

A construção de identidades de fronteira na Obra literária de Uanhenga Xitu

Ana Lúcia Lopes de Sá

Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

“Como disse o oculista, as coisas da vida dependem da lente por onde a gente olha para elas.”

Luis Sepúlveda, *Encontro de Amor num País em Guerra*, 106

Uma identidade é uma produção que se relaciona com circunstâncias variadas, o que leva à sua redefinição permanente de acordo com essas contingências. Os modos como olhamos e pensamos essas identidades podem partir deste princípio. O texto que se segue não pretende estabelecer axiomas ou apenas levantar questões, mas é uma forma de interpretar uma questão específica que, em minha opinião, ressalta dos textos literários do escritor angolano Uanhenga Xitu¹ (doravante, UX): a construção, através

¹ Uanhenga Xitu, em português, Agostinho André Mendes de Carvalho, nasceu a 29 de Agosto de 1924, na sanzala de Calomboloca, concelho de Catete, no *hinterland* de Luanda. A sua língua materna é o *kimbundu* e a sua educação realizou-se numa vertente dupla, em moldes tradicionais e na missão metodista da sua área, de onde seguiu para Luanda. Após a independência, foi Comissário Provincial de Luanda, Ministro da Saúde, Embaixador em Berlim-Leste e em Varsóvia, sendo, actualmente, Deputado pelo M.P.L.A. na Assembleia Nacional de Angola. Devido à sua acção política e cívica, esteve preso no Tarrafal entre 1959 e 1970, em consequência do chamado “Processo dos 50”. É autor de *O Meu Discurso*, “*Mestre*” *Tamoda*, *Bola com Feitiço*, *Manana* (todos com primeira edição de 1974); *Vozes na Sanzala*

das personagens em literatura, de identidades de fronteira ou de processos de mestiçagem cultural. Tratarei de seguida um conjunto restrito de personagens cujas acções se desenrolam na Angola colonial do Estado Novo antes do início da luta de libertação, contextualizando estas construções identitárias nas condições históricas específicas das décadas de 1930 a 1950, inclusive.

Uma característica apontada ao Estado Novo é a regulamentação legal de uma política de assimilação que conduziu, em termos globais, a um “dualismo cultural”, nas palavras de Eduardo de Sousa Ferreira, uma vez que não era conveniente ao sistema a efectivação da aculturação da maioria dos indígenas (devido ao seu recrutamento para o trabalho forçado)², mas também porque as populações viam na manutenção de estruturas tradicionais uma maneira de preservação identitária. Este dualismo cultural é também vivido pelo próprio assimilado, pois é marginal em relação ao colonizador e já não consegue integrar-se na sua sociedade de origem, considerando-se um desenraizado (1985: 484-485). Neste tópico das relações sociais luso-africanas em tempo colonial, para além de tratarmos a aceitação dos valores portugueses pelos africanos, há a considerar a assimilação dos valores africanos pelos portugueses, a chamada *cafrealização*³. Este termo é uma designação estigmatizante que implicava uma mudança radical no estatuto de *civilizado* do português, pois adoptava modos de vida considerados *selvagens* (cf. Santos, 2001: 54). Para lá de toda a propaganda assimilacionista portuguesa, Malyn Newitt é de opinião que os portugueses aceitaram em maior grau “African values, African institutions and African means of production” em vez de terem criado uma população inteiramente cristã ou inteiramente europeizada (1981: 12).

Os assimilados, cuja existência decorre de uma situação colonial, são recorrentemente apresentados como seres divididos entre dois mundos, sem que pertençam a qualquer um deles, expressando uma hibridez cultural intrínseca (cf. Noa, 2002: 309). Esta tónica do hibridismo cultural origina seres com uma “identidad problemática” (Doležel, 1997: 82), visível na galeria de personagens do angolano UX,

(*Kahitu*) (1976), *Maka na Sanzala (Mafuta)* (1979), *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem* (1980), *Os Discursos do “Mestre” Tamoda* (1984), *O Ministro* (1990), e *Cultos Especiais* (1997). “*Mestre” Tamoda, Bola com Feitiço e Vozes na Sanzala (Kahitu)* foram aglutinados no conjunto “*Mestre” Tamoda e Outros Contos*, em 1977 e, em 2002, o topónimo Mungo aliou-se ao título *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem*, numa edição actualizada.

