



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Danuza Américo Felipe de Lima

**A CRIOLIDADE EM JOSÉ EDUARDO AGUALUSA E A
IDENTIDADE CULTURAL ANGOLANA**

VOLUME 1

**Tese no âmbito do doutoramento em Literatura de Língua Portuguesa,
orientada pelo Professor Doutor José Luís Pires Laranjeira e apresentada ao
Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas.**

Junho de 2020

Danuza Américo Felipe de Lima

**A CRIOLIDADE EM JOSÉ EDUARDO AGUALUSA E A IDENTIDADE
CULTURAL ANGOLANA**

Tese de doutoramento

Orientação científica

Professor Doutor José Luís Pires Laranjeira

Coimbra, 2020



UNIVERSIDADE D
COIMBRA



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Danuza Américo Felipe de Lima

**A CRIOLIDADE EM JOSÉ EDUARDO AGUALUSA E A IDENTIDADE
CULTURAL ANGOLANA**

Tese de Doutoramento em Literatura de Língua Portuguesa apresentada à Faculdade de
Letras na Universidade de Coimbra para a obtenção do grau de doutora.

Orientação científica

Prof. Dr. José Luís Pires Laranjeira

Apoio

CAPES/Brasil

Coimbra

Junho, 2020

Quando iniciamos um trabalho desse âmbito temos a errônea sensação de que a vida, em seu cotidiano e relações interpessoais, entrará numa espécie de suspensão à espera do nosso retorno, mas isso não acontece, porque afinal “a vida não para enquanto escrevemos a tese”. Por isso, dedico este trabalho aos *mais novos* que vieram à existência, aos pequenos que se tornaram adultos, aos adultos que se tornaram *mais velhos* e àqueles que partiram no decorrer desse período. Agradeço pelas presenças e me desculpo pelas constantes ausências.

Agradecimentos

Todo projeto concretizado resulta da união de várias forças que contribuíram para a sua realização. Nesse sentido, agradeço **primeiramente a Deus** pela oportunidade, pelo vigor, pela capacitação para realizar esse doutoramento e por tudo o que essa inigualável experiência me proporcionou.

Ao professor Dr. José Luís Pires Laranjeira, pela singular acolhida, disposição, generosidade e por todos os ensinamentos durante os anos de convivência e orientação acadêmica.

Ao professor Dr. Jorge Vicente Valentim, que, após orientar a minha dissertação de mestrado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) apoiou e impulsionou a minha decisão de atravessar o oceano em direção a Portugal para dar continuidade à caminhada pelos trilhos das literaturas africanas em língua portuguesa.

Aos meus pais Maria Alice Felipe e Enéas Felipe, à minha sogra Rosemary Lima (*in memoriam*), à minha avó Alice Américo, à minha filha Alice Lima e aos demais familiares por todo o apoio manifestado.

Aos professores da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC) pelos conhecimentos ministrados e à professora Dra. Cristina Vieira, da Universidade da Beira Interior, pela leitura atenta e arguição sobre a primeira fase deste trabalho.

Aos professores do curso de especialização *Justiça entre saberes: as epistemologias do sul e os saberes nascidos nas lutas*, realizado no Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), onde aprendi conceitos que foram fundamentais para o aprofundamento teórico desta tese.

Aos professores Dr. Luís Kandjimbo, Dr. Julião Soares Sousa, Dr. Alberto de Oliveira Pinto, Dr. José Gandarilla Salgado e ao escritor Zetho Cunha, os quais, em ocasiões diversas como em cursos e apresentações realizadas em congressos e colóquios, colocaram-se à disposição para o diálogo e indicaram materiais que muito contribuíram para a pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal (CAPES - Brasil) pela concessão e manutenção da bolsa de doutorado pleno no exterior.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP - Avaré) pela licença conferida, em especial, à Dra. Elaine Campidelli Hoyos e ao Dr. Sebastião Francelino da Cruz. Sinto-me honrada por fazer parte dessa equipe de trabalho!

À Dra. Dilma Rousseff e ao Dr. Luís Inácio Lula da Silva, por ampliarem o número de vagas nas universidades públicas do Brasil e, por meio de medidas de ações afirmativas, terem rompido o ciclo de inacessibilidade de mulheres e homens negros das classes sociais mais baixas ao ensino público, gratuito e de qualidade. As sementes plantadas serão colhidas em seu devido tempo. Eis aqui uma delas!

À Sara Jobard e Eduardo Brás, que me receberam em Coimbra, oferecendo amizade e companhia. À Bianca Vogler, Maísa Medeiros, Marta Perpétua, Ana Rocha, Andreia Oliveira e Antónia Domingos, minhas companheiras do curso de doutoramento.

À Bianca Serrão e Brian Macedo, meus amigos *soterocoimbrenses*. À Rosilda Alves, Vanessa Oliveira, Caroline Veloso, Fabíola Guimarães, Clariane Crippa, Hérica Pinheiro, Aline Ferreira, Audrey de Mattos, Sandra Fernandes, Carla Afonso, Ana Xambre, Cláudia Cambraia, Tonda Rene e a todos que participaram dessa trajetória. À Ingrid Favoretto, pelo apoio, amizade e revisão do texto.

Aos funcionários da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, por cederem o espaço para a pesquisa e pela atenção, paciência e simpatia diária.

Ao Douglas Lima, companheiro de todas as horas. A escrita desta tese e todas as experiências desse período estarão sempre vivas em nossas memórias.

Resumo

A literatura angolana teve o seu percurso marcado pelo processo de descolonização, por isso, boa parte das produções tem a história e a identidade como questões fulcrais. É o que se passa com José Eduardo Agualusa, que, no entanto, apresenta uma percepção a esse respeito que o particulariza entre os demais escritores da sua geração. Sua visão é amparada por padrões ligados a uma heterogeneidade que enfatiza a contribuição portuguesa na identidade cultural angolana, contíguo aos conceitos que sobrevalorizam os sincretismos, hibridações, mestiçagens, transposições de fronteiras, dualismo cultural, convivências e ambivalências nas relações entre Angola, Brasil e Portugal, propondo uma reflexão sob os termos do que designa como identidade crioula. A opção de Agualusa promove acentuada polêmica no circuito dos estudos literários sobre Angola, uma vez que reverbera a discussão sobre questões sociais como, por exemplo, as relações ráticas, políticas e os conflitos históricos em torno do colonialismo. Essas tensões aparecem constantemente figuradas em seus livros. A sua percepção se opõe a outra linha de pensamento, que contesta fortemente a teoria da criouldade angolana, vendo-a como uma versão do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, a qual não leva em consideração o caráter hegemônico dessa teoria e o processo de violência presente na hibridação das culturas, uma vez que ameniza e silencia todos esses momentos problemáticos e as posteriores refutações sobre eles. Ora, é exatamente esse o ponto crucial investigado na presente tese de doutoramento, que tem, como objetivo central, o estudo da criouldade em José Eduardo Agualusa, tendo como *corpus* os livros *A conjura*, *Estação das chuvas*, *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* e *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*. Seleccionamos esses livros em razão de suas semelhanças temáticas e, no decorrer das análises, recorreremos também a exemplos que abrangem ensaios, entrevistas e outros livros do autor. Essa investigação demandou uma abordagem teórica interdisciplinar, pois levantou discussões nas áreas da Literatura e das Ciências Sociais. Defendemos a tese de que, subjacente ao tema da criouldade, há um conflito cultural e histórico, decorrente do processo colonial, ainda não superado em Angola, em Portugal e no Brasil, configurado nos romances de Agualusa. Desse modo, analisamos atentamente os embates sociais, discursivos e ideológicos subjacentes à ideia de uma sociedade angolana pretensamente crioula.

Palavras-chave: literatura, Angola, José Eduardo Agualusa, criouldade, identidade, cultura.

Abstract

Angolan literature had its path traced by the decolonization process. That is why a large part of the productions has a history and an identity as key issues. This is what happens with José Eduardo Agualusa, who, however, presents a perception that distinguishes him among the other writers of his generation. His vision is supported by a heterogeneity that emphasizes the Portuguese contribution of Angolan cultural identity, contiguous to the concepts of syncretism, hybridity, miscegenation, cross-border, cultural dualism, coexistences and ambivalences in the relations between Angola, Brazil and Portugal, proposing a reflection under the terms designed by him as a creole identity. The Agualusa's option promotes a marked controversy in the circuit of literary studies about Angola, since it reverberates a discussion on social issues, for example, race relations, politics and historical conflicts around colonialism. These tensions are constantly figured in his books. Agualusa's perception opposed a part of thought that strongly refutes the theory of the Angolan creoleness, by considering it as a version of Gilberto Freyre's lusotropicalism, that fails in taking into consideration the hegemonic character of this theory, such as the violence present in the hybridization of cultures, as it softens and silences those problematic moments and posterior refutations about this. Now, this is exactly the crucial point investigated in the present doctoral study, which has, as its central objective, the study of creoleness in José Eduardo Agualusa, having as *corpus* the books *A conjura*, *Estação das chuvas*, *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* e *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*. We selected these books because of their thematic similarities and, into the analysis, we also used examples that include essays, interviews and other books by the author. This investigation requires an interdisciplinary theoretical approach, which involves discussions in the areas of Literature and Social Sciences. We claim the thesis of, underlying the theme of creoleness, there is a cultural and historical conflict resulting from the colonial process, still do not overcome in Angola, Portugal and Brazil, configured in Agualusa's novels. Thus, we analyse the social clashes, as well as the discourses and ideological ones on which an allegedly Creole Angolan society lies.

Key words: literature, Angola, José Eduardo Agualusa, Creoleness, identity, culture.

Casas-grandes quase senzalas,
como a desse Engenho Timbó
que tenho na minha parede
(casa onde nasceu uma avó)

[...] A casa grande é menos grande
do que a estrebaria e a senzala,
do que a moita morta do engenho,
de que só resta a ruína rasa

O que de Casa-grande havia
nesse Timbó de um Souza-Leão?
Entre urinóis, escarradeiras,
Um murcho, imperial, brasão.

(João Cabral de Melo Neto, *Escola das facas*)

Sumário

Introdução	10
Aportes teóricos e metodológicos	13
Organização da tese, objetivos e hipóteses	16
Capítulo 1 – Cultura e identidade em José Eduardo Agualusa	19
1.1 José Eduardo Agualusa e o entrelaçamento das fronteiras no espaço transatlântico	19
1.2 Os conceitos de cultura e identidade	28
1.3 Cultura e identidade a serviço da nação	34
Capítulo 2 – Crioulidade e crioulizações	42
2.1 Em busca de definições	42
2.2 O lusotropicalismo de Gilberto Freyre	48
2.3 A crioulidade antilhana.....	60
2.4 A crioulidade nos países africanos de língua oficial portuguesa	68
2.4.1 A cabo-verdianidade crioula.....	68
2.4.2 A cultura são-tomense de formação crioula	82
2.4.3 A crioulidade guineense	90
Capítulo 3 – A problemática da crioulidade em Angola	98
3.1 A ética e a estética da crioulidade segundo Mário António Fernandes de Oliveira, Francisco Soares e José Carlos Venâncio	98
3.2 A angolanidade literária na percepção de José Carlos Venâncio	108
3.3 Racismo, eurocentrismo e sexismo na gênese da identidade crioula	118
3.4 A conjura angolana	123
Capítulo 4 - José Eduardo Agualusa e a crioulidade na mensagem literária	132
4.1 Perspectivas ideológicas e discursivas em <i>A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo</i> de José Eduardo Agualusa e <i>Nzinga Mbandi</i> de Manuel Pedro Pacavira	134
4.1.1 A perspectiva historiográfica europeia sobre Njinga.....	135
4.1.2 A rainha Ginga sob a ótica da narrativa agualusiana	137
4.1.3 A Nzinga Mbandi de Manuel Pedro Pacavira	145
4.2 A nação crioula de José Eduardo Agualusa	151
4.3 A gênese do sentimento independentista em <i>A conjura</i>	166
4.3.1 A elite crioula, o nativismo e o protonacionalismo angolano	166
4.3.2 O papel das mulheres na sociedade luandense	172
4.3.3 A fragmentação da <i>Sociedade</i> e o pormenor causador do fracasso da conjura	175
4.3.4 César Augusto: da assimilação ao legado que se manifestará em Lídia do Carmo Ferreira	177
4.4 A crioulidade e o projeto nacionalista angolano em <i>Estação das chuvas</i>	182

4.5 O pós-modernismo e o pós-colonialismo na ficção de José Eduardo Agualusa	193
Considerações finais.....	204
Bibliografia	208

Introdução

Dado o interesse do público leitor e a relação de contiguidade de Portugal com o setor literário dos países africanos de língua oficial portuguesa, é comum a publicação dos livros de escritores oriundos desses países nas editoras de Portugal. Entretanto, no caso do Brasil, embora no circuito acadêmico o estudo dessas literaturas date de mais de quatro décadas, observou-se um crescimento nesse âmbito após a implementação da lei 10.639, em 2003.

Em resposta às reivindicações articuladas pelo Movimento Negro Brasileiro, essa lei alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e instituiu no currículo oficial de níveis básico e secundário a obrigatoriedade do ensino da história e culturas africanas e afro-brasileira no âmbito de todo o espaço escolar, sobretudo nas aulas de História, Educação Artística e Literatura. Essa lei foi substituída, em 2008, pela lei 11.645, que inseriu com o mesmo propósito o ensino sobre história e culturas indígenas. Isso permitiu a atualização do cânone literário, a fim de atender à demanda do reconhecimento da participação indígena, africana e afro-brasileira na composição da identidade cultural do Brasil. Consequentemente, o conjunto das obras divulgadas se abriu para a incorporação de temas e títulos antes excluídos, dadas as configurações sociais e culturais de um país alicerçado em modelos eurocêntricos e hegemônicos que abrangiam parcialmente a realidade social e cultural do país. Essa lei, portanto, ampliou os espaços das obras dos países africanos de língua oficial portuguesa no mercado editorial e nos trabalhos de ensino e pesquisa realizados nos cursos superiores, e foi esse contexto que propiciou o meu primeiro acesso aos livros de José Eduardo Agualusa.

A título de esclarecimento, as reflexões que sustentam a presente tese de doutoramento nasceram das incursões suscitadas durante a elaboração da minha dissertação de mestrado, sob a orientação do Dr. Jorge Vicente Valentim na Universidade Federal de São Carlos no Brasil, quando propomos o estudo de aspectos pós-coloniais e seus pontos convergentes com a poética do pós-modernismo a partir da análise do romance *Estação das chuvas*. Durante a pesquisa, confrontamo-nos com questões que buscavam compreender a dinâmica social de Angola para assim entendermos a percepção identitária de Agualusa implicada no romance. Nesse processo, surgiu uma questão crucial relacionada ao contexto daquela sociedade: a cisão

entre os grupos sociais de base cultural tradicional e os grupos sociais de base cultural moderna do país.

Na leitura então proposta, tivemos a oportunidade de analisar a protagonista do romance em estudo, Lídia do Carmo Ferreira, como uma personagem construída sob os pressupostos da mestiçagem racial e cultural, posto que, descendente de portugueses e angolanos, ela possuía uma educação convencional dos liceus, mas não abdicava da importante componente das tradições ancestrais, sendo constantemente influenciada pela sabedoria de sua bisavó Zafina. Esse processo de análise lançou-nos a pensar na interrogação proposta pelo escritor moçambicano Mia Couto em seu ensaio homônimo “Que África escreve o escritor africano?” (2009). No caso do nosso objeto de estudo, que Angola escreve José Eduardo Agualusa? Agualusa conserva uma postura muito consonante em alguns pontos, pelo menos nesse aspecto, com a de Mia Couto.

O autor realiza um trabalho de reflexão sobre a questão da identidade, porém não se guia por um viés restritamente etnográfico ou tão somente geográfico, propondo uma percepção sob os termos do que chama de “crioulidade”. O argumento central dos autores postulantes desses caminhos é a defesa de uma identidade híbrida, mestiça e multicultural, corroborando toda a profusão que esses termos detêm em sua multiplicidade. Essa percepção entra em confronto direto com outra linha de pensamento presente na sociedade angolana, que contesta fortemente a crioulidade, vendo-a como uma versão do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, a qual não leva em consideração o processo de violência presente durante a hibridação das culturas, tendo em vista que ameniza e silencia todos esses momentos problemáticos e as posteriores refutações sobre eles.

O ensaísta, crítico literário e escritor angolano Luis Kandjimbo é um dos opositores da teoria da crioulidade, pois, para ele, ela é um dos “fantasmas que resistem à morte” do final do colonialismo e se apresenta como uma manifestação de violência, no sentido de que:

[...] impõe-se um grande esforço de exorcização dos fantasmas que ainda resistem à morte. Um destes fantasmas é a chamada teoria da crioulidade esboçada em fins da década de 60 pelo ensaísta Mário António, mas que encontra hoje em Portugal muitos seguidores, entre os quais o escritor José Eduardo Agualusa e o professor universitário José Carlos Venâncio, todos nascidos em Angola. Aliás, o modo como se difunde tal teoria da crioulidade não deixa de ser manifestação de uma forma de violência, na medida em que ela tem o seu fundamento no mito do mestiço teoricamente defendido por Gilberto Freyre, o pai do lusotropicalismo (KANDJIMBO, 2019, p. 83).

Acompanhado por outros defensores de sua percepção, tal como Pires Laranjeira e Inocência Mata, a forma como o intelectual angolano expõe sua discordância ao processo de criouldade e a maneira desconfiada com que percebe os defensores de seus pressupostos instigou-nos profundamente, pois essas diferentes reações não deixam de apontar uma complexidade no pensamento intelectual e artístico angolano que perpassa as narrativas desse país. E foi sob a orientação do professor Dr. José Luís Pires Laranjeira, na Universidade de Coimbra em Portugal, que tive a oportunidade de aprofundar os estudos sobre o assunto e compreender a dimensão ideológica e discursiva da criouldade em Angola e na obra de José Eduardo Agualusa.

Ora, é exatamente esse o ponto crucial que propomos investigar na presente tese de doutoramento. O foco, aqui, é apontar como as relações de poder e contrapoder, presentes nas malhas das narrativas ficcionais africanas em língua portuguesa, interferem na construção identitária das personagens, e como estas consolidam a representação caleidoscópica da sociedade em questão.

Esta pesquisa de doutoramento recebeu o suporte financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Brasil (Capes), uma fundação vinculada ao Ministério da Educação. Em contribuição a esse órgão, esta tese pretende contribuir para a crítica e a análise de obras literárias africanas em língua portuguesa, além de divulgá-las no território brasileiro, em âmbito educacional, conforme definição de projetos de ações afirmativas e das leis 10.639/2003 e 11.645/2008.

O objetivo central do trabalho é o estudo da criouldade na obra de José Eduardo Agualusa, tendo como *corpus* *A conjura*, publicado em 1989; *Estação das chuvas*, em 1996; *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, em 1997; e *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*, em 2014. Seleccionamos esses livros em razão de suas semelhanças temáticas, uma vez que apresentam narrativas de eventos históricos que interligam Angola, Brasil e Portugal. No decorrer das análises, recorreremos também a exemplos que abrangem ensaios, entrevistas e outras produções literárias do autor.

Buscamos efetuar um recorte temporal: elegemos *A conjura*, o seu primeiro livro, publicado no final da década de 1980, seleccionamos publicações da década de 1990 até chegarmos ao romance *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*, de 2014. Esse panorama é importante, visto que analisamos a criouldade enquanto um tema recorrente na sua obra.

Os livros selecionados revelam pressupostos sobre a criouldade em Angola, na medida em que apresentam, por meio de seus recursos narrativos, uma percepção de pertencimento identitário reconhecedor do contato e da miscigenação dos diversos povos que participaram, historicamente, da formação da nação angolana, com ênfase nos portugueses e brasileiros.

O desenvolvimento da literatura em Angola esteve associado ao processo de luta pela descolonização nacional promovida pelos africanos, por isso, boa parte das produções literárias apresenta esse conflito histórico e a questão da identidade como pontos fulcrais. Agualusa não foge dessa reflexão; no entanto, oferece uma percepção que o particulariza entre os demais escritores de sua geração. Sua visão é amparada por padrões ligados a uma heterogeneidade que enfatiza a contribuição portuguesa na identidade cultural angolana, contíguo aos conceitos que sobrevalorizam as misturas, mesclagens, convivências e ambivalências nas relações.

A opção de Agualusa promove acentuada polêmica no circuito dos estudos literários sobre Angola, uma vez que reverbera a discussão sobre questões sociais ainda em via de resolução, como as relações ráticas, políticas e os conflitos históricos em torno do colonialismo. Essas tensões aparecem constantemente figuradas em seus livros.

Aportes teóricos e metodológicos

O estudo da criouldade nos livros de Agualusa demanda uma abordagem teórica interdisciplinar, pois levanta discussões nas áreas da Literatura, da Linguística e das Ciências Sociais.

Sobre o conceito de identidade repousam noções do âmbito cultural, como etnia, língua e pátria. Sua abordagem pode ser efetuada sob diferentes perspectivas, visto que podemos considerá-la a partir de critérios fixos, coletivos e objetivos, ou como uma característica transitiva, particular e subjetiva.

A identidade pode ser estabelecida através de critérios definidos pelo próprio indivíduo (ou grupo) ou, ainda, pelo modo como os grupos vizinhos definem esses indivíduos (CUCHE, 1999). É nesse sentido que se faz necessário um estudo teórico sobre os conceitos de identidade e cultura, a fim de identificá-los nos livros do autor e, ao mesmo tempo, compreender em que medida essa discussão se insere no contexto nacional angolano.

Segundo Munanga (2012), se o processo de construção da identidade nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre o “nós” e os “outros”, esse grau de consciência nunca será idêntico entre os indivíduos, considerando que as pessoas, mesmo quando pertencentes a um único grupo nacional, vivem em contextos socioculturais diferenciados. Partimos desse mesmo princípio quando buscamos abordar a complexidade das relações sociais e as diversidades contextuais dessa questão em Angola.

Existem, porém, outros componentes essenciais na construção das identidades ou das personalidades coletivas, por exemplo os fatores históricos, linguísticos, culturais, políticos, ideológicos e raciais. Assim, acreditamos que a opção mais viável para compreender o tema da criouldade angolana é situá-la no movimento histórico, apontando, inclusive, os lugares e o contexto de seu desenvolvimento, bem como a ambientação em que esse tema é retomado em Angola.

É por esse motivo que abordamos alguns fatos históricos do país, a fim de rememorar e compreender o período de formação da sociedade intitulada crioula. Para isso, utilizamos o trabalho de historiadores como Ki-Zerbo (1990), Wheeler e Pélissier (2016), Pinto (2019) e alguns registros literários.

Embora o fator linguístico não seja o foco desta tese, sua abordagem é importante, uma vez que para alguns especialistas a língua é um dos componentes diferenciadores das sociedades indiscutivelmente crioulas, como Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe (LARANJEIRA, 2015; FERREIRA, 1985; COSME, 2001). Esses países de língua oficial portuguesa desenvolveram um sistema linguístico crioulo com grande projeção cultural, diferentemente do caso angolano, em que a língua portuguesa coexiste com dezenas de línguas nacionais (línguas *bantu*) e serve de mediadora, ao menos na variante escrita, nas relações cotidianas e oficiais.

O fator ideológico é especialmente sublinhado neste trabalho, posto que o conceito de identidade crioula está ligado a algumas ideologias do contexto colonial e do pós-colonial.

Levamos em consideração o caráter paradoxal da pós-colonialidade africana que, de acordo com Inocência Mata (2007, p. 32), “contém muito de neocolonial, e do seu contrário, anti-neocolonial”. Segundo a definição de Ashcroft et al. (1998), após a Segunda Guerra Mundial, o termo “*post-colonial state*” foi usado pelos historiadores no sentido cronológico para designar os países independentes. No entanto, a partir dos anos 1970, o termo foi adotado, em diversas áreas de estudos, a fim de discutir os efeitos da

colonização na cultura e nas sociedades. Conforme sublinha Ana Mafalda Leite (2013), o pós-colonial foi adotado não mais como “um conceito histórico ou diacrónico, mas antes um conceito analítico” (LEITE, 2013, p. 10). Sendo assim, é preciso considerar a abrangência do termo, no sentido de compreendê-lo sob múltiplas significações, entre elas, conforme afirma Boaventura de Sousa Santos (2008), como um conjunto de correntes que têm em comum “darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo” (SANTOS, 2008, p. 18). Ou ainda, sob a concepção de Moema Parente Augel (2005), que o define como a expressão de uma produção tanto ficcional quanto teórica que espelha e questiona as relações dentro dos binômios colonizador/colonizado, centro/periferia etc. Conforme observa a autora, essas dicotomias refletem uma dialética de exclusão, segundo a qual a sociedade colonial funcionou e se efetivou não apenas na separação física e geográfica, mas também no plano dos direitos, dos privilégios, das representações e dos valores – com consequências tanto para as sociedades que exerceram a colonização quanto para as colonizadas.

Sabemos que em alguns momentos da história pode haver manipulação da consciência identitária pelas ideologias dominantes. Desse modo, acreditamos que a abordagem sobre as ideologias que permeiam os discursos sobre as identidades seja relevante. Abordamos também as relações ráticas, culturais e identitárias entre angolanos, brasileiros e portugueses, entre brancos e negros, bem como a situação de ambivalência do mestiço, uma vez que a opção identitária desse indivíduo é mediada, geralmente, pelos critérios ideológicos sobre sua condição inter-racial.

O critério racial quando indistinto da consciência ideológica é insuficiente para desencadear o processo de identidade. Por esse motivo, a questão da criouldade em Angola não pode ser dividida entre a diferenciação dos indivíduos brancos, mestiços ou negros. Desse modo, propomo-nos a analisar atentamente a complexidade dessas relações mediante as configurações sociais de poder e contrapoder.

Servirão de base para a discussão do tema miscigenação das culturas as abordagens teóricas de Stuart Hall (2011) e Hommi Bhabha (1998). Consideraremos também as reflexões acerca do colonialismo realizadas por Frantz Fanon (2008), Aimé Césaire (2017; 2018) e Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009).

Nas análises dos livros seguiremos os pressupostos articulados por Antonio Candido em *Literatura e Sociedade* (1985) sobre a análise do tema social na obra literária. Para ele, os aspectos linguísticos e a vida social são, respectivamente, fatores

internos e externos que se conjugam numa relação dialética. Tendo como referência essa metodologia de análise, nosso trabalho não se restringe a mostrar nos textos de Agualusa as referências da realidade histórica e social de uma Angola pretensamente crioula. As características da criouldade serão apontadas sem que se perca a apreciação da obra enquanto objeto linguístico e literário.

A crítica sociológica nos permite analisar os elementos externos como os embates sociais e a cisão cultural entre os ditos crioulos e os de cultura de raiz *bantu*, recorrentes nos textos do autor. Em nossa visão, tais embates revelam uma divisão social decorrente do passado colonial que percorre as esferas da cultura, da política e das teorias e críticas comumente realizadas aos textos literários angolanos. A análise dessa cisão é, portanto, um subtema deste trabalho. Defendemos a tese de que, subjacente ao tema da criouldade, há um conflito cultural e histórico ainda não superado em Angola, em Portugal e no Brasil, configurado nos romances de Agualusa.

Numa conferência realizada pelo Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona, intitulada “Guerra e Paz” (2004), Agualusa confirma essa ideia quando afirma que no romance *Estação das chuvas* pretendeu sublinhar os conflitos históricos entre a sociedade designada por ele como crioula e a do interior do país como um grande mote gerador da incongruência entre os partidos políticos de Angola. Nossa proposição é a de que essa cisão aparece em outros livros como um mote norteador dos conflitos socioculturais. Logo, a investigação deste tópico é relevante para a compreensão do tema da criouldade em sua obra.

Organização da tese, objetivos e hipóteses

Esta tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro, intitulado “Cultura e identidade em José Eduardo Agualusa”, abordamos os conceitos de cultura, identidade, nação, identidade cultural e destacamos a identidade diaspórica, híbrida e mestiça postulada pelo autor, a partir de entrevistas publicadas em jornais e revistas.

No segundo capítulo, “Criouldade e crioualizações”, elaboramos uma descrição do conceito de criouldade, a fim de analisarmos sua aplicabilidade na sociedade angolana. Iniciamos com uma explanação do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, apontando sua relação com o discurso¹ da criouldade nas ex-colônias portuguesas. Em

¹ O discurso é entendido, nesta tese, como uma construção social e ideológica que reflete uma visão de mundo manifestada por meio da linguagem. Seguimos a linha inaugurada por Michel Pêcheux, que desenvolveu os seus estudos a partir da relação entre língua, sujeito, história e ideologia (PÊCHEUX,

seguida, apresentamos as visões e abordagens dos teóricos Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphaël Confiant (2015) e Édouard Glissant (1996; 1997; 2006) sobre a criouldade nas Antilhas, e, posteriormente, abordamos a criouldade nos países africanos de língua portuguesa – Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau. Inserimos as reflexões realizadas pelos intelectuais da revista *Claridade* e por Manuel Ferreira (1985) sobre a revitalização da noção de criouldade no contexto de Cabo Verde, com enfoque na cultura e na língua. Além de visualizarmos o lugar do crioulo na literatura guineense, apresentamos, também, uma análise da cultura são-tomense de formação crioula, tendo como referência a produção literária dos chamados “filhos da terra”, ou seja, dos naturais das ilhas.

No terceiro capítulo, “A problemática da criouldade em Angola”, apresentamos os posicionamentos favoráveis e os oponentes à ideia da criouldade em Angola, dando ênfase à problemática que envolve esse conceito. Para isso, lançamos mão dos livros de Mário António Fernandes de Oliveira (1968), José Carlos Venâncio (1992a; 1992b; 1993; 2005), Francisco Soares (1996; 2001) e dos ensaios de Laranjeira (2015), Kandjimbo (2015; 2019), Mata (2007), entre outros.

As primeiras obras angolanas abrangem o pensamento cultural do período de formação dessa nação e são constantemente mencionadas nos textos desses autores, sendo retomadas por Agualusa. Essas obras foram produzidas na sociedade vista por Oliveira (1968) como integrante de uma elite crioula. Em nossas análises, buscamos apontar as referências estéticas e discursivas das obras consideradas seminais, a fim de encontrarmos padrões de uma literatura ideologicamente marcada pela matriz crioula, conforme referem os defensores dessa vertente.

O quarto capítulo tem como título “José Eduardo Agualusa e a criouldade na mensagem literária”. Essa parte é especialmente dedicada à análise do *corpus* literário, com base na investigação teórica tecida na tese. Verificamos se as escolhas estilísticas caracterizam uma estética própria consoante à percepção do autor sobre identidade cultural crioula, ou seja, por meio da análise literária, buscamos indícios que o

2008). Segundo Eni Pulcinelli Orlandi, a análise do discurso é o lugar em que se pode observar a relação entre a língua, o sujeito e a ideologia, afinal “não há discurso sem sujeito nem sujeito sem ideologia” (ORLANDI, 1987, p. 13). Na concepção de Michel Foucault (2012), o discurso pode ser compreendido como uma maneira de se conceber a realidade a partir de um conjunto de signos e práticas, isto é, como um “sistema” regido por regras que definem as suas presenças e ausências (os ditos e não ditos). O discurso é, portanto, formatado historicamente, constrói o conhecimento sob a noção de verdade, e depende da posição do sujeito que o profere.

diferenciem dos autores mais ligados aos componentes da africanidade, enraizamento e negritude.

A criouldade não aparece na obra de Agualusa apenas como tema, mas na própria composição do texto (nos recursos linguísticos e demais elementos constitutivos da narrativa). Assim, apresentamos uma análise descritiva e interpretativa dos elementos narrativos (tema, tempo, espaço, ações, enredo, narrador, personagens) em conformidade com essa averiguação.

Dessa perspectiva, o principal objetivo das análises propostas é a busca de pressupostos da criouldade angolana, sendo relevante levar em consideração que se trata da leitura levada a efeito por uma leitora brasileira da literatura angolana, o que certamente posiciona as análises e interpretações em um horizonte diferente, porém não redutor, condicionado pela alteridade do olhar estrangeiro.

Essa investigação procura demonstrar que há diferentes perspectivas sobre esse tema e a maioria delas relaciona-se com a autoidentificação dos indivíduos e com o modo como experienciam a sua cultura e identidade. No decorrer desta tese, apesar de problematizar a permanência de um discurso lusotropicalista contíguo à ideia da criouldade, não me sentirei autorizada nem suficientemente habilitada para contestar cabalmente alguns posicionamentos que, por vezes, soam discordantes da minha vivência pessoal e do meu olhar de mulher negra brasileira. Mas, enquanto pesquisadora e docente da literatura angolana, esse tema me pareceu fundamental para a compreensão das obras que compõem o acervo cultural angolano e, por essa razão, compartilho nesta tese os resultados desses anos de leitura e aprendizado, os quais, longe de serem conclusivos, fazem parte do percurso que há anos decidi percorrer pelos trilhos das literaturas africanas em língua portuguesa.

1.1 José Eduardo Agualusa e o entrelaçamento das fronteiras no espaço transatlântico

O escritor é um ser que deve estar aberto a viajar por outras experiências, outras culturas, outras vidas. Deve estar disponível para se negar a si mesmo. Porque só assim ele viaja entre identidades. E é isso que um escritor é – um viajante de identidades, um contrabandista de almas.

(Mia Couto, *Pensatempos*)

José Eduardo Agualusa apresenta um senso identitário com visíveis marcas de uma confluência dos diversos espaços interligados pelo passado histórico da colonização portuguesa. As suas narrativas inferem uma compreensão identitária desassociada ao pertencimento a categorias rígidas. Logo, sua produção literária é frequentemente classificada como diaspórica, crioula, cosmopolita e transnacional, com um tom de desenraizamento cultural muito conivente com a noção de deslocamento e descentração dos sujeitos comuns nas correntes epistêmicas pós-modernas.

Sobre essa noção paira a ideia proferida por Stuart Hall (2011) de que “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (HALL, 2011, p. 7). Hall (2011) se refere à crise das identidades do mundo globalizado, pois, segundo ele, houve algumas mudanças nos últimos tempos na concepção dos sujeitos, atreladas a três momentos basilares: a do sujeito do Iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno.

A primeira mudança apontada por Hall (2011), designada Iluminista, ocorreu no século XVIII, período conhecido como o Século das Luzes e da propagação da ideia do homem como um ser racional, completo, unificado e indivisível. Nesse contexto, a identidade foi concebida como estável, permanente e norteadada pela razão individual.

No entanto, essa noção foi rompida com a legitimação da Sociologia, responsável por localizar os sujeitos em grupos participantes das relações sociais. Esse contexto resultou na noção de sujeito sociológico, em que foi apontada a falta de autonomia na formação do núcleo interior do indivíduo. Tal concepção revelou uma

noção interativa na formação da identidade, pois, embora o sujeito tenha sido concebido como alguém composto por um núcleo ou uma essência interior, foi considerado passível de modificação em função do diálogo contínuo com as identidades do mundo exterior.

A terceira concepção é a mesma articulada por Agualusa, em que a identidade, anteriormente vista como unificada, fragmentou-se em várias identidades (por vezes contraditórias), sendo formada e transformada continuamente segundo a interpelação dos sistemas culturais no entorno do indivíduo. Na obra de Agualusa, as identidades estáveis e unificadas são vistas como simples narrativas.

Para Stuart Hall (2011), essa mudança de concepção se deu em virtude do descentramento do sujeito cartesiano, ou seja, das alterações sobre a noção de sujeito em função de uma série de mudanças sociais como as ocasionadas pelo marxismo, pela psicanálise, pelas noções sobre a linguagem e reivindicações dos movimentos sociais.

Segundo ele, a teoria do inconsciente desenvolvida por Freud e Lacan promulgou a ideia de que a identidade é um elemento em constante processo, formada ao longo do tempo e não no momento do nascimento, conforme se acreditava, não obstante o sujeito a vivencie como se ela estivesse reunida, resolvida e unificada. Sob esse ponto de vista, Hall (2011) afirma ser mais coerente falar de identificação do que identidade enquanto um processo acabado.

Para Ferdinand de Saussure (2006), um dos fundadores da linguística moderna, a linguagem é um sistema individual e social, pois, para o seu uso, é necessário ativar uma gama de conhecimentos embutidos no sistema social. Nesse sentido, o significado das palavras não é algo fixo ou inerente, pois é alcançado a partir da similaridade e diferença com outras palavras dentro do código linguístico. Esse mecanismo foi transposto para a percepção identitária, tendo em vista que o sujeito passou a ser caracterizado a partir da alteridade, ou seja, da relação com o outro. Essa noção sobre o sujeito recebeu a influência dos movimentos sociais surgidos nas décadas de 1960, que apelavam fortemente para a identidade social, tal como o feminismo, a negritude e a contracultura.

De acordo com Hall (2011), as consequências foram o declínio das concepções de identidades fixas e o surgimento de identidades novas, múltiplas e fragmentadas. Além disso, segundo o pensamento defendido por ele, essa “crise das identidades” é parte de um processo mais amplo de mudança, que tem deslocado as estruturas e os

processos centrais das sociedades modernas e abalado os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem no mundo social.

Em Angola, o século XX e início do XXI foram marcados por mudanças estruturais no cenário político, econômico, cultural e social em função do anterior fortalecimento do regime colonial, da posterior libertação nacional e da guerra civil que assolou o país independente. Embora o contexto angolano seja divergente do contexto das sociedades ocidentais, modernas e pós-modernas, todas essas mudanças não deixaram de influenciar essa sociedade, em especial a urbana, e suas manifestações culturais, como a literatura produzida por autores como Agualusa, que possui em sua trajetória profissional e pessoal um contínuo processo de questionamento sobre os deslocamentos das fronteiras geográficas e identitárias.

Agualusa é um escritor contemporâneo, com grande projeção midiática, tendo em vista que, além de produzir uma literatura vincada na sociedade, em especial na angolana, não abdica de declarações polêmicas concedidas em entrevistas que problematizam as configurações políticas e os conflitos sociais internos e externos ao seu país.

De família de ascendência brasileira e portuguesa, nasceu em 13 de dezembro de 1960, na cidade de Huambo, em um período em que Angola passava pelo recrudescimento do regime colonial português e, ao mesmo tempo, pela afirmação das lutas anticolonialistas. Durante a juventude, emigrou para Portugal, onde realizou os estudos secundários e cursou Agronomia e Silvicultura na Universidade Técnica de Lisboa. Por exercer a atividade de jornalista e posteriormente de escritor, residiu em várias cidades como Luanda, Rio de Janeiro, Olinda, Berlim, Goa e atualmente possui morada tanto em Lisboa quanto na Ilha de Moçambique.

Esse breve traçado de seu percurso biográfico confirma o discurso de identidade múltipla e flutuante patente em sua obra. Em entrevista, por exemplo, define-se como “angolano em viagem, quase sem raça” (RIBEIRO, 2014, p. 11) e afirma que “se a raça vier do ar e do chão, é da raça dos pássaros e das árvores” (RIBEIRO, 2014, p. 11). Essa imagem é expressamente explorada por ele e condiz com a mensagem de seus romances, crônicas e entrevistas.

Acerca do seu repertório de livros publicados, podemos elencar: *A conjura* (romance, 1989²), *D. Nicolau Água-Rosada e outras estórias verdadeiras e*

² As datas referem-se ao ano de publicação da primeira edição.

inverosímeis (contos, 1990), *O coração dos bosques* (poesia, 1991), *A feira dos assombrados e outras estórias verdadeiras e inverossímeis* (novela, 1992), *Estação das chuvas* (romance, 1996), *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* (romance, 1997), *Fronteiras perdidas: contos para viajar* (contos, 1999), *Um estranho em Goa* (romance, 2000), *A substância do amor e outras crônicas* (crônicas, 2000), *O homem que parecia um domingo* (contos, 2002), *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (romance, 2002), *Catálogo de sombras* (contos, 2003), *O vendedor de passados* (romance, 2004), *Manual prático de levitação* (contos, 2005), *Passageiros em trânsito* (contos, 2006), *As mulheres do meu pai* (romance, 2007), *Barroco tropical* (romance, 2009), *Milagrário pessoal* (romance, 2010), *A educação sentimental dos pássaros: onze contos sobre anjos, demónios, e outras pessoas quase normais* (contos, 2011), *Teoria geral do esquecimento* (romance, 2012), *A vida no céu* (romance, 2013), *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo* (romance, 2014), *A sociedade dos sonhadores involuntários* (romance, 2017), *O paraíso e os outros infernos* (crônicas, 2018) e mais recentemente, em parceria com Mia Couto, *O terrorista elegante e outras histórias* (contos, 2019).

No gênero da literatura infantil publicou *Estranhões e bizarros* (2000, com ilustrações de Henrique Cayatte), *O filho do vento* (2006, com ilustrações de António Ole), *Nweti e o mar: exercícios para sonhar sereias* (2012, com fotografias do autor), *A rainha dos estapafúrdios* (2012, com ilustrações de Danuta Wojciechowska), entre outros.

Recebeu vários prêmios, como o Sonangol Revelação de Literatura, em 1989, atribuído ao romance *A conjura*, concedido pela empresa estatal petrolífera de mesmo nome e a União dos Escritores Angolanos (UEA). Também recebeu o Prêmio de Jornalismo da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, em 1994, pelo livro *Lisboa africana*. Ao *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* foi atribuído o Prêmio de Literatura da RTP (Rádio e Televisão de Portugal), em 1997. E ao *Fronteiras perdidas*, o Grande Prêmio de Conto Camilo Castelo Branco da Associação Portuguesa de Escritores. O livro *Estranhões e bizarros* obteve o Grande Prémio Gulbenkian de Literatura para Crianças e Jovens, em 2002. Em 2007, o romance *O vendedor de passados* lhe facultou The Independent Foreign Fiction Prize, promovido pelo jornal britânico *The Independent* e Conselho das Artes do Reino Unido. Também recebeu o Prêmio Literário Fernando Namora, em 2013, instituído pela Sociedade Estoril Sol, atribuído ao livro *Teoria geral do esquecimento*. E com o tradutor Daniel

Hahn foi finalista do Man Booker International Prize, no Reino Unido, em 2016, e vencedor do International Dublin Literary Award em 2017, pela versão traduzida do livro *Teoria geral do esquecimento*.

Foi também distinguido com o Prémio Nacional de Cultura e Artes de Angola pelo conjunto de sua obra em 2019, além de ter recebido três bolsas de criação literária. A primeira, em 1997, concedida pelo Centro Nacional de Cultura, permitiu-lhe escrever *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*. A segunda foi concedida pela Fundação Oriente, em 2000, que resultou na escrita de *Um estranho em Goa* depois de passar três meses em pesquisa na cidade indiana. E, por fim, a terceira bolsa, concedida pela instituição alemã Deutscher Akademischer Austauschdienst, facultou-lhe passar 13 meses em Berlim, entre 2001 e 2002, onde escreveu *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Além disso, residiu por dois meses em Amsterdã com o apoio da Fundação Holandesa do Livro, instituição que mantém uma residência para escritores, onde concluiu a escrita de *Barroco tropical*, em 2009.

Trata-se de um escritor dinâmico e transitivo entre diferentes gêneros textuais, pois redigiu letras de músicas como as que compõem o álbum *Sangue bom* (2014) do cantor luso-moçambicano João Afonso. Escreveu, inclusive, as letras interpretadas pelo músico português António Zambujo, mencionadas no romance *Barroco tropical*, além de peças teatrais como *Geração W* (2004), *Aquela mulher* (2008), *Chovem amores na Rua do Matador* (2007) e *Caixa preta* (2010), estas duas em parceria com Mía Couto retomadas no livro *O terrorista elegante e outras histórias* (2019).

Com a colaboração do realizador português João Barahona, redigiu o roteiro de *Náufrago*, um longa-metragem sobre a escravatura que está em processo de filmagem pela Refinaria Filmes. A sinopse divulgada pela empresa brasileira revela que a película é sobre um grupo de sobreviventes de um navio negreiro deslocados para uma ilha deserta durante o século XIX, onde negros que haviam sido escravizados e brancos senhoris lutam igualmente pela sobrevivência. O filme insere-se em um projeto que busca retratar a ligação triangular entre Brasil, Portugal e os países africanos de colonização portuguesa, tema recorrente na produção literária de Agualusa.

Em parceria com o jornalista Fernando Semedo e a fotógrafa Elza Rocha, publicou uma reportagem sobre os africanos na capital portuguesa sob o título de *Lisboa africana* (1993). Alguns livros foram adaptados para o teatro e o cinema, conforme ocorreu em 2015 com o filme *O vendedor de passados*, produzido pela Conspiração Filmes, sob a direção do brasileiro Lula Buarque de Holanda.

É membro da União dos Escritores Angolanos, publicou crônicas em vários jornais e revistas como a portuguesa *Ler*, o jornal angolano *A Capital* e o jornal português *Público*. Atualmente escreve para a revista portuguesa *Visão* e possui uma coluna no jornal brasileiro *O Globo*. É também realizador do programa *A hora das cigarras* sobre música e literatura africana, difundido pela RTP (Rádio e Televisão de Portugal).

Seu percurso enquanto escritor o levou a transitar nos vários países de língua portuguesa, não apenas na escolha dos temas dos livros, mas também na recepção deles. O autor possui um significativo público leitor nesses países, sobretudo em Angola, Portugal e Brasil, onde estão situadas as editoras pelas quais publica, dentre elas, a União dos Escritores Angolanos, responsável pela edição do seu primeiro livro, as editoras portuguesas Dom Quixote, Porto Editora e Quetzal, assim como as brasileiras Gryphus e Língua Geral, da qual é sócio.

“Língua Geral” era a expressão utilizada para denominar as línguas de origem indígena que surgiram em algumas províncias do Brasil, entre os séculos XVI e XVII, a partir do contato entre o tupi-guarani, o português e as línguas africanas. Depreende-se, portanto, que também a escolha do nome da editora vai ao encontro da proposta literária do autor de refletir sobre a relação triangular da história e cultura índio-americana, luso-europeia e banto-africana.

Segundo Agualusa (STRECKER, 2006), a ideia do empreendimento surgiu durante a II Feira Literária de Parati em 2004. Nesse evento, o escritor ganhou projeção no Brasil ao ser fortemente elogiado por Caetano Veloso em uma roda de conversa mediada pelo cineasta Cacá Diegues. O título “África e Brasil: verdades tropicais” fazia referência ao Movimento da Tropicália. Ambos falaram sobre o segregacionismo no Brasil, as relações entre Brasil e Angola, os resquícios do colonialismo e sobre o conceito de raça. Em resposta a uma pergunta sobre a pertinência do sistema de reserva de vagas para negros em instituições públicas de ensino superior, Agualusa afirmou ser contrário, tendo em vista a impossibilidade de se legislar sobre esse conceito. E Veloso, embora não tenha se colocado desfavorável ao projeto de lei, apresentou oposição ao fato de esse sistema concordar com a ideia de raça (TERRA, 2004).

Esse acontecimento permite exemplificar a abrangência do posicionamento do autor sobre as questões de identidade e relações raciais, a consonância com alguns membros da classe intelectual dos países com os quais dialoga, assim como a relevância desse debate nos espaços abrangidos por sua obra. Essas questões não têm sido

levantadas apenas no contexto brasileiro, mas em todos os países que tiveram em sua formação o passado recente de exploração colonial com base na segregação racial, que na contemporaneidade precisa lidar com as consequências no campo cultural, social, político e econômico. Em Portugal e nas ex-colônias, essa discussão recebeu um adendo da teoria³ lusotropicalista que se instaurou, a partir do Brasil, no início do século XX.

O pensamento lusotropicalista irrompeu em 1933, com a publicação de *Casa-grande & senzala* do sociólogo Gilberto Freyre, e influenciou outras correntes de interpretação das identidades culturais nos espaços abrangidos pela teoria, conforme ocorreu com a concepção de criouldade nas colônias portuguesas.

O conceito de criouldade na sociedade angolana foi explorado pelo ensaísta, escritor e sociólogo angolano Mário António Fernandes de Oliveira em uma série de comunicações reunidas nos livros *Luanda, “ilha” crioula* (1968) e *Reler África* (1990). Nessa senda, soma-se o trabalho realizado por vários ensaístas, entre os quais sublinhamos Francisco Soares, que nos livros *A autobiografia lírica de Mário António: uma estética e uma ética da criouldade angolana* (1996) e *Notícia da Literatura angolana* (2001) apresentou a noção de uma estética da criouldade na literatura angolana. Também damos destaque aos trabalhos de José Carlos Venâncio, em *Literatura e poder na África lusófona* (1992a), *Literatura versus sociedade* (1992b) e *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana* (1993), de Carlos Pacheco em *Repensar Angola* (2000) ou, ainda, de David Mestre em *Lusografias crioulas* (1997).

Embora as concepções sobre identidade apresentadas por Agualusa se aproximem amplamente das correntes contemporâneas das identidades fragmentadas e transitórias, na visão de alguns especialistas das literaturas africanas de língua portuguesa prevalece um discurso que remete à criouldade e ao lusotropicalismo (KANDJIMBO, 2019; LARANJEIRA, 2015).

No âmbito dos estudos literários, pesquisadores têm analisado, sob diversos ângulos, os aspectos estéticos, literários e extraliterários de suas produções. O Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal (RCAAP) registra 8 dissertações de mestrado e 1 tese de doutorado sobre o autor no repositório das universidades

³ É comum o questionamento sobre o caráter teórico do pensamento de Freyre sobre a miscigenação em virtude de uma ausência de rigor científico. Entretanto, ao longo desta tese, posicionamo-nos em concordância com Silvestre (2002), que justifica o uso do termo ao afirmar que “uma teoria [...] é um enunciado cujos termos estabelecem entre si relações sintacticamente consistentes e semanticamente coerentes, descrevendo e explicando certos objectos de modo considerado adequado” (SILVESTRE, 2002, p. 64). Sob essa perspectiva, não é por não ser uma “teoria comprovadamente científica” que a teoria de Freyre perde o direito de ser considerada teoria.

portuguesas. As duas primeiras dissertações de mestrado foram defendidas em 2009: uma de Eva Maria Afonso Moreira da Cruz Dinis na Universidade de Lisboa, sob a orientação da Doutora Inocência Mata, e a outra de Sandra Isabel Gonçalves Marques, na Universidade do Porto, sob a orientação da Doutora Maria de Fátima Outeirinho.

A Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) registra, até o primeiro semestre de 2019, 27 dissertações de mestrado e 6 teses de doutorado defendidas nas universidades brasileiras sobre José Eduardo Agualusa. A primeira dissertação de mestrado sobre o autor foi defendida em 2003 por Iara Regina Franco Rodrigues, sob a orientação da Dra. Márcia Ivana de Lima e Silva, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Especificamente sobre a criouliidade, tema desta tese, há uma dissertação de mestrado de Pavlína Mikulenková, intitulada *O conceito da criouliidade na obra de José Eduardo Agualusa* (2015), defendida na Universidade de Masarik na República Tcheca, orientada pela Dra. Silvie Špánková.

A fim de exemplificar os temas comumente abordados nas análises da obra deste autor, apontamos a seguir alguns trabalhos acadêmicos.

Na tese de doutorado *José Eduardo Agualusa: ironia e memória como traços de uma poética* (2015), Carlos Bach constata que a estética agualusiana se dá, sobretudo, pela ênfase no trabalho com a memória, articulado com a ironia como componente estético para a problematização do caráter sentencioso da história oficial.

Em minha dissertação de mestrado, *Da ficcionalização da história: um estudo da metaficção historiográfica no livro Estação das chuvas de José Eduardo Agualusa* (2015), sublinho a presença de uma proposta política de questionamento dos poderes estabelecidos, assim como a dúvida, que muitas vezes beira ao ceticismo, sobre as noções de verdade estabelecidas na sociedade.

Maria Agripina Ferreira Carriço Lopes Vieira, autora da tese de doutorado *Construção da identidade na ficção de Luandino, Pepetela e Agualusa* (2011), afirma que o autor apresenta-se como um exemplo paradigmático de construção de um itinerário num projeto supranacional e transcultural da lusofonia, pois privilegia um diálogo cultural com outras realidades sociais, arquitetando as intrigas segundo os vértices do triângulo Angola, Brasil, Portugal, “de onde emana um incessante diálogo com outro, que não exclusivamente angolano, mas sim lusófono” (VIEIRA, 2011, p. 9).

A visão de Vieira (2011) é consonante com a de Doris Wieser (2017), que destaca o lugar de importância das relações transatlânticas nos livros em função das ligações pessoais do autor com o Brasil e Portugal.

Para José Carlos Venâncio (2005), os livros de Agualusa representam uma estética inovadora da criouldade e da lusofonia, na medida em que “repensam a problemática pós-colonial em português, propondo-se despertar nos muitos e geograficamente dispersos falantes de língua portuguesa afinidades estéticas ocultas” (VENÂNCIO, 2005, p. 120).

Mário César Lugarinho (2007) afirma que a narrativa de Agualusa propõe a tensão entre o tempo presente com os discursos do passado que ele não renega, mas é percebido como um discurso falido e arruinado. E Jorge Vicente Valentim (2012) observa na obra uma inferência pós-moderna por apresentar a dissolução do pensamento dual e uma proposta reflexiva sobre os “não-lugares”.

Segundo o antropólogo francês Marc Augé (2009), “se um lugar se pode definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode definir-se nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico, definirá um não-lugar” (2009, p. 68). O não-lugar é representado pelos pontos de trânsito e ocupações provisórias, como as cadeias de hotéis, clubes de férias, campos de refugiados ou, ainda, os espaços públicos de rápida circulação, como aeroportos, estações de metrô etc., espaços privilegiados no livro *Fronteiras Perdidas: contos para viajar* (1999). Em uma análise sobre esse livro, Valentim (2012) conclui que:

Longe de se colocar alheio a questões tão particulares de seu tempo, acreditamos que José Eduardo Agualusa [...] mergulha numa viagem por “não-lugares” e mostra que muito mais importante do que assumir uma postura a favor ou contra teorias modalizantes, está a preocupação do autor em refletir sobre problemas que estão tão próximos de si e que merecem um espaço para o exercício reflexivo e interrogador. Nesse sentido, podemos detectar, se não nítidos indícios de um modelo acabado, pelo menos, de uma consonância com valores estéticos da pós-modernidade (VALENTIM, 2012, p. 97).

Outro ponto destacado sobre a obra de Agualusa é o rompimento com o maniqueísmo e os binarismos a respeito da história, conforme afirma Maria Teresa Salgado (2006), ao propor que, além de representar a voz dos que foram silenciados pela historiografia oficial, Agualusa demonstra a relatividade de todas as histórias pelo fato de apontar para mais de uma maneira de ver o mundo:

Qual a participação dos africanos no próprio comércio de escravos? Quais as relações dos negros brasileiros com o próprio comércio de escravos? Como romper o discurso que reduz a história a um resumo de vencedores e vencidos? Como dialogar com o passado sem criar personagens que tenham que ser engrandecidas ou menosprezadas? Como resgatar a dignidade de um povo sem recorrer a mitos? Existe um mundo africano? Ou melhor, a quem serve a existência de um mundo africano? Quais as saídas para o binarismo colonizador/colonizado? É possível evidenciar as diferenças culturais e não marcar hierarquias? Rir do passado significa descrença na possibilidade de transformação ou pode ser um caminho para a reflexão e a renovação? Essas são algumas das perguntas e considerações, que se interpenetram e se desdobram e que nos vêm sendo apresentadas na produção ficcional de Agualusa (SALGADO, 2006, p. 178).

Os pontos sublinhados pela crítica são, em geral, o modo como Agualusa se posiciona com relação ao passado histórico e a sua singular percepção da identidade. Esses e outros elementos apontados por esses críticos contribuem com nossa proposta de análise da criouldade enquanto elemento atuante nas escolhas estéticas de suas produções, tendo em vista que esse tema abrange a releitura do passado histórico e a construção identitária dos angolanos. Entretanto, antes de efetuarmos as análises da obra literária, perpassaremos por alguns componentes teóricos a respeito da cultura, identidade e criouldade.

1.2 Os conceitos de cultura e identidade

São antigas e bastante conhecidas as teorias que atribuíam determinadas capacidades e habilidades culturais à raça ou outras diferenciações inerentes aos seres humanos, tal como as teorias deterministas que proliferaram no pensamento moderno até meados do século XX.

Apesar de 500 anos antes de Cristo já ter sido atribuída a Confúcio a afirmação de que “por natureza os homens são próximos, [sendo] a educação [o que] os afasta” (CASTRO, 2016, p. 29), vários filósofos e cientistas, no decorrer dos séculos seguintes, buscaram explicar as diferenças culturais por meio de determinismos biológicos e geográficos.

O conceito de raça foi descartado pela comunidade científica após os avanços dos estudos da biociência, quando ficou comprovada a inadequação da separação dos humanos em subgrupos genéticos hierarquizados.

É importante lembrar que essa subdivisão não significou uma categorização inofensiva, pois foi a principal justificativa utilizada pelas ideologias racistas que sustentaram as concepções de superioridade dos brancos em relação aos não brancos e

as segregações colonialistas, fascistas e antissemitas, assim como a supremacia europeia no cenário global.

Em 1950, quando o Ocidente se recuperava dos traumas ocasionados pelo nazismo, especialistas de diversas áreas redigiram um relatório divulgado pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) reconhecendo que a humanidade é apenas uma e que os homens pertencem à mesma espécie e, portanto, contradizendo as concepções racistas.

Após ultrapassadas essas noções no campo das ciências e da Antropologia, o conceito de cultura ganhou maior relevância para se pensar a diversidade das relações humanas. De acordo com a definição apresentada por Cuche (1999), a cultura compreendida em seu sentido mais vasto remete a modos de vida e de pensamento de uma população. No entanto, a noção sobre o termo nem sempre foi a mesma. Sua compreensão moderna surgiu, no contexto alemão, apenas no século XVIII. Anteriormente, na França, o vocábulo *civilization* era usado para referir as realizações materiais de um povo (LARAIA, 2001).

Na Alemanha, o termo *Kultur*, a partir da metade do século XVIII, foi amplamente adotado pela burguesia intelectual em oposição ao termo “civilizado” defendido pela aristocracia. Nesse contexto de disputa social, a burguesia havia tomado para si a missão de irradiar a cultura alemã de acordo com seus valores.

Para a *intelligentsia* burguesa alemã, a nobreza da corte, se ela é civilizada, tem singularmente uma grande falta de cultura. Como o povo simples também não tem esta cultura, a *intelligentsia* se considera de certa maneira investida da missão de desenvolver e fazer irradiar a cultura alemã (CUCHE, 1999, p. 25).

Um dado interessante desse episódio é que, mediante a ocupação do exército napoleônico, após a derrota de Iena em 1806, os alemães passaram a se preocupar em delimitar e consolidar suas características próprias. A Alemanha, naquele momento, era uma Confederação (a Confederação Germânica) de reinos e principados, pelo que se tentou criar uma coesão através da cultura. E o conceito de *Kultur*, no decorrer do século XIX, tendeu para esse sentido. A noção alemã de cultura se liga, portanto, ao conceito de nação, a fim de confirmar uma alegada superioridade, e o sentido da palavra aparece “como um conjunto de conquistas artísticas, intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação” (CUCHE, 1999, p. 28).

Entretanto, no cenário francês, a semântica da palavra conservou-se associada ao sentido de unidade entre os humanos. Conforme afirma Cuche (1999, p. 30), “entre os

séculos XVIII e XIX franceses [...]. A cultura, no sentido colectivo, é, antes do mais, a ‘cultura da humanidade’”. Tal definição contribuiu para o posicionamento da França napoleônica, que reconhecia como pertencentes à nação francesa todos os que se reconhecessem nela, independentemente de sua origem.

A divergência entre alemães e franceses a respeito da definição de cultura permaneceu na base das duas principais visões sobre esse conceito nas Ciências Sociais: a concepção particularista seguida por Herder (*apud* EGGEL et al., 2007) e Durkheim (1996) *versus* a universalista adotada por Tylor (2016) e Franz Boas (1964).

Embora a noção sobre o conceito possua vários antecedentes, a primeira definição científica do ponto de vista antropológico sobre a cultura foi apresentada por Edward Burnett Tylor (1832-1917) com o vocábulo *culture*, tomado no seu amplo sentido etnográfico e englobando conhecimento, crença, arte, moral, lei etc. adquiridos pelos membros de uma sociedade (TYLOR, 2016). Conforme afirma Laraia (2001, p. 25), “com esta definição Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos”. Por acreditar em uma unidade psíquica da humanidade, Tylor (2016) apresentou a possibilidade de um estudo sistemático sobre o conceito, pois o via como um elemento evolutivo, com vários estágios de desenvolvimento, que tinha como topo as nações europeias, vistas como avançadas e civilizadas, e na base as tribos consideradas primitivas, bárbaras e selvagens.

Franz Boas (1858-1942) também foi uma figura proeminente nos estudos antropológicos norte-americanos sobre a cultura, pois baseou-se na concepção de que a diferença fundamental entre os grupos humanos seria de ordem cultural, e não racial, pondo-se em desacordo com o que afirmavam as teorias evolucionistas em voga. Ele se dedicou a compreender a plasticidade cultural dos grupos humanos, pois via a cultura como um processo de criação orgânica e viva, não podendo ser limitada em termos evolucionistas. Em suas palavras: “*no existe una diferencia fundamental en los modos de pensar del hombre primitivo y el civilizado. Una estrecha relación entre la raza y la personalidad nunca fue establecida*” (BOAS, 1964, p. 17). Ele propôs as investigações históricas para descobrir a origem dos traços culturais e para interpretá-los num dado conjunto sociocultural (LARAIA, 2001).

Embora não tenha ultrapassado o pensamento eurocêntrico de sua época, Boas trouxe contribuições para o questionamento da supremacia racial, pois refutou as teorias

que apregoavam a irracionalidade ou a mentalidade pré-lógica do homem primitivo. Frantz Boas exerceu influência na teoria lusotropicalista de Gilberto Freyre, tendo sido seu orientador na Universidade de Colúmbia, nos Estados Unidos.

Boas, Wissler, Kroeber refutaram o determinismo geográfico e biológico, demonstrando a limitação desses fatores sobre a cultura, pois é comum existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente físico (LARAIA, 2001).

Esses exemplos demonstram que o conceito de cultura está intimamente ligado à historicidade e às construções sociais e políticas de cada época. Ainda que, nos séculos XIX e XX, a definição de cultura tenha se desvinculado do sentido francês de “civilização”, não se distanciou das concepções etnocêntricas da Europa, pois as sociedades de bases não europeias continuaram a ser classificadas como primitivas, subdesenvolvidas e inferiores.

Atualmente tem sido questionado o caráter dogmático e totalitário desse conceito, pois, conforme afirma Homi Bhabha (1998, p. 19), “encontramo-nos no momento de trânsito em que espaços e tempos se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão”. Segundo Bhabha (1998), isso se dá porque há uma sensação generalizada de desorientação, “um distúrbio de direção, no ‘além’: um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados” (BHABHA, 1998, p. 19). A tendência é, portanto, explorar os “entre-lugares”, os interstícios que dão segmentos a novos signos de identidades, ultrapassando as narrativas das subjetividades fixas originárias. Todas essas concepções auxiliam na expansão do nosso olhar para a realidade angolana retratada nas obras literárias.

Algumas interrogações a respeito da identidade remetem para a questão da cultura. Embora os dois conceitos estejam associados, não devem ser confundidos. A cultura, por exemplo, pode existir sem que se tenha uma consciência identitária, assim como algumas estratégias identitárias podem influenciar a cultura. Enquanto a cultura resulta de processos inconscientes e, por vezes, autônomos, a identidade remete às normas de pertencças conscientes, assentes em oposições simbólicas (CUCHE, 1999).

Há duas linhas que orientam as concepções de identidade nos estudos sociológicos: a relacional e a situacional. Na primeira, a construção identitária tem como princípio a maneira como um grupo se opõe aos outros com os quais está em contato. Essa visão foi defendida por Barth (1969 *apud* CUCHE, 1999, p. 127), que

afirmava ser a identidade um modo de categorização utilizada pelos grupos para organizarem suas trocas. De acordo com essa visão, a identidade não existe por si, pois é demarcada pela alteridade em uma relação dialética. É por esse motivo que, para Cuche (1999), o termo identificação é mais funcional do que identidade, pois abrange a situação relacional.

Outro ponto destacado pelo sociólogo francês, que merece nossa atenção, é o fato de a identidade resultar de um compromisso e/ou de uma negociação entre a autoidentidade (definida por si próprio) e a heteroidentidade (definida pelos outros). Dependendo da situação relacional, ou seja, a relação de poder entre os grupos de contato, a autoidentidade e a heteroidentidade têm maior ou menor legitimidade. No contexto colonial, por exemplo, a heteroidentidade traduziu-se na estigmatização dos grupos dominados e culminou em identidades depreciadas.

Cuche (1999) observa que a transformação da situação das relações com o grupo dominante pode modificar profundamente a imagem negativa do grupo dominado. Essa dinâmica ocorreu no processo de fortalecimento dos movimentos antirracistas, como o Pan-africanismo e a Negritude, que rebateram, por meio da revitalização da cultura e identidade, as atribuições de inferiorização do negro no cenário global.

No âmbito da literatura angolana, o poema “Renúncia impossível”, de Agostinho Neto, escrito em 1949, apresenta, por meio da metáfora do ponto zero, a tomada de consciência do eu-lírico rumo a uma postura de recusa dos atributos negativos outorgados pela sociedade racista à sua identidade negra.

O poema é dividido em duas partes. A primeira delas é a negação (ou renúncia) dessa identidade, por meio da aceitação dos atributos negativos. É apresentada uma retrospectiva dos eventos históricos de depreciação dos negros africanos e afrodescendentes, tais como a escravização, a espoliação das riquezas, a segregação, a guetização, a perseguição da Ku Klux Klan etc. E, após perpassar todos os pontos possíveis da escala negativa, o eu-lírico atinge finalmente o ponto zero:

[...]
como se eu nunca tivesse existido
como se nenhuma obra tivesse produzido
como se nada tivesse influenciado na vida
como se em vez de valor negativo
eu fosse Zero.

