

## PRINCIPIA A TEMPESTADE

A chuva de novembro  
traz a marca  
da podridão latente  
(o que escurece  
o grão da perspectiva  
acama a derradeira espiga  
preservada  
e marca de impotência  
o som redondo  
que se projecta curto).

Ruy Duarte de Carvalho

É em sua última peça, *A tempestade*, de 1611, que William Shakespeare nos apresenta os personagens Próspero e Caliban, destacando a relação hierárquica que se estabelece entre ambos. Enquanto Próspero, o antigo duque de Milão, já em seu nome remete a alguém que se sobressai em relação aos demais por seus êxitos e suas conquistas, Caliban, anagrama de “canibal”, é mostrado como ser rude, primitivo e grotesco, de origem nem um pouco nobre, pois era filho da bruxa Sycorax, que fora banida da Argélia.

A tempestade, que dá título à peça, inicia logo na primeira cena. Acomete a embarcação em que Alonso (rei de Nápoles) e Antônio (irmão de Próspero e novo duque de Milão) viajam em companhia de outros homens e deixa todos em desespero. Na cena a seguir, o espectador verifica que a tormenta não é produto de um fenômeno natural espontâneo, mas que resulta dos conhecimentos adquiridos por Próspero em seus livros científicos, em oposição à magia de Sycorax, proveniente do saber empírico. Canalizada para aqueles que tiraram o seu poder em Milão, promove o naufrágio da embarcação (meticulosamente planejado para que não resultasse em mortos ou feridos) e é uma forma de fazer com que os usurpadores, ao chegarem à ilha em que Próspero agora habita, reconheçam de fato o seu poder.

Ao longo da peça, todavia, o poder de Próspero não é apenas canalizado para esses homens ou para a natureza. Se, como afirma Irene Lara (2007) em seu ensaio “Beyond Caliban’s Curses: The Decolonial Feminist Literacy of Sycorax”,

o desejo de derrotar Sicorax corresponde a um modo de destacar a superioridade do homem europeu sobre a mulher africana, não é apenas a concepção de superioridade étnica que condiciona as atitudes de Próspero, mas também a crença na hierarquia entre os gêneros masculino e feminino. É esse o raciocínio que norteia também a análise de Laura E. Donaldson (1992), em “The Miranda Complex”, texto em que a pesquisadora discute a opressão a que a personagem Miranda é submetida por conta do comportamento dominador de Próspero.

Duas outras personagens com as quais Próspero estabelece uma relação de poder são Ariel (espírito do ar) e Caliban, ambos escravos do ex-duque. Embora a escravidão seja um traço comum entre eles, o modo com que cada uma dessas personagens lida com essa experiência é bastante diverso. Ariel é o servo obediente, completamente devotado a seu senhor. Antigo criado de Sicorax, fora por ela aprisionado por não se submeter a suas ordens. Nas palavras de Próspero, foi com a sua chegada à ilha que o sofrimento de Ariel terminou. Assim, ainda que esse espírito não desfrute da liberdade de que gostaria, não deve se sentir incomodado, já que não há pior tormento do que servir à bruxa africana.

PRÓSPERO

Coisa obtusa, é o que te digo. [...] Ninguém melhor que tu sabe os tormentos em que te achei. Faziam teus gemidos ulular lobos e calavam fundo no coração dos ursos indomáveis. Era martírio para os condenados aos suplícios eternos, que desfeito já não podia ser por Sicorax.

ARIEL

Agradeço-te, mestre.

PRÓSPERO

Caso venhas de novo a murmurar, fendo um carvalho e como cunha te comprimo dentro de seu nodoso corpo, até que tenhas ululado durante doze invernos.

ARIEL

Perdão, mestre: mas hei de conformar-me a quanto me ordenares, perfazendo de bom grado minha obrigação de espírito. (SHAKESPEARE, 2005, p. 31)

Caliban, por sua vez, sendo o filho de Sicorax, vive uma situação oposta à de Ariel. Antes da chegada de Próspero, vivia em paz e era livre. É a constatação de que o ex-duque, antes de ser um amigo, é um explorador, que instaura seu sofrimento e sua revolta:

Esta ilha é minha; herdei-a de Sicorax, minha mãe. Roubaste-me; adulavas-me, quando aqui chegaste; fazias-me carícias e me davas água com bagas, como me ensinaste o nome da luz grande e da pequena, que de dia e de noite sempre queimam. Naquele tempo, tinha-te amizade, mostrei-te as fontes frescas e as salgadas, onde era a terra fértil, onde estéril... Seja eu maldito por havê-lo feito! Que em cima de vós caia quanto tinha de encantos Sicorax: besouros, sapos e morcegos. Eu, todos os vassalos de que dispões, era nesse tempo meu próprio soberano. Mas agora me enchiqueirastes nesta dura rocha e me proíbes de andar pela ilha toda. (SHAKESPEARE, 2005, p. 33).

Desse modo, a peça expõe as implicações de um processo em que o europeu, ao chegar a uma nova terra, escraviza o nativo, por ele considerado inferior. A legitimação dessa inferioridade, porém, para ser de fato concretizada, não depende apenas da prática, mas também de sua reiteração no discurso. Por conta disso, ao longo do texto shakespeariano, Caliban é não apenas descrito como um ser cuja humanidade parece estar quase ausente, mas também como um “monstrengo manchado” (SHAKESPEARE, 2005, p. 31) cuja civilização só se tornou possível graças ao contato estabelecido com o europeu, conforme se verifica na fala de Próspero transcrita a seguir:

Escravo abominável, carente da menor chispa de bondade, e apenas capaz de fazer mal. Tive piedade de ti; não me poupei canseiras, para ensinar-te a falar, não se passando uma hora em que não te dissesse o nome disto ou daquilo. Então, como selvagem, não sabias nem mesmo o que querias; emitias apenas gorgorejos, tal como os brutos; de palavras várias dotei-te as intenções, porque pudesses torná-las conhecidas. Mas embora tivesses aprendido muitas coisas, tua vil raça era dotada de algo que as naturezas nobres não comportam. Por isso, merecidamente, foste restringido a esta rocha, sendo certo que mais do que prisão tu merecias. (SHAKESPEARE, 2005, p. 34).

Como se pode perceber, é a partir da descrição de Caliban como seu completo oposto que o duque de Milão estabelece a hierarquia entre si e o seu escravo. Enquanto Caliban é descrito como indivíduo maldoso, oriundo de uma raça vil, e destituído, a princípio, de uma linguagem civilizada, Próspero encarna a imagem da benevolência e da nobreza de caráter em decorrência de sua iniciativa de ensinar àquele “selvagem” uma forma de expressão considerada por ele mais elevada. Contudo, embora o discurso de Próspero pareça estabelecer uma abertura para que seu escravo assimilasse a cultura europeia, a distinção entre ambos não se mostra, na prática, superada. Isso porque o discurso que oferece a possibilidade de superar as diferenças é produzido pelo mesmo indivíduo que as instaura, tendo

aliás, um único propósito: garantir a manutenção de seu poder sobre os indivíduos a ele subjugados.

Sobre o discurso colonial, Homi Bhabha afirma:

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante, estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade. Portanto, apesar do “jogo” no sistema colonial que é crucial para seu exercício de poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um “outro” e ainda assim inteiramente apreensível e visível. (2007, p. 111).

Assim, se o discurso colonial por vezes parece abrir uma possibilidade para a aceitação de uma aproximação entre a cultura europeia e a cultura nativa, o que se verifica, na verdade, é a constante afirmação dos papéis fixos assumidos pelo colonizado e pelo colonizador. Circunstância, por sinal, bastante semelhante à verificada na peça de Shakespeare. Afinal, apesar de ter se apropriado de saberes ocidentais, aos olhos de Próspero, a condição subalterna de Caliban sempre permanecerá, aos olhos do colonizador como inalterada. Nesse sentido, a fixação do escravo à rocha funciona também como uma alusão à fixidez da condição de inferioridade cultural da personagem. A respeito da fixidez como elemento constitutivo do discurso colonial, Bhabha comenta:

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/ histórica/ racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso. (2007, p. 105).

Como anuncia Bhabha (2007), o reconhecimento e o repúdio das diferenças raciais, culturais e históricas não apenas ajudam a fixar, por meio do estereótipo, as categorias do colonizador e do colonizado, mas também contribuem para o estabelecimento de uma hierarquia entre eles. Desse modo, por meio de um

discurso antitético, as imagens do colonizador e do colonizado são construídas de modo a garantir a primazia do primeiro sobre o segundo, já que, fixando pela repetição discursiva excessiva o “atraso” do Outro, o colonizador justifica a sua presença na terra conquistada e a necessidade de sua ação entre os povos “primitivos”.