² De acordo com Isabel de Castro Henriques, “era quase necessário preservar as características essenciais da «selvajaria», de maneira a manter sem dificuldades uma dominação eficaz” (1997: 40).

³ A palavra “cafre” tem origem no árabe *kāfir* ou *kafir*, que designa um não muçulmano, um infiel (Santos, 2001: 55; Venâncio, 2002 b: 110).

que, para Ana Mafalda Leite, é o escritor “who best characterises the dynamics of the dichotomies between the ‘traditional’ and the ‘modern’, as embodied by the world in which countryside and city meet, clash and influence each other” (1996: 135), posição corroborada na seguinte expressão de José Carlos Venâncio, que considero paradigmática ao olhar para este escritor: “Xitu tem sabido jogar inteligentemente com os aspectos positivos (...) dos dois mundos culturais a que pertence” (1991: 222).

Preferencialmente, UX tem como matéria literária a vida social e cultural que presenciou em espaços rurais, do Icolo e Bengo ao Mungo (o seu espaço mais extraterritorial), mas não deixa de fazer situar algumas acções em Luanda. Atesta-se, então, que se ocupa de um “espaço «miscigenado», ou apenas delineado por um confronto de culturas e de raças multissecular” constituído por Luanda, Benguela e os respectivos *hinterlands* (Venâncio, 1999 a: 6-7). Esta miscigenação entronca na evidência de que as culturas, quaisquer que sejam, “ne sont pas situées les unes à côté des autres comme des monades leibnziennes”, estabelecendo um campo de relações do qual o factor espacial é uma mera *metáfora* (Amselle, 1999: 55).

Mesmo não sendo um assunto sobre o qual pretenda alongar-me, penso que será relevante relembrar alguns factores de ordem histórica sobre este espaço, de modo a antecipar algumas considerações futuras. Assim, a zona de Luanda e *hinterland* é uma “região onde a presença portuguesa se fez sentir de maneira acentuada, pelo menos desde o século XVI” (Venâncio, 1992 c: 32) e os povos que mais cedo estiveram em contacto com os portugueses são, assim, de língua e cultura *kimbundu*. Nesta zona, foi também desde cedo que se fez sentir a influência de Luanda sobre o seu interior próximo, devido a condicionalismos vários, resumidos por David Birmingham: “Luanda and its hinterland along the corridor of Malange, was unified by a river, by a line-of-rail, by the Kimbundu language, by the Methodist network of schools and chapels, by a sad history of Iberian *conquistadores* and slavers, by the rise of the black creole elite in the nineteenth century” (1999: 155-156).

Estes dados permitem uma primeira conclusão sobre a preferência de UX por espaços que passaram por um longo processo de interacção e de consequentes formas de miscigenação, para além, naturalmente, de serem espaços de vivência do autor⁴, e de pertencerem a uma estrutura tripartida que se fazia sentir entre áreas urbanas, interiores e intermédias (cf. Ferreira, 1989: 37). O encontro entre o campo e a cidade pode

⁴ Calomboloca é a terra natal de UX, Luanda é a cidade para onde migrou e no Mungo exerceu enfermagem.

encarar-se, assim, numa perspectiva de sociedade relacional, ou seja, num “sistema onde a conjunção tem razões que os termos que ela relaciona podem perfeitamente ignorar” (DaMatta, 1987: 26), pois não é só o centro que penetra na periferia, ocorrendo uma simultânea e não excludente interferência da periferia no centro, como, aliás, é característica desta relação dual. De acordo com José Carlos Venâncio, e no que toca ao caso concreto de UX, a relação que se opera entre Luanda e o seu interior próximo pode estabelecer-se em termos de “mundo rural *versus* mundo urbano” (1991: 218). É este vector da *urbanidade* e da *ruralidade* que desempenha o papel de maior relevo quando se considera o espaço na Obra de UX e a respectiva enformação espacial das vivências das personagens. Francisco Soares nota, a respeito de *Parábola do Cágado Velho* de Pepetela, que o “eixo ruralidade/urbanidade” pode ser “ora contrapolar ora complementar” (1999: 14). No caso concreto de UX, atende-se mais a uma relação de complementaridade, apesar de haver áreas em que a urbanidade se opõe à ruralidade: na efectivação do sistema colonial central que necessita de uma periferia como fonte de recursos e nas representações subjectivas de ambos os lugares.