Quero ascender, subir
elevar-me até atingir o Zero
e desaparecer.
Deixai-me desaparecer! (NETO, 2016, p. 143-144)

Atingir o ponto zero da escala social lhe dá a possibilidade de construir outra identidade, a autoidentidade, a partir de uma escala com referências positivas:

Eu sou. Existo
As minhas mãos colocaram pedras
nos alicerces do mundo
Tenho direito ao meu pedaço de pão

Sou um valor positivo
da humanidade
e não abdicó,
nunca abdicarei! (NETO, 2016, p. 154)

Essas postulações nos permitem concluir que a identidade (ou a identificação) é, portanto, mediada pelas relações sociais. A autonomia e o poder de identificação dos grupos dependem, fundamentalmente, das posições que ocupam na sociedade. Essa noção é importante para a análise da criouldade, uma vez que os grupos que participam da mestiçagem cultural ocupam posições distintas nos sistemas sociais. Isso remete para a questão das subalternizações.

A heteroidentidade atua na subalternização dos grupos na medida em que as identidades atribuídas são feitas a partir de características culturais exteriores, por vezes, estereotipadas e consideradas imutáveis pelo grupo dominante. Essas características acabam, por conseguinte, por servir de justificativas para manter esses indivíduos em posições de subalternidades. Essa dinâmica ocorre nos casos de racismo, xenofobia, entre outras modalidades de exclusões presentes na sociedade moderna.

Cuche (1999) sublinha que a atribuição da diferença, em determinados contextos, ao contrário do que frequentemente se prega, não significa o reconhecimento de especificidades culturais, mas, sim, a afirmação e a legitimação da identidade do grupo dominante. Ele conclui que a identidade, por ser um *locus* de lutas sociais, revela-se um conceito problemático e que, portanto, não cabe ao pesquisador pronunciar-se sobre a autenticidade da identidade, visto que só lhe resta explicar e buscar elucidar as lógicas sociais que levam os indivíduos e os grupos a classificarem-se ou serem classificados desta ou daquela maneira.

Essa abordagem teórica e metodológica proposta por Cuche (1999) orienta, em grande medida, a postura adotada nesta pesquisa. No entanto, não nos parece ser possível analisar esse tema com uma completa imparcialidade, pois o ângulo escolhido para mirar essas questões revela o lugar de fala/enunciação do pesquisador. Afinal, não existe neutralidade no campo do discurso. Isso remete a uma asserção subjacente a esta

pesquisa: a crítica à colonialidade⁴ do saber e do poder na abordagem sobre a identidade cultural angolana, tendo em vista que essa colonialidade ocorre, por vezes, escamoteada na ideia de neutralidade pregada pelos discursos científicos e políticos hegemônicos.

Em nossa visão, é indispensável analisar a questão da identidade e da cultura em Angola a partir de uma percepção crítica sobre as relações de poder. Expondo, sempre que possível, as relações hegemônicas, inclusive, das ferramentas teóricas de análise disponíveis sobre as questões identitárias (em geral, de viés eurocêntrico). Nessa perspectiva, partimos para uma análise da construção do discurso nacionalista e da manipulação das identidades a serviço do imaginário de nação.

1.3 Cultura e identidade a serviço da nação

To control a people's culture is to control their tools of self-definition in relationship to others.

(Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind*)

A compreensão dos conceitos de cultura e identidade conduz à reflexão sobre identidade cultural, outro conceito muito usado na atualidade que, no campo das Ciências Sociais, está envolto em várias interpretações. Teria surgido nos Estados Unidos, na década de 1950, com um grupo de investigadores da área da Psicologia Social, quando buscavam ferramentas teóricas para compreender o processo de integração dos imigrantes.

Para Cucho (1999), a noção de identidade cultural remete à identidade social, que, por sua vez, refere-se a um conjunto de pertenças em um sistema, ou seja, classe social, sexual, etária, nacionalidade etc. Essa noção de identidade permite ao grupo ou ao indivíduo localizar-se no sistema social e ser ele próprio localizado. Sendo assim, a identidade cultural é uma modalidade de categorização na distinção da alteridade, assente, especificamente, na diferença da cultura. Há, portanto, uma estreita relação entre a cultura e a identidade cultural.

⁴ Na definição de Aníbal Quijano (2009), o colonialismo refere-se a uma estrutura de dominação e exploração dos recursos de produção e trabalho de uma determinada população por outra de identidade e jurisdição geográfica distinta. A colonialidade diz respeito a uma estrutura material e subjetiva que independe da dominação política e tem se mostrado como um sistema duradouro e enraizado no padrão mundial do poder capitalista.

As Ciências Sociais abrangem duas concepções a respeito da identidade cultural: uma linha que segue a via da objetividade e outra que leva em conta os padrões subjetivos.

Na concepção objetiva, a cultura é concebida como uma segunda natureza da qual não se pode escapar. Logo, a identidade é vista como estável, inerente e definitiva. Por esse viés, a identidade cultural está ligada ao grupo originário do indivíduo. Para Cuche (1999, p. 125), essa representação “quase genética de identidade serve de suporte a ideologias de enraizamento, [e] desemboca na naturalização da pertença cultural”.

A perspectiva culturalista não se assenta no legado biológico, mas, sim, na socialização do indivíduo com a cultura. Segundo Cuche (1999), o resultado dessa concepção é semelhante ao da concepção anterior, visto que o indivíduo não poderá deixar de se identificar com o grupo de sua proveniência. E, por consequência, a identidade continua preexistindo ao indivíduo.

A categoria objetivista também abrange a concepção de identidade cultural conhecida como primordialista, em que a identidade etnocultural é concebida como “primordial” por representar a genealogia do indivíduo. Por outro lado, a concepção subjetivista remete ao sentimento de pertença ou de identificação no plano de uma coletividade relativamente imaginária.

A identidade é, portanto, resultado das representações que os indivíduos formam da sua realidade social. Na visão de Cuche (1999), o problema ocorre quando essa concepção é levada ao extremo, o que pode reduzir a noção de identidade a uma questão de escolha individual. Para ele: “se a abordagem subjetivista tem o mérito de dar conta do caráter variável da identidade, tende demasiado a insistir no aspecto efêmero da identidade, quando não é raro que as identidades se revelem relativamente estáveis” (CUCHE, 1999, p. 127).

A literatura de Agualusa engloba essa discussão, visto que a criouldade, sob os critérios da pós-modernidade presente em sua obra, eleva a noção de mestiçagem cultural e biológica para o plano do trânsito entre as fronteiras identitárias.

Na modernidade, a identidade tornou-se uma questão diretamente ligada à composição do Estado-nação, uma vez que este passou a normatizar e gerenciar a identidade do povo. Esse fato tendeu ao que Cuche (1999) intitulou monoidentificação. Uma das implicações desse modelo é justamente a exclusão das diferenças, sendo essa a principal base ideológica do ideal nacionalista.

Cuche (1999) afirma haver duas principais possibilidades utilizadas na construção da nacionalidade. Uma delas foi adotada pela França, onde se reconhece apenas uma identidade cultural capaz de definir a identidade nacional. A outra é a utilizada pelos Estados Unidos, onde se admite a existência de um pluralismo cultural no interior da nação, no entanto apenas uma identidade é vista como referência, tornando-se a única considerada verdadeira e legítima. Em ambos os modelos os grupos sociais não são livres para serem eles próprios a definir a sua identidade. Eles fazem parte, portanto, de uma comunidade imaginada conforme a definição de Benedict Anderson (2012). Para Anderson (2012), a nação é uma comunidade política imaginada como limitada porém soberana. É limitada porque possui fronteiras com outras nações, e soberana porque o conceito nasceu em meio à derrocada dos reinos dinásticos e hierárquicos e sua soberania garantia a liberdade.

O historiador estadunidense define a nação como *imaginada* porque seus membros nunca conhecerão, encontrarão ou ouvirão falar da maioria dos outros membros que a compõe, mas, ainda assim, na mente de cada um, existirá a ideia de comunhão. Essa ideia persistirá independentemente das desigualdades e explorações internas.

A lógica do Estado-nação moderno é, indubitavelmente, a da “monoidentificação”. Há inúmeros estados pluriétnicos que impõem aos indivíduos uma identificação sob critérios que violam e excluem elementos culturais com os quais estes se identificam.

A pluralidade étnica é um grande desafio para os países africanos pós-independentes na construção dos estados-nações, principalmente pelo fato de terem sido construídos sob os moldes do nacionalismo europeu e da divisão territorial estabelecida na Conferência de Berlim (1884-1885).

Em Angola, a diferença étnica influenciou, em grande medida, a divisão entre os partidos políticos dos movimentos de luta pela libertação nacional. O MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), por exemplo, foi liderado por Agostinho Neto. Muitos integrantes e apoiadores tinham uma cultura mais próxima da europeia, que representava, de certa forma, a sociedade culturalmente mestiça. Segundo assinala Pinto (2019), a fim de descredibilizar o partido no âmbito internacional, foram acusados por Holden Roberto de serem dirigidos por mestiços e brancos, “descendentes do colonizador português – e não por negros” (PINTO, 2019, p. 719). Como consequência, Viriato da Cruz engendrou uma tática de recuo dos brancos e mestiços

dos órgãos diretivos do partido, tendo ele próprio renunciado ao cargo de secretário-geral por ser mestiço. No entanto, essa atitude foi desdenhada por Agostinho Neto, que integrou indivíduos mestiços como Lúcio Lara e Aníbal Teles no Comitê Diretor (PINTO, 2019).

Por outro lado, com maior pendor das etnias africanas, havia a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola) e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola). Enquanto a FNLA, naquela época liderada por Holden Roberto, recebeu a aprovação de várias etnias como os bakongos, ambundos e ovimbundos, a UNITA, liderada por Jonas Savimbi, era fortemente apoiada pelos ovimbundos, maior grupo étnico de Angola, ao qual o seu líder pertencia.

Cuche sublinha o fato de os estados-modernos serem mais rígidos na concepção e controle da identidade que as sociedades tradicionais. Contrariamente ao que, em geral, se divulga, as identidades etnoculturais nessas sociedades nunca foram estagnadas e imutáveis. Conforme afirma: “A fusão e a cisão étnicas [...] [foram] correntes e não implica[ra]m em conflitos agudos” (CUCHE, 1999, p. 132).

Uma consequência advinda da supressão das diferenças culturais empregada pelo modelo nacionalista é a generalização depreciativa ocasionada pela monoidentificação. Isso ocorre nas referências generalistas aos negros, índios, árabes e africanos como se fossem categorias homogêneas e monolíticas. Contudo, esses indivíduos monos e heteroidentificados podem passar por diversas dinâmicas sociais em busca da autonomia de suas identidades. A exemplo do que ocorre na *inversão do estigma*, ou seja, da inversão da ideologia criada para justificar a inferioridade daquele grupo/indivíduo.

Trata-se de um processo social em que os grupos subalternizados reagem e reivindicam a possibilidade de se autodefinir. Esse fenômeno esteve presente na adoção do discurso da criouldade em Cabo Verde, em que a população, majoritariamente mestiça, apropriou-se da ideia de valorização da mestiçagem para reverter o estigma sobre esses indivíduos.

Conforme explica Cuche (1999), no processo de inversão do estigma, o elemento aglutinador entre as pessoas é justamente o sentimento de coletividade que, mediante as atitudes de injustiças sofridas, une os indivíduos em grupos. No entanto, o sociólogo alerta para o risco de, nessas situações, se sair de uma identidade negada ou desacreditada para uma identidade exclusiva.

Para ele, a identidade etnocultural é um conceito arriscado porque o seu enclausuramento pode acarretar o apagamento das outras identidades sociais. Em sua visão: ela “mutila, na medida que nega sua individualidade” (CUCHE, 1999, p. 133).

Diante disso, podemos concluir que a identidade resulta de uma construção social inserida nas relações de poder e, portanto, é extremamente complexa. Todos os grupos sociais são heterogêneos. É nesse sentido que não é coerente reduzir a identidade cultural em definições simplistas ou castiças, sem levar em consideração essa diversidade. Concordamos com Cuche (1999) quando afirma que “nenhum grupo ou indivíduo se encontra encerrado numa identidade unidimensional. O que é antes característico da identidade é o seu caráter flutuante que se presta a diversas interpretações e manipulações” (CUCHE, 1999, p. 133).

Essa visão está presente na percepção flutuante de identidade da obra de Agualusa quando este se coloca em oposição ao discurso monoidentificador nacionalista por não o perceber como coerente com o contexto da diversidade cultural angolana.

Entretanto, devido às posições de poder, é necessário dar atenção para a hegemonia nessas relações. Conforme afirma Mata (2007), essas teorias de identidades múltiplas, híbridas e flutuantes tendem a reconhecer a diversidade apenas das identidades dos grupos dominantes. É preciso, portanto, manter a atenção a fim de se reconhecer a heterogeneidade na construção das identidades dos indivíduos subalternizados, sem o viés hierárquico.

Nos espaços nacionais (assim como em todas as sociedades), existem também os casos de identidades mistas. É o caso dos jovens imigrantes. Segundo Cuche (1999), em geral, não há nesses indivíduos duas identidades conflitantes, conforme o discurso nacionalista leva a crer. Essa representação depreciativa advém do temor à dupla lealdade veiculado pela ideologia nacionalista:

Como cada um de nós faz a partir de suas diversas vinculações sociais (de sexo, de idade, de classe social, de grupo cultural...), o indivíduo que faz parte de várias culturas fabrica sua própria identidade fazendo uma síntese original a partir destes diferentes materiais (CUCHE, 1999, p. 1193).

A ideologia nacionalista exerce grande peso na percepção das identidades e, muitas vezes, impõe posicionamentos divergentes da autoidentificação do indivíduo.

Agualusa passou por um processo de identidade mista durante a sua formação, pois imigrou para Portugal ainda jovem, onde realizou os seus estudos secundários e

superiores e, posteriormente, retornou a Angola, passando a residir em diversos países, dentre eles Portugal, Brasil e atualmente Moçambique. Logo, a perspectiva teórica apresentada por Cuche (1999) auxilia a compreender a concepção identitária desse autor que, enquanto africano mestiço de pele clara, teve a sua autoidentificação regulada pelos critérios das fronteiras raciais e nacionais, as quais ele busca contestar em seu estilo de vida e por meio de sua literatura⁵.

Convém ressaltar que a nossa intenção ao analisar o discurso da criouldade em sua obra não visa julgar ou deslegitimar essa concepção, mas sim problematizá-la, tendo em vista os fatores históricos e sociais que envolvem a construção do discurso de identidade mista. No caso de Agualusa é possível afirmar que esse posicionamento ideológico visa contrariar a ideia de monoidentificação pregada pelo discurso nacionalista angolano pós-independente. E a sua crítica envolve questões mais amplas relacionadas ao modelo de estado-nação, como, por exemplo, a atuação do MPLA que se mantém no governo, ininterruptamente, desde 1975, com um histórico de ações das quais o autor manifesta discordância por meio de seus livros e entrevistas.

Em uma entrevista no jornal *Público* (RIBEIRO, 2014), Mia Couto fez a seguinte descrição de Agualusa:

Ele é uma criatura de fronteira. Alguém que esteve entre mundos e que não quis nunca construir um lugar físico. Vive em histórias permanentemente. A moradia dele não é um lugar e um tempo. O tempo só serve para a travessia, para a viagem. E nunca está em lado nenhum. Está aqui mas está a fingir que está aqui [gargalhada de Agualusa]. Estando nós a viajar no meio da Ucrânia ou num musseque em Angola, ele está sempre na criação de histórias. Não tem um onde (RIBEIRO, 2014, p. 13).

A amizade e parceria profissional entre esse escritor moçambicano e Agualusa são conhecidas, assim como a semelhança no percurso da infância, enquanto africanos não negros e não pobres em meio ao regime colonial no período da guerra pré-independência. O fato de a infância de Agualusa, em Angola, ter ocorrido nesse contexto social também influenciou sua subjetividade e percepção identitária. Conforme narra em entrevista (RIBEIRO, 2014), seu pai trabalhava nos caminhos-de-ferro (em uma empresa inglesa de transporte ferroviário) e dava aulas num vagão. Ele se recorda do contraste do luxo dos vagões com a realidade social da maioria dos indivíduos locais,

⁵⁵ Assim como Agualusa, há outros escritores contemporâneos imigrados em Portugal ou em outros países que levam para as suas obras a reflexão a respeito da cultura e identidade mestiça, diaspórica e transnacional. Isso tem ocorrido com escritores angolanos mais jovens que Agualusa como Kalaf Epalanga, Yara Monteiro e Djaimilia Pereira de Almeida.

assim como das notícias referentes aos constantes ataques e descarrilhamentos, em virtude do conflito da guerra. Consoante afirma:

Agualusa — A violência, a injustiça colonial... Se eu, uma criança privilegiada, fui afectado por isso (são memórias que tenho até hoje), imagino o menino...

Mia — ... que sofria do outro lado do muro.

Agualusa — Custa-me muito ouvir um certo saudosismo colonial. O discurso do retornado com saudade de África. Como se fosse um paraíso intocado.

Mia — Como se fosse diferente. [Porque] “os portugueses nunca fizeram como os outros”.

Agualusa — Era uma sociedade profundamente distorcida, e só não via quem fosse completamente cego. Era explícito para uma criança de poucos anos.

Não era preciso que lhe explicassem ou chamassem a atenção?

Mia — Não.

Agualusa — Estava exposto. Era obsceno.

Mia — O sentimento de inocência, ali, perdia-se rapidamente.

Agualusa — Antes da guerra, percebíamos a violência colonial, a injustiça colonial (RIBEIRO, 2014, p. 12).

O colonialismo separava socialmente os negros não assimilados dos assimilados, os brancos nascidos na Europa dos nascidos nas colônias, assim como fazia com os mestiços. Couto e Agualusa eram rotulados de “brancos de segunda” pelo fato de terem nascido nas colônias.

Sob esse contexto, Agualusa afirma conceber sua produção literária como elemento de afirmação identitária:

Agualusa — [Contar histórias] é uma afirmação identitária. O que é importante no nosso caso, tu como moçambicano, eu como angolano, é que na escrita há uma afirmação identitária.

Mia — Começa por ser isso. Depois já não queremos saber disso.

Agualusa — O meu primeiro livro, *A Conjura*, um romance histórico sobre o século XIX, é claro para mim que surge como afirmação identitária. Depois é como o Mia diz. A gente toma o gosto naquilo. E vai.

Resolver e afirmar uma identidade, através da escrita, é também uma maneira de suturar feridas?

Agualusa — Afirmação identitária mesmo. Um modo de dizer: “Estou aqui neste país e sou angolano desta maneira” (RIBEIRO, 2014, p. 13).

Além de servirem como instrumentos de afirmação identitária, indubitavelmente as obras literárias são ferramentas utilizadas por esses escritores para a reflexão e organização subjetiva dessas vivências.

A teoria da recepção, a partir da perspectiva de diversos autores como Hans Robert Jauss (1978), Roland Barthes (1987), Wolfgang Iser (1999) e Roger Chartier (2011), trouxe para os estudos literários o destaque à figura do leitor e à fruição. Sendo assim, a relação entre autoria e recepção não ocorre de modo direto e objetivo, pois,

como qualquer outro processo de comunicação, tal relação é cheia de lacunas e de não-ditos, sendo mediada por elementos como a vivência pessoal, leituras anteriores e a capacidade interpretativa do receptor. Esse processo está presente nas interpretações das obras realizadas a partir dos dados biográficos do autor.

Podemos afirmar que há uma personalidade construída a partir da imagem promovida pelo escritor através de suas aparições públicas, entrevistas, discursos etc., assim como uma personalidade textual promovida na obra literária, alcançada pelo leitor a partir de sua capacidade interpretativa. Ou seja, a nossa interpretação a respeito da relação identitária de Agualusa abrange a personalidade artística do autor, que se dá a conhecer por meio de sua escrita.

Tratando-se da obra deste autor e do modo particular como concebe os temas que retrata, essa ressalva é relevante, a fim de evitar equívocos de leitura, tendo em vista que esta tese, embora realize um especial enfoque em seus dados biográficos, não pretende traçar um perfil de sua personalidade pessoal, pois isso ultrapassa as competências da análise literária.

2.1 Em busca de definições

Nos países de língua portuguesa a palavra “crioulo” obteve variadas acepções, tornando-se um termo complexo e impossível de ser fixado a um único sentido. No início da colonização, assemelhou-se ao sentido hispano-americano que referia ao indivíduo de pura ascendência europeia nascido nas Américas. Foi também empregado para designar os escravizados oriundos dessas áreas, sendo posteriormente estendido a todos os naturais em oposição aos nascidos no reino (OLIVEIRA, 1985).

Embora, inicialmente, a menção à mestiçagem biológica não fosse associada à palavra crioulo, esta também foi adotada para designar o indivíduo fenotipicamente mestiço e, especificamente no âmbito brasileiro, o negro⁶.

Nas ilhas de Cabo Verde, passou a conotar as marcas identitárias de toda a população. No contexto africano continental, aludia apenas às raízes históricas de alguns grupos sociais costeiros, urbanos e intermediários entre os administradores (ou comerciantes portugueses) e as populações africanas do *hinterland* (ALMEIDA, 2004). Também se fez uso do termo para denominar as manifestações culturais dessas comunidades, como a música, a vestimenta e a gastronomia.

Ademais, o “crioulo” nomeia as línguas oriundas da fusão dos povos europeus com os povos dos outros continentes em virtude das invasões coloniais. Os crioulos de base portuguesa referem-se às línguas oriundas do contato com os portugueses, conforme as faladas em Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Macau, Goa⁷ e Timor-Leste. Contudo, há crioulos de outras bases linguísticas, tal como ocorre no Haiti, com o crioulo de base francesa, e na Jamaica, de base inglesa.

Conforme explica Dulce Pereira (2007), em seu estudo sobre as línguas crioulas, apesar das divergências entre os linguistas a respeito de uma definição, estes concordam com o fato de essas línguas se distinguirem pela “rapidez de sua formação em condições históricas fora do comum” (PEREIRA, 2007, p. 15) nas comunidades onde surgiram.

⁶ Em função da mestiçagem dos europeus com os africanos, ameríndios e seus descendentes nas colônias, o uso do termo crioulo para referir-se àqueles de pura ascendência europeia se tornou obsoleto, o que favoreceu a rotulação dos crioulos com base no critério da cor da pele (KNÖRR, 2008; STEWART, 2007).

⁷ Quanto ao crioulo indo-português em Goa, alguns linguistas contestam essa nomeação, visto que avaliam haver uma modalidade de contato com a predominância do português. Essa é a visão de Theban (1985, p. 272), por exemplo.

Os crioulos perpassaram os séculos, a despeito da subalternização exercida pelos falantes das línguas de maior prestígio. E mesmo após os avanços das abordagens da sociolinguística, que problematizaram, no decorrer do século XX, as relações hegemônicas no campo da linguística, as línguas crioulas ainda enfrentam grandes dificuldades para se desvencilhar do estatuto de subalternas – havendo resistências, em muitos países, para a oficialização da modalidade oral e a normatização da escrita.

A aplicação dessa nomeação refere-se aos elementos (língua, povo ou cultura) “criados”⁸ originalmente a partir da necessidade de interação, compreensão e comunicação das comunidades linguísticas envolvidas naquele contexto.

A fim de evitar que os escravizados se fortalecessem enquanto grupo e organizassem ações de revoltas, eles eram estrategicamente separados de seus pares de origem social e linguística. Isolados e, muitas vezes, limitados ao espaço da senzala, dos serviços domésticos ou da produção agrícola, tiveram como principal alternativa de comunicação o português utilizado entre os companheiros, senhorios e feitores. Nessa “babel”, fomentada pela relação hierárquica, situava-se um dos ambientes propícios para a formação do crioulo no âmbito colonial. Pereira (2007) define esse contexto como “uma situação extrema de **crise linguística**, em que as línguas maternas, embora acessíveis, não são funcionais aos escravizados e a língua que é mais funcional, pelo contrário, porque pouco acessível, não pode ser plenamente adquirida” (PEREIRA, 2007, p. 25, grifo da autora).

A conjuntura para o africano escravizado adquirir o português padrão foi marcada por inúmeras barreiras, uma vez que, numericamente, a quantidade de brancos europeus era reduzida quando comparada ao número de negros africanos. Logo, conforme observa Pereira (2007), até mesmo os falantes dos ambientes domésticos ficavam muito tempo restritos a vocábulos linguísticos utilitários e usuais na relação com os feitores e senhorios. Consequentemente, tais vocábulos foram mais facilmente incorporados em detrimento das palavras com funções gramaticais ou com pouco peso semântico e fonético, e, portanto, menos audíveis, tais como os artigos e as preposições. Esse cenário, somado às influências exercidas pelas estruturas gramaticais e lexicais das outras línguas, resultou nos crioulos⁹.

⁸ A palavra deriva de criadouro, pronunciada pelos portugueses como *criadoiro*, e pelos africanos com a seguinte gradação *crioaoiro* – *crioioiro* – *crioilo*, *crioulo* (NASCENTES, 1955, p. 142).

⁹ Pereira (2007) explica que essas línguas inicialmente não eram definidas como crioulas pelos portugueses, mas, sim, como língua portuguesa ou, pejorativamente, como rudimentos da língua

O que mais chama a atenção nos crioulos de base portuguesa é a diferenciação sintática e morfológica, visto que algumas elisões são facilmente perceptíveis quando comparadas ao português padrão. Alguns linguistas encontraram no arranjo histórico a explicação para esse fenômeno, conforme o fez Pereira (2007) a partir do exemplo citado da formação do crioulo no ambiente doméstico, em que ressalta as dificuldades dos africanos em acessar a língua portuguesa. Também é preciso lembrar da influência da oralidade, uma vez que o ensino e o aprendizado não se deram de maneira escrita e normalizada pelo espaço escolar. Desse modo, as línguas africanas acabaram por contribuir, em grande medida, para as estruturas fonológicas, morfológicas, sintáticas e semânticas dos crioulos. As línguas e culturas crioulas são, portanto, elementos significativos resultantes dessas coabitações históricas.

Atualmente o crioulo é, no âmbito social, a língua de interação comunitária, familiar e afetiva. Isso ocorre não apenas nos países originários, mas também entre os indivíduos na diáspora, a ponto de o crioulo cabo-verdiano ser a segunda língua mais falada em Portugal, o que não significa que tenha superado seu estatuto de subalterna neste país, pois não é contemplada no sistema educacional formal, tampouco no ensino oferecido aos falantes que a têm como língua materna¹⁰. Esse fato tem provocado, em alguns casos, a interrupção do seu ensino entre as famílias residentes em Portugal, posto que os adultos se sentem receosos com a possibilidade de as crianças terem dificuldades na aquisição do português padrão quando passam a frequentar o espaço escolar. Isso também ocorre em alguns contextos urbanos dos países originários, como em Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, visto que os sistemas escolares ainda não abrangem efetivamente essa modalidade oral. As línguas crioulas carecem, portanto, de políticas linguísticas tanto em seus territórios de origem quanto na ex-metrópole portuguesa.

Existe um estreito laço entre a língua e a cultura. Conforme afirma Denys Cuche (1999, p. 94), “a língua tem a função, entre outras, de transmitir a cultura, mas é, ela mesma, marcada pela cultura”. As culturas crioulas são aquelas que se formaram a partir do contato, da miscigenação e de trocas de elementos culturais, étnicos e linguísticos. No processo de criouliização, os grupos heterogêneos servem de base para a formação de uma nova cultura identitária que substitui as várias identidades de origem.

portuguesa. A primeira atestação oficial do termo, de que se tem conhecimento, data do século XVII, em uma descrição da Guiné feita pelo viajante Francisco de Lemos Coelho.

¹⁰ Esses dados foram levantados pelo Projeto Diversidade Linguística na Escola Portuguesa do Instituto de Linguística Teórica e Computacional (ILTEC). E, de acordo com o *Ethnologue: languages of the world*, existem aproximadamente 63 mil falantes da língua cabo-verdiana em Portugal.

Francisco Soares (2001), defensor do conceito de criouldade angolana, afirma que o sistema escravocrata de base patriarcal adotado nas colônias portuguesas na África contribuiu para a generalização do termo crioulo e para sua filiação a uma genealogia transcontinental, no sentido de uma cultura sincrética. Segundo ele, “o termo designava, portanto, seres humanos que, descendendo de genealogias transcontinentais, eram nascidos no lugar, eram já filhos da nova terra onde viviam. Isso implica [...] uma formação diferente da dos seus antepassados, transculturante” (SOARES, 2001, p. 258). Soares (2001) também afirma que a definição básica do termo passou a conotar o cruzamento linguístico e cultural, enquanto o cruzamento biológico fora remetido à mestiçagem.

Jacqueline Knörr (2008) foca na dimensão discursiva do termo crioulo e em seus derivados, tal como a criouldade e a criouldade, tendo em vista que variam de acordo com o contexto social, histórico e cultural. Conforme afirma, a palavra é, na contemporaneidade, associada a sincretismo, hibridização, transnacionalismo¹¹ e a outros termos relacionados ao processo de mistura, no entanto essa rotulação está mais vinculada a critérios ideológicos do que científicos. Para ela, a confusão sobre quem ou o que deve ser concebido como crioulo dá-se pelo fato de a terminologia ser frequentemente apresentada despojada do contexto social e histórico. O seu uso indiscriminado tem gerado algumas resistências, tal como o faz Mintz (1999 *apud* KNÖRR, 2008) ao restringi-lo a um período obrigatoriamente associado à escravização.

Embora discorde da postura de banalização do termo, Knörr (2008) não defende a sua restrição, posto que considera o seu potencial heurístico para descrever os complexos processos contemporâneos de miscigenação cultural. Segundo ela, “*historical processes of creolization show that there is more to creolization than the mixing of people and cultures*” (KNÖRR, 2008, p. 5).

É necessário, contudo, distinguir a criouldade de outros processos de mistura. De acordo com a antropóloga alemã, os critérios usados para definir as culturas e identidades crioulas em determinada sociedade refletem as classificações sociais

¹¹ Knörr (2008) critica o uso indiscriminado dessas palavras quando associadas ao processo de criouldade, tendo em vista que o significado de hibridismo está etimologicamente associado à área da botânica e da zoologia. Vale lembrar que, por vezes, esses cruzamentos têm como resultado elementos estéreis, tal como ocorre com a mula (advinda do cruzamento do jumento com a égua). A incongruência se dá também pelo fato de o modelo de hibridização implicar uma “pré-pureza” dos componentes associados, dado impossível quando se trata de uma comunidade social e cultural. Já no caso da palavra sincretismo, ela se refere à mistura de crenças ou religiões. O transnacionalismo, por sua vez, implica a transposição das fronteiras nacionais.

praticadas e permitem a dedução das ideologias relativas à herança, raça e cultura desse grupo.

A correlação entre a cor da pele e a criouldade, por exemplo, revela as associações ideológicas ligadas a esse preceito. Devido aos atributos histórico-sociais da colonização, conforme explica Knörr (2008), o indivíduo branco não costuma ser associado à mistura étnica e cultural, pois o modelo implícito de “pureza *versus* mistura” geralmente associa a pele branca à pureza e a escura à mistura. Em virtude disso, a “raça” é colocada na equação como critério ideológico para afirmar a existência de diferentes classes de crioulos ou, ainda, para distinguir a criouldade de outras identidades. Para Knörr (2008), a referência comum ao fato de que a palavra “crioulo” originalmente significava o oposto da mistura, que muitas vezes serve para afirmar que os crioulos “originais” – supostamente brancos – não se misturavam com os negros. O objetivo, nesse contexto, é dissociar a criouldade branca da conotação de mestiço.

Assim, a definição erudita do termo crioulo implica ter em mente que aquilo que muitas vezes é reconhecido como crioulo em uma perspectiva ética não necessariamente o será em uma perspectiva étnica. Há processos de criouldade mesmo quando as pessoas envolvidas não usam a terminologia para se autoidentificar, assim como há grupos não crioulos cujos etnônimos se definem como tal:

Thus, the process of creolization must be distinguished from creolization as a concept with which we can analyze and understand such a process. Just as we determine a language to be creole based on (socio-)linguistic criteria and not based on whether it carries the label “creole”, we must also use (socio-) cultural criteria in order to determine whether a group is creole – and not based on whether its name goes something like “creole” (KNÖRR, 2008, p. 7).

As pesquisas referentes à criouldade e à criouldade recorrem frequentemente a conhecimentos e abordagens utilizados na antropologia social, na história, na literatura e na linguística. Segundo Knörr (2008), a antropologia social tem olhado particularmente para abordagens e conceitos desenvolvidos na linguística e tenta aplicá-los aos fenômenos culturais. Assim o fez Ulf Hannerz (*apud* KNÖRR), pioneiro nesses estudos, que empregou um modelo “centro-periferia” que concebe como periféricas as culturas locais, não ocidentais e tradicionais, e, como centrais, as estrangeiras, ocidentais e modernas. Para Knörr (2008), o modelo de criouldade cultural de Hannerz reflete a posição generalizada da linguística de que a criouldade é um processo amplamente determinado pelas línguas europeias. Desse modo, “centro” e “periferia” são categorias

capazes de refletir apenas a perspectiva do mundo ocidental, sem a questionar criticamente (KNÖRR, 2008).

Para Miguel Almeida (2004), se concebermos a criouliização como um processo universal, que não conduz necessariamente a uma criouliidade politicamente projetada como tal, podemos perceber que a natureza semiperiférica do colonialismo português contribuiu para a criação de comunidades, línguas e expressões culturais criouliizadas nas colônias, embora, conforme observa, esse conceito nunca tenha se tornado central nas definições ideológicas ou programáticas do colonialismo português, tendo em vista a predominância do discurso da miscigenação e mestiçagem, principalmente no Brasil e em Cabo Verde. Dias (1984 *apud* ALMEIDA, 2004, p. 8) cita o exemplo da população de Mbaka, grupos especializados no comércio entre a costa e o interior, com sinais de “portugalidade no vestuário e na linguagem” por serem descendentes da união entre homens portugueses e mulheres africanas. Entretanto, para ele, o processo colonial empreendido em Angola não possibilitou a criouliização.

Segundo Almeida (2004), os primeiros casos de criouliização no âmbito da colonização portuguesa datam do período da expansão no Atlântico, no século XV, e da instalação de postos comerciais na costa ocidental africana, sobretudo com os chamados “lançados ou *tangomaus*” (indivíduos portugueses que se inseriam no convívio com as populações africanas, onde adquiriam as línguas e os costumes). Essa designação provém da ousadia com que “se lançavam” nessas comunidades, enquanto o vocábulo “tangomau” é de origem africana, de etimologia desconhecida. Alguns desses indivíduos se casaram com as filhas de chefes locais e ganharam notabilidade social suficiente para se tornar intermediários na comercialização de escravizados. Conforme descreve Caldeira (2013, p. 57), “do ponto de vista cultural, a sua originalidade deriva da imersão muito profunda no universo dos comportamentos e dos valores africanos, dando origem, eles e os seus descendentes, homens e mulheres, à primeira geração de euro-africanos”.

Os entrepostos comerciais e escravagistas eram fortificados e, geralmente, separados das populações locais. Ainda assim, estes permitiram a pidginização e a criouliização entre portugueses e africanos.

Em Guiné-Bissau, o crioulo surgiu enquanto língua de comunicação interétnica lado a lado com as línguas africanas (ALMEIDA, 2004). Isso ocorreu em função da atuação dos cabo-verdianos enquanto administradores do governo português naquele país. Segundo Almeida (2004), o processo ocorrido em Angola e em Moçambique não

pode ser descrito como criouliização, porque as tentativas no século XX de promover a assimilação não passaram de retóricas.

O Brasil não desenvolveu uma língua crioula, mas, sim, uma variação do português. Isso ocorreu, principalmente, devido ao acesso facilitado ao modelo da língua portuguesa e ao papel das elites na construção do Estado-nação. Assim, os arquipélagos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe são os únicos espaços de colonização portuguesa onde simultaneamente ocorreram o desenvolvimento de línguas crioulas, a emergência de paisagens sociais luso-crioulas e a miscigenação racial. E, no caso de Cabo Verde, a criouliização se tornou, sobretudo, uma metáfora para a autodescrição como grupo na diáspora, assim como para a cultura nacional (ALMEIDA, 2004).

Diante de tantas nuances, podemos concluir que, para analisar o processo de criouliização no âmbito das relações entre Portugal e suas ex-colônias, é necessário contextualizá-lo no quadro histórico, político e econômico da história da expansão do colonialismo português e do pós-independência, conforme mostraremos na sequência deste capítulo.

2.2 O lusotropicalismo de Gilberto Freyre

As proposições a respeito da criouliidade em Angola apareceram pela primeira vez, em meados da década de 1960, sob a voz de Mário António Fernandes de Oliveira (1934 – 1989). As ideias apresentadas por ele têm como base o lusotropicalismo criado pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987).

Freyre foi criando sua teoria a partir do livro *Casa-grande & senzala*, em 1933, e a ampliou no decorrer de sua carreira. Ele se propôs a explicar, a partir de uma perspectiva sociológica e antropológica, a colonização portuguesa nos trópicos, e desenvolveu algumas proposições a respeito da formação econômica, cultural e racial¹² brasileira, tendo como base a miscigenação entre os brancos portugueses, os negros escravizados oriundos da África subsaariana e os índios da América Latina.

¹² A teoria lusotropicalista foi criada num período em que as teorias de superioridade raciais estavam em voga. Essa diferenciação entre os seres humanos foi ultrapassada após os estudos biológicos iniciados no século XX, os quais comprovaram sua insustentabilidade científica. Porém, os avanços dos estudos genéticos não foram suficientes para extinguir as relações sociais racistas entre os indivíduos. Desse modo, os conceitos de raça ainda permanecem operantes para se referir ao caráter social. Sobre essa questão, este trabalho posiciona-se em concordância com a afirmação de Kabengele Munanga (2012, p.15) de que tais conceitos são “biologicamente inoperantes, mas política e sociologicamente muito significativos”.

Na obra de José Eduardo Agualusa as histórias de Angola, Brasil e Portugal aparecem constantemente imbricadas; o lusotropicalismo tem como base tal imbricamento geográfico e histórico. Portanto, compreender o contexto de criação dessa teoria, bem como ela fora incorporada por esses três países nos auxilia a compreender a crioulidade e como ela aparece na obra desse autor.

*Casa-grande & senzala*¹³ foi o primeiro livro de Freyre e atingiu, prontamente, notoriedade no campo da Sociologia. Ele é apontado por José Carlos Venâncio (2000, p. 11) como um dos primeiros intelectuais de língua portuguesa a adquirir reputação mundial. Tendo iniciado a escrita da obra em Lisboa, o sociólogo viajou pelos países abrangidos em seus estudos, a fim de recolher dados para sua pesquisa, conforme registrou no prefácio da primeira edição: “Em outubro de 1930 ocorreu-me a aventura do exílio. Levou-me primeiro à Bahia; depois para Portugal, com escala pela África. O tipo de viagem ideal para os estudos e a preocupação que este ensaio reflete” (FREYRE, 2013, p. 29).

Ele viveu em Portugal entre 1930 e 1931. Em seguida, foi para os Estados Unidos onde atuou como professor visitante na Universidade de Stanford¹⁴ e depois retornou ao Brasil onde concluiu a obra, em meados de 1933.

O lusotropicalismo causou acentuada controvérsia no decorrer dos anos, dada a maneira como tratou as relações raciais. Freyre exaltou a colonização portuguesa e buscou provar quão bem realizada esta fora empreendida no Brasil. Em sua primeira obra abordou especificamente o caso brasileiro, mas, no decorrer dos anos, estendeu suas teorias para as outras colônias. Um dos pontos mais controversos do lusotropicalismo é, justamente, a miscigenação, uma vez que foi realçada por Freyre uma suposta capacidade dos homens portugueses de se misturarem com as africanas e indígenas, a despeito das concepções vigentes de inferiorização racial dessas mulheres. Sob a figura metafórica da casa-grande e da senzala, locais de moradia do colonizador e

¹³ Foram impressas mais de 40 edições dessa obra em língua portuguesa, além de ter sido traduzida para o inglês, alemão, espanhol, francês, húngaro, italiano, polonês e romeno. Edson Nery Fonseca (2002) sublinha, em seu dicionário sobre a obra de Freyre, que o historiador britânico Kenneth Maxwell incluiu *Casa-grande & senzala* na lista das 62 obras mais influentes no mundo desde 1922, conforme fora publicado na revista científica norte-americana *Foreign Affairs* em 1997.

¹⁴ Gilberto Freyre graduou-se na Universidade de Colúmbia e especializou-se na Universidade de Baylor nos Estados Unidos. Em seguida, fez pós-graduação em Colúmbia sob a orientação de Franz Boas. E para receber o grau de *master* defendeu o trabalho intitulado *Social life in Brazil in the middle of 19th century*. O contato com o professor judeu, alemão erradicado nos Estados Unidos influenciou diretamente a sua produção acadêmica pois, sob a orientação de Boas, abarcou os aspectos sociais, econômicos e culturais da miscigenação no Brasil (FREYRE, 2013).

dos negros escravizados, Freyre desenhou a estrutura social, política e econômica da colonização portuguesa de base patriarcal. Conforme afirmava:

No Brasil, as relações entre os brancos e as raças de cor foram desde a primeira metade do século XVI condicionadas, de um lado pelo sistema de produção econômica – a monocultura latifundiária; de outro, pela escassez de mulheres brancas, entre os conquistadores. O açúcar não só abafou as indústrias democráticas do pau-brasil e de peles, como esterilizou a terra, em uma grande extensão em volta aos engenhos de cana, para os esforços de policultura e de pecuária. E exigiu uma enorme massa de escravos. [...] – uma sociedade semifeudal – uma minoria de brancos e brancarões dominando patriarcais, polígamos, do alto das casas-grandes de pedra e cal, não só os escravos e criados aos magotes nas senzalas como os lavradores de partido, os agregados, moradores de casas de taipa e de palhas vassalos das casas-grandes em todo o rigor da expressão (FREYRE, 2013, p. 32).

Gilberto Freyre não apenas exaltava uma suposta habilidade de integração sexual dos portugueses, mas também outras como a “aptidão para a vida tropical” (FREYRE, 2013, p. 65), ausência de racismo, pois “não dispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos” (FREYRE, 2013, p. 75). Ele diferenciava, constantemente, os colonizadores portugueses dos outros europeus que teriam se firmado pelo código da diferença e superioridade rracica, e os descreveu como “menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses nos preconceitos de cor e de moral cristã” (FREYRE, 2013, p. 157). Ou ainda menos etnocêntricos do que cristocêntricos em função da proximidade do catolicismo com a colonização portuguesa (FREYRE, 1961). Na visão de Freyre (1961), para os portugueses a condição de cristão sobrepuja, em todos os aspectos, a de europeu ou de branco.

A “predisposição ou vocação” (FREYRE, 1961, p. 85) dos portugueses para um sistema de colonização racialmente híbrida explicava-se por meio do seu passado étnico e cultural descrito como “povo indefinido entre a Europa e a África” (FREYRE, 2013, p. 66). Desse modo, ressaltava o caráter miscigenado da população luso-ibérica devido às invasões durante o seu processo de formação. Segundo ele, “a indecisão étnica e cultural entre a Europa e a África parece ter sido sempre a mesma em Portugal [...]. Espécie de bicontinentalidade que correspondesse em população assim vaga e incerta [...]. E gente mais flutuante que a portuguesa, dificilmente se imagina” (FREYRE, 2013, p. 67).

De acordo com a teoria lusotropicalista, a mobilidade e a miscibilidade foram as características que possibilitaram o êxito da colonização portuguesa, a despeito do seu baixo nível populacional. Nesse sentido, a miscigenação teria sido uma das principais

estratégias coloniais. Assim descreveu Freyre: [o português teria sido] “o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos” (2013, p. 265).

O colonialismo português serviu, portanto, de modelo para amparar suas proposições sociológicas em defesa dos aspectos positivos da miscigenação, face às correntes etnocêntricas e eugenistas crescentes na época da publicação do seu livro. Numa sessão promovida pelo governo português e por portugueses residentes no Brasil em Pernambuco, em junho de 1940, expressou esse posicionamento ao mencionar a coação sofrida pela cultura luso-brasileira. Em sua visão: “ameaçada mais do que se pensa, por agentes culturais de imperialismos etnocêntricos, interessados em nos desprestigiar como raça – que qualificam de “mestiça”, “inepta”, “corrupta” – e como cultura – que desdenham como rasteiramente inferior à sua” (FREYRE, 1942, p. 16-17). Também disse ser contrário aos discursos “proclamados com ênfase das torres de propaganda política dos partidos racistas da Europa” (FREYRE, 1942, p. 20).

É importante ter em mente que a abolição da escravização dos negros no Brasil ocorreu oficialmente em 1888, em um contexto de exclusão social dos libertos e amparada por estratégias eugênicas em torno das quais se organizou a elite social e intelectual brasileira.

O médico Renato Kehl¹⁵, o sanitarista Belisário Penna, o antropólogo Roquette-Pinto, o zoólogo Octávio Domingos e o escritor Monteiro Lobato são alguns nomes de figuras proeminentes envolvidas em debates sobre as práticas eugênicas como solução para a regeneração racial do país (SANTOS, 2009). Até meados de 1940, foram criadas várias ações associadas às práticas políticas, assim como construções discursivas e epistemológicas que resultaram em uma lacuna social histórica entre os descendentes de indígenas, afrodescendentes e os eurodescendentes no Brasil.

As práticas eugênicas no país diferenciaram-se das europeias devido à preponderante mestiçagem da população. Para os intelectuais que as defendiam, tal característica inviabilizava o desenvolvimento nacional (STEPAN, 2005). Essas teorias, advindas da Europa e Estados Unidos, encontraram um solo fértil em um país de base segregacionista e, conforme explica Santos (2005), ligaram-se a um conjunto de ideias, que, desde a metade do século XIX, tentava explicar as experiências históricas em torno das populações escravizadas e atendia a interesses econômicos da elite de base

¹⁵ Renato Ferraz Kehl foi o fundador da Sociedade Eugênica de São Paulo. Com 140 membros, essa associação dedicou-se ao estudo e divulgação das suas ideias no Brasil.

escravocrata. Para Santos (2005, p. 6): “Certamente, um dos motivos mais importantes para o desenvolvimento do eugenismo nas três primeiras décadas do século XX estava na preocupação com o controle da população de ex-escravos que estavam em processo de proletarização”.

Alguns desses intelectuais ocuparam cargos governamentais e de repartições públicas e efetuaram procedimentos de combate ao que consideravam fatores disgênicos, dentre eles, a seleção racial. Em sua tese de doutorado, Koifman (2007) demonstra que a eugenia influenciou, inclusive, o controle sobre a entrada de estrangeiros no país. Tais procedimentos colocaram em prática o que ficou conhecido como “política de branqueamento”.

Conforme explica Skidmore (1976), a sociedade brasileira (embora multirracial) sustentava “premissas implicitamente racistas. O ‘caucásico’ era considerado o pináculo natural e inevitável da pirâmide social [...] Os brasileiros, em geral, tinham o *mais* branco por *melhor*, o que levaria naturalmente a um ideal de ‘branqueamento’ [grifos do autor]” (SKIDMORE, 1976, p. 60) face ao fluxo imigratório, incentivado pelos latifundiários, a fim de substituir a mão de obra de negros anteriormente escravizados.

A população de pessoas de cor preta no Brasil (maioria durante boa parte do período escravagista) decaiu sensivelmente entre 1890 e 1950. Entre as explicações para esse fenômeno estão a imigração europeia, a miscigenação, a baixa natalidade¹⁶ e as péssimas condições de vida. Essas pessoas ingressaram em uma estrutura social complexa que inferiorizava os indivíduos consoante o fenótipo. Isso gerou um sensível branqueamento populacional, visto com bons olhos pelos que ansiavam “que a miscigenação funcionasse no sentido de promover o objetivo almejado. Afinal, pensavam que o *gene* branco ‘devia ser’ mais forte [grifo do autor]” (SKIDMORE, 1976, p. 63) e, por conseguinte, prevaleceria no processo de miscigenação.

As populações indígenas, tanto as assimiladas e mestiçadas quanto aquelas que habitavam as tribos apartadas, ocupavam, assim como os negros, o outro lado da linha abissal (SANTOS, 2006) instituída pelas teorias eugênicas.

Inúmeros debates colocaram em desacordo os eugenistas que aceitavam e os que repudiavam a mestiçagem. Alguns viam o branqueamento crescente do país, dada a

¹⁶ O Brasil era, em meados do século XIX, a maior economia de escravizados do mundo, porém dependia do tráfico negreiro para se manter, uma vez que a população escravizada não se renovava. De acordo com Skidmore (1998), havia três principais razões para isso: primeiro, o fato de a maioria dos cativos trazidos da África serem homens; segundo, o alto índice de mortalidade (a expectativa de vida da pessoa escravizada no Brasil correspondia a dois terços a de um branco); e terceiro, as eventuais libertações dos escravizados por diversos motivos.

imigração dos europeus e a sobrevivência da população negra, como solução para essa característica “não benquista” da nação. É nesse contexto que a teoria de Freyre ganha força no pensamento sociológico brasileiro.

A situação racial dificultava a construção do projeto de identidade nacional almejado principalmente após a Proclamação da República, em 1889, que anulou a monarquia de linhagem portuguesa. Algumas obras da literatura brasileira revelam o cenário dessa hesitação endêmica¹⁷ de aceitação das características étnicas, raciais e culturais da nação.

A versão nacionalista do Romantismo despontada na obra de José de Alencar, por exemplo, apresentava a figura de um índio com préstimos da cavalaria europeia. As características do índio e da índia idealizados nunca corresponderam à realidade social e racial do país. O Realismo e Naturalismo baseados nas teorias eugênicas descreviam a degeneração moral, principalmente dos mais pobres e escuros, conforme ocorre *n’O Cortiço* de Aluísio Azevedo. O Pré-modernismo de Lima Barreto retratou o espaço habitado pelos negros e mestiços, com a problematização dos conflitos raciais. *Macunaíma*, do modernista Mário de Andrade, pode ser considerado o representante da assunção da miscigenação cultural e racial do país como algo positivo, sobre preceitos que se assemelham à ideia da democracia racial¹⁸.

Segundo Schwarz (2007), a democracia racial no Brasil é um mito, mas o mito guarda uma importância porque sinaliza um desejo coletivo, ausente de outras realidades, onde a discriminação racial não faria questão de se manifestar de forma velada. A afirmação de Schwarz (2007) diz respeito ao caráter ambíguo das relações raciais no Brasil após a abolição da escravatura.

Era importante, naquele contexto, que a mestiçagem fosse positivada, tendo em vista demarcar uma característica peculiar, algo essencial na construção da identidade nacional.

Entretanto, a abolição, da maneira como foi efetivada, favoreceu em grande medida os ex-donos de escravizados que ao prescindirem desse sistema conservaram, em suas mãos, os direitos políticos, sem que houvesse uma significativa transformação econômica e social. De acordo com Skidmore, a manutenção da estratificação deu aos

¹⁷ Sobre literatura e identidade nacional no Brasil, ver António Candido (1985); Alfredo Bosi (1992); Silviano Santiago (2000).

¹⁸ Para Schwarz (2007), assim como após a Proclamação da Independência, no século XIX, a figura do indígena foi positivada; no século XX, após a Proclamação da República, positivou-se a mestiçagem. Em ambos os contextos, o objetivo é a construção de uma identidade.

ex-proprietários de escravos “brancos, ocasionalmente, mulatos claros virtual monopólio do poder – econômico, social e político” (SKIDMORE, 1976, p. 54). Na visão bastante lúcida desse historiador brasilianista estadunidense, tanto os brancos pobres quanto os libertos negros não tinham condições de se opor a essa situação. Desse modo, a “hierarquia, na qual a classificação social tinha muito a ver com a cor, desenvolvera-se como parte integrante da economia colonial fundada no escravo. Mas ao tempo da Abolição, já não [dependia] da escravidão para sua continuidade” (SKIDMORE, 1976, p. 55).

O lusotropicalismo está firmado na visão eurocêntrica das culturas, pois naturaliza a sobreposição europeia ante as outras matrizes culturais, sem a problematização da violência sexual, moral, física e social apresentada (de maneira muito ilustrativa) na obra de Freyre. Em meados de 1930, quando imperavam nas academias as teorias evolucionistas, o livro *Casa-grande & senzala* foi considerado pioneiro pelo fato de reconhecer positivamente a contribuição dos indígenas e afrodescendentes na formação do Brasil. No entanto, uma leitura diacrônica desse livro aponta a conservação de um discurso de superioridade das raças, legitimador da dominação racial e cultural europeia. Não foi de modo irrefletido que o lusotropicalismo foi incorporado pelo Estado Novo português na década 1950. E, no contexto brasileiro, foi responsável pela fixação do mito da democracia racial que dificultou, no decorrer dos anos, a reclamação e imputação dos problemas sociais gerados pela acentuada clivagem racial no país.

A perpetuação da teoria lusotropicalista levou Freyre a participar de conferências em diversos lugares do mundo, o que resultou em publicações sobre o tema tanto no Brasil quanto em outros países. Ele também atuou como professor convidado não apenas na Universidade de Stanford, mas também em Colúmbia e Michigan. Em Portugal, publicou *O mundo que o português criou* (1940); *Um brasileiro em terras portuguesas* (1951); *O luso e o trópico* (1961), entre outros livros.

A teoria de Freyre foi incorporada pelo regime salazarista, a fim de endossar, academicamente, a permanência de Portugal como colonizador nos países africanos em resposta à pressão internacional sofrida pelo Estado Novo português. Isso ocorreu em meio a um contexto em que as ações discriminatórias e a ausência de liberdade política dos povos africanos passaram a ser questionadas dentro da Europa. Alexandre Luís e Sofia Luís (2014) nomearam a estratégia de Salazar de “operação cosmética”, uma vez que seu objetivo foi unicamente “maquiar” a árdua realidade das colônias, a fim de

promover uma imagem positiva de Portugal, a despeito do tombamento paulatino do regime colonial.

A devastação consumada pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a divulgação das atrocidades cometidas pelo nazismo firmaram, em todo o Ocidente, a contestação sobre a superioridade dos povos e, como consequência, houve o enfraquecimento do discurso salvacionista que legitimou a colonização europeia na África. Esse cenário trouxe algumas alterações paradigmáticas ao pensamento europeu (manifestadas tanto nas academias quanto no senso popular) - somado às correntes científicas e filosóficas que não sustentavam mais as teorias de sobreposição das culturas e povos.

O quadro que levou a essa mudança é complexo e permeado por fatores como o enrijecimento do capitalismo, que, naquele contexto, não se beneficiava de um sistema de dominação econômica exercida por nações que não eram superpotências industriais ou tecnológicas, como é o caso de Portugal. Não obstante, o regime salazarista resistiu o quanto pôde a abrir mão das colônias, pois, sem elas, o país perderia uma gigantesca extensão geográfica, numerosos recursos naturais e força de trabalho.

Em seu estudo sobre o lusotropicalismo e a ideologia colonial, Cláudia Castelo (2011) sublinha que a aceitação da teoria freyriana pelos políticos e acadêmicos portugueses não se deu de maneira imediata, visto que ela confrontava as teorias racistas que compreendiam a miscigenação como algo negativo e, por anos, confirmaram a alegada superioridade dos brancos sobre os negros. Alguns intelectuais e políticos teriam tido alguma simpatia pelo perfil colonialista da teoria, porém havia os que discordavam terminantemente da celebração da mestiçagem.

Alguns representantes da vertente de esquerda posicionavam-se de maneira mais crítica e confrontavam a áspera realidade colonial com o ambiente harmônico descrito por Freyre. Osório de Oliveira e Manuel Murias foram uns dos simpatizantes da teoria freyriana, conforme registrado em resenhas e artigos. Por outro lado, António Sérgio e Maria Archer foram algumas das vozes que discordavam e apontavam as discrepâncias entre a teoria e a realidade (CASTELO, 2011).

Ao passo que foi incorporado pelo discurso oficial, o lusotropicalismo encontrou receptividade e foi introduzido como tema de cadeiras oferecidas nas faculdades, tendo inspirado numerosos trabalhos acadêmicos (CASTELO, 2011). No entanto, na política ganhou espaço somente a partir de 1950, porque na década de 1930, quando o *Casa-grande & senzala* foi publicado, o governo português mantinha práticas de grandes

restrições com as colônias. Estas eram concebidas somente a fim de atender a objetivos de exploração. Esse cenário alterou-se principalmente após a Segunda Guerra Mundial, devido à comoção ocorrida após a abertura dos campos de concentração nazistas, fato que levou a população europeia a questionar os níveis de crueldade praticados com os povos subjugados pelo colonialismo.

Portugal foi o país europeu que mais ofereceu resistência para deixar as colônias africanas, e isso ocorreu definitivamente em 1975, após anos de pesado investimento financeiro e humano agravado com a guerra empreendida pelos africanos que lutavam pela liberdade nacional. Anteriormente, como estratégia para forçar a permanência do regime colonial, o estadista português António de Oliveira Salazar lançou mão de parte do discurso lusotropicalista para convencer a população portuguesa e internacional de que a colonização trazia benefícios não apenas a Portugal, mas também aos países colonizados.

Nem todos os postulados de Freyre foram utilizados por Salazar, visto que apenas os preceitos que exaltavam os portugueses enquanto povo pacífico, não racista e ecumênico foram incorporados. O direito dos povos colonizados à autodeterminação, defendido por Freyre em suas publicações, foi completamente obliterado da propaganda lusotropicalista encabeçada pelo governo português.

Castelo (2011), após um estudo das atas das reuniões governamentais, coletou o posicionamento de alguns líderes renomados a respeito do lusotropicalismo em Portugal e nas colônias. Ela constatou que o general Norton de Matos, governador-geral de Angola entre os anos de 1912 a 1915 e ministro das colônias, foi uma das personalidades que rejeitou publicamente a teoria freyriana, pelo fato desta contrariar a superioridade europeia sobre as culturas africanas.

Em agosto de 1951, Freyre foi convidado pelo governo estadista a visitar Portugal e algumas de suas colônias. Esse estreitamento de relações rendeu ao sociólogo várias conferências nas universidades portuguesas e posteriores publicações a respeito desse trabalho. Freyre (1953) admite não ter se deparado com sociedades completamente harmônicas e submissas ao regime colonial, porém atribuiu o racismo e os casos “de conviver desarmônicos de alguns portugueses” ao estreito contato com a África do Sul. É importante destacar, conforme o faz Castelo (2011), que as visitas de Freyre foram guiadas pelos líderes políticos. Isso significa que o acesso do intelectual foi mediado pelos interesses do regime encabeçado por Salazar. O posicionamento de Freyre a despeito de ter entrado em contato com as desigualdades presentes nas colônias

pode ter sido ocasionado por uma possível obstinação pela sua teoria, mas, na visão de Castelo (2011), a afinidade do sociólogo com o Estado Novo é comprovada por seus registros. Freyre apoiou o que a estudiosa definiu como “politização do lusotropicalismo, quando na essência o seu conceito era eminentemente cultural” (CASTELO, 2011, p. 138).

O lusotropicalismo foi incorporado pelo Estado Novo, dada a posição de prestígio de Gilberto Freyre. Castelo também descreveu o movimento de incorporação política do conceito, que serviu para “luzo-tropicalizar a legislação e a prática ultramarina” (CASTELO, 2011, p. 139). Adriano Moreira foi um dos responsáveis por adequar a prática colonial às proposições freyrianas e levou para as colônias medidas como a abolição do estatuto dos indígenas e o incentivo à participação administrativa das elites locais. Desse modo, o discurso lusotropicalista foi gradativamente incorporado tanto pelo imaginário português quanto das colônias.

Assim como em Portugal, nessas regiões a teoria não foi incorporada em sua integralidade, mas, sim, manipulada, a fim de exaltar os aspectos que enalteciam o povo português e seu modelo de colonização, deixando de fora os elementos que poderiam conduzir à problematização da relação entre o colonizador e os colonizados. Conforme observa Castelo (2011), o reconhecimento do contributo dos povos colonizados para a formação da cultura mestiça é um dos dados obliterados nessa incorporação do Estado Novo, assim como o caráter transnacional da teoria, característica incongruente com as aspirações nacionalistas e centralizadoras do regime.

As postulações de Freyre ganharam uma significativa projeção nas colônias - em algumas mais que outras. Cabo Verde fez uso delas a fim de descrever o processo de formação social e cultural das ilhas. Por ser um local em que a população é majoritariamente mestiça, a teoria de Freyre trazia uma noção positiva para uma característica fundamental daquela região. Cabo Verde é um país insular, não habitado antes da colonização, e por isso não possui matrizes étnicas e culturais pré-coloniais no arquétipo do nacionalismo romântico. Logo, o lusotropicalismo fora visto como uma fórmula coerente para amparar a construção de um sentimento de nacionalidade que fundamentou, posteriormente, a construção de uma identidade nacional. Os integrantes da revista *Claridade* (marco da emancipação literária e cultural cabo-verdiana) demonstraram grande interesse pela teoria freyriana.

Nos outros países africanos de colonização portuguesa, embora o contexto social fosse outro, houve sociólogos e escritores interessados em adotar as postulações

freyrianas. Em Angola, os nomes que sobressaem são Geraldo Bessa Vítor e Mário António Fernandes de Oliveira que publicou suas teses sobre a criouldade com visíveis marcas do discurso lusotropicalista em 1968, no livro *Luanda, “ilha” crioula*¹⁹.

A nossa proposição é a de que o discurso lusotropicalista adentrou em Portugal, no Brasil e nas colônias africanas nesse período; entrou em choque com as novas configurações históricas de libertação política e descolonização cultural de alguns desses países, porém resistiu em muitos aspectos sob novas roupagens em teorias como a da criouldade e outras correntes que proclamam a mestiçagem sem a problematização do colonialismo e das relações de poder mediadas por violações sexuais, físicas, epistemológicas e ideológicas.

A crueza das ações do colonialismo português confronta claramente a teoria freyriana. Essa incongruência comprova que a visão difusa que faz com que Freyre e seus apoiadores defendam a ideia de integração harmônica, a despeito da violência exercida sobre os colonizados é resultado, justamente, da permanência da divisão social postulada pela própria metáfora freyriana entre os habitantes da casa grande e os da senzala. A perspectiva de Freyre é a da casa grande. E essa visão é perene, a despeito das mudanças de paradigmas alcançadas com o contexto de libertação das colônias e com as novas epistemologias que confrontam o eurocentrismo, o colonialismo, o patriarcalismo e o racismo.

O sociólogo brasileiro Fernando Henrique Cardoso escreveu sobre a perenidade da obra de Freyre na apresentação de uma edição comemorativa de 80 anos, publicada em 2013. Ele afirma que essa perenidade se dá porque Gilberto Freyre:

desvenda uma dimensão, que gostemos ou não, conviveu com quase todos os brasileiros até o advento da sociedade urbanizada [...]. No fundo, a história que ele conta era a história que os brasileiros, ou pelo menos a elite que lia e escrevia sobre o Brasil, queriam ouvir (CARDOSO, 2013, p. 22).

A divisão entre a casa-grande e a senzala é a metáfora da colonialidade. O discurso lusotropicalista é um mecanismo de permanência dessa problemática social. Usado de modo consciente ou inconsciente, a permanência desse discurso revela a própria permanência da colonialidade na relação entre a Europa e as ex-colônias e dentro das próprias colônias. A colonialidade é um fenômeno sociológico macro e

¹⁹ Além de sua tese de doutoramento, *A formação da literatura angolana (1851-1950)*, Oliveira publicou ensaios em periódicos sobre o tema da criouldade que, posteriormente, reuniu no livro *Reler África* (1990).

micro, pois ocorreu durante o regime colonial na relação entre o governo português e os territórios americano, asiático e africano, mas também ocorreu dentro desses territórios nas relações de poder estabelecidas.

Os conflitos raciais no Brasil são decorrentes da permanência da colonialidade. A dificuldade de pensar as multiplicidades culturais em Angola de maneira descolonizada também é consequência dessa permanência. A colonialidade, portanto, não é apenas um fenômeno perene, mas também diversificado. É por esse motivo que optamos por analisar a criouldade angolana, sublinhando e problematizando o seu discurso lusotropicalista. Para isso, julgamos ser necessário analisar como a criouldade foi incorporada pelas outras ex-colônias, a fim de compararmos com o caso angolano. Também acreditamos ser importante, anteriormente, compreendermos a criouldade antilhana a fim de percebermos as nuances da criouldade proclamada por Mário António Fernandes de Oliveira, Agualusa e outros autores que a postulam no contexto das ex-colônias portuguesas.

A estrutura da casa-grande possibilitou a criação de uma sociedade intermediária (a do mestiço) contemplada pela teoria da criouldade. Conforme descreveu Freyre:

A casa-grande fazia subir da senzala uma série de indivíduos - amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos, mas o de pessoa da casa. Espécie de parentes pobres nas famílias europeias. À mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se como se fossem da família numerosos mulatinhos. Malungos, moleques de estimação. Alguns saíam de carro com os senhores [...] como se fossem filhos. Quanto às mães-pretas, [...] petralhonas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades [...] quem as visse anchas e engajentas entre os brancos de casa, havia de supô-las bem-nascidas; nunca ex-escravas vindas da senzala (FREYRE, 2013, p. 435).

Esses indivíduos metaforizam o surgimento de uma classe socialmente intermediária, os quais posteriormente se tornariam homens livres que, no contexto brasileiro, dificilmente ascenderiam aos lugares dos senhores de engenho e de seus descendentes, mas que seriam essenciais para a manutenção dos poderes estabelecidos. Tanto o lusotropicalismo quanto a criouldade não abrangem substancialmente a visão da senzala, do “mato” ou da sanzala (se formos utilizar a metáfora dos espaços também na África), mas antes revelam o abismo social, político e cultural alimentado pela colonialidade.

Optamos por trazer nesse subcapítulo algumas citações, na íntegra, dos livros de Freyre a fim de ilustrar a teoria desenvolvida por ele, além de sublinhar alguns pontos

do discurso do lusotropicalismo que são encontrados na concepção da criouldade angolana desenvolvida no livro de Mário António Fernandes de Oliveira.