Partindo de uma linha de raciocínio semelhante, Albert Memmi afirma, em sua conhecida obra *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, que o que define o discurso colonial (e o torna também um veículo de disseminação do racismo) é justamente a polaridade entre colonizador e colonizado que ele explicita. Na obra em questão, tomando o racismo como elemento que “*resume e simboliza a relação fundamental que une colonizador e colonizado*” (1977, p. 68, *grifo do autor*), Memmi argumenta:

[...] a análise da atitude racista revela três elementos importantes:

- 1º Descobrir e pôr em evidência as *diferenças* entre colonizador e colonizado;
- 2º *Valorizar* essas diferenças, em proveito do colonizador e em detrimento do colonizado;
- 3º Levar essas diferenças ao *absoluto*, afirmando que são definitivas, e agindo a fim de que se tornem tais. (1977, p. 69, *grifos do autor*).

Como se pode inferir na citação acima, para o pesquisador, é a partir do estabelecimento da oposição entre o eu (colonizador) e o Outro (colonizado) que o racismo se manifesta nos discursos coloniais. Tais discursos, ao apresentarem as diferenças entre o eu e o Outro como amplas e definitivas, deixam transparecer o desejo, por parte do colonizador, de perpetuar seu domínio em relação aos colonizados.

Em *A tempestade*, é igualmente a apresentação das imagens do colonizado e do colonizador como categorias fixas que possibilita a instauração de uma barreira que se deseja intransponível entre ambos e que assegura o poder de Próspero sobre Caliban e Ariel. Consequentemente, a mestiçagem torna-se um processo indesejado nessas circunstâncias.

O contexto em que a fala de Próspero (anteriormente transcrita) é proferida na peça de William Shakespeare revela-se bastante oportuno para a validação dessa premissa. Foi após Caliban desejar se relacionar sexualmente com Miranda que a ira do duque se manifestou. E, em resposta à alegação proferida por Próspero de que o escravo, que fora por ele tratado como gente, havia tentado

desonrar sua filha, o escravo retrucou: “Oh oh! Oh oh! Quisera tê-lo feito; mas mo impediste. Se não fora isso, com Calibãs houvera a ilha povoado.” (SHAKESPEARE, 2005, p. 34). Todavia, ao contrário do que desejava Caliban, a existência de uma sociedade povoada por indivíduos mestiços seria uma ameaça, pois feriria o princípio de unidade colonial.

Em seu ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano”, Silviano Santiago (2000) afirma que: “Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua” (2000, p. 14). Transposto esse raciocínio para a peça *A tempestade*, de Shakespeare, torna-se fácil compreender que a tentativa de Próspero de ensinar Caliban a falar sua língua, antes de revelar um gesto de generosidade, demonstra o desejo de recriar na ilha uma ambiência similar à que havia em Milão. Do mesmo modo, torna-se mais simples compreender a razão da fúria de Próspero quando Caliban se aproximou de sua filha, manifestando o desejo de povoar a ilha com Calibans, bem como o porquê de o noivado, ao fim da peça, de Miranda com Ferdinando (o filho do rei de Nápoles) ser consentido.

É fato que Ferdinando recebe, ao longo da peça, um tratamento aparentemente grosseiro da parte do seu futuro sogro, porém, a dificuldade inicial lançada por Próspero em relação ao envolvimento do rapaz com sua filha é também uma estratégia para intensificar o sentimento amoroso do casal. As palavras de Próspero, proferidas nos instantes em que ele faz de Ferdinando uma espécie de escravo, ilustram esse seu propósito: “Belo encontro de dois afetos raros. Possa o céu chover graças no que entre ambos neste instante germina” (SHAKESPEARE, 2005, p. 67).

*A priori*, como evidencia a peça de Shakespeare, a pretensão de se ter um só povo, salientada pelo discurso da colonização, não abria espaço para a concepção de um povo mestiço. Esse pressuposto aludia, de fato, à transposição da sociedade metropolitana para a terra conquistada. Como lembra Silviano Santiago (2000), o extermínio indígena pelos colonizadores por meio de roupas contaminadas foi prática comum nos primeiros séculos da colonização brasileira. Por sua vez, os negros trazidos para o Brasil eram vistos como peças, como parte da engrenagem que fazia o sistema funcionar. Índios e negros não apareciam, pois, integrados à sociedade idealizada pelo poder metropolitano.

Todavia, embora discursivamente houvesse papéis fixos para dominadores e dominados, o contexto prático se revelou diferente. No início da colonização do Brasil, por exemplo, a vinda de mulheres portuguesas era rara, culminando em freqüentes relações sexuais violentas às quais as escravas eram subjugadas. “Pardos” e “mulatos” eram nomenclaturas empregadas para designar os filhos resultantes dessas relações. Tratava-se, nas palavras de José d’Assunção Barros, de uma forma de instaurar “novas diferenciações a partir da indiferenciação de todas etnias negras na categoria ‘raça negra’” (2009, p. 92), mas que nem por isso destituía esses indivíduos do olhar preconceituoso daqueles que se autoidentificavam como brancos. Assim:

Definir como *pardo* – categoria que o indivíduo não raro ostentava com certo orgulho para distanciar-se mais da ideia de escravidão associada aos negros – implica reintroduzir mais uma vez na diferença a “desigualdade”, agora já através de um “preconceito” que postula para o indivíduo assim classificado um “estar a meio caminho do branco”, embora sem chegar lá, implicando-se esta proposição que ser “branco” é uma posição superior no reino das diferenças. A coordenada das diferenças de cor, desta maneira, transmuda-se de maneira ambígua em uma espécie de diagonal de desigualdades cromáticas, uma realidade que se arrastará também para o mundo dos *libertos*.

Ser mulato, no imaginário do escravismo colonial, desenhava-se para as elites coloniais e imperiais como uma diferença – ainda que uma diferença que, permitindo maior flexibilidade ao seu portador do que a tinha o indivíduo considerado “negro” – favorecia a que os mestiços circulassem com maior desenvoltura no eixo das desigualdades sociais podendo aspirar a uma cidadania plena. O mulato, ousaremos dizer, introduz aqui uma nova contribuição à dialética entre a diferença e a desigualdade. (BARROS, 2009, p.92-93)

O que ocorre, ao longo de séculos é, portanto, a criação de novas diferenças que corroboram com o “ser branco” como paradigma. Isso se deu por meio da veiculação de textos históricos, filosóficos e, inclusive, literários, nos quais a hierarquia entre brancos, mulatos e negros apareceu de forma naturalizada.

### 1.1 Prósperos calibanizados e calibans prosperizados

O brasileiro Gilberto Freyre é, sem dúvida, o teórico de maior destaque ao considerar uma possível relação harmoniosa que a colonização portuguesa gerou nos territórios em que se fez presente. Sebastião Vila-Nova explica que, “tendo nascido em 1900, Freyre cresceu em um ambiente intelectual nada otimista em

relação ao Brasil, dominado, de um lado, pelo determinismo geográfico e, de outro, pelo determinismo racial” (2000, p. 23-4), fato que deixou marcas na trajetória de nomes como Silvio Romero, Euclides da Cunha e Paulo Prado. Foi na Universidade de Columbia, ao tomar contato com a visão cultural ensinada por Franz Boas que Freyre procurou desenvolver um discurso que se contrapusesse à visão eurocêntrica então vigente, e que colocasse as contribuições africanas, indígenas e europeias em igualdade na formação do Brasil.

Destacar a mestiçagem como uma característica peculiar da sociedade brasileira era uma forma de Freyre questionar a existência de um único parâmetro, o europeu, e mostrar a experiência da colonização portuguesa como bem sucedida por favorecer essa possibilidade. Todavia, ao eleger um discurso que silenciava as práticas eurocêntricas ao longo da história brasileira – a que, aliás, Freyre se opunha, conforme indica sua escolha metodológica –, sua fala acabou por obliterar o impacto negativo da experiência colonial. Isso levou o Estado Novo português a tomar oportunamente o discurso freyriano como veículo de propagação, com vistas à manutenção de seu poder nas colônias em África. Como lembra Barros:

Por um lado, a noção de indiferença pode ser empregada com o sentido de indiferenciação, de desconstrução da diferença que oprime, de eliminação das discriminações com vistas a restabelecer a igualdade. Da mesma forma, poderemos ter a *indiferenciação* como estratégia de dominação, de desconstrução de padrões de identidade indesejáveis para depois subjugar e até escravizar. Neste e em outros casos, a ideia de indiferença pode ser utilizada em sentido negativo, o de ignorar ou desconsiderar diferenças significativas e relevantes, de ser “indiferente a algo” (por alienação ou por menosprezo).

É muito interessante observar que a indiferença, particularmente com este último sentido de “desconsideração de diferenças” ou mesmo de “desconsideração das desigualdades”, também pode produzir injustiças sociais de tipos diversos. Não considerar as diferenças – isto é, agir com indiferença – pode implicar a reintrodução do problema da desigualdade social em um outro nível. (2009, p. 213)

Assim, se até meados do século XX, o discurso da colonização portuguesa enfatizava nitidamente a oposição entre colonizados e colonizadores, brancos e negros, assimilados e não assimilados, a partir de então, as pressões internacionais para que a colonização na África findasse exigiram o abandono dessa perspectiva dicotômica. Do mesmo modo, certas nomenclaturas foram abandonadas e substituídas por outras, mais oportunas. As colônias passaram a ser referidas

como províncias e se deixou de empregar o termo império, sugerindo a existência de um único país (FIGUEIREDO, 1976).