São estes os espaços que servem de cenário às acções de Kahitu, Tamoda, José das Quintas e Felito, as quatro personagens que escolhi para ilustrar a forma como UX constrói as coordenadas de várias formas possíveis de vivência de identidades de fronteira. Quando cada um de nós recebe informações exteriores, filtra-as de acordo com a sua subjectividade e crítica, o mesmo acontecendo em termos sociais, com a evidência de “os estímulos exteriores receberem – em princípio – um sentido próprio na cultura de chegada” (Venâncio, 1999 b: 93). Por este motivo, discordo da opinião de que, perante a imposição do colonizador, restava somente ao colonizado a “imitação, cópia, aceitação acrítica do modelo de comportamento europeu” (Costa, 1997: 85), o que implicaria que o colonizado pertencia a um universo passivo e que a sua cultura era, então, um vazio, como o próprio colonizador fazia crer. Assim, as quatro personagens de UX referidas são o resultado deste processo permitido pela situação colonial, atestando a confluência da tradição e da modernidade, que se condensam numa mestiçagem cultural ou numa *crioulidade*, termo sintético desta realidade, apesar das polémicas que continuamente suscita, e que se distingue da assimilação por comportar a convergência, a interpenetração. Como defende Marcelo Bittencourt, “a distinção entre tradição e modernidade (...) não deve existir para o crioulo. Ele representa essa **síntese**. A **confluência** é sempre o objetivo [sic], pois a modernização isolada, sem a tradição, representaria a assimilação” (2000: 183. Sublinhado meu). Mesmo quando se atesta

uma não pertença a nenhum dos mundos, se verifica que, quando toca à sociedade colonial, ela ocorre não por um defeito integrativo do sujeito, mas por um defeito da composição e da compartimentação a que esta sociedade se vota.

Neste sentido, a identidade que as personagens de UX produzem é, claramente, uma identidade de fronteira, pois nelas se encontra a revelação da interculturalidade, da “sobreposição de códigos” e da “montagem polivalente de novos significados culturais” (McLaren, 2000: 147-148). Continuo com Peter McLaren, para quem “construir identidades de fronteira é recusar a adopção de uma única perspectiva relacionada à dominação cultural” (2000: 197), o que, em minha opinião, sintetiza e, de certa forma, resolve, a conjugação das referidas tradição e modernidade nas personagens uanhenguianas.

Kahitu, um paraplégico, é mestre de crianças, de jovens e de adultos na sua “escola-materno-social”. As suas aulas versavam sobre os procedimentos a cumprir no casamento e serviam para sedimentar a posição de Kahitu como respeitado conselheiro, confidente e elo de ligação entre as gerações anteriores de alunas e as próximas, pois fazia o possível para memorizar cada história ouvida para a retransmitir às futuras discentes (Xitu, 1989 b: 115-119, 126-130). Esta circunstância faz dele um tradicionalista, tal como a sua actividade de ferreiro⁵, ofício que alia à música quando toca batuque com o seu fole (Xitu, 1989 b: 103-105). O artífice tradicional angolano mais considerado é, precisamente, o ferreiro e o primeiro rei angolano, Ngola-Mussuri, tem um nome que significa “rei-serralheiro”, actividade que lhe fora ensinada por um ente sobrenatural (Cavazzi de Montecúcolo, 1965: 164, 253). Será igualmente uma forma de Kahitu ultrapassar a sua condição de paraplégico e se tornar “*verdadeiramente homem*”, o que se consegue pela imitação dos deuses ou dos heróis fundadores (Eliade, s.d.: 84. Itálico no original), uma forma possível e circunstancial de se objectivar uma espécie de *identidade de fronteira*. Ser ferreiro é, desta forma, o prolongamento de Kahitu numa ordem do sobrenatural, no domínio que lhe marcou o nascimento, o crescimento e que se prolonga pela vida adulta já não só na sua condição de “doente de Kituta”, um espírito ctónico (Xitu, 1989 b: 74). Como, no passado, a ferraria era uma arte “adstrita às classes nobres” (Altuna, 1993: 177), ela permite que Kahitu se insira num grupo de *status*, tal como acontece com a sua função de escriba, conhecimentos que usa também para “granjear respeito e amor” entre os seus (Venâncio, 1991: 223).