A mestiçagem, a plasticidade, a miscibilidade e a não rigidez são alguns exemplos do discurso lusotropicalista que percorre a ideia da criouldade angolana. Conquanto, faz-se necessário perquirir o espaço em que a teoria da criouldade foi mais bem desenvolvida, e isso não ocorre em Angola, mas nas Antilhas e em Cabo Verde. Desse modo, propomos nos subcapítulos seguintes refletir sobre a criouldade nesses lugares, a fim de compreender como esse conceito é aplicado à realidade da América Central e nos países africanos de colonização portuguesa.

2.3 A criouldade antilhana

“*Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles*” (CHAMOISEAU; BERNABÉ; CONFIANT, 2015, p. 13). Essa enfática afirmação inicia, em 1989, o *Éloge de la créolité*, um livro seminal para a compreensão da criouldade nas Antilhas. Trata-se de um manifesto em favor da identidade crioula naquele espaço culturalmente heterogêneo e fortemente marcado pelo passado colonial.

Anteriormente, Édouard Glissant publicou *Le discours antillais* (1981), livro em que celebra as identidades plurais. Na definição de Glissant (1997), a criouldização se dá por meio do contato de muitas culturas (ou, ao menos, de muitos elementos de culturas distintas) em determinado local, resultando em um dado novo, totalmente imprevisível em relação à soma ou à simples síntese desses elementos. Para ele, trata-se de uma cultura de assimilação, aberta para a comunicação com outras culturas²⁰.

Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphaël Confiant fazem parte de uma linhagem de escritores e filósofos afro-caribenhos que conquistaram projeção internacional porque se propuseram a refletir sobre a identidade cultural das Antilhas por meio de modelos que foram transpostos para outras regiões do mundo.

Esse legado foi iniciado por Aimé Césaire, responsável pela criação do Movimento da Negritude, juntamente ao senegalês Léopold Senghor, e por Frantz Fanon, que contribuiu para a inserção do pensamento anticolonial nas academias.

²⁰ Jacqueline Knörr (2008) discorda da concepção de cultura aberta de Glissant (1997), pois acredita que o processo de criouldização, após se completar, torna a cultura criouldizada igualmente aberta ou fechada quanto qualquer outra. Ela considera que a integração de novos elementos depende, sobretudo, do contexto.

Entretanto, a proposta de Glissant (1997) e de seus companheiros promove uma linha de pensamento oposta, em muitos aspectos, à da Negritude.

O arquipélago antilhano se constituiu historicamente a partir da relação dos povos europeus (ibéricos, franceses e ingleses) com os povos originários, em grande parte dizimados no processo colonial, e com os africanos (de diversas regiões da África subsaariana) oriundos da migração forçada pela escravização. Na visão de Glodel Mezilas (2016), os movimentos que se propuseram a pensar a identidade cultural desse arquipélago o fizeram a partir de duas principais perspectivas: por meio da continuidade ou da descontinuidade com o Continente Africano.

Os movimentos do Indigenismo e da Negritude se desenvolveram a partir da noção de continuidade, enquanto a Crioulidade buscou refletir a identidade a partir da descontinuidade, ou seja, da ruptura com a filiação proclamada pelos movimentos anteriores. Segundo Mezilas (2016), todas essas linhas teóricas examinaram criticamente o fato de o arquipélago ter desenvolvido a sua cultura letrada a partir de uma perspectiva ocidental, sem que se tenha levado em consideração a alteridade de todos os povos envolvidos em sua formação. Para eles, a ocidentalização da cultura teria trazido sérias consequências para a configuração social do arquipélago. Embora esses pensadores partam da mesma problemática, ou seja, da análise da influência das diferentes culturas sobre a realidade geográfica das Antilhas, as suas conclusões são distintas e, por vezes, divergentes.

Os primeiros a se debruçarem sobre essa questão foram os Indigenistas. Apesar do nome, esse movimento não está ligado ao resgate ou à participação da população indígena, pois conota um conceito metafórico. Conforme explica Pires Laranjeira (1995), o Indigenismo buscou valorizar o conceito de *indigène* atribuído ao negro. Nesse sentido, propunha a reconstrução da sua imagem e o sentimento de orgulho na raça, assim como o legado dos pensadores tradicionais.

A origem do termo “indígena”, nesse contexto, data da Ata de Independência do Haiti, onde fora utilizado para nomear todos os cidadãos. Segundo Mezilas (2016), o Indigenismo representa, ao lado do marxismo, uma das ideologias mais importantes do século XX haitiano – e não apenas no Haiti, mas em toda a América Latina. Ele define esse movimento como “*una antropología crítica, una poética, una ideología y una revuelta*” (MEZILAS, 2016, p. 29). A novidade estava na perspectiva adotada, pois seus autores buscavam refletir sobre a cultura por meio de uma visão não eurocêntrica que, ademais, refutava as teorias antropológico-evolucionistas em voga.

Em 1927, foi criada a *Revue Indigène*, sob a direção de Jacques Roumain, que deu ênfase à estética e ao sincretismo presente entre a língua francesa e o crioulo. O Indigenismo também foi importante para a literatura haitiana, porque cedeu espaço para as produções modernas, e seu caráter ideológico demarcou a luta anti-imperialista, sendo, portanto, um movimento de caráter cultural e político.

Jean Price-Mars propôs em seu livro *Ainsi parla l'oncle*, em 1928, um estudo aprofundado da cultura popular. Antes disso, a cultura haitiana era definida sob os critérios eurocêntricos advindos, principalmente, da França.

O Movimento Indigenista foi o primeiro a postular o legado africano como a matriz da cultura haitiana. Foi o responsável pela valorização da língua crioula e da cultura popular (as pinturas, os mitos, as músicas e as religiões afro-americanas).

A pauta defendida por Mars foi um prenúncio à Negritude. O reconhecimento do seu trabalho foi tanto que, em 1956, no Primeiro Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, ele foi eleito, por unanimidade, presidente da Associação Africana de Cultura. A Negritude, portanto, foi um movimento estético, político, ideológico e cultural que enfocou a identidade a partir do negro e da África, e obteve um alcance geográfico mais extenso que o Indigenismo.

Conforme sublinha Laranjeira (2005), seus representantes (intelectuais, escritores, militantes, políticos etc.) da África e das Antilhas envolveram-se com as lutas independentistas, fato que promoveu a alteração da escrita nas colônias a partir dos anos 1920-1930.

A Negritude abrangeu, sobretudo, o anti-imperialismo, o anticolonialismo e o orgulho da raça negra e da cultura tradicional. Ela trouxe a memória da escravatura histórica ao mesmo tempo que abarcou a recusa das novas escravaturas (LARANJEIRA, 1995). A africanidade e a renúncia ao colonialismo são os elos comuns entre os escritores, mas houve tendências distintas entre eles. Conforme explica Laranjeira (2005), com base não apenas no contexto antilhano, mas também no contexto das literaturas africanas em língua portuguesa²¹:

Uns tiveram saudades pré-coloniais (tematizaram e puseram em acção literária o gosto pelo genuíno, pelas raízes, pela herança ancestral), esse desejo de autenticidade, de pertença não europeia. [...] Outros, brancos e europeus de nascimento, puseram de lado as raízes (ou recalçaram-nas) que

²¹ Laranjeira (2005), ao discorrer sobre a Negritude no contexto das literaturas africanas em língua portuguesa, dá destaque às diferenças dos discursos estéticos. Ele menciona a obra de Agostinho Neto, que construiu uma poética de exclusão do domínio dos brancos na cena do texto e, conseqüentemente, da liquidação da sociedade colonial.

não tinham enraizado suficientemente noutras terras-pátrias e optaram por visionar uma pátria africana em que tinham o seu lugar (LARANJEIRA, 2005, p. 27).

A Crioulidade se amparou na ideia da mestiçagem racial e cultural dos povos. Nessa concepção, ao contrário do que havia sido proclamado pela Negritude, o indivíduo negro deixou de ser o elemento estruturador da identidade, embora seus autores reconhecessem a relevância dessa perfilhação.

Chamoiseau, Bernabé e Confiant (1989), por exemplo, reconhecem os contributos dos intelectuais negritudinistas, entretanto desenvolvem um conceito que ultrapassa a ideia de aproximação com o Continente Africano. Não obstante, assim como fazem o Indigenismo e a Negritude, buscam se desvencilhar da hegemonia cultural europeia:

À un monde totalement raciste, automutilé par ses chirurgies coloniales. Aimé Césaire restitua l'Afrique mère, l'Afrique matrice, la civilisation nègre. Au pays, il dénonça les dominations et son écriture, engagée, prenant son allant dans les modes de la guerre, il porta des coups sévères aux pesanteurs post-esclavagiste. La Négritude césairienne a engendré l'adéquation de la société créole, à une plus juste conscience d'elle-même. En lui restaurant sa dimension africaine, elle a mis fin à l'amputation qui générait un peu de la superficialité de l'écriture par elle baptisée doudouiste (CHAMOISEAU; BERNABÉ; CONFIANT, 2015, p. 17).

Para esses autores, as referências culturais da Europa e da África conotam identidades exteriores à realidade antilhana, pois foram incorporadas por meio de dois principais processos: através da mente (da assimilação no processo colonial europeu) e através da carne, ou seja, da herança fenotípica africana.

A Crioulidade critica o essencialismo racial da Negritude, a fim de contemplar todas as outras culturas e etnicidades que participaram da história do arquipélago. Trata-se de um mecanismo teórico para compreender a identidade cultural de um local tão diversificado. Assim, busca desassociar a raça da identidade, a fim de abarcar tal diversificação.

A cultura antilhana foi fundamentalmente marcada pela relação com a exterioridade, ou seja, formada e consolidada sob o filtro dos valores ocidentais impostos pela colonização francesa (GLISSANT, 1997). Essa dependência cultural, política e econômica determinou, em grande medida, os valores culturais da região por meio dos padrões eurocêntricos. Chamoiseau, Bernabé e Confiant (2015) reexaminaram esses paradigmas, com o intuito de promover a percepção e a aceitação das características culturais próprias. A exemplo, citam as produções literárias onde

verificaram uma expressão mimética do modelo europeu, tanto nas produções em língua francesa quanto em língua crioula. E até mesmo os autores que voltaram os olhos para o contexto cultural interno o fizeram a partir de um viés hegemônico e eurocêntrico:

Ils virent de leur être ce qu'en voyait la France à travers ses prêtres-voyageurs, ses chroniqueurs, ses peintres ou poètes de passage, ou par ses grands touristes. Entre ciel bleu et cocotiers, fleurit une écriture paradisiaque, d'abord bon enfant puis critique à la manière des indigénistes du pays d'Haïti. On chanta la coloration culturelle de l'ici dans une scription qui désertait totalité, les vérités alors dévalorisées de ces que nous étions (CHAMOISEAU; BERNABÉ; CONFIANT, 2015, p. 15-16).

Segundo Chamoiseau, Bernabé e Confiant (2015), os esforços empreendidos por esses escritores em busca de opções estéticas que expressassem a identidade regional não foram em vão, posto que possibilitaram o retorno às origens culturais, conforme se realizou, posteriormente, com o Movimento da Negritude.

Aimé Césaire, figura central da Negritude, e Frantz Fanon denunciaram as dominações coloniais por meio de seus escritos engajados e mobilizaram várias sociedades, incluindo a antilhana, para a consciencialização sobre si. Ambos buscaram a restituição do *locus* africano excluído pelo imaginário de inferiorização articulado pelo colonialismo. Porém, na percepção dos defensores da Crioulidade, a definição do ser antilhano negritudista saíra do eurocentrismo e seguira em direção ao afrocentrismo. Sobre esse processo Chamoiseau, Bernabé e Confiant (2015) afirmam:

Non, elles ne sauraient, ces deux extériorités, être ramenées à la même mesure. L'Assimilation, à travers ses pompes et ses œuvres d'Europe, s'acharnait à peindre notre vécu aux couleurs de l'Ailleurs. La Négritude s'imposait alors comme volonté têtue de résistance tout uniment appliquée à domicilier notre identité dans une culture niée, déniée et reniée. Césaire, un anticréole? Non point, mais un anté-créole, si du moins, un tel paradoxe peut être risqué. C'est la Négritude césairienne qui nous a ouvert le passage vers l'ici d'une Antillanité désormais postulable et elle-même en marche vers autre degré d'authenticité qui restait à nommer. La Négritude césairienne est un baptême, l'acte primal de notre dignité restituée. Nous sommes à jamais fils d'Aimé Césaire (CHAMOISEAU; BERNABÉ; CONFIANT, 2015, p. 18).

Para eles, a Crioulidade é um avanço teórico, filosófico e estético sobre a percepção identitária que se iniciara com a Negritude. Eles reconhecem a importância de Césaire no desenvolvimento de uma escrita engajada e combativa do colonialismo, no entanto percebem a Negritude como uma filosofia não esteticamente representativa.

A Negritude buscava inscrever o negro na história do mundo, ou seja, o exaltava como símbolo de luta contra a opressão em todo o planeta, e não necessariamente o indivíduo antilhano. Nesse sentido, os teóricos da Crioulidade compreendiam-na como

um movimento que expressava uma situação difundida no contexto de opressão colonial que se estendia ao contexto antilhano, mas que era preciso ultrapassar essa valorização racial, conforme o fez Édouard Glissant.

Édouard Glissant (1995; 1997; 2006) desenvolveu, em sua obra, uma reflexão teórica, poética e estética. Sua teoria “da relação” abarcou o processo histórico como uma chave para compreender a identidade cultural antilhana. Para ele, a relação de vários imaginários de valores éticos e culturais teriam possibilitado o surgimento de novas realidades naquele espaço geográfico. Por esse motivo, o teórico se opôs às ideias que apregoavam a relação unicamente com a África.

A criouliização propõe, portanto, uma recusa dos pensamentos da Negritude. A diversidade, a mestiçagem e a imprevisibilidade são as bases que constituem o arquipélago. Essa relação é baseada numa concepção rizomática da identidade (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

Na definição de Glissant (1996), a ideia de criouliização pressupõe a valorização de cada cultura. Esse conceito permite captar fenômenos como o da língua crioula (oriunda do encontro de várias línguas), pois abrange os diversos contextos (linguístico, social e cultural) em constante relação, uma vez que valoriza a heterogeneidade.

O processo de criouliização pressupõe que nenhum dos grupos perca seus elementos, mas, sim, que se complementem. Esse pensamento escapa da ideia de singularidade identitária e do mito fundacional, pois enfatiza os intercâmbios e a relação com as diversas culturas. A língua crioula, por exemplo, é vista como a língua do desvio, assim como as religiões que aparecem a partir dessa mistura. De acordo com o teórico antilhano, a filosofia ocidental não foi capaz de reconhecer o outro e, por isso, a criouliização se oferece como alternativa para abordar essa relação, a fim de fecundar-se e enriquecer-se, valorizando as diferenças (GLISSANT, 1996). Vale lembrar que, para ele, não é a diferença, mas sim a relação que possibilita a criouliização.

Esse pensamento busca ser assistemático, a fim de captar a complexidade e a ambiguidade do processo. A ideia de identidade é marcada pelo respeito ao pensamento do outro. Não há uma só verdade, mas a não verticalidade sobre os grupos culturais.

A criouliização defende a poética de uma relação mais do que a ideia de uma identidade única e antagonista à visão rizomática. A *poética da relação* está associada à identidade de rizoma que apela ao intercâmbio e à abertura de sua identidade à *relação* com o outro.

Glissant representa a cimeira desse pensamento de descontinuidade histórica e postula o arquipélago antilhano como um espaço de cruzamento da diversidade.

O discurso da criouldade antilhana desenvolveu-se em meio a esse debate. A ideia de discurso remete ao conjunto de textos críticos, filosóficos e literários que abordam a problemática da identidade cultural nessa região. Conforme afirma Knörr (2008), a criouldade não é entendida, nesse contexto, apenas como uma cultura mista e localizada, mas também como um modelo para a compreensão da cultura mundial em tempos de globalização, pois é vista como um movimento oposto à homogeneidade cultural, à padronização e à supressão da diversidade:

Purity, monolingualism and universality were repudiated in favor of contact and diversity. Mixing is seen as deliverance from exclusionary discourses of ancestry. This understanding of creolization implies the conviction – developed in conjunction with postcolonial discourses – that mutual cultural exchange has led to ethnic, racial and national categories and ties becoming less and less important, as they are gradually replaced by identification with a place and its specific cultural representations (KNÖRR, 2008, p. 10).

Knörr (2008) possui uma perspectiva crítica sobre a criouldade antilhana. Em sua visão, trata-se de um modelo idealizado, posto que há algumas lacunas nessa teoria, como a falta de análise dos processos ou das dinâmicas sociais:

The protagonists of Créolité do not distinguish between cultural forms on the one hand and the relationship of a given population to these forms on the other. They assume – falsely – that new cultural forms and contents, now mixed and local instead of ethnic and national, result in new identities that are also mixed and local rather than ethnic and national. They neglect the specific context in which creole group identity develops, as well as the historical context in which the term arose. They thus also misrecognize the heuristic potential of the term for understanding and analyzing postcolonial processes and dynamics in particular (KNÖRR, 2008, p. 10-11).

Para Knörr (2008), a criouldade é distinta de outros processos de mistura cultural porque envolve, necessariamente, etnicização e indigenização. Na criouldade, antigas identidades étnicas são eliminadas e simultaneamente substituídas por uma nova. Sendo assim, a criouldade dissolve antigas fronteiras, mas também produz novas. Mesmo quando grupos de diferentes origens, que surgiram através da criouldade, misturam-se com outros, só haverá criouldade se eles substituírem suas respectivas identidades (crioulas) por uma nova. Segundo Knörr (2008), o Caribe é um excelente exemplo de criouldade histórica, mas não de criouldade contemporânea:

The pan-Caribbean identity propagated by many followers of Créolité – which is said to increasingly replace the various ethnic and national identities with a local identity – largely obscures the social realities of the

Caribbean. Neither an awareness of common (African) roots nor of the particular Caribbean mix have led Jamaicans, Trinidadians or Haitians to dispose of their ethnic and national identities and to identify themselves instead as Caribbean or Antillean. This fact is ignored by many Créolité proponents – including academics (KÖRR, 2008, p. 11).

Em seu trabalho, Knörr (2008) realiza uma comparação da criouldade antilhana com a corrente inglesa (*the creoleness versus la créolité*). Ela constata que os estudos ingleses se baseiam mais no legado resultante da ligação de características culturais do que na hereditariedade (diferentemente dos teóricos da criouldade antilhana). Assim, o potencial de integração social inerente à criouldade é enfatizado, mais do que os discursos ideológicos de superação do colonialismo. No entanto, em sua visão, o prejuízo dessa corrente está, justamente, em seu esvaziamento ideológico:

As a result, the concept of creolization is cleared of ideology, yet it also loses substance instead of being further developed. Creolization is no longer understood as a societal process embedded in specific social and historical developments, nor is it studied or analyzed as such. Instead, the perspective is narrowed down to the level of cultural forms and to how individuals and groups relate to them. The heuristic potential of creole terminology is applied, at most, solely to the micro-level of social processes, but no longer to specific processes of ethnicization and indigenization within a comprehensive social context (KNÖRR, 2008, p. 12).

A etnicização e indigenização não são comuns nas sociedades pós-coloniais contemporâneas. É por esse motivo que Knörr (2008) acredita ocorrer nessas sociedades o fenômeno de pidginização cultural. Semelhantemente ao uso do termo na linguística, na pidginização cultural as identidades originárias permanecem intactas. Para ela, esse conceito explica de maneira mais coerente os processos de formação de identidades no mundo globalizado e pós-colonial. Isso não significa que alguns processos de pidginização cultural não acabem em criouldade no decorrer do tempo. Conforme afirma:

Whether or not creolization has taken place can only be determined, when the process is (largely) completed. Up to this point, creolization may look like pidginization. It generally takes longer for a new ethnic identity to form than it does to create new common cultural representations and transethnic identification (KNÖRR, 2008, p. 13).

Em resposta ao discurso da criouldade enquanto um processo associado à dissolução de fronteiras étnicas e nacionais, Knörr (2008) afirma que concorda que essas fronteiras sejam rompidas na criouldade resultante dos processos históricos de exílio, mas é assertiva quanto ao fato de que a criouldade envolve a etnicização e o surgimento de uma nova cultura:

The process of creolization is thus not about getting rid of burdensome “puristic” ethnic and national identities, but about constructing a new common and authentic identity that can accommodate new social challenges. The significance of creoleness, particularly in postcolonial, ethnically heterogeneous societies, stems from the very fact that creolization involves ethnicization. The unique aspect of creolization is not that something dissolves, but that something new arises (KNÖRR, 2008, p. 14).

Há aspectos semelhantes entre a criouldade antilhana e a criouldade angolana articulada nos livros de Agualusa. Isso ocorre, por exemplo, com as noções de identidade e cultura, e a oposição ao pensamento negritudista enquanto elemento articulador da identidade nacional. São também semelhantes as críticas que recebem. Tal como Knörr (2008), alguns especialistas discordam da aplicabilidade desse conceito nesses contextos, e ainda existem os que veem a criouldade angolana como um retorno à percepção eurocêntrica, por negar o elemento negroide da cultura. É comum também a crítica à aproximação da criouldade aos conceitos modernos de identificação amplamente interligados aos interesses da globalização, sob os ditames da hegemonia do sistema capitalista. Todos esses aspectos ficarão mais visíveis no quarto capítulo desta tese, em que analisaremos a criouldade na obra de Agualusa.

2.4 A criouldade nos países africanos de língua oficial portuguesa

Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau são os espaços das ex-colônias portuguesas na África em que as línguas crioulas se desenvolveram. Esse processo ocorreu de maneira distinta em cada país e para a sua compreensão integral é preciso uma análise que leve em consideração as características específicas de cada espaço, tal como os aspectos geográficos, históricos e culturais.

2.4.1 A cabo-verdianidade crioula

Afinal: África? Europa? Mais importante do que isso: Cabo Verde.

(Manuel Ferreira, *Aventura crioula*)

Tudo pode desaparecer ou modificar-se no arquipélago: conduta, trajos, mobilidade das classes; se não ocorrer um cataclismo, físico ou social, que está fora das nossas previsões, podemos ter a certeza de que, para me citar a mim mesmo, o crioulo está

radicado no solo das ilhas como o próprio indivíduo.

(Baltasar Lopes, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*)

A miscigenação em Cabo Verde foi um dos pontos em comum com o cenário brasileiro, bem como o surgimento de um grupo social que ocupou uma posição intermediária correspondente à analogia dos espaços apresentada por Freyre entre a “casa-grande e a senzala”, o “sobrado e o mocambo” ou “o funco e o sobrado”, conforme escreveu Gabriel Mariano (1959).

Cabo Verde ocupou uma posição ambivalente na colonização portuguesa, pois, dadas as suas especificidades, diferentemente das outras colônias africanas, os cabo-verdianos não eram classificados como indígenas – embora não usufríssem do mesmo estatuto facultado aos indivíduos das Ilhas dos Açores e da Madeira (ALMEIDA, 2004), os quais haviam passado por um processo dessemelhante de povoamento, não inter cruzado pelas relações interétnicas e inter-raciais.

Com base na concepção que atribuía a Cabo Verde a posição de local miscigenado e intermediário entre a África e a Europa, os claridosos produziram um regionalismo inspirado, em muitos aspectos, na literatura brasileira. Segundo Almeida (2004), eles conceberam Cabo Verde como uma variação regional de Portugal, no mesmo nível das ilhas do Atlântico Norte ou de qualquer província da região continental europeia.

Baltasar Lopes (1956) deixou registrada a sua reação quando se deparou com os livros *Menino de engenho*, de José Lins do Rego, *Jubiabá*, de Jorge Amado, *Os corumbas*, de Amando Fontes, *Vidas secas*, de Graciliano Ramos, a poesia de Manuel Bandeira e outros. Embora não fosse possível uma transposição total, em virtude da diferença geográfica e sociocultural, ele afirmou que as descrições dos espaços por esses autores brasileiros o levavam a visualizar a sua terra e, conseqüentemente, a refletir sobre a composição cultural do arquipélago:

Esta ficção e esta poesia revelava-nos um ambiente, tipos, estilos, formas de comportamento, defeitos, virtudes, atitudes perante a vida, que se assemelhavam aos destas ilhas, principalmente naquilo que a ilha tem de mais castiço e menos contaminado. E pensávamos: esta identidade ou quase identidade de sub-jacência não pode ser deturpação de escritores, ficcionistas e poetas, aliterados; ela deve corresponder a semelhanças profundas de estrutura social, evidentemente com as correcções que outros factores, uns iniciais, outros supervenientes, exigem. Nisto (melhor: simultaneamente no tempo, mas não simultaneamente no assimilar) deu-se a revelação. Da revelação era grandemente responsável um livro magnífico – a ‘Casa Grande

& Senzala' de Gilberto Freyre, ao lado dos volumes, densos de investigação e interpretação, do malogrado Artur Ramos (LOPES, 1956, p. 6).

Jorge Barbosa (2002) confirma esse vínculo com o Brasil em poemas como “Carta para Manuel Bandeira”, “Você, Brasil” (em que faz referência a Jorge de Lima e à poesia de Oswald de Andrade) e “Carta para o Brasil” (dedicado a Gilberto Freyre).

O pensamento freyriano e as concepções de Artur Ramos conduziram significativamente esses intelectuais. Na edição nº 7 da *Claridade* há um texto curto, intitulado “Professor Artur Ramos” (não assinado, embora atribuído a Baltasar Lopes no índice da edição fac-similada de 1986), noticiando o falecimento desse antropólogo e mostrando reconhecimento aos estudos realizados por ele. Conforme assinala:

Esta revista tem para com Artur Ramos uma dívida de gratidão, nascida, por um lado, dos resultados das suas investigações que, orientadas, embora, para o Brasil, são viáveis, dada a similitude da formação colonial; para este arquipélago, e, por outro, da simpatia com que acompanhou e estimulou a tentativa que a “Claridade” representa num meio pequeno e ‘desértico’ como o nosso, que não pode dispor de ‘oficiais’ em número suficiente para o trabalho de turma tão de uso nos métodos de investigação e estudo do saudoso cientista brasileiro (LOPES, 1986, p. 52).

Na edição nº 4 da revista, em “Uma experiência românica nos trópicos”, o autor de *Chiquinho* recupera a teoria de aculturação de Ramos e apresenta Cabo Verde como uma miniatura do cenário brasileiro. Nesse texto, Lopes (1986) interpreta os escritos de Freyre, em especial as conferências editadas no livro *O mundo que o português criou* (1940), transportando para Cabo Verde o modelo teórico desses dois especialistas brasileiros. Ele realiza o que Silvestre (2002) nomeia de “tradução” e “hipercorreção” da teoria freyriana.

A ideia de Cabo Verde como “uma escala reduzida do Brasil” está presente em vários escritos dessa época. Silvestre (2002) destaca o exemplo da poesia de Jorge Barbosa, em que essa concepção se confirma nos versos: “Eu gosto de Você, Brasil. / Você é parecido com a minha terra. / O que é – é que lá tudo é à grande / e tudo aqui é em ponto mais pequeno” (BARBOSA *apud* SILVESTRE, 2002, p. 70).

Os claridosos incorporaram a ideia freyriana de lusodescendência unida pelos sentimentos, pelas culturas e conceberam Cabo Verde como um espaço em que a mestiçagem cultural se desenvolveu com eficiência, sendo a língua crioula a comprovação dessa especificidade.

Entretanto, para a decepção de seus seguidores, quando Gilberto Freyre visitou Cabo Verde, em 1950, chegou à conclusão de que o cabo-verdiano era “um mestiço mais africano do que português” (LOPES, 1956, p. 14). E, conforme pontuou Ferreira

(1973, p. 48), “o seu depoimento, aguardado com ansiedade [...] fora uma decepção”. A língua crioula não foi percebida por ele como um sinal de síntese entre a África e Europa, mas, sim, de predominância da africanidade (ALMEIDA, 2004). A percepção de Freyre sobre as colônias foi registrada nos livros *Aventura e rotina* (1953) e *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953).

A frustração dos claridosos foi expressa na enfática frase proferida por Baltasar Lopes (1956, p. 11): “Para quê não falar claro? O messias desiludiu-nos”. Porém, Lopes e seus companheiros refutaram o sociólogo brasileiro e apresentaram Cabo Verde como um exemplo de hibridismo e sincretismo, confirmando a noção de cabo-verdianidade crioula.

Nessa senda, Manuel Ferreira realizou um importante estudo sobre os aspectos étnicos e culturais de Cabo Verde, publicado no livro *Aventura crioula*, em 1967. O posicionamento de Ferreira demonstra que a respeitabilidade que todos conferiam a Freyre, naquela época, não os impediu de contestá-lo a fim de comprovarem o papel da mestiçagem crioula na composição cultural do arquipélago. Conforme afirma: “Não se trata de pôr em dúvida o trabalho de larga audiência internacional [...]. [no entanto] Isso não impede que tentemos desenvolver a matéria da nossa discordância sobre estas coordenadas da tese de Freyre” (FERREIRA, 1973, p. 49).

Em *Aventura crioula*, Ferreira apresenta de forma combativa as seguintes teses proferidas por Freyre: a caracterização e instabilidade culturais do cabo-verdiano; a pobreza de regionalismo; e a predominância de elementos africanos na formação do homem crioulo.

Na primeira tese, por exemplo, Freyre afirmava que a caracterização ocorria devido à ausência de arte popular e ao uso generalizado do crioulo (que o repugnava). Em resposta, Ferreira declarou que faltou a Freyre sensibilidade auditiva e, como comprovação da existência de arte popular, apresentou vários itens produzidos no arquipélago, como os panos, as rendas e os artefatos de madeira, barro e cobre.

Conforme a explicação incorporada por Lopes (1986) na edição nº 4 da revista, segundo Ramos, a aculturação entre a cultura europeia (mais adiantada) e a africana (mais atrasada) é capaz de produzir três resultados: a aceitação, a adaptação e a reação. A aceitação ocorre quando a nova cultura é aceita, havendo perdas ou esquecimento da herança cultural mais velha. Na adaptação, ambas heranças se combinam “num mosaico cultural, num tom harmônico, com reconciliação das atitudes em conflito” (LOPES, 1986, p. 18). E a reação ocorre quando surgem movimentos “contra-aculturativos”,

resultando na conservação das culturas originárias. Para Lopes (1986), na maior parte do arquipélago, verifica-se, seguramente, a adaptação, facilitada pela condição insular da colônia e pelos crioulos, designados por ele, “de formação de cunho europeu [posto que] uma ou outra rara sobrevivência das culturas afro-negras não pode prejudicar este resultado total” (LOPES, 1986, p. 18).

O europeísmo e o caráter elitista são os pontos mais criticados na concepção de criouldade produzida pelos claridosos. Onésimo Silveira, no livro *Consciencialização na literatura cabo-verdiana* (1963), foi um expoente dessa crítica, ao expor o que nomeia de “barvalentismo” da literatura claridosa. Para Silveira (1963), os claridosos se afastaram do povo, embora se servissem deste para suas criações literárias. Ele também enxerga como sendo significativa a omissão da região de Sotavento, uma vez que esse dado denuncia a inexistência de identificação do Movimento com os grupos menos ocidentalizados.

O aviltamento da componente africana na composição do conceito de criouldade cabo-verdiana aparece reificado na obra de Manuel Ferreira, em 1967. Ferreira também problematiza outras questões desse âmbito como, por exemplo, o mito da democracia racial no Brasil.

A dedicação de Manuel Ferreira à cultura crioula perpassou outros trabalhos, como o estudo introdutório no primeiro volume do livro *No reino de Caliban*, em que designa o mestiço cabo-verdiano como um “homem-entre-dois-mundos” (FERREIRA, 1997, p. 44). Segundo Pires Laranjeira (2005), Manuel Ferreira foi “o mais importante estudioso e divulgador das literaturas africanas de língua portuguesa em todo o mundo, tendo introduzido o seu ensino em Portugal, logo a seguir à Revolução do 25 de Abril em 1974” (LARANJEIRA, 2005, p. 16). Embora tenha nascido em Portugal, seu percurso biográfico lhe permitiu se tornar, além de um grande especialista, um dos mais reconhecidos escritores da literatura cabo-verdiana.

Pontuar o lugar de destaque do trabalho realizado por Manuel Ferreira e dos outros escritores envolvidos na polêmica sobre a criouldade cabo-verdiana é importante, pois o tratamento desse tópico exige o cuidado de não se realizar afirmações ou julgamentos anacrônicos sobre esses intelectuais – conforme afirma Laranjeira (2011), ao se referir a alguns estudos que caracteriza como descontextualizados e parciais. Segundo o ensaísta português:

Tem havido leituras [...] que procuram lusotropicalizar ou lusocrioulizar tanto os claridosos quanto Manuel Ferreira, ou pelo menos quanto a este

último, desvalorizar o seu trabalho de prospeção e síntese, que, descontextualizando as produções e analisando parcialmente os elementos à disposição, se revelam injustas para esses intelectuais e que reputo, à falta de melhores conceitos, de pós-modernas e revisionistas, embora com a proximidade argumentativa e o estilo derogador que ‘certos estudos pós-coloniais’, em certas circunstâncias (desconhecimento de contextos pormenorizados, falta de subtileza analítica quanto à linguagem estética), parecem propiciar (LARANJEIRA, 2011, p. 20).

Uma perspectiva crítica, entretanto, permite compreender as relações socioculturais e os discursos decorrentes desse fenômeno social, cultural e histórico instaurado pela influente geração dos claridosos²².

A questão da componente cultural negra é relevante para compreender como os embasamentos ideológicos sobre a criouldade foram sendo alterados ao longo do tempo. Segundo Silvestre (2002), este aspecto da política cultural da *Claridade* pode ser explicado pelo fato de a teoria de miscigenação ter sido, para os claridosos, uma teoria de emancipação de Cabo Verde enquanto cultura, tendo em vista que buscavam uma identidade cultural autônoma do cânone português. Sendo assim, a tradução da teoria freyriana foi um meio para alcançar uma teoria de miscigenação, indispensável ao país naquele momento. Tal tradução, conforme mencionado, justificou-se pela similitude da formação colonial entre Brasil e Cabo Verde, e se tornou viável por meio de um processo, nomeado por Silvestre (2002) de hipercorreção, ou seja, a noção de que Cabo Verde suplantou o Brasil (que ainda estaria em transição) no processo de aculturação.

Os claridosos apresentaram Cabo Verde como um organismo social mais harmonioso que o Brasil, cuja miscigenação dera significativos frutos sazonais, sendo o crioulo o mais visível deles.

Convém lembrar que Cabo Verde é constituído por dez ilhas de origem vulcânica, das quais nove foram povoadas em diferentes momentos, a partir do século XV, durante a expansão colonial de Portugal. Existe dúvida a respeito da data exata do seu achamento, no entanto a historiografia menciona os navegadores Diogo Afonso, Diogo Gomes e António de Noli como os primeiros a aportarem nessa região, por volta de 1460 (LOPES FILHO, 1983; MARQUES, 1977; GARCIA, 2006).

Não há vestígios concretos de que o arquipélago tenha sido habitado antes da chegada dos portugueses, embora essa possibilidade tenha sido levantada por pesquisadores e percorra o imaginário da população. Lopes Filho (1983, p. 15) faz

²² Laranjeira (2005), por exemplo, ao analisar o contexto de escrita dos claridosos, vê como pouco consistente a cunhagem da revista *Claridade* enquanto evasionista, no entanto compreende que, no contexto da luta armada pela independência nacional, essa visão fosse defendida, tal como o fez Onésimo Silveira (1963) em seu ensaio.

referência a uma lenda acerca da instalação de um rei fula (grupo étnico da África ocidental) depois de um naufrágio, após a sua comitiva ser perseguida pelos seus vizinhos da etnia felupe. Segundo Daniel Pereira (2006, p. 28), essa lenda ganhou alguma comprovação após a descoberta de ossadas humanas antigas e de pontas de sílex na praia de Salamansa, na Ilha de São Vicente.

Marques (1977, p. 199) menciona alguns documentos traduzidos que referem as visitas regulares de árabes e negros mulçumanos à ilha do Sal anteriormente ao achamento dos portugueses. E Duarte Pacheco Pereira (1956 *apud* GARCIA, 2006), com base nas lendas greco-romanas, cita a relação do arquipélago com a mítica Atlântida de Platão. No entanto, os registros históricos oficiais confirmam que a região se encontrava completamente desabitada quando os portugueses tomaram posse e fizeram dela um ponto estratégico para a rota da navegação transatlântica. O poema “Prelúdio” (1956), de Jorge Barbosa, numa visível alusão à Carta de Pero Vaz de Caminha, retrata esse momento por meio da seguinte descrição:

Quando o descobridor chegou à primeira ilha
nem homens nus
nem mulheres nuas
espreitando
inocentes e medrosos
de trás da vegetação.

Nem setas venenosas vindas do ar
nem gritos de alarme e de guerra
ecoando pelos montes.

Havia somente
as aves de rapina
de garras afiadas
as aves marítimas
de voo largo
as aves canoras
assobiando inéditas melodias.

[...] Quando o descobridor chegou
e saltou de proa do escaler varado na praia
enterrando o pé direito na areia molhada
e se persignou
receoso ainda e surpreso
pensando n’El-rei

nessa hora então
nessa hora inicial
começou a cumprir-se
este destino ainda de todos nós (BARBOSA, 2002, p. 100).

O nome do arquipélago se justifica pela sua localização em frente ao Cabo Verde, na costa ocidental do Continente Africano (atual República do Senegal). Com

uma área total de aproximadamente 4.033,37 km² e cerca de 531.239 habitantes²³, as ilhas se dividem em dois grupos: ao sul, a região de Sotavento, que abrange Maio, Santiago, Fogo e Brava; e ao norte, a região de Barlavento, constituída pelas ilhas Boa Vista, Sal, São Nicolau, Santa Luzia (deserta), S. Vicente e Santo Antão²⁴ (GARCIA, 2006).

Santiago foi a primeira região a ser povoada, sendo repartida em duas capitânias (a Sul, com sede na Ribeira Grande, onde hoje se localiza a Cidade Velha; e a Norte, em Alcatrazes, atualmente conhecida como Praia Abaixo). Seus donatários foram, respectivamente, António de Noli e Diogo Gomes (LOPES FILHO, 1983). Com o apoio da monarquia portuguesa, ambos realizaram o povoamento a partir da imigração de indivíduos portugueses e a escravização dos africanos. Entretanto, enquanto Noli obteve considerável êxito, a capitania de Gomes entrou em decadência, levando seus moradores a emigrarem, por volta de 1516, para a região da Praia.

Foram concedidos vários poderes aos colonos, como a exclusividade na escravização dos povos da Guiné. Segundo Pereira (2006, p. 29), em 12 de junho de 1466, Dom Afonso V, por meio de uma carta régia, concedeu aos moradores de Santiago vários privilégios sob a justificativa de que não havia pessoas interessadas em povoar a região em função das condições geográficas desfavoráveis. Ademais, Cabo Verde não possuía grandes riquezas naturais, por isso se pôde garantir seu povoamento apenas com as concessões outorgadas nessa carta.

A povoação desse território era de extrema importância para Portugal, justamente pela localização estratégica nas rotas marítimas. Cabo Verde se tornou porto de paragem obrigatória dos mais conhecidos navegadores do século XV a serviço da Península Ibérica (PEREIRA, 2006).

A região de Boavista foi ocupada por volta de 1490, após o envio de pastores a fim de cuidarem de gados. As outras ilhas foram entregues aos donatários da nobreza portuguesa. Conforme sublinha Lopes Filho (1986, p. 18), “nas ilhas de povoamento mais antigo tomaram parte brancos europeus e escravos negros da ‘Costa da Guiné’,

²³ Esses valores correspondem aos resultados do Anuário Estatístico de Cabo Verde (AECV) efetuado em 2016.

²⁴ Segundo A. H. de Oliveira Marques (1977), essas ilhas foram curiosamente nomeadas de acordo com o dia do santo próximo da data em que foram avistadas. Sendo assim, Boavista fora inicialmente nomeada de São Cristóvão, e a ilha de Fogo era, anteriormente, São Filipe. Para Marques (1977), isso permite concluir que o arquipélago foi descoberto em duas etapas – uma na primavera (entre abril e maio) e a outra no inverno (entre dezembro e janeiro).

mas nas restantes foram, também, utilizados mestiços já nascidos no arquipélago e libertos das outras ilhas”.

A população portuguesa imigrada era predominantemente masculina, o que acarretou a mestiçagem por meio da dominação do senhor branco sobre o corpo da escravizada negra.

O fato de o arquipélago estar originalmente desabitado conferiu um ambiente propício para a crioulização histórica da população que se instaurou, e o modo como esse processo ocorreu acabou por interferir significativamente na formação étnica e cultural de cada de uma das ilhas. Conforme afirma Pereira (2006, p. 28), “não havendo condições propícias à vida humana, tudo teve que vir de fora, inclusive o modelo de ocupação”. Essa afirmação remete à estrutura colonial de base escravocrata instaurada.

O sistema escravocrata e os posteriores métodos empregados na exploração agrícola e pecuária resultaram no empobrecimento econômico da população. Os solos sofreram processos erosivos, agravados pelas desertificações ocasionadas pelas enxurradas durante os períodos de chuva.

A localização geográfica de Cabo Verde transformou a região em um importante entreposto da comercialização de escravizados, em especial, a ilha de Santiago, constituindo-se em um dos vértices do triângulo do tráfico negreiro²⁵. Desse modo, a sua proibição causou grande impacto na organização daquela sociedade.

Diante da pressão exercida pela coroa inglesa para o fim da escravatura, Portugal iniciou um abolicionismo gradual que abrangeu o tráfico ilícito por muito tempo. Quando a abolição finalmente se efetivou, em 1876, os mestiços ganharam projeção social e ocuparam, gradativamente, os cargos administrativos inclusive nas outras colônias.

O clima seco e a aridez do solo também influenciaram as dinâmicas sociais, políticas e econômicas do arquipélago. O índice de mortalidade da população era alto em função dos largos períodos de estiagem, sendo agravado pelo isolamento em função da condição insular. Conforme relata Garcia (2006), já no século XVIII, quando o sistema escravocrata entrou em colapso, os proprietários de terras, por estarem vinculados à agricultura e serem dependentes das chuvas, encontraram-se em um cenário de fazendas improdutivas e com indivíduos escravizados que não podiam sustentar. Em função das alforrias concedidas e das fugas, os recém-libertos

²⁵ Essa rota também foi utilizada pela travessia aérea entre a América do Sul e a Europa.

aumentaram a massa de camponeses que tinham como principal alternativa de sobrevivência a migração para as outras ilhas ou para outros países.

Na segunda metade do século XIX, os ingleses passaram a influenciar o quadro social do arquipélago por tê-lo inserido em suas rotas transatlânticas. Segundo Garcia (2006), a ilha de São Vicente obteve um áureo crescimento demográfico, econômico e cultural nesse período, o que estimulou o fluxo emigratório de seus habitantes.

Carreira (1977 *apud* GARCIA, 2006) afirma que a emigração voluntária cabo-verdiana começou entre o final do século XVII e princípio do século XVIII. Inicialmente, em direção à América do Norte em decorrência das contratações realizadas pelos navios baleeiros norte-americanos. Teve maior desenvolvimento durante o século XIX, principalmente entre os indivíduos das ilhas do Fogo e Brava. A emigração da população para a América, assim como a influência da língua inglesa na região, é abordada por Baltasar Lopes no livro *Chiquinho*.

A emigração se tornou uma característica endêmica na cultura cabo-verdiana, traduzida pelas expressões “querer ficar e ter que partir” ou “querer partir e ter que ficar” retratadas no “Poema do mar”, de Jorge Barbosa, e no dilema da personagem Mané Quim do romance *Chuva braba*, de Manuel Lopes. A insularidade, a evasão, a saudade, a seca, a fome, a mestiçagem e os conflitos sociais são temas recorrentes na literatura desse país.

As chuvas são irregulares e concentradas, sobretudo na época mais quente (julho a outubro), havendo períodos anuais de grande estiagem. O isolamento e os ciclos de seca resultam, constantemente, na falta de alimentos para essa população “flagelada pelo vento leste”, conforme a metáfora utilizada no romance de Manuel Lopes. Esse fenômeno ocasionou também a emigração de cabo-verdianos para as outras colônias portuguesas. Contudo, a emigração para a Europa se tornou mais significativa após 1940 e, mormente, em 1960, quando, segundo Góis (2008), emigraram muitos cabo-verdianos para Portugal a fim de trabalharem no setor mineiro, na construção civil e nas obras públicas.

Nosso intuito ao trazer essas informações é promover a compreensão sobre a configuração geográfica e social desse arquipélago, assim como da relação deste com Portugal e as ex-colônias, visto que, sob o ponto de vista das ligações luso-afro-crioulas, Cabo Verde se configurou em um ponto estratégico para a miscigenação étnica de todos os outros territórios que estiveram sob o comando da colonização portuguesa – e não apenas, pois influenciou também territórios como as Antilhas, afinal sendo em seus

portos que os africanos escravizados de diversas origens étnicas eram misturados, batizados e enviados para as colônias.

O endurecimento da guerra de libertação nacional em Angola e a posterior independência nacional acarretou o aumento da emigração de cabo-verdianos em direção a Portugal (GARCIA, 2006). A relação de Cabo Verde com as outras colônias foi marcada, historicamente, pelo fato de os cabo-verdianos terem ocupado cargos administrativos no decurso da colonização. Isso, conseqüentemente, colocou muitos cabo-verdianos em lados divergentes no processo de descolonização empreendido pelos outros africanos. Não é raro encontrar certo saudosismo ao colonialismo no discurso de alguns membros das elites, sustentado pelo discurso da cabo-verdianidade luso-crioula, diferentemente das elites negras angolanas. Não obstante, o arquipélago gestou importantes membros e ícones da luta anticolonial, conforme ocorreu com Amílcar Cabral, um dos criadores do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAICG), que nasceu em Guiné-Bissau e cresceu na ilha de Santiago em Cabo Verde. Tal divergência também se relaciona com as configurações sociais das ilhas e com a posição social dos mestiços nas outras colônias, tendo em vista que não ocupavam o estatuto social dos brancos, todavia não recebiam o tratamento direcionado aos negros.

O fato é que a emigração, por motivos variados, contribuiu para um dado relevante da configuração social do arquipélago, pois há atualmente mais cabo-verdianos fora do país do que no território nacional. Esse quadro exerce influência nas relações de Cabo Verde com as suas comunidades na diáspora, assim como interfere na economia do país, pois é comum o envio de dinheiro e bens de consumo aos familiares que permanecem nas ilhas. Essa dinâmica favorece o discurso da criouldade contemporânea cabo-verdiana, pois muitas vezes esses indivíduos possuem sua identidade dividida entre o país de origem e o país de residência.

O grande fator de integração cultural de Cabo Verde é, indubitavelmente, a língua crioula – também chamada de língua cabo-verdiana. Esta passou por três principais fases. Primeiramente, pelo *pidgin* (uma língua de contato) no início da colonização durante o século XV. De acordo com Madeira (2013), o *pidgin* apresentava uma estrutura reduzida de termos gramaticais e de base sintática. Em seguida, desenvolveu-se o chamado *protocrioulo*, a partir do século XVII, onde se firmaram algumas bases lexicais e gramaticais. E finalmente, entre o final do século XVII e meados do XVIII, estabeleceu-se o crioulo (mais parecido com o falado atualmente), em

que foram fixados alguns recursos gramaticais e lexicais próprios, atingindo certa estabilidade na estrutura sintática (MADEIRA, 2013).

O crioulo foi tratado pejorativamente durante a colonização e sua proibição em locais públicos chegou a ser promulgada. Consequentemente, apenas o português foi adotado como língua escolar e dos ambientes oficiais. O crioulo ficou restrito, portanto, aos espaços domésticos e à comunicação informal, embora, desde muito cedo, tenha circulado em meio a literatura e periódicos.

Como toda língua, o crioulo em Cabo Verde possui algumas variantes regionais e sociais. Uma dessas variantes foi nomeada de “crioulo fundo” por ser bastante afastada do português e utilizada nas zonas menos urbanizadas e com alto índice de analfabetismo, diferentemente do “crioulo leve”, variante utilizada nas zonas mais urbanizadas e escolarizadas.

Após a independência nacional, a língua cabo-verdiana ganhou projeção, pois foi tomada como um elemento-chave da identidade cultural do país. Esse reconhecimento deve-se, em parte, à valorização da mestiçagem cultural ocorrida por meio da disseminação do discurso da criouldade cabo-verdiana que teve como grandes propagadores os claridosos e Manuel Ferreira (1973).

Para Pereira (2006), ocorreu em Cabo Verde o raro fenômeno em que a nação precedeu o Estado, pois a valorização da cultura regional, exercida pela elite intelectual, disseminou a noção de cabo-verdianidade crioula. Conforme recorda Silvestre (2002), a celebração da miscigenação enquanto aspecto identitário cabo-verdiano, nas décadas de 1930 e 1940, foi um ato político importante, visto que as teorias de Freyre ainda não tinham sido aceitas pelo regime colonial. No processo de identificação nacional, encabeçado pelas elites literárias, a criouldade tornou-se sinônimo de etnicidade e de nacionalidade (ALMEIDA, 2004).

A música, em especial a morna, projetou internacionalmente a língua e cultura cabo-verdiana. Entretanto, ainda há muitas dificuldades para promover o crioulo como língua oficial, lado a lado com o português. Apesar de vários projetos acadêmicos e pedagógicos, essa língua ainda não ocupa os espaços escolares nem sequer possui uma normalização. Em 1998, foi adotado o alfabeto unificado para a escrita do crioulo (ALUPEC) e foram produzidos alguns manuais e livros didáticos, sem que ainda se tenha efetuado sua sistemática dicionarização e gramaticalização. Esses fatores, na prática, acabam sendo barreiras para sua inserção oficial no ambiente escolar, embora, extraoficialmente, esteja presente, pois, sendo a língua materna de boa parte dos alunos,

serve como facilitadora para a compreensão dos conteúdos escolares. Ultrapassada a proibição ocorrida durante o período colonial, o crioulo circula oralmente nesses e em outros espaços oficiais. Esse dado rebate um argumento comum no tempo colonial de que a língua crioula é uma língua unicamente utilitária e, por isso, incapaz de traduzir conhecimentos abstratos e científicos.

A mestiçagem, a criouliização e a língua crioula são, segundo Almeida (2004, p. 10), “produtos de histórias específicas das relações sociais, da estrutura social e economia política” de Cabo Verde. Entretanto, apenas essa nação “transformou o processo de criouliização num projeto de criouliidade” (ALMEIDA, 2004, p. 9, grifo do autor). Esse antropólogo português apresenta uma análise interessante sobre a construção da criouliidade cabo-verdiana e as ideologias que acompanharam a construção desse conceito.

Segundo ele, o sistema de produção agrícola implantado em Cabo Verde não se assemelhava nem na dimensão nem nas relações sociais à economia de *plantation* caribenha ou brasileira, pois inicialmente os colonos estiveram ligados à produção de mercadorias para a comercialização com a costa da Guiné, elencada por um pequeno núcleo de escravizados que permaneciam nesse local. Desde cedo, por diversos motivos esse sistema teve como prática a alforria, e isso propiciou o aumento dos chamados “línguas” (intérpretes na África continental) e dos clérigos não brancos. Para Almeida (2004), o peso do elemento racial acabava por ser minimizado em função desses casos e pela debilidade econômica dos senhores subordinados ao clima inóspito e dos frequentes saques realizados pelos piratas. Segundo Almeida (2004, p. 11): “O resultado teria sido um duplo movimento no sentido da criouliização e do branqueamento, levando a um dessubstancialização da “raça” – que se tornou mais um indicador de *status* e poder do que num critério de localização numa hierarquia essencialista”. Os escravizados eram, entretanto, mais aculturados do que nas outras ex-colônias, e a dominação sexual sobre as colonizadas levou a um crescente número de crianças mestiças. O acesso à escolarização e à emigração levou esses indivíduos à ascensão social.

Segundo Fernandes (2002, p. 47 *apud* ALMEIDA, 2004, p. 11), diferentemente da América Latina, em Cabo Verde os mestiços não ocuparam os espaços sociais intersticiais. Essa posição foi ocupada pelos brancos da terra (isto é, culturalmente europeus, independentemente da cor da pele) e, posteriormente, pelas elites literárias. Assim, “o estado do *mestiço* não era uma válvula de escape num qualquer sistema

bipolar, pois eles estavam em busca do branqueamento, não da crioulição, promovendo ativamente uma cultura portuguesa e não mestiça ou ‘Negra’” (FERNANDES, 2002, p. 48-49 *apud* ALMEIDA, 2004, p. 11, grifo do autor).

Ainda para Fernandes (2002, p. 67 *apud* ALMEIDA, 2004, p. 11), “foi a tentar tornar-se branco que o filho da terra se descobriu mestiço”. O intuito desses intelectuais era o reconhecimento do seu laço cultural com a nação portuguesa, e não o reconhecimento consanguíneo legal dos seus pais brancos. A ideologia que circunda o ideal de crioulição cabo-verdiana, descrita por Fernandes (2002), é comprovada pelo esforço de Baltasar Lopes (1956) em pontuar a diferença da crioulição de Cabo Verde da crioulição antilhana. Ele refuta a afirmação de Archibald Lyall de que Cabo Verde não seria nem África nem Europa, mas, sim, predominantemente Antilhas (LOPES, 1956, p. 16). O argumento de Lopes (1956) foi que a “maquilhagem epidérmica” teria obnubilado a visão dos dois sociólogos (Freyre e Lyall) e, ao comparar os costumes, o autor de *Chiquinho* aposta no sincretismo e na predominância dos costumes europeus. Sobre o aspecto religioso, por exemplo, Lopes (1956, p. 18) afirma: “Quem conheça estas ilhas sabe que as sobrevivências dos cultos africanos no arquipélago são insignificantes. É evidente que o sincretismo religioso terá dado certo colorismo às práticas das cerimônias cristãs [...]. Mas não vejo africanismo essencial nesse colorido”.

Essas relações de poder estão na base da crioulição cabo-verdiana. Almeida (2004) sublinha que as elites literárias reivindicaram para si o papel de mediação entre os nativos e o poder colonial. Isso foi possível em função do deslocamento das fronteiras sociais, ocorrido ao longo da história, entre os “filhos da terra desaposados” e os “brancos da terra proprietários” para uma fronteira que opunha os brancos da terra aos brancos metropolitanos, cabo-verdianos vistos como “civilizados” e africanos denominados “indígenas”, assim como colonizadores e colonizados.

Para Almeida (2004), esses deslocamentos foram nítidos em três principais momentos da história do arquipélago. O primeiro foi no período entre a Conferência de Berlim (1884-1885) e o regime Republicano de Portugal. Anteriormente, a fundação do seminário católico em 1869, na Ilha de São Nicolau, havia promovido a educação das elites e o envolvimento dos cabo-verdianos na administração da colônia da Guiné. Esse momento corresponde, segundo Almeida (2004, p. 10), “ao período dos *Nativistas*, cuja reivindicação de cidadania portuguesa ia de mãos dadas com o apreço poético pela África, de um lado, e por Cabo Verde como pátria, por outro”.

O segundo período ocorreu do princípio da ditadura portuguesa em 1926 até 1960, em que se dissipou a demarcação da diferença entre África e Cabo Verde (ou seja, Cabo Verde como não África), conforme ocorreu na revista *Claridade*, manifesto também na participação da elite e de funcionários civis cabo-verdianos nas campanhas de “civilização” dos nativos da África continental.

O terceiro período, iniciado durante a Segunda Guerra Mundial, correspondeu ao fortalecimento da presença colonial que exigiu da elite intelectual, cooptada pelo colonialismo, estudos e intervenções sobre a realidade local, a fim de provarem que mereciam tratamento diferenciado. Esse último período ficou marcado pela oposição das ideias defendidas pelos claridosos com a chamada “Geração de 50”, constituída pelos jovens da Casa dos Estudantes do Império, fortemente influenciados pelo Movimento da Negritude.

Para Silvestre (2002), Baltasar Lopes e Manuel Ferreira foram os grandes produtores da noção de criouldade cabo-verdiana. Esses autores foram responsáveis por um processo de tradução que tornou a teoria de miscigenação de Freyre uma teoria de emancipação, que funcionou, paradoxalmente, como uma teoria de colonização quando foi cooptada pelo regime português em 1950.

Optamos por sublinhar essas características a respeito da criouldade caboverdiana a fim de compreender a base da construção do discurso identitário crioulo no país. Entretanto, convém explicitar que, embora Cabo Verde tenha, durante a colonização, conservado uma relação de fascínio e dependência cultural com Portugal, após a independência os novos rumos sociais, culturais e políticos possibilitaram a sua reconfiguração sob uma perspectiva identitária própria e autônoma.

2.4.2 A cultura são-tomense de formação crioula

[...] Foi por isso que um dia
o branco cheio de raiva
contou os dedos das mãos
fez uma tabuada e falou grosso:
— mestiço!
a tua conta está errada.
Teu lugar é ao pé do negro.

Ah!
Mas eu não me danei ...
E muito calminho
arrepanhei o meu cabelo para trás

fiz saltar fumo do meu cigarro
cantei do alto
a minha gargalhada livre
que encheu o branco de calor! ...

Mestiço!

Quando amo a branca
sou branco...
Quando amo a negra
sou negro.
Pois é...

(Francisco José Tenreiro, *Ilha de nome santo*)

Consta na historiografia oficial que o descobrimento da “ilha de nome santo” (conforme ficou conhecida pelos versos de Francisco José Tenreiro) ocorreu com a chegada do navegador João de Santarém em 21 de dezembro de 1470, no dia de São Tomé. Após alguns dias, em 17 de janeiro de 1471, no dia de Santo Antão, chegou Pêro Escobar à outra ilha, a qual recebeu o nome desse santo, mas, em 1502, passou a se chamar ilha do Príncipe. Ambos estavam a serviço de um mercador de escravos de Lisboa, Fernão Gomes, que havia firmado com o rei de Portugal, Dom Afonso V, um contrato de cinco anos pelo monopólio do comércio do Golfo da Guiné (com exceção de Arguim e do litoral fronteiro de Cabo Verde) e, em troca, via-se obrigado a financiar a exploração anual de cem léguas da costa africana a sul da Serra Leoa (CALDEIRA, 2013).

As ilhas estavam completamente desabitadas, mas, embora desde 1473 houvesse a presença de portugueses e africanos escravizados, foi somente a partir de 1485 que fora implementado um sistema de povoamento e colonização, sob o modelo de capitânicas e da exploração agrícola de base escravocrata.

Assim como ocorreu em Cabo Verde, essa tarefa não foi tranquila para a coroa portuguesa, que se viu obrigada a compor algumas estratégias e concessões para desenvolver a ocupação efetiva. Desse modo, a região foi inicialmente povoada por indivíduos degredados por crimes em Portugal, africanos escravizados e “cristãos novos” (ou seja, mulçumanos ou judeus perseguidos e convertidos ao cristianismo).

Ainda que o solo fosse fértil, as características naturais dificultaram e adiaram por muitos anos esse processo, pois há várias narrativas de mortes trágicas em virtude da disseminação de doenças e ataques de animais. Samuel Usque, no livro *Consolaçam ás tribulações de Israel* (1906), escrito no século XVI, afirma que foram enviadas

forçosamente à Ilha de São Tomé cerca de duas mil crianças filhas de judeus, e, devido aos sofrimentos na viagem e às condições desfavoráveis, após um ano, apenas seiscentas haviam sobrevivido. Álvaro Caminha, terceiro capitão de São Tomé e responsável pelo povoamento da ilha em 1493, morreu vítima de malária seis anos depois. Conforme descreve Caldeira (2013), em 1535, o núncio apostólico afirmava em uma carta para Roma que, a cada cem pessoas que se dirigiam a São Tomé, noventa morriam assim que chegavam. Embora fosse exagerada, essa versão corria em Lisboa, o que dificultava ainda mais o processo de povoamento. Logo, foram conferidas várias vantagens aos colonos, como prioridade na captura de escravizados na costa continental africana.

O rei de Portugal recomendou na *Carta Régia a Álvaro Caminha* que fosse concedida a cada habitante “uma escrava para dela a ter e dela se servir havendo o principal respeito a se a dita ilha povoar” (MATA, 2008, p. 19). Foi nesse cenário que principiou o núcleo de habitação das ilhas que deram origem a uma população biologicamente e culturalmente mestiça. Segundo Mata (2008, p. 19-20):

[...] de uma mestiçagem luso-africana (filhos dos donos dos engenhos com as escravas negras, de que resultará a *élite* luso-descendente, governante do território após a queda do “ciclo do açúcar” e os séculos do “grande pousio”) e inter-africana (inter-étnica). E essa miscigenação é intensa desde muito cedo, portanto desde os primórdios da sociedade são-tomense, em que predomina a economia do engenho – como o demonstram as sucessivas Cartas Régias de alforria aos luso-descendentes desde os princípios do séc. XVI.

A descrição de Mata (2008) faz referência à formação da população são-tomense, biologicamente mestiça, parda e negra, que governará o território com base na economia agrícola e escravocrata, assim como à formação da população pobre constituída a partir das alforrias, fugas e da posterior abolição da escravatura.

Essa elite foi confrontada e substituída pelos colonos portugueses, em meados do século XIX, em virtude da implementação dos monopólios de monocultura do café e do cacau. Essa alteração social travou a miscigenação étnica e cultural.

As datas e informações a respeito dos descobrimentos não são consensuais²⁶, no entanto esses dados nos interessam para compor o quadro social do arquipélago e da

²⁶ A maioria dos historiadores não duvida que as ilhas fossem desabitadas quando os primeiros portugueses chegaram, contudo essa suposição tem sido questionada no contexto do debate sobre a origem dos angolares. Há três hipóteses concorrentes sobre essa questão. A primeira versão afirma que os angolares são sobreviventes do naufrágio de um navio de escravizados vindos de Angola. A segunda afirma que são descendentes de habitantes autóctones que já estavam presentes antes da chegada dos

“cultura são-tomense africana de formação crioula” (segundo a definição de Inocência Mata (2008)), onde coexistem o crioulo lunguyê da ilha do Príncipe, o crioulo angolar de São Tomé, o português e o crioulo forro²⁷. Esse processo histórico também contou com os navegadores e mercadores de escravos ingleses, franceses etc. e com a forte presença holandesa, conforme os breves períodos de ocupações das ilhas ocorridas nos séculos XVI e XVII.

A ilha de São Tomé foi a que recebeu maior investimento na instalação de uma economia baseada na exploração do trabalho escravo e do cultivo da cana-de-açúcar. Segundo Caldeira (2013), em 1540, havia nessa ilha mais de 60 engenhos, sendo a maior produtora mundial, dispendo de roças que possuíam de 150 a 300 escravizados. Ademais, serviu de plataforma para a distribuição atlântica dos navios negreiros, sendo, desde 1520, juntamente a Cabo Verde, a principal fornecedora de mão de obra escravizada de Lisboa, das Antilhas e de alguns pontos das Índias espanholas.

Os africanos escravizados provinham, numa primeira fase, do reino de Benim, no delta do Níger, e posteriormente do reino do Congo e da baía de Luanda (CALDEIRA, 2013).

Após a crise na produção do açúcar, em 1570, em virtude da concorrência brasileira, as insurreições realizadas pelos escravizados aumentaram, assim como os ataques às fazendas praticados pelos *angolares* e grupos foragidos. A maior dessas insurreições que se tem conhecimento é a Revolta do Amador, em 1595, referida no poema de Olinda Beja (2007, p. 32):

Herança lusitana no sangue
na raça
na História
na página secreta do esquecimento

herança africana na alma
na pele
no tempo
nas eternas grilhetas
do medo e da intolerância

fomos mais além da rota tracejada
mas perdemos a noção do abismo
e o equilíbrio das coisas

portugueses. E a terceira hipótese defende que derivam de escravizados fugitivos do século XVI e XVII (SEIBERT, 2004).

²⁷ O crioulo lunguyê da ilha do Príncipe e o crioulo angolar de São Tomé são pouco falados atualmente. E o crioulo forro tem perdido rapidamente espaço para o português, em virtude da massificação da escolarização; entretanto está presente em manifestações culturais como a música, poesia e na transmissão da sabedoria popular por meio de provérbios, adivinhas etc. (MATA, 2008).

ficámos reduzidos a sonho
a mistério infinitamente à espera
do desejado rei Sebastião, digo, Amador.

Esse poema sintetiza a herança identitária crioula luso-africana que caracteriza o imaginário cultural da nação. Essa reflexão está na base da produção literária são-tomense, que mergulha suas raízes na tradição jornalística praticada pela elite dos “filhos-da-terra”. Esses indivíduos publicavam regularmente, no final do século XIX, em jornais, revistas e boletins de associações, de caráter nativista. Destacamos *O Africano*, *A voz d’África*, *O Negro*, *A Verdade*, *O Correio d’África*.

Esses periódicos, de caráter não oficial e não governamental, que publicavam poemas dispersos de colaboradores, eram dimensionados numa matriz pré-nacional(ista), já indiciando uma consciência unitária e libertária, e onde se denunciavam injustiças sobre as questões das terras expropriadas aos naturais durante a época da introdução do cacau e do café e conseqüente instauração das estruturas coloniais, preparando as condições para a segunda colonização, baseada na monocultura daqueles produtos que era praticada em unidades (socio)económicas denominadas roças (MATA, 2008, p. 45).

Nesse parágrafo, Mata (2008) faz referência ao período de enrijecimento do sistema colonial, em que os conflitos entre os “filhos-da-terra” e os novos colonos portugueses se intensificaram. Muitos são-tomenses não aceitaram as condições degradantes do trabalho disponível nas roças, nem foram contratados para os postos administrativos, o que causou a ida de muitos africanos não assimilados das outras colônias para trabalhar nas plantações e de indivíduos da elite cabo-verdiana na função de administradores.

Na literatura, destacam-se, inicialmente, os poemas dispersos em crioulo forro de Francisco Stockler, a poesia memorialística de António Lobo Almada Negreiros e os versos de Caetano da Costa Alegre, o que “já indicia uma incipiente percepção das diferenças rácicas” (MATA, 2008, p. 46).

