centros hegemônicos sobre as minorias e grupos distantes desses centros; isto é, da

cultura dos brancos e colonizadores sobre os negros colonizados. Daí o porquê de uma crítica à modernidade vir implícita a questões que aproximem desenvolvimento e cultura.

Estes tópicos, por sua vez, acompanham a noção de Sara sobre a utopia, as formulações de Anibal sobre sua própria tese em filosofia e a liderança dos intelectuais e mestiços neste processo e, do ponto de vista narrativo, a comunhão de ambas as visões materializada na nova geração, representada pela Judite. Interpretamos que a utopia que o romance sugere também trata de um ideal de construção da mestiçagem segundo uma suposta construção da unidade do nacional, bem como da mestiçagem como suposto da modernidade no discurso de Elias, Malongo e Vitor, ao se revelarem esperançosos com o futuro mestiço e liberal-desenvolvimentista de Angola. Dois discursos que partem, portanto, de um mesmo enigma (a mestiçagem), e que à sua própria maneira tendem a se distanciar da cultura negra e dos africanos não mestiços e não assimilados com o objetivo de criar algo novo.

Ao tratarmos, por fim, da mestiçagem associada a questões de raça, relembramos que Anibal, por vezes, lamentou o racismo do branco e o do negro, mas, em seu distanciamento ou talvez assimilação, nunca talvez não lhe fosse total a compreensão sobre os tribalismos que afligiam os guerrilheiros, bem como a revolta contra os líderes do movimento centralizando-a na questão racial. Durante todo o episódio intitulado *A Chana*, Anibal, ou o Sábio, tenta dar uma explicação socioeconômica para o combate, as revoltas e o tribalismo. Típico de um modelo de intelectual que centraliza a consciência de classe e minimiza o que seria uma consciência nacional, talvez acreditar esta vir à reboque da primeira, Anibal não está completamente errado em suas considerações, mas também não está certo em considerar todas as batalhas, em todas as fronteiras, meramente socioeconômica. Enxergamos neste viés uma limitação de um personagem com o perfil que ele traz, primeiro como estudante e militar, depois como guerrilheiro e desiludido. Por ser um assimilado, a questão da raça se reduz a uma outra noção de comunidade imaginada, esta mais coetânea e linear que àquelas ligadas à raça, isto é, a uma noção de comunidade de “apenas operários e camponeses de todos os países” (CARVALHO FILHO, 2016: 154).

Muitas vezes não culpados pela compreensão que têm do negro, Anibal (ainda que negro) e Sara podem ter se deixado assimilar por leituras europeias, pela convivência com o internacionalismo do MPLA, pelos ares da Europa; o Negro e a raça, como ressalta Achille Mbembe (2014), entretanto, possuem um imaginário próprio para as sociedades europeias. Remetendo às nossas leituras em Fanon (2008), Mbembe destaca que o negro seria aquele que vemos quando nada se vê, que nada compreendemos quando nada queremos compreender. A partir espoliação organizada em proveito do tráfico atlântico, seriam “homens-objeto, homens-

mercadoria e homens-moeda” (MBEMBE, 2014: 12), negando-lhes nome ou língua própria, mesmo que estes homens-objeto tenham uma linguagem própria e tenham conseguido organizar diversos levantes contra o colonizador e deixando, portanto, de remeter aos genes de origem africana para reverter-se no que seria um devir-negro no mundo. Na ordem da modernidade, da qual tanto falamos aqui, o negro foi “o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital” (MBEMBE, 2014: 19). Por esta invisibilidade que se tornou visibilidade, com afirmação, consciência e linguagem, o mundo euro-americano não compreendeu nem o negro, nem o racismo; que passa a resistir mesmo em categorias supostamente anti-racistas, e assim tratam de falar sobre cultura, política e religião como estas categorias não trouxessem elementos racializantes.

Neste ponto, assumindo aqui a leitura de Achille Mbembe (2014), consideramos que a mestiçagem é uma maneira de minimizar a questão racial quando ela, à revelia do luso-tropicalismo e do mito da unidade nacional, esteve e está presente, seja na sua formação social, seja nos desígnios supostamente modernos e nacionalizantes a que se preza. Afinal, com a assunção dos estados-nações e a modificação nas relações entre colônias e metrópoles, “as novas elites se apropriam da ideologia da mestiçagem para negar e desvalorizar a questão racial” (MBEMBE, 2014: 35).

Mbembe, por sua vez, fala sobre o alterocídio como sendo a inviabilidade de construção do Outro como este Outro se vê, mas no intuito de se desfazer ou destruir, como uma forma de proteger-se por não poder controlar, mas também com ressentimento e cautela diante de um ente estranho que, após anos de sujeição colonial, luta contra a dominação (MBEMBE, 2014: 26). Mas, não seria este o negro africano que Anibal e Sara temiam, pois consideravam-no idealizado, à espera de lideranças eficazes e enganados pela UPA; seria, talvez, o sentimento do colonizado que levava alguns africanos a naturalizar a violência colonial de tal modo que, na reação violenta por parte da UPA, a linguagem desta violência não lhe seria totalmente estranha. E não por uma questão de aceitação tácita, mas por assumir que aquela linguagem faz parte de um passado colonial e estava distante daqueles que estavam nas metrópoles e viajavam ao exterior – que, para os angolanos do interior, podiam estar construindo uma outra nação, diferente da deles.

Para Appiah (1997), “compartilhar uma história grupal comum não pode ser um critério para sermos membros de um mesmo grupo” (APPIAH, 1997: 58); assim, reafirmamos a qualidade heterogênea e plural do que entendemos por nação e identidade. Para Appiah, o determinismo da história, como talvez compreenda Anibal, não implica em promover um recorte do passado e enxerga-lo como uma totalidade. Nesta perspectiva, o que há de unir as

raças não seria uma simples história em comum, como crê o pan-africanismo. Mas “somente por já estarem unidos que os membros de uma raça, em diferentes épocas, podem compartilhar de uma história” (APPIAH, 1997: 59). Assim mesmo, como uma história que se constrói no presente, com um olho no passado e no futuro; de resto, todas as tradições são inventadas. A história, por sua vez, descreve o passado de cada um, dentro de um lugar, contexto e situação específica. Se há aproximação, esta não poderia ser balizada por uma ideia de ancestralidade pan-africana que, no íntimo, emula o discurso do racismo científico, conferindo-lhe falsa positividade.

Concluimos, assim, que a história de Angola a qual Anibal e Sara se referem, mesmo no passado, continua no presente, com sua heterogeneidade e seu tempo não linear. A compreensão que suscita a ideia de mestiçagem, por sua vez, passa por esta rejeição a uma noção de tributo da mestiçagem à “poética da mistura”, sob o risco de cair no mesmo elogio ou essencialização que emula o discurso pseudo-científico e que acarreta as consequências impremeditadas de uma ação, nação e identidade carregada de racismos sem parecer racial.

7 OUTRAS HISTÓRIAS: O PRESENTE E SUAS FALAS

Neste capítulo final, analisamos entrevistas de ambos os autores dos livros aqui apresentados. Aqui, intentamos compreender em suas falas alguns dos aspectos observados na construção dos romances *A Geração da Utopia* e *Viva o Povo Brasileiro*, tais como: a mestiçagem, a identidade nacional, a construção dos romances e seu significado histórico. A partir do conteúdo dessas entrevistas, tomamos contato não só com alguns dos traços silenciados sobre a construção nacional do Brasil e Angola, na perspectiva dos autores, mas também com a requalificação deste debate que ambos trazem sobre o tema da questão racial dentro da questão nacional em sua dimensão formativa.

No primeiro tópico, baseado em uma entrevista do Pepetela, feita por mim através de *e-mail*, a finalidade é a de discutir os conceitos e categorias interpretados e associados ao romance com o próprio autor. Discute-se a maneira como alguns personagens se constituem em torno da questão aqui apresentada, buscando entender como a mestiçagem se encontra associada à formação de uma identidade nacional, bem como aquilo que o autor pensa a respeito disso. Pergunta por pergunta, analisamos as respostas de Pepetela acerca do *A Geração da Utopia*, compreendendo algumas categorias com as quais trabalhamos e interpretando as palavras do autor segundo aquilo que foi abordado até este capítulo.

No tópico posterior, a mesma abordagem é empreendida com João Ubaldo Ribeiro, a partir de um estudo efetuado por seu sobrinho, Juva Batella, e publicado em um livro que colige declarações, trechos e entrevistas de João Ubaldo Ribeiro sobre *Viva o Povo Brasileiro* e outras de suas obras. Ao buscar questões semelhantes às tratadas no tópico anterior, observamos como o autor de *Viva o Povo Brasileiro* entende a questão racial e nacional imersa no livro, captando aquilo que o autor pensa sobre alguns dos personagens, sua representatividade e importância para o contexto da obra. Ao final, fazemos uma interpretação das palavras do autor pelo prisma do que foi analisado até então, abrindo possibilidades de leituras diversas.

7.1 A VOZ DE PEPETELA

Durante o processo de pensar a nação e a identidade nacional em Angola a partir do texto literário do Pepetela, visualizamos uma série de questões candentes de um diálogo mais detido com o próprio autor. Assim, desde o mês de dezembro de 2016 foi estabelecido um primeiro contato, via e-mail, com o autor de *A Geração da Utopia*. O objetivo seria que Pepetela pudesse ofertar algum tipo de resposta às impressões aqui captadas sobre Angola e sobre o

romance. Não à toa, a primeira das questões leva em conta o que ele destacaria como sendo relevante no processo de escrita do livro. Ao que sua resposta assim se coloca:

Escrevi, em 1972, uma novela que se chamava “A Chana” e que não publiquei porque achava que não estava completa ou demasiada parcial. Mostrava um pouco do que vivenciei na guerrilha da Frente Leste nessa altura. Muito mais tarde, quando tive ideia de seguir alguns momentos que me pareceram importantes indo da luta de libertação até ao que se supunha ser o fim da guerra civil e uma nova fase do país (em 1992, com as eleições), integrei esse texto anterior como uma segunda parte do livro. Por isso há quatro momentos que são determinantes para a minha geração que fez a luta seguindo ideais que foi aos poucos traindo, para desembocar naquilo que era o futuro. Hoje comprova-se que esse futuro era a de uma geração que foi acumulando capital ilicitamente até se transformar hoje numa burguesia compradore que arruinou o país (ANEXO).

Desta primeira resposta, percebemos que o romance começou pelo capítulo 2, A Chana, para então posteriormente vir a ser anexo novos capítulos, todos coligados para uma determinada noção de geração que atravessou os quatro momentos e datas impressas nos capítulos. Um desejo, portanto, de materialização da história, senão de comunhão da utopia, marca essa característica do romance. A busca por uma história comum devidamente presentificada na experiência dos estudantes em 1961 encontra uma forma de observar para a nação angolana: uma nação que já existia nos anseios e faltava, portanto, existir na realidade. Não apenas por destacar as contradições expostas por Appiah (1997) acerca de uma tradição inventada, parece-nos que o autor demandou construir uma narrativa da desilusão começando pelo local onde ela mais se materializou, isto é, no episódio da própria guerra, com todos os combatentes questionando a legitimidade e o futuro de tudo aquilo.

Algumas questões sentimentais abarcam esta nação introduzida aos poucos no imaginário e traída aos muitos entre os que abandonavam a luta de libertação em prol de um desejo individual de autodeterminação, como foi o caso de Vitor Ramos, ou “camarada Mundial”. Seguindo uma tendência já identificada ao longo do livro, a nação e a identidade nacional narrada nele, primeiro, atende aos anseios de uma classe de estudantes com perfis socioeconômicos distintos, algo que já antevê as diferenças e práticas dissonantes no terreno da política; segundo, que a nação formulada parece linear e organizada segundo quatro episódios bastante marcantes na vida dos jovens estudantes e futuros adultos, sendo-o, talvez mais virtual que real, quando não se apresenta incapaz de resultar em outra consequência do apelo à unidade nacional ou à libertação que não o seu desembocar em uma “burguesia compradora”. Isto nos faz pensar que a única nação real é aquela vivida por Elias, Malongo e Vitor Ramos, e que a única identidade nacional seria a do dinheiro; as demais, nas discussões entre Sara e Anibal,

parecem utópicas e, se Achille Mbembe (2014) estiver correto em suas considerações, passariam por um devir-negro, e não por um devir-nacional.

Não constitui exatamente uma novidade abordar a obra literária do Pepetela do ponto de vista da formação da nação e da identidade nacional. Ainda assim, reiteramos a importância da pergunta e que não à toa o processo de independência em Angola trouxe questões ligadas a formação de uma nova comunidade a ser criada e um novo sentido que vinha sendo dado para o termo nação. Mas, seria o tema da nação e da identidade nacional o que tornava *A Geração da Utopia* um romance histórico? A isso, o Pepetela assim respondeu:

Não sei bem qual a janela de temporalidade para considerar um romance histórico. Acho que o tempo decorrido entre a acção e a escrita é pequeno demais. Mas certamente um dos temas importantes do livro é analisar, através de alguns personagens-tipo, a diversidade geográfica, étnica, classista, de instrução etc. daquilo que se pode considerar o processo da libertação e seu resultado, o reforço da nação que apenas era um projecto vindo do século XIX, pensado pelos intelectuais de então e reduzidos à faixa de território litorâneo entre Luanda e Benguela. Projecto esse que ganhou mais nervo com o Movimento dos Jovens Intelectuais de Angola (fins dos anos 40 do século passado) e Movimento Vamos Descobrir Angola (anos 40-50). Tudo muito ligado à literatura, jornalismo e música. Hoje a nação está minimamente consolidada, se alguma o está na realidade (ANEXO).

Desta fala, uma possibilidade aventada para que o autor não considere *A Geração da Utopia* um romance histórico se encontraria no fato de que a história, do modo como se apresenta enquanto categoria para os escritores, depreende uma narrativa homogênea e linear formada para contar a vida de uma nação, personagem ou acontecimento seguindo datas linearmente entrelaçadas e narrativamente organizadas. Ou seja, conferir heterogeneidade e distorção ao tempo da nação, para ele, representa um relato, ou uma “estória”. Isto se comprova quando ele diz empreender uma narrativa de personagens-tipo, diversidade geográfica, étnica e classista dentro de um processo de libertação. Curioso, entretanto, é ver o Pepetela assumindo uma fala que poderia ser do personagem Anibal: ao dizer que a luta pela libertação seria um reforço da nação que era um projeto advindo do século XIX aí reside, literalmente, o trabalho da tese em filosofia do personagem Anibal.