⁵ O narrador informa que, “no passado, a arte de ferreiro era aureolada com muitos ritos” (Xitu, 1989 b: 105).

Como escriba, Kahitu é o representante da alteração do contexto comunicativo, portanto, da ligação entre emissor e receptor, que se operou com a difusão da escrita nas condições da modernidade (cf. Goody, 1987: 29), sendo o intermediário entre os rapazes que viviam na cidade e escreviam “a pedirem informações de raparigas para casamento” que viviam na sanzala e entre outras pessoas, a quem lia as cartas chegadas e escrevia o retorno (Xitu, 1989 b: 108, 111). Ele é um escriba especial, porque, para além de escrever, é quem melhor interpreta o pensamento do emissor da mensagem das cartas e quem imprime os sentidos das palavras e dos silêncios que se queriam transportados para o papel, de forma a respeitar na escrita o valor da pausa de um contexto de comunicação oral (Xitu, 1989 b: 112-114).

Outras inscrições de Kahitu na aliança da tradição com a modernidade, sempre com uma função importante de coesão social, são o conhecimento de segredos familiares, de formas fixas tradicionais de conquista amorosa, da postura a manter perante o Soba, de genealogias e da leitura e interpretação de “cartas de terrenos, escritas no século XVIII, com tinta de folhas de tomateiros, sendo a pena *muámuá ua kisaka*⁶, e o aparo o espinho da piteira” (Xitu, 1989 b: 107-108). Kahitu tem acesso aos domínios da escrita e da oralidade naquilo que eles têm de elitista. Não é só a escrita que envolve uma preparação especial, mas também o domínio tradicional e de exercício de memória das genealogias o exigem⁷. Kahitu situa-se confortavelmente nestes dois mundos, que lhe conferem poder e prestígio perante os outros, o que me permite concluir que o prestígio dele não passa, então, só pelo facto de ler e escrever, como é habitual nas comunidades onde a maioria das pessoas o não sabe fazer (cf. Chartier, 2001: 113-114). Este prestígio advindo do domínio da escrita foi uma característica dos autores das “cartas de terrenos” referidas atrás, os Ambaquistas, que habitavam em Ambaca, localidade próxima de Luanda, e que desenvolveram símbolos culturais identitários que os distinguiam e que fizeram com que fossem considerados “o modelo da civilização luso-africana” (Henriques, 1997: 119). Estes símbolos eram a religião cristã, o domínio, geralmente incompleto, da língua portuguesa, a escrita e o vestuário europeu, sendo os intermediários entre dois mundos, entre os colonizadores do litoral e as populações do interior (Dias, 2000: 616 e 2002: 314-315). O seu modo de sobrevivência, tal como o de Kahitu, passava pela utilização dos conhecimentos de

⁶ “Pena do porco-espinho” (Xitu, 1989 b: 108).

⁷ Os especialistas africanos, concretamente da África Central Ocidental, em reproduzir genealogias são os “griots”, que são também animadores públicos com funções recreativas na arte musical (Bâ, 1982: 202).

português (Venâncio, 1992 a: 192) postos em prática, por exemplo, em documentos comprovativos da posse de terrenos, numa intromissão da escrita no domínio político e económico tradicional. Outro aspecto que faz de Kahitu um especialista e que o aproxima dos Ambaquistas é a sua caligrafia⁸ (Xitu, 1989 b: 114). Estes usavam-na também para escrever cartas “em estilo grandiloquente, mas grotesco” (Polanah, 2001: 27), um estilo que UX desenvolveu de forma mais acentuada em Tamoda.