Após Costa Alegre, a poesia que fez eco foi a de Marcelo da Veiga, visto como um precursor da Negritude²⁸. Em 1932 escreveu, por exemplo, o poema “A África é nossa!”, cujos versos contestam e denunciam a violência do sistema colonial. Para Mata (2008), esse poeta é o mais prolífero e o mais multifacetado escritor são-tomense, pois sua poesia percorre seis décadas, revelando uma mudança evolutiva no processo de consciencialização dos sujeitos sociais. Assim, no século XX, com a impregnação do

²⁸ Na visão de Manuel Ferreira (1997, p. 423, grifo do autor), Marcelo da Veiga é um “longínquo pioneiro da autêntica poesia africana de expressão portuguesa; podíamos mesmo adiantar da *negritude*”.

ultrarromantismo e do simbolismo, houve a predominância do discurso lírico sob a forma de sonetos, quadras e sextilhas, além de referências ao amor, à melancolia, à mulher, à terra e ao idioma pátrio. Segundo Mata (2008), o discurso da identidade cultural, a reivindicação sociopolítica, a ideologia pan-negra e a consciência nacional marcam os seus primeiros poemas.

Entretanto, paradoxalmente, os textos de Veiga apresentam um grande desencanto nos anos 1960 (definidos historicamente pela contestação sociocultural em toda a África) e em meados de 1970 (década da vitória dos países africanos na guerra da libertação). Na visão de Mata (2008), o poeta aparenta ter desistido dos sonhos e ideais anteriormente compartilhados com alguns companheiros de luta que aparecem referidos em sua poesia. O excerto do poema “Morrer, mas devagar!”, de 1969, exemplifica seu tom reflexivo sobre o contexto sociopolítico daquele período:

Agoniza como o outro, – o mesmo sonho,
A mesma ambição – a África mistério.
E a África continua cemitério
Aberto para todo o louco sonho.

O moço – Herói, exausto a expirar
No arcal em que com a pátria se afunda,
Deixará este lema,
Com o sangue que o inunda,
A outros de igual sonho na hora extrema:
– “Morrer, mas devagar!” (VEIGA, 1988, p. 224).

Para Ferreira (1988), o autor terá sofrido o impacto das forças repressivas do governo de Salazar, posto que em 1933 intensificaram-se a censura e as perseguições da polícia política portuguesa. Conforme escreve o crítico literário português, no prefácio da primeira compilação da obra de Veiga intitulada *O canto do Ossobô*:

[...] parte da sua poesia, aquela a que mais estaria vinculado afectivamente, seria impubescível. Mais tarde, em 1959, é metido na cadeia e deportado para Angola, o que prova não ser ele *persona grata* do Governo, antes pelo contrário. Até porque se fica sabendo por ele próprio, como se assinalou, que alguns dos seus poemas estiveram na base da sua prisão e deportação para Luanda, naturalmente facto que o teria marcado (e à família) para o resto da vida (FERREIRA, 1988, p. 15).

O regime de monocultura do café e do cacau orientado pela forte presença dos grupos financeiros portugueses, em início do século XX, fez sucumbir os grandes proprietários de terra e interferiu significativamente nas relações sociais entre brancos, negros e mestiços. Segundo Mata em entrevista a Henriques (2016), o Estatuto do Indigenato que dividia a população entre assimilados e indígenas não se aplicava ao

contexto das colônias de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, assim como não houve grande impacto com a partilha da África realizada na Conferência de Berlim. No entanto, a presença dos contratados oriundos de Angola, Moçambique e Cabo Verde tornou ainda mais complexas as relações sociais, pois, ainda segundo Mata, “passou a haver não o grupo de negros e brancos, metropolitanos e naturais, mas um grupo de metropolitanos, naturais, e um outro grupo que estaria na base da pirâmide, os contratados” (HENRIQUES, 2016, p. 155). Muitos cabo-verdianos, por exemplo, iam voluntariamente para as roças por causa da fome, e havia diferenciação mesmo dentro do grupo dos contratados. Consequentemente, a sociedade são-tomense internalizou essas discriminações hierárquicas. Os forros (conforme são chamados os naturais de São Tomé e Príncipe) tiveram suas terras expropriadas e muitos se recusaram a trabalhar nas roças. Esse conflito deu origem ao massacre de Batepá, em 1953. Esse contexto ajuda a explicar o fato de os autores abordarem constantemente a dicotomia da cor (FERREIRA, 1997).

Na senda de Marcelo da Veiga está a poesia de Francisco José Tenreiro, que exerceu vasta influência nas atividades da Casa dos Estudantes do Império (CEI)²⁹. Tenreiro realizou seus estudos em Lisboa, onde entrou em contato com o movimento neorrealista português e acompanhou as mobilizações dos negros nos Estados Unidos e na França. Conforme descreve Ferreira (1997, p. 434), “nos ‘Caminhos trilhados na Europa’, mas ‘de coração em África’ mergulha no mais profundo das suas raízes”. Os livros *Ilha de nome santo* e *Coração em África* apresentam como tema principal as ilhas; no entanto, revelam também várias poesias em consonância com a estética do Pan-africanismo e da Negritude.

As condições para a produção literária em São Tomé e Príncipe eram limitadas devido ao baixo nível populacional, à ausência de imprensa (revistas literárias e culturais), bem como à dificuldade de acesso ao ensino secundário e universitário (FERREIRA, 1997). Foi por isso que essa produção esteve sempre ligada a uma elite intelectual, em geral formada em Portugal, que, influenciada pelas correntes negritudinistas, refletia sobretudo sua condição mestiça e a relação com a África negra (real ou mitificada). Assim ocorreu com os poetas mencionados e com Alda Espírito

²⁹ Criada pelo governo português, em 1943, com a finalidade de congregar os estudantes oriundos das colônias e disseminar os valores estatais. Essa associação acabou por se tornar um núcleo de fortalecimento do pensamento anticolonial, vindo a ser frequentada por alguns dos principais intelectuais dos países africanos de língua oficial portuguesa.

Santo, expoente da poesia são-tomense, frequentadora da CEI e colaboradora do boletim *Mensagem*.

Dona Alda, conforme ficou conhecida em seu país, fez parte da geração dos 50' (famosa pela divulgação de um discurso nacionalista e de identidade anti-colonial), juntamente a Tenreiro, Veiga, Maria Manuela Margarido e Tomás Medeiros.

Em virtude das configurações políticas e históricas e do empobrecimento da população, a afirmação literária da geração dos anos 1940, 1950 e 1960 não sobreveio ao período pós-independente, embora existam algumas produções, entre elas as de Albertino Bragança, Aíto Bonfim, Fernando de Macedo, Francisco Costa Alegre, Sacramento Neto, Olinda Beja, Conceição Lima e outros. Conforme define e indaga Mata (2008, p. 59), “escrever em São Tomé e Príncipe constitui uma ‘actividade de lazer’. E como descansar o espírito numa sociedade em que a luta pela sobrevivência começa com a primeira refeição do dia?”.

A ensaísta são-tomense, em entrevista a Henriques (2016), sugere que, para se compreender essa sociedade na atualidade, é preciso levar em consideração o fato de mais da metade da população ter nascido após o 25 de Abril. Ou seja, juntamente a uma população mais velha, traumatizada pela violência social, física, sexual e simbólica do colonialismo, há a predominância de uma população jovem que não vivenciou o colonialismo em seu cotidiano. E isso tem como consequência a falta de memória sobre esse sistema, o que resulta na reprodução de valores coloniais, sem que se tenha consciência disso. Nesse sentido, o discurso do lusotropicalismo se faz presente, por exemplo, no mito de que a colonização portuguesa foi mais branda porque houve a miscigenação, o que tende a apagar a memória do processo de segregação vigente naquele período. Há, ainda, a disseminação da ideia de miscibilidade e do colonialismo enquanto um encontro de culturas, sem que se problematize o racismo e as relações hegemônicas desse processo.

Na compilação de entrevistas com são-tomenses sobre o colonialismo, realizadas por Henriques (2016), da qual participou Inocência Mata, há pelo menos dois entrevistados que afirmaram preferir esquecer a colonização, como estratégia para dar andamento à nação pós-independente e, ademais, associam esse debate a um discurso vitimista.

O artista plástico Kwame de Souza, de 35 anos, após ter vivido em países africanos como Angola e Moçambique, e também em países europeus como Portugal e Itália, onde atualmente intercala a morada com São Tomé, diz que “não gosta, não quer,

nem vê utilidade em falar de racismo em São Tomé e Príncipe” (HENRIQUES, 2016, p. 148). Para Isaura Carvalho, diretora do Instituto Diocesano de Formação, o fato de ser descendente de portugueses suaviza o peso do colonialismo quando comparado com outras colônias: “Basta pensar que eu sou filha de um português, e neta de português que a ideia do colono se suaviza automaticamente” (HENRIQUES, 2016, p. 152). Ela alega que essa tem sido a imagem passada na escola que dirige, tendo em vista que acredita que a luta pela independência não foi contra indivíduos, mas, sim, contra um sistema. Ela também faz referência à ambiguidade na relação entre o colonizador e os colonizados, assim como ao processo de assimilação cultural que marcou o país desde a sua formação.

Embora esses dois últimos exemplos se distanciem da reflexão sobre a produção literária são-tomense, eles auxiliam na compreensão da complexidade das relações sociais, culturais, históricas e memorialísticas nesse país marcado pelas diferentes vertentes e fases do colonialismo e do pós-colonialismo (enquanto estratégia discursiva e paradigma de releitura do passado).

2.4.3 A criouliidade guineense

Na kal lingu ke n na skirbi
Ña diklarasons di amor?
Na kal lingu ke n na kanta
Storias ke n kontado?

Na kal lingu ke n na skirbi
Pa n konta fasañas di mindjeris
Ku omis di ña tchon?
Kuma ke n na papia di no omis
garandi
Di no pasadas ku no kantigas?
Pa n kontal na kriol?
Na kriol ke n na kontal!
Ma kal sinal ke n na disa
Netus di no djorson?

O n na tem ku papia
Na e lingu lusu [...]

Em que língua escrever
As declarações de amor?
Em que língua cantar
As histórias que ouvi contar?

Em que língua escrever
Contando os feitos das mulheres
E dos homens do meu chão?
Como falar dos velhos

Das passadas e cantigas?
Falarei em crioulo?
Falarei em crioulo!
Mas que sinais deixar
Aos netos deste século?

Ou terei de falar
Nesta língua lusa [...]

(Odete Semedo, *Entre o ser e o amar*)

Guiné-Bissau abarca um território continental e outro insular (constituído pelo arquipélago de Bijagós). Os seus 36.125 km², dos quais apenas 28.000 km² estão livres das constantes inundações em virtude das marés cheias, são ocupados por aproximadamente 1 milhão e meio de habitantes. Em seu litoral desembocam alguns de seus principais rios, como o Cacheu, o Mansoa, o Geba e o Corubal, importantes para a economia local que sobrevive, sobretudo, da produção agrícola e da pesca. Trata-se de um país pequeno, pouco populoso, porém pluriétnico, plurilíngue e pluricultural. Segundo René Pélissier, “a Guiné é um funil de poeiras étnicas que não tem massas” (1989, p. 31) e na definição de Odete Semedo e Margarida Ribeiro (2011, p. 9): “Um mosaico fragmentado de vários grupos étnicos, [...] línguas e culturas a que se vem juntar outros grupos do alto Níger, do Mali, da Serra Leoa e tantos outros lugares, sem se esquecer o Império Kaambunké que envolvia um vasto território da costa ocidental”.

Quando os portugueses estabeleceram os acordos comerciais com os reinos locais, a posterior invasão e a expansão colonial, a região era habitada por povos oriundos do interior do continente (KI-ZERBO, 1990). Esses povos de várias etnias, hoje identificadas como balanta, manjaco, bijagó, papel, mandinga, fulas etc., serviram, durante os séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, à exploração da mão de obra escravizada nas plantações de cana-de-açúcar, café e algodão nas Américas e em Cabo Verde. A população litorânea encontrava-se sob o domínio dos farins mandingas, que eram islâmicos oriundos do Mali. Segundo os dados divulgados por René Pélissier (1989), os principais grupos étnicos de Guiné-Bissau são balantas, fulas, manjacos, papéis, mandingas e bijagós.

O modo como a colonização se firmou (uma colônia unicamente de exploração), sobrepondo-se a reinos e sociedades anteriormente organizadas, trouxe inúmeros confrontos e focos de resistências. Algumas regiões foram adquiridas pelos portugueses por meio de compras e acordos com os reinos locais, conforme ocorreu no

século XIX quando os comerciantes lusos se viram obrigados a pagar um tributo mensal ao rei Intim para que a etnia dos *papéis* não atacasse o posto em Bissau (SECCO, 1999, p. 210).

Os balantas, grupo que compõe atualmente o maior número populacional, eram criadores de gados, agricultores e reagiram fortemente às invasões e à dominação colonial. Os fulas, fulbé ou peul são povos heterogêneos, formados a partir das migrações e de processos de mestiçagens. Distinguem-se por várias designações: os futa-fulas, fulas do futa-Djallon, fulas-forros (primos do futa-fulas), fulas pretos ou fulas cativos (escravos domésticos dos fulas). Segundo Alexandre et al. (1998), as fulas do futa-djallon constituíram-se numa teocracia islâmica, erguendo uma Guerra Santa, que permitiu alargar o seu território, convertendo ou escravizando populações. Essa etnia compactuou, assim como guerreou em muitos momentos, com os colonizadores franceses e portugueses.

Os manjacos, originalmente, habitavam a zona costeira dos rios Cacheu e Mansos, e, assim como os balantas, eram hostis à colonização. Os papéis, designação dada pelos portugueses aos manjacos do interior, também eram resistentes à colonização. Os mandingas haviam sido dominados pelos fulas e, portanto, também adotaram o islamismo como religião. Os bijagós eram uma pequena etnia espalhada pelas ilhas e foram os últimos a serem submetidos pelos portugueses. Há, ainda, a presença de outras etnias como bambus, cassangas, biafadas, nalus, entre outras.

A cultura tradicional desses povos (os costumes, as religiões e a oralidade) prevaleceu em meio a um cenário de pouco investimento na educação formal ocidental. Isso resultou em uma tardia e escassa produção literária em língua portuguesa. Entretanto, há uma significativa gama de manifestações orais (estórias, adivinhas, cantigas etc.) nas línguas africanas e em crioulo. Odete Semedo, em sua tese de doutorado, *As mandjuandadi, cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura*, investiga essas produções e sua influência na moderna poesia guineense – conforme ocorre com Tony Tcheka e Nôni, pseudônimos de António Soares Lopes Júnior e Carlos-Edmilson Marques Vieira.

Entre variados temas, essas cantigas reproduzem a memória dos conflitos entre as diferentes etnias, assim como a luta contra as opressões do colonialismo. A “cantiga de dito” em crioulo “*Kilin...kilin*” (SEMEDO, 2010), por exemplo, depois de narrar um desentendimento entre dois homens, explicita nos últimos versos uma metáfora das divergências entre as etnias fulas e mandingas: “*Kilin kilin ô / sinu ta kudi*

kelen...kelen... / Kontrada di fula ku mandinga / sinu na kudi kelen...kelen [Kilin...kilin ô / O sino repica kelen...kelen... / Encontro de fulas e mandingas / O sino repica kelen...kelen]” (SEMEDO, 2010, p. 42). E a cantiga “*Catcheu na nhani*” [Catcheu sacrificada (submetida à canseira)] (SEMEDO, 2010, p. 43) explicita a rivalidade entre a população de Catcheu, Bissau e Bolama devido às mudanças de capitania e postos administrativos.

Esse país é um espelho das consequências nocivas do colonialismo e da arbitrariedade acentuada na Conferência de Berlim, onde a divisão realizada nos países africanos desconsiderou as estruturas políticas, sociais, econômicas e as fronteiras existentes. Em função das demarcações coloniais, muitos povos que sobreviviam do comércio foram impedidos de exercê-lo, assim como foram forçados a migrações internas em busca de melhores condições de vida e terras mais férteis para o plantio. As necessidades mais básicas dessas sociedades foram completamente ignoradas em função da exploração da força do trabalho e dos recursos locais. Muitos historiadores consideram a Conferência de Berlim a causadora de desequilíbrios e conflitos sociais que não foram superados com o fim da colonização histórica.

Guiné-Bissau, no período colonial, era vista como uma terra de “gente insubmissa”, e as guerras empreendidas por Portugal eram chamadas de “guerras de pacificação”, conforme aparece na literatura e nos boletins coloniais. Esse quadro possibilita dimensionar a cisão social que acompanhou a relação entre os nativos e os oriundos da metrópole.

Até 1870, a região esteve subordinada à administração de Cabo Verde. Era, conforme denominou Pélissier (1989), uma “colônia da colônia”. Acredita-se que o crioulo guineense seja uma extensão do crioulo cabo-verdiano. Além dos grupos étnicos mencionados, a população foi pouco a pouco sendo também constituída por mestiços. Os cabo-verdianos se tornaram numerosos no território anteriormente à independência, sendo os precursores dos assimilados locais.

A presença dos cabo-verdianos letrados, devido ao seu lugar inter-racial, era vista como uma estratégia para diminuir a cisão social. Segundo Mata (1995, p. 356), “a chegada em massa dos cabo-verdianos foi encorajada pelas autoridades com o fim de propiciar a miscigenação cultural e biológica, pensando erradamente como mais tarde se provou que ambiente dela decorrente iria ao encontro dos propósitos do sistema colonial”. O crioulo, língua guineense, ou simplesmente o guineense, conforme designa o linguista Luigi Scantamburlo (2002), inicialmente falado na zona litoral tornou-se a

língua materna de boa parte da população e hoje é a língua mais utilizada, convivendo com as outras línguas (das quais as mais faladas são o *mandinga* e o *fula*), embora o português seja a língua oficial. Seu crescimento ocorreu principalmente durante as organizações das guerras de resistência ao colonialismo, quando foi adotado como instrumento de mobilização popular e de afirmação identitária.

Conforme descreve Manuel Ferreira (1977), o acentuado índice de analfabetismo, a ausência do ensino secundário, o reduzido corpo de indivíduos mestiços, o baixo índice de colonos portugueses, a presença de grupos étnicos de cultura islâmica e a forte atuação na guerra pela libertação nacional explicam a inexistência de uma florescência literária. Entretanto, foi por meio da imprensa que algumas produções foram divulgadas. A partir de 1879, quando foi instalada a primeira tipografia na capital Bolama, em Bijagós, criou-se o *Boletim Oficial da Guiné* (1880-1974), mas apenas em 1920 foi criado o primeiro jornal, *Ecos da Guiné*, seguido por outros como *A voz da Guiné* (1922) e o *Pró-Guiné* (1924), os quais, conforme afirma Mata (1995), pertenciam aos portugueses radicados e, portanto, abordavam as matérias de interesse do colonialismo (a saudade da terra-mãe), assim como a tensão social e racial.

Em 1930 foi inaugurado o *Comércio da Guiné*, o primeiro jornal editado por guineenses, com a colaboração de cabo-verdianos como Juvenal Cabral (pai de Amílcar Cabral), Fausto Duarte, entre outros. Esse jornal não era substancialmente anticolonial, entretanto defendia os interesses dos locais, tal como o direito à instrução, e denunciava a marginalização da população. Desse grupo surgiram as primeiras produções literárias coloniais com motivações guineenses.

Segundo Mata (1995, p. 357, grifo da autora),

pugnavam [...] por uma “crioulização social”, como modo de inserção do nativo na sociedade colonial, realizando um típico discurso próximo da formulação lusotropicalista, mas perfeitamente colonialista, apesar de reformista, e que poderíamos classificar de *proto-nacionalista*.

Com o passar do tempo, essas motivações foram ganhando corpo e voz até 1956, quando foi fundado o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAICG), presidido por Rafael Barbosa e secretariado por Amílcar Cabral. Nascido na Guiné e criado em Cabo Verde, Cabral foi o grande responsável pela congregação dos guineenses e cabo-verdianos em prol da luta armada pela Independência nacional. Ele foi assassinado em 1973, entretanto deixou uma significativa obra ensaística e poética de valor político e literário

A luta pela libertação durou de 1963 a 1974, quando foi proclamada a independência da República da Guiné-Bissau, em Boé, formalmente reconhecida pelos portugueses apenas em 1975. No entanto, a libertação foi seguida de conflitos internos como aquele que culminou com a destituição do presidente João Bernardo Vieira em 1998, reeleito posteriormente.

A literatura guineense, conforme já mencionado, apresentou um desenvolvimento lento e tardio quando comparada ao das outras ex-colônias portuguesas, pois nesse contexto a literatura tinha a possibilidade de existir, sobretudo na oralidade, constituindo-se de lendas, adivinhas e provérbios. Algumas dessas produções que circulavam majoritariamente em língua crioula foram recolhidas pelo cônego Marcelino Marques no livro *Litteratura de negros* (1900). Foram também editadas e publicadas após a independência, conforme ocorreu com a coletânea de adivinhas da ilha de Bolama no livro *N Sta Li N Sta La* (1979) e com a coletânea de estórias intitulada *Jumbai* (1979), ambas organizadas por Tereza Montenegro e Carlos Morais. O Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP) editou e publicou várias obras de autores guineenses e textos em crioulo, a fim de divulgar as tradições orais dos grupos étnicos (SECCO, 1999). Moema Augel, em parceria com esse instituto, realizou um importante projeto com esse mesmo objetivo, financiado pela União Europeia, além da pesquisa de sua tese de doutorado intitulada *O desafio do escombros: a literatura guineense e a narração da nação* (2005). Augel também publicou *A nova literatura da Guiné-Bissau* (1998), um importante contributo para a sistematização dessa literatura.

O crioulo passou a ser, decisivamente, uma língua literária durante as independências, quando foi incorporado como elemento de resistência cultural. Algumas obras da contemporaneidade apresentam versões bilíngues, conforme o faz Odete Semedo em *Entre o ser e o amar* (1996), que abarca o poema “Na kal lingu ke n na skirbi nel” [Em que língua escrever], eleito como epígrafe deste subcapítulo.

Em função das configurações históricas do país, as obras frequentemente retratam a relação da população nativa com o sistema colonial, assim como abarcam suas consequências. Conforme Ribeiro e Semedo (2011), o mosaico cultural guineense não foi um fator impeditivo para o fomento de uma unidade nacional que esteve na base da luta pela libertação. No entanto, essa ideia de unidade foi a antecâmara para o aparecimento de manifestações literárias engajadas com esse propósito.

Amílcar Cabral é considerado um escritor binacional (conforme descreveu Manuel Ferreira) pelo fato de estar ligado também a Cabo Verde. A sua poesia,

entretanto, ultrapassa o tom de telurismo insular inicial, uma característica muito forte na literatura cabo-verdiana, e passa a retratar temas de matiz social de denúncia ao colonialismo, ligada a uma estética marxista e neorrealista, conforme se tornou comum entre os escritores guineenses. Vasco Cabral, seu contemporâneo, frequentador da Casa dos Estudantes do Império (CEI), fez de seus versos um *locus* de combate ao colonialismo.

Esses dois autores representam uma época em que a literatura se apresenta como engajada, pois o elemento social é incorporado enquanto objeto estético. Essa concepção de literatura é visível na metáfora apresentada por Vasco Cabral no metapoema “Onde está poesia?”:

A poesia está nas asas da aurora
quando o sol desperta.

A poesia está na flor
quando a pétala se abre
às lágrimas do orvalho.

[...] A poesia está no rosto da mãe
quando na dor do parto
a criança nasce.

[...] A poesia está no meu povo
quando transforma o sangue derramado
em balas e flores
em balas para o inimigo
e em flores para as crianças.

A poesia está na vida
porque a vida é luta! (CABRAL, 1981, p. 88-89).

Após a independência nacional, o discurso literário ganhou um tom mais reflexivo e desiludido com a realidade social.

A literatura, seja escrita ou oral, é responsável por configurar a ideia de nação em Guiné-Bissau. A escrita se apresenta como um meio de expressão dos acontecimentos sociais e culturais numa sociedade em que há o predomínio da cultura oral, assim como a coexistência de diversas línguas como a crioula, a portuguesa e outras.

A literatura produzida em língua portuguesa é importante porque demove o isolamento da nação, tendo em vista que o português é uma língua que promove o contato com as outras partes do mundo, mas ao mesmo tempo suplanta a valorização das outras línguas e todo o seu arcabouço cultural.

3.1 A ética e a estética da criouldade segundo Mário António Fernandes de Oliveira, Francisco Soares e José Carlos Venâncio

A crónica do termo *crioulo* guarda sempre a ideia de cruzamento e simbiose entre duas ou mais culturas, estando pelo menos o sustentáculo humano de uma delas filiado numa genealogia transcontinental. Defendemos por isso que o uso que faremos aqui dessa palavra é não só lícito como também conatural à definição do que seja literatura angolana.

(Francisco Soares, *Notícia da literatura angolana*)

Conforme já foi mencionado nesta tese, o primeiro ensaísta a transpor a designação “crioula” para as sociedades litorâneas de colonização portuguesa em Angola, abrangendo também alguns espaços do interior, foi Mário António Fernandes de Oliveira em *Luanda Ilha crioula* (1968). Esse livro apresenta uma compilação de ensaios escritos entre 1950 e 1965, em que o primeiro texto, sob o título “Quadro de referência: o arquipélago sul-atlântico português”, foi escrito em 1964 e diz respeito à ampla circulação de pessoas livres ou escravizadas e de mercadorias entre as ilhas de Cabo Verde, Brasil, Angola (mais especificamente Luanda), São Tomé e Portugal entre os séculos XVI e XVIII em função do Tráfico Negreiro. Nesse texto, o autor também explica que a colonização portuguesa em Angola foi ao longo dos séculos limitada ao litoral, “mas a um litoral que exerceu acção catalítica sobre vastos interiores” (OLIVEIRA, 1968, p. 7). Essa ação teria produzido o que intitula de “ilhas crioulas” em Luanda, até meados dos séculos XIX, assim como em Benguela e em alguns presídios no interior de Angola.

Esses núcleos sociais tiveram processos paralelos de estruturação e desestruturação, sobretudo após o fim do tráfico negreiro – o seu principal elemento integrador. A título de exemplo, Oliveira (1968) cita algumas produções ensaísticas e literárias que abrangem essa mudança social, tal como o texto “Cabo Verde e São Tomé – esquema de evolução conjunta” de Francisco José Tenreiro; a comunicação “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”, realizada em 1959 nos Colóquios Cabo-

verdianos, em Lisboa, por José Gabriel Mariano; ou, ainda, o ensaio “A sociedade angolana do fim do século XIX e um escritor” escrito por ele.

Conforme sublinha Oliveira (1968), houve um processo de modificação nas sociedades em que Cabo Verde passou “de funco a sobrado” enquanto Angola transitou “da Baixa ao musseque”. Ele encerra o primeiro ensaio destacando as diferenças existentes entre Angola e Cabo Verde, tal como São Tomé e Príncipe, no entanto afirma que, embora novos centros de influência cultural tenham surgido e acentuado as diferenças entre esses países, “no que tangem as linhas mestras, estas coincidem largamente, resultantes que foram de um processo que envolveu num só espaço cultural todos aqueles territórios” (OLIVEIRA, 1968, p. 12). Para ele, a criação da cultura, cujo ritmo é mais lento que a mudança das estruturas sociais, não acompanhou esse processo de transição. E, em um tom visivelmente eurocêntrico, incapaz de considerar como parte integrante da cultura do país os agentes regionais e tradicionais africanos, afirma:

O Reino de Angola, conforme recordou José Redinha, até meados do século XIX, pouco passava de Luanda e sua zona de influência. Mas o que aí culturalmente se elaborou, permaneceu vivo, em evidência de miscigenação cultural profunda, com aquisição de formas de equilíbrio, como se verifica no vasto conteúdo das obras de recolha etnográfica realizada desde Chatelain a Óscar Ribas (OLIVEIRA, 1968, p. 11).

Esse argumento é utilizado no texto para questionar, a si mesmo, se haveria em Luanda uma “ilha crioula”. E, não obstante, conclui que tal designação não será inexata em relação a Luanda, Benguela e outros núcleos de Angola, afirmando reconhecer como crioula toda a manifestação artística produzida no espaço angolano. Segundo afirma: “De resto, e para além, muitas vezes, das intenções dos autores, é a um veio de formas culturais crioulas que vêm recorrendo os mais recentes escritores angolanos, como crioula tem sido a orientação de todos os artistas que querem ser artistas angolanos” (OLIVEIRA, 1968, p. 11).

Em nossa opinião, essa declaração é um tanto controversa, pois baseia-se numa visão etnocêntrica e absolutamente datada no período colonial por não abranger as outras produções artísticas e culturais que não correspondem a esse padrão. Seria escuso citar o quanto essa percepção reducionista está presente no livro de Mário António Fernandes de Oliveira, tendo em vista que esse é o principal aspecto apontado pela crítica usualmente realizada sobre a sua produção teórica. A despeito disso, em busca de uma leitura mais produtiva de sua obra, abordaremos neste capítulo os principais

argumentos da teoria da criouldade em Angola a fim de compreender e problematizar a aplicabilidade desse conceito e a sua retomada na contemporaneidade.

Vale ressaltar que mesmo com a independência política e a descolonização geográfica e cognitiva do país – engendradas oficialmente após 1975, porém iniciadas desde as décadas anteriores com a luta pela independência e as manifestações intelectuais pós-coloniais na área da literatura e da arte –, os vestígios de um discurso lusotropicalista se mantiveram, e a ideia da criouldade é parte integrante da permanência desse discurso nessa sociedade.

Em “Luanda, ‘ilha’ crioula”, ensaio homônimo ao título do livro, o autor inicia o texto com uma definição dicionarizada do termo crioulo enquanto uma designação cujo radical se liga ao verbo criar, sendo aplicado genericamente aos descendentes, em áreas tropicais, de “não-aborígenes” e tendo, no domínio linguístico, o sentido restrito a um estágio da evolução das línguas em regiões (designadamente ilhas) onde convivem gentes de diferente proveniência. O autor, entretanto, afirma que essas definições rígidas seriam de difícil aplicação nos territórios portugueses, em que o crioulo “tem uma conotação sentimental” e denota “o tipo melhor acabado da amálgama bio-social” (OLIVEIRA, 1968, p. 13) que os portugueses realizaram nos trópicos.

A obra poética e alguns fundamentos da obra crítica de Mário António Fernandes de Oliveira foram analisadas na tese de doutorado *A autobiografia lírica de “M. António”: uma estética e uma ética da criouldade angolana* (1996) de Francisco Soares, orientada por José Carlos Venâncio. Nesse trabalho, o pesquisador analisa nas produções literárias do século XIX o que designa por “ética e estética da criouldade”.

Esse conceito, em sua visão, é apto para descrever a formação da literatura angolana e a maioria das obras que a compõe. Essa noção assemelha-se à de outros ensaístas como a de José Carlos Venâncio (1992a; 1992b; 1993; 2005), Carlos Pacheco (2000) e David Mestre (1997). O nosso objetivo é pontuar as asserções desses ensaístas a fim de traçar alguns pressupostos dessa teoria e analisá-las no contexto da obra de Agualusa.

Assim como Mário António Fernandes de Oliveira, Francisco Soares (1996; 2001) identifica em Angola uma sociedade produtora de uma cultura simbiótica, com a predominância europeia, urbana e assimilada, formada por negros, mestiços e brancos ligados principalmente à elite intelectual e econômica da região litorânea de Luanda e Benguela.

Henrique Guerra (1979), no prefácio da 2ª edição do livro *O segredo da morta* de António de Assis Júnior, apresenta um panorama bastante útil para a compreensão da dinâmica social desse período. Segundo ele, trata-se de “uma pequena-burguesia (chamemos-lhe assim por comodidade da linguagem) bastante culta, cultivando a literatura e a arte, pertencendo a dois tipos de mundo, a africana e a europeia” (GUERRA, 1979, p. 15). Essa sociedade era composta por indivíduos de diversos ofícios, como os empregados das repartições, médicos, bacharéis, eclesiásticos, negociantes, agricultores etc. O autor também recupera um relato escrito em pleno século XIX pelo jornalista Castro Lopo no nº 49, de 15 de fevereiro de 1893, d’*O Comércio de Angola*, que reproduzimos a seguir:

A parte da população chamada civilizada, era sociedade flutuante e de definição equívoca, que mal ocupava sequer o litoral de Angola e ainda menos colonizava o interior do território – sociedade que englobava africanistas de permanência incerta no território, aventureiros (alguns deles vindo directamente do Brasil), colonos forçadamente amarrados por necessidades económicas e contrariedades diversas à vida ultramarina, missionários e clérigos, degredados, militares e, mestiços, dos quais muitos deles integrados já nos hábitos sociais europeus dominadores, mormente nos centros urbanos de Luanda e Benguela (LOPO *apud* GUERRA, 1979, p. 12).

A sociedade designada como crioula se desenvolveu nas regiões litorâneas desde o século XVII, não obstante a sua relação com os povos das outras regiões tenha sido acometida por vários conflitos, conforme retrata Agualusa (2018) no livro *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*.

Ao descrever o século XIX, Guerra (1979) menciona a divisão social entre os crioulos e os povos das regiões interioranas, e o carácter militarizado da ocupação colonial, posto que ocorreram continuamente ações de revoltas das populações rurais. Nesse período, a elite intelectual foi bastante atuante na denúncia dos problemas ocasionados pela má administração das províncias e das arbitrariedades sobre a população africana. E embora tivessem uma posição social privilegiada, não estavam completamente isentos da tirania do governo português, sendo frequentes as prisões e deportações principalmente em função das questões políticas e administrativas. Isso ocorreu com Cordeiro da Matta (1857-1894) e António de Assis Junior (1877-1960), dois expoentes da literatura angolana que foram aprisionados.

Guerra (1979) também revela que a época áurea do jornalismo africano teria durado cerca de 20 anos (entre 1880 e 1900). E na geração seguinte, de 1900 a 1910, reunidos em torno da revista *Luz e crença*, em que se distinguiram personalidades como Jorge Rosa, Carmo Ferreira, Pedro da Paixão Franco e Silvério Ferreira, apareceram os

primeiros sintomas do um enfraquecimento da classe em virtude da oposição às forças coloniais.

O livro *Voz d'Angola clamando no deserto* (1901), escrito coletivamente, denuncia as investidas contra esses intelectuais, a perseguição aos escritores e demissões de jornalistas. Consequentemente, esses indivíduos acabaram produzindo menos literatura, e, em contrapartida, as produções de escritores colonialistas aumentaram, dando vazão a exotismo e determinismos nas descrições dos aspectos físicos e etnográficos do espaço.

À medida que a sociedade colonial foi se estruturando, essa “pequena burguesia crioula” e algumas estruturas construídas por ela foram sendo enfraquecidas. Alguns periódicos foram encerrados e os membros dessa burguesia passaram a se organizar em associações, ressurgindo com mais força apenas em meados de 1930/40, sob outro cenário. O livro *A conjura* (2009) de Agualusa retrata esse panorama.

Segundo Soares (2001), a cultura crioula se deu a partir da integração do homem português em terras angolanas e do homem africano na cultura portuguesa. São Paulo da Assunção de Loanda, atual Luanda, foi fundada por europeus em 1576 e sua principal função, por 300 anos, foi fornecer mão de obra escravizada para o Brasil. A busca pelos africanos escravizados impeliu os portugueses para o interior, onde foram confrontados com a soberania dos sobados africanos.

O posicionamento estratégico ao longo do rio Quanza, durante o século XVI, facilitou o acesso ao interior, percurso substituído apenas no século XX, após a construção do Caminho de Ferro de Ambaca que ligou Luanda a Malange (VENÂNCIO, 1993). Nessa zona de língua quimbundo, segundo Venâncio (1993), a crioulação foi mais expressiva, onde os portugueses foram se unindo aos africanos que serviam de intermediários comerciais e também contribuíram para a chegada ao interior na chamada “guerra preta”, em expedições que uniam o exército, os comerciantes e os missionários. Os livros *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo e Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, de Agualusa, retratam com rigor essas relações sociais. Segundo Venâncio (1993, p. 17):

Os militares fundavam presídios, onde em seguida se estabeleciam mercados com preços controlados que serviam aos comerciantes, e aos missionários caberia de lei as construções de igrejas e a evangelização, o que nem sempre aconteceu, pois eles acabaram por participar activamente na vida da colónia.

Isso significa dizer que os missionários também faziam parte do mecanismo de captura, preparação e venda dos africanos escravizados. Para José Carlos Venâncio (1993), esse foi um dos motivos da expulsão dos religiosos realizada por Marquês de Pombal, pois se tornaram uma concorrência fora do controle do fisco.

Os escravizados eram oriundos sobretudo do nordeste, das regiões limítrofes do rio Quango, onde havia duas unidades políticas africanas: “o Jagado de Kassange, que mantinha o comércio diretamente com os portugueses e serviam de intermediários entre eles, e o Muatiânvua, o chefe dos Lundas” (VENÂNCIO, 1993, p. 18). Apenas após a Conferência de Berlim, São Paulo da Assunção de Loanda conseguiu contactar diretamente os lundas. No Kassange, por exemplo, havia uma feira até 1793 controlada por Jaga. Em razão disso, Vellut (1970 *apud* VENÂNCIO, 1993) nomeou esse período de feudalismo luso-africano.

A teoria da criouldade angolana tem sido bastante criticada. Os ensaístas que a defendem têm se posicionado com a mesma veemência dos que a depreciam. Para Soares (2001), a não admissão da sua existência é uma espécie de omissão da realidade. Com bastante semelhança ao argumento de Mia Couto, no ensaio “Que África escreve o escritor africano” (2005), Soares (2001) afirma que aqueles que, em suas convicções, negam a óptica da teoria da criouldade estão a ver a realidade de maneira maniqueísta. Segundo ele:

Estranhando a persistência, ao longo dos séculos, de um escol urbano local, tanto coloniais mal aclimatados quanto investigadores precipitados prefeririam que ela fosse escamoteada, porque as técnicas laboratoriais do seu tempo revelavam somente fotografias a preto e branco. O escol urbano do país, porém, não pertencia a ‘dois tipos de cultura’ ao mesmo tempo, mas tinha a sua própria definição facial, que estava naturalmente modelada – tanto quanto hoje – pelas denominações filosóficas e religiosas europeias das diversas épocas em que elas paradigmaticamente o ‘mundo civilizado’, o mesmo onde nasceram as doutrinas legitimadoras do colonialismo e do anti-colonialismo, frutos ambos de uma dialéctica social europeia muito característica dos últimos 200 anos (SOARES, 2001, p. 11).

Francisco Soares (1996; 2001), além disso, defende a percepção de uma cultura simbiótica para a compreensão da literatura angolana como um todo, em virtude do modo como ocorreu a sua formação. Ele analisa algumas peculiaridades das obras que a compõem, assim como as origens e o modo de vida dos principais escritores. Alguns dos autores mencionados por Soares (1996; 2001) aparecem como personagens dos livros de Agualusa, conforme ocorre com Arcénio Pompeu Pompílio de Carpo, Alfredo Troni, Cordeiro da Matta, Urbano de Castro e José de Fontes Pereira (descrito por

Soares como o maior representante da Imprensa crioula angolana do século XIX) – todas personagens do romance *A conjura* (2009).

Segundo Soares (2001), houve um momento da história de Angola em que os povos estiveram em contato sem que houvesse uma cristalização cultural isolada. E esse dado, por si só, justifica a interpretação da literatura produzida nesse meio através da teoria da criouldade.

O ensaísta também discorda da recorrente associação do conceito ao favorecimento do colonialismo. Para ele, essa visão deveria ter sido ultrapassada pelo contexto pós-independente, sendo advinda do que nomeia de “leituras étnicas restritas” (SOARES, 2001, p. 12). Soares (2001) acredita que a criouldade não é apenas apta para descrever a formação da literatura angolana e a maioria das suas obras literárias, mas também para explicar o processo de independência nacional. Afinal, desde muito cedo, a dinâmica social tornou a criouldade parte integrante do processo de construção de uma literatura em Angola que recebe, até os dias atuais, a influência das duas linhas culturais presentes na nação – visão compartilhada por José Carlos Venâncio (1992b)³⁰.

O autor também sublinha a importância de se considerar o fato de nenhuma literatura nascer e crescer alheia a outras, e, portanto, “determinar-lhe contornos levantando as concretizações precisas de simbioses culturais ou poéticas nos diversos textos e contextos é manter a narração mais próxima [...] da essência do fenômeno literário e, simultaneamente, fazer a prova da especificidade poética” (SOARES, 2001, p. 12). Ele alarga alguns aspectos da teoria de Oliveira (1968), como a noção sobre quem são os indivíduos participantes do processo de criouldização em Angola, pois faz referência aos pioneiros e missionários de outras nacionalidades europeias, tal como os italianos. E a respeito da noção de uma presença africana original, Soares (2001) acrescenta a componente recebida, sobretudo do Continente Americano em nome do movimento da Negritude, do Pan-africanismo e das correntes crioulas da América, como a cubana. Segundo afirma: “teremos que acrescentar à presença africana banto,

³⁰ Segundo Venâncio (1992b), a sociedade “bioculturalmente mestiça” (designada por alguns intelectuais pela expressão “crioula”) serviu de suporte para o desenvolvimento da sociedade civil e para a construção da nação, embora nem todos os intelectuais empreguem essa expressão para designá-la. Para ele, tal recusa se dá meramente no âmbito formal, uma vez que a maioria aceita a existência do dualismo cultural. Em sua opinião, essa recusa ocorre em função do aproveitamento que o salazarismo fez da ideia advinda do lusotropicalismo de Gilberto Freyre e aderida por Mário António de Oliveira do caráter não rácico do colonialismo português, assim como em função da incógnita quanto ao futuro da sociedade angolana quanto à legitimidade da expressão e à (im)possibilidade de generalizar para todo o espaço político angolano a experiência da modernidade na sociedade crioula.

pré-banto a circulação de uma consciência ou ideologia americana que se reivindicava das suas raízes negras, a par ou não de outras” (SOARES, 2001, p. 15).

Venâncio (1992b) também aponta algumas especificidades sobre a população crioula em Angola, pois, no caso de Luanda e das regiões interioranas mais próximas, houve, desde o século XVII, uma sociedade culturalmente crioula confinada em territórios de língua quimbundo. Na visão de Venâncio (1992b, p. 97), “sociedade esta que tem servido às suas elites políticas e culturais de trampolim e de laboratório experimental para a integração das sociedades tradicionais num tom mais harmônico”. Essa observação de Venâncio (1992b) é feita em decorrência de uma análise realizada pelo ensaísta a respeito da atuação da sociedade crioula no cenário político desde a independência nacional. Para ele, a identidade cultural angolana é, atualmente, resultado de três tipos de relações identitárias: a crioula (mantida no âmbito das sociedades urbanas onde há a predominância da língua portuguesa com interferência do quimbundo, sob a influência do MPLA); as relações mantidas no interior (sob a influência da UNITA e em locais onde há a predominância da língua umbundo como materna e a portuguesa como primeira língua estrangeira); e aquelas que dizem respeito às sociedades tradicionais (VENÂNCIO, 1992b).

Soares (2001) sublinha a emergência e persistência do segmento crioulo, em especial, em certas zonas do litoral cujas origens remontam Luanda no século XVII, região que se tornou “a componente com maior capacidade de absorção no processo de formação da própria identidade dos angolanos, concorrendo com outras, em nome da angolanidade – conceito que a antropologia aconselha separar do de identidade nacional angolana” (SOARES, 2001, p. 15).

Embora Soares (2001) proponha essa distinção advinda do campo da antropologia, compreendemos a angolanidade, aqui, como uma concepção capaz de definir o caráter nacional³¹, isto é, que apresenta uma noção sobre o “ser” angolano. Entendemos que tal concepção deva ser problematizada, quando tomada sob um sentido regido pelo essencialismo, fixidez ou atemporalidade, conforme explica Cuche (1999) ao abordar a concepção subjetivista da identidade cultural. Também compreendemos a angolanidade como o resultado de um constructo que atende às demandas sociais e históricas. E ainda que em Angola, como em todo lado, existam traços culturais comuns

³¹ Alfredo Margarido (1980) menciona que dedicou um ensaio à poesia de Agostinho Neto, entre 1961-1962, obtendo o prêmio da Sociedade Cultural Angolana, onde propunha a utilização do conceito de angolanidade a fim de definir a substância nacional angolana. Segundo Kandjimbo (2015), essa foi a primeira vez que o termo foi usado nesse sentido num texto escrito.

e passíveis de identificação, conforme sublinha Anderson (2012) a respeito das comunidades imaginadas, tais traços não são inerentes e imutáveis.

Essa noção sobre a angolanidade auxilia a compreensão do fato de haver, nesse país, a concorrência de duas principais correntes a esse respeito: uma que privilegia os traços culturais substancialmente de matriz bantu e preexistentes³² à presença portuguesa; e a outra que a compreende como oriunda justamente do contato com os portugueses.

De acordo com a perspectiva de Soares (2001), a dualidade do colonialismo em Angola foi superada pela síntese, e a teoria da criouldade apresenta um ângulo particular de visão sobre identidade e cultura, que inclui a literatura. É por isso que se propõe uma revisão do cânone, o qual integra Cadornega como o primeiro escritor do sistema literário angolano, seguido por outros autores que seriam questionados pela vertente que considera o posicionamento ideológico pró-africanista e não racista como critério importante para a composição desse cânone literário.

Soares (2001) vê em Cadornega o início do processo transculturante da criouldade por haver, por exemplo, muitas referências à tradição local banto. Ele considera o sistema social da literatura e o seu modo de funcionamento como o seu próprio sistema literário. E, por sistema literário próprio considera o funcionamento intrínseco desse conjunto textual “cuja organização poemática apresenta métodos e técnicas de composição em algum modo diferenciados face às práticas dominantes de outras regiões, de outros países ou outras zonas” (SOARES, 2001, p. 19). Assim, busca compreender as ferramentas, os materiais utilizados pelos escritores e os sinais dados pelas escolhas estéticas, articulando-os ao conteúdo e à mensagem das obras (SOARES, 2001).

A estética da criouldade, segundo Soares (2001), recorre ao espaço do meio urbano angolano a partir do contato, confronto, cruzamento e transculturação das culturas europeias e africanas, bem como da interseção “não apenas de brancos e negros, mas, mais genericamente, bantos e não-bantos” (SOARES, 2001, p. 15), sendo essa estética produzida e tendo como personagens os “filhos da terra” (negros e

³² Na perspectiva de Kandjimbo (2019), a angolanidade se opõe à criouldade, pois trata-se de um conceito aberto, marcado pela universalidade e pelo pluralismo cultural, diferentemente do caráter lusotropicalista da criouldade. Em sua opinião, é preciso destacar que a incorporação de elementos da cultura portuguesa em Angola não pode significar necessariamente a modificação dos elementos endógenos, conforme pressupõe a perspectiva dessa linha teórica. Ele também propõe um cânone angolano que, segundo ele, seja capaz de corrigir as distorções do colonialismo epistemológico, diferente daquele construído pela criouldade.

mestiços assimilados). É, portanto, uma literatura que abarca fundamentalmente a questão da mestiçagem cultural.

Na visão de Soares (2001, p. 16), “a componente local climatizou, mas também exportou soluções literárias no berço de uma geografia atlântica e lusófona”. Essa literatura se formou a partir do diálogo dos escritores angolanos com os autores não-angolanos. De acordo com essa concepção, a relação com o Brasil, por exemplo, ultrapassava a componente estética, pois servia de modelo para inspirar o desejo de libertação nacional, não apenas no campo político, mas também cultural, e o resultado foi a síntese transcultural que resultou em particularidades estéticas como o bilinguismo literário.

Um dos exemplos trazidos pelo pesquisador a respeito da particularidade estética da literatura crioula foi a prosa de Félix Machado que, segundo ele, apresenta três características fundamentais: um painel realista de Angola posterior à abolição da escravatura, a caracterização do colono pela violência e uma ironia ácida que ressoa a voz da sociedade dita crioula.

Outro aspecto apontado por ele é a lírica novecentista, pois nesse período a literatura conviveu com as adivinhas e oraturas banto. Segundo Soares (2011, p. 125), “a vertente barroca da poesia angolana representa, para além disso, de uma forma própria a sua criouldade”. Em função do seu caráter híbrido, o poeta crioulo cruza escolas que um europeu recusaria misturar e, segundo ele, essa característica é particularmente acentuada em Angola.

Também era recorrente uma concepção religiosa que mesclava o catolicismo e as religiões tradicionais nas obras, de modo que não se tem a certeza sobre qual das duas é predominante, tal como ocorre em *Segredo da morta* (1979), quando uma senhora com dificuldades no parto pede ajuda ao quimbanda e ao mesmo tempo recorre à nossa Senhora da Muxima, não ficando claro no enredo qual das duas crenças atuou em socorro da mulher. Convém mencionar que essa mescla também é recorrente na obra de Agualusa, assim como a mistura do realismo do contexto da guerra com o mundo mítico onde há, por exemplo, pássaros falantes e homens que pescam quiandas (entidades sobrenaturais das águas), conforme ocorre em *Estação das chuvas*.

Para Venâncio (1992a), a teoria da criouldade angolana parte do pressuposto de que as elites lusófonas dos países africanos devem a sua formação sobretudo a fatores exógenos viabilizados pelo colonialismo, que tem a particularidade de ter sido diferente dos outros países europeus, tendo em vista a posição subalternizada de Portugal na

economia-mundo. De acordo com essa perspectiva, a ausência de capital teria nivelado a sociedade por baixo, não permitindo que as diferenças ráticas se assumissem em sua plenitude. Conforme observa, durante três séculos Luanda e o reino de Benguela estiveram limitados ao fornecimento de mão de obra escravizada para as colônias mais rentáveis, acarretando um longo processo de estagnação social, política e econômica (VENÂNCIO, 1992b).

Essa noção sobre um colonialismo *sui generis* e suas implicações são exploradas pela corrente lusotropicalista, que empresta algumas de suas convicções para a concepção da criouldade angolana. Sobre essas duas concepções pairam a ideia de miscibilidade, ou seja, da miscigenação biológica e cultural como alternativa cabível aos colonos oriundos de um país geograficamente pequeno, enquanto fator de amálgama inquestionável nas sociedades urbanas e, portanto, extensível às realizações artísticas e culturais no seio das nações pré e pós-independência. O mesmo ocorre com a noção sobre a ausência de racismo em virtude do cristianismo ou, ainda, com a ideia de “civilização” dos nativos. Essas convicções contribuíram para o mascaramento da segregação social e foram aderidas pela maioria dos intelectuais que defendem a ideia da criouldade angolana, conforme é visível nos ensaios de Oliveira (1968).

Em consonância com Soares (2001), Venâncio (1992a) elege Cadornega como primeiro representante da angolanidade literária por ver, em sua obra, a presença de uma ideologia colonial que não se assenta na oposição entre brancos e negros, mas, sim, entre cristãos *versus* gentios (VENÂNCIO, 1992a). Em ambos os casos, embora não neguem a existência de uma relação desigual de poder no processo de miscigenação biológica e cultural, não a veem como algo impeditivo para a concepção de uma sociedade assente na criouldade.

3.2 A angolanidade literária na percepção de José Carlos Venâncio

Depois de Cabo Verde, talvez tenha sido Angola a possessão africana onde este “melting pot” rático melhor proliferou.

(José Carlos Venâncio, *Literatura versus sociedade: uma visão antropológica do destino angolano*)

No livro *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana* (1993), José Carlos Venâncio analisa o aspecto estético da angolanidade que se manifestou na produção literária durante o período colonial. Para ele, a angolanidade literária terminou em 1975, mas, durante a sua vigência, o espaço angolano foi palco de duas componentes culturais, a africana (sobretudo a de expressão quimbundo) e a luso-europeia.

Venâncio (1993) utiliza em seu trabalho a teoria etnológica, na qual o estudo do objeto, assim como ocorre em outras teorias como a sociologia e a política, é realizado a partir da percepção do contexto em que ele aparece. Segundo Munanga (2006), essa teoria permite determinar a função do objeto de arte na organização geral da sociedade à qual ele pertence, a partir de uma significação ou de uma função. De acordo com essa concepção, o objeto “só tem sentido quando integrado num todo com o qual tem relações determinadas” (MUNANGA, 2006, p. 1-2). Nesse sentido, a angolanidade corresponde ao que os etnólogos designam por cultura, e o espaço em que ela acontece não pode ser referido nas obras por meio da separação do conteúdo e da forma. Para analisá-la enquanto componente estético, Venâncio (1993) utiliza o conceito de estilema, definido por ele como:

[...] unidades de experiências comum, conservadas pela expressão poética, depois que ela se metamorfoseou do primeiro para o segundo (micro)-sistema de comunicação. É a conservação das unidades de experiência comum que conferem inteligibilidade à mensagem poética, fazendo-a transmissora de um contexto etno-cultural que, no caso concreto da criação literária angolana, é designado de angolanidade (VENÂNCIO, 1993, p. 13-14).

Com base no estruturalismo, ele compreende a cultura como um sistema de significantes. Segundo afirma: “o domínio do significante é tanto maior quanto mais essa cultura difere da do observador ou agente da interiorização/integração colocado este último numa ‘*situational ethnicity*’, [...] originando tal facto um novo sistema de significantes” (VENÂNCIO, 1993, p.15 -16). Para esse antropólogo e ensaísta luso-angolano, a angolanidade é um novo sistema, cujo substrato socio-histórico é fornecido pelo colonialismo português, visto, neste contexto, como um “vector de integração das culturas africanas e europeia. A angolanidade surge assim irreduzível em relação aos outros dois sistemas, vivendo numa certa instrumentalização do português por influência das línguas africanas” (VENÂNCIO, 1993, p. 16).

Para ele, tal situação se configura numa síntese, e não em justaposição. Esse é o ponto de relação entre a angolanidade e a criouldade (ou criouldização cultural).

Venâncio (1993) vê como atitude elementar para a compreensão da angolanidade levar em consideração as peculiaridades do colonialismo português, tais como a debilidade nas forças produtivas, a falta de reservas demográficas e o fato de esses elementos terem determinado uma prática colonial com características peculiares (falsamente entendida como não racista, tal como fazem o lusotropicalismo freyriano e a criouldade de Mário António Fernandes de Oliveira (1968) – conforme enfatiza).

Fazendo uso dos pressupostos de Senghor sobre a Negritude, Venâncio (1993) busca descrever uma estética literária da criouldade. Um dos pontos destacados é o caráter funcional e coletivo da arte africana. Nesse sentido, ela tem um caráter integrativo que, na visão de Venâncio (1993), manifesta-se pelo coloquialismo, o qual na prosa é particularmente utilizado no discurso das personagens mais próximas das raízes africanas, além de confrontar a noção sobre o individual com a ideia de coletividade.

Nesse texto, ele traça um panorama da literatura do século XVII ao XIX, a fim de identificar características da angolanidade literária desde a sua fase embrionária. Nesse processo, inclui vários autores, entre eles Cadornega que, embora seja natural de Vila Viçosa, em Portugal, esteve integrado na cultura angolana. Segundo Venâncio (1993), é preciso evitar o anacronismo nessa interpretação, tendo em vista que era um tempo em que a sociedade portuguesa se via a partir do binarismo entre os cristãos, vistos como civilizados, e os não cristãos, nomeados pejorativamente como pagãos, gentios e considerados incivilizados. Essa cisão ideológica foi, na visão de Venâncio (1993), superada nos textos do século XVII de Cadornega quando este descreveu aquela sociedade com otimismo, sem repulsa e ignorando a divisão rracica, uma vez que a dividia entre homens/cristãos e gentios/selvagens.

A ausência de racismo, o não exotismo na descrição da população africana, o respeito aos costumes religiosos não cristãos e a perspectiva interna da sociedade são, segundo o ensaísta, algumas características que fazem de Codornega um precursor da angolanidade literária. Venâncio (1993) contesta o fato de esse lugar ter sido atribuído a José da Silva Maia Ferreira e a Cordeiro da Matta, pois ambos apresentam, em suas obras, musas sob o estereótipo eurocêntrico, sem a sobrevalorização do cenário geográfico e cultural angolano.

Embora busque distanciar a sua teoria do lusotropicalismo, essa percepção lembra a visão de Gilberto Freyre (2013), quando este afirma que o colonialismo português foi mais cristocêntrico do que racista. Outro ponto recuperado pelo

pesquisador, a fim de explicar o processo histórico de integração e miscigenação, também presente nos argumentos do lusotropicalismo freyriano, é a relação de poder desigual entre os homens brancos portugueses e as mulheres negras africanas.

Outro escritor que tem seu lugar conclamado por Venâncio (1993) é Alfredo Troni, autor de *Nga Mutúri: cenas de Luanda* (1973), publicado em 1882. O livro narra a trajetória de uma senhora oriunda do interior para a região costeira de cultura que Venâncio (1993) considera crioula. Na visão dele, esse livro denota um conhecimento profundo desta sociedade e tal compromisso de discurso eleva o autor ao estatuto de precursor da literatura angolana, pois até mesmo os elementos da narrativa de caráter visivelmente europeu, tal como a ironia “queirosiana”, são feitos a partir de uma perspectiva interna. A título de exemplo, o autor cita o trecho do livro em que Nga Ndreza recorre a um feitiço para engravidar, que consistia em manter uma cabeça de galo embaixo do colchão, algo que causou a cólera do patrão quando descobriu essa cabeça em função do inexplicável cheiro ruim no quarto:

Nga Ndreza andava triste, não tinha filho. – As amigas, muito invejosas, diga-se a verdade, diziam que talvez fosse dela, mas que era mau – que os brancos não se prendiam, senão quando tinham filhos, que precisava ter um. Lembraram-lhe promessas a Nossa Senhora da Muxima, ou que fizesse feitiço, e fê-los. Havia uns dias que o *muari*, quando entrava na camarinha, começava a cheirar, a cheirar, fazendo desagradáveis trejeitos – cheirava-lhe mal. Que seria o gato, ou o cão, e corria os cantos da casa, mas nada. *Nga Ndreza* estendia a sua esteira ao pé da cama, e ficava muito quieta fingindo dormir. Uma noite o *muari* disse que havia de saber a causa do mau cheiro. Chamou os moleques, [...] até que achando um buraco no colchão pela parte de baixo, e metendo a mão tirou uns pés, uns ossos e uma cabeça de galo com sua crista e penas. *Nga Ndreza* ficou atrapalhada; o patrão olhou para ela, não disse mais nada: foi a um canto, tirou um junco e zás, zás, zás, nas suas costas roliças e luzidias (TRONI, 1973, p. 41-42).

Embora tenha nascido em Portugal e estudado Direito na Universidade de Coimbra, de acordo com a concepção de Venâncio, Troni enraizou-se na cultura angolana, o que lhe permitiu descrever com riqueza de detalhes essa sociedade, assim como criticá-la ao mesmo tempo que a aceitava, tal como fez Eça de Queirós com a sociedade portuguesa:

Angolanidade na qualidade de fenómeno social, sistema cultural, subsistiu como tal por um enriquecimento simultaneamente diacrónico e sincrónico, isto é, a angolanidade é simultaneamente um movimento involutivo e evolutivo. Nesta última categoria caberão as actividades militares, políticas, religiosas e culturais trazidas na conquista do interior e na aquisição constante de elementos europeus, quer como soldados, degredados e imigrantes, quer através dos empréstimos de ideias, acentuado sobretudo com a generalização da imprensa (VENÂNCIO, 1993, p. 37).

O ensaísta também cita Assis Júnior e Castro Soromenho, dois escritores da primeira metade do século XX, como exemplos da estética da angolanidade literária. O primeiro fazia parte do grupo de intelectuais que denunciaram as arbitrariedades do colonialismo, sendo esse o motivo de sua prisão.

Assis Júnior fazia parte de uma geração fortalecida ideologicamente pelo nativismo e pelas ideias pan-africanistas. Nesse período, foi criada a Junta de Defesa dos Direitos da África que, em 1920, tornou-se a Liga Africana. Em Luanda, Assis Júnior foi um dos fundadores da Liga Angolana. O livro *Relato dos acontecimentos de Dala Tando e Lucala* (1985), de sua autoria, tem em seu enredo um acontecimento marcante de 1917, quando vários angolanos foram presos sob a acusação de estarem organizando ações que incluíam o assassinato de colonos. Esse livro de caráter testemunhal, para Venâncio (1992b), tem um expressivo valor documental porque oferece informações sobre alguns negros que integravam a sociedade crioula:

Eram então, designados pelas autoridades coloniais de nativos com aceitação dos próprios. [...] As ocupações por eles exercidas iam de cargos públicos como o delegado do Ministério Público, o de chefe de estação de correios e o de chefe de estação ferroviárias, até ocupações como a de pequeno agricultor ou ainda profissões como a de pedreiro. Alguns dos pedreiros assinalados no livro eram por vezes designados por indígenas, o que faz supor que não seria a actividade profissional o único factor de clivagem social entre os negros angolanos na segunda década deste século. Mais tarde, já com Salazar no poder, as autoridades coloniais, através do Acto Colonial (1930), passarão a denominar cada um dos lados desta clivagem de assimilados e indígenas, divisão que perdura até 1961, ano em que é abolida e em que, por outro lado, quer o MPLA, quer a antiga UPA (União dos Povos de Angola), iniciam a luta de libertação nacional (VENÂNCIO, 1992b, p. 88).

O romance *O Segredo da morta* (1979), também de autoria de Assis Júnior, retrata uma pequena burguesia crioula habitante do Dondo, na margem norte do rio Quanza, rota importante para o comércio regional. Conforme descreve Venâncio (1993, p. 44):

Até a construção do Caminho de Ferro de Ambaca gozou do facto de ter sido passagem obrigatória das rotas comerciais que se desenvolviam para o nordeste (Malange, Matamba, Cassange, Lunda), como também aí vinham ter as frotas dos escravos, que não obstante a abolição, ainda eram comercializados, provenientes do sudeste, aí trazidos pelos Ovimbundu na companhia de mercadorias, tais como cera, borracha, etc.

Em função do abastecimento de mercadorias e o envio de serviços para as roças de São Tomé, essa região recebeu um número significativo de portugueses dedicados a essas atividades durante a segunda metade do século XX. Esse cenário foi o pano de fundo do texto de Assis Júnior. Para Venâncio (1993), esse livro é um misto de romance

e dois gêneros da literatura tradicional: o *misoso* (histórias tradicionais de ficção que contêm algo maravilhoso) e a *naka* (história verdadeira com finalidade instrutiva). O vitalismo³³ e a ligação com os espíritos por meio do sonho, em convivência com o pragmatismo e o catolicismo, são exemplos da dualidade cultural desse substrato social.

Castro Soromenho era um homem branco, nascido em Moçambique, que, segundo Venâncio (1993), aderiu à angolanidade através da consciencialização política anticolonial e do discurso neorrealista de sua prosa. Em função do seu trabalho como coletor de impostos na Lunda, região remota do nordeste angolano, teve contato com a cultura dos Lundas e dos Tutchokwes. Após passar da fase historiográfica e de recolha etnográfica, fase que se assemelhou ao trabalho realizado por Óscar Ribas, Soromenho publicou a famosa trilogia *Terra morta* (1949), *Viragem* (1957) e *A chaga* (1970), obra que abrange esse espaço geográfico.

Diferentemente de Assis Júnior, a perspectiva do romance de Soromenho não é interna. Para Venâncio (1993, p. 55), “o autor faz a denúncia do colonialismo, mas nunca se identificando (“por dentro”) com a angolanidade”. Esta se manifesta subentendida na politização e nos atos de revolta dos mulatos e negros da geração de 1950. Segundo afirma: “é na união desses dois grupos sócio-biológicos que Castro Soromenho coloca pressupostos da angolanidade [...]. [Esta] ressalta assim como a única forma possível de diálogo entre dois universos culturais diferentes: o europeu e o africano” (VENÂNCIO, 1993, p. 56).

De acordo com a perspectiva do autor sobre a “angolanidade literária”, os poetas Tomás Vieira da Cruz e Geraldo Bessa Victor inauguraram essa corrente na poesia. Enquanto o primeiro nasceu na Europa e foi para Angola na fase adulta, o segundo, africano, foi criado no seio da cultura portuguesa. Conforme descreve Pires Laranjeira (1995), Victor cultivou a musa lusitana, fazendo uso do soneto, e a par dos temas universais como o amor, a beleza e o destino inseriu motivos africanos, negros e mulatos, mas particularmente angolanos.

Um dos pontos controversos da poesia de Cruz é a erotização da mulher negra e mestiça. Esse elemento, no entanto, é atenuado por Venâncio (1993), que leva em consideração a realidade social em que a obra foi produzida:

³³ Elisa Larkin Nascimento (2014) menciona o livro *La philosophie bantoue* do missionário belga Placide Tempels que, em 1945, convivendo com os bantos da atual República do Zaire, destacou a existência de um vitalismo, isto é, um pensamento e uma concepção de mundo baseados numa força vital.

Não nego a existência de tal perspectiva fatalista, pois ela acaba por ilustrar o que anteriormente disse em relação ao substrato da angolanidade: para a formação da angolanidade concorreu a necessidade de sobrevivência dos colonos portugueses em Angola, não se devendo por isso identificar a miscigenação bio-cultural, então praticada, com ausência de racismo. Tal facto, por outro lado, não nega que, por via fatalista ou não, essa miscigenação exista e que Tomás Vieira da Cruz a tenha interiorizado, mesmo que indiferente à justiça do sistema colonial, no que se distingue do Castro Soromenho (VENÂNCIO, 1993, p. 61).

Essa visão sobre o colonialismo é um elemento ilustrativo dessa teoria, tendo em vista que contrasta com a perspectiva dos críticos contrários às teorias da angolanidade literária, tal como descreve Venâncio, e da criouliidade. É importante ressaltar que tanto Venâncio (1993) quanto Oliveira (1968) acreditam que a obra de Tomás Vieira da Cruz revela uma integração social do poeta em Angola, sendo esse o elemento característico da angolanidade literária.