Todavia, essa tentativa de apagamento da violência, do preconceito e das desigualdades advindas da colonização (e para a qual o discurso de Freyre mostrava-se bastante apropriado), em vez de revelar a imagem da colonização portuguesa como democrática, acabou por denunciar a sua dimensão autoritária.

Lusotropicalismo é o nome dado por Freyre a um modo de pensar transnacional que recusa um “estrito nacionalismo tanto de língua quanto de cultura” (FREYRE, 1953, p. 148). Isso se daria por meio da aproximação de Brasil, de Portugal e das “províncias”, para que unidos se desenvolvessem buscando restaurar e ampliar “o prestígio que chegou a alcançar o gênio português na criação literária, na artística e na científica” (FREYRE, 1953, p. 135). Todavia, como lembra o estudioso, não se trataria, ao longo desse processo, de buscar uma vitória portuguesa. Seriam “vitórias luso-tropicais e não rigorosamente europeias” (FREYRE, 1953, p. 135).

Apropriado e difundido pelo Estado Novo português a partir da década de 1950, a teoria freyriana adquire, no entanto, outra conotação. Segundo Leme (2011), o lusotropicalismo, na ótica colonial:

- a) resgatava, com a firma e a autoridade do já renomado antropólogo, a amplamente favorável imagem do português empreendedor e pioneiro;
- b) representava a idealização da experiência portuguesa no Ultramar, outorgando-lhe caráter universal e perene;
- c) apontava a singularidade da democracia racial construída no Ultramar pelos portugueses, único povo apto a fazê-lo; e
- d) comprovava que as relações sociais entre colonizador colonizado eram não apenas pacíficas, mas de intensa cooperação e miscigenação, de modo a atribuir aos emancipacionistas o ônus de destruir tão notável obra em troca de governos em que a segregação racial seria a regra. (LEME, 2011, p. 32)

Com o objetivo ainda de reforçar que o pensamento de Freyre de fato se aplica não apenas ao Brasil, mas a todas as “províncias” portuguesas, na década de 1950, o Estado Novo patrocinou uma série de viagens do pesquisador brasileiro. Ao longo delas, Freyre “vê na África e em Goa realidades semelhantes às do Brasil; sente, nessas terras, cheiros que lembram aqueles do seu Recife natal. É evidente que, em cada um dos territórios, Freyre observa particularidades” (THOMAZ, 2007, p. 60). Sobre Angola, o autor escreve em sua obra *Aventura e rotina*:

O mundo lusíada tem alguma coisa de uma família só. Descubro constantemente afinidades com a gente luso-angolana que só o parentesco sociológico explica. De outro modo não se entenderia que, mal chegado a Angola, já me sinta tão à vontade no meio da sua população, à sombra das suas árvores, junto às suas igrejas e sobrados. Um jornalista com quem estou sempre – rapaz de talento que sonha dia e noite com o Brasil: em ir para o Rio ou São Paulo – é português nascido na Angola: e tem muito mais de brasileiro do que de português da Europa. O mesmo direi do fotógrafo que me tem fotografado vários dos aspectos de população e de paisagem mais interessantes para minhas observações da vida ou da atividade angolana: é um perfeito brasileiro. Até na fala, o português nascido na Angola ou aqui há várias gerações parece antes brasileiro do que português. No brasileiro como que se antecipou de modo definitivo o tipo de lusotropical apenas esboçado na velha Índia dos primeiros casamentos mistos de portugueses com orientais ou mouras; ou, em escala apenas experimental, na Madeira, em São Tomé e Cabo Verde. Pequenos laboratórios em que começou apenas a aventura étnica e de cultura que, no Brasil, tomaria proporções monumentais. (*apud* LEME, 2011, p. 40)

Como se pode perceber, Freyre se mostra coerente em seu propósito de demonstrar os laços que aproximam os territórios colonizados por Portugal. O ponto problemático, no entanto, é que, ao fazê-lo, a imagem do colonizador português aparece de forma idealizada, silenciando a colonização em si como um processo violento. Isso pode ser também percebido em texto lido pelo autor no banquete de despedida realizado pouco antes de sua partida de Angola. Dirigindo-se ao governador geral de Angola, o autor brasileiro afirmou estar não em

[...] terras violadas ou conquistadas à força bruta, mas docemente assimiladas. O que lhes dá seu melhor sabor é o fato de resultarem de uma espécie de assimilação amorosa que se reflete em tudo, na paisagem como na face dos homens, no tempero dos alimentos como nos usos e costumes das pessoas. Aqui a presença de Portugal não significa a ausência, muito menos a morte da África. Portugal ganha nova energia, fixando-se em Angola. Angola, lusitanizando-se, enriquece sua vida, sua paisagem, sua economia, sua cultura, de valores europeus que aqui, neste mundo em formação, confraternizam com valores nativos ou tropicais, sem humilhá-los: a oliveira ao lado da bananeira; a uva ao lado do dem-dem; a macieira ao lado da palmeira; o branco ao lado do preto. Esta é a Angola que acabo de ver em duas curtas semanas de contacto impressionista com a paisagem e com a gente. (FREYRE, 1953, p. 230)

Um estudo, no entanto, da atuação portuguesa em Angola visivelmente demonstra que, assim como ocorreu no Brasil, também lá imperava a ótica do colonizador. Principal fornecedora de escravos para o Brasil desde a fundação de Luanda (em 1575), somente após a independência do Brasil, em 1822, que se começou a pensar de fato em sua ocupação. A Conferência de Berlim, em 1885, e

o Ultimatum inglês, em 1890, reforçaram, por sua vez, a necessidade de uma colonização efetiva. Até então, a presença de homens brancos em Angola era escassa e de mulheres brancas mais ainda, o que motivava o envolvimento sexual dos portugueses com as angolanas.

Gerald Bender (1980), em *Angola: mito y realidad de su colonización*, comenta que, em 1594, a coroa portuguesa enviou a Angola doze órfãs e prostitutas arrependidas, que foram as primeiras mulheres brancas conhecidas na colônia. Todas se casaram, mas nenhuma deixou descendentes. Meio século depois, algumas outras órfãs foram enviadas para Angola, porém foram feitos poucos esforços para se levar mulheres brancas depois disso. Em 1615, um dos governadores levou consigo sua esposa branca, prática que só foi repetida em 1773. Segundo o pesquisador, até a metade do século XIX, Angola era considerada praticamente fatal para as mulheres brancas. O relato de Lopes de Lima, em 1846, afirmando que não havia até então um único caso de mulher branca com filhos parecia sustentar tal hipótese.

Já em relação aos homens, o pesquisador comenta que, em meados do século XIX, havia menos de dois mil brancos em Angola, a maior deles soldados, comerciantes, administradores e, em grande maioria, deportados. O envio de criminosos, ao mesmo tempo que servia como forma de manutenção do controle da colônia africana por meio de seu povoamento, era uma forma de eliminação dos elementos nocivos à sociedade metropolitana. (BENDER, 1980) Esta prática só cessou a partir da década de 1930, quando o primeiro ministro português António de Oliveira Salazar, além de promulgar um decreto abolindo a deportação dos condenados metropolitanos, começou a investir cada vez mais em mecanismos que ajudassem a divulgar a imagem de Angola como uma extensão de Portugal, espaço a ser habitado pela família portuguesa. Até então, diante do pouquíssimo número de mulheres brancas em Angola, a mulher negra era escolhida (para não dizer intimada) a ser parceira sexual do homem europeu.

Entregues aos seus próprios recursos, setores da população europeia, inicialmente masculina na sua maioria, viam-se por vezes obrigados a formar estruturas acomodáticas com as populações locais. Através da história da presença portuguesa em África, pequenos números de europeus, particularmente nas zonas rurais e relativamente isoladas, passavam por um processo de africanização. De um modo geral, quando o europeu adotava costumes locais, aprendia línguas africanas e se amigava com uma mulher negra ou mestiça, atuava por interesse na sua

própria sobrevivência, por ganho econômico e por conveniência social e sexual. Embora frequentemente glorificados pelos propagadores das ideologias oficiais do Império, os pombeiros, sertanejos, prazeiros e colonos nas zonas rurais eram normalmente desprezados, vituperados como “cafrealizados” e classificados como párias sociais pela restante comunidade europeia nas colônias. (HAMILTON, 1975, p. 35)

O cronista português António de Oliveira de Cadornega escreveu a esse respeito, em 1682, ao observar o comportamento dos soldados em Luanda: “Há uma elevada taxa de natalidade causada pelos soldados de infantaria e por outros indivíduos entre as senhoras pretas, por falta de senhoras brancas, o que dá origem a muitos mulatos e homens de cor” (*apud* BOXER, 1969, p. 304). Quase duzentos anos depois, a situação não se revelou muito diferente.

Em ensaio intitulado “As relações Angola-Brasil: referências e contatos”, Marcelo Bittencourt comenta que até meados do século XIX:

A ascensão econômica e social de negros e mestiços no cenário angolano estava longe de ser um fato raro. A porcentagem de naturais brancos era muito pequena naquela época, dada a escassez de mulheres brancas em Angola. Em 1846, havia aproximadamente uma mulher branca para cada 11 homens brancos em Luanda. Muitos dos naturais ocupantes de postos nas estruturas administrativas, militares e eclesiásticas da colônia eram negros e mestiços.