Ao dizer que o projeto de nação estava a ser pensado por intelectuais da época e reduzidos a uma faixa de território litorâneo entre Luanda e Benguela, reafirmamos o que outrora foi dito acerca da influência das metrópoles nestes processos de independência, segundo Fanon (2008), Hall (2003) e Mbembe (2014), acerca do processo de perda da linguagem em nome de um contexto diaspórico radicalmente novo, isto é, a adaptabilidade do africano ou do negro a um contexto cosmopolita que não o engloba enquanto ser humano, ser linguístico, ser

político e cultural. Conforme também aventamos considerar, a mestiçagem em Luanda e Benguela, não por menos, foi mais desenvolvida porque concentrava essa quantidade de pessoas que buscavam um ar de ilustração, intelectualismo e produção cultural na literatura, cultura e arte advindas da Europa, ainda que com um olhar sincero e admirado para as culturas africanas do interior.

A nação estaria minimamente consolidada, se alguma o está, mas, pelas palavras do autor, somente esteve à medida que houve movimentos culturais dos mestiços nas metrópoles de Angola que, à seu modo, pensaram a nação e a identidade nacional. As organizações de jovens intelectuais, por mais que tivessem um interesse genuíno de integrar os angolanos do Oeste e do interior, a linguagem do mestiço ou da mestiçagem parecia ser diferente daquela dos africanos do interior. Aqui, também se acha a formulação de uma mestiçagem advinda pela cultura, por negros e mestiços assimilados; quando não, uma mestiçagem que buscava resolver os conflitos à luz de um conhecimento que advinha tanto da Europa quanto das “massas excluídas”. Ou, talvez, de uma mestiçagem que ansiava pela conquista do nacional e do moderno à revelia do tempo que passou e da inserção de Angola no cenário internacional.

Mas, Pepetela também não é satisfeito com a história de Angola. Ao ser perguntado sobre as referências que utilizamos nesta tese, é visível seu incômodo com a produção histórica e bibliográfica sobre o país:

Só ultimamente os angolanos começaram a trabalhar mais a sério no assunto, embora ainda de forma ou localizada no tempo ou no espaço e com algumas limitações de ordem ideológica e política. Os estrangeiros contribuem, claro. Mas os angolanos têm de puxar o carro, o que só de há vinte anos para cá se vai fazendo. A que havia antes da independência enfermava de um problema. Quer estrangeiros quer portugueses usavam as mesmas bases de análise (europeias) e as mesmas fontes (geralmente coloniais). Havia distorções, por vezes também por razões ideológicas. Os angolanos agora podem trabalhar com uma melhor percepção de dentro, socorrendo-se da tradição, das histórias contadas nas famílias e com uma sensibilidade completamente diferente dos europeus. Acho que as duas perspectivas podem equilibrar-se, o que será bom. Infelizmente, tem havido muito pouco apoio institucional à pesquisa e isso afecta o trabalho dos historiadores e outros pesquisadores (ANEXO).

Percebe-se, em tais considerações que a história de Angola permanece incompleta, mas ainda há, por parte do autor, uma percepção que se pode contar uma história de maneira não localizada, não espacial e não temporal, sem questões de ordem ideológica e política. Compreende-se que a percepção ainda é a de uma narrativa linear, desconsiderando-se os ruídos, as curvas e as tendências nestas narrativas. Aí, entretanto, reside uma questão interessante: a desconfiança com relação à episteme europeia e a utilização de fontes coloniais

como um dado de descrédito com essa história. Observamos em Mudimbe (2013), Appiah (1997) e Fanon (2008) que esta percepção é interessante para definir o lugar do “Outro” africano como sujeito de sua própria história, e não enquanto um “Mesmo”, conforme observado pelos historiadores e pesquisadores portugueses e europeus que, implicitamente, carregam noções e valores eurocêntricos com suas análises. As razões ideológicas, por sua vez, mostramos a partir da crítica ao luso-tropicalismo e sua inserção no campo dos estudos acadêmicos sobre África, ainda que não explicitados em teorias que elogiam a transculturação e o multiculturalismo pós-colonial. Boaventura de Souza Santos (2010) destaca, ainda, que esse movimento de tradução é esperado como uma superação da razão indolente incapaz de reconhecer nestas formas de linguagem um conhecimento válido à luz dos centros hegemônicos de produção do conhecimento.

Para Inocência Mata (1993), o próprio Pepetela considera ideológica sua escrita, por presentificar velhas e antigas questões acerca das turbulências do presente, textualizando ressonâncias e ecos do passado ao confrontar com o presente historiográfico sua própria versão, aproximando-se do que seria uma “grande narrativa da nação” (MATA, 1993: 172). Luanda é destacada como um lugar de “gestação identitária”; não à toa, é ali que os ecos da existência de Aníbal, o Sábio, chegam ora como “louco”, ora como herói da independência. Mas, a cidade é vista sob o viés do pessimismo, tanto que o Sábio procurou o campo para se exilar (MATA, 1993: 195). Seria assumir o fracasso do processo histórico de independência? Para Inocência Mata (1993), Pepetela tem consciência de que o antagonismo em Angola não é apenas sociocultural, mas étnico e racial, resultando em ambiguidades; tal origem étnica em um contexto colonial não deriva de um simples acidente, e entende-se assim como “metáfora polarizante que gere a perversa hegemonia entre diferentes em presença e de que pode resultar o explosivo jogo de exclusão/inclusão” (MATA, 1993: 206).

Outro aspecto de relevância nesta resposta diz respeito ao modo como o autor observa a importância da ancestralidade. Observamos em Zuleide Duarte (2012) que as narrativas orais formam pilares de valores e crenças de tradições que frequentemente preservam o legado de uma cultura. Estas narrativas orais contêm o peso da memória e o conhecimento transmitido por séculos e que, por sinal, vem sendo agregado na literatura africana como um valor histórico e literário profícuo. Ao valorizar esta tendência, Pepetela reconhece que a memória tem um peso significativo na constituição da história e da literatura em Angola que, como vimos em Appiah (1997), divide mais do que uma experiência do passado, mas de um presente enunciativo da realidade colonial à sua época; útil, portanto, dentro de um contexto globalizado e de espraiamento destas histórias em torno de diversos narradores.

Falando diretamente acerca da mestiçagem e do luso-tropicalismo, Pepetela reconstrói um pouco de sua trajetória intelectual e anuncia que algumas ideologias utilizadas pelo governo português foram duramente combatidas, mesmo que a partir delas tenha se gerado alguns mitos unificadores do império português, como a lusofonia. Acerca disso, ele disse:

Suponho que Gilberto Freyre teve tempo de rectificar essa visão benevolente em relação ao racismo português. Nós sempre combatemos essa teoria, mas depois compreendemos que Freyre foi mais utilizado por Salazar do que quereria. O luso-tropicalismo é uma farsa, como é a lusofonia e tudo isso. Houve um fenómeno de colonização tão violenta como a dos franceses, espanhóis, ingleses ou outros europeus. Como era mais fraca e mais pobre, a portuguesa por vezes até era mais violenta. E a mestiçagem provém apenas do facto de só os homens portugueses irem para as colónias, pois muitos iam condenados para morrerem, e os que não eram presidiários não arriscavam levar as mulheres e filhas com eles. Precisavam de mulheres e apanharam as que encontraram nas terras conquistadas. Assim nasceu a mestiçagem, geralmente proveniente do senhor branco com uma escrava. É verdade que houve diferença quer no Brasil quer em Angola ou Moçambique com o que se passava nos Estados-Unidos, onde filho de escravo, escravo seria e seu filho também, até há pouco tempo. No caso português, por falta de gente, muitos dos filhos mestiços (mulatos) eram enviados para o interior para comandar as expedições de caça ou compra de escravos. Mais tarde, eram os mestiços os intermediários na administração colonial. Por isso, pelo menos desde o século XVIII eram uma espécie de segmento tolerado da sociedade, sem os direitos dos filhos brancos, mas em melhores condições sempre em relação aos negros, escravos ou não. O miserabilismo português e a necessidade levaram o colono a usar e portanto tratar melhor o mestiço. E é tudo. Claro que com o tempo factores de afectividade, confiança, vieram a nascer, mas já é consequência do factor demográfico e não de qualquer pendor mais generoso dos portugueses. Aliás, hoje em Portugal há grande discussão sobre o racismo dos portugueses, considerado entre os piores dos europeus (ANEXO).

Nesta fala, tanto interpretamos uma reação às teorias de Freyre como uma forma de explicar mais o seu uso, do que exatamente as considerações utilizadas pelo próprio Gilberto Freyre para fundar uma ciência da adaptação portuguesa aos trópicos. Assim, alguns dos fatores herdados desta influência foram combatidos enquanto verdadeiros mitos da unidade nacional, a exemplo do luso-tropicalismo e da lusofonia. Pepetela, sobretudo, contrapõe-se às teses de Boaventura de Souza Santos (2010) acerca da relatividade da inserção portuguesa no cenário internacional, o modo como este era visto por aqueles que se subordinavam ao império português, supostamente com descrédito e aproveitando-se de uma colonização que não seria tão violenta quanto a inglesa.

De outro lado, a noção sobre mestiçagem acompanha a noção biológica de miscigenação; interpretamos até que esta visão recai sobre os argumentos demográficos, sociais e econômicos, e menos nos aspectos raciais, coloniais e contextuais, ainda que o autor destaque

uma espécie de racismo intrínseco aos portugueses. Estabelecendo uma crítica ao colonialismo via aspectos demográficos e socioeconômicos, percebemos que o autor somente trata da mestiçagem como uma fatalidade histórica, conjuntural das questões econômicas e culturais. Quando elabora uma complexidade em torno do mestiço, assevera que o mesmo se prestou a ser uma espécie de feitor dos colonos brancos, em uma posição mista de sujeição e de hierarquia em relação a brancos e negros; entretanto, o chamado “fator demográfico” aparece em várias passagens da fala do Pepetela que, parece-nos, evita falar sobre racismo, superioridade racial e embranquecimento da população motivado por um determinado projeto nacional ou de inserção dos mestiços e assimilados na formação da nação.

Interpretamos a resistência do autor em falar sobre racismo atribuindo-a à suas experiências enquanto guerrilheiro, mestiço e intelectual angolano. Isto é, vivenciar o contraracismo da UPA e UNITA significa passar o que na pele alguns brancos adeptos à causa angolana passaram por nacionalistas angolanos que acreditavam na guerra racial acima de tudo. Parece-nos que a questão da raça foi excluída de um debate sobre a Angola no pós-independência, muito em virtude destes fatores, segundo os quais a raça seria justamente o fator de divisão em uma nação que buscava a unidade, e não a separação; a homogeneidade, e não a heterogeneidade conflituosa ou contraditória. Assim, torna-se fácil para o Pepetela definir a mestiçagem como um conjunto de circunstâncias históricas, motivadas por questões demográficas, econômicas e sociais, e menos por assimilação e formação de um novo tipo de mestiço que lideraria a nação do pós-independência. Mas, Pepetela não se exime de ser um produtor deste meio. A saber, quando indagado sobre o personagem Anibal e a mestiçagem no romance:

Eu não vejo Aníbal como mestiço, senão culturalmente. Mas sim, no livro há personagens mestiços. É preciso dizer que nas cidades da costa angolana, as famílias antigas têm sempre algo de mestiço, ou as que parecem famílias negras ou as que parecem famílias brancas. E o MPLA foi formado por intelectuais da costa, portanto, com uma parte importante de mestiços. Vai perdendo à medida que cresce e a população disparou em número, sendo cada vez mais “negra”. No livro, Sara sobretudo, sendo branca com filha mestiça, põe sempre presente esse tema. E há discussões, porque era um tema muito importante nos primeiros anos da luta e mesmo depois da independência. Portanto a literatura tem de a reflectir. Particularmente a minha, pois sou um produto de todo esse meio (ANEXO).

Desta passagem, em especial, extraímos o lugar social ao qual Anibal pertence, isto é, a uma classe de personagens que são mestiços “culturalmente”. Assim, Pepetela reafirma a liderança das cidades da costa angolana e das famílias antigas que, mesmo sendo negras ou

brancas, teriam algo de “mestiço”. Também observamos que o autor escreveu a palavra “negra” entre aspas, como se pusesse alguma cautela ao tratar do tema. Ao passo que Pepetela assume que o tema era importante nos primeiros anos da luta e depois da independência, há um silêncio sobre o trato do tema na contemporaneidade.

Tal característica, indiretamente, supõe que a mestiçagem já carregava um sentido antes de possuir o sentido de uma classe que lutou a partir de famílias antigas da costa de Angola pela independência. A mestiçagem, neste sentido, atende a brancos e negros. Ela estaria ligada a uma antiguidade de famílias na costa de Angola e a um tipo de mestiço que o é “culturalmente”, compondo intelectuais que fundaram o MPLA. Por esta passagem, entendemos que a mestiçagem resgata alguns sentidos da existência em Angola: a antiguidade de famílias, a localização geográfica ou metropolitana e a classe que diz representar. Torna-se, agora, fácil visualizar o que seria o tratamento dado pelo português ao mestiço em um dado momento, ou seja, sob o fito de considera-lo na formação da nação e do império português e, posteriormente, adquirir o significado no pós-independência de uma elite metropolitana e costeira que já pensava os rumos de Angola e lutou pela sua libertação. Dá a entender que o processo de colonização tinha uma hegemonia de brancos e, no pós-independência, passou a existir como uma hegemonia de mestiços metropolitanos, intelectuais e da zona costeira.

Entendemos, contudo, o cuidado do autor em tratar do tema, dado o histórico da UPA e dos nacionalistas angolanos. Os temores de Sara não eram em vão, afinal. A dificuldade no trato do tema remete a feridas profundas ou à incapacidade de construção de uma utopia do nacional que abrangesse expectativas históricas e novas formações identitárias em torno de uma fronteira talvez incomunicável entre mestiços, aspirações e “negros” com aspas. Ao tratar, mais propriamente do tema da influência do Brasil na literatura do autor, perguntamos sobre o personagem Horácio e a influência da literatura brasileira em sua escrita, no que fomos assim respondidos:

A minha geração em particular sempre se referiu muito à importância que o Brasil teve na sua formação política e social. Desde os romances de Jorge Amado e Graciliano, por exemplo, à poesia de Castro Alves e Manuel Bandeira, citados por Agostinho Neto, ou a música e as revistas brasileiras que chegavam a Angola, até livros teóricos produzidos ou traduzidos no Brasil e que chegavam mais facilmente a Angola que a Portugal, levavam a que nós tivéssemos uma relação muito próxima com a experiência brasileira. É por isso “natural” que Horácio se referisse da forma entusiástica à literatura brasileira, reflectindo uma realidade socialmente muito próxima da que vivemos então. Por exemplo: existia em Lisboa e Coimbra a Casa dos Estudantes do Império, referida no livro. Podiam ser seus sócios os estudantes

vindos das colônias portuguesas de África e do Oriente; e do Brasil. Português não. Sintomático. Em pleno salazarismo (ANEXO).