Venâncio (1993) também analisa a angolanidade na geração de 1950, percebendo-a como arma contra o fascismo e o colonialismo, sendo manifestada de maneira diferente em Luanda e em Lisboa. Em Lisboa, o movimento ideológico-cultural dos membros da Casa dos Estudantes do Império recebeu grande influência do movimento da Negritude, ligado ao fenômeno da raça e à reivindicação etnocultural do homem negro. No contexto angolano, segundo ele, ocorre um distanciamento implícito do problema racial em função da luta política. Ressaltamos, nesse contexto, a predominância do pensamento marxista, embora a Negritude também estivesse profundamente presente. Esse período corresponde à geração que ficou conhecida como Novos Intelectuais de Angola. O livro *Estação das chuvas* (2005), de Agualusa, retrata esse momento histórico e literário, e a discussão sobre o papel da Negritude na causa política é um dos temas abordados nesse livro.

É nítido o alheamento de Venâncio (1993) com o forte pendor negritudista da obra de Agostinho Neto, pois, para ele, esse período é marcado pela superação da dicotomia homem-branco/homem-negro “numa síntese civilizacional” (VENÂNCIO, 1993, p. 83) ao que o ensaísta designa como “angolanidade madura”, manifesta no discurso poético de Agostinho Neto e Viriato da Cruz. Entretanto, segundo ele, foi Luandino Vieira o que “mais longe chegou na informação da estética da angolanidade” (VENÂNCIO, 1993, p. 83). Em uma primeira fase, os seus livros de teor naturalista, em correspondência com a estética dos autores da CEI (Casa dos Estudantes do Império), são descritos por Venâncio (1993) como interpretativos da angolanidade, vista como uma força aglutinadora suprarracial, pois registram, ao nível linguístico e cultural, os

subúrbios de Luanda. Já a segunda fase é caracterizada pela construção de uma linguagem simbiótica do português e do quimbundo:

Enquanto as obras da primeira fase são importantes pela viabilização da angolanidade, servindo então aos propósitos deste ensaio, já anteriormente definidos (estudo da angolanidade enquanto fenómeno cultural totalizante e normativo), é pelas obras da segunda fase que o autor se realiza como escritor, transcendendo os limites regionais (VENÂNCIO, 1993, p. 85).

Além do trabalho com a linguagem, Venâncio (1993) destaca o fato de os livros de Luandino Vieira terem um caráter político-pedagógico com a causa da libertação nacional, assim como alguns elos com o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), o qual o autor esteve ligado no período de escrita. Contudo, na visão do ensaísta, é em *Luuanda* (2006) que o autor realça a angolanidade na sua dimensão cultural, pois há um tom pedagógico nos contos, uma vez que o tema é a exploração do homem angolano. Segundo Venâncio (1993, p. 99), “a viagem deste autor para a angolanidade assemelha-se assim à que Alfredo Troni e Castro Soromenho haviam feito, embora com uma carga sociológica mais profunda, na medida em que sua socialização nesse mundo crioulo começara na infância”.

Venâncio (1993) inclui, em seu estudo, os autores da geração de 1970 e sublinha a obra de Adriano Botelho de Vasconcelos e João-Maria Vilanova por apresentar um cruzamento de tendências estéticas. Sobre a obra de Vilanova, afirma:

A angolanidade desse poeta reside na mensagem (anticolonialista para P. Laranjeira) que advém da harmonia entre a forma e o conteúdo, onde o ritmo frásico se apoia muitas vezes no aproveitamento de unidades léxicas do kimbundu ajustadas a uma sintaxe (quase) crioula (VENÂNCIO, 1993, p. 107).

Outros autores são mencionados pelo ensaísta, como Pepetela e António Jacinto, que, em virtude do recorte necessário a este trabalho, não foram aqui apresentados. Para ele, a angolanidade é realizada por um grupo de intelectuais que se viram confrontados com o sistema colonial. Conforme descreve: “o domínio da língua do colonizador permitir-lhe-á a expressividade do seu mundo recalcado, o que em contrapartida enriquece com outros paradigmas a língua dos colonizadores” (VENÂNCIO, 1993, p. 119). Segundo a definição apresentada pelo ensaísta, a angolanidade possui um sentido subjetivo, um sentido extensivo e um caráter operativo. O primeiro caso corresponde à “interpretação que alguns intelectuais, políticos e escritores fazem da sociedade crioula angolana e o segundo corresponde à ‘massificação’ e à coletivização que alguns fizeram da sociedade crioula, do seu futuro e do futuro do espaço herdado pelo colonialismo

[...]” (VENÂNCIO, 1992b, p. 20). Quanto ao carácter operativo, para ele, a angolanidade se prestou a afirmar a singularidade da cultura angolana em relação à portugalidade e atualmente é utilizada na formação da nação e na consolidação da sociedade civil, o que faz que se esvazie no futuro, quando a palavra Angola se bastar para a definição identitária (VENÂNCIO 1992b).

O ensaísta critica o conceito de identidade cultural angolana quando afirma:

Evidentemente que a identidade cultural angolana no seu sentido óbvio [...] não existe. Não existe em Angola, como também não existe em qualquer outro país. Porém em Angola, assim como noutros países jovens construídos a partir de um mosaico de pequenas “nações culturais”, a distância que vai da nomeação ao óbvio é naturalmente maior. Assim, quando grosso modo, de forma forçosamente imprecisa, mas útil por vezes, a ela referimos, nada mais pretendemos do que nomear o esforço desenvolvido pelo poder político constituído, neste caso sob a direcção do MPLA, no sentido de alcançar uma maior unificação ou harmonização cultural do país. Creio, na verdade, que não se pretende, nem nunca pretendeu com tal expressão designar outra coisa senão o percurso escolhido por tais responsáveis políticos e culturais para a harmonização cultural do país, percurso este que, tendo sido emanado ou apenas “apadrinhado” pelo poder político, recebeu foros de oficialidade e, como tal, foi tomado pela própria realidade, sem que os próprios o tenham podido evitar (VENÂNCIO, 1992b, p. 96).

Ele conclui que a própria criouliidade é um conceito forçado, pois a sociedade crioula, que até o século XIX abrangia a região de língua quimbundo, Benguela e seu interior, acabou por servir de mola propulsora do expansionismo territorial após a Conferência de Berlim e após a independência. O MPLA terá sido, contudo, responsável pela sua expansão para todo o território nacional, atitude que esbarrou em outras realidades sociais e culturais (VENÂNCIO, 1992b). Em sua visão, embora as manifestações literárias de autores crioulos “ou crioualizados” existam desde o século XVII, foi a partir da geração de 1950 que esses atributos foram utilizados de forma consciente. A intenção era criar as bases culturais para uma mudança sociopolítica. Para Venâncio (1993, p. 121), “é a partir desta altura que se pode falar propriamente de literatura angolana e duma estética da angolanidade. A análise dos autores que precedem os deste período foi feita a partir dos fundamentos estéticos lançados pelos da geração de 1950”. Segundo ele, a estética da angolanidade deixa-se definir na literatura pelos temas e pela forma. A exemplo cita o caso do “[pequeno-burguês africano] aculturado [que] é apresentado envolto nos problemas culturais próprios daqueles que repartem a sua existência entre duas culturas” (VENÂNCIO, 1993, p. 122).

De acordo com os seus defensores, a angolanidade está presente em todas as projeções intelectuais sobre a realidade angolana, isto é, na literatura, na política, na

pintura, nos ensaios, na sociologia, na antropologia etc. (VENÂNCIO, 1992b). Entretanto, ela não corresponde ao todo político de Angola, mas, sim, a uma minoria que a produz e a consome.

Luís Kandjimbo, em seu ensaio “Angolanidade e criouldade: o substantivo e a falácia”, discorda do conceito de angolanidade literária apresentado por Venâncio (1993), pois o considera anacrônico por ter como base o “mito do mestiço” (KANDJIMBO, 2019, p. 116) construído pelos colonizadores portugueses.

Pires Laranjeira (2005) também apresenta uma apreciação divergente de Venâncio ao conceber a formação do cânone angolano a partir do signo da africanidade. Segundo ele:

A consciência da africanidade, como passo importante para o esclarecimento da especificidade autonómica face ao continente europeu, pressupondo um conceito de identidade continentalista, resultou de factores de ordem sócio-política e cultural. Orgulhosa afirmação das qualidades e potencialidades do homem africano perante a negação que delas fazia o europeu, a africanidade radica na contestação ao etnocentrismo e na recusa do domínio colonial (LARANJEIRA, 2005, p. 47).

Conforme explica Laranjeira, as primeiras manifestações literárias da africanidade se deram sob a forma da pesquisa folclórica e recolha do manancial popular. As produções oitocentistas, sem o suporte teórico sobre a africanidade, “fazem-se ao sabor do pitoresco local e regional, a que alguma preocupação realista e social contribui para conferir o pendor africanístico” (LARANJEIRA, 2005, p. 48), tal como ocorre com a escrita de Alfredo Troni e Cordeiro da Mata.

Seguidamente, nas primeiras décadas do século XX, os escritores procuram estratégias que os distanciam da chamada literatura colonial. O ensaísta cita, a título de exemplo, os escritores Castro Soromenho e António Assis Júnior, que exprimem em seus livros o choque de poderes entre o colonizador e o colonizado, sem que a *diegese* deflua fundamentalmente do substrato africano, pois, conforme afirma: “essa vertigem da equidistância, mesmo quando transparece uma afeição pelos condenados e deserdados da terra, denuncia o território cultural, vivencial e cosmogónico donde provém o discurso” (LARANJEIRA, 2005, p. 48).

Foi com o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA), a partir de 1948, e posteriormente com a revista *Mensagem*, na década de 1950, que, sob os signos do Neorrealismo e da Negritude, a literatura angolana (reivindicando a herança oitocentista) conquistou finalmente sua autonomia. Na interpretação do ensaísta

português, essa busca relaciona-se com um projeto de independência face aos modelos coloniais da cultura.

Logo, as principais características dessas produções são: “reinvindicação anti-colonial, afirmação nacional, assunção étnica e folclórica, uso do bilinguismo textual ou de línguas não europeias (crioulo, forro, línguas bantas), exposição africanística, exaltação rática, exultação independentista” (LARANJEIRA, 2005, p. 54) etc. Essas características são fundamentais para diferenciá-las da designada literatura colonial, entendida, nesse contexto, como uma literatura não africana, racista, dada ao exotismo e ao discurso civilizacional da colonização.

A literatura colonial, na definição de Kandjimbo (2015, p. 57), “trata-se de um conjunto de textos centralmente motivado por uma certa ‘missão civilizadora’ atribuída a personagens ‘brancas’, sendo as personagens de ‘raça negra’ secundárias e vítimas ou inexistentes”. Ou ainda, no dizer de Salvato Trigo (1986), uma literatura em que seus cultores não abdicam da sua identidade europeia, ainda que se mostrem integrados no meio africano. É nesse sentido que “as literaturas africanas foram inconciliáveis com a colonial” (LARANJEIRA, 2005, p. 54).

Laranjeira (2005) reconhece que a óptica da autonomia³⁴, segundo essa perspectiva política e ideológica, limita o *corpus* das literaturas africanas em língua portuguesa, no entanto, para ele, “a literatura sai empobrecida, mas torna-se claro o divisor de águas” (LARANJEIRA, 2005, p. 50) – em nossa opinião, algo necessário. Entretanto, esse “divisor de águas” não é um ponto pacífico no campo dos estudos literários, conforme temos buscado demonstrar ao expor os divergentes posicionamentos a respeito da angolanidade e da ideia de uma estética crioula angolana.

3.3 Racismo, eurocentrismo e sexismo na gênese da identidade crioula

Um dos pontos controversos da teoria da criouliidade entre europeus, ameríndios e africanos é o papel conferido às mulheres no processo histórico da criouliização. Eurídice Monteiro (2012) apresenta, em sua tese de doutoramento, uma reflexão sobre as estratégias de poder no espaço colonial (e pós-colonial), enfatizando os silenciamentos dessas mulheres na mitografia fundacional da cabo-verdianidade.

³⁴ Convém sublinhar que as ideias de autonomia e de independência literária não significam que essas literaturas se mantiveram isoladas, pois as produções ocorreram a partir de várias correntes teóricas e estéticas, tal como o nacionalismo, o marxismo, o surrealismo, o modernismo, o neorealismo etc. (LARANJEIRA, 2005).

Embora existam muitas diferenças entre o contexto socio-histórico de Angola e Cabo Verde, há uma taciturna semelhança no processo de violência exercido sobre os corpos das mulheres colonizadas.

Luanda, “ilha” crioula (1968) de Mário António Fernandes de Oliveira é um livro importante para a discussão sobre a criouldade angolana, porque, mediante um discurso de forte teor lusotropicalista, busca comprovar a existência da criouldização em alguns fenômenos culturais angolanos em oposição aos ideais negritudinistas que procuravam fincar as raízes identitárias do país de modo desassociado aos dêiticos do eurocentrismo.

As 151 páginas, distribuídas por seis ensaios, têm como foco a chamada elite cultural, pois na concepção de Oliveira, no decorrer do século XIX, formou-se uma elite mestiça, que integrava a sociedade luandense, composta por intelectuais, escritores e artistas africanos (culturalmente assimilados). A criouldade é definida por ele como a “fusão harmoniosa” (OLIVEIRA, 1968, p. 14) de duas³⁵ culturas que “não se opõem uma à outra, antes se interpenetram, daí resultando, ao longo do tempo, [...], formas-sínteses” (OLIVEIRA, 1968, p. 52). E num viés visivelmente assentado no pensamento freyriano descreve:

Ao longo dos séculos, elaboraram-se no seio da cidade as normas de um viver que é o que hoje se almeja: um viver em harmonia com o meio geográfico e social que a enquadra. Basta que se obedeça a essa herança social, a essa cultura, para que se realize o desiderato sobre todos valioso da manutenção em África de comunidades multirraciais e a criação de sociedades luso-tropicais - umas e outras pré-figuradas já nalgumas realidades, de que a mais brilhante é, sem dúvida, Luanda, ‘ilha’ crioula (OLIVEIRA, 1968, p. 53).

O conceito de criouldade angolana, assim como o de lusotropicalismo, por si só, é problemático e, conforme abordaremos nos próximos subcapítulos, tem sido indagado por diversos escritores e acadêmicos que veem nele a continuidade da lógica colonial. O nosso objetivo, neste capítulo, é destacar não apenas a permanência do discurso colonialista, mas também sexista de base patriarcal na teoria de miscigenação de Gilberto Freyre, retomada nos ensaios de Mário António Fernandes de Oliveira.

A dominação colonial trouxe sobre o corpo negro uma alienação social, manifestada por meio da dominação absoluta com a ausência de códigos de respeito à sua natureza humana. Essa afirmação, articulada por Achille Mbembe (2016), explica,

³⁵ Percebe-se que António (1968) desconsidera a multiplicidade étnica e cultural do território angolano ao dividir em dois grupos culturais o colonizador e os africanos colonizados.

em alguma medida, as diversas barbáries exercidas sobre as mulheres colonizadas e a sustentação de discursos incapazes de problematizar essas ações.

O corpo das mulheres tornou-se, no decorrer da história da humanidade, campos de batalhas circunscritas pela violência exercida pelo patriarcalismo. Conforme afirma bell hooks³⁶ (2017, p. 87), “a violência patriarcal se baseou na crença de que é aceitável para um indivíduo mais poderoso controlar outros através de várias formas de força coerciva”. No contexto colonial, é importante enfatizar a interseccionalidade de raça e gênero, uma vez que o corpo negro feminino foi tratado de maneira distinta do corpo negro masculino e do corpo branco feminino.

As questões relacionadas ao gênero são necessárias nos debates sobre o processo colonial, pois, segundo a socióloga e feminista nigeriana Oyèronké Oyěwùmí (2017), a colonização foi realizada por homens que usaram a sua identidade de gênero para condicionar esse processo. Esse fator, quando somado ao racial, transforma as duas categorias hierárquicas (colonizador *versus* colonizado – comumente privilegiadas pelos estudos sobre a colonização) em quatro categorias: os homens brancos; as mulheres brancas; os homens negros; e as mulheres negras. As colonizadas ocuparam a base no processo de subalternização (OYĚWÙMÍ, 2017), sendo imposto sobre elas a dupla lógica de inferiorização, articulada pelo racismo e pelo sexismo (MONTEIRO, 2016).

O discurso “*Ain't I a Woman*” proferido por Sojourner Truth³⁷, em 1851, expõe a inferiorização e subalternização das mulheres negras escravizadas. Numa assembleia em defesa da superproteção paternalista do corpo feminino, sob a justificativa de uma pressuposta incapacidade física e intelectual das mulheres, Truth, ousadamente, dirigiu-se à tribuna e questionou se acaso ela também não era uma mulher. Seu discurso desconstrói (cabe aqui o termo consagrado por Derrida) a lógica colonial que confere às mulheres negras o pior dos patamares da desumanização. Conforme afirmou:

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps

³⁶ A teórica feminista estadunidense Gloria Jean Watkins assinava com o pseudônimo bell hooks e insistia na grafia minúscula de seu nome a fim de desafiar as convenções linguísticas e acadêmicas, em geral concordantes com a opressão do patriarcalismo e eurocentrismo contestados em seus textos. Essa é, portanto, a justificativa para mantermos essa grafia ao longo desta tese.

³⁷ Sojourner Truth foi uma ex-escravizada no século XIX, em Nova York. Em 1843, ela se juntou ao Northampton Association, uma comunidade cooperativa fundada por abolicionistas, tornando-se uma proeminente defensora da abolição.

me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man - when I could get it - and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman? (TRUTH, s. p.).

As relações entre os colonizadores e as colonizadas nas obras de Gilberto Freyre e de Mário António Fernandes de Oliveira aparecem num tom celebratório e sem o questionamento da violência (física, sexual, moral, epistêmica e ideológica) da miscigenação biológica e cultural.

O lusotropicalismo imprimiu uma teorização que apaga e silencia a historicidade desse contexto e confere um discurso de harmonia nas relações por meio da celebração da composição de um povo mestiço. A obra de Freyre naturaliza essa violência, além de enaltecer algumas características da colonização portuguesa, entre elas o que nomeia de miscibilidade, ou seja, a habilidade dos homens portugueses de se “misturarem” com as indígenas e africanas a despeito das concepções vigentes de inferiorização rracica dessas mulheres.

Freyre reconhece as relações de poder baseadas em códigos do racismo e do patriarcalismo, embora não exerça uma análise crítica sobre esses dados. Ao contrário, os confirma, valoriza e vê a miscigenação como uma das principais estratégias da campanha colonial.

Os ensaios de Mário António Fernandes de Oliveira seguem a linha freyriana, inaugurada 30 anos antes. Há inúmeros exemplos de frases, em seu livro, onde é visível a presença de discursos que naturalizam a posse do colonizador sobre o corpo feminino racializado, tendo em vista que não a indaga nem a contesta. No ensaio que nomeia o livro “Luanda, ‘ilha’ crioula”, por exemplo, há a afirmação de que “homenagem é, pois, devida à Mulher Africana, criadora do luso-tropicalismo, artífice – talvez, nalguns aspectos, acima de todos os outros – da edificação de uma cidade crioula” (OLIVEIRA, 1968, p. 50-51).

O posicionamento de Oliveira revela um contexto sociocultural sustentado pelo silenciamento das mulheres colonizadas envolvidas no processo nomeado por ele de crioulação. Todavia, a violência sobre o corpo feminino africano não se restringiu a esse espaço e período. A escritora moçambicana Paulina Chiziane ficcionaliza, no romance *Nkietche, uma história de poligamia* (2002), um cenário de violência sexual

em seu país durante o período pós-independente que, infelizmente, pode ser transposto para o espaço angolano:

Há dias conheci uma mulher do interior da Zambézia. Tem cinco filhos, já crescidos. O primeiro, um mulato esbelto, é dos portugueses que a violaram durante a guerra colonial. O segundo, um preto, elegante e forte como um guerreiro, é fruto de outra violação dos guerrilheiros da libertação da mesma guerra colonial. O terceiro, outro mulato, mimoso como um gato, é dos combatentes rodesianos brancos, que arrasaram esta terra para aniquilar as bases dos guerrilheiros do Zimbabwe. O quarto é dos rebeldes que fizeram a guerra civil no interior do país [...] O quinto é de um homem com quem se deitou por amor pela primeira vez (CHIZIANE, 2002, p. 277).

O escritor angolano Arnaldo Santos, em *A casa velha das margens* (1999), também apresenta histórias que configuram as relações dos poderes patriarcal e colonial sobre o corpo feminino racializado. Entre os vários relatos de violências físicas e sexuais, há o caso de Luísa, uma menina mestiça que aspirava ser reconhecida pelo pai branco português, mas, quando o conhece, é violada por ele. A reação do pai, após a denúncia do abuso, revela a dinâmica social vigente:

Nunca poderia pensar que a selvagem da mãe, que não passava de uma gentia, fosse mostrar de porta em porta nos bairros [...] em alta grita, os panos manchados da filha. Se fosse na fazenda ela nunca se teria atrevido a dar aquele espetáculo, que ele lhe metia logo na ordem (SANTOS, 1999, p. 191).

É interessante observar que o livro de Santos retrata, no interior do Dondo, a mesma época mencionada por Mário António Fernandes de Oliveira como fundadora de um modelo desejado de miscigenação.

José Eduardo Agualusa registra, em suas narrativas, vários episódios de violência sexual contra as colonizadas, tal como ocorre na descrição da genealogia da protagonista de *Estação das chuvas*, Lídia do Carmo Ferreira. Nesse romance são narradas as ações de um degredado português que violava as esposas, filhas e netas em Angola.

A colonialidade, assim como o patriarcalismo, continua atuando na vida das mulheres africanas não apenas por meio de ações hegemônicas, mas também por meio de discursos presentes, inclusive, em algumas propostas pós-coloniais, conforme demonstrou Monteiro (2012) ao mencionar a geração dos claridosos, que, embora tenham renunciado vários aspectos da emancipação cultural e política de Cabo Verde, confirmaram a colonialidade nas relações de gênero quando celebraram a mestiçagem com base na concepção lusotropicalista.

As reflexões acerca do racismo, do eurocentrismo e do patriarcalismo na gênese da criouldade angolana e cabo-verdiana relacionam-se com a adoção de uma postura metodológica decolonial no trato com as culturas e literaturas africanas. Isso implica confrontar as forças conservadoras de teorias e discursos como o das relações lusotropicalistas e luso-crioulas que, por vezes, negam e inviabilizam a discussão combativa e problematizadora das consequências do colonialismo. Afinal, não é de modo irrefletido que essas teorias foram e continuam a ser utilizadas para se manter uma imagem imaculada das relações harmônicas entre os povos da intitulada lusofonia. Vale sublinhar o quanto tal imagem atende, em grande medida, a certas correlações políticas e econômicas sustentadas por posturas hegemônicas.

3.4 A conjura angolana

Le luso tropicalismo n'étant pas valable pour expliquer la formation du Brésil, est entièrement faux pour les circonstances coloniales de l'Afrique.

(Mário Pinto de Andrade, *Qu'est-ce que le "luso tropicalismo"*)

Não acredito que a literatura angolana tenha de ser entendida como resultado do contacto da cultura portuguesa com as culturas angolanas [...]. A ser assim, por literatura angolana entender-se-ia tão somente uma coloração local da literatura portuguesa.

(Luís Kandjimbo, *Alumbu. O cânone endógeno no campo literário angolano. Para uma hermenêutica cultural*)

A questão da identidade na obra de Agualusa é amparada por uma série de discussões que invocam temas internos e externos à literatura. A defesa da criouldade, por exemplo, entra em confronto com a linha de pensamento da africanidade, precursora dos movimentos independentistas, a favor da soberania e de uma identidade nacional demarcada pelo signo da descolonização.

Os partidários dessa linha recusam a criouldade em função da sua relação direta com a colonialidade³⁸, manifestada na conservação do discurso do lusotropicalismo de Gilberto Freyre que foi, por diversas vezes, uma questão posta à intelectualidade angolana durante o processo de descolonização, em especial, em virtude do modo como foi utilizado pelo salazarismo.

Ainda em 1955, Mário Pinto de Andrade, sob o pseudônimo de Buanga Fele, publicou na revista *Présence africaine* o artigo “*Qu’est-ce que le ‘lusotropicalismo’?*”, em que refutou esse conceito quando aplicado nas colônias portuguesas. Andrade (*i.e.* Buanga Fele) enfatiza a exploração econômica realizada por Portugal sobre a ampla maioria dos africanos submetidos ao regime do Indigenato, contestando as ideias de unidade cultural, mestiçagem e assimilação harmoniosa apregoadas pela corrente freyriana.

O lusotropicalismo também instigou os intelectuais atuantes no processo de formação da literatura angolana, no período em que buscavam um meio de expressão da nacionalidade, pois viam-se num contexto de rejeição do substrato negro-africano engendrado pela assimilação; de diluição simbólica da cultura maioritária de origem bantu, vivida pelos povos descendentes da população originária; e, paralelamente, de aceitação da condição intermediária do mestiço cultural³⁹. Desse modo, durante as décadas de 1950 e 1960, a formação dessa literatura teve, de um lado, o discurso da angolanidade, que privilegiava o substrato africano, e, de outro, o discurso da criouldade.

Do lado da angolanidade houve vários contributos literários, entre eles o de Agostinho Neto, Viriato da Cruz e António Jacinto. Entretanto, do lado da criouldade, o conceito foi desenvolvido em 1968 por Mário António Fernandes de Oliveira, no livro *Luanda, “ilha” crioula*, apoiado por outros intelectuais angolanos e de outras nacionalidades. Já na contemporaneidade, esse conceito encontrou sua ressignificação na obra de Agualusa.

³⁸ Durante a implementação do regime colonial, foi ideologicamente atribuída uma correlação de inferioridade às características fenotípicas e às habilidades cognitivas dos povos africanos colonizados. Esse processo foi nomeado por Valentin Yves Mudimbe (2013) de “invenção da África”, visto que um dos instrumentos da colonialidade foi a articulação de discursos depreciativos a respeito das produções culturais e epistêmicas daquelas sociedades. As relações culturais e identitárias entre os povos colonizadores e colonizados foram diretamente influenciadas por essa dicotomia, a qual fundamentou a colonialidade do poder e do saber que, a longo prazo, não se constituiu unicamente em configurações sociais e políticas, mas também implicou a colonização intersubjetiva.

³⁹ Esse quadro é descrito, em 1962, por Mário Pinto de Andrade no texto “*Littérature et nationalisme en Angola*”.

Consoante observa Luís Kandjimbo (2019), embora pertençam a duas gerações distintas, Mário Pinto de Andrade e Mário António Fernandes de Oliveira representam as duas concepções a respeito da identidade cultural e da historiografia literária angolana, tendo em vista que seus textos são considerados basilares da oposição entre o pan-africanismo, alinhado ao discurso de Andrade, e a criouldade lusotropicalista de Oliveira. Tal como referido, Oliveira utiliza o termo para descrever a chamada geração de 1890 e a elite que integrava a sociedade luandense dessa época. José Carlos Venâncio (1996) recobrou o posicionamento de Mário António Fernandes de Oliveira (1968) quando apresentou uma noção de angolanidade literária que reconhecia a ação de uma elite designada crioula.

Outros ensaístas recuperaram o conceito da criouldade e o aplicaram nos espaços das ex-colônias portuguesas. Assim o fez Orlando Albuquerque, em 1975, no livro *Crioulismo e Mulatismo – uma tentativa de interpretação fenomenológica*. No livro *A aventura crioula*, conforme descrevemos no segundo capítulo, Manuel Ferreira configurou Cabo Verde como “o primeiro caldeirão de ensaio de miscigenação euro-africana” (FERREIRA, 1973, p. 8) e o mais acertado exemplo de sociedade crioula nos países africanos de língua portuguesa. Ferreira (1973) também reconhecia a expressão de culturas crioulas em Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe.

Salvato Trigo (1977) identifica um breve período de criouldade angolana quando o relacionamento entre os africanos e europeus se dava de maneira consentida pelos africanos. O ensaísta português relembra que, no princípio histórico, houve boas relações entre portugueses e os reinos locais. Em suas palavras, “terá começado assim, um curioso fenômeno de crioulismo mútuo que iria dar frutos” (TRIGO, 1977, p. 119), no entanto essa relação foi rompida pelo modo como a colonização se efetivou. Em sua visão, para se configurar o crioulismo, a aculturação deveria ter sido espontânea e resultante do contato pacífico e não sujeito a determinações provenientes de zonas culturais pretensamente superiores e evoluídas, conforme ocorreu com a imposição portuguesa (TRIGO, 1977).

Luís Kandjimbo é, no contexto da crítica literária exercida pela intelectualidade angolana da contemporaneidade, um dos opositores declarados da teoria da criouldade⁴⁰, a qual ele define como “hipostasiação eufemística da presença portuguesa

⁴⁰ José Carlos Venâncio (1992) reconhece Kandjimbo como opositor quando afirma, em nota introdutória, que alguns ensaios de seu livro “são peças de uma polémica que [tem] vindo a manter com o investigador angolano Luís Kandjimbo” (VENÂNCIO, 1992, p. 15).

em Angola com evidentes pretensões teóricas” (KANDJIMBO, 2015, p. 67), pois, segundo a visão partilhada por ele, essa teoria não deixa de ser a manifestação da persistência da violência do colonialismo, na medida em que tem como fundamento o mito da mestiçagem cultural defendida por Gilberto Freyre e o “universalismo eugênico” e “evolucionista, amparado pela concepção darwinista” (KANDJIMBO, 2015; 2019). Ele também afirma que, para ele, o conceito de criouldade é uma forma absolutamente eurocêntrica de compreender o mundo angolano, pois representa “uma corruptela da expressão universal, na medida em que faz apelo a ressonâncias da visão imperial do colonialismo português em Angola” (KANDJIMBO, 2019, p. 26).

A visão de Kandjimbo é apoiada por outros especialistas em literaturas africanas de língua portuguesa que tecem severas considerações sobre a retomada do discurso da criouldade em Angola.

Inocência Mata (2007) chama a atenção para alguns perigos dessas correntes quando celebram o sincretismo e a hibridez, pois, conforme sublinha, se não forem articuladas em conjunção com outras correntes que denunciam a hegemonia e as relações de poder neocoloniais, podem naturalizar ou simplificar a violência colonial.

Ela também observa que, geralmente, esses conceitos não conseguem abarcar a hibridez e as miscigenações das sociedades anteriores à realidade colonial, pois antes da presença europeia já havia comunidades africanas complexas, diaspORIZADAS e multiculturais. Logo, tais ideologias, vistas aprazivelmente como proclamadoras da abertura cultural, acabam por ser, na visão da ensaísta são-tomense, espécies de ideologias predeterminadas a reconhecer unicamente os espaços do centro. E, além de apagarem os registros de violência, fazem o mesmo com as formas de resistência ao colonialismo. A autora enfatiza o fato de a percepção da heterogeneidade, do plural ou do diverso decorrer da atual ideia de globalização e fragmentação das identidades, e por isso sublinha a importância da contextualização histórica para que esse movimento não resulte na legitimação de pensamentos e ações hegemônicas (MATA, 2007).

Pires Laranjeira (2015) também discorda do conceito e o descreve, ironicamente, como “a última expressão da ansiedade utópica de igualdade, indistinção e miscibilidade, de que resultaria a harmonia e generalização de uma só raça humana sem distinções” (LARANJEIRA, 2015, p. 21). Em sua opinião, a noção rizomática da identidade cultural, proferida por essas ideias, não substituiu o enraizamento presente em todas as realidades culturais, seja na África, na América ou na Europa. Para ele, o desenraizamento é uma teoria que se aplica apenas no contexto cosmopolita de algumas

elites em função de suas viagens, visto que, em geral, as pessoas mantêm as raízes de seu nascimento e crescimento.

Assim como Salvato Trigo, Laranjeira (2015) recorda que, em Angola, a mestiçagem ocorreu inicialmente nas regiões de contato, sobretudo em algumas zonas de Luanda e Benguela com a presença dos portugueses no terreno dos povos bantu, no entanto sublinha que esse contexto abrangeu a escravização. Segundo ele, embora tenham existido algumas ligações voluntárias e espontâneas, ser *crioulófilo* (termo criado pelo ensaísta) é optar por apagar ou neutralizar o fundo bantu da cultura angolana com o apoio da teoria das identidades oscilantes num país que ainda mantém, em suas estruturas, organizações tradicionais frágeis ao modelo urbano, pós-industrial das sociedades pós-modernas (LARANJEIRA, 2015).

Laranjeira é assertivo quando ressalta o fato de a expressão literária angolana ser majoritariamente composta por textos castiços, regionalistas, nacionalistas e ideologicamente marcados pela matriz negro-africana. E embora existam textos literários pós-modernos, desterritorializados e que reflitam os sincretismos e mestiçagens, isso não permite nem justifica a concepção de uma sociedade fartamente mestiça e crioulizada, conforme propõem os defensores da crioullidade enquanto identidade cultural da nação (LARANJEIRA, 2015).

Em oposição aos pressupostos de Laranjeira (2015) está a visão do escritor moçambicano Mia Couto, no texto “Que África escreve o escritor africano?” (2005), em que apresenta uma percepção condizente com a apregoada por Agualusa. Couto (2005) tece uma reflexão a favor da ideia de hibridez e refuta o que chama de noção essencialista da africanidade. Na sua compreensão, essa percepção é negativa por não ser capaz de contemplar positivamente as diversidades e as mestiçagens.

Para ele, alguns africanistas têm dificuldade de reconhecer como igualmente africana a modernidade presente nas zonas urbanas, porque buscam uma virgindade étnica e racial que não corresponde à real condição do continente, mesmo nas zonas rurais. Por essa razão, quando os africanos negam suas mestiçagens fora do perímetro africano estão paradoxalmente correspondendo a um mito de pureza criado pelos europeus durante a colonização (COUTO, 2005).

O escritor moçambicano também critica as concepções identitárias que se inspiram unicamente no passado e na ancestralidade, argumentando que boa parte da tradição à qual essas correntes recorrem fora divulgada pela dominação colonial. Desse modo, “ironicamente, para negarem a Europa acaba[riam] abraçando conceitos

coloniais europeus [...]. [afinal] Ninguém sabe o que é ser autenticamente africano” (COUTO, 2005, p. 62). Esses questionamentos e os argumentos construídos pelo autor assemelham-se a algumas das ideias defendidas pelas personagens dos romances de Agualusa e pelos teóricos da criouldade antilhana, quando estes afirmam perceber a Negritude como um movimento *anté-creole*, isto é, precursor da criouldade, e não “anticriouldade”, como muitas vezes se pensa.

Chamoiseau et al. (2015) afirmam que reconhecem a importância da Negritude para a restituição da dignidade cultural das Antilhas, mas a veem como demasiadamente amparada pelo contradiscurso ao pensamento colonialista (eurocêntrico, racista e de cunho salvacionista) e, portanto, distante de abranger a realidade cultural plural e multifacetada das Antilhas, conforme, segundo eles, é abrangida pela criouldade.

Conforme referenciamos no segundo capítulo desta tese, quando discutimos o tema e as premissas da criouldade antilhana, esses teóricos defendem que o conceito da criouldade está fundamentado no reconhecimento da cultura própria, na valorização do elemento africano (sem a negação do afrancesamento) e na incorporação de outros segmentos como o asiático e dos povos naturais do território pré-colombiano.

A ideia da criouldade angolana traz premissas semelhantes quando busca incorporar a portugalidade na identidade cultural, privilegiando determinado segmento da nação. Conquanto, fica a dúvida se é cabível e coerente essa noção num contexto como o angolano, que, conforme sublinha Laranjeira (2015), possui a ampla maioria negro-africana de cultura banto.

Outro ponto que em nossa opinião deve ser problematizado é o fato de a teoria da criouldade angolana não incorporar integralmente o anticolonialismo, conforme o fazem alguns teóricos da criouldade antilhana. Consequentemente, seu discurso privilegia um segmento minoritário e, ao mesmo tempo, elitista e conservador de uma memória saudosista sobre muitos aspectos do passado colonial – tendo em vista a falta de criticidade sobre a ideologia colonial e seus efeitos no campo cultural, social, político, estético e literário.

Em função da permanência (“perenidade”) da colonialidade do saber e do poder, essa teoria não concebe de modo igualitário a contribuição africana e europeia (isto é, do Sul e do Norte), pois prevalece a relação hierárquica do discurso lusotropicalista.

O caráter sincrético, transracial e transcultural da teoria da criouldade antilhana, mencionado por Chamoiseau et al. (2015), também é perfilhado por Agualusa. Ainda

que o autor angolano sublinhe que defende a noção de criouldade aplicada a apenas um segmento da população, especificamente composta por indivíduos, assim como ele, mestiços de origem europeia, que não se encaixam às mesmas condições culturais e identitárias da componente maioritária do país (negra e de raiz cultural bantu), o questionamento da validação da criouldade enquanto identidade cultural no contexto angolano precisa ser acionado. Essa necessidade existe em função dos fatores já mencionados a respeito do caráter colonialista da teoria, mas também em função das consequências da disseminação desse discurso na contemporaneidade.

Tanto Pires Laranjeira (2015) quanto Inocência Mata (2007) efetuam análises críticas a respeito da tendência contemporânea, no campo teórico, de valorização da ideia de mestiçagem, hibridez, cosmopolitismo, descentração dos sujeitos, deslocamentos etc., assentes no contexto da globalização, da pós-modernidade líquida e da ascensão do capitalismo. Ambos apresentam reticências com relação ao caráter hegemônico dessas teorias, pois, embora esses conceitos tenham sido adotados num contexto de emergência das vozes dantes silenciadas na cena mundial e no contexto cultural, conforme ocorreu no campo dos Estudos Culturais e Pós-coloniais com os grupos subalternos e colonizados, muitos textos (e outros produtos culturais) conservam e reproduzem os valores dos poderes instituídos pelo Norte e pelo centro.

No caso da obra de Agualusa, tal característica pode estar relacionada com o sucesso de sua recepção fora de Angola – não apenas em Portugal e no Brasil, mas também em outros países da Europa, conforme confirmam as frequentes traduções e premiações à sua obra.

O caráter cosmopolita e transnacional de sua obra atende à demanda de um cânone supostamente universalista, muito conivente com a estética literária ocidental. Embora o espaço privilegiado e os temas abordados em seus livros sejam relacionados com o contexto histórico-político angolano e a tríade que envolve Angola, Brasil e Portugal, a internalização de alguns valores do autor não condiz com a noção africanista, antirracista, nacionalista e endógena⁴¹ predominante no contexto das manifestações culturais e literárias de Angola.

⁴¹ Luís Kandjimbo (2019) recupera o conceito de *savoir endogène* do filósofo beninense Paulin Hountondji (1994) e o define como um conhecimento vivido pela sociedade, como parte integrante da sua herança, em oposição aos saberes exógenos enquanto elementos de outro sistema de valores. Segundo Kandjimbo (2019), o endógeno remete para um conceito identitário e estratégico, pois manifesta-se através do princípio da autodeterminação, do diálogo intercultural e da interdependência dos povos.

Em nossa opinião, não é possível afirmar que as obras de Agualusa contemplem ou celebrem o colonialismo, entretanto, conforme observa Inocência Mata (2007), há a possibilidade de haver a permanência de discursos de caráter colonialista internalizados até mesmo em contextos pretensamente não coloniais. Nesse caso, a permanência de um discurso lusotropicalista traz, em si, essa carga ideológica que atende à demanda da colonialidade.

Uma das consequências desse tipo de literatura (mestiçada, livre das amarras identitárias, descomprometida com a severidade da história e política, enquadrando-se numa literatura mundial) em Angola é, segundo Pires Laranjeira (2015), o apagamento da memória sobre o passado colonial de dominação, racismo e sobretudo da resposta anticolonial nacionalista-independentista. Para ele, as ideias de desterritorialização, de mutabilidade identitária, de mestiçagem transracial e transnacional, presentes no discurso da criouldade angolana na contemporaneidade, não passam de uma utopia, pois a realidade global contempla o atual acirramento das “velhas” divisões e choques de interesses dos povos tanto no campo político quanto cultural.

A ideia de lusofonia é outro elemento atrelado à noção de dissolução das fronteiras nacionais e dos conflitos históricos gerados pelo colonialismo e também está relacionada com o projeto literário de Agualusa. Na perspectiva de Inocência Mata (2015), o discurso da lusofonia já era uma realidade colonial e advém do lusotropicalismo freyriano.

Embora, na prática, fosse impossível haver a relação fraterna entre as comunidades de língua portuguesa (como pressupõe a lusofonia) durante o período colonial em função da relação de subalternidade, o discurso colonial que sustentava a ideia de províncias ultramarinas trazia implícitas as noções de irmandade e de conjugação pluricontinental da cultura portuguesa. Mata (2015) também refuta o termo PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) e prefere a designação Países de Língua Portuguesa de África, posto que, conforme afirma, “são países de outras línguas também, sobretudo do crioulo que em três deles é realmente ‘língua nacional’, mas sobretudo na esteira de Mário Pinto de Andrade para quem a designação ‘os Cinco’ resgata a utopia da fraternidade dos tempos da luta anticolonial” (MATA, 2013).

Na contemporaneidade, conforme observa Margarido (2000), a divulgação dessa compreensão sobre a adoção da língua e da cultura portuguesa funciona como um controle simbólico de Portugal sobre as ex-colônias a despeito da perda do domínio

político. É um modo de assegurar e perpetuar a colonialidade por meio do discurso, algo que resulta num saudosismo do período imperial.

Quando Agualusa afirma, em entrevista, que “a [sua] língua é o português global” (DUARTE, 2014) está retomando a ideia de identidade atrelada à aproximação dos espaços ligados pela língua portuguesa. Essa aproximação é o mote de sua produção literária, sendo possível identificá-la como o projeto literário realizado pelo autor.

Não pretendemos, aqui, negar a relação histórica dos países de língua portuguesa confirmada pelo uso da língua em comum. Pretendemos apenas sublinhar o uso desse conceito nas relações diplomáticas, políticas e culturais sem que se reflita sobre a carga colonialista, especialmente quando utilizado sem a ênfase de uma conotação multifacetada e heterogênea que a relação entre os países de língua oficial portuguesa detém.

Face à complexidade do tema e às dissoluções dessa “conjura” a respeito da teoria da criouliidade, podemos concluir que a investigação sobre a criouliidade angolana na obra de Agualusa nos permite identificar algumas tensões e divergências ideológicas presentes na sociedade angolana desde a sua formação, as quais influenciam diretamente as concepções sobre cultura e literatura. É por esse motivo que consideramos esse tema fundamental para a compreensão da literatura contemporânea de Angola. Afinal, assim como as demais formas de manifestação artística, a literatura está inserida em determinados contextos históricos e sociais em que as conjunturas (e as conjuras), sejam políticas, econômicas ou culturais, influenciam a forma e o conteúdo de suas produções, como se verá no capítulo a seguir.

Capítulo 4 - José Eduardo Agualusa e a criouldade na mensagem literária

Neste capítulo, analisamos o *corpus* literário selecionado, tendo como horizonte a questão da identidade em José Eduardo Agualusa, marcada, em nossa hipótese, pela presença recorrente da sua particular noção de hibridez, deslocamentos e ambivalências das relações sociais entre Angola, Brasil e Portugal.

O primeiro livro analisado, *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo* (2018), tem como narrador um padre de ascendência indígena e afro-brasileira que, assim como outras personagens, possui personalidade e identidade transitórias. Enviado pela corte portuguesa para servir a rainha angolana como secretário, ele se apaixona por Muxima (uma jovem local) e decide lutar, ao lado da rainha africana, numa batalha empreendida contra os portugueses. Esse fato o leva a abandonar a batina e a fé católica.

A narrativa dá ênfase a um período crucial da história de Angola: a expulsão dos colonizadores portugueses de Luanda pela rainha africana. A paradigmática protagonista do romance, Ginga, possui uma personalidade heroica mas não maniqueísta, pois transita entre o ato de proteção dos próprios interesses e daqueles que são coletivos. É descrita como dona de escravos e excessivamente preocupada em manter seu poderio.

Em entrevista, Agualusa afirma que um de seus objetivos foi contar a história sob a perspectiva da corte da rainha em oposição à historiografia oficial, em geral apresentada pela óptica dos portugueses (DUARTE, 2014). Ao escolher como pano de fundo a batalha do cerco de Luanda, pretendeu mostrar que os africanos tiveram um papel ativo no processo de construção das fronteiras com a metrópole.

A composição diegética desse livro atende a uma perspectiva de rompimento com as identidades dicotômicas, além de apresentar os fatos históricos a partir de um olhar não oficial, em prol de um questionamento das ditas verdades históricas. Essa é uma característica comum nos romances pós-coloniais e pós-modernos. É interessante observar que no livro de Agualusa há o questionamento da veracidade da vertente do colonizador e do ex-colonizado.

Na definição de Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2002), a literatura, assim como outras artes, é uma das formas mais poderosas de expressão da percepção do colonizado sobre sua realidade. Nos romances pós-coloniais, quando se recupera uma figura tradicional, há, geralmente, o intuito de valorizá-la em oposição ao discurso do

colonizador (BONNICI, 2012). Assim ocorre com o romance *Nzinga Mbandi* (1979), de Manuel Pedro Pacavira, publicado em 1975, ano em que se concretizou a independência de Angola.

A personagem do romance de Pacavira apresenta diferenças ideológicas e discursivas em relação à rainha do romance de Agualusa, pois são distintas as perspectivas sobre identidade nos dois livros. No livro de Pacavira, a rainha configura-se heroica, de acordo com os ideais da descolonização. Propomos, portanto, a análise comparativa dos dois romances, a fim de apontar as alterações ideológicas no que diz respeito à noção de identidade cultural.

O livro *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* (2011) tem como pano de fundo o trânsito dos navios negreiros entre Angola e Brasil. O título faz referência ao último navio que aportou com africanos escravizados em território brasileiro. Seu narrador-protagonista é Fradique Mendes, um conhecido personagem criado coletivamente pelos escritores portugueses Eça de Queirós, Antero de Quental e Jaime Batalha Reis no século XIX.

Em 1900, Eça de Queirós retomou essa personagem no livro *A correspondência de Fradique Mendes* (2014). O romance de Agualusa é uma releitura desse livro, pois é constituído por cartas que apresentam um período da vida de Fradique que fora supostamente obliterado por Eça de Queirós. Trata-se, portanto, da viagem da personagem a Angola e posteriormente ao Brasil a bordo de um navio negreiro. O tema e o gênero epistolar demarcam uma estreita relação discursiva e espacial entre Portugal, Brasil e Angola.

A conjura (2009) aborda outro momento crucial da história de Angola ao configurar o período protonacionalista (ANDRADE, 1997) e o momento do enrijecimento do sistema colonial após a Conferência de Berlim (1884-1885). O livro retrata a brutalidade do colonialismo com a sociedade denominada crioula, composta por negros e mestiços, e desmonta a imagem proferida pelo discurso colonialista na metrópole de que nas colônias africanas imperava a igualdade de direitos.

Os avós paternos e o pai de Lídia do Carmo Ferreira, personagem de *Estação das chuvas* (2005), protagonizam esse romance e fazem parte da comunidade articuladora do movimento nacionalista. São personagens disseminadoras dos ideais de liberdade que serão herdados pelos filhos e netos figurados em *Estação das chuvas*.

A revisitação de personagens é uma característica recorrente na obra desse autor, no entanto a novidade está no fato de haver uma nítida relação sequencial entre os enredos dos dois romances.

A conjura (2009) tem como cenário a cidade de São Paulo de Luanda, no final do século XIX, e apresenta diversas situações socio-históricas relacionadas à colonização portuguesa e ao planejamento de ações rumo à independência angolana.

Em *Estação das chuvas* (2005), a protagonista se opõe ao projeto nacionalista amparado pela noção de identidade unívoca da nação independente. A personagem é configurada a partir de uma percepção que contrasta com a visão de identidade cultural pelo viés negritudinista.

Não acreditamos que seja possível pautar a obra de Agualusa unicamente pelos pressupostos da ética e estética da criouldade, tendo em vista, conforme já fora mencionado, a sua relação com outras correntes estéticas e epistêmicas ligadas ao pós-colonialismo e ao pós-modernismo. Entretanto, há um nítido diálogo de sua obra com a ideia da criouldade, seja na ambientação dos espaços ou na composição das personagens e dos enredos. Nesse sentido, as análises apresentadas a seguir apontam e problematizam essas correlações.

4.1 Perspectivas ideológicas e discursivas em *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo* de José Eduardo Agualusa e *Nzinga Mbandi* de Manuel Pedro Pacavira

«*Quem foi a rainha Jinga?*» – e a pergunta virava logo resposta dele mesmo, de cor, resposta de cartilha fechada: «...*fez a unidade dos povos de Angola, se aliou mesmo com os flamengos para lutar contra o colonialismo português. Lutou toda a sua vida de 100 anos até a hora da morte.*» Nosso camarada Ferrujado, na caladez dele, sempre não desmentia pergunta-e-resposta; corrigia só, quase medroso de sua analfabete: «*Nzinga!*» Sorria, o outro guardava a cartilha no sacador. «*Não é Jinga... É Nzinga Mbande a Ngola Kiluanji Kia Samba.*» Calava, parecia silêncio de pedir desculpas, autocrítica.

4.1.1 A perspectiva historiográfica europeia sobre Njinga

A rainha Njinga⁴² – ou Ginga, segundo a grafia utilizada por Agualusa – é uma personagem histórica que se tornou símbolo do heroísmo feminino negro angolano por sua atuação e resistência ao colonialismo português nos séculos XVI e XVII. Descrita no livro de Agualusa como uma mulher “pequena, escorrida de carnes e, no geral, sem muita existência” (AGUALUSA, 2018, p. 15), tal aparência física não condiz com a personalidade heroica e a capacidade estratégica que a fez atuar nos campos de batalha por quatro décadas ininterruptas até a sua morte, quando octogenária, em 1663. Agualusa traz para o livro dados que reverberam nas diversas narrativas históricas e literárias sobre essa rainha.

No século XVII, suas façanhas, em especial a conversão ao catolicismo e o seu batismo, foram registradas pelo padre italiano António Gaeta (1617-1662), após este ter sido enviado ao Congo em 1653. Coube a ele essa missão na corte da rainha, tendo em vista que esta havia solicitado por carta a libertação de sua irmã Mocambo (de nome de batismo Bárbara) e o envio de missionários cristãos a Matamba (PINTO, 2014).

Gaeta escreveu sobre a segunda conversão de Ginga em 1658, a celebração do seu casamento com o jaga de nome cristão D. Salvador e o casamento de sua irmã Mocambo com o capitão-geral Jinga Amona (de nome cristão António Carrasco). Ele foi seu confessor até 1662, data em que faleceu, tendo sido substituído por António Cavazzi de Montecúcolo, que atuou até a morte da rainha (PINTO, 2019). Cavazzi é autor da *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, de 1687, e foi um dos grandes divulgadores da imagem a respeito de sua personalidade e poderio.

Em 1681, o militar e historiador português radicado em Angola, António Cadornega, publicou relatos dos conflitos bélicos realizados contra a rainha, assim como as estratégias que garantiram a autonomia do seu reinado por décadas (PINTO, 2019). Os três volumes da *História geral das guerras angolanas* de Cadornega protagonizam uma discussão sobre a legitimidade da inserção no cânone angolano dos

⁴² A grafia do nome da rainha não é consensual, pois aparece como Jinga, Njinga, Ginga, Nzinga, Zingha etc. No capítulo dedicado à rainha no livro *História de Angola da Pré-história ao início do século XXI*, Alberto Oliveira Pinto (2019, p. 321) afirma optar pela grafia Njinga por lhe parecer a forma semelhante à ortografia do quimbundo introduzida pelos missionários de língua latina em Missão de Ambaca.

poemas neles transcritos e têm sido consultados por diversos escritores, conforme admite Agualusa (2018) a respeito da escrita do romance sobre Ginga e de outros livros de sua autoria.

Conforme sublinha Pinto (2014), o percurso biográfico da rainha Ginga também foi divulgado por meio da tradição oral dos povos mbundu, sendo, por outro lado, uma fonte de inspiração inesgotável para a literatura, as artes plásticas, a arquitetura e a música.

Escritores, clérigos, comerciantes, exploradores e soldados do século XVII e XVIII, impressionados com a soberania dessa rainha, deixaram seus relatos registrados; todavia, contribuíram para a construção de uma imagem negativa de Ginga, tendo em vista que a rainha se contrapunha aos interesses do imperialismo europeu. Segundo Fonseca (2018), algumas dessas narrativas são visivelmente inspiradas nos ideais do Iluminismo, em que “os outros” eram representados como selvagens, sem ética ou sem princípios morais. Essa descrição condiz com as realizadas pelo francês Jean-Louis Castilhon, que, em 1769, publicou o primeiro romance dedicado a essa rainha africana, intitulado *Zingha, reine d’Angola. Histoire africaine* (1993), em que a configura como uma mulher feroz e cruel, numa descrição conivente com a política de desumanização do africano e em prol dos interesses da demanda imperialista.

A representação negativa sobre a rainha perdurou por séculos e inspirou escritores e filósofos, conforme ocorreu com o escritor francês Marquês de Sade, cujas histórias a respeito da rainha Ginga mesclaram atitudes de selvageria e luxúria. Em *A filosofia na alcova* (1999), Sade faz referência à imolação dos amantes de Ginga após o ato sexual e ao sacrifício das mulheres grávidas com menos de 30 anos.

O filósofo germânico Friedrich Hegel também utilizou em suas aulas relatos que associavam Ginga à ideia de barbárie e primitivismo, assim como outros intelectuais, consoante cita Fonseca (2018, p. 14):

Labat a inseriu em sua enciclopédia a partir das descrições de Cavazzi. Castilhon, no romance, *Nzingha: reine d’Angola*, a caracterizou como uma tirana animalesca, ávida por sexo e por carne humana, “um monstre de ferocité”. Em Lisboa, circulou um livreto sobre sua vida, *Notícias Memoráveis*, em que os aspectos “bárbaros” aparecem ao lado de suas habilidades marciais, predominando na narrativa o tom de inimizade e rivalidade.

A descrição do missionário dominicano Jean-Baptiste Labat influenciou o artista francês Achille Devéria a produzir, no século XIX, a mais famosa litografia, intitulada “Anne Nzinga”, em que a rainha aparece com um dos seios parcialmente desnudo. Essa

representação é a mais difundida sobre a soberana e está presente em diversos livros como, por exemplo, na capa do livro de Linda Heywood (2018), editado na versão em português pela Casa das Letras, e do livro de Manuel Pedro Pacavira (1979), editado pela Edições 70. Segundo Pinto (2018), os adereços figurados nessa imagem são demasiadamente ocidentais e não condizem, por exemplo, com a kijinga (gorro de peles ou de ráfia tradicional usado pelos soberanos mbundu) que provavelmente corresponderia a uma representação mais fidedigna.

Para ele, a representação mais próxima do que corresponderia à realidade foi feita pelo pintor luso-angolano Albano Neves e Sousa, pois, conforme descreve,

O retrato de Njinga, embora não datado, figura num livro publicado em 1967. O busto da soberana evidencia um machado de guerra ao ombro e um rosto seco de males salientes, encoberto por um toucado de ráfia que substitui a coroa – e que, aliás, se aproxima da kijinga tradicional –, onde sobressaem, além dos estereótipos do nariz achatado e dos lábios grossos atribuídos à raça negra, dois olhos encovados que parecem carregados de ódio (PINTO, 2014, p. 17).

O poeta português Manuel Maria Barbosa du Bocage também escreveu vários poemas com referências negativas sobre Ginga, tendo utilizado a expressão “neto da rainha Ginga” e “nojenta prole da rainha Ginga”, a fim de ofender o poeta brasileiro Domingos Caldas Barbosa, conhecido como Lerenó, em virtude da sua origem mestiça (FONSECA, 2018).

Lerenó era filho de um português com uma mulher de origem angolana escravizada. Essa alcunha recebeu a conotação negativa pelo fato de a rainha ser considerada, naquele período, uma grande inimiga da supremacia portuguesa.

4.1.2 A rainha Ginga sob a ótica da narrativa agualusiana

Na segunda metade do século XIX, a elite letrada de Luanda e de Benguela foi responsável pela “dignificação da imagem de Njinga Mbandi na escrita em língua portuguesa” (PINTO, 2019, p. 324). Envoltos em um nativismo angolano, alguns artigos reivindicaram a imagem da rainha a fim de demarcar uma identidade propriamente angolana.

No século XX, no período pós-independente, a imagem da soberana foi recuperada em Angola sob um tom de valorização nacionalista, pois foram inaugurados monumentos, ruas, praças e instituições em sua homenagem (PINTO, 2014), assim como foram produzidas músicas e obras literárias de exaltação de sua memória, que compuseram uma noção discursiva positiva a seu respeito. Esse processo assemelha-se

ao que ocorreu com o imaginário preservado pela população afrodescendente da diáspora na América.

Solange Barbosa (2014) escreve a respeito da preservação da memória sobre essa figura emblemática nas Antilhas e no Brasil, sobretudo nos autos religiosos do candomblé e nas congadas ligadas ao catolicismo. Segundo ela, o significado dessa recuperação para os afrodescendentes desses países está intimamente ligado à memória afetiva e a uma ligação espiritual com a África:

A rainha é a presença mágica que nos mantém conectados com a África ancestral e nos impele a resistir a todas as adversidades impostas pelo mais de 500 anos de opressão e escravidão negra, e principalmente, nos faz orgulhosos de sabermos de nosso pertencimento a um continente que é o mais antigo deste planeta e que deu “à luz” a Humanidade, da forma como a conhecemos (BARBOSA, 2014, p. 151).

A continuidade dessa ligação por meio da memória coletiva sobre a rainha Ginga é, notadamente, um ato de resistência à imposição dos valores eurocêntricos da religião católica e da própria construção da memória desses países, que, no discurso oficial, excluíram a trajetória do povo negro. Nesse sentido, Ginga é recuperada na América por meio de uma vertente discursiva que difere dos países europeus.

Nosso objetivo, neste capítulo, é analisar a reinterpretação dessa memória na narrativa agualusiana, tendo em vista que essa recuperação ocorre de modo a desconstruir a dimensão maniqueísta a respeito do heroísmo da rainha divulgado pelos discursos nativista e nacionalista. Em seguida, propomos uma análise comparativa com a vertente discursiva do romance de Manuel Pedro Pacavira, uma vez que esse livro reafirma os ideais de valorização dos heróis da pátria angolana e da luta de libertação.

Descendente do lendário rei Ngola Kiluanji, Ginga tornou-se rainha (ou rei, como exigia ser chamada) após a morte do irmão Ngola Mbandi em circunstâncias suspeitas. Segundo os registros históricos e literários, este teria matado o único filho de Ginga para manter seu próprio filho como herdeiro do trono que ocupava, já que a sucessão régia deveria seguir a matriz feminina, de modo a garantir a legitimidade hereditária. Entretanto, as narrativas acentuam a suspeita de que Ginga, num ato estratégico e de vingança pela morte do filho, tenha sido partícipe do assassinato do irmão. Essa hipótese é, assim, descrita no romance de Agualusa:

Ngola Mbandi morrerá. Como sempre, havia várias versões. Para os antigos gregos, a verdade, *atheneia*, é aquilo que está exposto. Segundo eles, existe apenas uma verdade. A natureza exuberante dos ambundos explica, talvez, que os mesmos não se contentem com uma única verdade. Assim, segundo

alguns, Ngola Mbandi morrera das mesmas febres comuns, tão frequentes no país [...]. Segundo outros morrera de desgosto por se sentir desrespeitado e humilhado pelos portugueses. Asseguravam terceiros, [...], que o rei fora envenenado pela irmã, a qual vingara assim a morte do infeliz Quizua Quiazale (AGUALUSA, 2018, p. 54).

Ginga tornou-se rainha após enfrentar a oposição dos chefes que defendiam a sucessão do filho de Ngola Mbandi. O jovem Hoji havia sido entregue aos cuidados de um dos aliados de seu pai, o poderoso jaga Caza Cangola, a fim de protegê-lo dos possíveis ataques de Ginga. Esse plano foi posteriormente frustrado, tendo em vista que, no romance de Agualusa, suspeita-se de que ela o tenha matado friamente, arrancando-lhe o coração (AGUALUSA, 2018).

Outra curiosidade a respeito da personalidade da rainha é que ela teria mantido um harém, no qual os homens eram vestidos com indumentária feminina. No romance de José Eduardo Agualusa (2018), essas vestimentas eram semelhantes às europeias, ou seja, compostas por anáguas, sapatos, saias, espartilho, corpetes e golas, as quais os homens acatavam com enorme sentimento de humilhação.

É deste modo que, além de simbolizar a luta contra o colonialismo, essa personagem histórica tornou-se também uma representação ativa contra os valores do patriarcalismo, não apenas africano, mas também europeu, uma vez que travou lutas contra os papéis sociais impostos pela figura opositora de seu irmão e dos representantes da corte portuguesa.

Gayatri Spivak (2010), no livro *Can the subaltern speak* (traduzido na versão brasileira como *Pode o subalterno falar?*), discorre sobre as subalternidades e afirma que o subalterno e a subalterna não podem ocupar categorias monolíticas, pois é um sujeito heterogêneo. A teórica afirma que nunca haverá uma única relação de subalternidade, pois essas relações são sempre complexas e por isso só é possível tratá-las no plural. Logo, devemos abordá-las em conjunto com outras categorias, como de gênero, raça, classe e credo. No romance de Agualusa muitos episódios exprimem tais relações.

A rainha Ginga assumiu o trono em meio ao período de conflito entre o reino de Ndongo e a corte portuguesa, que intensificava naquele momento a invasão, a escravização e o tráfico negreiro. Mesmo antes da assunção, ela já construía relações diplomáticas em nome de seu irmão, e em um desses momentos ocorreu o emblemático episódio da visita ao governador português em Luanda.

Na narrativa de Agualusa, nesse primeiro contato, a heroína rompeu com as demarcações sexistas e racistas dos costumes europeus. O governador teve a ideia de mandar “comprar esplêndidos lotes de veludos e sedas de musselinas, entregando ao melhor alfaiate de Luanda para que deles cortasse anáguas, saias e corpetes para vestir a embaixadora do rei do Dongo” (AGUALUSA, 2018, p. 34). Entretanto, quando Ginga recebeu os presentes, teve um ataque de fúria e rasgou os finos tecidos, afirmando não ter falta do que vestir e solicitando que avisassem o governador de que ela iria “trajada segundo [suas] próprias leis, inteligência e entendimento” (AGUALUSA, 2018, p. 35). E assim o fez.

O posterior encontro não foi menos conturbado, uma vez que o governador a recebeu sentado numa cadeira alta, semelhante a um trono, e para ela reservou uma almofada decorada em ouro sobre um sedoso tapete, pois, na sua percepção, “os gentios não apreciavam cadeiras, preferindo sentar-se no chão raso” (AGUALUSA, 2018, p. 35). Quando Ginga adentrou o salão e avistou esse cenário, deu ordens a uma de suas escravas para que se ajoelhasse na alcatifa e, para grande assombro de todos os presentes, sentou-se sobre o dorso desta durante toda a reunião; no final, quando se ergueu, o governador, com o intuito de acompanhar a embaixadora à saída, retorquiou se ela não levaria a escrava. Ginga respondeu que não tinha por hábito usar do mesmo assento mais de uma vez.

A escrava tem na narrativa o nome de Henda e desempenha, posteriormente, um papel de autoridade espiritual. Por essa razão, apesar de continuar servindo a corte portuguesa, torna-se uma figura temida e respeitada devido ao seu poder de adivinhações e interpretações de sonhos.

O narrador explana que a atitude de Ginga marcou o tom do encontro e, conforme descreve: “Ainda que o governador [...] falasse a partir de cima, era como se o fizesse a partir de baixo, tal a soberba e clareza de ideias de Ginga” (AGUALUSA, 2018, p. 35). A forte personalidade e sagacidade da embaixadora africana surpreendeu a todos, que comentavam ser isso algo sobrenatural. Afinal, de acordo com os parâmetros machistas e racistas: “No juízo dele[s], a inteligência quando manifesta numa mulher, e para mais, numa mulher de cor preta, de tão inaudita, deveria ser considerada inspiração do maligno e, portanto, matéria da competência do Santo Ofício” (AGUALUSA, 2018, p. 37).

Os fatos históricos, desde os primórdios temporais até a atualidade, confirmam que o poderio estatal e religioso foi, por muitas vezes, usado como pretexto para a

subalternização das mulheres. Não foi diferente com a rainha Ginga e com outras mulheres destemidas que ousaram proferir outra fé ou atos que não se submetiam ao poderio eurocêntrico, branco, católico e cis-heteropatriarcal. O romance de *Agualusa*, além de destacar essa relação, realça também a cultura de subalternização das mulheres no contexto africano, não obstante presente algumas diferenças na relação de gênero, em especial, ao sistema normativo binário e heterossexual das sociedades tradicionais.

Agualusa retoma o debate sobre o gênero dessa rainha sob a perspectiva de um narrador exógeno, isto é, um padre brasileiro recém-chegado a Matamba. Sendo assim, conforme observa Wieser (2017), a capacidade de tradução intercultural⁴³ desse narrador apresenta-se com algumas restrições, e seu juízo de valores sobre as atitudes da rainha ocorre com base em conceitos formatados pela sua vivência pessoal e pelos princípios do catolicismo, em função da batina que veste.