Em termos linguístico-literários, Tamoda e os Ambaquistas apresentam analogias (Leite, 1996: 135-136), mas, pela forma como UX constrói a personagem, penso que não se trata de uma “mordacidade anti-ambaquista” (Laranjeira, 2001: 194), pois, apesar da apresentação de alguns estereótipos e do humor literário que ponteia a personagem, o autor acaba por validar um estilo bastante peculiar de utilização da língua imposta pelo colonizador e que o “mestre” subverte e recria. Trata-se, nestes termos e em minha opinião, de *uma* hipótese entre muitas mais dentro da língua portuguesa, que não se *faz* só de normas instituídas (no caso, dentro de um contexto colonial) mas do uso concreto de cada falante. Este *ambaquismo literário* pode actualizar-se como uma “escrita circular” (Trigo, s.d.: 158), enfim, como um uso linguístico que nasce de uma intersecção própria de uma zona de fronteira, como Ambaca o foi, com a acção simultânea de modelos africanos e europeus (cf. Dias, 2000: 607).

Assim, Tamoda e o tema da língua ligam-se inexoravelmente. Ele é “um «etimologista», um «dicionarista»” que se distingue socialmente (Xitu, 1989 a: 10) e, até, o próprio dicionário dos termos que reinventa e aplica. Como colonizado, ele descobre a língua do colonizador e cria novos conceitos e significantes. Tamoda é, numa característica repetida ao longo do texto, uma personagem que se divide entre duas línguas, o português e o *kimbundu*, quando se perpetua como o “homem de ndunda”, que significa, na segunda língua referida, “livro volumoso e de consulta” (Xitu, 1989 a: 10, 15, 20). Afinal, Tamoda é o “mestre do português novo” (Xitu, 1989 a: 20), língua que se distingue do português europeu e que se compõe das duas matrizes que o tornam um *português mestiço* ou um português africanizado, que nasce do “roubo” e da apropriação da língua do colonizador (Trigo, 1981: 103). Tamoda concretiza, então, uma característica da construção de uma identidade de fronteira, que é a reavaliação da realidade através de novas fórmulas linguísticas a ela adaptadas

⁸ Os Ambaquistas eram “peritos em calligraphia” (Henrique Dias de Carvalho, ap. Dias, 2000: 613).

(McLaren, 2000: 194). Aliás, ele é amiúde apresentado como um logoteta, um inventor de uma língua nova que aproprie a realidade vivida nascente do contacto entre colonizados e colonizadores (Leite, 1996: 141; Margarido, 1980: 379; Trigo, s.d.: 85), especialmente atendendo a que, tal como a maioria das outras personagens de UX, ele se situa num quadro de miscigenação cultural e linguística decorrente da secular presença portuguesa na zona de Luanda e *hinterland*. Tamoda é um exemplo literário da plasticidade da língua portuguesa africanizada (Trigo, s.d.: 64), ou, seguindo uma apreciação de Manuel Ferreira, de uma *re-nacionalização* da língua portuguesa que se cumpre “em cada espaço próprio” (1989: 316). Penso que podemos olhar para esta figura de Tamoda como uma concretização literária singular de um paradigma mais lato das relações entre a literatura escrita e ditada na (antiga) metrópole e as literaturas escritas nas (antigas) colónias, pois, e aplicando a este caso concreto uma opinião sobre a literatura da *Commonwealth*, verifica-se que esta personagem “supplied new kinds of narrative technique and language uses which constituted a ‘counter-discourse’ *vis-à-vis* metropolitan traditions and practice” (Moore-Gilbert, 2000: 30).

Para além destes factores, e na relação com os seus conterrâneos, assinala-se que Tamoda usa o vestuário e a língua, os “dois símbolos mais evidentes da dominação colonial”, como manifestações da sua diferença (Margarido, 1980: 379). Tamoda quer sempre impressionar os outros, o que ganha uma maior evidência e aparato nos seus discursos, nos quais ele se revela um africano no tradicional culto da Palavra e da oratória (Trigo, s.d.: 86), características que o filiam no seguimento do chamado *período da imprensa livre* do início do século XX, cujos actores cultivavam os dotes oratórios e a bela palavra nas mais diversas ocasiões, em especial as solenes, como funerais, casamentos ou outros actos que conglomerassem um elevado número de pessoas.