Isso não implica a construção de um cenário de “democracia racial”. As famílias luandenses buscavam se manter tão brancas quanto possível, mediante o casamento de suas filhas com oficiais da Marinha portuguesa e também brasileira. A “multirracialidade” existente revelava a fragilidade da presença do Estado português na colônia. E foi essa fragilidade, materializada na falta de mão-de-obra, que teria propiciado o aproveitamento em grande escala dos filhos da terra em cargos na administração. Foi também por conta disso que até mesmo os deportados foram aceitos na função pública. Em suma, os traços de permeabilidade social e racial encontrados devem ser entendidos como o resultado de um processo socioeconômico específico, próprio daquela sociedade e daquele determinado momento histórico. (BITTENCOURT, 2006, p. 81-2)

No entanto, se até esse momento, a existência de poucos homens e mulheres brancos favorecia a atuação, em Angola, de uma elite “multirracial”, conforme se implementava o processo de colonização, os não-brancos perdiam a sua posição econômica e eram “marginalizados das posições sociais ocupadas no aparato colonial” (BITTENCOURT, 2006, p. 83). Isso não significa, contudo, que, antes desse período de maior ocupação branca, todos os negros e mestiços fizessem parte da elite. É necessário lembrar que, se havia uma burguesia metropolitana, também havia uma burguesia colonial (cujos interesses, aliás, nem sempre

coincidiam) e havia também os que estavam à margem desse processo. Como explica o pesquisador Russell Hamilton:

A sociedade colonial dividia-se com base na casta racial e classe social, mas a prática colonial oficial complicava a questão porque havia, com efeito, duas classificações sociais em vigor em todas as colônias, em maior ou menor grau, conforme fatores históricos, demográficos e socioeconômicos. Por conveniência, podemos denominar estas duas classificações como a sociolegalística e a rácico-social. A sociolegalística era composta por duas categorias: os “civilizados” e os “não civilizados”. Todos os brancos, a despeito da sua classe social e grau de educação, eram, por definição, civilizados. Também entre os civilizados figuravam os negros assimilados e a maior parte dos mestiços e mulatos, particularmente os das zonas urbanas e semiurbanas – e isto pelas razões socio-históricas já delineadas. Os não civilizados eram os indígenas, às vezes identificados por toda uma escala de termos depreciativos, reflectivos de atitudes eurocêntricas aplicadas a pessoas consideradas cultural e socialmente atrasadas. É evidente que havia estreita relação entre raça e as classificações sociolegalísticas, apesar das alegações oficiais segundo as quais raça e cor da pele eram meramente incidentais ao *status* do indivíduo.

A estrutura hierárquica rácico-social incluía, em ordem decrescente, os brancos, os mestiços e mulatos, e os negros. Havia, portanto, três comunidades raciais, e a correlação inevitável entre cor e *status* socioeconómico, e mesmo entre cor e percepções seletivas, tornava corrupta a divisão sociolegalística nos próprios termos estabelecidos pelo governo colonial. (HAMILTON, 1975, p. 35)

Como se pode depreender, os critérios de exclusão social estavam diretamente ligados à pigmentação da pele do indivíduo. Na ótica colonial, inicialmente os cargos de maior destaque deveriam ser ocupados por homens de pele branca. Seria uma forma de celebrar o triunfo de Próspero.

Todavia, se na peça de William Shakespeare, o duque de Milão teve como opção não deixar que sua ilha fosse povoada por filhos de Miranda com Caliban, no contexto da colonização portuguesa, tal prática não se mostrou possível. Pelo contrário, as relações entre os homens brancos e as mulheres negras revelaram-se, inicialmente, até favoráveis para a metrópole portuguesa, pois possibilitaram a inexistência de uma elite majoritariamente negra em Angola. A ela se juntavam indivíduos mestiços e brancos.

Em meio a essa elite, os brancos ocupavam o topo da escala hierárquica. Sua pele clara automaticamente os colocava na condição de civilizados. Em relação aos negros, no entanto, era bem diferente: apenas provando que haviam incorporado a cultura portuguesa, esta sim tida como superior, tinham um estatuto diferencial reconhecido. Isso não significava de fato receber o mesmo tratamento

que os brancos, mas estar em uma posição intermediária entre estes e os chamados “indígenas”.

Acerca dessa diferenciação, Leila Leite Hernandez comenta

Quanto aos “civilizados”, gozavam de igualdade de direitos políticos com os da metrópole europeia. Por sua vez, os “assimilados”, na maioria das vezes, contavam com representações no Conselho-Geral, também chamado Conselho do Governador; tinham um representante parlamentar na Assembléia Nacional; e, em geral, conservavam usos e costumes próprios do “estatuto pessoal”, por exemplo, o direito à poligamia.

Em contrapartida, os “indígenas”, a grande maioria da população, eram regidos pelo Estatuto do Indigenato que, em geral, sobreviveu até após a Segunda Guerra Mundial, tendo por eixo o regulamento geral do trabalho que institucionalizava formas compulsórias como os trabalhos forçado e obrigatório, além de incluir a fiscalização das condições de vida do africano e a aplicação de castigos corporais. (2005, p. 104)

Antes, porém, de o Estatuto do Indigenato vigorar, houve uma série de leis e decretos que buscavam definir, em Angola, o papel ocupado pelo negro não assimilado. O primeiro deles, denominado Código de Trabalho Indígena, entrou em vigor em 1899, 23 anos após a abolição da escravatura, e legitimava formas de trabalho para os “indígenas” tão cruéis quanto a própria escravidão. Em 1911, no ano seguinte ao início da República portuguesa, o Regulamento do Trabalho dos Indígenas foi lançado, sendo substituído, três anos depois, pelo Regulamento Geral do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas. Já em 1928, iniciada já a ditadura portuguesa, lançou-se o Código de Trabalho dos Indígenas das Colônias Portuguesas. (HERNANDEZ, 2005)

Essas leis não desconsideravam a possibilidade de o indígena se tornar um assimilado. Contudo, em termos práticos, a assimilação se revelava uma desvantagem.

Entre as principais desvantagens de se tornar um “civilizado” figuravam: (a) a proibição de ser titular de direitos sobre terras comunais em África; (b) não poderia se tornar um chefe ou desfrutar de direitos consagrados pelo direito africano; (c) a obrigação de pagar tributos de acordo com a lei europeia, o que, além de, por si só, tornar o custo de vida mais oneroso, dificultava a evasão tributária dada à fiscalização mais eficiente em comparação com as cobranças de impostos consagrados nas legislações de origem africana; (d) era-lhes negado o acesso a serviço médico gratuito e escola pública; e (e) competição no mercado de trabalho com brancos pobres, ou ainda mestiços, em condição de inferioridade pela cor da pele. (LEME, 2011, p. 87-8)

Logo, em um processo semelhante ao verificado na peça *A tempestade*, de Shakespeare, oferecia-se àquele que não havia se apropriado *ainda* da religião, da língua e dos costumes do colonizador a possibilidade de fazê-lo. Não se tratava de um ato de bondade, pelo contrário. Permanecendo na situação de indígena ou passando ao *status* de assimilado, o indivíduo de pele negra teria sempre uma situação à margem, se comparado aos indivíduos de pele branca.

Apesar desse nítido tratamento diferenciado entre brancos, assimilados e indígenas, Salazar afirmou em um discurso proferido em 1949:

Não é, porém, preconceito racial a verificação de um fato histórico – qual a marcada superioridade do europeu, na tarefa civilizadora, entre todos os povos da Terra. Desta Europa gerada na dor das invasões, sacrificada em guerras intestinas curtida no trabalho insano, revolvida a cada passo, por avalanches de ideias e revoluções que se assemelham a furiosos temporais, descobridora, viageira, missionária, mãe das nações, desta Europa simultaneamente trágica e gloriosa ainda hoje se pode asseverar que mantém o primado da ciência e das artes, utiliza no mais alto grau os segredos da técnica, conserva o instinto de afinar as instituições e de sublimar a cultura e é detentora de incomparável experiência política. (*apud* TORGAL, 2001, p. 404)

Conforme as iniciativas independentistas em Angola começaram a ganhar força e a pressão internacional para o fim da colonização portuguesa aumentava, o Primeiro Ministro percebeu-se diante da necessidade de apresentar a experiência colonial de outra forma, momento em que as ideias de Gilberto Freyre revelam-se bastante adequadas, conforme exposto anteriormente. Porém, conforme indicam algumas falas de Salazar proferidas nas décadas de 1950 e 1960, seu posicionamento original não havia, de fato, mudado. Assim, em 1957, ele afirmava: “Nós cremos que há raças, decadentes ou atrasadas, como se queira, em relação às quais perfilhamos o dever de chamá-las à civilização” (*apud* TORGAL, 2001, p. 402). Já em entrevista concedida a *Le Fígaro* em 1960 defendia a atuação paternalista da colonização portuguesa ao afirmar: “Se temos juízo, não separemos as coletividades africanas dos seus guias seculares que pouco a pouco, e não como torrente devastadora, lhes vão transmitindo a sua civilização”. (*apud* TORGAL, 2001, p. 402)

No ano seguinte, em 1961, o governo português decretou o fim do sistema do indigenato. A medida não se mostrava suficiente para satisfazer os anseios de uma população por muito tempo oprimida. Como resultado, em Angola, a guerra colonial teve início. Segundo Bittencourt:

A luta pela independência em Angola, já com uma perspectiva nacional, tem como um de seus locais de gestação o ambiente cultural luandense. Estimuladas por jovens de finais dos anos 1940 e principalmente do início dos anos 1950, revistas culturais, rodas de leituras e uma produção literária preocupada em realçar a sua africanidade ganham destaque como instrumentos de contestação à imposição dos padrões coloniais.