O autor fornece algumas indicações das diferenças nas relações de gênero no contexto ficcional do universo dos mbundu quando comparado ao contexto europeu, por exemplo a não obrigatoriedade sobre a fidelidade monogâmica, pois era permitido às mulheres jagas se relacionarem intimamente com outros homens em casa, sem que se levantasse o questionamento sobre a fidelidade feminina tão cara ao conservadorismo do catolicismo. No entanto, *Agualusa* não apresenta esse dado de modo antagônico aos costumes da sociedade da Grécia Antiga (considerada um dos faróis da cultura ocidental), tendo em vista que o narrador compara essa atitude com a das mulheres espartanas:

Entre os jagas não parece ser grande crime uma mulher trair o marido. As mulheres casadas podem receber outros homens em casa, consumando com eles relação carnal, desde que entreguem aos maridos os frutos das suas traições. As mulheres esparciatas eram livres de se deitarem com os homens que quisessem. Os filhos resultantes dessas uniões seriam também eles atribuídos ao marido. As mulheres esparciatas concebiam o primeiro filho de um escravo adestrado para o coito. Tal escravo, muito bem tratado, empregue na ginástica exclusiva do amor, era degolado assim que completasse os trinta anos. Para além dessa idade a sua semente já não servia, o que é tanto mais absurdo sabendo-se que os filhos resultantes das relações com o escravo sofriam destino idêntico ao do progenitor. Após o primeiro filho as jovens mulheres ficavam disponíveis para casar e assegurar descendência (AGUALUSA, 2018, p. 90-91).

Esse trecho exemplifica o posicionamento do narrador-personagem, que, apesar de influenciado pelos princípios de sua educação religiosa, não se coloca em uma

⁴³ De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2006), a tradução intercultural é um procedimento intelectual e político que busca proporções e correspondências que permitam aproximações entre saberes de modo recíproco, isto é, sem o viés da unilateralidade e de interesses de difusão cultural hegemônicos.

posição acusatória, mas, sim, comparativa, o que contribuiu para sua transformação no decorrer da narrativa, inclinando-se para o lado da rainha Ginga e dos costumes africanos.

Segundo Heywood (2018), as mulheres tinham um papel relevante nas tradições originais do Ndongo, uma vez que tinham acesso a informações privilegiadas sobre a segurança da comunidade, praticavam os rituais religiosos e acompanhavam os maridos em acontecimentos públicos. Mesmo no sistema poligâmico, elas mantinham a independência e eram livres para deixar essa situação quando desejassem. Afinal, “uma mulher que deixasse o marido não era ostracizada, nem sequer repreendida, sendo recebida de volta à linhagem do pai, onde podia ficar até escolher outro marido ou parceiro” (HEYWOOD, 2018, p. 26).

Outra figura que exemplifica a relação pulverizada entre os gêneros nesse romance é a dos sacerdotes *nganga dia quimbanda* que, na descrição de Agualusa, vestiam-se e comportavam-se como mulheres, mantendo os cabelos compridos e as caras sempre raspadas. Conforme descreve: “Deita[va]m-se com homens, fazendo com eles o que na natureza fazem as fêmeas com os machos, e com tudo isto são muito respeitados e venerados por toda a gente” (AGUALUSA, 2018, p. 31).

Ginga desafia a noção de gênero binário masculino e feminino da sociedade em que está inserida por se vestir como homem durante as batalhas, por debater tal qualmente com os macotas (homens de prestígio e influentes entre os sobas), por exigir ser tratada como rei e por chamar os homens de seu harém de esposas (AGUALUSA, 2018). Essas atitudes demarcam a personalidade contundente da rainha e corroboram para uma composição narrativa de uma personagem heroica, mas sem os arquétipos de herói ou heroína romântica.

Enquanto mercadora de escravos preocupada em manter seu poderio, Ginga atua ativamente na expulsão dos portugueses de Luanda por meio de uma aliança com os holandeses. Embora mantenha sua característica heroica, possui uma personalidade não maniqueísta. Essa característica corresponde à estética literária agualusiana e condiz com as narrativas pós-modernas, com a subversão das metanarrativas e o rompimento com a visão configurada sob os moldes do Romantismo europeu de que reis, rainhas, heróis e heroínas são fundamentalmente personagens planas, dignas e generosas.

O livro de Agualusa sublinha a personalidade sanguinária da rainha, recuperando algumas características dos relatos europeus seiscentistas, conquanto sem promover uma feição intrinsecamente boa ou má. Essa conduta narrativa difere e, em certa

medida, confronta o discurso nacionalista angolano, assim como a imagem divulgada pela comunidade negra nas Américas.

As atitudes de incivilidade e barbárie consideradas pelas narrativas eurocêntricas como inerentes aos africanos são ponderadas pelo narrador, que, ao compará-las com as ações dos ocidentais, transpõe outra acepção. Nesse sentido, não apenas a violência do contexto bélico, mas também questões de âmbito filosófico e religioso ganham novos contornos na perspectiva desse narrador. Após uma longa comparação entre os jagas e os espartanos, chega, por exemplo, à conclusão de que os últimos suplantaram os primeiros na matéria da crueldade, pois, segundo ele, os jagas “nunca foram tão longe nos seus desvios e iniquidades” (AGUALUSA, 2018, p. 90).

O narrador do romance de Agualusa é um padre com ascendência indígena e afro-brasileira que, assim como outras personagens, apresenta personalidade e identidade transitórias, pois, à medida que o romance se desenvolve, vai mudando seu ponto de vista, a ponto de se apaixonar por Muxima (uma nativa de personalidade igualmente cambiante) e, em seguida, de militar ao lado da rainha contra os portugueses, culminando no abandono dos princípios da Igreja Católica e da batina.

Francisco José de Santa Cruz, narrador-personagem, é enviado para servir como secretário e conselheiro da rainha em um dos momentos em que ela estabelece relações diplomáticas com o governador português Luís Mendes de Vasconcelos. Trata-se de um homem de meia idade, filho de uma índia da nação Caeté da Região Nordeste do Brasil. O pai, também mestiço, era filho de um português oriundo da Póvoa do Varzim e de uma negra mina, isto é, uma escravizada que havia sido alforriada. Conforme descreve: “Mulher de muitos encantos e encantamentos que iluminou toda a minha meninice. Sou a soma, por certo um tanto extravagante, de todos esses sangues inimigos” (AGUALUSA, 2018, p. 17). O decorrer da narrativa revela que sua infância ocorreu num engenho (fazenda escravocrata destinada à produção de açúcar) em Pernambuco, onde o pai trabalhava sob a ordem de um açoriano muito cruel com os escravizados, chamado Silvestre Bettencourt.

Não apenas o narrador e a protagonista são configurados sob a nuance não maniqueísta, mas também as personagens secundárias, inclusive as oprimidas. Há um episódio da infância de Francisco que exemplifica essa construção narrativa.

Dentre as inúmeras atitudes de crueldade de Bettencourt, houve uma ocasião em que ele encarregara Arquelau, uma criança escravizada de quatro anos, a enxotar os pássaros de uma figueira, conquanto, ao encontrar um dos figos bicados, encheu-se de

fúria agredindo-o com chicotadas nas costas. A avó de Francisco, Clemência, ao avistar a cena correu em socorro da criança, ameaçando Bettencourt com uma faca. Temendo as consequências da atitude da mãe, o pai de Francisco articulou com os outros escravizados, frequentemente abusados e oprimidos pelo dono do engenho, uma acusação de sodomia no tribunal do Santo Ofício. Bettencourt foi preso uma semana depois, confessando o crime sob tortura. Ele escapou da fogueira, mas teve todos os bens confiscados e foi condenado ao degredo em Angola, onde posteriormente se encontra com Francisco, sem reconhecê-lo (AGUALUSA, 2018). Sobre a atitude do pai, o narrador conclui que este mentiu, contudo salvou muitos homens e mulheres de uma vida de martírio. E afirma: “Não creio que mereça condenação alguma. Há mentiras que resgatam e há verdades que escravizam” (AGUALUSA, 2018, p. 121).

Em vários momentos, seus valores morais, religiosos e sua fé no catolicismo são colocados em causa. Quando ouve relatos das cerimônias dos mbundu, embora aterrorizado, conclui que não são mais diabólicas do que as praticadas pela Igreja Católica (AGUALUSA, 2018).

Muxima é uma personagem cuja identidade e personalidade também se alteram significativamente no decorrer da narrativa, pois, após ter sido capturada pelos portugueses, quando estava grávida de Francisco, torna-se dama de companhia de Dona Marcelina (conhecida como Nga Mutúdi), uma senhora de quem herda o controle do comércio de marfim, couros, ceras, panos etc. E, sob o nome de batismo Inês de Mendonça, torna-se dona de escravos e os trata com a mesma arrogância e pulso firme de sua benfeitora.

Agualusa, em entrevista sobre o lançamento do livro, afirma que um dos seus objetivos foi contar a história sob a perspectiva da corte da rainha Ginga, em oposição à historiografia oficial, em geral, apresentada pela perspectiva da corte portuguesa (DUARTE, 2014). E, ao escolher a referida batalha do cerco de Luanda realizada mediante a aliança de Ginga com os holandeses, pretendeu mostrar que os africanos tiveram um papel ativo em todo o processo de construção das fronteiras de Angola, Brasil e Portugal.

Ele dá especial destaque à capacidade estratégica da rainha, que, em alguns momentos, negocia com os europeus e em outros faz alianças com os jagas a fim de atacar os estrangeiros. O subtítulo do livro, “e de como os africanos inventaram o mundo”, faz menção ao protagonismo dos africanos na História.

O período histórico contemplado por essa narrativa apresenta uma descrição dos primeiros contatos entre portugueses e africanos no território angolano e a complexidade nas relações na formação da sociedade crioula. Há ênfase no comércio de escravizados, na mestiçagem biológica e cultural em função da relação triangular entre Portugal, Brasil e Angola, assim como na atuação de outros agentes partícipes da história, tais como os holandeses e as nações ameríndias.

4.1.3 A Nzinga Mbandi de Manuel Pedro Pacavira

Diversos romances recuperam a figura da rainha Njinga, tais como *O trono da rainha Ginga* do brasileiro Alberto Mussa, *Ginga, rainha de Angola*, do português Manuel Ricardo Miranda e *Nzinga Mbandi* de Manuel Pedro Pacavira, sendo este último o primeiro romance angolano sobre o tema, tendo fundamental importância por ter sido escrito num período que antecede a independência nacional e publicado logo em meados de 1975.⁴⁴

A fama dessa personagem histórica e a retomada dela com a publicação do livro de José Eduardo Agualusa, em 2014, nos levaram a observar as diferentes construções discursivas que acompanham o tema do heroísmo dessa rainha.

Conforme já foi mencionado, antes mesmo da descolonização, sua figura foi, por diversas vezes, invocada pelos escritores estrangeiros. Entretanto, o tom dessas narrativas difere da rainha *Nzinga Mbandi* de Manuel Pedro Pacavira.

Esse romance foi escrito entre 1972 e 1974, em meio aos conflitos da luta pela libertação nacional, enquanto o autor estava aprisionado no Tarrafal em Cabo Verde. Conforme analisa Inocência Mata (2014), a versão de Pacavira apresenta uma rainha heroica que corrobora com os ideais da descolonização protagonizada pelos africanos e, consequentemente, com o intuito de valorização dos elementos de unidade nacional. Deste modo, a *Nzinga Mbandi* apresenta, em suas ações, um inspirador senso de “solidariedade étnica e da consciência política do território dos Ngolas” (MATA, 2014, p. 25).

Agostinho Neto, no poema dedicado aos heróis do povo angolano, “O izar da bandeira”, escrito em agosto de 1960 enquanto estava preso na cadeia de Aljube em

⁴⁴ A rainha Ginga também aparece em outras narrativas angolanas das quais não é figura principal, assim ocorrendo com *A gloriosa família*, de Pepetela, em que a rainha apresenta fundamental importância na *diegese* desse romance.

Lisboa, associa a figura da rainha ao processo emancipatório e à conquista da independência da nação angolana.

[...] Os braços dos homens
a coragem dos soldados
os suspiros dos poetas
Tudo todos tentavam erguer bem alto
acima da lembrança dos heróis
Ngola Kiluanji
Rainha Ginga
Todos tentavam erguer bem alto
a bandeira da independência (NETO, 2016, p. 110).

Vale lembrar que o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) passou, em 1962, a ser presidido por Agostinho Neto, que sustentou um projeto de nação pluricultural e buscou apaziguar os conflitos gerados pelas diferenças étnicas, movendo o país a um sentimento de angolanidade. Nesse sentido, a figura da rainha Ginga era representativa, tendo em vista que aparece como uma referência simbólica da resistência à presença do invasor estrangeiro por meio da união de diferentes povos (ambundos, sambas, imbangalas etc.).

Manuel Pedro Pacavira foi o primeiro escritor angolano a escrever um romance sobre a rainha Njinga Mbandi, sendo este o primeiro romance histórico da literatura angolana e, conforme sublinha Inocência Mata (2014), terá sido também o primeiro membro do governo angolano a erguer um busto em homenagem a ela.

Segundo Lukács (2011), o romance histórico é capaz de mover intensamente o presente e fazer seus contemporâneos senti-lo como representação de sua própria história. Na perspectiva do historiador e teórico húngaro da literatura, esse gênero tem o papel de promover o enriquecimento do ponto de vista sobre a sociedade. Segundo afirma:

A história do romance histórico mostra com muita nitidez como, por trás de problemas aparentemente de forma e composição - por exemplo, se as grandes personagens da história devem ser heróis principais ou apenas figuras coadjuvantes -, escondem-se problemas políticos e ideológicos de extrema importância. A pergunta se o romance histórico é um gênero próprio, com leis artísticas próprias, ou se suas leis são fundamentalmente as mesmas do romance em geral só pode ser respondida no contexto da atitude geral com relação a problemas políticos e ideológicos decisivos. Vimos que a resposta a todas essas perguntas depende da posição do escritor diante da vida do povo (LUKÁCS, 2011, p. 402-403).

Pacavira atua em um contexto distinto do configurado por Lukács, tendo em vista que o filósofo promove o seu estudo baseado na história do romance histórico europeu. Contudo, o autor angolano evoca na *diegese* de seu romance os tempos

remotos, a fim de reconstituir uma linhagem histórica de luta contra o elemento estrangeiro. Conseqüentemente, promove uma ressignificação da história recuperada a partir dos arquivos historiográficos, conforme demonstra na bibliografia consultada e exposta no final do romance.

Lukács, influenciado pela corrente marxista, enfatiza, em seu estudo sobre o romance histórico, a participação do povo. Nesse aspecto, o livro de Pacavira apresenta em sua composição algumas particularidades que condizem com o contexto da sua militância política também de formação marxista.

O romance enfatiza a perspectiva interna sobre a invasão realizada pelos estrangeiros. A primeira parte, por exemplo, descreve o estranhamento e as expectativas da população nativa diante da chegada do europeu:

Mas os da terra querem é saber de onde é que eles vêm, de que raça, de que nação, com uns ares amalucados que apresentam, os cabelos parecem que passaram pelo fogo, a cor da pele, tudo, tudo, um albino, filho-sereia. Com um falar que ninguém entende, ainda por cima! De que parte viriam esses gentios?... De que terra eram? Portugal, muito longe. Mas pouca importância isso tinha. Muito boas pessoas eram eles todos, isso eram. Até podiam ser amigos (PACAVIRA, 1979, p. 19-21).

O narrador, no tom da oralidade de um *griot*⁴⁵, narra a história em primeira pessoa, recuperando de modo irônico fragmentos da historiografia oficial, por exemplo o dado de que os portugueses chegaram por acaso naquelas terras. Conforme afirma: “Andam é à procura de um caminho para a Índia, e a calema do mar bravo todo revoltos empurrou para o Rio adentro. Por acaso não lhes informariam os da terra se por esse rio se podia ou não ir até a Índia, ou pelo menos às terras do senhor da Etiópia?” (PACAVIRA, 1979, p. 19).

Consideramos relevante o fato de a rainha Nzinga Mbandi aparecer na narrativa efetivamente apenas no meio do romance, estando completamente ausente na primeira parte, em que é enfatizada a relação do reino do Congo com os portugueses.

O romance retoma os cinco séculos de resistência à presença portuguesa em Angola, posto que, dando ênfase nas datas, inicia a narrativa com a chegada destes em 1491 e a encerra com a menção à resistência do povo Mbalundu (reino Bailundo) no início do século XX, com a demarcação da autoria de Pacavira, no final do mesmo século, ao assinar a última página com a expressão “E eu simplesmente escrevi”

⁴⁵ De acordo com a descrição apresentada por Hampâté Bâ (2010) sobre o contexto da África Ocidental, os *griots* são espécies de trovadores ou menestrelis que percorrem o país ou estão ligados a uma família. São também historiadores, em que a tradição lhes confere um estatuto social especial.

(PACAVIRA, 1979, p. 216). Essa expressão também é uma imitação de fórmula da oralidade ancestral.

O livro configura a ideia de uma linhagem de resistência do povo angolano à presença portuguesa, contribuindo para uma noção de que essa luta é antiga, em oposição a um discurso de passividade e conivência diante da exploração dos recursos, do comércio escravocrata e da colonização.

O livro de Pacavira reconstrói os espaços e figuras históricas pré-coloniais. E, para Abreu Paxé (2014, p. 19), tem reminiscências de um romance-tese à medida que apresenta uma discussão sobre questões sociais, políticas e religiosas. Segundo Paxé (2014), o excerto a seguir pode ser a tese daquilo que o romance buscou sugerir ou, ainda, propor como finalidade de um povo que lutava, no contexto em que foi escrito, por liberdade e independência nacional:

E o homem só é homem verdadeiramente homem, na medida em que, senhor de suas ações e juiz do valor destas, é autor do seu progresso. Porque qualquer programa feito para aumentar a produção não tem, afinal, razão de ser se não colocado ao serviço da pessoa. Deve reduzir desigualdades, combater discriminações, libertar o homem da servidão, torná-lo capaz de, por si próprio, ser agente responsável do seu bem-estar material, progresso, e desenvolvimento espiritual (PACAVIRA, 1979, p. 39).

Para Fonseca (2018), o processo nacionalizante no romance ocorre também por meio da “angolanização” dos antropônimos e topônimos, pois o uso das línguas banto promove a valorização dessas culturas. Embora a predominância linguística seja a do português, esse recurso linguístico aproxima o leitor angolano familiarizado com esse vocabulário:

O padre Gouvêia é chamado de Nganga Ngovêa. O rei de Portugal, Muene-Putu, a rainha D. Catarina, Nda Katidina dia Mutudi. Algumas vezes, as frases são construídas totalmente em quimbundo, o que traz uma certa incompreensão aos leitores falantes [unicamente] do português (FONSECA, 2018, p. 73).

Concluimos que a rainha, construída sob diferentes perspectivas nos livros de Agualusa e de Pacavira, pertence à cultura angolana, sendo a recuperação de sua memória um dado relevante em diferentes momentos sociais e históricos do país. Sobre essa questão, recuperamos a fala de Henrique Abranches, em entrevista a Michel Laban, que traz uma reflexão interessante a respeito da representatividade da rainha Ginga:

A cultura não é só a maneira de pensar do povo. É muito mais do que isso. A cultura artística, literária, etc., é, no conjunto, uma linguagem histórica. As pessoas podem cantar hoje o que foram ontem, ou referir-se, em música, àquilo em que se estão a transformar. A rainha Ginga, por exemplo. Podemos

continuar a cantá-la, embora ela tenha sido uma mulher com escravos... A rainha Ginga tinha todos os defeitos da sua época: dona de escravos, com dois maridos, mudando de homem com a frequência que lhe convinha, cortando de vez em quando uma ou outra cabeça, enfim, coisas que ninguém, na nossa sociedade de hoje, seria capaz de fazer. Só que a rainha Ginga, historicamente, não é nada disso, ela é um personagem histórico que fez a sua luta, a nossa luta, num certo sentido, e que por isso ficou na História. Portanto, nós podemos cantar a rainha Ginga, sabendo que ela era portadora de todos esses defeitos, que são nem mais nem menos do que os defeitos da época (LABAN, 1991, p. 296).

O romance de José Eduardo Agualusa, publicado quase 40 anos depois do livro de Pacavira, apresenta outra perspectiva discursiva, a começar pela escolha do nome escrito em português europeu, e não em kikongo⁴⁶, conforme opta o primeiro escritor. As densidades psicológicas das personagens também são distintas, assim como há alteração na composição de suas personalidades. A rainha Ginga de Agualusa, por exemplo, aceita o nome de batismo Ana de Sousa de bom grado, uma vez que convém aos interesses diplomáticos, enquanto a rainha do romance de Pacavira o recusa categoricamente e, em meio a diversas ameaças, envia o seguinte recado ao capitão-mor:

Ide dar-lhe esse meu recado. Eizei-lhe também que o nome de Ana de Sousa que o outro me quis oferecer não pegou. Não podia pegar. O mesmo sucede com as minhas irmãs, a Kambo não quer o nome de Bárbara, a Fuxi manda dizer que seu nome é mesmo Fuxi. Que ide aplicando o nome de Engrácia às vossas filhas que ides parindo, vós os outros (PACAVIRA, 1979, p. 128-129).

A construção diegética d'*A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo* atende a uma perspectiva de rompimento com as fronteiras identitárias dicotômicas. Além de apresentar os fatos históricos a partir de um olhar não oficial, em prol do questionamento das ditas verdades históricas, mais do que em prol da construção de uma nova versão da história. O romance de Pacavira, escrito no contexto da independência nacional, apresenta ideologia condizente com esse momento no intuito de resgatar e valorizar personagens obliteradas ou distorcidas pelas vertentes do colonizador.

Nosso objetivo, nesta análise, foi apontar as complexas relações de poder presentes nas narrativas protagonizadas pela paradigmática figura da rainha Nzinga Mbandi, tendo em vista que um mesmo aparato histórico pode ser (d)escrito por

⁴⁶ O pesquisador angolano Abreu Paxé (2014) reconstituiu a origem etimológica, a partir da língua kikongo, o nome Nzinga Mbandi. Nzinga é o nome dado a alguém que nasce com o cordão umbilical enrolado em si, tendo também a conotação de ataque, resistência, dureza ou ainda longevidade, e Mbandi significa armadilha. Portanto, Nzinga Mbandi pode ter a conotação de resistência e armadilha.

diferente viés discursivo. Buscamos, portanto, vislumbrar os livros dos dois autores angolanos, Pacavira e Agualusa, a fim de observarmos em que medida a figuração do protagonismo dessa rainha atende a distintas e por vezes divergentes ideologias e interesses epocais.

Com relação à estética da criouldade agualusiana, é visível a problematização sobre as noções de identidades monolíticas, bem como a construção de um espaço narrativo em que as características da chamada “angolanidade literária” estão presentes em um universo diegético em que os fatos históricos mesclam-se com um cenário onde há pássaros falantes e pessoas que se transformam em animais ou desaparecem, sem que esses elementos prejudiquem o efeito do real ou de verossimilhança no romance. Também é visível uma postura de relativização das atuações do imperialismo europeu, por figurar uma rainha de personalidade complexa e ambígua. Essa ideia está presente no pensamento agualusiano, conforme pode ser apreendido na declaração proferida em entrevista ao jornalista português Carlos Câmara Leme, em que o autor menciona não apenas o caráter ambíguo do imperialismo, mas também do colonialismo e da escravização do africano:

Costumo dizer a brincar: o primeiro homem nasceu no quintal da minha casa e que o quintal da minha casa ocupou o mundo. O primeiro imperialismo é o imperialismo africano, quando os árabes saem de África. Portugal é um resultado do imperialismo africano e romano! OK! Quando ouço falar do Viriato como herói de Portugal, não é! É um absurdo! Viriato é um herói contra Portugal — se o projecto de Viriato tivesse ganho, não existiria Portugal.

O colonialismo — qualquer colonialismo, porque para mim é absurdo discutir se este foi melhor ou pior do que aquele — é um processo complexo e gerou coisas positivas. Não foi tudo negativo. E mais: não se podem fazer juízos tão absolutos sobre processos tão complexos e a colonização portuguesa é um processo complexo que foi extremamente cruel. A escravatura dos negros africanos, a dos tempos modernos, que foram levados para as Américas é o maior crime que se praticou contra a humanidade! Não há nada que se possa comparar..., não há. O que me fascinou foi como é que há pessoas que tendo consciência do horrível que é a escravatura participam nela. A questão põe-se, obviamente, com o Holocausto. É tão absurdo mas as pessoas conviveram com o Holocausto, com o nazismo. Temos a consciência do mal, mas somos atraídos para o mal... (LEME, 2009, s. p.).

Agualusa apresenta em sua fala uma relativização do colonialismo, na medida em que o compreende como um processo complexo com pontos negativos e positivos. Esse dado é relevante para compreender a ideologia da obra dele e de como este contrasta com a vertente nacionalista.

4.2 A nação crioula de José Eduardo Agualusa

O livro *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, em formato epistolar, narra a viagem do português Carlos Fradique Mendes a Angola e ao Brasil. Este roteiro fora ligeiramente mencionado na obra de Eça de Queirós, cujas cartas foram divulgadas no emblemático livro *A correspondência de Fradique Mendes*.

No livro de Agualusa, essa viagem é apresentada em detalhes, tendo sido acrescentada a história de amor entre o protagonista e Ana Olímpia Vaz de Caminha, uma africana ex-escravizada que se tornou muito influente e rica em Angola no final do século XIX até perder a sua fortuna e voltar à condição anterior, momento em que embarca clandestinamente em um navio negreiro com destino ao Brasil na companhia do amado.

Cabe destacar que Fradique Mendes é uma personagem criada coletivamente pelos escritores Eça de Queirós, Antero de Quental e Jaime Batalha Reis, sendo esses dois últimos atuantes na discussão sobre a Questão Coimbrã, na segunda metade do século XIX português. Essa discussão opunha os membros da chamada geração de 70 ao António Feliciano de Castilho, sendo, portanto, um marco do início do Realismo. Essa personagem chegou a ser considerada alter ego de Eça de Queirós (LAGO, 2010), dada a proximidade de suas convicções com as defendidas na literatura e ensaios desse ícone do Realismo português.

Com relação às semelhanças entre a personagem e o autor português, Carlos Reis (2002) sublinha o fato de ambos serem escritores póstumos e silenciados por outros. Para Reis (1999), a autonomização da personagem no plano biográfico e ideológico-cultural permite analisá-la como um projeto heteronímico não concretizado de Eça de Queirós. Segundo ele, a não concretização desse projeto se deu, sobretudo, pelo fato de Queirós não ter concedido a total autonomização à personagem, conforme afirma:

A posteridade, mantendo inéditas as supostas obras de Fradique, acaba por comprometer definitivamente o projecto heteronímico; por outras palavras, pode dizer-se que Eça, não atribuindo a Fradique uma voz e um estilo literário autónomos e perfeitamente configurados, deixa inconcluso um esboço de heterónimo que o obrigaria a incorporar-se por inteiro na sua condição de ortónimo. [...] a alteridade de Fradique chegou a ponto de o fazer interpelar (ainda que mantendo o estilo queirosiano...) o ortónimo Eça sobre uma série de problemas que calavam fundo nas preocupações do escritor [...] questões analisadas por Fradique num tom que pretende tranquilizar e “desculpabilizar” o seu destinatário (REIS, 1999, p. 154).

No livro de Agualusa, o enredo é revelado no interior da correspondência trocada entre Fradique Mendes, Eça de Queirós, Madame de Jouarre (madrinha francesa da personagem, também retirada da obra do autor português) e Ana Olímpia. As personagens principais são, portanto, figuras do imaginário português e angolano. No caso de Ana Olímpia, o autor afirma ter-se inspirado em uma história que leu sobre uma senhora que viveu no século XIX, chamada Anna Ubertali.

Além dessas personagens, algumas personalidades históricas também estão presentes, assim como os tipos sociais escravizados, escravocratas, padres, degredados etc. compõem o cenário de algumas das principais cidades nesse período da colonização portuguesa em Angola e no Brasil, bem como as transações transatlânticas do tráfico negreiro recorrente, embora em via de ser abolido, naquela época. Segundo relata o autor:

A ideia ocorreu-me numa ocasião em que, viajando pelo Nordeste do Brasil, comprei uma edição antiga d'*A Correspondência de Fradique Mendes*. Logo nas primeiras páginas, Eça explica ter conhecido Fradique Mendes depois de este ter regressado de uma prolongada viagem pela África Austral, mas não acrescenta nada sobre essa aventura. Na mesma época, eu andava muito entusiasmado com uma referência que encontrara, no diário de viagem de um médico inglês, a uma tal dona Anna Ubertali, que tendo chegado a Luanda como escrava veio a ser uma das pessoas mais ricas do país enquanto escravocrata. Juntei uma coisa à outra e deu a *Nação Crioula* (BRASIL, 2007, s. p.).

Agualusa afirma, em entrevista, que o livro pretendeu ser uma homenagem ao escritor português Eça de Queirós, que foi quem o conduziu à literatura por ser a sua primeira grande paixão literária (BRASIL, 2007). E sobre a escolha de Fradique Mendes como narrador, o autor afirma que o escolheu porque queria um olhar conforme já havia sido configurado por Eça de Queirós, o qual define como “carregado dos preconceitos próprios da época, mas ao mesmo tempo interessado no outro” (BRASIL, 2007, s. p.). Contudo, admite que a personagem em seu livro apresenta uma personalidade mais aberta, beirando a uma espécie de anacronismo proposital.

Fradique Mendes tem em sua gênese a peculiaridade de ter sido concebido coletivamente no fim dos anos 60 do século XIX. Posteriormente, reapareceu no romance policial *O mistério da Estrada de Sintra* (2008), num trabalho em conjunto de Ramalho Ortigão e Eça de Queirós, e mais tarde foi recuperado por este último autor em um livro publicado algumas semanas depois de sua morte, que ocorreu em agosto de 1900. Desse modo, *A correspondência de Fradique Mendes* é tida como uma obra “semipóstuma” (REIS; FIALHO; SIMÕES, 2014), e, embora tenha sido em boa parte

preparada pelo autor, conforme atestam as publicações anteriores e alguns manuscritos, ela contou seguramente com outras intervenções, ainda desconhecidas, para que chegasse ao conhecimento do público. Além disso, outras cartas atribuídas à personagem foram encontradas após a publicação do livro.

As primeiras cartas foram divulgadas no Brasil, em 26 de agosto de 1888, no *Jornal Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, e as publicações prosseguiram até setembro do ano seguinte. E segundo Reis, Fialho e Simões (2014), tudo indica que os mesmos textos foram publicados quase simultaneamente no jornal *O Repórter* em Lisboa. Algo semelhante ao que ocorreu quatro anos mais tarde, quando o jornal carioca publicou quatro cartas de amor de Fradique Mendes e o jornal lisboeta trouxe algumas crônicas também ligadas a essa personagem. Entretanto, foi a *Revista de Portugal* que trouxe, a partir de 1889, a versão mais extensa das correspondências sob o título *Cartas de Fradique Mendes*, antes da compilação em livro (REIS; FIALHO; SIMÕES, 2014).

Outras edições garantiram o *continuum* epistolário dessa personagem, conforme ocorreu em 1912 quando Luís Magalhães editou *Últimas páginas* (2015) e, em 1929, quando foram editadas as *Cartas Inéditas de Fradique Mendes e Mais Páginas Esquecidas* (2015), além de uma carta à Clara publicada pela primeira vez por Jaime Cortesão, incluída nas edições Lello de 1947.

Fradique Mendes foi refigurado e transfuncionalizado por Agualusa, que operou em seu livro o que os estudos narratológicos nomeiam de sobrevida da personagem⁴⁷, a qual transcende essa obra literária quando inspira a produção cinematográfica intitulada *O manuscrito perdido de Fradique Mendes* (2009), dirigida por José Barahona, que inicia com uma referência ao livro de José Eduardo Agualusa.

Agualusa, em entrevista, pontua que o livro não pretendeu ser simplesmente uma crítica ao sistema colonial, ou à escravatura, mas sobretudo à sociedade angolana atual, que em muitos aspectos é herdeira direta da sociedade escravocrata, tal como o Brasil. Para ele, “[...] só é possível compreender o presente angolano compreendendo o passado (BRASIL, 2007, s. p.). Sobre a questão da criouldade, confirma que o livro abriu uma polêmica em torno desse tema, pois foi visto como uma provocação em defesa do colonialismo e uma espécie de elogio ao *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre

⁴⁷ Segundo a definição apresentada por Carlos Reis (2018), a sobrevida de uma personagem é caracterizada pelo prolongamento das suas propriedades distintivas, como figura ficcional, num processo em que é possível reconhecer tais propriedades noutras figurações, garantindo uma existência autônoma que transcende o universo ficcional originário. E para que a sobrevida se efetive, é necessário retomar características que viabilizem o seu reconhecimento, tais como os atributos físicos, psicológicos ou sociais.

(LEME, 2009). Na opinião dele: “[Este] é um equívoco muito irritante [...]. O livro é uma crítica irônica ao colonialismo português! É um tipo de crítica absurda e já não se devia estar a discutir este tipo de coisa” (LEME, 2009, s. p.).

Publicado em 1997, o livro *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* deu margem a um amplo debate já iniciado com os livros anteriores sobre a criouldade angolana, conforme aparece no seguinte excerto da entrevista realizada com o autor:

O livro abriu uma polémica sobre a questão da criouldade e do seu alcance em Angola. A acusação que me fazem em Angola, isso sim, é a de defender um modelo crioulo para o país, o que também não corresponde à verdade. O que eu defendo é a existência de um segmento crioulo, de língua materna portuguesa, uma minoria muito expressiva de angolanos brancos, mestiços e negros, que têm o direito de exprimir a sua cultura, a par com todas as outras. Na época, esta posição era polémica. Hoje é muito mais pacífica. O próprio presidente angolano, que aliás integra essa minoria crioula de língua portuguesa, produziu um importante discurso, no fim do ano passado, defendendo que a língua portuguesa deveria ser considerada língua nacional. Há dez anos isso seria algo impossível de defender publicamente – não obstante constituir-se uma evidência (BRASIL, 2007, s. p.).

Segundo relata o autor, “o livro é uma crítica à própria sociedade crioula! É sobretudo uma crítica à ‘nação crioula’ – que é a que eu conheço e na qual me movo” (LEME, 2009, s. p.). Ele ainda lembra que um jornalista brasileiro afirmou que o romance podia ser lido como autobiográfico e responde: “Acho que ele tinha razão. Sinto-me, na verdade, à vontade em Portugal, em Angola e no Brasil” (LEME, 2009, s. p.).

Essa fala demonstra a percepção de Agualusa sobre a identidade crioula em Angola em oposição a outros discursos identitários. Na sua visão, o contexto pós-independência dificulta a possibilidade de as pessoas assumirem a sua linhagem europeia e, segundo afirma:

No fundo, é muito difícil as pessoas assumirem as suas raízes de forma livre. Isto é: todos os angolanos, de língua portuguesa, têm uma cultura de matriz europeia. Há escritores que têm muita dificuldade em aceitar e, sobretudo, assumir esta condição, a sua origem (LEME, 2009, s. p.).

O livro pode ser considerado um romance-tese, pois busca a comprovação, por meio do enredo, das ideias do autor a respeito da mestiçagem e criouldade que compõem alguns segmentos da sociedade angolana.

Conforme é mencionado no romance, nação crioula é “muito possivelmente o último navio negreiro da História” (AGUALUSA, 2011, p. 79), pois é o nome da última

embarcação desse âmbito que aportou em território brasileiro. Essa figuração lembra a metáfora do Atlântico Negro de Paul Gilroy (2001), em que o historiador analisa as rotas transnacionais realizadas na modernidade a partir da diáspora dos povos africanos. Nesta representação, o oceano é visto como o principal espaço do trânsito cultural iniciado durante o tráfico de africanos escravizados. Para Gilroy (2001), esse processo de imigração, embora forçada, contribuiu para a transformação cultural e para a conexão entre lugares separados pelo oceano. Nesse sentido, a imagem do Atlântico Negro diz respeito também à mistura empreendida nesse e em outros processos imigratórios dos povos africanos.

A noção sobre o Atlântico Negro recebeu a influência do conceito de dupla consciência do sociólogo e ativista estadunidense William Edward Burghardt Du Bois (1999), que incide na dificuldade do indivíduo em (re)conciliar duas identificações em simultâneo. Os estudos de Paul Gilroy decorrem do contexto da crítica pós-colonial, que, por sinal, emergiu da crítica sociológica e dos estudos culturais.

Por ser um conceito de origem anglo-saxônica, inicialmente o pós-colonialismo teve como referência o contexto do colonialismo britânico. No campo dos estudos literários, começou a desenvolver-se na década de 1960 a partir da revisão das literaturas produzidas por escritores oriundos dos países africanos e da Índia; entretanto, foi com Edward Said (1990) e a noção sobre o orientalismo, na década de 1970, que esses estudos se desenvolveram teórica e criticamente, abrindo caminho para outros intelectuais, sobretudo oriundos da diáspora dos países colonizados (ASHCROFT et al., 2002; LEITE, 2013).

Gilroy (2001) analisa os processos culturais e identitários de pessoas negras oriundas da diáspora e fixadas no Ocidente. Ele empreende uma crítica aos estudos culturais e a algumas noções estáticas de cultura e nação. Sua análise incide no contexto da Grã-Bretanha e no fato de que a cultura, nesse território, é vista sob o ponto de vista etnocêntrico de algo pronto e inalterado. Em contrapartida, a ideia do Atlântico Negro demonstra as diferentes possibilidades de identidades e manifestações culturais de mulheres e homens negros, nesse mesmo território, expressas nas mais diversas formas de artes, tal como a música. Segundo ele, esses indivíduos conservam uma ligação com o continente de origem, mas rompem com a noção de cultura pura e estática, a fim de promover processos culturais plurais, multi-identitários e transnacionais.

A noção de “dupla consciência” de Du Bois (1999) é ressignificada pelo historiador inglês com base no sentido do caráter transnacional de conservar as

identidades de origem e, ao mesmo tempo, assumir identidades do local de destino, apoiando-se paradoxalmente no próprio conceito de modernidade etnicamente construído na Europa e na América. Esse processo produz o que ele nomeia de “política de transfiguração”, em que as comunidades raciais promovem uma dinâmica contracultural de reinterpretação da história da modernidade:

Criada debaixo do nariz dos capatazes, os desejos utópicos que alimentam a política complementar da transfiguração devem ser invocados por outros meios mais deliberadamente opacos. Esta política existe em urna frequência mais baixa, onde é executada, dançada e encenada, além de cantada e decantada, pois as palavras, mesmo as palavras prolongadas por melisma e complementadas ou transformadas pelos gritos que ainda indicam o poder conspícuo do sublime escravo [*slave sublime*], jamais serão suficientes para comunicar seus direitos indizíveis a verdade. Os sinais voluntariamente adulterados que traem a política decididamente utópica da transfiguração, portanto, transcendem parcialmente a modernidade, construindo tanto um passado imaginário antimoderno como um vir-a-ser pós-moderno. Não se trata de um contradiscurso mas de uma contracultura que reconstrói desafiadoramente sua própria genealogia crítica, intelectual e moral em uma esfera pública parcialmente oculta e inteiramente sua. A política da transfiguração, portanto, revela as fissuras internas ocultas no conceito de modernidade (GILROY, 2001, p. 96).

Conforme sugere o título do romance de Agualusa, o navio “Nação Crioula” transporta uma identidade não apenas negra, mas crioula e mestiça. É sob essa metáfora que o livro é construído, sendo reveladas as contradições dessas relações de intercâmbio racial e cultural promovido a partir do sistema escravocrata que uniu Angola, Brasil e Portugal.

Com relação ao tempo retratado no romance, trata-se da segunda metade do século XIX e início do século XX, período em que as cartas são datadas. A primeira carta é enviada a partir de Luanda para a França aos cuidados de Madame de Jouarre, mais precisamente em maio de 1868, e narra, entre outros fatos, a impressão do protagonista sobre a colônia e o seu choque com uma realidade bem distinta da metrópole. Nas descrições que permeiam essa parte do romance, é revelada uma precariedade tamanha, a ponto de ratos serem vendidos no espeto nas ruas. A cidade é povoada fundamentalmente por colonos degredados de Portugal, mestiços e negros assimilados (a chamada elite crioula) e pelos negros escravizados que não recebem destaque no enredo, pois o foco é justamente os membros dessa elite.

A última carta é enviada por Ana Olímpia para Eça de Queirós em Portugal, em agosto de 1900, ou seja, no mês de falecimento do autor português. Esse detalhe e outras referências, como a menção à publicação de Eça de Queirós das cartas de Fradique Mendes no jornal carioca *Gazeta de Notícias*, dão verossimilhança à obra e

justificam a ocultação dessas cartas que vão a público somente com a publicação do livro de Agualusa.

Ana Olímpia possui um percurso biográfico peculiar, pois é filha de um príncipe congolês preso pelas tropas portuguesas em companhia de suas três mulheres que foram escravizadas. Uma delas, grávida, foi comprada por um senhor já de idade avançada, chamado Victorino Vaz de Caminha, que, catorze anos mais tarde, se casa com a filha dessa mulher, que se tratava, justamente, da jovem Ana Olímpia.

Ela descreve alguns episódios de sua vida, como a educação que recebeu na infância, o casamento com Victorino, o relacionamento amoroso com Fradique, o período em que foi escravizada por Gabriela Santamarinha, a perda da fortuna para o irmão de seu falecido marido, a fuga para o Brasil, as razões do seu regresso e o casamento com Arcênio de Carpo.

Victorino é uma figura ambígua na narrativa, pois, embora seja mercador de escravos, é descrito pelo olhar da narradora como um homem piedoso, amante das letras e que investiu na educação erudita de Ana. Entretanto, por nunca ter alforriado a esposa ou atestado os seus bens, quando morre, deixa-a na miséria, após o retorno de seu irmão aventureiro regressado do Brasil. Este destitui Ana Olímpia da fortuna e vende os seus serviços como escravizada para Gabriela Santamarinha.

Gabriela é uma personagem caricata, também conhecida pelas alcunhas de Boca Maldita, Boca Cuspideira, Boca Assassina, Boca Fétida, Abominável Monstro das Retretes ou, ainda, “a mulher mais feia do mundo” (AGUALUSA, 2002, p. 24). É uma mulher negra que foi encontrada numa latrina quando criança e posteriormente criada por um padre galego. Tendo herdado uma fortuna, cultivava o hábito de ter escravas albinas. Ao conhecer Fradique Mendes em uma festa de gala, comenta sobre esse hábito e oferece-se para comprar o criado de Fradique, por supor que Smith era um inglês escravizado. Ela também manifesta o interesse em comprar escravizadas brancas, conforme lhe haviam relatado ser possível no Brasil.

A apetência de Gabriela por escravizar pessoas albinas faz parte de um tema recorrente na obra de Agualusa a respeito da condição de ambivalência identitária e da marginalização dos albinos nas sociedades africanas. Assim como ocorre em *Estação das chuvas*, no episódio da perseguição e assassinato de um albino em função de crenças populares, esse tópico se torna interessante na discussão racial empreendida na obra deste autor, tendo em vista o fato de serem pessoas da raça negra com a pele

branca, que, num sistema de hierarquização racial, em que o negro é subalternizado pelo branco, ocupam a última instância nas relações de subalternização dessas comunidades.

A dita elite crioula, vivia sobretudo da venda de escravos, dos engenhos agrícolas e dos cargos administrativos. E, conforme descreve ironicamente o narrador-personagem Fradique Mendes, “os colonos podiam, no geral, ser divididos em:

1. Criminosos a cumprir pena de degredo.
2. Degredados que, cumprida a pena, preferiam sabiamente manter-se cá. Quando aos filhos do país, eufemismo com que a si próprios se designam os mestiços e alguns negros calçados, esses ocupam-se trabalhosamente a construir intrigas nos cafés da capital, o que fazem com grande talento. Desgraçadamente, enquanto se devoram uns aos outros por um cargo menor na hierarquia da Fazenda, os degredados seduzem-lhes as mulheres e as filhas, roubam-lhes as terras e os negócios, reforçam o seu poder na administração da colônia. Trabalhar ninguém trabalha em Luanda, a não ser os escravos; e fora da cidade trabalham os assim chamados “pretos boçais”. Trabalhar representa portanto para o luandense uma atividade inferior, insalubre, praticada por selvagens e cativos. “Fulano vem de uma família trabalhadora”, ouve-se dizer às vezes em voz baixa, venenosa, à mesa sombria de um café. É uma insinuação cruel, capaz de destruir reputações, pois sugere que o visado só a pouco tempo comprou o primeiro par de sapatos e que provavelmente descende de escravos (AGUALUSA, 2011, p. 18).

Outro aspecto destacado no livro a respeito da estrutura social é a cisão entre os povos do interior do país e o das regiões litorâneas e mais urbanizadas. Conforme afirma Fradique Mendes, em uma de suas cartas: “[Os mulatos] desprezam todos os povos do interior porque trabalham, e ainda mais os desprezam porque sendo negros querem continuar assim” (AGUALUSA, 2011, p. 19).

Esse desprezo é confirmado pela fala do filho de Arcénio de Carpo, que, sendo filho de um pai branco português degredado e de uma mãe negra natural de Benguela, em conversa com Fradique Mendes, afirma que “os pretos do mato” (AGUALUSA, 2011, p. 20) se constituem no grande obstáculo para a modernização de Angola, pois não se adaptam ao modelo de Estado, recusam-se a adotar o português como língua e permanecem ligados a suas culturas e crenças. O jovem é confrontado com a opinião de Fradique Mendes, que compara a atitude e as crenças desses povos com as dos europeus quando afirma que os ingleses, franceses e alemães também se recusam a falar português e que a rainha da Espanha acredita nas propriedades purificadoras do suor impregnado nas vestes interiores de uma freira ou, ainda, que não vê diferença entre um manipanso cravejado por pregos e a imagem de Jesus pregado na cruz.

A declaração de Fradique Mendes reflete a sua personalidade, conforme construída por Eça de Queirós e aproveitada por Agualusa na composição deste enredo.

No livro *A correspondência de Fradique Mendes*, esse pensamento é caracterizado na afirmação de que a personagem, embora fosse um “genuíno Português, com irradicáveis traços de um fidalgo ilhéu” (QUEIRÓS, 2014, p. 157), nutria uma “rápida e carinhosa simpatia por todos os povos [...] amava logo os costumes, as ideias, os preconceitos dos homens que o cercavam: e, fundindo-se com eles no seu modo de pensar e de sentir, recebia uma lição directa e viva de cada sociedade em que mergulhava” (QUEIRÓS, 2014, p. 157).

Fradique Mendes nasceu nos Açores e cresceu sob a tutela da avó materna, descrita como “estouvada, erudita e exótica” (QUEIRÓS, 2014, p. 87), que, por sinal, lhe ofereceu uma educação bastante diversificada:

A sua primeira educação fora singularmente emaranhada: o capelão de D. Angelina, antigo frade beneditino, ensinou-lhe o latim, a doutrina, o horror à maçonaria, e outros princípios sólidos; depois um coronel francês, duro jacobino que se batera em 1830 na barricada de Saint-Merry, veio abalar estes alicerces espirituais, fazendo traduzir ao rapaz a Pucelle de Voltaire e a Declaração dos Direitos do Homem, e finalmente um alemão, que ajudava D. Angelina a enfardelar Kloptosck na vernaculidade de Filinto Elísio, e se dizia parente de Emanuel Kant, completou a confusão iniciando Carlos, ainda antes de lhe nascer o buço, na Crítica da Razão Pura e na heterodoxia metafísica dos professores de Tubinga. [...] A avó, tendo parcialmente aprovado estas embrulhadas linhas de educação, decidiu de repente, quando Carlos completou dezesseis anos, mandá-lo para Coimbra, que ela considerava um nobre centro de estudos clássicos e o derradeiro refúgio das Humanidades. Corria porém na Ilha que a tradutora de Klopstock, apesar dos sessenta anos [...] queria afastar o neto – para casar com o boleeiro (QUEIRÓS, 2014, p. 87-88).

Isso faz de Fradique Mendes uma personagem-chave para a ambivalência e desconstrução do pensamento maniqueísta (conforme é comum nas narrativas de Agualusa) e para a integração e “cafrealização”⁴⁸ dessa personagem ao ambiente angolano e posteriormente brasileiro. Segundo a obra de Eça de Queirós, Fradique Mendes “transformava-se em ‘cidadão das cidades que visitava’. Mantinha, por princípio crer, para bem compreender uma crença” (QUEIRÓS, 2014, p. 147).

Outro exemplo de integração no livro de Agualusa é a personagem Luís Gonzaga, médico que havia frequentado a mesma república nos tempos de estudante de Fradique Mendes em Coimbra. Luís Gonzaga vivia em Benguela e, na visão de Fradique, havia se transformado em um novo homem, pois o “país colonizou-o” (AGUALUSA, 2011, p. 30).

⁴⁸ A cafrealização é um termo pejorativo que designava a adoção por parte dos europeus de comportamentos associados aos grupos nativos africanos.

O médico falava umbundo e vivia às custas de um pequeno hospital que atendia aos soldados, degredados e negros pobres, tendo em vista que os europeus recebiam cuidados em suas casas. E quando lhe faltava recursos ou conhecimento, levava seus pacientes para serem atendidos por um feiticeiro. Isso demonstra que na relação entre a elite crioula e os homens da terra não havia apenas cisão, mas também negociações, integrações e convivência.

A desconstrução de uma visão essencialista e maniqueísta também é realizada por meio da inversão de poder das personagens subalternas. Joana Benvindo, mãe de Arcénio de Carpo Filho e esposa do coronel Arcénio de Carpo, é descrita como uma negra de Benguela respeitada e temida pelo marido. Outro exemplo é Carolina, uma jovem negra, filha do rico escravocrata Mateus Lamartine, também negro, que não aceita o relacionamento da filha com um enfermeiro por este ser negro e não ser de família influente. Conforme afirma o pai ao confrontar o jovem:

Nada tenho contra si, muito pelo contrário, mas não o quero para genro. Não recusaria a mão de minha filha a um branco pobre, desde que não fosse um condenado, e nem a um mulato, contanto que tivesse fortuna. Mas para você casar com Carolina teria de ser o imperador da Abissínia (AGUALUSA, 2011, p. 21).

O desenlace desse romance é trágico, pois os dois jovens fogem para se casar às escondidas; no entanto, após serem aconselhados pelo padre a retornar e se reconciliar com a família de Carolina, o jovem é brutalmente assassinado. Semanas depois, Carolina é conduzida pelo pai ao matrimônio com o assassino. No entanto, na noite de núpcias, a noiva mata o marido e meses depois dá à luz o filho do enfermeiro. Segundo narra Fradique Mendes:

O nosso feroz Camilo teria terminado aqui esta novela. Zola ainda antes, naquele cais onde primeiro correu o sangue. Os desvairados deuses de África, porém, deram-lhe um fim impossível. Quer saber o que aconteceu? Sete meses mais tarde Carolina deu à luz a um menino negro. A criança não chorou quando a parteira e ergueu nos braços e a levou para a noite, mostrando-a às estrelas, às árvores escuras, a todas as coisas imóveis e moventes nas quais os espíritos dos antepassados se ocultam e vigiam. [...]. Em voz alta e firme, a voz do pai, denunciou o avô negreiro. Voltou a fazê-lo já na presença de numerosas testemunhas, explicando que o velho contratara os serviços de L.A., e que os dois tinham arquitetado o crime. Depois calouse e começou finalmente a chorar, como choram todas as crianças no momento em que percebem o mundo (AGUALUSA, 2011, p. 22).

Essa comparação com a composição literária da metrópole portuguesa apresenta implicitamente uma crítica sobre a cruel realidade social da colônia, assim como enfatiza a inserção do elemento mágico, comum ao universo cultural angolano e,

portanto, às narrativas das sociedades crioulas, conforme definiu Francisco Soares (1996) sobre a ética e estética da criouldade.

Segundo a metáfora desenvolvida por Gilroy (2001), as condições deploráveis e as incertezas que permeavam os escravizados nos porões dos navios negreiros eram o início de um sentimento de perda, um legado de sofrimentos e sensação de deslocamento que, no livro de Agualusa, é traduzida pelo termo “calunga” (mencionado por Ana Olímpia) que, em algumas línguas da África Ocidental, significa ao mesmo tempo mar e morte. Conforme afirma Ana: “Para a maior parte dos escravos, portanto, aquela jornada era uma passagem através da morte. A vida que deixavam em África era Vida: a que encontravam na América ou no Brasil, um renascimento” (AGUALUSA, 2011, p. 199).

O “nação crioula” de Agualusa transporta não apenas os escravizados, mas um português que, após um processo de integração, adere aos ideais abolicionistas, cuja união com uma escrava fugitiva gerará Sophia, uma criança mestiça cujo nome carrega uma conotação positiva, pois significa sabedoria. Há nessa figuração uma espécie de mito fundacional, tal como o Moacir (filho da dor) do livro *Iracema*, de José de Alencar, publicado em 1865, que simboliza na literatura brasileira o primeiro brasileiro nascido da miscigenação entre o indígena e o português (o qual, conforme mencionado no segundo capítulo desta tese, exclui o negro).

A personagem Fradique Mendes, na obra de Eça de Queirós, é um ícone de toda uma geração que contradiz o idealismo do romantismo. Embora seja um homem refinado e letrado, não possui uma personalidade conservadora, pois se demonstra aberto às novas experiências. Essas características permitiram a Agualusa moldar uma personagem que, à medida que penetra na realidade angolana, vai se envolvendo com as pessoas e conectando-se com os valores que outrora via como exóticos, bárbaros, entre outros estereótipos eurocêntricos. Essa experiência de conhecer profundamente o “outro” radicaliza-se quando se apaixona por Ana Olímpia, uma negra escolarizada, com pleno domínio da cultura europeia, sem que tenha deixado os valores da cultura africana. Essa união, marcada pela hibridez dos elementos raciais, culturais e de classe social, não promoveu apenas o nascimento de uma criança mestiça, mas a própria mestiçagem de Fradique Mendes.

A concepção de nação crioula de Agualusa é enfatizada no espaço transatlântico, em especial no Brasil e em Angola, pois, nas descrições da metrópole, a ênfase está na rudimentariedade, quando comparada aos outros países da Europa. Nesse sentido,

permanece a ideia de Portugal como uma região culturalmente castiça e pura, embora seja um “Próspero calibanizado” quando se encontra nos espaços colonizados. Esse discurso aparece a partir da figura de Fradique Mendes e de como ele se *cafrealiza* apenas em certa medida, muito pela sua personalidade e pela postura pessoal de explorador. Outro exemplo que merece ser citado é o criado Smith, que também se integra no espaço da colônia. Por meio dessa personagem, Agualusa problematiza e opera de forma irônica a questão da mestiçagem cultural, contrariando a ideia lusotropicalista de que os ingleses não se misturavam com os colonizados.

As viagens de Fradique Mendes, nas narrativas de Queirós, assumiam um valor de aventura e cosmopolitismo; no entanto, essa viagem a bordo do navio negreiro é, na narrativa de Agualusa, uma alternativa à sobrevivência, tendo em vista que também é perseguido em função do seu envolvimento com as lutas abolicionistas. As transformações por que passam as personagens Fradique, Ana, Smith e outras podem ser uma metáfora do deslocamento ou da perda da fixidez do lugar, pelo qual passam os indivíduos envolvidos no processo de mistura ocorrido a partir dos deslocamentos do povo angolano, português e brasileiro. Esse aspecto diz respeito à complexa relação de outridade no contexto colonial português, em que está presente a imagem do português como um povo apto à miscigenação e à fluidez identitária que demarcou a ideia de uma suposta particularidade da colonização portuguesa.

Essa predisposição explorada pela teoria da crioullidade está presente tanto no lusotropicalismo freyriano quanto na perspectiva pós-colonial sobre a ação portuguesa nas colônias retomada por Boaventura de Sousa Santos (2001), na figura de Portugal como um Próspero calibanizado em função da sua condição de país semiperiférico no contexto europeu.

No caso da corrente freyriana, é visível a romantização e a naturalização da violência empregada nas relações sociais entre brancos e negros e nas ligações sexuais entre brancos e negras. Na corrente crioula, se pensarmos na linha proposta nos ensaios de Oliveira (1968), essas relações assumem uma característica consequential, ou seja, são apresentadas dentro daquele contexto sem os juízos e as análises propostas pela vertente pós-colonial. No entanto, a produção de Agualusa é feita no contexto do pós-independência (em conformidade com a corrente pós-colonial), e, por isso, as críticas ao colonialismo e suas consequências aparecem constantemente em seus livros. Um dos exemplos dessa crítica, no romance em questão, é a análise feita pela personagem Fradique Mendes, quando afirma na carta endereçada a Eça de Queirós que a presença

portuguesa em Angola lhe lembra a figura de um cavaleiro depositado no lombo da África:

Vi passar um homem a cavalo. O homem deixava-se levar pelo animal, quase deitado, quase caindo, o chapéu tombado sobre os olhos, e por instantes acreditei que estivesse morto ou adormecido. “Incrível!”, comentei para Ana Olímpia, “já reparou como aquele homem vai montado?”.

– Montado? Estranhou a minha amiga – chamas àquilo montar?! Ele vai é depositado!...

Penso naquele cavaleiro como sendo Portugal montado na África. Montado, não, depositado. A nossa presença em África não obedece a um princípio, a uma ideia, e nem parece ter outro fim que não seja o saque dos africanos. Depositados em África os infelizes colonos portugueses tentam em primeiro lugar manter-se na sela, isto é, vivos e roubando, pouco lhes importando o destino que o continente leva. E Portugal, tendo-os depositado, nunca mais lembra deles. Uns tantos, assim esquecidos, depressa perdem a memória da pátria e em pouco tempo se cafricanizam. Esses são os mais felizes. Entranham-se pelo mato (‘Deus é grande’, costumam dizer, ‘mas o mato é maior’) e assim como trocam as calças e as camisas por mantas de couro, da mesma forma abandonam a língua portuguesa, ou usam-na em farrapos, de mistura aos sonoros idiomas da África (AGUALUSA, 2011, p. 162-163).

Outro tema explorado no romance é a situação do Brasil Colônia e como a elite brasileira se beneficiou com a exploração do mercado escravocrata. Em carta a Eça de Queirós, datada de 1877, Fradique Mendes descreve o contraste entre a riqueza das casas-grandes e a miserabilidade das senzalas onde viviam os escravizados. Ele também analisa o insucesso das ações de revolta dos negros para o fim do sistema escravocrata no país. Segundo ele, esse insucesso, quando comparado ao Haiti e à Jamaica, ocorre, em parte, pela apatia dos negros:

Houve revoltas, sim, mas à boa maneira portuguesa: escaramuças irregulares, [...]. Quase todas tiveram como cabecilhas antigos guerreiros nagôs, maometanos, reduzidos à escravidão na sequência de um conflito religioso que durante anos agitou o império iorubá. Por que falharam estes homens de fé e de guerra, tendo ao seu lado Deus e a estratégia, além do desespero, que como se sabe é nestes casos o mais forte aliado?

Lendo os autos dos julgamentos que se seguiram última destas revoltas, em 1835, percebe-se o porquê: os africanos tiveram que se confrontar não apenas com a força dos brancos, mas, pior do que isso, com desconfiança dos negros já nascidos neste país, os negros crioulos, para os quais Brasil é a verdadeira pátria e a vida em escravidão, a única existência que conhecem (AGUALUSA, 2011, p. 106-107).

O pensamento de Fradique Mendes carrega a ideia de passividade dos negros brasileiros que sustentou o mito da democracia racial no Brasil. Entretanto, a personagem também se envolve com o movimento abolicionista, relacionando-se com algumas figuras históricas como José do Patrocínio, André Rebouças, Luís Gama e Manuel Querino, mestiços letrados que atuaram em prol dessa causa. Foi esse o motivo do seu retorno à Europa, pois intencionava denunciar e congregar apoio para a

sociedade na qual se filia, sendo conquanto perseguido por caçadores de recompensas, até mesmo em Portugal.

A figura de Manuel Querino é interessante por contrastar a visão de Fradique Mendes e de outros abolicionistas que intencionavam o progresso e a modernização do país por meio de um branqueamento natural após a abolição. Manuel Querino é considerado o precursor da teoria de Gilberto Freyre, sendo descrito no livro como o primeiro historiador brasileiro a interessar-se pelo destino dos escravizados no Brasil, pois acreditava que a originalidade e os traços de nacionalidade do país eram resultantes da influência africana e da mestiçagem, em oposição às teorias de raça evolucionistas e eugênicas. No entanto, conforme afirma Fradique Mendes:

Querino, como v. certamente adivinhou, é ele próprio mulato, e acredita que a gente de sua raça está destinada a dominar o Brasil. O que ele ainda não compreendeu é que com o fim do tráfico negreiro, e em consequência do constante aumento do número de colonos europeus e da mistura de sangues, este país ficará inteiramente branco dentro de quatro ou cinco gerações. Assim a abolição da escravatura há-de assinalar o fim do homem negro no Brasil. Permanecerão talvez as danças, e veremos senhoras de pele branca a praticar a umbigada nas rodas do batuque; hão de continuar os velhos deuses africanos, cultuados por um povo que se esqueceu de África, e ficará uma vaga, distante, memória da escravatura. O resto será apenas cinza e sombra (AGUALUSA, 2011, p. 156-157).

Essa declaração de Fradique revela parte do pensamento e da política de ocultação histórica e de invisibilidade da população negra que se trilhou a partir da abolição da escravatura no contexto brasileiro.

A personagem descreve um cenário complexo e heterogêneo que inclui alforriados, escravos de ganho, escravos que escravizam outros ou, ainda, aqueles que guardavam dinheiro para a alforria, mas que morriam antes de desfrutá-la. Ela também sublinha o fato de os filhos de escravocratas se mobilizarem para o fim da escravização. E, na visão de Fradique, essa é a ordem natural do processo, assim como “foram os filhos de colonos, e não os índios, a proclamar a independência do país” (AGUALUSA, 2011, p. 158).

Tal como ocorreu, esse processo garantiu a manutenção do poder dessa elite. No entanto, é sob o olhar de Ana Olímpia e de José do Patrocínio que ocorreu a desconfiança sobre a situação em que se encontrariam os negros após uma abolição articulada por essa elite. Esse ceticismo aparece na fala de Ana Olímpia de que “se forem os brancos a oferecer a liberdade aos pretos nunca mais seremos livres. Temos de ser nós a conquistar a liberdade para que possamos olhar para vocês de igual para igual”

(AGUALUSA, 2011, p. 158). Essa declaração é contestada por Fradique, em especial, quando a personagem feminina defende um conflito entre as raças em que os negros sairiam vitoriosos: “Assustei-me: ‘E o que acontecerá conosco?’. A minha amiga riu-se: ‘Lutaremos e eu vencerei!’” (AGUALUSA, 2011, p. 158).

Essa e outras discussões a respeito das relações rácicas em função da experiência afrodiaspórica, engendradas no romance, podem ser relacionadas a uma outra noção inspirada no Atlântico Negro de Paul Gilroy, a do Atlântico Pardo do antropólogo português Miguel Vale de Almeida.

Na definição de Almeida (2002), o Atlântico Pardo é uma expressão irônica e provocatória em alusão ao “mundo” criado durante o império português e às narrativas hegemônicas sobre o suposto projeto de miscigenação no Brasil e nas colônias africanas. Assim, a noção sobre o Atlântico Pardo se dá a partir de uma visão contemporânea e consciente sobre as relações de poder, pois se opõe à corrente lusotropicalista e ao que Almeida (2002) nomeia de excepcionalismo português, isto é, um processo ideológico sustentado pela ideia de mobilidade, miscibilidade e aclimatibilidade. Para ele, os postulados da teoria pós-colonial não são suficientemente úteis para o cabal entendimento da afrodiáspora (produto por excelência do colonialismo), pois são mais adequados para descrever a situação diaspórica e migratórias da população ex-colonizada que permaneceu em seu local de origem:

No caso luso-brasileiro e brasileiro (tal como no “Black Atlantic”), a experiência colonial foi a experiência da escravatura - para toda a sociedade, mas especialmente para os negros. A concessão de cidadania aos negros brasileiros após a abolição colocou-os numa situação «não étnica», diferente das populações indígenas ou dos grupos de imigrantes. A sua inserção na sociedade predominantemente urbana e de classes gerou laços estreitos entre raça e classe, mas não subsumiu aquela nesta. Quer os discursos se centrassem nas formas de adaptação, aculturação, sincretismo, resistência ou mesmo separatismo, o facto é que largos sectores da população negra brasileira reproduziram uma cultura expressiva e um conjunto de valores e sentimentos comuns - incluindo os que passaram para a sociedade em geral - que ajudaram a constituir uma identidade que pode ser mobilizada nas arenas da luta pelo poder e pela diferenciação através do recurso a um conjunto de referentes para a construção de identidade: uma África originária mítica, o pan-africanismo, o Brasil miscigenado, o Brasil racista ou a afro-brasilidade. [...] Num contexto destes torna-se arriscado referir os afro-brasileiros como parte de um pós-colonialismo «português». A independência do Brasil no século XIX, a natureza neo-europeia do Estado-nação, o hiato temporal entre o Brasil colónia e o terceiro império português em África, são aspectos que sugerem cautela. O pós-colonialismo português é muito mais o das relações de Portugal com as ex-colónias africanas e com os imigrantes africanos em Portugal. Nesse quadro, o Brasil joga um papel fantasmagórico no imaginário português e na retórica oficial, sem equivalente nas visões brasileiras sobre Portugal (ALMEIDA, 2002, p. 30).

Almeida (2002) sublinha o fato de, no Brasil, os afrodescendentes terem sido apartados dos mesmos direitos civis da elite de origem europeia num contexto em que a construção do Estado-nação teve como foco a questão racial e cultural decorrente da escravatura. As teorias racistas que atestavam a degeneração do país em função da influência africana foram posteriormente substituídas pelo elogio à miscigenação, sem que deixasse de haver um desejável e esperado processo de branqueamento, conforme aparece na fala de Fradique Mendes, assim como não desafiaram as desigualdades raciais mantidas por meio do preconceito de cor, do racismo velado e dos discursos amparados pelo mito do hibridismo cultural e da democracia racial.

Almeida (2002) também analisa a presença do discurso lusotropicalista no contexto português, tendo em vista que a suposta excepcionalidade do colonialismo português que teria produzido um Brasil híbrido foi entendida como um exemplo a ser seguido nas colônias entre 1950 e 1970. O antropólogo reconhece as especificidades da presença portuguesa em África que resultou nas negociações culturais e “divisaram formas híbridas de relações sociais e identidades apesar das tentativas estatais e burocráticas para regular as fronteiras sociais” (ALMEIDA, 2002, p. 32), em especial em função do caráter subalterno e tardio do colonialismo português. No entanto, recusa a ideia do excepcionalismo moral e cultural da corrente lusotropicalista e sua autopromoção de hibrididade e humanismo, a despeito da realidade social de Portugal, do Brasil, de Angola e dos outros países.