Nesta resposta, percebemos que Pepetela elenca pontos de aproximação de Angola com o Brasil: uma realidade social próxima da que viviam, a formação social e política dos autores, aspectos culturais, além da convivência na Casa dos Estudantes do Império e de um totalitarismo por que ambos passavam no momento de robustecimento dos conflitos pela independência em Angola, isto é, o intervalo entre 1961 e 1974. Sabe-se que a reflexão sobre a formação nacional ocupou uma parte considerável da literatura brasileira no começo do século XX e, mais presentemente, entre os autores regionalistas de 1930, os quais Candido (2011b) retratou como sendo uma maneira de pensar o subdesenvolvimento, as relações de dependência e de reconfiguração da nação sobre outras bases que não às das aspirações institucionais e patrióticas de então. Também outro reflexo pode vir a ser encontrado no modo como os regionalistas falavam para o povo, a maioria iletrado, e buscavam materializar a sua existência em narrativas de grande viés social e político.

Para Kamila Krakowska (2012), em uma coletânea de entrevistas de autores angolanos e moçambicanos, percebeu-se que a ideia de nação não é uma ideia estática, sendo vista com um processo em trânsito com o passar do tempo e o contexto histórico-social. Tal trânsito seria visível na literatura angolana como também na moçambicana, sendo tais literaturas “influenciadas pelas margens e minorias, pelos espaços e tempos liminares, que são próprios para cada uma destas comunidades e que formam uma imagem da nação heterogênea, multicultural e cheia de descontinuidades” (KRAKOWSKA, 2012: 20). Em comum entre eles, a existência de dois centros urbanos como um fator histórico-social importante para o desenvolvimento da literatura, ainda que, para os pesquisadores, a literatura angolana tenha uma ligação interna entre escritores mais delineada (KRAKOWSKA, 2012).

Esta aproximação se dá porque a nação e a identidade nacional, tal como no Brasil, também surge como uma questão na literatura do Pepetela, assim como na de muitos autores angolanos. Uma nação atravessada por conflitos, versões históricas e por ideologias diversas encontraria nas outras experiências atlânticas não só uma inspiração como uma maneira de se perceber integrante de algo maior. Não à toa, os escritores regionalistas de 1930 no Brasil ficariam marcados por um pensamento materialista, tanto na maneira como os seus autores estavam envolvidos em atividades e partidos políticos, como a qualidade de suas narrativas apontavam tanto para uma dissensão entre nação e região, como para um protesto contra a desigualdade social e regional no Brasil. Por sua vez, Angola passava por um processo

semelhante à época de sua independência e após ela: com escritores associados a atividades políticas, com narrativas que materializam a desigualdade social e os conflitos políticos vigentes, a dissensão entre nação (Leste de Angola) e região (interior de Angola), o questionamento da nação, da identidade nacional e de sua suposta unidade.

Ainda sobre a questão que nos interessa, perguntamos-lhe sobre a relação temporal do intervalo entre os capítulos (1961-1992) em que se localiza *A Geração da Utopia* e as leituras históricas, pessoais e políticas que o próprio Pepetela poderia fazer sobre o mestiço. E assim nos respondeu:

Sempre houve discussão interna, pois as populações do interior, que sofreram directamente a escravatura e mais tarde o trabalho forçado, desconfiavam à partida dos de pele mais clara, conotados como colaboradores do colonialismo. Foi um enorme trabalho político de convencimento que não havia diferenças. E os países vizinhos, onde nos baseávamos também não ajudavam nada, pois tinham sofrido a colonização francesa, belga ou inglesa, em que as coisas eram mais estereotipadas. A luta se foi encarregando de fazer vencer os preconceitos, que aliás nunca desapareceram totalmente (ANEXO).

O autor, nesta resposta, destaca directamente que as populações do interior foi que experimentaram uma vivência do colonialismo de uma maneira diferente dos angolanos do litoral. Ao se perceber que a escravatura e o trabalho forçado foi uma percepção mais próxima destes, estabelece-se uma equivalência entre este sofrimento e seus algozes; quais seja, os colonizadores e os mestiços de pele clara. O trabalho político de convencimento ao que o autor se refere, interpretamos como o projeto nacional empreendido pelo MPLA de convencimento da unidade nacional sob novas bases. Os preconceitos não desapareceram, segundo Pepetela, mas parece-nos, pelas palavras da entrevista, que a experiência francesa, belga ou inglesa teria tido alguma influência no fato deste preconceito persistir de algum modo, em parte contradizendo o que o autor falou sobre o fato da colonização em Portugal ter sido mais violenta do que a colonização nos outros países de dominação estrangeira.

Há, talvez, uma condescendência do Pepetela em dizer que o projeto político e nacional do MPLA seria o melhor para Angola naquele momento. Sem entrar no mérito político destas considerações, as palavras do autor mostram que sempre houve um conflito multirracial e, talvez, plurinacional no país, mas não há considerações críticas à suposta unidade nacional que se pretendeu criar no pós-independência. De algum modo, a mestiçagem, cultural, social ou cultural, ainda se apresenta como a solução para todos os males advinda da percepção do autor.

Em relação à utopia a que se referiria o livro e a simbólica conversa entre Anibal e Sara com o casal Judite e Orlando, como se estes estivessem recebendo o bastão para levar adiante

uma utopia que precisava de renovação, há aí também imiscuída uma formulação do autor/narrador com relação ao fracasso ou descrédito do materialismo histórico em esclarecer questões que não se apoiavam diretamente nele; quais seja, as questões de raça e etnia em Angola, que pareciam criar uma representação política que ia além do “determinismo infra-estrutural” do materialismo histórico, como destacou Inocência Mata (1993). Tal incompreensão pode resultar na desilusão utópica com a realização da sociedade humanitária e pluralista que Sara tanto sonhou e do sonho igualitário e independentista de Anibal. Afinal, ao destacar a elite autônoma em Angola nos séculos anteriores, Anibal indiretamente atribuía a questão da independência e autonomia a uma questão que se encerra em elites, seja econômicas ou culturais, com as massas vindas à reboque de sua liderança. Ou seja, a questão para ele seria política e econômica desde sempre; as outras, raça, cultura ou etnia vinham à reboque. Inocência Mata, por sua vez, tensiona esta desilusão:

Os ecos da memória histórica que nos chegam dizem-nos, pois, da perda da razão primária de uma utopia sociopolítica cujos programadores se instalam no poder: ela torna-se cega e, como tal, inoperante, não propriamente pela sua irrealização (...), mas pela sua incapacidade em se renovar. Sem resgatar o “determinismo infra-estrutural” que o materialismo histórico formulou, é preciso não esquecer que as ideologias, com os seus dogmas, gestos e sinais, sobrevivem ao tipo de poder que as actualiza e dita o seu funcionamento, embora o sentido e as funções desses modelos ideológicos se transformem com o tempo, de acordo com outras condições infra-estruturais, quer dizer, com a sua utilização social (MATA, 1993: 261).

Nas respostas de Pepetela encontramos, portanto, um eco do personagem Anibal. A confiança na realização da independência e da conquista de uma suposta unidade do nacional veio à contrapelo de uma ideologia pautada no materialismo histórico, na teleologia da unidade de classes, na tensão analisada por Hobsbawm (1990) entre o que seria a consciência de classe e a consciência nacional, com uma não sendo o derivativo necessário da outra. Frank Marcon (2005), por sua vez, não vê a escrita de Pepetela como um “projeto de nação mestiça, mas sim como um desejo de nação em termos políticos e um desejo de identificação nacional inclusivo” (MARCON, 2005: 105). A escolha da literatura para esta empreitada figura como um campo em que a liberdade pode ser exercitada para confrontar a história do ponto de vista colonizador, segundo Marcon (2005), mas também para tentar identificar os “deslizes” do significado do “ser nacional” no percurso de consolidação da nação política. O espaço que se entende por “auto-inclusão” da nação parece bastante movediço, inseguro, instável; e embora Pepetela se sinta seguro para falar em “cultura mestiça”, e que o reconhecimento do encontro colonial propicie

essa “retórica da mistura” como um lugar de fronteira em que o significado é vacilante e impreciso, entendemos aqui que a mestiçagem possui outros significados para além destes.

Nesta demanda pela literatura para entender esses conflitos, compreendemos em Paula Santana (2015) o fato de que os “escritos africanos nos territórios colonizados alimentam com literatura brasileira um vivo processo de trocas culturais, intelectuais e políticas” (SANTANA, 2015: 233). Assim, haveria respostas para o que parecia ser um viés etnográfico desta literatura do Pepetela, por exemplo, ao identificar resquícios de ficção e realidade, e confrontá-los por meio da pesquisa com o método etnográfico. A saber,

Muitas escrituras do presente atravessam a fronteira dos parâmetros que definem o que é literatura e fincam pé no entre-lugar, como em constante diáspora: fora, mas presas em seu interior. Seguem aparecendo como literatura e tem o formato de livro (são vendidas em livrarias, pela internet e em feiras internacionais de livro) e conservam o nome do autor (que pode ser visto na televisão, que recebem prêmios em festivais literários e que aparecem em revistas e periódicos especializados), se incluem em algum gênero literário como o conto, o romance ou a poesia, e se reconhecem e definem a si mesmas como literatura. Aparecem como literatura, mas não se pode lê-las a partir das categorias mais tradicionais ou formalistas. Não se pode apreendê-las como literatura porque aplicam ao processo uma drástica operação de esvaziamento: o sentido (ou o autor, ou a escritura) resta sem densidade, sem paradoxo, sem indecibilidade, sem metáfora, e é ocupado totalmente pela ambivalência, uma vez que são e não são literatura ao mesmo tempo, são ficção e realidade (SANTANA, 2015: 236).

Nesta perspectiva, a voz do Pepetela nos soa como uma voz que poderíamos ouvir pela boca de algum personagem, quando este traz à lume as questões tratadas na narrativa como vivências da experiência da história de Angola. O ato de confrontar, por si mesmo, esta literatura com o relato, com questões transatlânticas (mestiçagem, questão racial, escravidão) e com o pensamento social em África e no Brasil, confere-nos um aporte para pensar outras ontologias por trás do que é considerado meramente literatura enquanto prazer estético ou entretenimento. Faz-nos pensar em uma literatura voltada para uma produção de conhecimento distinta daquele que produz a ciência, eivada de epistemes e categorias de outros lugares, mas igualmente válida.

7.2 A VOZ DE JOÃO UBALDO RIBEIRO

O acesso à voz de Ubaldo nos vem pelo trabalho de pesquisa do seu sobrinho, Juva Batella, que coligiu entrevistas, conversas e depoimentos em um livro intitulado “Ubaldo: ficção, confissão, disfarce e retrato”. Falecido em julho de 2014, João Ubaldo deixou uma série

de entrevistas e depoimentos. O livro em questão, por sua vez, é organizado em formato de conversa, com um interlocutor imaginário fazendo perguntas a um personagem que, no caso, seria a voz do próprio João Ubaldo. Para ele, foi a partir de *Viva o povo brasileiro* que se começou a falar da chamada “questão da identidade nacional”. Assim, o entrevistador pergunta se o Brasil seria um país que vive uma crise crônica de identidade, e escrever romances como *Viva o povo brasileiro* seria uma forma de exorcizar essa tal crise. Ubaldo, por sua vez, em entrevista ao *Jornal do Brasil* em 28 de fevereiro de 1987 responderia:

Você já coloca uma premissa sobre a crise de identidade. Acontece que não acho que o Brasil vive uma crise de identidade permanente. (...) Não escrevi pensando na identidade nacional nem em coisa nenhuma. Eu escrevi, simplesmente. E o que resultou? Uma coisa coisa. (...). Não é uma tentativa de entender o Brasil. (...) Eu poderia mentir a você (...) sobre o que resultou a partir do que os outros escreveram e pensaram. Mas é só um romance (BATELLA, 2016: 21-22).

Percebemos, ao longo do trabalho de pesquisa neste livro e em depoimentos televisivos, que o autor não se esquivava de reduzir a importância do próprio trabalho. Assim, frequentemente, João Ubaldo Ribeiro afirma que *Viva o povo brasileiro* foi escrito como resposta a um desafio de um amigo para que ele escrevesse um livro longo, ora como tendo sido apenas um romance, com poucas pretensões acerca de constituir o que seria a história do Brasil. Entretanto, ao perseguir a ideia de construção das narrativas que presentificam a experiência da formação social do Brasil, percebe-se o seguinte depoimento do autor em entrevista ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias* de Portugal, em 1983:

Os pretos da Bahia, violentados como escravos, durante trezentos anos mantiveram a sua identidade cultural, preservaram a sua língua e domaram o colonizador, obrigaram à sua crença, instilaram nele parte de sua própria humanidade, e hoje o colonizador não se livra mais dessas coisas. (...) os pretos baianos tiveram de certa forma que esquecer isso de ser preto humilhado, escondido da polícia até para cultuar seus orixás, seus santos, sua religião (BATELLA, 2016: 33).

Parece subsistir na compreensão do autor um ideal de nação como um ideal total, para além das questões multirraciais e multi-identitárias suscitadas pela resistência dos negros da Casa da Farinha, Maria da Fé, Stalin José e outros. Observando estas falas, além das considerações em Batella (2016), Ubaldo parecia acreditar mais em um ideal de justiça social e consciência de classe do que, exatamente, na dimensão da nação e da identidade nacional como um problema para o Brasil. Interessante, pois ao assumir que a identidade nacional já seria um problema “resolvido”, Ubaldo se deixa capturar pelo luso-tropicalismo e pela tese da

democracia racial e, pelo viés da consciência de classe, parece acreditar que os problemas no Brasil seriam resolvidos pelo paradigma da classe. Por esta interpretação, Maria da Fé seria a líder de um movimento sindical dos negros da Irmandade, não necessariamente a representante de uma formação nacional em descrédito, com herança africana negada pela história do Brasil, muito embora o passado colonial estivesse implícito em sua trajetória identitária.