Formada por jovens negros, mestiços e brancos, em sua maioria mergulhados havia bastante tempo no ambiente crioulo de Luanda, ou ainda recém-chegados para completar os estudos, a revista *Mensagem*, criada em 1951, foi um das principais precursoras de toda essa agitação e, certamente, a primeira tentativa de maior expressão na busca de reabilitação dos valores angolanos, apesar da sua curta duração – encerra-se com o segundo número, em outubro de 1952. (2006, p. 87-8)

Censurada a edição de *Mensagem*, vários autores que nela publicavam seus textos se mobilizaram em torno de um movimento político, posteriormente nomeado MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola).

Além do MPLA, destacaram-se, na luta contra o colonialismo, os movimentos independentistas FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola) e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola). Marcada por uma clara divergência de interesses (ainda que a descolonização fosse interesse comum), a existência concomitante desses três movimentos colocava em foco uma problemática que ia além da percepção dos indivíduos como brancos, negros ou mestiços. Isto porque

Basicamente, o MPLA era composto pelos assimilados mulatos e pelo povo Kimbundu, o FNLA baseava-se na etnia Bakongo, e a Unita, de Jonas Savimbi, formou-se nas terras dos Ovimbundu. Nota-se, porém, que apenas o MPLA buscou transpor as barreiras étnicas, tentando apelar para a nação como um todo. (VISENTINI, 2012, p. 65-6)

Deve-se aqui lembrar que, antes da chegada dos portugueses, o território de Angola era habitado por vátuas, koisans e povos bantos. O que diferenciava os povos bantos dos primeiros era sobretudo o comportamento nômade exigido, aliás, pela prática do pastoreio bovino. Isso significa que eles não viviam originariamente naquela região. Chegaram até ali, vindos por meio de um processo de migração. Nesse sentido, podem ser vistos como viajantes-conquistadores que antecederam os portugueses.

Assim, se já falamos de uma hierarquia imposta pela colonização portuguesa entre brancos e negros, cabe aqui comentar uma distinção hierárquica

existente em Angola entre povos bantos e povos não bantos e que coloca os primeiros como mais evoluídos. (CARVALHO, 2008)

Todavia, como expõe Ruy Duarte de Carvalho (2008) em conferência intitulada “Produção histórica de identidades colectivas diferenciadas no sudoeste litoral de Angola: a insularização Kuvale e a integração Kimbar”, vários indivíduos não-bantos estão, no presente, virando kuvale, enquanto outros estão se tornando kimbares, ou seja, estão se ocidentalizando. Isso demonstra que o intercâmbio cultural tem ocorrido de forma frequente, não havendo, mesmo nas sociedades ditas “tradicionais”, a manutenção de um padrão étnico.

Segundo classificações gerais, e considerando a impossibilidade de existência de grupos puros, pode-se afirmar que, em Angola, há nove grupos bantos, que se dividem em novos outros grupos. Assim, em meio aos ovimbundos, que correspondem a 36% da população do país, estão os “povos bienos, bailundos, sles, sumbis, mbuis, quissanjes, lumbos, dombes, hanhas, gandas, huambos, sombos, cacondas, xicumas e quialas” (MENEZES, 2000, p. 102). Já entre os quimbundos, que representam 20% da população (e que são o grupo que mais assimilou a cultura europeia) estão os “ambundos, luandas, hungos, zuangos, ntendos, punas, dembos, ngolas, bondos, bangalas, holos, caris xinges, minungos, songos, bambeiros, quissamas, libolos, quibalas, hacos e sendes” (MENEZES, 2000, p. 103). O grupo dos bacongos, por sua vez, envolve 15% da população e compreende “18 povos, como os muxicongos, os sossos, os pombos, os solongos, os zombos, os iacas, os sucus, dentre outros” (MENEZES, 2000, p. 104).

Cada um desses subgrupos, apesar de possuir traços semelhantes a os outros subgrupos de seu mesmo grupo, é marcado, porém, por diferenças físicas e culturais. O desafio enfrentado pelos movimentos de libertação estava, portanto, em conferir um aspecto de unidade a essa configuração tão diferenciada.

Nas palavras de Visentini, o MPLA foi o único movimento que buscou transpor as barreiras étnicas (2012, p. 66). Diante do quadro anteriormente esboçado, tal informação parece não se sustentar. O diferencial do MPLA estava em mostrar-se, para a comunidade global, como um movimento que superava essas barreiras, já que trazia brancos, negros e mulatos como militantes. Aos olhos daqueles que não conheciam Angola em sua pluralidade, os outros movimentos apareciam apenas como movimentos independentistas de negros, circunscritos a uma dada região. Porém, não eram apenas “negros” que faziam parte desses

movimentos. Eram pessoas de vários grupos étnicos distintos, que se subdividiam em vários outros grupos,

Torna-se aqui pertinente enfatizar, que, também em meio aos povos bantos e não bantos de Angola, a mestiçagem era uma prática frequente que perdurou com o início da colonização. Conforme José d'Assunção Barros:

Que o “mulato” é um tipo muito especial de mestiço na lógica colonial vê-se bastante bem quando o comparamos a outras diferenças – estas já africanas – que não deixam de ser também produtos de algum tipo de mestiçagem (embora uma “mestiçagem” tomada agora num sentido especial – de marca coletiva, e não de um indivíduo de “filiação mista”). Para compreender isto, devemos considerar que a África já fornecia para as colônias as suas próprias “etnias mestiças”, mas que obviamente, acompanhando o já decantado processo de *indiferenciação* de todos os africanos em negros, não eram vistas como tais. [...]

Ou seja, também fazem parte da história genética africana as contribuições entrelaçadas de os povos negros propriamente ditos com berberes, árabes, egípcios fenícios, e mais recentemente com povos germânicos como os vândalos, afora os latinos e bizantinos que a remetem a ligações produzidas em uma época em que a África mediterrânea fora parte dos impérios romano ou bizantino. Isto sem contar ainda as combinações de negros sudaneses ou bantos com negrilhos (pigmeus), bosquímanos, hotentotes, ou mesmo asiáticos através de Madagascar. (2009, p. 106-7)

Logo, com a chegada do homem europeu à África, a esse processo de “mistura” já existente no continente, incorporou-se uma nova “mistura”, cujas manifestações fenotípicas, por meio da cor da pele, eram mais evidentes.

Esse mesmo homem europeu, de igual modo, não tinha uma origem pura. Considerando-se o caso português, por exemplo, convém considerar que, até o século XIII, o que hoje se chama Portugal “era constituído por um conjunto de unidades com uma considerável dose de independência, ligadas entre si por vínculos tênues, e, como conjunto, destituído de laços verdadeiramente coerentes” (MATTOSO, 2001, p. 39). Muitas delas se autogovernavam e ignoravam a existência de uma autoridade maior. Mesmo próximo ao século XIX, a percepção de Portugal como um todo não é compartilhada por toda a população.

Segundo Hespanha:

Se, tão tarde como na segunda metade do século XVIII, os reis de Portugal não sabiam bem que terras e senhorios existiam no reino, nem qual o estado jurídico-político exato de muitos deles, também é provável que em muitas das terras portuguesas não se soubesse muito acerca do monarca e dinastia reinantes ou que, sabendo-se, este saber fosse grandemente irrelevante do ponto de vista da política prática local. (2001, p.143-4).

Foi a partir de um processo contínuo de disseminação de uma ideia de unidade nacional portuguesa que essa configuração começou a dar sinais de mudança.

Do mesmo modo, em Angola, o projeto de nação sustentado pelo MPLA – movimento que tomou oficialmente o poder quando se deu a independência angolana e que nele permanece até hoje – revelou-se plenamente adequado à necessidade de unificar os povos de Angola na luta contra o colonialismo.