A língua é um possível instrumento de pessoas subordinadas a um sistema que não conheciam nem compreendiam, é um instrumento dado por Tamoda que, mesmo com um sentido descontextualizado, conferia um poder (fictício) de domínio da língua considerada “superior” na época. Assim, e de acordo com José Carlos Venâncio, na história que tem Tamoda como protagonista atesta-se a aliança entre “língua, cultura e colonialismo” (1992 b: 94). Durante a época colonial, e numa expressão bastante conseguida de Margarida Fernandes, “a língua do poder deu lugar ao poder da língua”, com o aproveitamento, a subversão e a transformação que sofreu a língua portuguesa

para se tornar uma forma de resistência (2002: 41). Ora, atendendo a que, para o próprio UX, Tamoda é “um rebelde” num quadro de condições possíveis e um criador de uma linguagem própria que irradia para os outros (Venâncio, 1992 b: 94), ele constitui-se como uma personagem da mudança, como um símbolo de uma época em que é mais ampla uma subversão da língua do colonizador. Note-se, a este propósito, que a época a que ele pertence contrasta com a dos seus *mais-velhos* e a dos “tempos recuados das escolas da nossa área” (Xitu, s.d.: 26). Passará também a construção da utopia pelo modo tamodino de expressão do mundo e pelo seu modelo discursivo subversivo?

Outro exemplo de contraste é José das Quintas, um colono que não compartilha o sentimento exacerbado de uma *portugalidade* imperial manifestado pelos restantes colonos que compõem o quadro de personagens *brancas* de *Mungo*. Ele é o protagonista do romance *Mungo, Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*, inquieto para os seus pares, já que os outros colonos lhe atribuem ideias nacionalistas com vista à independência de Angola (Xitu, 2002: 110, 173), a que se juntam as preocupantes visitas diárias dos “professores das missões americanas”⁹ (Xitu, 2002: 158). Ele é, ao longo da sua composição, uma personagem que se distingue de todos quantos o rodeiam, seja pela discriminação de que é alvo, seja por uma distinção positiva. Nesta composição da personagem, é notória uma tónica de subversão de UX não só pelo facto de ele ser um branco, e a cor da pele, neste caso, é relevante, mas essencialmente por ser um branco *diferente*. Ele é a personificação do exotismo na obra de UX, por tratar-se de um *Outro* exterior a África, mas que é construído num processo reflexamente oposto à literatura colonial, escrita com um olhar europeu sobre a totalidade natural e social de África, em que o *Outro* era, afinal, o negro *bárbaro* e *selvagem*, como nota Francisco Noa ao longo das páginas de *Império, Mito e Miopia* (2002).

José das Quintas é um metropolitano ou *branco de primeira classe*, designação cultural e jurídica que faz dele um membro da mais importante elite considerada em territórios coloniais. A escolha de um *branco de primeira* para protagonista de uma obra que visa retratar com mais profundidade o sistema colonial prende-se com o prestígio que essa categoria acarreta, para poder discutir com os outros representantes coloniais,

⁹ A este propósito, e para além da estreita ligação entre os metodistas e os nacionalistas angolanos, como é o caso do próprio UX (Venâncio, 1991: 220-221), o chefe Carlos Alberto estabelece uma distinção entre a Igreja Católica e as Protestantes. Enquanto que a primeira é a outra face da colonização portuguesa de territórios africanos, as segundas poderão constituir uma ameaça ao poder instituído. É clara, desta forma, a sua filiação no que era corrente no sistema, para quem as Igrejas Protestantes “nada fazem que espiar e insubordinando os indígenas a levantarem-se contra a soberania portuguesa” (Xitu, 2002: 84).