À seu modo, entretanto, Ubaldo materializa em *Viva o povo brasileiro* um desejo de ascensão das elites nativas de consumir produtos ingleses e em se assimilar de europeu para conferir valor simbólico à sua família e a si próprio, como é o caso do feitor Amleto Ferreira. Isto é, Ubaldo reconhece a colonização, mas não confere à sua crítica e sarcasmo um modo de rever a questão da identidade nacional, já bem formada, nas palavras dele. Ao longo do livro há dois narradores, um que conserva um tom claro, neutro e objetivo que “passa ao leitor a impressão de que não existem efeitos danosos na colonização” (BATELLA, 2016: 42), e outro narrador que “cheio de ironias e sarcasmos, incorpora a crítica e a sublevação” (BATELLA, 2016: 42). A fronteira é um lugar de passagem para os personagens também em outros livros do autor.

Acerca, por exemplo, das discussões sobre o romance ser histórico ou não histórico, Batella (2016) assume que seria, talvez, um romance “historicamente comprometido” (BATELLA, 2016: 170). Dentro desta narrativa historicamente comprometida a condição de oprimido e de opressor mudaria conforme a relação de poder que existe e, assim, Eneida Leal Cunha afirma que há uma divergência básica nela entre duas linhagens, a dos descendentes físicos e “espirituais” de Perilo Ambrósio, “os bem falantes donos do poder, e os que constituem as encarnações da almazinha: a gente do povo, os escravos e os índios (CUNHA Apud. BATELLA, 2016: 174). Ora, diante da eloquência desses personagens que se sentem tão poderosos, o narrador prefere deixá-los falando à vontade, por páginas e páginas, no intuito de simular o espaço que eles têm no ambiente que ocupam. Já em relação aos personagens que materializam os oprimidos:

Os personagens da segunda linhagem, pobres e oprimidos, os que não têm vez para falar suas próprias línguas, as indígenas, as africanas, as totalmente oralizadas, é como se perdessem a voz e precisassem de uma maior presença vocal do narrador, que também fala por aqueles que, mesmo tendo o português como língua de uso, não se expressam verbalmente por não poderem se expressar socialmente (BATELLA, 2016: 176).

Ubaldo, desta maneira, emula aqueles que muito têm voz na sociedade brasileira, isto é, os “bem falantes”, feitores e opressores e, ao mesmo tempo, utiliza da técnica da narrativa para

mostrar o quanto os negros, índios e mestiços não possuem a mesma voz, o mesmo espaço, a mesma receptividade. A presença vocal do narrador diante dos personagens “sem voz” (BATELLA, 2016: 177) em *Viva o povo brasileiro* é bem descrita com a história do negro Feliciano, que teve a língua cortada para não dedurar a estória fantasiosa de Perilo Ambrósio, cuja glória conquistou banhando-se de um sangue escravo que assassinou para dizer que lutou. Temos, então, aqui uma dupla ironia: a do negro que, com a língua cortada, é impedido de contar sua própria história (a não ser entre os que o conseguem ouvir, uma outra metáfora), e a do futuro Barão de Pirapuama, cuja glória e título foram conquistados carregando sangue negro nas mãos (como se esta metáfora pudesse ser estendida a todo colonizador). E ainda com a metonímia que deduz a palavra “língua”, isto é, a identidade cultural e a forma de expressão dos negros naquele mundo.

Ainda com a facilidade que Ubaldo tem para negar a importância ou a influência de suas palavras sobre a crítica, a aproximação com Macunaíma e o movimento modernista de 1922 é feita através do índio Capiroba sob o escarnecimento do próprio autor. O canibalismo do caboclo Capiroba busca deglutir algo maior: o processo de silenciamento a que culturas dominadas foram relegadas, num processo no qual o narrador deixa falar o dominado da cultura e da história (CUNHA Apud. BATELLA, 2016: 178). O próprio João Ubaldo Ribeiro admite esta influência, mas não deixa, como foi dito, de tirar um pouco do mérito sobre o próprio trabalho:

No meu livro *Viva o povo brasileiro* tem um personagem, um caboclo mestiço de índio com negro, que come holandeses. Antes comia portugueses, depois passou para os holandeses. Admito que isto esteja ligado a essa tradição antropofágica de Macunaíma, Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Semana de Arte Moderna. Quem trabalha na área cultural brasileira é herdeiro da Semana de Arte Moderna, quer queira, quer não (...). Posso admitir isso como elemento inconsciente do que fiz. Mas, na realidade, quis fazer uma gozação mesmo (BATELLA, 2016: 179).

O modo como Ubaldo retrata a relação entre os índios e os jesuítas, conferindo importância à visão do índio sobre o jesuíta, não apenas em relação à discriminação contra sua língua, mas contra sua religião e cultura, demonstra como o narrador em *Viva o povo brasileiro* ironiza uma situação para mostrar que “a questão de fundo, no entanto, não é do índio; é do branco, obcecado pela eternidade e pela expiação dos pecados” (BATELLA, 2016: 181), muitas vezes como se o colonizado estivesse “devolvendo” o discurso do colonizador. O plurilinguismo em Ubaldo, contudo, é algo bastante comentado, mas também um dos indícios a partir dos quais alguns pesquisadores concebem a sua escrita como “híbrida” ou “transcultural”.

Como o demonstramos aqui, tal aspecto, sem tensionar questões de hegemonia e contexto colonial, pode recair em um elogio da miscigenação e da mestiçagem; consequentemente, chegar por outras vias ao luso-tropicalismo, ainda que a questão sobre o híbrido ao longo da narrativa se reduza a uma avaliação estética. Na fala de Ubaldo, contudo, é possível recair nesse elogio da nação brasileira pelo paradigma gestado na mestiçagem. A saber, em entrevista do autor à Revista Manchete:

...continuamos [os baianos do Recôncavo] a ser e não ser tudo aquilo que pensam de nós, a ser cidadãos de um país grande e nativos de uma nação especial. E não aceitamos presentes de pulseiras e colares, nada que amarre (...), não gostamos que nos passem a mão na cabeça (...), não sentamos de costas para a porta, não damos nem nome nem objeto pessoal à gente de pouca confiança (...), não esquecemos o santo na hora de beber (...) (BATELLA, 2016: 191).

É possível, como foi dito, interpretar que Ubaldo estivesse celebrando a nação brasileira em sua diversidade cultural. Não raro, há interpretações que levam à leitura de Viva o Povo Brasileiro para uma tensão entre duas classes distintas, mas uma celebração da diversidade linguística, cultural e religiosa na mistura, na convivência, em certos apadrinhamentos. Também, há uma questão nacional imbuída junto com o choro e a emoção, por exemplo, em Maria da Fé e Stalin José quando ambos se emocionam com os símbolos pátrios, a guerra do Paraguai ou a passeata do 7 de setembro. A saber, pelo ponto de vista do autor, em entrevista ao jornal O Globo em novembro de 1984:

...as pessoas, mesmo as mais simples, sempre festejaram com muito orgulho o 7 de Setembro e outras datas. Aliás, eu sempre fico emocionado quando assisto ao desfile do 7 de setembro aqui em Itaparica, com aquelas crianças de chapeuzinho verde e amarelo...” (BATELLA, 2016: 192).

Ao dizer “Pois não é nossa bandeira e é nossa bandeira”, Maria da Fé toca em uma questão interessante. Qual seria a bandeira que buscava o povo negro da Irmandade da Casa da Farinha? O romance nos dá a entender que a bandeira é a brasileira, mas esta é um mastro em disputa. De modo tal o autor parece transferir a questão do povo brasileiro para um viés social e econômico de tal maneira que, parece, a questão no terreno da cultura já estaria aparentemente resolvida. No romance, a mestiçagem já entenderia uma conformação nacional específica, o restante seria lutar pelo mastro brasileiro negado aos índios e negros.

Nesta luta, Amleto representa para Juva Batella a prática monolinguística contrária ao plurilinguismo herdeiro do movimento modernista. Não à toa, um dos seus filhos, o poeta que lhe foi herdeiro, é um poeta parnasiano. Assim, Amleto materializa as “práticas colonizadas

contra as quais se insurgiu toda a antropofagia” (BATELLA, 2016: 195). Tal fator, como sugerimos antes, reforça a visão culturalista de Viva o povo brasileiro e, por exemplo, do ponto de vista da crítica literária faz com que o estudioso da obra de Ubaldo enxergue mais o filho poeta e parnasiano do feitor Amleto Ferreira do que o fato, extremamente simbólico, do mesmo vir a ser um banqueiro. Por mais, por exemplo, que se debata que o racismo de Amleto seria uma caricatura, a crítica literária parece ser tolerante com o racismo enquanto caricatura e não enquanto realidade colonial. Ubaldo, por sua vez, distingue o que seria o real problema do Brasil, em entrevista ao jornal Tribuna da Bahia em 1977:

O problema político é fazer do Estado brasileiro o Estado dos Brasileiros. Isto não é gratuito, porque é uma questão de sobrevivência. A sobrevivência ocorre quando se preserva a identidade. Quando não se preserva a identidade, a sobrevivência é a do Outro. Não adianta sobreviver usando a cara do Outro, pois cada ser é responsável somente pela sua cara (BATELLA, 2016: 202).

Nesta passagem, parece-nos que o autor assume que a sobrevivência seria um dos aspectos para constituir aquilo que ele chama de identidade. Pelo modo como se refere, identidade estaria relacionada a meios de sobrevivência, forma de afirmação, imposição dos brasileiros sobre o Estado. Muito embora as leituras culturalistas estejam presente em Viva o povo brasileiro, o autor parece tensionar a crítica no sentido mais político e social do que ele próprio assume algumas vezes. Não à toa, Batella afirma que Maria da Fé “recebe” Ubaldo, fazendo dela uma porta-voz das convicções políticas do próprio autor. Para Batella (2016), Viva o povo brasileiro seria uma espécie de “projeto epistemológico de culturas brasileiras, em minúsculas e no plural” (BATELLA, 2016: 209). Para Ubaldo, por sua vez, o escritor

Manipula (...) uma forma de conhecimento meio capeta, tão capeta que não é redutível às categorias elementares do chamado método científico (...). Então o sujeito pode contestar a ‘objetividade’ do que o escritor faz, mas não pode contestar o fato de que, ‘objetivo’ ou não, o que o escritor faz é uma forma de conhecimento da realidade, e, muitas vezes, essa forma é privilegiada sobre as formas ‘científicas’ (BATELLA, 2016: 213).

Batella, evocando Umberto Eco, chama a isso de uma busca metafórica do conhecimento, ao alinhar pontos de vista sobre a realidade proporcionados pela arte e pela ciência ao longo da história. Em nosso entender, chamamos a esse desafio epistemológico em relação à literatura e ao projeto de descoberta desse tipo de conhecimento uma busca ontológica por uma reificação do lugar da literatura dentro do campo do conhecimento humano, sobretudo de sua indeterminação dentro da sociologia (SOARES, 2014b). E, por falar em indeterminação,

Todo o espírito de Viva o povo... mora num narrador que não pode e não deve conhecer a história que conta, porque a história que conta não está pronta! É um recurso narrativo que se esparrama sobre um modo de se “ler” tanto a vida histórica do país quanto o espírito do próprio romance. Viva o povo brasileiro é isso: uma história que não está terminada, porque a história que está terminada é a História Oficial, com seu grande H, uma História quase que “pré-preparada” para servir de modelo de dominação. E Ubaldo “não conta a história do povo brasileiro, mas a história com h ‘minúsculo’ do povo do Recôncavo Baiano”, cita Sonia Apolinaro, citando palavras do próprio escritor; “...o povinho anônimo do Recôncavo, que serve de símbolo para todo o povo brasileiro” (BATELLA, 2016: 219).

Como se percebe, também há em João Ubaldo uma noção de determinação da nação pelo ponto de vista das experiências de um lugar que, como metonímia, é tornado nacional. Neste lugar, a história, com H maiúscula, também é questionada e posta à prova dos saberes locais, das vozes de resistência, das culturas silenciadas, das histórias não ouvidas. Por não saber como termina essa história que se confunde com o “H” maiúsculo, entende o autor, possivelmente, uma certa teleologia que se constrói na narrativa, como se houvesse um fim ainda não determinado e que interpretamos como sendo um fim que se articula com a luta de classes entre os dois pólos outrora citados por Eneida Leal Cunha, isto é, dos “bem falantes” com os “não ouvidos”.

À sua maneira, Ubaldo construiu uma narrativa sobre uma luta de classes que se estabelece no contexto da língua, dos costumes, da religião, da ancestralidade, da cidadania e do poder; ainda que mantenha sua percepção de que o problema é socioeconômico, enquanto a esfera do cultural já estivesse aparentemente “resolvida” no equilíbrio de opostos freyriano, percebemos uma narrativa que emula pares de opostos para uma conciliação no terreno da cultura e uma disputa eterna na representatividade do Estado, que podemos entender do ponto de vista de um Estado-nação e da conquista da representação e dignidade cidadã para com índios, negros e trabalhadores, esta última uma categoria que só fica evidente ao final do romance.

Ao negar sua condição de romance histórico, Ubaldo, no fundo, quer fazer de sua narrativa algo que vá além da história, como esperança, devir e ensaio sobre o Brasil. Ou seja, o que seria importante em Viva o povo brasileiro não seria sua condição de romance histórico, mas sim “quando é histórico e quando não é” (BATELLA, 2016: 228). No íntimo, Ubaldo talvez considerasse a designação de romance histórico um tanto “colonizadora e colonial” (BATELLA, 2016: 233), por considerar a própria história do Brasil com este viés.

Em *Viva o Povo Brasileiro* há uma narrativa sobre a origem da sociedade agrária no nordeste, suas relações patriarcais e, bem como, aquilo que lhe deu sustentação durante um longo período de tempo. Fica subentendido que João Ubaldo tivesse um conhecimento acurado sobre história do Brasil e sobre o pensamento social brasileiro. Em seu livro, tanto considerações sobre a organicidade dentro das fazendas de escravos, como das relações senhoriais entre escravos e brancos colonizadores, entre índios e jesuítas, remetem muitas vezes a um conhecimento sobre o processo de modernização urbana e capitalista no Brasil e suas dificuldades em renovação da estrutura latifundiária, monocultora e patriarcal em que o próprio se constituiu durante séculos⁶⁹.