Pressuposto para a concretização da autonomia sonhada, a estabilização da consciência nacional era uma espécie de condição para que a pátria se transformasse em nação. Por isso era preciso trabalhar as divisões internas, investindo na consolidação de um projeto que não ignorasse as diferenças inerentes a um solo onde a diversidade de etnias, línguas e tradições compunha um intrincado mosaico cultural. A consciência dessa pluralidade e a crença na necessidade de converter esse dado em fator positivo podem explicar os rumos seguidos pela prosa de ficção que, de algum modo, procura se apossar do país trazendo para a cena literária todo um conjunto de elementos que pudesse refletir o caráter múltiplo desse universo. (CHAVES, 1999, p. 48)

O argumento exposto por Rita Chaves aproxima-se do desenvolvido por Etienne Balibar em sua obra *Race, Nation, Class: ambiguous identities*. Na obra em questão, servindo-se do conceito de “etnicidade-fictícia”, por ele forjado, o filósofo afirma que, embora nenhuma nação possua uma base étnica natural (uma vez que se compõe de várias etnicidades), todas as suas populações são etnicizadas, ou seja, são “representadas no passado e no futuro *como se* elas formassem uma comunidade natural, dispondo por si próprias de uma identidade de origens, de cultura e de interesses que transcendem os indivíduos e as condições sociais” (1991, p. 5, *grifo do autor*). À diversidade suplanta-se, portanto, a ideia de uma identidade comum, como se todos partilhassem da mesma origem.

Todavia, se a construção dessa comunidade imaginada foi necessária na luta contra o colonialismo português, não se pode, contudo, ignorar que ela acabou obliterando certas diferenças culturais e étnicas existentes no país. Não se pode ignorar que, “em Angola, mais do que no Brasil, o processo histórico forjou e, ao mesmo tempo, procurou ocultar essas divisões ainda sensíveis em seu tecido social” (CHAVES, 1999, p. 31).

Entre 1961 e 2002 foi o conflito armado que marcou a história angolana. A compreensão da guerra colonial, à qual se seguiram vinte e dois anos de guerra civil, deve ser feita considerando, pois, o contexto da colonização articulado à complexidade de um território povoado por povos tão distintos. O cenário que a ela se segue revela, por sua vez, uma continuidade dessas mesmas implicações. Como explica Ruy Duarte de Carvalho:

A configuração do Estado angolano, no âmbito da qual se realiza, constitui e cumpre a cidadania dos Angolanos, é a de um Estado recente, que decorre de regulações e de resoluções inscritas num processo de crise endógena accionado pela expansão europeia e ocidental. É um Estado, como afinal parece acontecer com a maioria dos outros Estados Africanos inaugurados com a descolonização, à procura de si mesmo e em desequilíbrio endémico de funcionalidade e de identidade. (CARVALHO, 2008, p. 118)

Por conta disso, a independência angolana, em 1975, não foi, ao contrário das expectativas, o marco inicial de um período de paz. Na guerra civil iniciada a partir de então, além dos diferentes interesses ideológicos que motivavam o MPLA, a FNLA e a UNITA a continuarem a disputa, também estavam em jogo as motivações dos países que apoiavam cada um desses movimentos: “A FNLA tinha suporte dos Estados Unidos e do Zaire, enquanto a Unita era apoiada pela África do Sul e por colonos portugueses; já o MPLA foi auxiliado pelos países socialistas, particularmente por Cuba e União Soviética” (VISENTINI, 2012, p. 56). Do ponto de vista governamental, por sua vez, não tardou para que as discordâncias dentro do próprio MPLA logo aparecessem.

Se no passado a literatura se mostrou uma ferramenta poderosa para a veiculação de uma ideologia colonial pelo poder metropolitano português, de igual modo, percebendo na literatura uma forma de legitimação de ideias, um mês após decretar a independência, o MPLA fundou a UEA (União dos Escritores Angolanos). Por meio da literatura, pretendia-se, assim, difundir a imagem de Angola como uma nação coesa e democrática. Nos dizeres de Hamilton:

Sabendo, então, que a literatura pode desempenhar um papel significativo na tarefa da unificação, o presidente e os outros dirigentes do governo e da construção nacional apressavam-se a concretizar bases para a produção literária no jovem país. Assim, a importância da UEA baseia-se fundamentalmente em três áreas de actividade: a editorial e distributiva; a organizadora e a crítica – sendo este campo de actividade o elemento aglutinador em relação ao lugar vanguardista da literatura na revolução cultural. (1975, p. 168)

Porém, como afirma Ruy Duarte de Carvalho: “A noção de que este poder [que passou a substituir o poder do colono] pode ser também entendido como um corpo estranho ao interesse comum, e de todos, só ocorre mais tarde”. (2008, p. 33). É quando se instaura o descontentamento em perceber que o primeiro poder considerado efetivamente angolano, embora discursivamente se mostrasse voltado para o interesse de todos, age em função dos interesses de uma minoria. A repetição de velhos modelos, portanto. A marca evidente do legado de Próspero.

Não será ocasião para discutir a questão das elites locais ou das autoridades tradicionais. Mas porque só falo daquilo que sei e de que acho dever dar, de alguma maneira, prova disso, não me parece descabido repetir aqui uma anedota que já registei algures e que ilustra perfeitamente, julgo, o que acabo de dizer. Em conversa, um dia, com um soba actual que já o era no tempo colonial, e pelo meio, no *tempo dos comités*, foi “activista político”, pedi-lhe para me dizer qual era a sua função antes da independência, enquanto soba, no tempo do colono. “Convocar gente para trabalhar na estrada e assegurar o pagamento do imposto”, disse-me. E a seguir? “Fazer comícios”. E agora? “Falar de democracia, então não é isso que o Partido está a mandar?”. (CARVALHO, 2008, p.168, *grifo do autor*)

Contudo, se nos é possível pensar que há uma África criada pelos europeus e que foi recriada pelas literaturas africanas, é possível igualmente pensar que há uma Angola criada por uma elite literária (e como nos revelou o pós-independência, também política) e que também pode ser repensada a partir de uma nova perspectiva. Isso exige a produção de um discurso desmascarador, capaz de se apropriar dos discursos do Próspero-português e de subvertê-los, rompendo, assim, a mera continuidade de práticas e de modelos herdados da colonização.

## 1.2 Da necessidade de uma nova tempestade em Angola

Um estudo dos textos da literatura colonial ambientados em África possibilita-nos perceber nitidamente o modo como o poder metropolitano português concebia as relações entre colonizadores e colonizados. Em pesquisa sobre esse tema, o pesquisador moçambicano Francisco Noa (2003) chama a atenção para o fato de que, se já no final do século XIX se verificava a publicação de textos literários elaborados a partir de uma visão que enaltecia o português em detrimento do desprestígio do africano colonizado (numa dinâmica semelhante,

portanto, à verificada na peça *A tempestade*, de Shakespeare), é a partir de 1926 que a literatura colonial se configura como um sistema organizado.

O início da literatura como um sistema no mesmo ano do início da ditadura portuguesa não é, no entanto, mera coincidência. Segundo Noa, a promoção de concursos de literatura colonial pela Agência Geral das Colônias foi uma estratégia adotada pelo Estado Novo para não apenas despertar nos portugueses o desejo de povoar as colônias, como também para difundir uma imagem grandiosa do Império português. Os textos premiados nesses concursos eram, portanto, os que mais se adequavam a esses propósitos, não necessariamente as obras de maior mérito literário. Agrupados pelo pesquisador em três fases (exótica, doutrinária e cosmopolita), esses textos apresentam como características comuns:

[...] reação do europeu perante um meio e seres que lhes são estranhos; sobreposição de um ponto de vista eurocêntrico; escrita cujos autores não abdicam da sua identidade cultural; instituição de relações de poder dominadores/dominados; expressão de um relativismo cultural *pendularmente* etnocêntrico e limitação da capacidade interpretativa do Ocidente. (NOA, 2003, p. 49)

O protagonismo negro é, portanto, impensável nesse contexto. Os “negros são “apenas parte do cenário de uma terra africana exótica, cuja exuberância deslumbra os europeus” (RIBEIRO, 2004, p. 139). Em consequência disso, raramente têm falas, assumindo um papel semelhante ao de um animal doméstico ou mesmo o de uma árvore, ou seja, o de ajudar a compor uma ambiência. É sua caracterização como ser ínfimo que põe em destaque o papel do colonizador como ser benevolente, capaz de levar o progresso a uma região aparentemente parada no tempo.

Enfatizando então as diferenças entre colonizador e colonizado, os romances coloniais portugueses contribuíram para a fixação das diferenças entre ambos e para a criação da imagem de uma África homogênea. No entanto, esse discurso calcado numa perspectiva hierárquica e dicotômica não podia ignorar os contatos culturais originados pela experiência da colonização. Não podia ignorar a existência dos “filhos de dois mundos” que ali surgiam, desses “filhos de Próspero”.

Embora o discurso colonial não pudesse ignorar os indivíduos genotípica ou culturalmente mestiços, fazia questão de veicular claramente a sua inferioridade.

Por ferirem o princípio da unidade colonial, eles eram não raro expostos como indivíduos sem lugar, em crise de identidade. Nesse contexto, as narrativas coloniais atuam como discursos exemplares que buscam definir e delimitar o lugar do branco e do negro, indicando os perigos para quem tentasse ultrapassar essas fronteiras.