para que estes o escutassem e o respeitassem. Ele é uma figura detentora de uma fala que pode ser escutada, com voz, ao contrário dos colonizados, que não têm, por inerência, esse direito (Noa, 2002: 325). Contudo, a sua marca de *branco de primeira* é relativizada perante o estigma social sofrido no meio de origem, com especial incidência pela mãe de Mónica, amiga e colega de estudos mas de uma categoria social *superior* (Xitu, 2002: 56-57), numa prova de que as marcas distintivas da sociedade são uma característica universal. Do lado de lá, em Angola, a sua chegada ao Mungo foi motivo de satisfação no seio da sociedade colonial (Xitu, 2002: 68), mas antes recebeu uma primeira informação, transmitida, pelo fiscal do hospital (na Inspeção do Círculo Sanitário de Benguela), de que não deve agir na profissão com distinção de cor, mas, “aos nativos, saber mantê-los a [sic] distância; o negro pode saber mais do que tu mas tu és tu...” (Xitu, 2002: 65). Deste lado, ser branco era viver uma autoridade inquestionável que não permitia determinados comportamentos, como o de se *misturar* com os colonizados.

Contudo, José, à medida que conhece a realidade africana, afasta-se tanto de Carlos Alberto, o chefe de Posto, como dos restantes colonos, por se consciencializar de que eram pouco escrupulosos, preferindo a companhia e os ensinamentos de Domingos, o empregado de limpeza do Posto Sanitário do Mungo (Xitu, 2002: 68, 103). A primeira constatação deste facto faz-se mediante os seus ouvidos, os seus olhos e a explicação para o que vê dada por Domingos: ouve a reacção aos castigos dados pelo chefe Carlos Alberto, a explicação da ida para o contrato, a explicação da angariação de contratados e a explicação do trabalho (escravo) nas lavras da Igreja (Xitu, 2002: 69-78). Ele é um colono que descobre o colonizado, que o descobre humano e sofredor, pelo que o ajuda, à maneira do que Albert Memmi descreve em *Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur*, podendo ser um “colonisateur de bonne volonté” (1973: 49-54), desde o seu projecto inicial de ida para África com as suas boas intenções, passando pela descoberta de uma realidade diferente do esperado até chegar à revolta para com os outros colonizadores e à acção em nome da justiça. Foi no prefácio desta obra do tunisino citado anteriormente, a cargo de Jean-Paul Sartre, que encontrei uma definição sintética do que poderá ser José das Quintas: “Qu’est-il [Memmi] au juste? Colonisateur ou Colonisé? Il dirait, lui: ni l’un ni l’autre; vous direz peut-être: l’un et l’autre; au fond, cela revient au même” (1973: 23). José das Quintas solidariza-se com o sofrimento e as injustiças de que os negros são vítimas e, inclusive, enamora-se de uma nativa, Luciana

Kunjinkise, o que o faz reflectir sobre as reacções e possíveis obstáculos dos dois lados entre os quais se coloca, os seus pares e a família de Luciana (Xitu, 2002: 103). José Carlos Venâncio atesta que, de certa forma, aconteceu a José das Quintas um processo de cafrealização¹⁰ (2002 b: 110) que se nos afigura mais visível nos moldes do seu namoro com Luciana, que se pretendia um “namoro de preto” (Xitu, 2002: 104). Esta cafrealização era tida como negativa, como se fosse uma regressão e as opiniões dos restantes colonos sobre José são disso um claro exemplo.