Há passagens em *Viva o povo brasileiro* quando, por exemplo, da explicação acerca da economia no século XVII que remetem a um modelo que visava única e exclusivamente favorecer aos patrões em um sistema econômico que tinha dificuldades para se renovar. Portanto, há em alguns trechos do livro passagens ensaísticas sobre o modo de produção do período, sua força de trabalho e as queixas das elites em relação à modernização do Brasil. Isto para não falar sobre o esclarecimento acerca da Guerra do Paraguai e da tensão advinda do período para uma elite agrária que buscou, à contragosto, uma renovação do seu capital quando seu modelo de produção, baseado no trabalho braçal e na monocultura, já não tinham mais espaço⁷⁰.

Ubaldo, à seu modo, discutiu dentro da narrativa questões que remetem à economia do período, à política e a reconversão de capitais que, por exemplo, deu-se na transição da herança e do tipo de riqueza de Amleto Ferreira para seu filho Bonifácio Odulfo. É simbólico que para um ex-empresário e banqueiro uma herança tenha surtido um efeito cumulativo, de modo que toda a família outrora gerada no golpe de Amleto Ferreira na fortuna do Barão de Pirapuama tivesse resultado em uma família tipicamente “quatrocentona”, isto é, com cerca de 400 anos de

⁶⁹ Em certa medida, em diversas partes do romance, ao explicar as atividades econômicas do período, a voz do narrador em *Viva o Povo Brasileiro* evoca Celso Furtado (2007), por exemplo, e o fato de na América a economia se constituir como parte integrante da economia europeia, cuja técnica e capitais se dedicam às demandas dos fluxos de bens destinados ao mercado europeu. O problema da mão-de-obra, por sua vez, intuía que transportá-la da Europa sairia caro demais, sem falar que os salários não se equiparavam aos que se tinha no velho continente. Assim, segundo Celso Furtado (2007), por ter o conhecimento e a habilidade de movimentar o mercado de escravos africanos, e com o fracasso da economia espanhola nas Américas, foi possível mobilizar tanto os bens produzidos como escravos para a Europa e para o Brasil. Em *Viva o povo brasileiro*, o sucesso da economia portuguesa no século XVII, materializada nas riquezas do Barão de Pirapuama, refletem este período de dominação colonial.

⁷⁰ As questões que se sucedem, por exemplo, sobrevivem em Jessé Souza (2017) quando esteve propõe um paradigma racial de organização da classe dos “bem-falantes” em um racismo que remete não mais à cor da pele, mas a um racismo culturalista, que leva em conta critérios de acumulação de capital simbólico de uma classe diante de outra. Sendo assim, a trajetória da família Amleto Ferreira e seus bem-falantes seriam representativos de um tipo de racismo que, embora ligado ao racismo científico do século XIX, materializa-se a partir de critérios sociais, econômicos e culturais; por exemplo, na constatação do fato de que Amleto Ferreira adquiriu diversos traços europeizantes ao herdar a fortuna do barão, traços estes levados adiante por sua família.

história, a dominar a vida política do Brasil já no século XX. Sabe-se que muitas destas famílias, em seu processo de ganho de capital simbólico, transferiram sua influência e capital não apenas para a economia do período, mas enraizou-se pela política, pela cultura e por outras esferas.

Neste sentido, ao destacar a característica problemática do mito do homem cordial, Jessé Souza (2017) também constata que boa parte do pensamento social brasileiro reflete as características intrinsecamente brasileiras a que este mito supõe: o brasileiro sentimental, o carnaval, o malandro, o indivíduo emocional. João Ubaldo, à seu modo, embarca nesta formulação, mas tensiona, por exemplo, com o personagem Stalin José. De origem proletária, Stalin José vê-se num Brasil “mestiçado” dominado pela música, pelos sambas e pela alegria, muito embora dentro de um regime militar causticante para os trabalhadores. Ao não apostar no paradigma culturalista como um problema, Ubaldo joga sua preocupação para a questão socioeconômica com alguma indignação pelo brasileiro não perceber aquilo que o castiga e, ao mesmo tempo, celebra.

Na esfera dos “bem-falantes”, os tetranetos do Amleto Ferreira o creem branco com cabelos sedosos e, ao mesmo tempo, discriminam baianos, cearenses e nordestinos, como se estes representassem um símbolo do nacional de uma região que se confunde com a mestiçagem que eles tanto abominam pelo seu aspecto negativo. Em Viva o povo brasileiro, este comportamento tem origem no racismo que é praticado pela família de Amleto pelo acúmulo de capitais que distinguem em uma cor de pele, origem social, fortuna herdada os distintivos necessários para se sentirem pertencentes a uma casta superior em comparação ao povo, simbolizado pelos nordestinos que os tetranetos de Amleto discriminam.

E isto é outro dado que merece destaque em Viva o povo brasileiro, que seria o da onipresença de um “racismo” ligado a uma questão de classe ou de “cultura de classe”, como o apresentaria Bourdieu (2011), ao longo de todo o recorte temporal. Os trinetos e tetranetos de Amleto Ferreira continuariam a reproduzir o racismo em que se amparou o patriarca para humilhar e desdenhar de negros e mestiços como ele. Porém, este racismo estaria agregado de outras questões, tanto econômicas, como sociais e geográficas. No século XX, disfarça-se, entre os tetranetos de Amleto, uma discriminação contra nordestinos, baianos, cearenses. Portanto, há outros meios de perceber o que seria um Brasil no qual os brancos se sentem donos, ainda que branqueados em sua condição de “bem-falantes” e abonados, à revelia da maioria da população negra e mestiça que serviria, na visão deles, para servir-lhes ou recolher-se a um lugar que não é o deles nos postos de comando e liderança da nação.

Para Jessé Souza (2017), o anteparo segundo o qual se observa o brasileiro como um homem cordial, sentimental e ingênuo é uma leitura colonizada, e se aproxima dos mesmos paradigmas que avaliam o africano enquanto um ser despido de inteligência racional, calculista e de raciocínio lógico-científico. Ao cunhar esta análise do brasileiro cordial, na sua forma de organização, nas suas relações pessoais, no uso da linguagem e mesmo na leitura sobre agregados familiares Sergio Buarque de Holanda (1995), segundo Jessé Souza (2017), recai numa leitura colonizada ou arbitrária das características culturais “essencializadoras” do brasileiro. Ao estender o amplo tecido da volubilidade para uma costura do “tipo nacional”, Holanda (1995) não apenas estaria reafirmando as características volúveis ou plásticas do brasileiro “iberizado” como, em última instância, aproxima-o da leitura generalizante de um sujeito corrupto em tudo aquilo que toca.

O raciocínio, apropriado para *Viva o povo brasileiro*, neste ponto, carrega três dimensões: a primeira é a de que Amleto, corrupto ao roubar a fortuna do barão, estivesse assumindo seu posto de brasileiro, mas, ao mesmo tempo, comprando a aura inglesa com o sobrenome “Dutton”, buscando purificar-se tanto na cor da pele, branqueando-se também na origem social, nos dotes culturais e simbólicos que o dinheiro lhe traz; a segunda dimensão remete ao raciocínio imediatamente escamoteado nesta primeira, ou seja, a noção de que a saída para o problema da existência de um mestiço corrupto, qual Amleto Ferreira, seria o imediato e inevitável branqueamento, cunhando a sensação já criticada por Jessé Souza (2017) de que o brasileiro seria um ser plasticamente “incurável”; a terceira e última é de ordem mais ampla, remetendo diretamente ao fato de que o Brasil vivenciado e povoado por brasileiros jamais iria prestar, precisando se branquear, privatizar, colonizar e europeizar-se o mais cedo possível para que houvesse uma salvação.

Ao tensionar os dois pólos de opostos que dividem os “bem-falantes” dos “não-ouvidos”, *Viva o povo brasileiro* acaba por reafirmar a tese já abraçada aqui, segundo a qual Kabengele Munanga (1999) destaca não haver motivos para que os mestiços não se pensem dentro de um mesmo grupo social e de uma mesma luta social que seria a do povo negro. Não há espaços de conciliação em *Viva o povo brasileiro*, por mais que o autor dê a entender, e alguns pesquisadores leiam deste modo, que a questão cultural ficou plenamente resolvida, enquanto a questão econômica e social estivesse pendente. Amleto Ferreira, embora filho de mãe negra e pai branco, branqueia-se por outros meios, culturais, políticos e econômicos; o sentimento de branquitude é passado para seus filhos, ora rejeitando-o (com Patrício Macário), ora aderindo em seu íntimo. O sentimento do branco diz muito sobre o sentimento do colonizador em sentir-se dono de uma terra na qual têm de dividir seu espaço com negros e

mestiços, por um histórico de raça, privilégios, pseudo-cientificismos e proscrição a que negros e mestiços foram relegados histórica e culturalmente em sociedades pós-coloniais.

Por seu turno, Viva o Povo Brasileiro possuiria intelectuais para passar valores e tradições nacionais para grupos muito distintos, uma vez que um dos qualificativos formadores do estado-nação é o de possuir valores que aproximem seus membros de uma segurança política (WEBER, 1974)? Se para Eneida Leal Cunha (CUNHA Apud. BATELLA, 2016) há duas falanges familiares em jogo, os “bem-falantes” e, como nós chamamos, os “não-ouvidos”, os intelectuais do lado bem-falante, como Amleto Ferreira e Bonifácio Odulfo, falam para os seus e para os próprios herdeiros, não possuindo capacidade de liderança e de transmissão de valores nacionais senão para os seus iguais. Por seu turno, os não-ouvidos estão representados em Maria da Fé, Nego Leléu, Dadinha e, entre outros, Patrício Macário; através de suas vozes, ouve-se a história da Irmandade da Casa da Farinha e da Irmandade Viva o Povo Brasileiro, além de histórias que remetem à resistência dos oprimidos e injustiçados, como a conhecida fábula sobre a Guerra de Canudos contada por um cego (RIBEIRO, 2011: 492).

Haveria, neste sentido, duas nações aparentes em Viva o Povo Brasileiro: aquela que se identifica com os colonizadores brancos em contraposição à que se identifica com o povo brasileiro a que faz menção o título; qual seja, negros, índios, mestiços e trabalhadores. E, como vale lembrar: também a categoria “povo brasileiro” está em disputa, uma vez que reivindicam ela os “bem-falantes” como também os “não-ouvidos”. Ou seja, ao tratar o povo como integrante de uma nacionalidade, comprova-se que a nação, enquanto comunidade, está em disputa.

Contrapondo-se a um tempo homogêneo e linear, a nação em Viva o povo brasileiro também é atravessada ou cindida por estes dois pólos de vozes, havendo mais do que apenas uma nação que não faz, como quer a história oficial, uma suposta unidade nacional. Há, outrossim, uma identidade nacional mal resolvida e silenciada pelo mito da mestiçagem e da democracia racial ainda a fazer seus adeptos incautos. Talvez um entre estes adeptos o próprio autor do romance, que aposta mais em uma unidade de culturas para materializar a tensão existente em torno da questão social, política e econômica do que em demonstrar o porquê de Maria da Fé ter morrido em sua luta pelos pobres e não necessariamente pela população negra.

Transformar a mestiçagem em uma “identidade nacional pura”, “eticamente purificada”, significaria a morte, “literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna” (BHABHA, 2013: 25). Em outras palavras, significaria a morte das culturas negras, índias, asiáticas, entre tantas outras que colaboraram para a construção de uma comunidade cujos laços de

simultaneidade se encontram estratificados por raça, região, linguagem e cultura. Imaginar uma nação possível pelo esquecimento das diferenças significa apagar todos os resquícios de vozes que restaram para transformá-la em uma grande mistura na qual, dentro dos conflitos e tensões existentes, uma acabará sempre se sobressaindo sobre as outras.

Por tudo isso, a questão nacional no Brasil precisa dialogar com a sociologia política e econômica, com a teoria pós-colonial e a crítica da modernidade; pois as fronteiras que se amalgamam para estender a pacificação dos conflitos e da diversidade ao paradigma reduutivo e arbitrário da mestiçagem não expressa apenas uma condição histórica, mas do poder que, instituído, impõe uma mestiçagem negociada segundo seus próprios arbítrios identitários.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base em tudo que foi demonstrado, chegamos a um lugar no qual a mestiçagem produz uma série de significados para o nacional, para o moderno e como expressão da violência colonial. Em ambos os casos analisados, a mestiçagem produz um sentido distinto de sua abordagem oficial ou oficiosa, sobretudo quando as classes excluídas de um processo histórico de nação se percebem ausentes daquilo que a concepção do estado-nação promete, isto é, uma unificação do nacional que atenda às demandas, identidades e narrativas diversas, heterogêneas, que acompanham intrinsecamente os silenciamentos em torno do conceito de nação.

No Brasil, a mestiçagem como um constructo nasce sob o imperativo do nacional, com sua abordagem emulando um suposto esquecimento das diferenças culturais em prol do significado da mestiçagem enquanto poética da mistura, enquanto estrutura de sentimento positiva ou mesmo singularidade nacional qualitativa reunida em torno da ideologia do trabalho (ORTIZ, 2012). Porém, o nacional em questão remete a um nacional que já apontava sinais de seu branqueamento; o nacional em questão, todavia, não seria o das culturas negras e indígenas, mas um nacional que tinha na retórica do trabalho, do samba e da singularidade nacional uma anistia da violência colonial da escravidão; uma mestiçagem que buscava uma reparação das contradições históricas nas quais se amparava o processo de renovação nacional do Brasil.

Em Angola, este processo buscou um ensaio primeiro na ideologia do luso-tropicalismo, quando Portugal acedeu ao fato de que seria preciso criar condições de convivência e de sobrevivência colonial em Angola quando da época de crescimento dos conflitos pela independência. Amparando-se na suposta qualificação portuguesa de adaptação aos trópicos, em todo o viés harmônico e suavizado por Gilberto Freyre, o luso-tropicalismo fez seus adeptos no pré-independência, entre mestiços, assimilados e brancos colonos, muitos deles nativos de Angola. Porém, este nacional foi posto em descrédito com os movimentos pela independência e, potencialmente, quando o principal deles, o MPLA, seria um partido constituído por mestiços e assimilados do Leste de Angola, em contraposição à maioria negra e nativa do Oeste de Angola e de outras partes do interior.