Segundo Noa:

Os mulatos povoam os diferentes textos como párias – olhados como diferentes pelos negros e com indiferença pelos brancos – e acabam por se conformar, mesmo que ressentidos, em viver com (e como) a mãe, ou, então, acham-se na condição “salvífica”, rara, de serem aceites no mundo dos brancos. [...]

Entretanto, enquanto os mulatos representam uma ambiguidade racial e cultural, os assimilados são o retrato de algumas das situações mais sofridas e mais humilhantes da sociedade colonial. Seres culturalmente híbridos, são eles que acabam por estar no centro do descontentamento e por fazer implodir uma verdadeira e aguda crise de identidade individual e colectiva. (2003, p. 308-9)

O fragmento da crônica “Regresso às trevas”, de Henrique Galvão, por sua vez, deixa transparecer algumas preocupações do escritor português em relação à cafrealização sofrida por colonos portugueses que viviam em Angola:

Passado algum tempo apreciava-as como verdadeiro *gourmet* e arvorava-se em “esteta sensual”, alegando que havia “pretas esculturais, impressionantes, verdadeiras reproduções do gênio grego, em corpos gentis”, onde ele se prestava a esquecer a hediondez do rosto, a boca repugnante e o cheiro insuportável. (GALVÃO, 1929, p. 175)

Publicada, assim como “O branco que odiava as brancas”, no livro *Em terra de pretos*, a crônica documenta as concepções de colonização do então apoiador de Salazar. Na época, partindo de uma concepção evolucionista que considerava o indivíduo humano branco como o mais desenvolvido e o indivíduo humano negro como um intermediário entre o europeu e o macaco, Galvão considerava a africanização dos portugueses como um absurdo, visto que comprometia o papel do português como civilizador de povos atrasados. Portanto, era necessário evitá-la a todo custo.

É fato que o posicionamento de Galvão não permaneceu o mesmo ao longo de sua vida. Em sua *Carta aberta a Salazar*, obra, aliás, cujas primeiras edições tiveram quase a totalidade de exemplares recolhidos pela PIDE, ele interpela o primeiro ministro:

No país e no estrangeiro, toda a gente sabia que eu só fora condenado por crime de lesa majestade: por ter ousado bulir na tua pessoa intangível; por te haver descoberto publicamente na verdade profunda do teu ser político e moral – “muito devoto e nada religioso”, como diz o António Sérgio –; por ter acendido mais um lampeão na escuridade dos espaços hediondos que a fachada do teu sistema protege; porque demonstrei que tinhas conhecimento pleno e eras o maior responsável dos latrocínios e do escravagismo que, contra o sentimento do país, se praticavam em Angola; porque escrevera o romancezeco “VAGO”; porque, noutros escritos esclareci um pouco a tua pessoa e a tua obra enfim, só por pecados de lesa magestade, por heresias contra a tua divindade, coisas que, em qualquer país civilizado dificilmente se poderiam situar dentro ou além dos textos legais punitivos de injúrias ou difamação. Estávamos porém na vigência de um Estado bárbaro, totalitário. Na verdade dos factos, tu havias constituído nesta ocidental praia lusitana, uma espécie de Soviécia do ocidente e assegurado ao nazismo vencido importantes condições de sobrevivência – e com tanta mais felicidade, quanto é certo que, à maneira do cavalo de Ulisses e a coberto das traições ideológicas a que um falso sentido das conveniências leva frequentemente os estados democráticos que lutaram pela liberdade, te havias introduzido com a tua polícia e a tua censura, as tuas propagandas e farsas eleitorais escondidas no ventre, na Troia democrática e, pelos vistos, pouco exigente, dos do Pacto do Atlântico. (1960, p. 10-1)

No texto em questão, Galvão afirma ainda que não conseguia enxergar isso com sensatez antes, pois estava sob algum tipo de feitiço lançado por Salazar.

Foi preciso que a questão de Angola e o problema indígena nas províncias de África, me tivessem permitido ver-te a proteger diretamente gatunos, a sustentar a situação para que empurraste a questão do trabalho indígena e a perseguir odiosamente homens de bem, para que eu te visse em plena nudez e me convencesse de tudo o que és capaz para defenderes a tua colossal mentira. (GALVÃO, 1960, p. 16)

Próximo ao final da década de 1960, portanto, Galvão tinha uma percepção completamente diferente daquela que anteriormente mantinha acerca de Salazar, de Angola e dos negros que lá viviam. Por conta disso, denuncia a impunidade dos funcionários que vendem negros e a imposição de um trabalho obrigatório “de certos pontos de vista mais cruel do que a escravatura” (GALVÃO, 1960, p. 82). Considera Salazar um problema para a nação portuguesa: “Sem ti e o teu sistema, [...] Portugal seria hoje, muito possivelmente (ou estaria em condições de o ser) uma República federal euro-africana de Estados portugueses ou uma comunidade de povos miro-africanos – e não, de fato, simples metrópole de oito províncias ultramarinas” (GALVÃO, 1960, p. 85).

Como se pode perceber, o foco de Galvão não estava na descolonização. Todavia, em 1961, uma de suas ações se revelou de grande importância em meio aos fatos que deram início à guerra colonial angolana. Em 23 de janeiro, Galvão e seus homens sequestraram o Paquete Santa Maria, chamando a atenção do mundo para as atrocidades cometidas pelo colonialismo português. A partir de então,

Os acontecimentos se intensificam. Na madrugada de 4 de fevereiro de 1961, grupos independentistas tentam resgatar os presos políticos detidos nas ações policiais de 1959 e 1960. Jornalistas estrangeiros em Luanda – que aguardavam a chegada de Henrique Galvão e seus homens, que haviam sequestrado um navio português, numa ousada ação contra o regime de Salazar – dariam ressonância aos fatos. Galvão acabaria por negociar com o presidente Jânio Quadros, desviando o navio para o Brasil. (BITTENCOURT, 2006, p. 92)

Estava, assim, iniciada a guerra colonial, que durou 14 anos. Apenas em 11 de novembro de 1975, a independência de Angola foi decretada por Agostinho Neto, sendo desencadeado, a partir de então, um conflito, igualmente violento, envolvendo os movimentos independentistas.

Considerando o que foi dito, importa destacar que, concomitantemente à publicação dos discursos permeados por uma ótica colonial, percebe-se o aparecimento de obras marcadas não mais pela recusa do colonizado, mas por sua valorização. Ao apresentarem uma nova forma de perceber Angola, esses textos escritos por negros e mulatos ali nascidos e por portugueses que se identificavam com o novo espaço por eles habitado, reinventavam-na. Neles, a crítica às atrocidades cometidas em nome da colonização se fazia presente, bem como o desejo de que a violência colonial em breve se extinguisse. Para seus autores, sobretudo os intelectuais ligados às gerações de *Mensagem*<sup>1</sup> e de *Cultura II*<sup>2</sup>, essa extinção só seria possível por meio da descolonização. Para tanto, justificava-se não apenas a denúncia via literatura, mas também a participação militante em movimentos independentistas como o movimento de orientação marxista MPLA.

O que se busca ao longo desta pesquisa, porém, é destacar uma percepção do processo de colonização que se afaste de uma visão eurocêntrica e que, ao

<sup>1</sup> Revista em que colaboraram poetas-militantes como Agostinho Neto, Antônio Cardoso e Viriato da Cruz e que, sendo entendida como uma ameaça ao poder metropolitano, teve apenas dois números publicados.

<sup>2</sup> Publicação que deu continuidade à proposta crítica lançada por *Mensagem*. Em suas páginas, autores como José Luandino Vieira, Arnaldo Santos e Costa Andrade tiveram seus textos divulgados.

mesmo tempo, se distancie do olhar da elite que tomou o poder no pós-independência. Isso porque, nas palavras de Achille Mbembe:

(1) as narrativas marxistas e nacionalistas sobre o eu e o mundo têm sido superficiais; (2) como consequência desta superficialidade, suas noções de autogoverno e de autonomia têm pouca base filosófica; e (3) seu privilegiamento [*sic*] da vitimização, em detrimento do sujeito, em última instância resulta de uma compreensão da história como feitiçaria. (2001, p. 177)

Como explica o teórico, a tradição africana enfaticamente defendida pelo discurso dos Estados Nacionais baseia-se em uma das noções iluministas segundo a qual “a diferença era reconhecida, mas apenas na medida em que implicasse desigualdades, que eram, além disso, consideradas naturais, no sentido de que ela justificava a discriminação e, nos casos mais extremos, a segregação” (2001, p. 179). Apropriada, por sua vez, pelos Estados coloniais, essa noção contribuiu para “canonizar a diferença e eliminar a pluralidade e a ambivalência da tradição” (2001, p. 179). Com isso, delineou-se, por meio dos discursos coloniais o que era o próprio do mundo africano, enfatizando a distinção entre esse mundo “primitivo” e o mundo europeu, considerado “civilizado”.

Os nacionalismos africanos do pós-guerra, por sua vez, seguindo

[...] as tendências de seu tempo, substituíram o conceito de “civilização” pelo de “progresso”. Mas, eles assim o fizeram apenas para reforçar as teleologias da época. Tendo posto de lado a possibilidade de uma reflexão propriamente filosófica sobre a condição africana, apenas a questão crua do poder permaneceu: quem podia capturá-lo e usufruí-lo foi legitimado.