O discurso da excepcionalidade do colonialismo português foi incorporado em Portugal na década 1950 e tem sido sustentado, na contemporaneidade, por meio de certo saudosismo presente na fala dos chamados “retornados”, isto é, ex-colonos ou filhos mestiços considerados na metrópole como portugueses de segunda ou de terceira, dependendo da cor da pele. Essa elite, diversificada em suas origens e em seus ideais, não é contemplada no livro *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, mas está presente no romance *A conjura*, analisado a seguir.

4.3 A gênese do sentimento independentista em *A conjura*

4.3.1 A elite crioula, o nativismo e o protonacionalismo angolano

O livro *A conjura* narra a gênese do sentimento independentista em Luanda em função do descontentamento da “elite crioula” com as ações do colonialismo português no final do século XIX e início do século XX.

Segundo Oliveira Pinto (2019), o sentimento nativista veiculado por meio de irmandades religiosas já era latente entre a burguesia mercantil em Luanda e Benguela desde o século XVIII, em parte em função da influência do caso brasileiro e da propaganda por meio de panfletos oriundos do Brasil⁴⁹. Nesse período, a independência do Brasil estava em pauta e era vista como algo bastante lucrativo para a burguesia luandense e benguelense que vivia da exportação de escravizados e outros produtos para esse país. Havia, inclusive, grupos que defendiam a anexação de Angola ao Brasil em vez de a Portugal, no entanto essas pequenas insurgências foram amplamente reprimidas (PINTO, 2019). Pinto (2019) também faz referência ao fato de, em Benguela, esse pensamento ter perdurado por meio das ações da Confederação Brazílica que defendia a independência de Angola “enquadrada numa relação federal com o Brasil” (PINTO, 2019, p. 484). E ainda havia os que aspiravam a substituição de Portugal por outro colonizador, em função da precariedade educacional e da falta de interesse na modernização da colônia (PINTO, 2019).

No romance de Agualusa há uma referência direta a esses eventos históricos. O foco da conjura advém da Irmandade tecida na barbearia da personagem benguelense Caninguili, muito influenciado por seu antigo mestre Acácio Pestana que, conforme descreve, só pensava em política (AGUALUSA, 2009).

Essa elite, também conhecida como “os filhos do país”, foi responsável pela fase que Mário Pinto de Andrade (1997) nomeou de protonacionalismo angolano. Segundo ele, o protonacionalismo diz respeito ao período de emergência de um discurso que se distinguiu pelo seu caráter fragmentário, descontínuo e ambivalente, sendo, portanto, uma produção ideológica contemplada pelos movimentos libertadores referentes ao período de 1911, ano de lançamento do jornal *O Negro*, perdurando até início dos anos 1930, quando se encerra em meio às contradições do Movimento Nacionalista Africano (ANDRADE, 1997).

As principais personalidades históricas desse período aparecem no romance, sobretudo a intelectualidade responsável pelas primeiras obras literárias de cunho nativista e pela imprensa denunciadora do autoritarismo do regime colonial. Também é descrito o enrijecimento desse colonialismo, baseado em uma política racista e

⁴⁹ Em um ofício lavrado em 22 de setembro de 1817 há referência a uma ordem de apreensão de jornais panfletos considerados “revolucionários e incendiários”, provenientes de Pernambuco (PINTO, 2019, p. 482).

segregacionista que substituiu a elite local pelos colonos portugueses após a Conferência de Berlim em 1885.

O romance conta com uma grande pluralidade de personagens que se congregam a partir da chegada do barbeiro Jerónimo Caninguili e da fixação de sua barbearia intitulada Fraternidade, em Luanda, em 1880. O narrador faz questão de situar o acontecimento principal, isto é, a conjura organizada no interior da Fraternidade, num contexto mais amplo da história de Angola, fazendo uma referência indireta ao contexto do colonialismo europeu baseado na exploração da terra e dos africanos por meio do escravismo e do mercantilismo:

Difícil dizer como tudo começou. Mas tudo começou, é claro, muito antes desse dia 16 de junho de 1911. Vavó Uála das Ingombotas diria que tudo começou no princípio dos tempos e que desde o princípio estava previsto que seria assim. Os acontecimentos se amarrariam uns aos outros – uns puxando os outros – através do confuso turbilhão das noites e dos dias. Infalivelmente, irremediavelmente, tudo haveria de desaguar naquela tarde vertiginosa e absurda. É preciso, contudo, marcar data menos remota (AGUALUSA, 2009, p. 11).

O nome da barbearia causou alvoroço na cidade, pois levantou a suspeita do cunho político implícito, mas serviu para aproximar os que aprovaram a ousadia do barbeiro em afrontar as autoridades locais. Isso fez que o lugar se tornasse rapidamente um “clube de ideias” (AGUALUSA, 2009, p. 12) frequentado por comerciantes, políticos e intelectuais.

Alfredo Troni (autor da novela *Nga mutúri* e criador de jornais, alguns em quimbundo), Inocêncio Mattoso (criador do jornal *Echo de Angola*), Paixão Franco (autor de *A história de uma traição*), Arantes Braga, Vieira Dias, Ezequiel de Sousa, Joaquim Marimont são alguns nomes dos assíduos frequentadores do estabelecimento, assim como Carmo Ferreira e Severino de Souza, idealizadores da Irmandade secreta que passou a discutir a situação da terra e a organização da malfadada conjura.

Pedro da Paixão Franco é uma importante personalidade histórica da intelectualidade angolana. A história dessa personagem no romance de Agualusa mescla ficção com realidade quando traz as referências biográficas, principalmente com relação à morte, supostamente por envenenamento, na sequência da publicação de seu livro *A história de uma traição*, extraviada no percurso de Porto a Luanda. O livro tecia severas críticas à elite angolana e recebia uma atenção especial pelo fato de esse jornalista já ser bastante conhecido tanto na colônia quanto na metrópole.

Os frequentadores da barbearia compunham uma burguesia com um nível cultural, social e econômico proeminente⁵⁰, pois ocupavam os postos administrativos, militares, comerciais etc. Essa posição permitiu a organização e a articulação de movimentos em prol de uma pretensa autonomia na administração do país. Conforme descreve Pinto (2019), atentos à história econômica de Portugal, havia a firme convicção na derrocada econômica e política do estado português e, conseqüentemente, na decadência da sua soberania internacional. Isso os levou a alimentar a ilusão de que a República portuguesa traria como consequência o fim do colonialismo (PINTO, 2019). Diante disso, a imprensa angolana exerceu um papel fundamental na difusão das ideias republicanas, assim como dos pensamentos nativistas e protonacionalistas.

O cenário, em seguida, mostrou justamente o contrário, pois se efetivou o enrijecimento do colonialismo, a substituição dessa burguesia pelos colonos metropolitanos agravada pela posterior criação do Estatuto do Indigenato durante o Estado Novo. Embora o discurso republicano estivesse ligado à ideia de “igualdade, liberdade e fraternidade”, esses conceitos não se aplicavam às colônias, e o resultado foi a reivindicação de um projeto colonial que garantisse a posse do território e a soberania de Portugal.

Esse contexto impactou diretamente Luanda, pois, em consequência disso, muitos “filhos da terra” perderam os postos de trabalho, tal como ocorreu com a personagem Severino, que foi destituída do cargo de chefe de seção e pediu demissão quando anteviu que seria mais uma vez despromovido. Conforme descreve o narrador: “Foi nomeado um metropolitano do Porto, que logo no seu primeiro dia à frente de Fazenda tratou de promover todos os pretos e mulatos e até os brancos ditos de segunda, substituindo-os por recém-chegados a Angola” (AGUALUSA, 2009, p. 125).

O empobrecimento dessa elite também trouxe como consequência o aumento dos *musseques* (bairros pobres) e das zonas periféricas, onde “as populações negras e mestiças eram empurradas pelos que vinham da metrópole” (PINTO, 2019, p. 552). Os moradores desses bairros eram, em geral, comerciantes falidos (como a personagem Pedro Saturnino, que perdeu a sua fortuna após a instalação dos comboios que

⁵⁰ O número de habitantes brancos na colônia até esse período era deveras reduzido e por isso a elite mantinha um elevado padrão social. De acordo com os dados apresentados no livro *Nova história da expansão portuguesa: o império africano 1825-1890*, coordenado por Valentim Alexandre et al. (1998), apesar da escassez de fontes, é possível verificar que em Luanda o número de brancos em 1846 era de 6.000 habitantes, em 1851 passou a 12.500 e em 1866 passou a ser de 15.000. Em Benguela, em 1851, o número de habitantes brancos somava apenas 3.000 pessoas.

substituíram a sua frota transportadora de mercadorias pelo rio Quanza), mulheres e homens alforriados, imigrantes vindos do interior e agricultores espoliados de suas terras (PINTO, 2019).

Com a intensificação da repressão, os jornais fomentados pelos filhos do país também se tornaram escassos e foram substituídos pelos que defendiam a vertente colonialista, pois em 1896 foi lançado em Angola um decreto que instituiu o crime de imprensa. Um dos principais jornais nativistas dos filhos do país foi *O Echo de Angola*, criado por Inocêncio Matoso Câmara, que, conforme aparece no romance, causou bastante incômodo nos governadores e contou com a colaboração de João da Ressurreição Arantes Braga, um dos nomes mais eminentes do jornalismo angolano (PINTO, 2019). Arantes Braga também foi o fundador do jornal *O Pharol do Povo*, que foi, segundo Pinto (2019, p. 559), “o grande e único defensor da independência total de Angola”.

Houve também a atuação de alguns membros da chamada elite crioula em prol da designada “vertente evolucionista do nativismo angolano” (PINTO, 2019, p. 561), tendo em vista que preconizavam uma liberdade não de forma revolucionária, mas como “consequência de um processo de ‘evolução política, económica e social do país e dos seus filhos’” (PINTO, 2019, p. 561) em conjunção com a pressuposta missão civilizadora portuguesa. Sob essa vertente, atuava o jornalista Carlos da Silva, que também é personagem do romance de Agualusa. Em uma discussão na Fraternidade com Severino, ele afirmou:

– Como quereis vós a independência se vós que usais fraque, que fumais charuto, que calçais luvas, tendes vergonha de estenderdes a mão ao vosso patrício que tem o casaco roto nos cotovelos, os sapatos gastos com o tempo, não vos importando mesmo que esse que hoje assim veste já outrora se tenha apresentado na sociedade com os mesmos trajes com que hoje vos apresentais? Como quereis vós a independência se na maior parte não somos bons?

[...] Como entendeis vós a independência? Como eu talvez, isto é, a desunião de Portugal, da nossa mãe pátria. Para quê, para nos acolhermos em seguida a qualquer bandeira estrangeira? Não ficaremos pois independentes. A cerimônia que se fizer não será mais do que a mudança de papéis porque continuaremos a estar dependentes, se não de Portugal, da nação a cuja bandeira nos formos acolher. E não será melhor que continuemos a ser portugueses, e com bastante orgulho porque os nossos avós o foram, os nossos pais o são?

[...] É certo – prosseguiu voltado para Severino que são muitas e muito justas as queixas que temos contra o berço dos nossos pais. Todos nós as conhecemos e escusado será repeti-las. Porém, não tarda muito que a liberdade, a igualdade e a fraternidade sejam o dístico empunhado por nossos irmãos de além-mar. E a *Marselhesa* far-se-á ouvir entoada por centenas de vozes portuguesas na pátria de chorados heróis, e ecoará na nossa terra trazendo-nos um auspício feliz (AGUALUSA, 2009, p. 62-64).

Nem todos os frequentadores da barbearia eram a favor do modelo republicano, pois havia os que defendiam vorazmente a manutenção do poder monárquico. Mesmo entre os apoiadores do movimento independentista ocorria divergência de visões e interesses, o que levava Caninguili a atuar como apaziguador no calor das discussões.

Há, no romance, a referência aos conflitos com os povos do interior, nomeada pelo regime colonial como “guerra de pacificação”, tema que também fragmentava as opiniões nas reuniões da Fraternidade. Enquanto alguns viam a guerra com bons olhos, em função dos lucros que obteriam com os recursos obtidos dessas regiões, outros condenavam o massacre daqueles que se recusavam à submissão e, portanto, lutavam pela liberdade do país. Segundo Pinto (2019), a maior parte dessa elite apoiava as “guerras de pacificação do gentio”, conforme designavam, e alguns se tornaram oficiais famosos nas campanhas militares ao lado dos portugueses.

Outro tema que está em constante pauta na narrativa é a escravização dos negros e o tráfico negreiro, o qual, embora fosse proibido em virtude da abolição e das sanções e fiscalizações advindas da Inglaterra, ocorria de modo clandestino e era uma grande fonte de renda na cidade. O romance também dá destaque à crueldade desse sistema, conforme ocorre na cena em que Antunes, um rico escravocrata oriundo da Madeira, manda assar uma escrava para servir aos cães a fim de intimidar o chefe do conselho do Malange em meio ao jantar.

Os filhos do país atribuíam esses abusos aos degredados, os quais abundavam nas estações de comboio em função da crescente corrida pela ocupação do território por Portugal. Segundo a descrição do narrador: “Eram uma centena de homens e mulheres tristes e amarelos, iguais uns aos outros como as pedras sujas de uma mesma calçada” (AGUALUSA, 2009, p. 39).

Entre esses homens estava José Manuel da Silva, condenado a 22 anos de desterro por triplo assassinato. Essa personagem é interessante, pois revela a dificuldade dessas pessoas de mudar de vida. Quando chega em Luanda, Silva tem a esperança de que terá a oportunidade de escrever uma nova história, no entanto passa a ser procurado pelos homens da elite para promover crimes e, por não ter uma alternativa de inserção naquela sociedade, volta a praticá-los. O conflito pessoal dessa personagem é revelado na cena em que é procurado por Afonso, a fim de participar da rebelião que libertaria Antunes da prisão:

– Silva Facadas? Ou estarei confundindo?

Ainda dessa vez José Manuel da Silva não respondeu. Na sua cabeça dançava uma procissão de imagens. Silva Facadas! De novo a sua fama lhe passara adiante. Tinha a tragédia amarrada à pele como a porra de uma carraça. Nunca mais se livraria dela! (AGUALUSA, 2009, p. 58).

A cisão social entre os filhos do país e os novos colonos é o grande mote do romance, assim como a cisão e o preconceito dos membros da designada elite crioula com relação aos negros iletrados oriundos principalmente do interior do país. Essa situação é demarcada, por exemplo, na fala de Afonso, defensor do colonialismo, direcionada a Arantes Braga que o provoca anteriormente dizendo: “De que nos vale a nós sermos iguais a um povo miserável, analfabeto e bruto? E que nos pretende civilizar enviando-nos o pior lixo das suas sarjetas sociais: os seus ladrões, assassinos e prostitutas?” (AGUALUSA, 2009, p. 23). Em resposta, Afonso reitera o discurso salvacionista e civilizatório da colonização ao afirmar:

Se não fôssemos nós, ainda vocês andavam de tanga, a devorarem-se uns aos outros. A fazerem porcarias. [...] Demos-lhes tudo – dizia, afivelando o chapéu colonial –, ensinamo-los a ler, a vestir, a calçar, para quê? Para se virarem agora contra nós! E tendo subido em sua machila [tipóia] ainda berrou para trás, como quem cospe, os seus sujos quimbundus de branco matoense. – Bu uadila, kunene-bu [Onde comes não cagues] (AGUALUSA, 2009, p. 23-24).

O preconceito regional, racial e de classe também aparece na oposição de Dona Féfa à amizade de Carmo Ferreira com Caninguili. O barbeiro é descrito pela senhora negra, amasiada com o comerciante, como “um benguelinha sem eira nem beira, para mais preto retinto, preto macala [carvão]” (AGUALUSA, 2009, p. 19). Ela também se opõe à sugestão do companheiro de torná-lo padrinho da filha, fato que será o estopim da separação do casal, tendo em vista que depois disso Carmo Ferreira a devolve à mãe juntamente aos filhos que passa a ajudar financeiramente a distância. Esse episódio também demarca o papel social dos homens “crioulos” e o relacionamento com as mulheres negras locais, pois o narrador afirma que, se não fosse o fato de o comerciante estar interessado em outra mulher, ele se limitaria a surrá-la pelo atrevimento.

4.3.2 O papel das mulheres na sociedade luandense

Há, no livro, a presença de personagens femininas oriundas da alta sociedade, como é o caso da viúva Maria de Jesus Madeira (dona de uma exportadora e responsável pelo assassinato de Paixão Franco) e as de classe social mais baixa, conquanto oriundas da elite, como Judite, filha de Hipólito Vieira Dias, casada com Severino; Alice, que se casa com Caninguili, entre outras.

Esse cenário compõe uma sociedade constituída por mulheres respeitadas e educadas nos padrões europeus, mas há também as moradoras dos bairros pobres ou as trazidas do interior para servir nos casarões. Estas, em geral, são descritas como mucamas, sendo vendidas, surradas, violadas e colocadas a serviço dos prazeres sexuais dos homens dessa elite. Tal é o caso de Josephine, descrita como uma menina do norte, “quase uma criança” (AGUALUSA, 2009, p. 32), comprada pelo velho Pedro Saturnino de Souza de um comerciante alemão por cinco garrafas de bebida. Ela é instalada nas Ingombotas, região pobre, onde divide a casa com mais sete meninas também mucamas. Josephine é descrita pelo narrador como “mulher de quissanguela [de partilha]. [...] Senhora de quem a fizera escrava” (AGUALUSA, 2009, p. 40).

Após a falência financeira de Pedro Saturnino, Josephine é oferecida a Carmo Ferreira, que já mantinha um relacionamento escondido com ela, e ambos são alvo de repúdio quando Ferreira decide assumi-la como esposa depois de anos mantendo-a como concubina. Conforme descreve o narrador:

Não se pense que eram rígidos os costumes da colônia. Pelo contrário: os usos da terra autorizavam que os homens dispusessem de quantas amantes lhes desse a realíssima gana, e a capacidade econômica destes, bem como a sua virilidade, mediam-se mesmo pelo número de mulheres a que fossem capazes de assegurar o sustento. E era tanto assim que de um Barbosa de Lubango, grande comerciante de borracha e velho muito respeitado, se dizia possuir o dito mais de 30 concubinas. Pior: Luanda era um ninho de putas! Elas estavam por todo o lado, mas sobretudo nas colmeias de cubatas rudes que se derramavam numa torrente de sons e de cheiros pelas encostas dos morros, e ao longo do porto, e ainda na alegria esfuziante do negro bairro das Ingombotas. [...] De resto, ninguém estranhara que Carmo Ferreira se houvesse amigado com Josephine. [...] O que chocou as pessoas, o que desvairou a cidade, foi essa pretensão inédita num comerciante abastado de se unir pelos laços graves e definitivos do matrimônio religioso a uma negra sem família, uma mucama! Uma antiga escrava! (AGUALUSA, 2009, p. 132-133).

A pressão dos habitantes da cidade levou o casal a adiar o matrimônio por seis anos, quando “já a Luanda antiga se começava a desmoronar e havia tanta coisa a acontecer que Carmo Ferreira pôde cumprir a sua promessa sem que nenhuma língua se interessasse pelo caso” (AGUALUSA, 2009, p. 134). Na sequência do enredo é revelado que o real motivo da desistência de Carmo Ferreira foi o fato de Josephine estar casada secretamente com Pedro Saturnino, sendo possível levar a cabo o segundo matrimônio somente após a morte de Saturnino. Segundo Josephine, o primeiro casamento foi realizado com a motivação de prendê-la, tendo em vista que não podia usufruir do prestígio de ser casada.

Além dessas mulheres, há ainda a referência às portuguesas prostitutas degredadas, assim como há o destaque às amas de leite, como é o caso de Nga Uála, que mantém uma relação maternal com Severino e Vieira Dias mesmo durante a fase adulta dos rapazes.

Severino é apaixonado por Judite, a qual é obrigada pelo pai a se casar com Carmo Ferreira antes de ele se relacionar com Josephine. Esse dado demarca a diferenciação no trato das mulheres conforme a cor e a classe social. Enquanto as mulheres da elite eram educadas para o casamento, as negras e pobres não podiam ascender para além da posição de amantes.

Essa diferenciação entre as mulheres na sociedade colonial está diretamente relacionada a uma violência física e psicológica exercida sobre o corpo da mulher negra, seja por meio da objetificação e hipersexualização ou da domesticação, conforme ocorre com a figura da ama de leite.

Vavó Uála é a figuração da negra domesticada, mais velha e sábia que acolhe com ternura maternal as crianças dos casarões. Lélia Gonzales (1984), em sua análise sobre a sociedade brasileira, descreve que essa corresponde à imagem da “mãe preta”, a “bá” e boa ama negra conforme prefigurou Gilberto Freyre em *Casa grande & senzala* (2013). Segundo ela, essas mulheres exercem um papel fundamental e transgressor na sociedade, pois transmitem a sua cultura e os seus valores à criança da classe dominante:

Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente [...]. Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai (GONZALES, 1984, p. 235-236).

Esses valores são rejeitados pela sociedade racista, conforme ocorre com Severino, quando, após a morte de Vavó Uála, decide registrar a filha com o nome da ama de leite por acreditar que ela herdara o *diculundundu* [dom advindo de um espírito muito antigo] e é proibido por ser considerado “nome de preto” (AGUALUSA, 2009, p. 152).

A relação com a ama de leite influencia a personalidade e a visão de mundo de Severino com relação à divisão de classes e ao universo cosmogônico. O rapaz é um mestiço, filho de um rico comerciante, e é descrito como o desgosto de seu pai, pois vive na boemia, tendo se recusado a ir estudar em Portugal por, na época, estar

apaixonado por Maria Imaculada, uma serviçal nascida em sua casa, supostamente filha de seu avô com uma escrava libolo. Nas reuniões da Fraternidade, reclamava do abandono da colônia, da falta de infraestrutura, do dinheiro gasto nas guerras contra os “gentios”, defendia a abertura de escolas para os filhos do país para que estes conquistassem a autonomia e, além disso, defendia a união de forças com os chefes tribais. Afirmava que “era preciso [...] unir todos os povos do interior: e as gentes das cidades, de todas as raças, classes e sentimentos políticos” (AGUALUSA, 2009, p. 142). Ele também gostava de filosofar e acreditava na existência de universos paralelos, cujos cinco sentidos humanos não eram suficientemente capazes de captar e por isso se dedicava a compreender os sentidos aguçados de alguns animais como os gatos e as serpentes. Essa cosmovisão é confirmada com o nascimento de sua filha, que apresenta dons premonitórios.

4.3.3 A fragmentação da *Sociedade* e o pormenor causador do fracasso da conjura

Conforme mencionado, o livro apresenta a pluralidade de interesses da “elite crioula” com relação ao futuro do território. Havia os que defendiam a monarquia, outros a república e aqueles que, inspirados no Brasil, advogavam por uma independência baseada nos interesses dessa elite. E havia também os que idealizavam uma independência que agregava os sobados e a liderança tradicional.

A dificuldade de conciliar os interesses divergentes foi um dos motivos do fracasso da “conjura” articulada no romance. O insucesso se dá, sobretudo, em função de um pormenor absurdo, isto é, o atraso de Arcénio de Carpo em sua rotina diária, mas também em função da fragmentação do movimento e da atuação dos maçons ligados à personagem Caninguili.

Arcénio Pompílio Pompeu de Carpo é uma personagem histórica que aparece no romance como uma espécie de “homem do tempo”, pois a sua rotina condicionava o horário da cidade. Ele é, também, personagem de outros livros de Agualusa, como o *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* (2011), *D. Nicolau Água-Rosada e outras histórias verdadeiras e inverosímeis* (2000) e *A feira dos assombrados e outras histórias inverossímeis* (2001). Essa interseção, comum nas narrativas de Agualusa, oferece uma amplitude dos enredos e das personagens para além de um livro, conforme ocorre com a cena da casa das sete mulheres encontrada por César Augusto tanto n’*A conjura* (2009) quanto em *Estação das chuvas* (2005), com a Vavó Uála, que aparece tanto em *A conjura* quanto n’*A feira dos assombrados e outras*

estórias inverossímeis (2001), com a personagem Plácido Domingo em *Um estranho em Goa* (2010) e em *Fronteiras Perdidas: contos para viajar* (1999), entre outros exemplos⁵¹.

Segundo Pinto (2019), Arcénio de Carpo é autor do livro de poemas autobiográficos publicado em Lisboa em 1853, intitulado *Dedo do pigmeu*. Embora tenha sido comerciante de escravos, atuou na luta antiescravagista e chegou a ser preso em Lisboa devido ao seu posicionamento político. No romance, ele está bastante idoso e excessivamente magro, pois já possui um século de vida. E para não ser levado pelo vento, reforçava as botinas com chumbo (AGUALUSA, 2009).

A cidade o tinha como imortal e habituara-se a regular os horários pela rotina rigorosa do idoso. Assim, logo pela manhã, os lojistas se preparavam para abrir as portas quando o avistavam na rua; à hora do almoço, quando ele saía da igreja, todos deixavam os afazeres para comer; quando ele saía da tasca para passear à beira da praia, todos sabiam que somavam as exatas cinco horas da tarde, e somente quando retornava é que os lojistas encerravam os estabelecimentos (AGUALUSA, 2009). Isso ocorria diariamente havia mais de quarenta anos, a ponto de até o cônego acertar o relógio da igreja com base nos hábitos dessa personagem. Isso significa que todos os que seguiam o relógio da igreja como parâmetro também estavam condicionados à sua rotina.

Devido ao atraso de Arcénio de Carpo, provocado por alguém que matou propositadamente seus animais, os articuladores da conjura atrasaram uma hora ao encontro marcado para dar início à operação. Esse foi o início do desencadeamento de vários insucessos, os quais incluíram as mortes de César Augusto, de Paixão Franco e de Severino.

A inserção de Arcénio de Carpo no enredo se dá por meio de um elemento absurdo que confere uma construção narrativa que, na concepção de Francisco Soares sobre a estética da criouldade, é própria do imaginário social angolano. Assim também ocorre com o episódio em que Josephine vê a alma de Arantes Braga pelo espelho

⁵¹ Convém observar que nem sempre Agualusa segue uma coerência cronológica nessas recuperações, pois, atua com liberdade para utilizar trechos e personagens entre os livros, contos e crônicas, como se dispusesse de um catálogo de cenas ou de um elenco de personagens, facilmente reconhecíveis pelos leitores, seja por meio do nome ou das características físicas e psicológicas. A menção indireta a uma personagem ocorre, por exemplo, com Jerónimo Caninguili, protagonista do romance *A conjura* (2009), e que possui características semelhantes ao do amigo visitado pelo avô de Lídia do Carmo Ferreira em *Estação das chuvas* (2005), descrito como um velho magro, miúdo e manco de uma perna, e da personagem Jerónimo, líder dos indígenas no livro *A vida no céu* (2013), descrito como um sujeito minúsculo de pele muito negra e reluzente.

durante o enterro ou, ainda, na descrição de Afonso sobre um local em que o povo tinha habilidades de animais, sendo capaz de voar e cantar como pássaros, e os animais tinham habilidades humanas.

No final do romance, Caninguli admite ter sido o traidor do movimento, e, por meio da premonição de Maria da Anunciação, filha de Severino, é apontada a participação dos maçons no boicote da conjura. Conforme aparece no livro, os maçons eram identificados como kuribekas, palavra oriunda do ovimbundu, e tiveram uma atuação relevante na construção do protonacionalismo angolano, tendo em vista que suas associações eram compostas pela burguesia local.

Segundo Rui Bandeira (2017), a maçonaria se instalou em Angola por volta de 1872, primeiramente em Luanda, posteriormente em Catumbela e a seguir em Benguela. As fraternidades eram compostas por uma burguesia branca, negra e majoritariamente mestiça que se via cerceada pelo projeto colonial e por isso desenvolveu uma série de protestos que incluíram greves de trabalhadores e publicações na imprensa. As suas ideias se desenvolveram em Angola sobretudo após a Independência do Brasil, em 1822, e desde 1860 foi possível constatar uma movimentação em prol da autonomia do território e a sua posterior independência. Dentre as lojas e associações criadas pelo grupo estava a Confederação Brazílica, em Benguela.

4.3.4 César Augusto: da assimilação ao legado que se manifestará em Lídia do Carmo Ferreira

Durante o século XIX, a escassa população branca em Luanda incluía uma parcela rica de negociantes, que, juntamente a oficiais, integravam a elite social. Essa população também era composta pelos degredados pobres que, conforme sublinham Alexandre et al. (1998), quando não eram mortos ou afetados pelas doenças endêmicas, partiam rumo ao Brasil ou retornavam para Portugal sempre que fosse possível. Desse modo, a “elite crioula” possuía um lugar privilegiado nas estruturas do poder colonial, mas essa situação caracterizava constantes conflitos entre os membros das oligarquias locais, os governadores e funcionários metropolitanos. Além disso, havia uma divergência, sobretudo, de caráter cultural orientada pela visão eurocêntrica daqueles que menosprezavam o caráter africanizado da sociedade angolana.

Com o aumento da emigração de colonos, que incluía os camponeses do norte de Portugal e das ilhas, assim como emigrantes oriundos do Brasil seduzidos pela promessa ilusória de enriquecimento rápido, os conflitos com os filhos do país se

tornaram mais latentes não apenas em função da disputa econômica, mas também pela constante crítica à cultura local por parte dos colonos. Nesse contexto, despontou um sentimento nativista orientado pela reafirmação da identidade africana por meio da divulgação das línguas, provérbios e outras manifestações culturais. Esse nativismo, manifesto também por meio da literatura, serviu de base para um posterior sentimento protonacionalista, cujas vozes se fizeram ouvir também por meio da imprensa.

O caráter heterogêneo da sociedade luandense e das outras regiões com forte presença de colonos como Benguela e Moçâmedes contribuía para manter o clima de crescente tensão. Para além das extorsões, corrupções e abusos praticados por militares à população civil, as apreensões arbitrárias incluíam agressões.

A legislação homologada na metrópole em 1870 decretando que todos os lugares administrativos da colônia deveriam ser ocupados por indivíduos nomeados pelo reino reforçou a tendência de substituição dos filhos do país pelos europeus brancos que imigravam, tornando a população mestiça alvo de um racismo cada vez mais explícito por parte dos colonos (ALEXANDRE et al., 1998). Essas substituições ocorreram em todas as esferas, inclusive nas bases militares. O exército oferecia péssimas condições de trabalho para os oficiais inferiores e soldados rasos, que sofriam com a falta de pagamentos, alimentos, além de castigos corporais vexatórios. Conforme aparece no romance, parte dessa camada passou a apoiar os movimentos reivindicativos de autonomia e melhores condições para a colônia.

A visão racista dessa elite branca é representada pela personagem Dantes Barata, que afirma, em conversa com Marimont, que sentia pavor de “ver a posição que aqui desfrutavam os pretos e mulatos” (AGUALUSA, 2009, p. 86). E, ao confrontar o comerciante por ele vender armas aos negros oriundos do interior, Barata afirma: “O que é preciso vender aos negros é álcool e intrigas” (AGUALUSA, 2009, p. 86).

O racismo atinge severamente César Augusto, personagem que prefigura no livro a imagem do negro assimilado. Filho de Carmo Ferreira e Nga Féfa, na infância, após a separação dos pais, o rapaz passou a ser educado unicamente pela mãe quitandeira, que o privava do convívio com os outros meninos pobres. Esse fato desagradava o pai, que contrastava a vida solitária do menino com a própria infância que, embora tenha sido sofrida por conta da orfandade precoce, fora efetivamente livre. Carmo Ferreira presumia que o menino não estava sendo bem preparado para as dificuldades da vida, pois, conforme descreve o narrador:

Aos nove anos de idade, era já um homenzinho grave e silencioso, sempre vestido de fraque branco, botins imaculadamente limpos. As outras crianças tinham-lhe posto a alcunha de Magombala, a hiena, em razão de sua furtiva figura, daquele seu jeito de sempre ficar rondando as brincadeiras dos outros sem coragem para entrar nelas, não fosse a mamã saber (AGUALUSA, 2009, p. 34).

Na adolescência, continuou solitário, sendo descrito como um mulato magro alto e triste “como um cipreste junto a uma sepultura” (AGUALUSA, 2009, p. 67). Ninguém gostava dele, nem os negros nem os pobres, independentemente da raça, porque percebiam o desprezo do rapaz. Nem mesmo os colonos portugueses o toleravam, pois se incomodavam com sua exagerada solicitude. Em meio às discussões, o rapaz intervinha com opiniões controversas à sua condição de mestiço, por exemplo quando defende o extermínio dos povos tribais:

– Gente incapaz de compreender as grandezas da nossa civilização; bons apenas como maus escravos. Abolida a escravatura transformaram-se em pesado estorvo à exploração da colônia, ao desenvolvimento do império... Estas opiniões escandalizavam até os racistas mais violentos, e embora vindo de que era ainda quase uma criança, começaram a fazer nascer rancorosos ódios no seio da burguesia angolense da cidade (AGUALUSA, 2009, p. 68).

O pai tentava protegê-lo dos ataques e emboscadas, mas também não concordava com a maneira como o filho agia e acabava por perder a paciência, culpando a mãe que o havia influenciado com os seus preconceitos. O narrador descreve o rapaz como alguém excessivamente romântico, fascinado pela História e com “natural propensão para o culto dos heróis” (AGUALUSA, 2009, p. 68), - tal como um Dom Quixote, nesse caso, influenciado pelas narrativas do discurso colonial:

César Augusto gosta de se sonhar um cavaleiro antigo, em bravas cruzadas por terras estranhas, derrotando mouros ou libertando donzelas, conduzindo formidáveis exércitos pelas savanas de Portugal. [...] produzia sonetos épicos que declamava depois às gaiotas na solidão das praias (AGUALUSA, 2009, p. 68-69).

O rapaz trabalhava numa farmácia, mas foi despedido e substituído pelo fato de o proprietário já não querer “mulatos a servir seus clientes” (AGUALUSA, 2009, p. 87). Desde a adolescência ansiava integrar o exército português e, quando completa 18 anos, para a decepção do pai, se incorporou ao batalhão. A sua primeira missão foi uma batalha contra o Sanga, uma espécie de quilombo, sobre a qual ele narrava com orgulho os tiros trocados, a gritaria dos feridos e as mulheres violadas (AGUALUSA, 2009), assim como a sua decepção de encontrar no quilombo mulatos e até brancos.

Foi após a derrota na Batalha do Cuamato (povo do sul de Angola), que César Augusto foi confrontado com a realidade do racismo e a decepção sobre si mesmo e suas escolhas.

Ao se recordar dos gritos dos homens do interior sobre a posse da terra e a ligação ancestral com ela (sendo esse o motivo da luta), lembrou-se também das conversas com o seu pai, do desprezo dos companheiros, e isso o entristeceu:

Atormentava-o um sentimento de irreparável solidão. Era uma coisa que fora crescendo ao longo dos anos, alimentada por toda uma série de decepções, de amarguras e de incompreensões, e de súbito parecia descer sobre ele com a voracidade de uma enorme ave de rapina (AGUALUSA, 2009, p. 157).

Ele se deu conta de que a opção pela carreira militar não lhe trouxera o respeito esperado, pois o que sempre almejava era ser tratado com paridade pelos portugueses, uma vez que sempre fora estigmatizado pela cor de sua pele. É por isso que reafirmava constantemente o discurso racista, mesmo quando isso o machucava internamente:

Mais do que uma ocasião sentira pelas costas o riso trocista dos seus colegas brancos. Nessas alturas cerrava os punhos até os sentir sem sangue e fingia para si próprio que nada se passara. Quantos anos manteve a ilusão de que um dia o olhariam sem lhe ver a cor? (AGUALUSA, 2009, p. 158).

Frantz Fanon (1980; 2008) aborda a situação do colonizado assimilado e constata que nesse processo, como mecanismo de defesa, ocorrem a negação da raça considerada inferior e a partilha das convicções e doutrinas da considerada superior:

Tendo o autóctone assistido à liquidação dos seus sistemas de referência, ao desabar dos seus esquemas culturais, já não lhe resta senão reconhecer com o ocupante que “Deus não está do seu lado”. O opressor, pelo caráter global e terrível da sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver e, de uma forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir. Este acontecimento, comumente designado por alienação, é naturalmente muito importante. Encontramo-lo nos textos oficiais sob o nome de assimilação (FANON, 1980, p. 42).

O processo de assimilação resulta na interiorização dos valores da comunidade opressora pelo oprimido. Tal ocorre com Nga Féfa e César Augusto, que, embora sejam africanos e negros, interiorizam e legitimam o racismo e o colonialismo por meio de suas atitudes. No entanto, conforme ocorre no romance, na prática o colonizado oprimido e dessubstancializado pela ideia de inferioridade da sua raça não consegue evitar que esse sistema funcione contra si mesmo.

A personagem é confrontada com o racismo dentro da corporação em função dos privilégios oferecidos aos oficiais oriundos de Portugal. Em uma expedição em

Moçâmedes, região majoritariamente habitada pelos novos colonos, após ter repreendido um subordinado branco, chamado Mendes, que agredira um soldado por motivação racista, é reprimido por seu superior que o acusa de “desautorizar um europeu diante de selvagens que apenas percebiam a linguagem da violência” (AGUALUSA, 2009, p. 158).

Após o momento de reflexão, decide abandonar a tropa, mas é surpreendido por mais uma atitude de violência racista de Mendes e, sem refletir nas consequências, atira julgando tê-lo matado. Ao retornar ao grupo afirma que o soldado fora atingido pelo grupo inimigo, mas, depois, decide desertar ao constatar que Mendes não morrerá.

Na fuga, encontra um casarão habitado apenas por mulheres: “As mais velhas eram pretas retintas, e as maduras morenas, e as de 30 anos cabritas, e as donzelas eram loiras, tão loiras que dava angústia de ver” (AGUALUSA, 2009, p. 161). Nessa descrição, Agualusa retoma o mito que sustentou o discurso da purificação da raça nas teorias de miscigenação no Brasil. O quadro *A redenção de Cam*, em óleo sobre tela do espanhol Modesto Brocos, em que aparece uma senhora negra com as mãos direcionadas ao céu em agradecimento, ao lado da filha mestiça com o neto branco no colo e o pai branco ao lado, aborda justamente as teorias em voga no início do século XIX a respeito do embranquecimento desejado por meio da miscigenação. Esse princípio também está na gênese da ideia da criouldade, que tem como princípio a mestiçagem racial, mas sobretudo a cultural.

As mulheres eram, com exceção das mais velhas, todas filhas de um madeirense chamado Manuel Barbosa, que, antes de falecer, as violava, mantendo-as prisioneiras naquele casarão. O rapaz é acolhido pelas mulheres e se apaixona pelas três mais jovens, cujos nomes eram Leda, Dejanira e Polixena. Após três anos, é surpreendido com a notícia da tripla gravidez e por isso decide retornar a Luanda a fim de pedir ajuda financeira ao pai e oferecer melhores condições às mulheres e aos filhos.

Quando chega na cidade descobre que tem a cabeça a prêmio por homicídio, deserção e traição à pátria, fato que paradoxalmente trazia orgulho ao pai. Carmo Ferreira o convence a ficar por mais um tempo para ajudar na conjura organizada pela Sociedade, pois assim poderia regressar a Chela, usufruindo da “liberdade e do direito à dignidade” (AGUALUSA, 2009, p. 163). No entanto, o rapaz é assassinado durante a falha da conjura.

Além de manifestar um significativo percurso de saída do estado de alienação para uma tomada de consciência sobre a sua condição de colonizado, César Augusto é

uma personagem importante porque representa parte de um legado que será retomado pela personagem de outro romance, uma vez que é avô de Lídia do Carmo Ferreira, poeta, militante e protagonista do livro *Estação das chuvas*, que será analisado a seguir.

Esses dois livros dão ênfase à percepção do autor sobre o aspecto político de Angola e os rumos que a nação tomou após a independência nacional. *A conjura* apresenta a gênese do pensamento protonacionalista, gestado numa sociedade urbana, majoritariamente mestiça e designada por ele como crioula. Nesse livro, o autor circunscreve o caráter elitista e segregacionista desses indivíduos com relação ao universo social e cultural dos indivíduos negros da terra, principalmente os oriundos do interior do país. Em *Estação das chuvas*, é apresentado um percurso de recuperação simbólica dos valores culturais das sociedades tradicionais pela elite urbana. O livro também trata das dissensões dentro do MPLA, partido que encabeçou a independência nacional e assumiu a liderança política do país após o fim do colonialismo, assim como os conflitos sociais resultantes da guerra civil que assolou o país posteriormente.

4.4 A criouldade e o projeto nacionalista angolano em *Estação das chuvas*

Escrevem porque precisam de saber quem são.

(Aqualusa, *Estação das chuvas*)

O livro *Estação das chuvas* retrata o período anterior e posterior à independência nacional angolana, pois recupera os anos de 1930 a 1950, dando ênfase às ações das elites intelectuais em prol do sentimento nacionalista até o início da década de 1990. A narrativa, não linear, inicia-se com um trecho do discurso oficial da proclamação da independência proferido por Agostinho Neto, em Luanda, no dia 11 de novembro de 1975. Na sequência, paradoxalmente, a protagonista Lídia do Carmo Ferreira aparece deitada em sua cama, completamente indiferente a esse evento, sonhando com o mar e alforrecas (animais aquáticos também designados como medusas ou águas-vivas), mesmo perante os tiros de festejos que ouvia ao longe:

Estava lúcida e não sentia nada, nem a amargura dos derrotados, nem a euforia dos vencedores (aquela noite era as duas coisas ao mesmo tempo). [...] Chegava-lhe aos ouvidos um rumor remoto e redondo; não conseguia separar os diferentes ruídos, mas sabia que eram tiros, explosões, gritos de dor, de raiva e de euforia (AGUALUSA, 2005, p. 16).

Ela lembra-se de que sonhar com o mar, de acordo com a interpretação de sua bisavó, significava sonhar com a morte.

Esse e outros presságios corroboram para a ambientação de um universo cosmogônico africano, assim como para a cadência da narrativa, pois funcionam como índices (elementos que remetem a um significado implícito ao discurso) de que algo trágico poderá acontecer com a personagem. Isso também ocorre quando, no mesmo capítulo, Lídia se recorda de que, quando era recém-nascida, um enorme louva-a-deus pousou em seu peito, o que para sua bisavó significava que a vida iria devorá-la.

Após esse preâmbulo, a personagem é descrita como uma escritora, ex-militante do partido político MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e integrante do grupo dissidente que ficou conhecido como “fraccionista”. Esse evento também serve de pano de fundo para a narrativa, pois Lídia e o narrador-personagem farão parte dos grupos de oposição ao MPLA, como o que articulou o levante liderado por Nito Alves, reprimido pela liderança de Agostinho Neto, culminando em uma série de prisões em 27 de maio de 1977. Esse evento é mencionado pelo narrador que permaneceu preso por oito meses, quando afirma:

Apesar de tudo tivemos sorte. Nós, os do Processo da OCA. Com gente de Nito Alves não houve piedade. Morreram aos milhares. [...] eu vi, através do respiradouro, passarem camiões cheios de mortos. O fedor era tanto que os guardas tapavam o nariz com algodão embebido em perfume. Alguns enlouqueceram. Mesmo a retrete já não cheirava a merda, mas a sangue. Adormecíamos com a gritaria dos torturados e acordávamos quando eles deixavam de gritar (AGUALUSA, 2005, p. 232).

Esse acontecimento histórico ainda gera bastante controvérsia em Angola, em função da dúvida com relação aos fatos e pela lembrança de familiares e envolvidos, pois houve um número abundante de prisioneiros e desaparecidos, da mesma forma como ocorre com as personagens do romance de Agualusa. E, por se tratar de um contexto de guerra, há grande divergência entre os apoiadores do governo da situação e os da oposição. Como exemplo da dimensão desse debate podemos citar a polêmica gerada em torno do livro *Purga em Angola* (2007), de Dalila Cabrita Mateus e Álvaro Mateus, que culminou com o julgamento de Maria Eugénia Neto, viúva de Agostinho Neto, acusada de difamação no tribunal criminal de Lisboa ao se posicionar contra o conteúdo do livro em uma entrevista concedida ao jornal *Expresso*, na edição de 5 de janeiro de 2008.

O livro *Purga em Angola* esteve envolvido em outras polêmicas, sobretudo com relação à dúvida levantada sobre a precisão dos fatos relatados e pela menção a

personalidades históricas da luta pela independência angolana. Agualusa, em entrevista (COELHO, 2009), afirma reconhecer a importância do livro por ter trazido o tema à tona, mas identifica alguns equívocos conforme ocorre com a menção a Luandino Vieira, corrigida apenas na segunda edição. Segundo afirma Agualusa:

Este livro é importante mas entre os acusados sei que alguns não estiveram presentes nessas comissões [de interrogatório], concretamente o Luandino Vieira. Sei, porque pessoas ligadas ao processo me disseram, mas não vivi o processo. A Dalila coloca outros nomes. Não me considero a pessoa apta para dizer. Na segunda edição ela corrige, retira o nome do Luandino, o nome do Ruy Duarte de Carvalho também tinha sido confundido com o Rui de Carvalho, que foi director da televisão em Angola. Havia pequenos equívocos no livro que lhe retiravam legitimidade. Mas é um livro importante, e é preciso discutir abertamente. São tragédias humanas. Muitos dos filhos dizem que não querem vingança, querem saber o que aconteceu ao pai. Têm esse direito (COELHO, 2009, s.p).

Sob outra perspectiva, Douglas Wheeler e René Pélissier (2016) abordam o mesmo tema ao contextualizarem os desafios enfrentados pela administração do MPLA naquele período, sobretudo em função da guerra civil, a destruição da economia, a falta de quadros formados para a administração, etc. Segundo eles, diante desse quadro, o MPLA passou a nacionalizar as indústrias, minas e fábricas, sob uma agenda de carácter soviético e a partir da ideologia marxista-leninista. E ao mencionarem o 27 de maio, descrevem:

Esse período foi marcado por duas breves crises: em Maio de 1977 o MPLA esmagou uma revolta liderada por Nito Alves, que procurou expulsar o grupo de dirigentes do presidente Agostinho Neto e substituí-lo por um regime africano mais radical e de inspiração menos soviética; e em Setembro de 1979 o presidente Neto morreu durante uma visita a Moscovo, sendo substituído na presidência por um engenheiro petrolífero treinado e formado na União Soviética: José Eduardo dos Santos (WHEELER; PÉLISSIER, 2016, p. 363).

A escolha desse evento histórico como tema e o modo como é desenvolvido no romance *Estação das chuvas* revelam o posicionamento político de Agualusa e sua resistência ao modelo imposto pelo MPLA, assim como à figura do presidente angolano Agostinho Neto e ao que ele representa enquanto ícone nacional.

Para além do propósito de chamar a atenção para o episódio de 27 de maio de 1977, o romance revela a postura ideológica de Agualusa, que se contrapõe ao projeto nacionalista construído sob a liderança de Agostinho Neto. Tal posicionamento não transparece apenas no modo como Agostinho Neto é retratado nesse romance, mas também nas declarações a respeito dessa figura histórica em artigos e crônicas do autor.

Somente para ilustrar, trazemos à memória o fato de o autor ter protagonizado uma contenda no espaço midiático e literário em 2008, quando afirmou, em entrevista ao jornal *Angolense*, que Agostinho Neto é um poeta medíocre. Dentre as várias respostas de autoridades e intelectuais a esse respeito, Pires Laranjeira apresenta um prognóstico do lugar de Neto no cânone literário angolano e avalia Agualusa como usufruidor da aversão de alguns portugueses que se identificam com a visão dele:

Eu permito-me aqui uma “profecia” em relação a Agualusa: na história da literatura angolana, daqui a dois ou três séculos, continuará a constar, em grande plano, a poesia de Agostinho Neto, como algo matricial e tutelar. E, comparada com a obra de Neto, Pepetela, Luandino, Uanhenga, Maimona, Ruy Duarte de Carvalho, Mena Abrantes ou Manuel Rui, a de Agualusa terá sempre direito a três ou quatro parágrafos a menos, ou, ainda, a uma referência breve na história da literatura portuguesa. Creio que é esse o verdadeiro drama de Agualusa: ser menos representativo do que se julga e apostar na raiva lusitana contra o MPLA de Agostinho Neto, de que ele próprio é um dos ateadores (LARANJEIRA, 2008 *apud* SILVA, 2010, p. 44-45).

O posicionamento de Agualusa sobre a produção literária de Agostinho Neto também aparece na crônica “Encantamentos” (AGUALUSA, 2012 *apud* RODRIGUES, 2014, p. 158) que, conforme sublinha Catarina Rodrigues (2014, p. 84), “foi proposta para um teste intermediário de Português de 9º ano, a 07 de fevereiro de 2013”. Nessa crônica, o autor apresenta uma personagem que receita poesias como se fossem remédios capazes de curar as mais diversas doenças, e numa compilação que inclui a poesia de João Cabral de Melo Neto para curar cefaleias, a de Camões e Neruda para reconquistar os maridos, ele refere-se à poesia de Agostinho Neto como sendo indicada para combater a prisão de ventre.

Catarina Rodrigues (2014) enfatiza o fato de essa crônica ter sido utilizada num exame oficial em Portugal. Em sua dissertação de mestrado defendida na Universidade de Coimbra, que teve a publicação fomentada pela Fundação Dr. Agostinho Neto em Angola, ela apresenta uma análise sobre a desvalorização da obra poética desse autor na contemporaneidade do contexto português devido a seu engajamento político:

A sua obra poética, escrita em português, expressa o desejo de libertação do povo angolano do colonizador. [...] o estado de indiferença deliberado para o qual foi relegada a poesia de Agostinho Neto, em Portugal, é revelador do incômodo que constitui o seu discurso poético. [Pois] obriga os alunos a reflectirem sobre o momento de criação do poema, 1949, e remete-os para um contexto histórico conturbado, sem o conhecimento do qual lhes é difícil compreender a mensagem do poema (RODRIGUES, 2014, p. 16).

Decerto, o caráter anticolonial e negritudista da obra poética de Neto e o esclarecimento sobre seu contexto de produção se contrapõem à exaltação do imperialismo português recorrente nos discursos identitários, imagológicos (LOURENÇO, 1992) e lusotropicalista ainda presente (“perene”) na representação do passado nos currículos escolares e nos materiais didáticos. Esse exemplo, aparentemente de pormenor, insere-se num contexto mais amplo diretamente relacionado com a manutenção do discurso lusotropicalista no espaço português e dos países que foram colonizados (CASTELO, 2011; VALENTIM, 2011).

Em outra ocasião, num artigo em que enaltece Nelson Mandela e compara a sua biografia com a de Agostinho Neto, Agualusa afirma:

Tenho grandes dúvidas de que as cadeias purifiquem os homens. Agostinho Neto, para citar apenas um exemplo, foi preso pelo regime salazarista. Sofreu muito na cadeia. Contudo, saiu desse horror, desse castigo, com o mesmo fato cinzento com que havia entrado, o mesmo ar sorumbático, a mesma teimosa aversão ao diálogo. Mal assumiu o poder, esqueceu-se dos anos em que esteve preso, ordenando a prisão e o fuzilamento de largos milhares de angolanos, a maioria dos quais militantes do seu próprio partido (AGUALUSA, 2013, p. 14).

Além do visível intuito provocativo de Agualusa e da proposital dessacralização desse ícone nacional, convém sublinhar o fato de a poesia de Neto apresentar um forte teor engajado e condizente com a corrente da Negritude e do Neorrealismo, que se opõe diretamente à ideia de mestiçagem hierarquizada que está na base da ideia da criouldade.

Semelhantemente, o posicionamento de Agualusa fica explícito nas declarações e nos conflitos experienciados pela protagonista do romance *Estação das chuvas*, em que o presidente angolano aparece como uma personagem que conviveu com ela, durante a juventude, na CEI (Casa dos Estudantes do Império).

Lídia tinha o hábito de apelidar os colegas com alcunhas que lembravam nomes científicos em latim e que faziam referência às suas características físicas ou psicológicas. Chamava Viriato da Cruz de *Lupus rex*, Mário Pinto de Andrade de *Mirabilis captiva* e Agostinho Neto de *Mantis religiosa*, fazendo menção à tradição protestante de sua família. Por diversas vezes, o narrador faz referência à influência da educação religiosa, inclusive na produção literária, consoante o seguinte trecho do romance:

Neto, embora nascido numa zona rural, era filho de um pastor protestante e a sua poesia denunciava a frequência da Bíblia e o hábito dos cânticos

religiosos. Uma vez mostrara a Lúdia um poema que começava assim: “Minha Mãe/ (todas as mães negras cujos filhos partiram) /tu me ensinaste a esperar/ como esperaste nas horas difíceis/ Mas a vida/ matou em mim essa mística esperança/ Eu já não espero/ Sou Aquele por Quem se espera”. Lúdia ficou tão desconcertada com o último verso que não soube o que dizer. Levou muito tempo a perceber que um profeta, para ser autêntico, precisa apenas de se sentir autêntico (AGUALUSA, 2005, p. 82).

O último parágrafo do excerto revela a falta de entusiasmo de Lúdia com o discurso de Agostinho Neto. Ela também faz menção à posição dele como presidente do partido MPLA, a qual interpreta como sendo estratégica diante do quadro social que antecede a independência nacional. Segundo ela,

Foi claramente uma manobra para calar as insinuações da UPA. Neto era negro, era filho de um pastor protestante e contava com grande apoio popular na sua zona de origem, Catete. Além disso, a sua prisão, em 1960, fizera dele um herói de carisma internacional. Em Paris chegou a correr um abaixo-assinado exigindo ao governo português que o libertasse. Sartre, por exemplo, assinou-o (AGUALUSA, 2005, p. 112).

Na sequência, ela descreve o clima de cisão dentro do partido em função de algumas divergências, dentre elas a racial:

– Nessa altura ninguém contestava ainda a liderança de Agostinho Neto?
– Ninguém! Exceto, é claro, o Viriato da Cruz. O Viriato não aceitou a decisão da Conferência Nacional. Ficou louco de fúria: “Esse homem é um autocrata!”, gritou em plena reunião, o dedo apontado na direção de Neto. Estava completamente sozinho. Mário e todos os nossos companheiros de Conakry ficaram em silêncio. Alguns levantaram-se para o denunciar como oportunista ou radical. Eu, mal soube do que estava a passar, tomei um avião e voei até Kinshasa na tentativa de conciliar as duas posições. Não consegui nada. Viriato achava que estávamos contra ele pelo fato de ser mestiço, e Neto, com aquela obstinação bovina, recusava a encabeçar uma lista onde figurasse o nome de Viriato (Entrevista com Lúdia do Carmo Ferreira, Luanda, em 23 de maio de 1990) (AGUALUSA, 2005, p. 112-113).

Ela também se refere ao MPLA como sendo “filhos de colonos, mulatos e brancos, querendo usurpar o poder aos pais” (AGUALUSA, 2005, p. 112). Esse posicionamento, com o qual ela concorda, teria sido levantado pelos dirigentes da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), partido advindo da junção da União das Populações de Angola (UPA) e do Partido Democrático de Angola (PDA), que, na opinião dela, articulavam-se melhor com os grupos étnicos:

O FNLA procurava realçar nossa origem pequeno-burguesa, insinuando que nenhum de nós tinha ligações às massas camponesas e que não éramos, por isso, capazes de estruturar um movimento de acção armada contra o domínio português. Frantz Fanon, que na altura tinha muito prestígio junto da esquerda europeia, por causa do seu apoio aos independentistas argelinos, foi uma das primeiras personalidades a defender essa posição (AGUALUSA, 2005, p. 112).

Sobre a construção identitária de Lília, podemos afirmar que ela é uma personagem construída sob os pressupostos da mestiçagem cultural e racial. Conforme mencionado, ela é neta de César Augusto e bisneta de Carmo Ferreira, ambos personagens de *A conjura*, pois, quando o jovem retorna a Luanda, deixa em Chela as três mulheres grávidas. A sequência desse enredo é desenvolvida em *Estação das chuvas*, que relata o nascimento de três meninas, entre elas Francisca, filha de Dejanira.

Em 1928, Francisca dá à luz a Lília, filha de um padre santomense, chamado Isaú da Conceição, descrito como um jovem assimilado com propensão à literatura que tem dificuldades de inserção no seio da sociedade burguesa colonial em função da cor de sua pele escura. Os dois mantiveram o romance em segredo, não obstante, após ter sido confrontado com a gravidez, o rapaz, conforme descreve o narrador, “lançou-se na boca da Tudanvala” (AGUALUSA, 2005, p. 25). Francisca falece de tristeza, deixando Lília órfã.

Dois anos depois, o bisavô Jacinto do Carmo Ferreira decide ir ao encontro das mulheres levando a notícia da morte do filho e oferecendo ajuda. Afinal, conforme descreve o narrador: “Estava velho, fizera alguma fortuna, mas sentia-se muito só, e resolvera juntar em torno de si toda a descendência” (AGUALUSA, 200, p. 23). As mulheres recusam e apenas permitem que ele leve consigo “a orfãzinha” (AGUALUSA 2005, p. 26). É assim que Lília deixa o interior do país e se insere no seio da família de Carmo Ferreira e Josephine, onde crescerá no ambiente da sociedade luandense.

A figura matriarcal se sobressai nesse romance sobretudo por meio da personagem Vavó Fina, companheira e conselheira de Lília, mas ocorre também na composição da casa habitada apenas por mulheres onde nasceu Lília, pois, após a passagem dos homens em contextos diversos, são as mulheres que permanecem e cuidam da casa e das filhas. Um elemento diretamente associado a elas é o conhecimento ancestral para a cura e aconselhamentos, em especial, na figura da “mais velha”.

Nsang O’Khan Kabwasa, em “O eterno retorno” (1982), descreve a importância do “mais velho” na relação com a ancestralidade nos grupos tradicionais da África subsaariana. Ele afirma que, “na maioria das sociedades africanas, os velhos são os alicerces da vida na aldeia [...] [e] uma aldeia sem velhos é como uma cabana roída por cupins” (KABWASA, 1982, p. 14).

Apesar das diferenças étnicas, linguísticas e culturais dos grupos da África subsaariana, há um conjunto de traços culturais comuns sistematizado por Kabengele Munanga (MUNANGA, 2012), dentre eles estando a importância dos mais velhos, da ancestralidade e da oralidade. Amadou Hampâté Bâ (2010) escreve sobre o valor da oralidade no contexto africano e, segundo ele, contrariamente ao que se pensa, a tradição oral africana não se limita a histórias e lendas, assim como os *gritos* não são os únicos guardiões ou transmissores considerados qualificados:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. [...] todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (BÂ, 2010, p. 169).

Com relação ao aspecto formal do romance, a oralidade aparece por meio do discurso informal do narrador. Ele expõe, por diversas vezes, a sua dúvida sobre a veracidade dos dados que recolhe, conforme sugerem os excertos: “é assim pelo menos que imagino a cena (não estava lá) [...] Vamos supor [...]. Suspeito [...]. Outra suposição [...]. Podemos imaginar” (AGUALUSA, 2005, p. 18 e 102) ou, ainda, quando apresenta a sua dificuldade em reconstituir a trajetória de Lídia em virtude do restrito acesso às informações a respeito dela. Conforme afirma:

Para tentar reconstruir todo este período da vida de Lídia – os anos do exílio, entre 1953 e 1974 – estou a servir-me principalmente das entrevistas que ela me concedeu. Nanaya Mestre e outras pessoas que estiveram próximas de Lídia deram-me também indicações preciosas. Mas, apesar disso, aquilo que conheço é muito pouco (AGUALUSA, 2005, p. 103).

O enredo adequa-se, simultaneamente, à estrutura de um romance policial e à de uma biografia romanceada, pois o foco está na investigação sobre a biografia e o misterioso paradeiro da escritora e ex-militante do MPLA. O narrador-personagem é um jornalista não nomeado no romance, leitor de suas poesias, que conviveu com ela na prisão.

Ele é descrito apenas como um bailundino, isto é, oriundo da região de Bailundo, uma cidade da província do Huambo em Angola. As poucas referências a respeito de sua identidade aparecem dispersas na narrativa, onde é revelado o fato de ter nascido por volta de 1960, no excerto em que afirma que ele teria 15 anos em 1975. Ele também diz ser descendente de europeu, pois seu bisavô era escocês.

É interessante observar que alguns dados apresentam certas coincidências com a biografia de José Eduardo Agualusa, principalmente com relação à idade, região de nascimento e profissão. Há também essa coincidência com relação à protagonista, pois as convicções sobre Angola e seus habitantes, a desilusão com o modo como ocorreu a independência, a ironia no discurso literário, o percurso das viagens realizadas entre Angola, Brasil e alguns países da Europa, assim como o afastamento voluntário do país em função dessas desilusões coincidem com o percurso biográfico e a visão do autor revelada em sua produção literária e em entrevistas.

Há indícios dessa compatibilidade quando Lúcia é associada a Gilberto Freyre e ao lusotropicalismo por defender a criouldade. Em meio a uma discussão com Mário Pinto de Andrade a respeito do Movimento da Negritude associado à coletânea organizada por ele, intitulada *Poesia negra de expressão portuguesa*, Lúcia afirma não sentir que fosse negra a sua poesia:

É um equívoco – [...] a verdade é que eu não me identifico com a negritude. Compreendo a negritude, estou solidária com os negros do mundo inteiro e gosto muito dos poemas de Senghor e dos contos de Diop, mas sinto que o nosso universo é outro. Tu, como eu ou o Viriato da Cruz, todos nós pertencemos a uma outra África; àquela mesma África que habita também nas Antilhas, no Brasil, em Cabo Verde ou em São Tomé, uma mistura da África profunda e da velha Europa colonial. Pretender o contrário é uma fraude. [...] Nos dias seguintes não consegui deixar de pensar em tudo aquilo, mas quanto mais pensava, mais se convencia de que estava certa: “O próprio Senghor sofre da nostalgia do universo crioulo onde ainda decorreu a sua infância”. E estava pensando em Joal: “Recordo-me das sinharas à sombra verde das varandas. As sinharas de olhos surreais como o luar a bater na areia. Recordo-me das vozes pagas ritmando o *Tantum Ergo*”. E se com Senghor era assim, que dizer dos poetas que Mário de Andrade queria incluir na antologia? Alda do Espírito Santo, negra de São Tomé, cantora das paisagens crioulas da sua ilha. Francisco José Tenreiro, também santomista, mestiço e crioulo, a vida quase toda vivida em Portugal. Noémia de Sousa, uma jovem moçambicana, trazendo à flor da pele a inquietação dos muitos sangues misturados: o pai, natural da Ilha de Moçambique, com a inevitável ascendência indiana, árabe, banto e portuguesa, e a mãe uma senhora mulata, filha de uma negra e de um alemão (AGUALUSA, 2005, p. 80-82).

A reação de Mário Pinto de Andrade é a de compará-la com Freyre, ao afirmar de modo inflamado: “Isso é Gilberto Freyre!”, [...] “isso é a maldita mistificação lusotropicalista!” (AGUALUSA, 2005, p. 81).

É, portanto, visível a presença de um “pensamento agualusiano” dissipado por meio de um discurso que veicula valores e ideologias condizentes, também, com a sua proposta sobre a criouldade. Esse fato remete, mais uma vez, à nossa tese de que há nesse país – assim como no Brasil e em Portugal – uma cisão social e cultural, ainda em

vias de resolução, herdeiras do processo colonial e do modo como as abolições e os processos de independências desses países ocorreram, tendo em vista que as relações de poder não trouxeram equidade para a população subalternizada no período da colonização. Em suma, voltamos à questão da simbologia da cisão entre a *casa-grande* e a *senzala*, ou da cidade e do “mato”, abordada no segundo capítulo da tese.

Ressaltamos também o fato de um dos temas cruciais desse romance ser o questionamento de um discurso nacionalista que, na visão da personagem, constrói-se de maneira artificial por ser amparado num retorno nostálgico ao passado pré-colonial e em um enquadramento endógeno. Isso ocorre na descrição de algumas tentativas de aproximação, no campo simbólico, da elite “crioula” escolarizada e financeiramente privilegiada com a população rural (com seus conhecimentos e demandas), conforme o trecho em que os integrantes do grupo dissidente do MPLA se organizam e, por questão de segurança, decidem eleger codinomes (nomes de guerra):

Uma médica mestiça disse que se chamaria Ginga. Um jovem alto, recentemente chegado de um prolongado exílio, não hesitou um segundo: “Eu sou o Kalungá”, disse. Falava com um forte sotaque parisiense [...]. Um segundo jovem, sentado diante de Borja Neves e a quem todos os outros tratavam com grande cumplicidade, sorriu: “Quanto a mim, escolho Kalengue, o nome que me deu o meu avô”.

Borja Neves já tinha pensado várias vezes em arranjar um nome de guerra, mas nunca chegara a nenhuma conclusão. À medida que se aproximava a sua vez foi ficando nervoso. Mentalmente tentou recordar o seu pouco umbundo, mas só se lembrava de tchipepa [doce, bom]. Em quimbundo era um pouco mais fluente: quimbanda [feiticeiro], candengue [criança], camba [amigo], monangambé [escravo, serviçal]. Mas nada daquilo servia: “Jesus!”, pensou aflito, “vão dizer que sou português”. Tentou concentrar-se: jinguba, jindongo, kiabo [...]. Na mesma reunião estava ainda um jovem pastor protestante, natural do Dondi. Chamava-se Nendela Epalanga; quando lhe perguntaram que nome escolhia, pensou um pouco: “José”, disse, “gostaria de ser José”. Fez-se um silêncio constrangido. Lídia sorriu: “E eu serei Maria”, disse, “Maria é bastante apropriado!” (AGUALUSA, 2005, p. 137).

Há um desconforto de Lídia com as noções identitárias do grupo e o caráter negritudista do projeto nacionalista, pois não o vê como autêntico e não compreende a sua função por percebê-lo como excludente da vertente mestiça e crioula que compõe a sociedade angolana. Essa percepção da protagonista se aproxima da noção da criouldade antilhana que recusa a negritude por vê-la como insuficiente para traduzir o caráter mestiço e plural do “ser antilhano”.