O significado da mestiçagem, portanto, traz novas conotações que não eram aquelas que foram criticadas pelo MPLA em relação ao ideal do luso-tropicalismo, nem tampouco a mestiçagem que o próprio MPLA passou a representar como símbolo de unidade e pacificação. Os conflitos, como se sabe, continuaram; a mestiçagem evidenciaria, desta vez sob uma perspectiva pós-colonial e pós-independência, uma pretensão de intelectuais, líderes e

burocratas de reconhecer na “cultura mestiça” uma parte da sua formação nacional, quando não tal mestiçagem formaria a identidade em torno da qual se resolveriam os conflitos passados em nome de um ideal futuro.

No Brasil, com o pressuposto de uma unidade nacional apelando para uma “anistia” da questão racial, da escravidão e da violência colonial, vendendo a ideia já muito propalada do mito da democracia racial, o movimento negro aos poucos surgiu de maneira tímida, sem questionar de forma mais profunda as bases de sustentação de uma ordem social que não se despiu completamente da tradição pré-abolicionista. Florestan Fernandes (2008b) critica a censura, repressão e limitações deste incipiente movimento negro no começo do século XX, inclusive destacando que São Paulo seria considerado o epítome da “modernização” justamente pela influência europeia, branca e urbanizada, que seria capaz de superar o “atraso”, representados pelos negros e mestiços. Em Angola, com o processo de independência, a mestiçagem adquiriu uma nova conotação, mas uma guerra civil que separaria o país por 26 anos ainda demonstrou ser aparentes suas principais contradições.

No Brasil e em Angola, a mestiçagem tornou-se um epíteto da igualdade racial que não se realizou tão bem assim. Ao se vender como suposto acordo pela unidade nacional, cunhando uma história nacional que materializasse a miscigenação como peça chave para a singularidade da nação, a mestiçagem somente adquiriu um viés positivo em sua expressão cultural quando associada ao projeto de singularização da nação mediante o estrangeiro. Em outras palavras, ao se afirmar como condição nacional, como símbolo de uma história oficial “bem resolvida” com suas contradições raciais e culturais, os estados-nações também se formavam vendáveis ou “modernos” para o exterior.

Assim, a mestiçagem como o mito do moderno, em nosso ponto de vista, afirma-se pelo ponto de vista das culturas interconectadas no tempo e espaço, pela “poética da mistura” e pelo híbrido como uma essencialização da convivência dentro de uma conjuntura global. Cria-se, por este ponto de vista, a percepção de que a modernidade nasceria deste contato entre raças e culturas que, em última instância, servem como uma metáfora para a convivência global dos mercados. Com as demandas do capital, o “híbrido”, travestido de mestiçagem, é visto como um símbolo do dinamismo, da negociação, da mistura e de novos padrões a serem consumidos e vendidos no mundo globalizado.

Para Abdala Júnior (2002), a mestiçagem como um padrão global responde por uma demanda criada pelo capitalismo de “superação de um atraso”, como se tudo que fosse nacional, local e fechado em si mesmo constituísse um lugar perdido no passado. Assim, uma vez que deslocamentos e justaposições seriam a regra para a modernidade, a mestiçagem descreveria

uma maior flexibilidade, ao mesmo tempo que uma padronização ou uniformização da própria diferença. Ora, como debatemos anteriormente, essa uniformização da diferença tende a desconsiderar as culturas e regiões em suas idiossincrasias culturais, “mestiças” ou “híbridas” por excelência, para criar uma mestiçagem como produto vendável, despido de necessidades coletivas em torno da afirmação cultural. Como Abdala Júnior (2002) sugeriu, ao entender que “o mundo se crioualiza”, o império da diversidade que se cria com essa “crioulização” não deve considerar as regiões e locais que optam por não se incluir nesse tipo de modernidade capitalista, relegando-se a uma “auto-proscrição” que se entende como proscrição do que se considera moderno ou global nos padrões de hoje.

A discussão também se coloca com as características simbólicas do que significa a mestiçagem dentro de um contexto que opõe colonizadores e colonizados. Segundo Paul Gilroy (2012), o fetiche da mestiçagem se explica pela associação entre o que seria a modernidade enquanto um fenômeno infalível do racionalismo moderno, universalista e adaptável a mudanças com o paradigma do “whiteness”, isto é, da brancura. Assim, a mestiçagem é vista como o branqueamento das culturas negras e índias, facilmente associada à perda do passado indígena e negro em nome de uma cultura branqueada, simbolizada no mestiço, podendo ser adaptável a uma narrativa da modernidade (o branco colonizador) superando o atraso (o negro colonizado).

Por intermédio destas características simbólicas, a modernidade se coloca como um fetiche nos países pós-coloniais por, justamente, reconhecer que as tradições não-brancas seriam insuficientes para o alcance da modernidade como ela própria se coloca num contexto capitalista, imperialista e colonizador global. Em outras palavras, aqui a modernidade seria um parâmetro de aproximação das culturas e regiões ditas subalternas, negras e interioranas às culturas e regiões ditas superiores, brancas, metropolitanas e cosmopolitas. Algo, porventura, que Franz Fanon (2008) buscou materializar com a narrativa da influência da metrópole sobre a perda das características culturais e linguísticas do negro argelino que a ela se dirige.

Utilizando-se do conceito de capital, em Bourdieu (2011), dentro da lógica das relações sociais e de classe no Brasil, aquilo que seria considerado superior e esclarecido estaria próximo de classes sociais que detêm o domínio do capital cultural, econômico e simbólico, por exemplo, entre famílias que enviam seus filhos para estudar no exterior, em contraposição àqueles que não teriam condições de se arvorar dessa cultura do “exterior”. Associando este padrão de consumo na educação a uma formação tanto de classe como racial, reproduz-se em território nacional um racismo culturalista do rico, branco e privilegiado em oposição ao mestiço ou pobre negro, periférico e dependente dos serviços públicos, havendo uma distinção

entre o indivíduo que se “moderniza” ao buscar o padrão de consumo e de comportamento estrangeiro como modelo e aquele que se vê em uma realidade em que as fronteiras nacionais são um arbitrário do seu aprendizado cotidiano.

No entanto, quem são os produtores da modernidade? Nesta pergunta, Chatterjee (2004), como demonstramos, emula uma resposta à dita modernidade capitalista, colonizadora e branca que esquece que a produção da modernidade dispensa localidades, raças e formas de convívio, estando ela bem mais próxima de um esclarecimento pelo desejo de auto-governo e de obtenção do poder sobre o próprio futuro. Porém, a modernidade atrelada à questão da mestiçagem corre o risco de fazer com que o único esclarecimento possível seja aquele tipo de racionalismo atávico do iluminismo.

Ao questionar o “inevitável” triunfo tanto do capital como da modernidade, Chatterjee (2004) também questiona a modernidade como síndrome da indeterminação de indianos ou africanos sobre seu próprio destino. Assim, quando associamos a modernidade a uma vitória do colonialismo, impondo uma homogeneidade do capital contra a heterogeneidade dos povos, aproximamo-nos de uma associação da modernidade com uma suposta homogeneidade das relações, das raças e da cultura; qual seja, nos aproximamos também da ideia de mestiçagem como criação de uma nova homogeneidade moderna para as raças e culturas presas à sua própria indeterminação diante da ideia de modernidade capitalista colonial.

Aproximando a percepção sobre a mestiçagem como um mito do nacional e do moderno de suas consequências para as culturas negras e índias, entendemos que a mestiçagem responde por uma demanda nacional e global em vias do branqueamento das culturas, da uniformização de uma suposta diferença, da “venda” do híbrido cultural para atender a demandas globais, do esquecimento das tradições e formação nacional de povos, da indeterminação de regiões e culturas sobre si mesmas, de um fetiche pela infalibilidade e inevitabilidade triunfal do capital, da dita modernidade ocidental e do imperativo da unidade sobre as diferenças.

A mestiçagem, neste sentido, materializa uma complexa violência simbólica contra línguas, regiões, percepções, mitos, histórias e tradições. Seu peso, enquanto unidade nacional e imperativo da modernização, sacrifica tudo que está ligado às culturas negras, africanas, brasileiras e índias a um passado o qual teria de ser “inevitável” superar para conquistar uma posição de destaque na modernidade branca, colonialista e globalizada.

Entendemos, aqui, a violência como a expressão de uma dominação legitimada pelas circunstâncias atingidas tanto por Brasil como Angola, isto é, de duas nações independentes às voltas de sua definição enquanto nação. A violência simbólica, conforme formulada por Bourdieu (2011), expressa seu poder simbólico sobre a capacidade que tem de se fazer realidade

mediante uma hierarquia de capitais dentro de um campo simbólico de disputas. Considerando que discutimos um imperativo das ideias sobre a mestiçagem, muito provavelmente a ideia remanescente do que vem a ser a mestiçagem é uma categoria em disputa dentro do campo das discussões sobre nação e nacionalismos.

A violência colonial suscitada pelo imperativo da mestiçagem enquanto expressão da violência se materializa na demanda pelo esquecimento das lutas raciais e sociais, pelo aparente apaziguamento das culturas via suposição de uma unidade nacional que as reuniria dentro de uma única nação, pelo paradigma da inserção destas nações supostamente unificadas no mercado de culturas global. Neste sentido, a violência se dá no terreno da memória, no esquecimento de tradições orais, narrativas, histórias silenciadas e excluídas do processo histórico nacional.

A mestiçagem como expressão da violência colonial dá-se na aceitação e não na percepção das tensões que esta palavra suscita. Ao considerarmos que seu peso e seu significado é permeado de anseios ou acordos de definição do nacional, da identidade e do moderno, conferimos um valor histórico e sociológico da utilização do conceito de mestiçagem dentro dos estudos sobre nação e identidade nacional, como também de como estas nações se veem como modernas ou modernizadas pelo paradigma da mestiçagem que, ontologicamente, como demonstramos, também pode significar branqueamento, ocidentalização e silenciamento.

Se existe algo a ser explicitado neste espaço que tenha faltado à nossa tese, este algo diz respeito a limitações caracterizadas pelo próprio processo de (auto) descoberta que ela nos suscitou. Ao longo dos quatro anos que se sucederam, partimos de uma concepção teórica da nação e da identidade nacional para nos debruçarmos sobre uma percepção contextualizada das consequências do colonialismo para estes conceitos. Portanto, a nação e identidade nacional aqui narrada passa longe de acordos tácitos entre colonizadores e colonizados, e se constitui como exercício contínuo da tensão existente entre narrativas oficiais e histórias excluídas.

Partindo da percepção sobre nação e identidade nacional conforme teorizada por Benedict Anderson (2008) enumeramos não apenas uma tese sobre o papel da literatura na formação de uma comunidade imaginada, mas percebemos que algumas limitações em perceber os países de colonização portuguesa remetem ao próprio processo de fundação e de manutenção de uma tentativa coercitiva de imposição de uma unidade nacional nestes países. A nacionalização das colônias lusas, por extensão, não responde pelas mesmas demandas oriundas nos estudos de nação e nacionalismos em Hobsbawm, Anderson, Gellner. O esforço de nacionalização nestas nações dialoga bem mais com a ideologia e pragmática do luso-tropicalismo e das demandas dos movimentos e discussões sobre a independência e afirmação

de grupos do que imaginamos ao longo da pesquisa, e que as fontes secundárias sobre nações e nacionalismos nos fazia supor.

Entendemos que houve dois momentos catárticos do esforço de nacionalização em Brasil e Angola. Aquele que resulta do processo de independência e de descoberta da identidade nacional confrontada com o “outro” estrangeiro, utilizando largamente da episteme europeia e de categorias importadas de análise e referência, como distingue Mudimbe (2013); e aquele que visa a construir em território nacional um grande debate sobre sua história de conflitos, tensões raciais, étnicas e políticas, ou seja, o momento em que a mestiçagem ou “mistura de culturas” surge como um mito do nacional gestado no pós-independência, mito este que foi assumido pelo estado como ideia oficial em meados de 1930 no Brasil e em Angola no pós-independência, pois entendemos aqui que houve uma prevalência do MPLA como força política e cultural que aproximou as demais regiões e etnias de uma Angola “mestiça”.

Em uma tese que propõe uma maneira de ler a história do Brasil e de Angola de uma perspectiva dos estudos pós-coloniais, da literatura e da formação da nação necessitávamos de um maior conhecimento sobre aquilo que se produz nos estudos pós-coloniais, literatura e produção do conhecimento em contextos periféricos. Ao longo do processo de doutoramento, descobri-las me veio como um achado em termos teóricos, mas sugeriu algumas limitações em termos de conhecimento anterior dos estudos pós-coloniais, e de um maior acesso às obras e seus respectivos autores e críticos.

A pesquisa aqui referida trata de uma pesquisa sobre as obras dos autores, elencando sugestões de apropriação teórica do conhecimento na literatura enquanto um conhecimento que ontologicamente refaz caminhos do saber, e que não se encontram de todo separados de uma perspectiva das ciências sociais. A intenção foi a de trabalhar as obras literárias como fontes de conhecimento, teorização, prática e percepção da realidade, como a que atribuímos usualmente a um etnógrafo, sociólogo e agente informado de um campo ainda desconhecido por quem o observa. Se há limitações neste sentido, creio que seja por sugerir nesta tese um método de análise que leva em conta a formação dos personagens em obras ficcionais enquanto um trabalho intelectual de caracterização conceitual destes mesmos personagens, caracterização esta que dialoga com aspectos históricos, sociológicos e antropológicos da percepção dos autores sobre os respectivos países.

Talvez a maior limitação de todas se deva ao multifacetado e complexo conceito de mestiçagem, que optamos por trabalhar sob o ponto de vista da formação da nação e identidade nacional, que não o esgota. Também os conceitos de nação e identidade nacional, que possuem uma envergadura de trabalhos à altura do que estes conceitos representam no Brasil, em Angola

e dentro dos estudos pós-coloniais, correspondem a leituras descobertas e feitas no período do doutoramento, com suas limitações e opções teórico-metodológicas. O projeto de doutorado sofreu modificações ao longo deste período, modificações estas que me levaram a ter estas leituras, e alguma familiaridade, somente nos três últimos anos em que se constituiu a mudança do projeto e a finalização da tese.