Para justificar o direito à soberania e à autodeterminação, e para lutar pelo poder, duas categorias foram mobilizadas: de um lado, a figura do africano como um sujeito vitimizado e espoliado; de outro, a afirmação da singularidade cultural africana. (MBEMBE, 2001, p. 181)

Segundo Mbembe, isso significa que, paralela a uma “corrente de pensamento que busca fundar uma política da africanidade usando as categorias da economia política marxista, ao mesmo tempo em que vê a política como um processo sacrificial e a história como feitiçaria” (2001, p. 182) –, desenvolveu-se uma configuração retórica nativista que enfatizou “a diferença e a especificidade, frisando não a originalidade, mas o princípio da repetição (a tradição) e os valores autóctones” (2001, p. 182). Partiu-se, então, do pressuposto de que havia uma autonomia especificamente africana que devia ser preservada a todo custo.

São duas visões que buscavam, portanto, pensar a desigualdade como norma ao alterarem os pólos estabelecidos pela colonização; assim, o novo parâmetro se tornava o “ser africano”. A diferença é que, enquanto o primeiro discurso se projetava para o futuro (ao enfatizar o progresso), o segundo se voltava para o passado (evocando o período pré-colonial).

Contudo, a problemática de ambos os discursos é que neles

[...] a África só existe na base de uma biblioteca preexistente que intervém e se imiscui por toda parte, mesmo no discurso que afirma refutá-la, a tal ponto que, com relação à tradição e à identidade africanas, hoje é impossível distinguir o “original” da cópia, ou mesmo de um simulacro. (MBEMBE, 2001, p. 186)

Para Mbembe, um discurso sobre a África deve problematizar experiências desconsideradas ao longo de todo esse processo. Frisar não as repetições, mas as singularidades, aquilo “que, na experiência africana de mundo, escapa à determinação e à idéia de uma história que ainda está sendo feita, e que se pode apenas seguir, ou repetir” (MBEMBE, 2001, p. 187). Destacar as práticas cotidianas por meio “das quais os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade sem precedentes, ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles, quanto ao mundo em geral” (MBEMBE, 2001, p. 187).

Nesse contexto, um estudo da produção ficcional de Ruy Duarte de Carvalho parece se revelar bastante adequado para a compreensão de Angola. Em primeiro lugar, o autor nunca se vinculou a nenhum dos três movimentos independentistas, o que lhe deu liberdade para fazer críticas à atuação das elites (fossem elas coloniais ou da Angola independente). Em segundo lugar, sua atuação como antropólogo possibilitou uma descentralização do olhar em meio ao território angolano, por meio de uma percepção que está para-além das fronteiras estipuladas na Conferência de Berlim; da exposição de povos com culturas bastante diferentes das de Luanda; dos relatos orais de indivíduos de etnias distintas. Em terceiro lugar, sua concepção de escrita alude a uma visão democrática de Angola, que valoriza a contribuição de diversas memórias históricas, não apenas daquelas difundidas pelo poder colonial português ou pelo poder nacional angolano.

Sobre seu processo de escrita, Ruy Duarte de Carvalho afirma:

Tenho cruzado – como de forma mais explícita revelo talvez no *Vou lá Visitar Pastores* e de maneira sem dúvida mais complexa em alguma da minha poesia – tenho as memórias dos grupos, e tenho-as cruzado com a minha, enquanto elas mesmas se cruzam entre si e é daí que se há-de urdir a nação, que se está a urdir a nação, essa nação de que todos nós, institucionalmente Angolanos, precisamos para poder pensar, para poder recordar e até para poder comungar de lembranças. É uma memória colectiva assim urdida que nos há-de permitir cruzar a memória dos outros e encontrar aí a estação de um ponto de vista que se diga nacional. Sob condição, todavia. Que não se perca de vista que existem várias e diversas memórias colectivas (as quais em muitos casos pouco ou nada têm a ver com as memórias que as elites nacionais instauram, cultivam e impõem), e que haverá de poder sempre *imaginar-se que membros de dois grupos diferentes possam participar em acontecimentos idênticos, ou mesmo num único acontecimento, para no fim guardar deles, ou dele, uma memória diferente...* E que embora todos tenhamos a ver com a tal “memória histórica” – quer dizer, didáctica, política, porque não podemos, em termos de tempo local e de lugar nosso no tempo da História do mundo, perder de vista, precisamente, que a *referência maior da memória histórica é a nação*, circunstância eminentemente política, pragmática – é bom saber e não esquecer, lendo ou não lendo nos outros, que são muitas as categorias identitárias colectivas que medeiam entre o indivíduo e a nação, quer dizer, muitos os “grupos” que, no interior de uma “nação”, vivem e memorizam de maneira diferente... (CARVALHO, 2008, p. 73-4)

Assim, ainda que o processo de construção da identidade nacional angolana tenha inevitavelmente implicado o apagamento das múltiplas identidades que formaram (e formam) o país, fica evidente, na concepção do escritor que essas identidades não devem ser escamoteadas ou recusadas, sob o risco de serem criadas novas relações dicotômicas do tipo centro-periferia. Em suas narrativas, a necessidade de se falar de Angola a partir de uma perspectiva que ultrapasse os binarismos entre colonizador e colonizado revela-se como uma preocupação constante. Nelas, o leitor constantemente se depara com a existência de indivíduos capazes de encarnar a imagem de “*nem um nem outro*” (BHABHA, 2007, p. 51, *grifo do autor*), considerada por Bhabha como mecanismo de abertura para uma nova compreensão política.

Em consonância com o pensamento de Bhabha (2007), Ruy Duarte de Carvalho acreditava que expor a versão angolana dos fatos não pressupunha o estabelecimento de uma oposição entre o ser angolano e o ser português, o que implicava a elaboração de obras nas quais não se verificava a negação dos discursos da colonização, mas a negociação de espaços entre os discursos europeus e os discursos angolanos (europeizados ou não).

Tendo ciência de que Angola não pode ser definida pelas práticas de Luanda, o escritor deslocava seu olhar para povos marginalizados de seu país na tentativa de mostrar que eles tinham algo a ensinar não apenas ao mundo ocidental, mas também à porção ocidentalizada de Angola. Além disso, em um processo de mão dupla, suas narrativas enfatizam as aprendizagens desses povos possibilitadas pelo contato com europeus e angolanos ocidentalizados, bem como pelo conhecimento da história brasileira: os sertões de Guimarães Rosa com seus indivíduos humanos e seus bois, a guerra de Canudos documentada por Euclides da Cunha – fatos narrados aos pastores pelo antropólogo-narrador de *Desmedida*.

Desse modo, se a literatura angolana, imediatamente anterior à independência, mostrava-se imbuída do propósito de minimizar as diferenças identitárias existentes em Angola para construir uma identidade nacional, Ruy Duarte de Carvalho, sem desconsiderar a importância desse processo de construção da “comunidade imaginária” angolana, problematiza-o. Como argumenta o autor em suas *Actas da Maianga*:

[...] a expressão de uma identidade coletiva, a qualquer nível, se inscreve num processo que, em qualquer lugar e em qualquer conjuntura, pressupõe sempre produção da diferença cultural. E que, num caso como o de Angola, a afirmação de uma identidade, de uma diferença “nacional”, se há-de revelar sobretudo como emanção e como produção do Estado, produto assim da ação das elites que dominam e gerem, ou lhes gravitam à volta, as instituições que o constituem e as ações que o manifestam. (CARVALHO, 2003b, p. 229)

Como se pode depreender da fala do autor, a imagem da nação angolana é uma imagem formulada apenas por uma elite e, conseqüentemente, é uma representação não democrática, pois não envolve a participação de diversos segmentos populares angolanos e a captação de seus múltiplos olhares. Assim, do mesmo modo que a identidade nacional angolana afirma uma especificidade em relação às outras identidades nacionais, ela também instaura uma diferença entre essa identidade nacional elaborada e as demais identidades existentes em seu território.

Se, nos discursos coloniais, o colonizado era descrito de forma estereotipada, o mesmo tratamento é verificado quando as culturas endógenas são apresentadas em “propostas redutoras, equívocas, caricaturais, debilmente afirmativas e até eventualmente lesivas para o patrimônio nacional”

(CARVALHO, 2008, p. 158). Faz-se necessário, portanto, enxergar Angola a partir de um olhar capaz de perceber as “diferentes temporalidades, [...] às vezes discordantes, dentro de um mesmo território [...] numa perspectiva de longaduração, capaz de inscrever tanta descontinuidade temporal no concerto de um presente em movimento” (CARVALHO, 2008, p. 36).

Fixadas todas essas temporalidades em um mesmo instante, e não segundo uma concepção linear ou evolucionista, o presente passa então a se configurar como tempo de múltiplas possibilidades, sem que, no entanto, seja estabelecida uma hierarquia entre elas. Desse modo, a tempestade que cai pode ser compreendida não apenas a partir dos benefícios que trouxe para Próspero. Há vários tipos de tempestade e há várias versões para seu surgimento.