No decorrer de sua formação, Lídia recebeu a influência de seu bisavô Carmo Ferreira, principalmente no que diz respeito ao seu envolvimento com a causa política. Desde a infância ela percebe as movimentações do bisavô com os companheiros nacionalistas da elite luandense e quando cresce é incentivada por ele a participar da

luta pela independência nacional. Apesar do envolvimento com a causa coletiva, a personagem conserva uma personalidade intimista e ao mesmo tempo diaspórica, que transparece em sua produção literária. Somente para exemplificar, citamos o poema escrito por ela no dia 11 de novembro de 1975, ou seja, em meio ao festejo coletivo pela independência nacional, em que se refugia na figuração de uma bailarina dançando em um bar:

Os seus gestos eram como aves súbitas
Os seus gestos eram como vidro e se quebravam
Os seus gestos se desenrolavam como algas
Ela era a bailarina e eu amei-a.

Foi há muito tempo e Miriam cantava
nesse tempo dormíamos calçados
ou nem dormíamos.

Era o tempo das lutas e Miriam cantava.
Falava eu da bailarina, foi num bar
de má fama, o Aldo, havia tiros lá fora
e a bailarina dançava sozinha no palco

Dançava com fúria e com júbilo
Entendes? O mundo estava louco
e eu amava-a

(AGUALUSA, 2005, p. 178-179).

Em uma carta endereçada a Mário Pinto de Andrade, datada em 30 de abril de 1981, ela escreve: “Já não sei quem fui, quem sou. Já não sei o quanto de mim é, não a vida, mas aquilo que da vida em algum livro eu li” (AGUALUSA, 2005, p. 67). Esse trecho remete ao caráter metaficcional do livro, em especial com relação a essa personagem, construída por leituras, tendo em vista que é acadêmica; uma personagem lida, pois é poeta, e que pensa em si própria como consequência da criação literária.

Esse romance foi escrito em 1996, poucos anos após a guerra civil que assolara o país desde 1975. O período de escrita do romance se dá em um dos seus breves períodos de trégua, pois esta reiniciou-se em 1998 e se prolongou até 2002. Isso nos leva a analisá-lo como uma narrativa que expurga as dores, as dúvidas e ao mesmo tempo apresenta um balanço desse período.

O romance termina num tom pessimista, com o reacender da guerra em 1992 e o exílio da protagonista acompanhado da incógnita sobre o seu destino. A fim de compor o percurso biográfico de Lúcia, o jornalista lança mão de entrevistas realizadas com a escritora, histórias de pessoas que conviveram com ela, artigos de jornais e revistas fictícios e reais. Esses elementos garantem o efeito de verossimilhança e permitem

situar o enredo em contextos muito específicos da história de Angola. E, ao utilizar esses recursos, ele realiza um aparatoso deslocamento entre a realidade e a ficção, que conduz a um jogo metaficcional condizente com a narrativa pós-modernista.

4.5 O pós-modernismo e o pós-colonialismo na ficção de José Eduardo Agualusa

O livro *Estação das chuvas* é dividido em nove partes, nomeadas como “O princípio”, “A poesia”, “A busca”, “O exílio”, “O dia eterno”, “A euforia”, “O medo”, “A fúria” e “O fim”. Embora os títulos possam sugerir uma ordem cronológica dos acontecimentos, a *diegese* não segue uma ordem rígida, tendo em vista que se desenvolve a partir das informações coletadas pelo narrador-personagem a respeito da protagonista. Assim, a fragmentação e as analepses constituem os recursos narrativos condutores desse romance. Tais recursos são utilizados para a recuperação do passado e contribuem para o questionamento das ditas verdades históricas e das metanarrativas, à semelhança do que ocorre com as narrativas pós-modernistas e ao que Linda Hutcheon (1991) definiu como metaficção historiográfica.

Segundo Hutcheon (1991, p. 21), o conceito refere-se “àqueles romances famosos e populares que, ao mesmo tempo, são auto-reflexivos e mesmo assim, de maneira paradoxal, também se apropriam de acontecimentos e personagens históricos”. O prefixo *meta* assinala a função reflexiva e crítica sobre a ficção, e o elemento de composição *grafia* remete à reescrita da história. A autora sublinha o caráter contraditório da metaficção historiográfica, tendo em vista que “atua *dentro* das convenções a fim de subvertê-las” (HUTCHEON, 1991, p. 22, grifo da autora), não sendo apenas metaficcional ou uma versão do romance histórico e do romance não ficcional. Ela, contudo, destaca o fato de esse tipo de ficção ter sido definido por outros críticos a partir de outros termos como “meia-ficção” ou “paramodernista”.

A proposta da acadêmica canadense se insere nos estudos sobre a poética do pós-modernismo, em que dá enfoque à narrativa tanto na literatura quanto na história e na teoria. Segundo ela, a narrativa em si tem sido o foco do pós-modernismo, manifestada nessas três principais áreas, e é por esse motivo que a metaficção historiográfica também incorpora esses três domínios: a “autoconsciência teórica sobre a história e a ficção como criações humanas” (HUTCHEON, 1991, p. 22).

O conceito *pós-moderno* envolve fatores referentes à história, à economia, à teoria social, à arquitetura e às diversas manifestações artísticas, e mesmo entre os

intelectuais que o abordam não há consenso nem sobre a sua definição. É, ademais, importante destacar a diferença entre pós-modernidade e pós-modernismo, pois, consoante descreve Terry Eagleton (1998), o primeiro termo alude a um período histórico específico, enquanto o segundo se refere a uma forma de cultura.

Segundo Jean-François Lyotard (2009), o pós-modernismo se caracteriza sobretudo pela incredulidade nas narrativas mestras ou grandes narrativas (também conhecidas como metanarrativas). Esse fato é resultante das várias correntes filosóficas, artísticas e literárias que influenciaram o pensamento contemporâneo desde a modernidade. Entre elas destacam-se as teorias freudianas na psicanálise, as contribuições de Derrida sobre o desconstrutivismo (*déconstruction*) e de Foucault sobre os paradigmas de conhecimento e as relações de poder.

David Harvey (2007), todavia, chama a atenção para a indefinição do conceito de pós-modernismo, haja vista não ser possível clarificar se diz respeito a uma ruptura radical com o modernismo ou a “apenas uma revolta no interior deste último” (HARVEY, 2007, p. 47). O autor britânico de inclinação assumidamente marxista questiona o potencial revolucionário, face ao capitalismo, desse movimento comumente aclamado em virtude de sua oposição às narrativas mestras e, principalmente, pela inclusão das vozes e realidades dantes silenciadas como a de mulheres, homossexuais, negros e dos povos colonizados. Afinal, consoante argumenta:

Terá ele um potencial revolucionário [...]? Ou não passa da comercialização e domesticação do modernismo e de uma redução das aspirações já prejudicadas deste a um ecletismo do mercado “vale tudo”, marcado pelo *laissez-faire*? Portanto, ele solapa a política neoconservadora ou se integra a ela? E associamos a sua ascensão a alguma reestruturação radical do capital, à emergência de alguma sociedade de “pós-industrial”, vendo-o até como a “arte inflacionária” ou como a “lógica cultural do capitalismo avançado” (como Newman e Jameson propuseram)? (HARVEY, 2007, p. 47).

Apesar de não oferecer respostas a todos esses questionamentos, Harvey (2007) demonstra-se cético, contudo alega ser inegável a existência de uma mudança estrutural fomentada por essa corrente. E, recuperando uma afirmação de Huysens, descreve-a como uma mutação na sensibilidade, nas práticas e nas formações discursivas que distinguem esse período do precedente.

Em uma análise que abrange a arquitetura, a filosofia, a religião e a literatura, o autor aponta algumas características desse movimento que nos auxiliam a analisar esse conceito na ficção de Agualusa, dentre elas a dissolução das fronteiras, a coexistência,

colisão e interpenetração de diferentes realidades, assim como a hesitação diante das metanarrativas nos diversos campos de poder e do conhecimento.

Para ele, a característica “mais espantosa” do pós-modernismo é a “sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico” (HARVEY, 2007, p. 49). Essa propriedade já estava presente no modernismo, porém, nesse segundo momento, não se tenta transcender ou opor-se a ela, pois, segundo descreve, “nada[-se], até se espoja, nas fragmentárias e caóticas correntes de mudanças, como se isso fosse tudo o que existisse” (HARVEY, 2007, p. 49).

As consequências da incredulidade perante as metanarrativas podem ser explicadas a partir das ideias de Foucault sobre as relações de poder e conhecimento dos diversos mecanismos do discurso. Para Harvey (2007), esta é a base da argumentação pós-moderna:

Foucault [...] rompe com a noção de que o poder esteja situado em última análise no âmbito do Estado, e nos conchama a “conduzir uma análise *ascendente* do poder, começando pelos seus mecanismos infinitesimais, cada qual com a sua própria história, sua própria trajetória, suas próprias técnicas e táticas, e ver como esses mecanismos de poder foram – e continuam a ser investidos, colonizados, utilizados, envolvidos, transformados, deslocados, estendidos etc. por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de domínio global”. O cuidadoso escrutínio da micropolítica das relações de poder [...] leva-o a concluir que há uma íntima relação entre os sistemas de conhecimento (“discursos”) que codificam técnicas e práticas para o exercício do controle e do domínio sociais em contextos localizados particulares (HARVEY, 2007, p. 50).

Convém recordar que a contribuição de Foucault para o pós-estruturalismo decorre da sua interpretação sobre o discurso e o poder, pois reconhece que o primeiro não está livre das amarras e dos objetivos do segundo. Afinal de contas, o discurso não é inerente ao período histórico ou às instituições culturais em que é produzido. Nos livros *História da loucura na idade clássica* (1972), *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade* (1988), o filósofo demonstrou como os indivíduos que transgridem os parâmetros do discurso dominante são considerados loucos, pervertidos e, portanto, são julgados, vigiados, punidos, oprimidos e emudecidos. Outro ponto explorado pela teoria de Foucault é a autoridade dada pelo poder ao conhecimento e ao saber validados a partir do discurso.

Na opinião de Harvey (2007), a contribuição de Lyotard (1993; 2009) advém do seu enfoque na heterogeneidade e com relação às noções sobre a linguagem. Há, conforme sublinha ele, na obra desse filósofo, a percepção de que o modernismo mudou à medida que as condições técnicas e sociais de comunicação se transformaram. Nesse

sentido, enquanto os modernistas pressupunham uma relação rígida e identificável entre o significante e significado, o pensamento pós-estruturalista separa-os e os reúne continuamente em novas combinações.

Nessa compilação teórica, a fim de explicar as mudanças ocasionadas pela corrente pós-moderna, Harvey (2007) acrescenta o papel da desconstrução (*déconstruction*) de Jacques Derrida (1973) com relação à colagem/montagem do discurso pós-moderno, seja na pintura, na arquitetura ou na literatura.

Embora a teoria de Derrida (1973) seja de ordem filosófica, as noções centrais desse pensamento se concentram na linguagem, na significação e nos sistemas de signos. Baseada na fenomenologia, na psicanálise e na noção de que o conhecimento é algo inconsciente, essa teoria abrange a ideia de que todo texto tem uma dinâmica própria e independe da vontade do escritor. Nesse sentido, a desconstrução se dá a partir da separação daquilo que está implícito:

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam de uma certa maneira, pois sempre se habita, e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de um certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho. Eis o que não deixa de assinalar, diligentemente, aquele que começou o mesmo trabalho em outro lugar da mesma habitação. Nenhum exercício está mais difundido em nossos dias do que este, e deveria poder-se formalizar as suas regras (DERRIDA, 1973, p. 30).

Conforme sublinha Harvey (2007), o impulso da desconstrução é “procurar, dentro de um texto por outro, dissolver um texto em outro ou embutir um texto em outro” (HARVEY, 2007, p. 54). O efeito disso é “desconstrução” do poder do autor de impor significados ou de oferecer uma narrativa contínua:

Cada elemento citado, diz Derrida, “quebra a continuidade ou linearidade do discurso e leva necessariamente a uma dupla leitura: a do fragmento percebido com relação ao seu texto de origem; a do fragmento incorporado a um novo todo, a uma totalidade distinta”. A continuidade só é dada no “vestígio” do fragmento em sua passagem entre a produção e o consumo. O efeito disso é o questionamento de todas as ilusões de sistemas fixos de representação (HARVEY, 2007, p. 55).

Harvey (2007) também chama a atenção para o fato de haver no modernismo um grau considerável desse mesmo pensamento, conforme ocorre com o surrealismo, pois há o perigo de se considerar as metanarrativas como mais fixas e estáveis do que de fato eram e, para exemplificar, discorre sobre os pensamentos marxista e benjaminiano,

entre outros. O autor vê com certo receio o predomínio dessas características que, em sua visão, podem culminar na alienação do sujeito e num pessimismo demasiado com relação ao futuro. Afinal, para ele, o modernismo dedicava-se à busca de futuros melhores, mas o pós-modernismo, em geral, descarta essa possibilidade ao se concentrar nas circunstâncias induzidas pela ideia de fragmentação e instabilidade, inclusive no campo da linguística, que nos impede de representar coerentemente e até de conceber um futuro radicalmente diferente. Esse pessimismo não aparece na perspectiva de Linda Hutcheon (1991).

No livro *Poética do pós-modernismo*, Hutcheon (1991) aponta o caráter subversivo das narrativas pós-modernas. Ela, assim como Harvey (2007), denota a impossibilidade de uma definição precisa e estável para o conceito e por isso o considera um processo e uma atividade cultural em andamento. É por esse motivo que ela propõe, nesse livro, uma “poética” (HUTCHEON, 1991, p. 31) enquanto uma estrutura teórica aberta. Ela define o pós-modernismo como “um fenômeno contraditório, que usa e abusa, instala e depois subverte os próprios conceitos que desafia – seja na arquitetura, na literatura, [...] na dança, na televisão, na música, na filosofia, na teoria estética, na psicanálise, na linguística ou na historiografia” (HUTCHEON, 1991, p. 31-32). Outro aspecto sublinhado pela autora é o fato de o termo não ser sinônimo de contemporâneo, como erradamente se faz, pois suas características podem ser encontradas em outras épocas e contextos por tratar-se de um modo de ser e de pensar o mundo.

Na senda de alguns especialistas das literaturas africanas em língua portuguesa, acreditamos, portanto, ser justificável a leitura de alguns livros de Agualusa (entre eles o *Estação das chuvas*) sob essa perspectiva, embora, na visão de Hutcheon (1991), não se trate de um fenômeno internacional, pois é basicamente europeu e (norte- e sul-) americano.

Segundo Maria Teresa Salgado (2000):

O romance angolano encontrou na metaficção histórica um espaço de grande criação e renovação. Trabalhando o diálogo entre ficção e história, diversos escritores angolanos vêm expressando suas inquietações e questionamentos [...]. A obra de Agualusa amplia o leque de indagações no diálogo entre ficção e história, pois encena discussões que enfocam o papel desempenhado pelos africanos e portugueses em momentos e espaços bastante carregados de tensão, conflitos e ambivalência (SALGADO, 2000, p. 177).

De modo semelhante, Laura Padilha (2002) discorre sobre a presença do pós-modernismo na literatura angolana, afirmando:

Deixando um pouco de lado a importância da questão histórica que possibilita, articula e constrói o edifício de uma “poética do pós-modernismo”; recortando alguns elementos pontuais que se re(a)presentam no universo textual das culturas africanas e, por fim, interseccionando este conceito com o de pós-colonialismo, penso que há alguns pontos que, se não nos permitem buscar uma pós-modernidade em África, possibilitam-nos deparar, nas manifestações culturais que lá encontramos, com *certos vestígios de um saber pós-moderno*. Tal saber mais e mais nos leva a pensar nas fissuras, nas rasuras, nas contradições de um tipo de saber anterior que não tem mais como sustentar-se depois que se chegou a tantos limites e *que se reconhece a força das fronteiras, dos contatos e das margens...* (PADILHA, 2002, p. 322, grifo nosso).

Boaventura de Sousa Santos (2008) também trata das semelhanças entre o pós-colonial e o pós-moderno. A sua crítica ao conceito da pós-modernidade se dá sobretudo pela predominância do pensamento hegemônico da modernidade ocidental. Segundo ele:

A ideia da pós-modernidade aponta demasiado para a descrição que a modernidade ocidental fez de si mesma e nessa medida pode ocultar a descrição que dela fizeram os que sofreram a violência com que lhes foi imposta. Essa violência matricial teve um nome: colonialismo. Esta violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade ocidental porque o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho para o resto do mundo, um historicismo que envolve tanto a teoria política liberal como o marxismo. Portanto, o problema é o de saber se o “pós” em pós-moderno significa o mesmo que o “pós” em pós-colonial. Ou seja, trata-se de saber qual o sentido e os limites de uma crítica radical da modernidade ocidental (SANTOS, 2008, p. 18).

Os estudos pós-coloniais promovem a “desconstrução” do discurso colonial e apresentam uma abordagem alternativa à hegemonia ocidental, por meio de novas balizas epistemológicas, porquanto abrangem temas como nacionalismo, identidade, etnicidade, alteridade, globalização, hibridismo, subalternidade e questionam-se sobre o cânone literário e outros conceitos cristalizados (ASHSCROFT et al., 1998).

A partir da perspectiva apresentada por Santos (2008), podemos depreender que a noção sobre o pós-moderno não ultrapassa o pensamento hegemônico das sociedades do Norte, mesmo perante seu caráter inclusivo. E, por isso, embora existam coincidências entre o pós-moderno e o pós-colonial, o primeiro não abrange a perspectiva anti-imperialista do segundo termo. Segundo Santos (2008), embora não haja uma contraposição absoluta entre os dois conceitos,

O pós-moderno está longe de satisfazer as preocupações e as sensibilidades trazidas pelo pós-colonialismo. [...] A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí o interesse desta perspectiva pela geopolítica do

conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento e para quem o produz (SANTOS, 2008, p. 18).

Santos (2008), nesse ensaio onde propõe o que nomeia de pós-modernismo de oposição, dá destaque às reivindicações e características do pós-moderno que não abrangem as demandas do pós-colonialismo, tais como:

A renúncia a projectos coletivos de transformação social, sendo a emancipação social considerada como um mito sem consciência; celebração, por vezes, melancólica, do fim da utopia, do cepticismo na política e da paródia na estética; concepção da crítica como desconstrução; relativismo ou sincretismo cultural; ênfase na fragmentação, nas margens ou periferias, na heterogeneidade e na pluralidade (das diferenças, dos agentes, das subjectividades); epistemologias construtivistas, não fundacionalista e anti-essencialista (SANTOS, 2008, p. 19).

Algumas características, apontadas por Santos (2008), estão presentes nos livros de Agualusa, a exemplo do que ocorre em *Estação das chuvas*, onde o pessimismo e a visão distópica da protagonista e do narrador-personagem com relação à “transformação social” direcionada pelo MPLA são latentes, principalmente quando são confrontados com as prisões e o contexto da guerra civil que prosseguiram a independência nacional. Isso também se verifica na descrição das diferentes realidades das populações obrigadas a fugir da guerra, muitas vezes diante de conflitos sobre os quais não compreendiam completamente as razões ou, ainda, na paródia sobre as concepções essencialistas sobre a identidade, tal qual ocorre na descrição da fuga da família de Santiago.

Santiago da Ressurreição André era filho de um enfermeiro, natural da região do Soyo, e de uma senhora comerciante de tecidos de M'Banza Congo que se orgulhava de pertencer à linhagem real dos bacongus. A mãe planejava enviá-lo para o seminário, quando foram surpreendidos pelos conflitos após o ataque à prisão em fevereiro de 1961. A percepção do pai de Santiago sobre os fatos representa a população que não compreendia as razões dos acontecimentos, pois, quando chega em casa relata que havia, em Luanda, “qualquer coisa de muitíssima maldade, confusões de pretos contra brancos, brancos contra nós. Uma desgraça [...] os portugueses loucos de ódio e principalmente de pavor, tinham caído sobre os musseques e estavam a matar as pessoas” (AGUALUSA, 2005, p. 90). Logo após, enterrou no quintal o fato que usava aos domingos, diante dos rumores de que os portugueses estavam prendendo todos os naturais que se vestissem de preto. Afinal, conforme descreve: “assimilado vestido de preto era preto batido na rua; lhe punham cabelenha [cabeçada], pontapé, rasgavam os documentos e talvez lhe matavam mesmo” (AGUALUSA, 2005, p. 90).

A família decide fugir para o mato, onde se depara com o profeta Antoine Ninganessa, após a visita de um parente que foi alertá-la de que Holden Roberto e os integrantes da UPA chegariam de avião para expulsar todos os cagundos (brancos de baixa condição social), mulatos e pretos que fossem amigos destes. No caminho, encontraram outras famílias na mesma situação, que diante da confusão recorriam à fé no cristianismo quando, em seus cânticos, remetiam à fuga do povo de Israel e, simultaneamente, aos elementos da cosmogonia tradicional quando carregavam pedras enfeitiçadas que acreditavam serem capazes de explodir como bombas se lançadas contra os portugueses.

Antoine Ninganessa é uma personagem relevante no romance, visto que reflete de modo satírico as concepções essencialistas contrárias à colonização:

Estava sempre a dizer que as pessoas deviam deixar de imitar os brancos. Ninguém devia vestir calças ou camisas, ninguém devia comer em pratos de alumínio, ninguém podia utilizar papel higiênico. Às vezes exaltava-se e gritava que era preciso fazer tudo ao contrário dos portugueses. E então ele próprio dava o exemplo e começava a andar para trás, como um caranguejo, ou sentava-se numa cadeira com pernas dobradas ao contrário e virava a cabeça para as costas e falava não pela boca mas pelo ânus (AGUALUSA, 2005, p. 93).

A personagem também representa a percepção crítica sobre as diversas relações de poder que geram os conflitos narrados. Na configuração dessa personagem há o rompimento da visão maniqueísta do colonizador opressor e do colonizado oprimido, pois, na sequência da narrativa, o pai de Santiago, crédulo com o discurso extremista “anti-colonial” de Ninganessa, pergunta se não deveriam virar-se inteiramente do avesso, tornando-se completamente o inverso dos portugueses, e isso lhe custou a vida. Conforme descreve o narrador: “Ninganessa olhou para ele desvairado e gritou-lhe que tu continuas branco, um raio de um branco, pois só um branco seria capaz de pensar uma coisa dessas. Ordenou de seguida a dois homens que o agarrassem [...] e cortou-lhe a cabeça” (AGUALUSA, 2005, p. 93).

Perante as análises dos livros aqui realizadas, concluímos que a narrativa agualusiana (podemos assim nomeá-la em função das características recorrentes) propõe uma reflexão sobre o evento histórico, tendo em vista que ultrapassa o objetivo do mero registro. Ela problematiza principalmente os discursos imbuídos nesses eventos e, conseqüentemente, são transpostas (para essas narrativas) algumas ideias do autor sobre os construtos sociais tanto do passado quanto do presente.

O livro *Estação das chuvas* promove uma nítida contestação das atitudes e dos discursos legitimadores do nacionalismo angolano e, ao mesmo tempo, questiona esteticamente os limites da história e da ficção ao eleger como personagens os ícones nacionais. O modo tendencioso e a liberdade com que o autor tece suas histórias suscitam diversas reações no público leitor, alimentando, por vezes, polêmicas inclusive no meio acadêmico, conforme comenta Inocência Mata (2001) sobre uma questão levantada logo após a publicação do livro *Estação das chuvas*, tanto em Luanda, num círculo de amigos, quanto em Lisboa num debate sobre literaturas africanas. A questão posta foi sobre “a justeza ética dessa opção de escrita” (MATA, 2001, p. 220). Para a ensaísta, embora a estratégia de Agualusa “resulte literariamente” (MATA, 2001, p. 223), toca em pontos muito sensíveis à recepção. Segundo afirma:

Figuras históricas que muitos de nós conhecemos e com quem convivemos, figuras participantes de uma História recente, trágica e dolorosa para uns, vergonhosa para outros; uma História a que muitos ainda reagimos emocionalmente; figuras com um protagonismo real cujo significado se tornou simbólico porque incontornáveis do nacionalismo angolano (MATA, 2001, p. 223).

O livro também suscitou algumas reações inusitadas no público leitor, posto que algumas pessoas acreditaram na real existência de Lídia a ponto de afirmarem para o autor que a tinham conhecido, segundo informações veiculadas na *Folha de São Paulo* (2010).

Não apenas a inserção de personagens históricas é recorrente nos livros de Agualusa, mas também a dessacralização de personalidades consagradas pelo imaginário social (no sentido de retirada do lugar sagrado no discurso e na memória coletiva), tal como ocorre com a figura da rainha Ginga, em Angola, no livro *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo* (2014) e em *Estação das chuvas* com os ícones nacionais, ambos analisados nesta tese, e em outros livros como o Zumbi dos Palmares, no Brasil, em *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (2008).

Nesse último livro, há a referência a essa personagem sem a retomada do tempo histórico conforme ocorre nos romances analisados. O livro (re)visita a figura histórica de Zumbi dos Palmares, um expoente da luta antiescravagista do século XVII, no Brasil, que, assim como a rainha Ginga, é uma personagem consagrada pelo Movimento Negro brasileiro. Entretanto, o Zumbi desse romance é um homem negro de origem angolana, traficante de armas, que convive com os conflitos das favelas no Rio de Janeiro, em finais do século XX.

A análise dos quatro romances permitiu observar algumas recorrências na obra desse autor, em especial com relação a narradores, personagens, tempo e espaço. Essa “fórmula” relaciona-se diretamente com a percepção do autor sobre as questões de identidade, conforme analisado no primeiro capítulo desta tese, e com a sua particular noção sobre criouldade.

Os narradores, de modo geral, são apresentados em primeira pessoa, participam como personagens dos romances, contudo conservam um olhar externo que lhes permite certo distanciamento e uma apreciação crítica sobre a história narrada. Ao mesmo tempo, possuem personalidades transitivas, o que resulta na influência ou em mudanças da visão de mundo ocasionadas pelos eventos experienciados. Isso ocorre com o jornalista em *Estação das chuvas*, quando se identifica com a produção literária de Lídia e passa a investigar a história dela. À medida que a conhece melhor, reconhece nas histórias partes de si mesmo e da realidade do país em que habita. Da mesma forma, Francisco José de Santa Cruz, narrador no romance *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*, transforma-se à medida que se relaciona com Ginga e os membros de sua corte. O mesmo ocorre com Fradique Mendes, em *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*, após viajar para Angola e posteriormente para o Brasil na companhia de Ana Olímpia.

As personagens, sobretudo as/os protagonistas, são construídas a partir da noção de identidades não dicotômicas e de personalidades não maniqueístas. Com relação ao tempo e ao espaço, observamos a constante menção aos eventos históricos relacionados aos períodos colonial e pós-independente de Angola, assim como com a tríade Brasil, Portugal e Angola, incluindo outros países de colonização portuguesa, tal como ocorre nos romances *Um estranho em Goa* (2010), na Índia, e *As mulheres do meu pai* (2012), em Moçambique, embora não se restrinja a esses países, tendo em vista que insere outros lugares da África e da Europa.

Realizamos no *corpus* das análises um recorte que abrangeu o período entre o século XVI e final do século XX. Entretanto, no repertório do autor há outros livros que contemplam os mesmos períodos, assim como os posteriores, tais como *O vendedor de passados* (2004), que abrange o ínterim imediatamente posterior à guerra civil; *A feira dos assombrados e outras estórias inverossímeis* (2001), que narra, de maneira alegórica, os conflitos da realidade angolana no final do século XIX; o livro *A sociedade dos sonhadores involuntários* (2017), que faz uma referência direta à prisão dos 17 ativistas angolanos, em 2015, por se oporem ao governo do MPLA, presidido

por José Eduardo dos Santos; o *Barroco tropical*, que narra a história de uma mulher que literalmente cai do céu, em Luanda, em 2020, apenas para citar os exemplos das narrativas mais longas, como os romances e novelas. Mas há, ainda, os livros de contos, crônicas e infanto-juvenis, que, em geral, conservam as mesmas características estéticas e literárias dos outros livros, conforme ocorre com *A vida no céu* (2013), uma narrativa para o público juvenil, que descreve um futuro apocalíptico em meio às consequências de um dilúvio que destruiu a terra.

Em suma, os elementos que caracterizam a narrativa agualusiana relacionam-se, concomitantemente, com as correntes estéticas pós-coloniais e com as pós-modernistas. Contudo, a abrangência do “sul” na composição da sociedade angolana, brasileira ou portuguesa sobre as quais escreve é uma questão frequentemente posta sobre a produção literária desse autor. Entendemos, aqui, a relação entre o norte e o sul global sob a perspectiva de Boaventura de Sousa Santos (2009), que a define como uma metáfora da exploração e exclusão social de grupos, povos ou comunidades, que não está, necessariamente, relacionada ao espaço geográfico. Há, portanto, a possibilidade de haver comunidades do norte em países do sul e comunidades do sul em países do norte, consoante ocorre com as elites econômicas nos países africanos pós-independentes e com os grupos étnicos e culturais subalternizados nos países europeus.

Essa reflexão é importante, pois está no âmago das frequentes críticas à produção literária de Agualusa, realizadas por alguns especialistas em literaturas africanas de língua portuguesa, sobretudo por aqueles que não prescindem de uma postura de oposição à colonialidade do saber e do poder sobre a cultura e a literatura angolanas.

Considerações finais

Mesmo na ciência, o prazer de dizer tudo não chega aos pés do desejo de compreender um pouco.

(Eni Pulcinelli Orlandi, *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*)

Conforme foi mencionado ao longo desta tese, a criouldade, assim como o termo “crioulo” da qual advém, obteve variadas acepções no decorrer do tempo e, por se tratar de um conceito relacionado com a identidade, configurou-se de diferentes maneiras nos lugares onde foi empregada.

No conjunto de países africanos colonizados por Portugal, os casos de Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe resultaram em comunidades culturais, raciais e linguísticas demarcadas pelo processo de criouldização. Nesse contexto, vale ressaltar Cabo Verde, onde a criouldade passou a conotar identidade cultural, diferentemente do cenário angolano, em que o emprego desse termo nesse mesmo sentido gerou inúmeras contestações.

No campo da literatura, José Eduardo Agualusa é, na contemporaneidade, uma voz ressoante da retomada desse conceito, associando-o à identidade cultural angolana e a outras correntes epistêmicas orientadas pela noção de fragmentação das identidades, descentração dos sujeitos e das ambivalências das relações entre Angola, Brasil e Portugal, consoante sugere o título do seu livro *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes* (1997) e conforme se buscou comprovar nesta tese por meio da análise de quatro romances de sua autoria.

Mário António Fernandes de Oliveira (1968; 1990), num viés assentado no lusotropicalismo freyriano, inaugurou o crioulismo angolano quando afirmou haver no país uma “elite crioula”, multirracial e lusotropical, oriunda da fusão harmoniosa entre portugueses e africanos, concentrada nas regiões litorâneas, sobretudo em Luanda.

Francisco Soares e José Carlos Venâncio, na mesma linha de Oliveira, dão ênfase à ideia de uma genealogia sincrética e transcontinental dos descendentes de portugueses nascidos no país. Assim como Oliveira, Soares (1996; 2001) destaca a predominância europeia, urbana, assimilada e elitista dessa sociedade composta por indivíduos negros, mestiços e brancos. Na acepção empregada por Soares, o conceito

denota sobretudo o cruzamento linguístico e cultural promovido pelo contexto de colonização, sendo, em sua visão, basilar na formação da literatura angolana e na maioria das obras que a compõe. José Carlos Venâncio (1992b) analisou a criouldade no cenário político e social. Em sua ótica, a sociedade angolana é composta por três tipos de relações identitárias, cuja convivência é demarcada por episódios de integração e de conflitos. Ele aponta, de um lado, o segmento da sociedade que designa como crioulo, predominantemente urbano, que faz uso de um português com interferência do quimbundo e é, em geral, apoiador do MPLA; do outro lado, aponta o segmento da população do interior, com predominância do umbundo e sob a influência da UNITA; e, ainda, aponta as sociedades tradicionais.

Em Angola e nos outros países que foram colônias portuguesas, a noção sobre a criouldade esteve associada ao lusotropicalismo, cuja celebração de um colonialismo *sui generis* de Portugal foi amparada por algumas afirmações como a predisposição ou vocação dos portugueses para a mobilidade, integração, miscibilidade, ausência de racismo etc. Essas ideias foram contestadas pelas correntes pós-coloniais que empreenderam a descolonização política e ideológica nesses países, entretanto permaneceram no imaginário cultural e no campo discursivo sob diferentes contextos, conforme demonstramos no segundo e terceiro capítulos desta tese.

A exaltação dos aspectos positivos da miscigenação portuguesa nas colônias e o uso desse discurso para fins ideológicos e políticos estão na base do lusotropicalismo, pois o conceito contribuiu para a implementação da falaciosa ideia de que no Brasil há uma democracia racial, além de posteriormente ter sido utilizado por Salazar para positivar e justificar a continuidade da colonização portuguesa nos países africanos, a despeito do cenário mundial de destituição das colônias europeias na África e no Oriente.

Vários especialistas reconhecem como crioulas as culturas formadas em algumas cidades costeiras de Angola no princípio das relações entre os portugueses e os reinos africanos, no entanto o processo colonial, do modo como foi empreendido, terá anulado a criouldade. Para Miguel Vale de Almeida (2004), a natureza semiperiférica do colonialismo português contribuiu para a criação de comunidades, línguas e expressões culturais criouldadas em alguns espaços das colônias, no entanto, esse conceito nunca se tornou central nas definições ideológicas e programáticas do Estado português, uma vez que este se amparou no discurso da miscigenação e mestiçagem. Assim, convém ressaltar que, mesmo nos contextos das ex-colônias portuguesas em que a criouldade é

reconhecida ou celebrada, há resíduos do discurso lusotropicalista, sobretudo por meio de uma noção hierárquica nas relações entre brancos e negros e entre portugueses e africanos.

Os especialistas em literaturas africanas de língua portuguesa Luís Kandjimbo, Pires Laranjeira e Inocência Mata, conforme demonstrado no terceiro capítulo, posicionam-se veementemente contrários à transposição da teoria da criouldade para o contexto social e cultural angolano. Em seus argumentos, apontam o caráter hegemônico, eurocêntrico, colonialista e lusotropicalista dessa teoria, tendo em vista que a identidade cultural angolana se dá a partir do signo da africanidade e por meio da descolonização e autoafirmação no campo cultural e sociopolítico. Sendo assim, o nacionalismo, a assunção étnica e a reivindicação anticolonial são elementos que caracterizam as produções angolanas em oposição aos modelos coloniais da cultura – conforme afirma Pires Laranjeira (2005) a respeito do Movimento dos Novos Intelectuais de Angola, geração que conquistou a autonomia no campo da cultura.

A compreensão sobre a colonialidade na teoria da criouldade angolana, isto é, o reconhecimento da permanência do discurso colonialista para além do colonialismo histórico, e o posicionamento contrário desses intelectuais a esse fato, demarcam a concorrência de duas principais correntes para a compreensão da identidade cultural do país: uma que privilegia a presença portuguesa sob a noção de uma síntese hierárquica, conforme ocorre com a teoria do crioulisto angolano, e outra que privilegia os traços culturais endógenos, negro-africanos e de matriz bantu. Essa cissura influencia a esfera social e cultural da nação e é um tema que aparece como cerne na economia da obra de Agualusa.

As questões levantadas nos livros a respeito da cultura e identidade evidenciam essa cissura, e o modo como aborda esse tema demonstra o posicionamento do autor frente a essa questão. A dessacralização dos ícones nacionais, a dissolução das fronteiras identitárias, o elogio da mestiçagem racial e cultural, a celebração do cosmopolitismo, das identidades híbridas etc. são decorrentes de uma visão orientada pelo lugar pessoal, social, racial e identitário do autor, que se reconhece como oriundo dessa sociedade designada por ele como crioula – conforme demonstrado nos trechos de entrevistas concedidas por ele.

Agualusa ressignifica a ideia da criouldade angolana por meio de sua escrita. Ele não se respalda unicamente nessa ideia tal como foi concebida por Mário António Fernandes de Oliveira, posto que a associa às correntes estéticas e epistêmicas ligadas

ao pós-colonialismo e ao pós-modernismo. Desse modo, a criouldade não aparece na obra de Agualusa apenas como pano de fundo, mas influencia intrinsecamente a tessitura de seus romances. Por meio da análise literária, pudemos observar que na escolha das personagens, foco narrativo, momento histórico, espaço etc. há a predominância do segmento designado por ele como crioulo, pois, ao privilegiar algumas personagens históricas, que se repetem em seus livros, recupera momentos que demarcam o surgimento e a atuação desses indivíduos na política e cultura do país.

Note-se que os elementos abrangidos pela teoria da criouldade estão relacionados com a percepção a respeito do colonialismo, da cultura e da identidade. No decorrer desta tese, buscou-se chamar a atenção para a dimensão discursiva dessa teoria, e para a problemática de seu emprego no contexto angolano. Em nossa visão, as divergências sobre esse conceito, quando aplicado a Angola, refletem a permanência da divisão sociocultural posta pelo colonialismo, presente na metáfora freyriana entre os habitantes da casa-grande e os da senzala, transposta para Angola sob os termos “sanzala” e “casarão”, a fim de representar o conjunto populacional de raiz cultural negro-africana em oposição à de matriz cultural europeia.

Bibliografia

- AGUALUSA, José Eduardo. *A conjura*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2009.
- AGUALUSA, José Eduardo. *A feira dos assombrados e outras estórias inverossímeis*. Lisboa: Dom Quixote, 2001.
- AGUALUSA, José Eduardo. Agualusa: 'Os poderes têm-se tentado apropriar da Rainha Ginga'. *Jornal Sol*, 7 jun. 2014. Disponível em: <<http://sol.sapo.pt/artigo/107346/agualusa-os-poderes-t-m-se-tentado-apropriar-da-rainha-ginga>>. Acesso em: 5 dez. 2016.
- AGUALUSA, José Eduardo. *A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo*. Lisboa: Quetzal, 2018.
- AGUALUSA, José Eduardo. *As mulheres do meu pai*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2012.
- AGUALUSA, José Eduardo. *A sociedade dos sonhadores involuntários*. Lisboa: Quetzal, 2017.
- AGUALUSA, José Eduardo. *A vida no céu*. Lisboa: Quetzal, 2013.
- AGUALUSA, José Eduardo. *D. Nicolau Água-Rosada e outras estórias verdadeiras e inverossímeis*. Lisboa: Vega, 2000.
- AGUALUSA, José Eduardo. *Estação das chuvas*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2005.
- AGUALUSA, José Eduardo. *Fronteiras perdidas: contos para viajar*. Lisboa: Dom Quixote, 1999.
- AGUALUSA, José Eduardo. Guerra e paz em Angola. *Kosmopolis*, Fiesta Internacional de La Literatura, Barcelona: CCCB, 14-19 set. 2004. Disponível em: <http://www.cccb.org/rcs_gene/agualusa-portu.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016.
- AGUALUSA, José Eduardo. *Nação crioula: a correspondência secreta de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2011.
- AGUALUSA, José Eduardo. *O ano em que Zumbi tomou o Rio*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2008.
- AGUALUSA, José Eduardo. O legado de Mandela. *Público*, Revista 2, Lisboa, Ano XXIV, n. 8649, p. 14-16, 15 dez. 2013.
- AGUALUSA, José Eduardo. *O vendedor de passados*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2004.
- AGUALUSA, José Eduardo. *Um estranho em Goa*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2010.
- ALBUQUERQUE, Orlando de. *Crioulismo e mulatismo (uma tentativa de interpretação fenomenológica)*. Lobito: Cadernos Capricórnio, 1975.

ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill; SERRÃO, Joel; MARQUES, António Henrique. *Nova história da expansão portuguesa* (volume X): o império africano 1825-1890. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1998.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Crioulização e fantasmagoria. *Série Antropologia*, Brasília, v. 365, p. 1-13, 2004.

ALMEIDA, Miguel Vale de. O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”. In: BASTOS, C.; ALMEIDA, M. V.; FELDMAN-BIANCO, B. (Orgs.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. p. 22-37.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Trad. Catarina Mira. Lisboa: Edições 70, 2012.

ANDRADE, Mário Pinto de. *Origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa 1911-1961*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

ANDRADE, Mário Pinto de. Littérature et nationalisme en Angola. *Présence Africaine*, v. 41, p. 91-99, 1962. Fundação Mário Soares / Arquivo Mário Pinto de Andrade. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83392>. Acesso em: 18 mar. 2020.

ANDRADE, Mário Pinto de. Qu'est-ce que le luso-tropicalismo? *Présence Africaine revue culturelle du monde noir*, Paris, v. 4, p. 24-35, 1955. Fundação Mário Soares / Arquivo Mário Pinto de Andrade. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_83500>. Acesso em: 13 mar. 2020.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *Key concepts in post-colonial studies*. Nova Iorque: Routledge, 1998.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. Nova Iorque: Routledge, 2002.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: 90 Graus, 2009.

AUGEL, Moema Parente. *A nova literatura da Guiné-Bissau*. Bissau: INEP, 1998.

AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escombro: a literatura guineense e a narração da nação*. 2005. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. In: KIZERBO, Joseph. *História geral da África – I, metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

BACH, Carlos Batista. *José Eduardo Agualusa: ironia e memória como traços de uma poética*. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

BANDEIRA, Rui. As “Kuribekas” angolanas. *Maçonaria em Angola! Quem Diria*. *Novafrica*, 6 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.novafrica.co.ao/mais/>>

organizacoes-sociais/as-kuribekas-angolanas-maconaria-em-angola-quem-diria/>. Acesso em: 30 jan. 2020.

BARBOSA, Jorge. *Obra poética*. Lisboa: INCM, 2002.

BARBOSA, Solange. O espírito da rainha Nzinga Mbandi no Brasil e no Caribe. In: MATA, Inocência (Org.). *Rainha Nzinga Mbandi: História, memória e mito*. Lisboa, Edições Colibri, 2014.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BEJA, Olinda. *Água crioula*. Coimbra: Pé de Página, 2007.

BHABHA, Hommi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1964.

BONNICI, T. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: EDUEM, 2012.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL, Ubiratan. Nação crioula faz dez anos. *Gazeta do Povo*, Caderno G, Curitiba, 18 fev. 2007. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/nacao-crioula-faz-dez-anos-adfu7okybc0jnl0z6y1ah7fim/>>. Acesso em: 20 jul. 2019.

CABRAL, Vasco. *A luta é a minha primavera*. Oeiras: África, 1981.

CADORNEGA, António. *História geral das guerras angolanas*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1972.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos e traficantes no império português: o comércio negreiro português no Atlântico durante os séculos XV a XIX*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1985.

CARDOSO, Fernando Henrique. Um livro perene. In: FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2013.

CASTELO, Cláudia. *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1931-1961)*. Porto: Afrontamento, 2011.

CASTILHON, Jean-Louis. *Zingha, reine d'Angola: Histoire Africaine*. França: Ganymede, 1993.

CASTRO, Willian. *Provérbios de Confúcio*. Jacutinga: Editora 101 Seleções, 2016.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 2017.

- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Discours sur la Négritude. Paris: Présence Africaine, 2018.
- CHAMOISEAU, Patrick; BERNABÉ, Jean; CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la créolité*. Trad. M. B. Taleb – Khyar. Paris: Gallimard, 2015.
- CHARTIER, Roger (Org.). *Práticas de leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.
- COELHO, Alexandra Lucas. José Eduardo Agualusa e a amável ditadura de Angola. *Público*, Ípsilon, Lisboa, 3 jun. 2009. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2009/06/03/culturaipsilon/noticia/jose-eduardo-agualusa-e-a-amavel-ditadura-de-angola-233271>>. Acesso em: 3 jan. 2020.
- COSME, Leonel. *Crioulos e brasileiros de Angola*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2001.
- COUTO, Mia. Que África escreve o escritor africano? In: COUTO, Mia. *Pensatempos*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 2005.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1992. v. I.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; Universidade de São Paulo, 1973.
- DUARTE, L. R. José Eduardo Agualusa: no reino de sua majestade. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, n. 1139, p. 7-8, maio 2014.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas da gente negra*. Trad. Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Trad. Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Bargados. Barcelona: Ariel, 1996.
- EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- EGGEL, Dominic; LIEBICH, André; MANCINI-GRIFFOLI, Deborah. Was Herder a Nationalist? *The Review of Politics*, v. 69, n. 1, p. 48-78, 2007. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20452851>>. Acesso em: 27 jan. 2019.
- ETHNOLOGUE: languages of the world. Disponível em: <<https://www.ethnologue.com/language/kea>>. Acesso em: 28 fev. 2019.

- FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Trad. Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FELE, Buanga (Mário Pinto de Andrade). Qu'est que le "lusotropicalismo"? *Présence africaine*, Paris, n. 4, p. 24-35, out./nov. 1955.
- FERREIRA, Manuel. *A aventura crioula ou Cabo Verde: uma síntese cultural e étnica*. Lisboa: Plátano, 1985.
- FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa I*. Amadora: Biblioteca Breve, 1977.
- FERREIRA, Manuel. *No reino do Caliban I: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa (Cabo Verde e Guiné-Bissau)*. Lisboa: Plátano, 1997.
- FERREIRA, Manuel. *No reino do Caliban II: antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa (Angola e São Tomé e Príncipe)*. Lisboa: Plátano, 1997.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Veja as obras de Agualusa, o escritor preferido de Dilma Rousseff. 21 nov. 2010. *Livraria Folha*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/livrariadafolha/829923-veja-as-obras-de-agualusa-escritor-preferido-de-dilma-rousseff.shtml>>. Acesso em: 9 fev. 2020.
- FONSECA, Edson Nery da. *Gilberto Freyre de A a Z*. Referências essenciais à sua vida e obra. Rio de Janeiro: Zé Mario, 2002.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. 2018. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2013.

FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

FREYRE, Gilberto. *Portuguese integration in the tropics*. Lisboa: Tipografia Silvas, 1961.

FREYRE, Gilberto. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942.

FREYRE, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

GAETA, Antonio da. *La meravigliosa conversione alla santa fede di Cristo della regina Singa e del suo regno di Matamba nell'Africa meridionale*. Descritta con historico stile dal P. Francesco Maria Gioia da Napoli. Napoli: Giacinto Passaro, 1669. Disponível em: <<http://www.coindico.com/show.php?n=46>>. Acesso em: 9 out. 2019.

GARCIA, Francisco Proença (Coord.). *Atlas da lusofonia: Cabo Verde*. Lisboa: Prefácio, 2006.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.

GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997.

GLISSANT, Édouard. *Tratado del todo-mundo*. Traducción Maria Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: El Cobre, 2006.

GÓIS, Pedro (Org.). *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Lisboa: ACIDI, 2008.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: ANPOCS, p. 223-244, 1984.

GUERRA, Henrique. Prefácio. In: ASSIS JÚNIOR, António. *O segredo da morta: romance de costumes angolenses*. Lisboa: Edições 70, 1979.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2007.

HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo em português: o lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Tinta da China, 2016.

HEYWOOD, Linda M. *Nzinga de Angola. A rainha guerreira de África*. Trad. Luís Santos. Alfragide: Casa das Letras, 2018.

hooks, bell. Aint I A Woman., 24.JUL: 534-541. *Argument*, 1982.

- hooks, bell. *El feminismo es para todo el mundo*. Trad. Beatriz Esteban Agustí (et al.). Madrid: Traficantes de sueños, 2017.
- HOUNTONDJI, Paulin J. Introduction: Démarginaliser. In: HOUNTONDJI, P. J. (Dir.). *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*. Paris: CODESRIA, 1994.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo – história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA CABO VERDE. *Anuário Estatístico*, 2016. Novembro, 2017.
- ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. Trad. Johannes Kretschmer. São Paulo: 34, 1999.
- JAUSS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Trad. Claude Millard. Paris: Gallimard, 1978.
- JORGE, Sílvio Renato (Org.). *Literaturas insulares: leituras e escritas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe*. Porto: Afrontamento, 2011.
- KABWASA, Nsang O’Khan. O eterno retorno. *O Correio da Unesco*, Brasil, ano 10, n. 12, p. 12-15, 1982.
- KANDJIMBO, Luís. A disciplinarização da literatura angolana. *Revista de estudos literários*, Coordenação de José Luís Pires Laranjeira, v. 5, p. 49-103, 2015.
- KANDJIMBO, Luís. *Alumbu: o cânone endógeno no campo literário angolano para uma hermenêutica cultural*. Luanda: Mayamba, 2019.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra: volume I*. Trad. Américo de Carvalho. Sintra: Publicações Europa-América, 1990.
- KNÖRR, Jacqueline. *Towards conceptualizing creolization and creoleness*. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper, 2008. Disponível em: <https://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/wp0100>. Acesso em: 1 fev. 2019.
- LABAN, Michel. *Angola - encontro com escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1991. v. 1.
- LAGO, Sylvio. *Eça de Queirós, ensaios e estudos*. São Paulo: Biblioteca 24horas, 2010. v. 1.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LARANJEIRA, Pires. *A negritude africana de língua portuguesa*. Dissertação de doutoramento em literaturas africanas de língua portuguesa. Porto: Afrontamento, 1995.

LARANJEIRA, Pires. A identidade 'crioula' e negro-africana e uma nova representação da mulher, com exemplos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. In: RIBEIRO, Margarida Calafate; JORGE, Sílvio Renato (Orgs.). *Literaturas insulares: leituras e escritas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe*. Porto: Afrontamento, 2011.

LARANJEIRA, Pires. *Ensaaios afro-literários*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2005.

LARANJEIRA, Pires. Pós-colonialismo e pós-modernismo em contexto pré-moderno e moderno: o local e o nacional nas literaturas dos cinco e as ilusões da literatura-mundo. *Revista de Estudos Literários*, Coord. de Pires Laranjeira, v. 5. Coimbra: FLUC/ CLP p. 17-47, 2015.

LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Colibri, 2013.

LEME, Carlos Câmara. O quintal da minha casa ocupou o mundo, entrevista a José Eduardo Agualusa. *Público*, Lisboa, Coleção Mil Folhas 3, 2009. Disponível em: <<http://static.publico.pt/docs/cm3/escritores/78-JoseEduardoAgualusa/quintal.htm>>. Acesso em: 9 dez. 2018.

LIMA, Danuza Américo Felipe de. *Da ficcionalização da história: um estudo da metaficção historiográfica em Estação das chuvas*, de José Eduardo Agualusa. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

LOPES, Baltasar. *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre: apontamentos lidos ao microfone de rádio Barlavento*. Praia: Imprensa Nacional, 1956.

LOPES, Baltasar. Uma experiência românica nos trópicos. In: FERREIRA, Manuel (Org.). *Claridade: revista de arte e letras*. Lousã: Edições Manuel Ferreira, 1986.

LOPES FILHO, João. *Contribuição para o estudo da cultura cabo-verdiana*. Lisboa: ULMEIRO, 1983.

LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade: psicanálise do destino português*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

LUGARINHO, Mário César. Quem deve comer lagostas? Reflexões sobre os estudos pós-coloniais a partir de alguma ficção de Pepetela e Agualusa. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia; VECHIA, Rejane (Orgs.). *A Kinda e a Misanga: encontros brasileiros com a literatura angolana*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda: Nzila, 2007.

LUÍS, Alexandre; LUÍS, Sofia. A imagem de Portugal promovida pela instrumentalização salazarista do lusotropicalismo. In: VIEIRA, Cristina Costa; OSÓRIO, Paulo; MANSO, José Henrique (Coords.). *Portugal, Brasil, África. Relações históricas, literárias e cinematográficas*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2014.

LUKÁCS, György. *O romance histórico*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

LUSA - AGÊNCIA DE NOTÍCIAS DE PORTUGAL S.A. José Eduardo Agualusa considera Agostinho Neto "poeta medíocre" e é ameaçado com processo judicial.

Disponível em: <https://www.rtp.pt/noticias/mundo/jose-eduardo-agualusa-considera-agostinho-neto-poeta-mediocre-e-e-ameacado-com-processo-judicial_n146906>. Acesso em: 4 fev. 2020.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Correira Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-modernismo explicado às crianças. Correspondência 1982-1985*. Trad. Tereza Coelho. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

MADEIRA, João Paulo. A língua cabo-verdiana como elemento de identidade. *Revista de Letras*, v. 2, n. 12, p. 77-85, 2013.

MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

MARIANO, Gabriel. Do funco ao sobrado ou o “mundo” que o mulato criou. *Colóquios Cabo-verdianos*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, n. 22, 1959.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Palas, 1977.

MATA, Inocência. *A literatura africana e a crítica pós-colonial: reconversões*. Luanda, Angola: Nzila, 2007.

MATA, Inocência. A literatura da Guiné-Bissau. In: LARANJEIRA, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

MATA, Inocência (Org.). *A rainha Nzinga. História memória e mito*. Lisboa: Colibri, 2014.

MATA, Inocência. *Diálogo com as ilhas: sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Colibri, 2008.

MATA, Inocência. *Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquieta*. Lisboa: Mar Além, 2001.

MATA, Inocência. Literatura-mundo em português: encruzilhadas em África. *1616: Anuario de Literatura Comparada*, v. 3, p. 107-122, 2013.

MATA, Inocência. Lusofonia e história: aferições de pertença luso-afónicas? *Revista de Estudos Literários*, Coordenação de Pires Laranjeira, v. 5. Coimbra: FLUC/CLP, p. 105-127, 2015.

MATEUS, Dalila Cabrita; MATEUS, Álvaro. *Purga em Angola: o 27 de maio de 1977*. 2ª edição. Porto: ASA, 2007.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v. 32, p. 123-151, 2016.

MELO NETO, João Cabral. *A escola das facas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1980.

MENESES, Maria Paula. A questão negra entre continentes: possibilidades de tradução intercultural a partir das práticas de luta? *Sociologias*, v. 18, n. 43, p. 176-206, set./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/v18n43/1517-4522-soc-18-43-00176.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2018.

MESTRE, David. *Lusografias crioulas*. Évora: Pendor, 1997.

MEZILAS, Glodel. *África y discurso de identidad en el Caribe*. Madrid: Solenodonte, 2016.

MIKULENKOVÁ, Pavlína. *O conceito da criouldade na obra de José Eduardo Agualusa*. Dissertação (Mestrado). Masarykova Univerzita, 2015.

MONTEIRO, Eurídice. Crioulidade, colonialidade e género: as representações de Cabo Verde. *Revista Estudos Feministas*, v. 24, p. 983-996, 2016.

MONTEIRO, Eurídice. *Entre os senhores das ilhas e as descontentes*. Ausência e emergência de mulheres no campo político e de Cabo Verde. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África*. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Trad. Ana Medeiros. Luanda: Mulemba; Mangualde: Pedagogo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. *A dimensão estética na arte negro-africana tradicional*. São Paulo: Museu de Arte Contemporânea USP, 2006. Disponível em: <<http://www.macvirtual.usp.br/mac/arquivo/noticia/Kabengele/Kabengele.asp>>. Acesso em: 29 jul. 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude, usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Oficinas gráficas do Jornal do Commercio, 1955.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, 2. [recurso digital formato epub]. São Paulo: Selo Negro, 2014.

NÁUFRAGOS. Refinaria Filmes. Disponível em: <<http://refinariafilmes.com.br/filmes/naufragos/>>. Acesso em: 27 jun. 2019.

NETO, Agostinho. *Obra poética completa*. Luanda: Fundação Agostinho Neto, 2016.

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. *A formação da literatura angolana (1851-1950)*. 1985. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1985.

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. *Luanda, “ilha” crioula*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1968.

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. *Reler África*. Coimbra: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1990.

O MANUSCRITO perdido de Fradique Mendes. Direção de José Barahona. Lisboa: David & Golias, 2009. 1 DVD (81 min.).

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1987.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. *La invención de las mujeres*. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Trad. Alejandro Montelongo González. Bogotá: En la frontera, 2017.

PACAVIRA, Manuel Pedro. *Nzinga Mbandi*. Lisboa: Edições 70, 1979.

PACHECO, Carlos. *Repensar Angola*. Lisboa: Vega, 2000.

PAXE, Abreu. Da semente à floresta – uma metáfora para a leitura do romance histórico de Manuel Pedro Pacavira. In: MATA, Inocência (Org.). *Rainha Nzinga Mbandi*. História, memória e mito. Lisboa, Edições Colibri, 2014.

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2008.

PÉLISSIER, René. *História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia, 1841-1936*, 2 vols. Lisboa: Estampa, 1989.

PEREIRA, Daniel A. Percursos da história das ilhas de Cabo Verde. In: GARCIA, Francisco Proença (Coord.). *Atlas da lusofonia*: Cabo Verde. Lisboa: Prefácio, 2006.

PEREIRA, Dulce; ARIM, Eva; CARVALHO, Nuno. Crioulo de Cabo Verde. In: *Diversidade linguística na escola portuguesa*. (CD2). Lisboa: ILTEC/Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. Disponível em: <http://www.iltec.pt/divling/_pdfs/linguas_crioulo_cv.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

PEREIRA, Dulce. *Crioulos de base portuguesa*. Lisboa: Caminho, 2007.

PINTO, Alberto de Oliveira. *História de Angola da pré-história ao início do século XXI*. Lisboa: Mercado das Letras, 2019.

PINTO, Alberto de Oliveira. Representações culturais da rainha Njinga Mbandi (c. 1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano. In: TAVARES, Célia Cristina; CRUZ, Maria Leonor García (Coord.). *Estudos Imagética*. Rio de Janeiro: UERJ/ CH-FLUL, 2014.

PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*. Port-au-Prince: Collection du Bicentenaire, 2004.

QUEIRÓS, Eça de. *A correspondência de Fradique Mendes* (Memórias e Notas). Editada por Carlos Reis, Irene Fialho e Maria João Simões. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

QUEIRÓS, Eça de. *Obras completas*. [S.l.]: Centaur, 2015. E-book.

QUEIRÓS, Eça de; ORTIGÃO, Ramalho. *O mistério da estrada de Sintra*. Curitiba: Arte & Letra Editora, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

REIS, Carlos. *Dicionário de estudos narrativos*. Coimbra: Almedina, 2018.

REIS, Carlos; FIALHO, Irene; SIMÕES, Maria João. Introdução. In: QUEIRÓS, Eça de. *A correspondência de Fradique Mendes* (Memórias e Notas). Editada por Carlos Reis, Irene Fialho e Maria João Simões. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014. p. 15-72.

REIS, Carlos. Fradique Mendes: origem e modernidade de um projecto heteronímico. In: REIS, Carlos. *Estudos queirosianos: ensaios sobre Eça de Queirós e a sua obra*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

REIS, Carlos. Os silêncios de Eça. In: ZILBERMAN, Regina et al. *Eça e outros: diálogos com ficção de Eça de Queirós*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RIBEIRO, Anabela Mota. A graça que o mundo tem. *Público*, Ípsilon, Lisboa, Ano XXV, n. 8822, p. 11-15, junho 2014.

RIBEIRO, Margarida Calafate; SEMEDO, Odete Costa. *Literaturas da Guiné-Bissau: cantando os escritos da história*. Porto: Afrontamento, 2011.

RODRIGUES, Catarina Isabel Silva. “*A renúncia impossível*” de Agostinho Neto: um novo discurso poético, intertextualidades e alcance pedagógico. Luanda: Novo Rumo, 2014.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova: ou os preceptores imorais*. Trad. Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALGADO, Maria Teresa; SEPÚLVEDA, Maria do Carmo (Orgs.). *África e Brasil: letras em laços*. São Caetano do Sul: Yendis, 2006.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaio sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Arnaldo. *A casa velha das margens*. Porto: Campo das Letras, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro. *Travessia*, 6/7, p. 15-36, 2008.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene; RIBEIRO, António Sousa (Orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63, p. 237-80, 2002.
- SANTOS, Ricardo Augusto. Os intelectuais e a eugenia. In: SEMINÁRIO NACIONAL SOCIOLOGIA & POLÍTICA, 1., 2009, Curitiba. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2009. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/SociologiaPolitica/GTsONLINE/GT6%20online/EixoI/intelectuais-eugenia-RicardoSantos.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2018.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCANTAMBURLO, Luigi. *Dicionário do guineense*. vol. II: Dicionário guineense-português. Disionariu guinensi-purtuguis. Lisboa: FASPEBI, 2002.
- SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro (Coord.). *Antologia do mar na poesia africana de língua portuguesa do século XX: volume: III Moçambique, São Tomé, Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Coordenação dos Cursos de Pós-graduação em Letras Vernáculas e Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, 1999.
- SEIBERT, Gerhard. Os angolares da ilha de São Tomé: naufragos, autóctones ou quilombolas? *Textos de histórias*, v. 12, n. 1/2, 2004.
- SEMEDO, Odete Costa. *Entre o ser e o amar*. Bissau: INEP, 1996.
- SEMEDO, Odete Costa. *Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SILVA, Ana Cláudia. *O rio e a casa: imagens do tempo na ficção de Mia Couto*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- SILVEIRA, Onésimo. *Consciencialização na literatura cabo-verdiana*. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, 1963.
- SILVESTRE, Osvaldo. A aventura crioula revisitada: versões do Atlântico Negro em Gilberto Freyre, Baltasar Lopes e Manuel Ferreira. In: BUESCU, H. C.; SANCHES, M. R. (Eds.). *Literatura e viagens pós-coloniais*. Lisboa: Colibri, 2002. p. 63-103.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SKIDMORE, Thomas E. *Uma história do Brasil*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SOARES, Francisco. *A autobiografia lírica de “M. António”*: uma estética e uma ética da criouldade angolana. Évora: Pendor, 1996.

SOARES, Francisco. *Angola: “crioulizações” internas*. Luanda: SOARES, Francisco, 2014. – Suporte digital. – ampliação da conferência apresentada ao Congresso sobre Ciência realizado em Lisboa no fim de novembro de 2013.

SOARES, Francisco. *Notícia da literatura angolana*. Lisboa: INCM, 2001.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.

STRECKER, Marcos. Editora aposta em africanos e portugueses. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 28 de outubro de 2006. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2810200610.htm>>. Acesso em: 16 jul. 2018.

TERRA. *Caetano elogia José Eduardo Agualusa na Flip*. 9 jul. 2004. Disponível em: <<http://diversao.terra.com.br/artecultura/noticias/0,,OI340381-EI3615,00-Caetano+elogia+Jose+Eduardo+Agualusa+na+Flip.html>>. Acesso em: 16 jul. 2018.

THEBAN, Laurentiu. Situação e perspectivas do português e dos crioulos de origem portuguesa na Índia e no Sri-Lanka. *Actas do congresso sobre a situação actual da língua portuguesa no mundo*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, v. 1, p. 269-285, 1985.

THIONG’O, Ngugi wa. La littérature africaine et sa langue. In: *Décoloniser l’esprit*. Paris: La Fabrique, 2011.

TRIGO, Salvato. *Introdução à literatura angolana de expressão portuguesa*. Porto: Brasília, 1977.

TRIGO, Salvato. *Ensaio de literatura comparada afro-luso-brasileira*. Lisboa: Veja, 1986.

TRONI, Alfredo. *Nga muturi: cenas de Luanda*. Lisboa: Edições 70, 1973.

TRUTH, Sojourner. *Ain’t I woman?* Speech Delivered at Ohio Women’s Rights Convention, May 1851. Disponível em: <<https://etc.usf.edu/lit2go/pdf/passage/3089/civil-rights-and-conflict-in-the-united-states-selected-speeches-001-aint-i-a-woman.pdf>>. Acesso em: 1 nov. 2018.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. New York: Dover, 2016.

USQUE, Samuel. *Cosolaçam às Tribulaçoens de Israel*. Coimbra: França Amado, 1906.

VALENTIM, Joaquim Pires. Representações sociais do luso-tropicalismo e olhares cruzados entre portugueses e africanos. In: SIMÕES, Maria João (Coord.) *Imagotipos literários: processos de (des)configuração na imagologia literária*. Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2011.

VALENTIM, Jorge Vicente. *Nas margens do Atlântico e do Índico: ensaios sobre as literaturas africanas de língua portuguesa*. Manaus: UEA, 2012.

VÁRIOS. *Voz d'Angola clamando no deserto: oferecida aos amigos da verdade pelos naturaes*. Lisboa: Typographia, 1901.

VEIGA, Abel. Crioulo cabo-verdiano é o segundo mais falado em São Tomé e Príncipe. *Téla Nón*, Cultura, 21 abr. 2014. Disponível em: <<https://www.telanon.info/cultura/2014/04/21/16179/crioulo-cabo-verdiano-e-o-segundo-mais-falado-em-sao-tome-e-principe/>>. Acesso em: 28 fev. 2019.

VEIGA, Marcelo da. *O canto do ossôbó*. Lisboa: ALAC, 1988.

VENÂNCIO, José Carlos. *A dominação colonial: protagonismos e heranças*. Lisboa: Estampa, 2005.

VENÂNCIO, José Carlos. *Colonialismo, antropologia e lusofonias: repensando a presença portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Vega, 1996.

VENÂNCIO, José Carlos. *Literatura e poder na África lusófona*. Lisboa: ICALP, 1992a.

VENÂNCIO, José Carlos. *Literatura versus sociedade: uma visão antropológica do destino angolano*. Lisboa: Veja, 1992b.

VENÂNCIO, José Carlos; MOREIRA, Adriano (Orgs.). *Luso-tropicalismo. Uma teoria social em questão*. Lisboa: Veja, 2000.

VENÂNCIO, José Carlos. *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana*. Lisboa: Ulmeiro, 1993.

VIEIRA, José Luandino. *O livro dos guerrilheiros. De rios velhos e guerrilheiros II*. Lisboa: Caminho, 2009.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Trad. Pedro Gaspar Serras Pereira e Paula Almeida. Lisboa: Tinta da China, 2016.

WIESER, Doris. A rainha Njinga no diálogo sul-atlântico: género, raça e identidade. *Iberoamericana América Latina-España-Portugal*, v. 17, n. 66, p. 31-53, 2017.