A mestiçagem possui uma dimensão múltipla de ser abordada, e aqui se buscou a dimensão da mestiçagem como um processo para pensarmos a dimensão da nação e identidade nacional como um recorte possível. Outra dimensão, por exemplo, diz respeito ao modo como poderíamos analisar as questões raciais relacionadas à identidade nacional com uma pesquisa de campo em Luanda ou na cidade de Itaparica, conversando com os habitantes e, assim, nos encontrando com algumas das possíveis fontes que poderiam ter orientado o trabalho que os escritores buscam realizar em suas obras literárias com uma matriz histórica.

Toda pesquisa possui um expediente de horizontes e limitações pré-estabelecidas pelo olhar próprio dela para o seu objeto. Reafirmo, assim, um trabalho das ciências sociais em considerar o conhecimento vasto de escritores e pensadores não acadêmicos e não-científico em colaborar, à sua maneira, para o pensamento social no Brasil e em Angola. É certo que esforços semelhantes estão sendo dirigidos nos últimos anos pelas mãos de pesquisadores atentos em descortinar a contribuição do escritor e memorialista Pedro Nava, do escritor e folclorista Mário de Andrade, do já famoso Câmara Cascudo para o pensamento social brasileiro. Não há por que motivos não considerar João Ubaldo Ribeiro um dos que fazem o panteão de pensadores do Brasil, bem como de Pepetela como um pensador da realidade angolana. À sua maneira, por seus métodos próprios.

As questões aqui desenvolvidas também vão no sentido de construir o que seria a hipótese, ou mesmo sugestão, de pensar em um pensamento social do pós-colonial; algo, todavia, que aproximasse os pensadores do Brasil dos pensadores de África e da América Latina. Construir pontes entre eles, certamente, nos auxilia a pensar em um pensamento social de escritores, poetas e intelectuais sobre características que aproximam estes dois continentes, a saber: a mestiçagem, a identidade nacional, movimentos sociais. Por que havemos de nos acercar apenas de temas culturais e, principalmente, tratar a literatura como simples paródia, caricatura, e não descrição densa de uma realidade ainda que ficcionalizada?

A presença da África em autores que dialogam com o que seria a área de estudos conhecida como pensamento social brasileiro ou pensamento social no Brasil também é algo que, a meu ver, falta à curiosidade de alguns estudiosos da área. Não se sabe se por uma naturalização da mestiçagem enquanto processo do nacional em formação, ou por considerarem

o debate sobre a formação nacional algo já resolvido, mas nota-se pouca diversidade de trabalhos acerca da África no pensamento social nas mais diversas esferas do conhecimento, pensados não enquanto bens simbólicos ou simples manifestação cultural e artística, mas dentro de uma formulação intelectual, crítica e acadêmica sobre a presença e os silenciamentos da África nas artes, cultura e ciência no Brasil.

Repensar todos estes temas é parte do que este trabalho buscou alcançar em suas múltiplas considerações. Escrevo tais linhas sob o impacto do que vem acontecendo no Brasil dos últimos anos: perda de direitos, desocupações de terrenos e moradias sem função social; desmonte de um estado de bem-estar social que, bem ou mal, construiu-se aos barrancos nos últimos anos. Por esta lembrança, os personagens dos romances gritam situações que sugerem uma modernidade racista, fruto de um estado-nação assim formado, que cria espaços de não-fala e de não-direitos, histórias não-ouvidas e anistias não-apropriadas, mestiços ditos não-racistas e personagens não reais em um discurso que, embora não-acadêmico, entende por não calar-se.

REFERÊNCIAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Fronteiras múltiplas, identidades plurais**: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

ANZALDÚA, Gloria. La consciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 13(3): 320, pp.704-719, set.-dez. 2005.

APPIAH, Kwami Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental**: filologia e crítica. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007.

_____. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. 6. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BATELLA, Juva. **Ubaldo**: ficção, confissão, disfarce & retrato. 1 ed. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2016.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOAHEN, Albert Adu. **A África diante do desafio colonial**. In BOAHEN, Albert Adu (editor). História Geral da África – v. VII – África sob dominação colonial.1880-1935.São Paulo, Cortez; Brasília, UNESCO, 2011.

BOAVENTURA, Sílvia Miranda. **A imaginação histórica**: Inventário da América em Cristobal Nonato e Viva o povo brasileiro. 1999. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – Letras. Rio de Janeiro, 1999, p.264.

BORGES, Antonádia et al. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v. 30, n. 2, p. 347-369, mai.-ago. 2015.

BOTELHO, André. **Aprendizado do Brasil**: a nação em busca dos seus portadores sociais. 1. Ed. Campinas: Editora Unicamp, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. Usos e abusos da história oral. (8ª edição) Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-191.

_____. **O Poder Simbólico**. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRAIT, B. **A Personagem**. 3. ed. São Paulo: Editora Ática: 1985.

BRAUN, Ana Beatriz Matte. Sobre A relação entre Literatura e Etnografia em João Paulo Borges Coelho. **Mulemba**, Rio de Janeiro (UFRJ), n. 6, jun. 2012.

CAETANO, Marcelo José. Itinerários africanos: do colonial ao pós-colonial nas literaturas africanas de Língua portuguesa. **Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais, Uberlândia, v. 4., n. 2., Abr. - Jun. 2007.

CAIMI, Claudia. Literatura e história: a mimese como mediação. **Itinerários**, Araraquara, p. 59-68, 2004.

CANDIDO, Antônio. **A personagem de ficção**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

_____. **Literatura de dois gumes**. In: CANDIDO, Antônio. A educação pela noite & outros ensaios. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011a. p. 169-196.

_____. **Literatura e subdesenvolvimento**. In: A educação pela noite & outros ensaios. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011b. pp. 197-217.

CARVALHO FILHO, Sílvio de Almeida. **Angola: história, nação e literatura (1975-1985)**. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 182 - 198, jun. 1998.

CASTELO, Cláudia. **O modo português de estar no mundo: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)**. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EDUFBA, CEAQ, 2004.

CHAVES, Rita. **A Formação do Romance Angolano: Entre Intenções e Gestos**. Coleção Via Atlântica, n. 1. São Paulo, 1999.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3ª. Edu. Editora da UFRJ, 2008.

_____. **Introduction: Partial Truths**. In: CLIFFORD, James. Writing Culture: the poetics and politics of Ethnography. University of california press: London, 1986.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **On ethnographic allegory**. In: CLIFFORD, James. Writing Culture: the poetics and politics of Ethnography. University of california press: London, 1986.

CONCEIÇÃO, Ângela Cristina Antunes. **Caminhos e trilhas do comunitarismo cultural em José Luandino Vieira (Nosso Musseque) e João Ubaldo Ribeiro (Viva o povo brasileiro): identidades em (trans)formação**. 2011. 232 f. Tese (Doutorado) - FFLCH-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

CONTE, Daniel. **Calados por Deus ou de como Angola foi arrasada pela história: os tons do silêncio no processo de construção da identidade angolana e sua representação na ficção de Pepetela**. 252 f. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2008. Suporte eletrônico.

COSTA, Cláudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa. A consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 320, set.-dez. 2005. pp.691-703.

COSTA, Maria Gabriela Cardoso Fernandes da. **Sobre as águas da memória atlântica: as vozes entrelaçadas de Lueji: o nascimento dum império e viva o povo brasileiro**. Maceió: EDUFAL, 2009.

COUTINHO, Alexandre Montauray Baptista. **Comunidade e imunidade pós-colonial: o campo literário e cultural nos espaços da língua portuguesa**. In: GARCIA, F., MATA, I. Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido. Rio de Janeiro, Dialogarts Publicações, 2016.

CUNHA, Eneida Leal. **Estampas do imaginário: literatura, cultura, história e identidade**. 1993. Tese (Doutorado em Literaturas em Língua Portuguesa) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993, p.150.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005.

DUARTE, Zuleide. **Outras Áfricas: elementos para uma literatura da África**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2012.

EAGLETON, Terry. **Introdução: o que é literatura?**. In: EAGLETON, Terry. Teoria da Literatura: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EL FAR, Alessandra. **A encenação da imortalidade**. Rio de Janeiro: FGV/Fapesp, 2000.

FANON, Franz. **Pele negra, mascaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 14. ed. Atual e ampl., 2. Reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FLEET, Nicolas. Did Weber have an adequate theory of nationalism? How did his theoretical understanding of nationalism relate to his own passionate German nationalism? **Revista de Sociología**. n. 26. 2011. Pp.37-40.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes** : (no limiar de uma nova era) , volume 2 / Florestan Fernandes. – São Paulo : Globo, 2008b.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes: O legado da “raça branca”**. vol 1. Prefácio de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008a.

_____. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. 5ª. Ed. São Paulo: Globo, 2005.

_____. **O negro no mundo dos brancos**. 2. Ed. Revista. São Paulo: Global, 2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. **Revista de História**, São paulo, v. 2, n. 155, p.17-41, jun. 2006.

FREHSE, Fraya. **O tempo das ruas na São Paulo de fins do império**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005a.

_____. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 36, p. 131-156, 2005b.

_____. Potencialidades de uma etnografia das ruas do passado. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª. Ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. **O mundo que o português criou**: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 16ª. Ed. São Paulo: Global, 2006b.

_____. **Nordeste**: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. 7. ed. São Paulo: Global, 2004.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 34ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **O senso comum como um sistema cultural**. In: GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

GELLNER, Ernest. **O advento do nacionalismo e sua interpretação**: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Golap (org.). Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

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

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAMILTON, R. G. A literatura dos PALOP e a Teoria Pós-colonial. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 3, dez. 1999.

HENRIQUES, Fernanda. **Habermas e Ricoeur sobre a hermenêutica, ou uma convergência divergente**. Covilhã: Artigos Lusofonia, 2012.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. 2. Ed. ver. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOBSBAWM, Eric. **Introdução: a invenção das tradições**. In: HOBSBAWM, Eric; TERRENCE, Range (orgs). **A invenção das tradições**. 10. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1990.

_____. **Etnia e Nacionalismo na Europa de Hoje**. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. pp. 271-282.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KABOU, Axelle. **E se a África recusasse o desenvolvimento?** 1ª. Ed. Portugal: Edições Pedago Ltda, Edições Mulemba, 2013.

KANDJIMBO, Luis. A institucionalidade das literaturas africanas como problema filosófico. **Contra Corrente: revista de estudos literários e da cultura**. n. 7., p. 125-135, 2015.

_____. O Endógeno e o Universal na Literatura Angolana. 2001. Disponível em: < <http://www.nexus.ao/kandjimbo/SEMINARPAR.pdf>. >. Acesso em: 23 jan. 2018.

_____. Para uma crítica africana dos estudos pós-coloniais: Contra o cânone ocidental, outros cânones e global ética. In: GARCIA, Flávia., MATA, Inocência. **Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido**. Rio de Janeiro, Dialogarts Publicações, 2016.

KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. **MÉTIS: história & cultura**. v. 3, n. 6, p. 53-70, jul./dez. 2004.

KI-ZERBO Joseph et all. **Construção da Nação e evolução dos valores políticos**. In: MAZRUI, Ali A. e WONDJI, Christophe (editor). **História Geral da África – v. VIII – África sob dominação colonial.1880-1935**.São Paulo, Cortez; Brasília, UNESCO, 2011. p. 565 – 602.

KRAKOWSKA, Kamila. **Narrando a nação: os testemunhos dos escritores angolanos e moçambicanos**. In: LEITE, Ana Mafalda, KHAN, Sheila, FALCONI, Jessica e KRAKOWSKA, Kamila. **Nação e narrativa pós-colonial: Angola e Moçambique**. 2. vol (Extra-coleção) Entrevistas. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

LEITE, Ana Mafalda, KHAN, Sheila, FALCONI, Jessica e KRAKOWSKA, Kamila. **Nação e narrativa pós-colonial: Angola e Moçambique**. – v. – (Extra-coleção) 2ºv.: Entrevistas. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

MARCON, Frank. **Diálogos transatlânticos: identidade e nação entre Brasil e Angola**. Florianópolis: Letras, 2005.

_____. Escritores angolanos, fronteiras perdidas e identidades contemporâneas. **Tomo** – Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, São Cristovão, v. 1, n.10, jan/jun, 2007.

MARGARIDO, Alfredo. **Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo Edições, 1980.

MARTINHO, Ana Maria Mão de Ferro. Memória e experiência etnográfica – literatura, cultura, representações. **Mulemba**. Rio de Janeiro, v.1, n. 3, p. 4 -18, jul./dez. 2010.

MATA, Inocência. **Localizar o pós-colonial**. In: GARCIA, F., MATA, I. Pós-colonial e pós-colonialismo: propriedades e apropriações de sentido. Rio de Janeiro, Dialogarts Publicações, 2016.

_____. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas**, v. 14, n. 1, p. 27-42, jan./abr. 2014b.

_____. **Ficção e História na Literatura Angolana: o caso de Pepetela**. Portugal: Edições Colibri, 1993.

_____. **Literatura**. In: SANSONE, L., FURTADO, C. A. Dicionário crítico das ciências sociais dos países de língua portuguesa. Salvador: EDUFBA, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MELO, Victor Andrade de; BITTENCOURT, Marcelo. Sob suspeita: o controle dos clubes esportivos no contexto colonial português. **Tempo**, Niterói, v. 18, n. 33, p. 191-215., 2012.

MENDONÇA, Fátima. **Hibridismo ou estratégias narrativas? Modelos de herói na ficção cultural em José Luandino Vieira (Nosso Musseque) e João Ubaldo Ribeiro (Viva o povo brasileiro): identidades em (trans)formação**. 2011. 232 f. Tese (Doutorado) - FFLCH-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MEUCCI, Simone. **O mundo português criado por Gilberto Freyre: fundamentos, efeitos e possibilidades do luso-tropicalismo nos anos 1950**. IN: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: **Lander**, Edgardo (org) A colonialidade do saber: eurocentrismo

e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. p. 71-103, 2005.

MORAES, Anita Martins Rodrigues. **Discurso etnográfico e representação na ficção africana de língua portuguesa**: notas sobre a recepção crítica de Mia Couto e o projeto literário de Ruy Duarte de Carvalho. **Via Atlântica**, n. 16, dez. 2009.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____. **O abolicionismo**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, Relivaldo Pinho. Antropologia e filosofia: estética e experiência em Clifford Geertz e Walter Benjamin. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 209-234, jan./jun. 2012.

OLIVIÉRE-GODET, Rita. Memória, história e ficção em Viva o Povo Brasileiro. In: FONSECA, Aleilton; PEREIRA, Rubens Alves. (Org). **Rotas & Imagens**: literatura e outras viagens. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana/Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural, 2000, p. 217.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
PÉLISSIER, René. “Parte dois – Introdução; 7. O confronto político antes de 1961; 8. A revolta armada de 1961; 9. O rescaldo político da revolta, 1961-70; 10. A situação social e econômica em Angola”. In: WHEELER, Douglas.; PÉLISSIER, Rene. **História de Angola**. Lisboa: Tinta da China, 2013.

_____. **História das Campanhas de Angola**: Resistência e Revoltas, 1845-1941. Lisboa: Editorial Estampa, 2. vols., 1997.

PAZ, Octavio. **The collected poems of Octavio Paz**, 1957-1987. New York : New Directions, 1991.

PEPETELA. **A Geração da Utopia**. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo como texto: leituras da história e da literatura. **História da Educação**, ASPHE/FAE/UFPEL, Pelotas, n. 14, p. 31-45, set. 2003.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Conceitos fundamentais da Hermenêutica**. Coimbra, 2010.

REINHARDT, Bruno Mafra Ney. Da lição de escritura. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 233-254, jul./dez. 2004.

RENAN, Ernest. What is a nation? In: Homi Bhabha (org). **Nation and Narration**. London: Routledge, 1990.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa** 2. vol. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Tempo e Narrativa**. 3. vol. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. **Interpretação e ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICUPERO, Bernardo. **O conservadorismo difícil**. In: FERREIRA, Gabriela Nunes; BOTELHO, André. Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

_____. **O romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870)**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2011.

SAFATLE, Vladimir. **O devir negro do mundo**. Folha de São Paulo. São Paulo, 20 abr. 2018. Ilustrada, p. 03-03. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2018/04/o-devir-negro-do-mundo.shtml>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

SANTANA, Paula. **Marcas do grotesco no texto literário de Washington Cucurto, Ondjaki e Marcelino Freire**: Alegorias de uma Modernidade Periférica. 2015. 289f. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Maria Alzira de Sousa. **A geração da utopia e Memórias do cárcere**: a resistência como re-existência. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010. Suporte eletrônico.

SCHURMANS, Fabrice. Entre história e ficção: O fracasso do homem de exceção. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 106, p.85-104, mai. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1 ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. **O Espetáculo das Raças**: Cientistas, Instituições E Questão Racial No Brasil. São Paulo: Companhia Das Letras, 1993.

SCHWARZ, Roberto. **As Ideias fora do lugar**. In: _____. *Ao vencedor as batatas*. 4. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1992.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó (Org). **A Magia das Letras Africanas**: ensaios sobre as literaturas de Angola e Moçambique e outros diálogos. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SEYFERTH, Giralda. **O beneplácito da desigualdade**: breve digressão sobre racismo. In. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis Ltda; Abong, 2002.

SILVA, Teresa Cruz; COELHO, João Paulo Borges; NEVES, Amélia (orgs). **Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África**: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas. (Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança). CODESRIA, Dakar, Senegal, 2012.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). 1ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOARES, Eliane Veras. Embora lidando com literatura, você está fazendo sociologia. **Civitas**, Porto Alegre, n.1, p. 81-92, jan./abr. 2014^a.

_____. Estruturas de Sentimento e formação da literatura em Moçambique: a construção de uma hipótese. **Boletim Onteinken**, n. 17, p.59-68, mai. 2014b.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o sulbaterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TADDEI, Angela. Sobre a escrita etnográfica. **Aurora**, Marília, v.5, p.103-118, 2012.

TRANCOSO, C. B. **A Transfiguração Identitária Em Viva O Povo Brasileiro**. 142 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Letras: Literatura e Crítica Literária, da Universidade Católica de Goiás (UCG). Goiânia, 2008. Suporte eletrônico.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **História & modernismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

VENÂNCIO, José Carlos. **A problemática social dos mestiços em África** – a sua comparação com a situação asiática. In: LOUREIRO, Rui Manuel; GRUZINSKI, Serge. *Passar as fronteiras*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999. p.181-186.

WEBER, Max. **“Objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política**. In: WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais – Parte 1*. 4. ed. Campinas: Editora Cortez, 1973. p.107-154.

_____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

WHEELER, Douglas. Parte um – 1. Território, povos e reinos; 2. Mãe negra e pai branco; 3. A expansão de uma soberania estéril; 4. Angola é a casa de quem?; 5. Angola e a república, 1910-26; 6. Descobrindo Angola, 1926-61. In: **História de Angola**. WHEELER, Douglas.; PÉLISSIER, René. Lisboa: Tinta da China, 2013.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: Silva, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

APÊNDICE A - ENTREVISTA REALIZADA COM PEPETELA

ENTREVISTA REALIZADA COM PEPETELA EM 28 DE MARÇO DE 2018 POR E-MAIL

- 1) Que elementos essenciais o senhor destacaria como tendo sido relevantes no processo de escrita de *A Geração da Utopia*?

R: Escrevi, em 1972, uma novela que se chamava “A Chana” e que não publiquei porque achava que não estava completa ou demasiada parcial. Mostrava um pouco do que vivenciei na guerrilha da Frente Leste nessa altura. Muito mais tarde, quando tive ideia de seguir alguns momentos que me pareceram importantes indo da luta de libertação até ao que se supunha ser o fim da guerra civil e uma nova fase do país (em 1992, com as eleições), integrei esse texto anterior como uma segunda parte do livro. Por isso há quatro momentos que são determinantes para a minha geração que fez a luta seguindo ideais que foi aos poucos traindo, para desembocar naquilo que era o futuro. Hoje comprova-se que esse futuro era a de uma geração que foi acumulando capital ilicitamente até se transformar hoje numa burguesia compradore que arruinou o país.

- 2) Percebo, ao longo de muitas das suas entrevistas, uma insistência em tratar do tema da nação e da identidade nacional por parte dos entrevistadores. Não à toa. O processo de independência em Angola trouxe questões relacionadas a uma nova comunidade que estava sendo criada e um novo sentido que vinha sendo dado para o termo nação. Mas, dentro dessa perspectiva, o senhor destacaria que o tema da nação e da identidade é o que torna *A Geração da Utopia* um romance histórico? Ou o senhor discordaria desta definição?

R: Não sei bem qual a janela de temporalidade para considerar um romance histórico. Acho que o tempo decorrido entre a acção e a escrita é pequeno demais. Mas certamente um dos temas importantes do livro é analisar, através de alguns personagens-tipo, a diversidade geográfica, étnica, classista, de instrução, etc. daquilo que se pode considerar o processo da libertação e seu resultado, o reforço da nação que apenas era um projecto vindo do século XIX, pensado pelos intelectuais de então e reduzidos à faixa de território litorâneo entre Luanda e Benguela. Projecto esse que ganhou mais nervo com o Movimento dos Jovens Intelectuais de Angola (fins dos anos 40 do século passado) e Movimento Vamos Descobrir Angola (anos 40-50). Tudo muito ligado à literatura, jornalismo e música. Hoje a nação está minimamente consolidada, se alguma o está na realidade.

- 3) Dei-me à leitura da História de Angola pelo prisma de alguns historiadores americanos e franceses, a exemplo do Douglas Wheeler e René Pélissier, mas também por autores brasileiros, como a Leila Hernandez; a despeito da história de Angola e de sua produção académica ou histórica, o senhor é satisfeito com a produção historiográfica sobre Angola?

R: De maneira nenhuma. Só ultimamente os angolanos começaram a trabalhar mais a sério no assunto, embora ainda de forma ou localizada no tempo ou no espaço e com algumas limitações de ordem ideológica e política. Os estrangeiros contribuem, claro. Mas os angolanos têm de puxar o carro, o que só de há vinte anos para cá se vai fazendo. A que havia antes da independência enfermava de um problema. Quer estrangeiros quer portugueses usavam as mesmas bases de análise (europeias) e as mesmas fontes (geralmente coloniais). Havia distorções, por vezes também por razões ideológicas. Os angolanos agora podem trabalhar com uma melhor percepção de dentro, socorrendo-se da tradição, das estórias contadas nas famílias e com uma sensibilidade completamente diferente dos europeus. Acho que as duas perspectivas

podem equilibrar-se, o que será bom. Infelizmente, tem havido muito pouco apoio institucional à pesquisa e isso afecta o trabalho dos historiadores e outros pesquisadores.

- 4) Um dos temas caros da minha tese é o da mestiçagem. Caso possamos remeter a mestiçagem a um passado em comum entre Brasil e Angola, ela faria menção direta à reprodução e difusão do luso-tropicalismo pelas marcas da colonização portuguesa e também pela influência do Gilberto Freyre num contexto global. Da maneira como lemos hoje, o luso-tropicalismo seria uma ideologia de suposta adaptabilidade harmônica, e até predestinada, do português aos trópicos, trazendo implícita a sugestão de que o português “tolerou” mais do que reprimiu outras culturas, o que favoreceu a miscigenação e a construção de uma identidade em torno dos mestiços e mestiças. Como o senhor enxerga a questão da mestiçagem em Angola e no romance *A Geração da Utopia*?

R: Suponho que Gilberto Freyre teve tempo de rectificar essa visão benevolente em relação ao racismo português. Nós sempre combatemos essa teoria, mas depois compreendemos que Freyre foi mais utilizado por Salazar do que queria. O luso-tropicalismo é uma farsa, como é a lusofonia e tudo isso. Houve um fenómeno de colonização tão violenta como a dos franceses, espanhóis, ingleses ou outros europeus. Como era mais fraca e mais pobre, a portuguesa por vezes até era mais violenta. E a mestiçagem provém apenas do facto de só os homens portugueses irem para as colónias, pois muitos iam condenados para morrerem, e os que não eram presidiários não arriscavam levar as mulheres e filhas com eles. Precisavam de mulheres e apanharam as que encontraram nas terras conquistadas. Assim nasceu a mestiçagem, geralmente proveniente do senhor branco com uma escrava. É verdade que houve diferença quer no Brasil quer em Angola ou Moçambique com o que se passava nos Estados-Unidos, onde filho de escravo, escravo seria e seu filho também, até há pouco tempo. No caso português, por falta de gente, muitos dos filhos mestiços (mulatos) eram enviados para o interior para comandar as expedições de caça ou compra de escravos. Mais tarde, eram os mestiços os intermediários na administração colonial. Por isso, pelo menos desde o século XVIII eram uma espécie de segmento tolerado da sociedade, sem os direitos dos filhos brancos, mas em melhores condições sempre em relação aos negros, escravos ou não. O miserabilismo português e a necessidade levaram o colono a usar e portanto tratar melhor o mestiço. E é tudo. Claro que com o tempo factores de afectividade, confiança, vieram a nascer, mas já é consequência do factor demográfico e não de qualquer pendor mais generoso dos portugueses. Aliás, hoje em Portugal há grande discussão sobre o racismo dos portugueses, considerado entre os piores dos europeus.

- 5) No romance, há personagens que remetem a um quadro vasto de interpretações acerca da mestiçagem. Por exemplo, a relação entre Sara e Malongo ou o próprio Aníbal enquanto um intelectual mestiço do MPLA. O senhor poderia dizer algo sobre o que a mestiçagem e o mestiço significavam para estes personagens naquele momento histórico por que passava Angola?

R: Eu não vejo Aníbal como mestiço, senão culturalmente. Mas sim, no livro há personagens mestiços. É preciso dizer que nas cidades da costa angolana, as famílias antigas têm sempre algo de mestiço, ou as que parecem famílias negras ou as que parecem famílias brancas. E o MPLA foi formado por intelectuais da costa, portanto, com uma parte importante de mestiços. Vai perdendo à medida que cresce e a população disparou em número, sendo cada vez mais “negra”. No livro, Sara sobretudo, sendo branca com filha mestiça, põe sempre presente esse tema. E há discussões, porque era um tema muito importante nos primeiros anos da luta e mesmo depois da independência. Portanto a literatura tem de a reflectir. Particularmente a minha, pois sou um produto de todo esse meio.

- 6) Outro dos muitos personagens interessantes que visualizei em *A Geração da Utopia* é o Horácio, o poeta que trazia sempre menções à poesia e literatura brasileira como sendo o melhor assunto para todas as conversas. Eu identifiquei no Horácio um tipo de crítica ou reflexão sobre a influência de brasileiros, em um sentido geral, tanto na percepção sobre a cultura como, talvez, nos debates políticos de 1961. Em entrevista, percebi que o Mia Couto reputa a influência de autores brasileiros ligados ao regionalismo como uma influência não apenas literária, mas também política em África. Horácio seria a metáfora ou crítica da convivência da cultura brasileira no cotidiano dos estudantes?

R: A minha geração em particular sempre se referiu muito à importância que o Brasil teve na sua formação política e social. Desde os romances de Jorge Amado e Graciliano, por exemplo, à poesia de Castro Alves e Manuel Bandeira, citados por Agostinho Neto, ou a música e as revistas brasileiras que chegavam a Angola, até livros teóricos produzidos ou traduzidos no Brasil e que chegavam mais facilmente a Angola que a Portugal, levavam a que nós tivéssemos uma relação muito próxima com a experiência brasileira. É por isso “natural” que Horácio se referisse da forma entusiástica à literatura brasileira, reflectindo uma realidade socialmente muito próxima da que vivemos então. Por exemplo: existia em Lisboa e Coimbra a Casa dos Estudantes do Império, referida no livro. Podiam ser seus sócios os estudantes vindos das colónias portuguesas de África e do Oriente; e do Brasil. Português não. Sintomático. Em pleno salazarismo.

- 7) Durante o processo de independência em Angola, notadamente entre os anos de 1961 e 1992, em que se localiza o romance *A Geração da Utopia*, pude perceber, nas leituras históricas que fiz sobre Angola, que ser mestiço parece trazer tanto conotações políticas (com o MPLA), como também de ascendência familiar ou mesmo de julgamento de outros personagens para com aquele que é mestiço. Que questões seriam relevantes, em sua opinião, para entender o papel ou representação do mestiço neste período?

R: Em parte já respondi. Sempre houve discussão interna, pois as populações do interior, que sofreram directamente a escravatura e mais tarde o trabalho forçado, desconfiavam à partida dos de pele mais clara, conotados como colaboradores do colonialismo. Foi um enorme trabalho político de convencimento que não havia diferenças. E os países vizinhos, onde nos baseávamos também não ajudavam nada, pois tinham sofrido a colonização francesa, belga ou inglesa, em que as coisas eram mais estereotipadas. A luta se foi encarregando de fazer vencer os preconceitos, que aliás nunca desapareceram totalmente.