Especialmente para os comerciantes, José cafrealizou-se, o que o torna um ser ainda pior do que os negros (Xitu, 2002: 126-128, 156). José opõe-se directamente, em interacção e diálogo, para além de Carlos Alberto, aos representantes da Igreja Católica e aos comerciantes. Àqueles, representados pelos padres Ângelo e José Maria, critica a prática racista e a distância entre a moral cristã e a permissividade para com o contrato e com o sistema colonial injusto (Xitu, 2002: 132-137), e a estes, aliados ao chefe de Posto e aos cipaiois, opõe-se aquando da prisão arbitrária de Canivete e do desaparecimento de Luciana, salientando a responsabilidade dos comerciantes no perpetuar da exploração em nome de uma propagandeada obra positiva (Xitu, 2002: 147-152). Já para o outro lado, o dos colonizados, as questões de hetero-identidade respeitantes a José das Quintas enfatizam a justeza das considerações anteriores, onde a cor da pele continua a ser determinante. A família de Luciana considera José “um branco diferente dos outros”, por defender a justiça colocando-se contra os que seriam seus pares (Xitu, 2002: 106). A mesma ideia é corroborada por Domingos e pelos seus pacientes e familiares de pacientes, a quem apreciam também a dedicação ao trabalho e a amizade (Xitu, 2002: 120-121, 162). No fundo, José “teve o acolhimento, a sensibilidade de um povo farto de viver na miséria, pobreza e sofrimento de várias ordens” (Xitu, 2002: 163).

Por fim, e atendendo com pormenor a uma vida narrada na primeira pessoa, Felito revela-nos a sua vocação precoce para carpinteiro, iniciando-se no ofício com o tio Chico e contra a vontade dos pais, apesar de ter estudado no Liceu, o que lhe garantia o estatuto de assimilado. Esta escolha indica que é uma personagem dotada de livre arbítrio e coloca-o em posições diferentes quando se trata da tradição africana ou do sistema importado vigente. A sua incorporação tradicional faz-se não só pela actividade em si, mas principalmente pela forma como é aprendida, desde o tio que o

¹⁰ Sobre esta temática, cf. nota 3.

inicia na sanzala até ao mestre que tem em Luanda. Aqui, o trabalho de Felito apresenta dois pólos, tradicional e moderno, pois é uma instituição empresarial que o emprega num trabalho assalariado, mas desenvolve-se uma relação tradicional de haver um mestre mais respeitado pelo aprendiz (Xitu, 1988: 21-25). Por outro lado, os artífices não eram bem conceituados na sociedade colonial, uma vez que era profissão para indígena. De qualquer forma, e pelo seu percurso escolar, Felito é um assimilado, mas um assimilado que não contesta as estruturas coloniais vigentes, que nem sequer se fazem sentir de forma directa neste texto, como se não fossem relevantes para a acção desta personagem.

Felito Bata da Silva é um exemplo bastante claro e paradigmático de que a dualidade não pode ser estanque e maniqueísta, dado que a “*sellection is additive and not necessarily substitutive*” (Herskovitz e Bascom, 1959: 6. Itálico no original). Felito sente aversão pelo cumprimento estreito de preceitos tradicionais no que respeita ao processo curativo de Manana, que padece de tuberculose, mas o mesmo não se passa na sua relação com os *mais-velhos*. Ele, então, sabe usar o que considera bom na modernidade e na tradição, conhecendo-a com profundidade, quando mostra humildade e reverência aos *mais-velhos* nos vários tipos de relação que com eles estabelece, desde a profissional até à familiar (Xitu, 1988: 25, 38, 69, 116).

Outra atitude para com a chamada *tradição* é a sua instrumentalização: Felito, apesar de ser casado com Bia, não deixa de cortejar Gina, primeiro (Xitu, 1988: 27-30), e Manana, depois, cuja relação se torna o fulcro do romance. Felito escuda-se no tradicional regime da poligamia para servir os seus propósitos, os quais tinha a consciência de não serem lícitos. Acredito que a seguinte frase sintetiza a posição da personagem: “Que a Ana, o Afonso, a Tita soubessem que eu era casado! Não importa. Porque a família, quase toda, levantar-se-ia em peso, em minha defesa, se a Ana ou outro opusesse a **matrimoniarmo-nos segundo os usos e costumes tradicionais**” (Xitu, 1988: 81. Sublinhado meu). Em minha opinião, a invocação da tradição por Felito não é uma estratégia de adaptação, apesar de se verificar a transposição de uma prática tradicional para o contexto urbano, nem tão pouco de uma resistência ao domínio estrangeiro, duas formas de uso da tradição consignadas por Georges Balandier (1971: 64-65), mas sim de uma estratégia de instrumentalização, pois, se na sociedade rural e tradicional a poligamia é aceite, em contexto urbano torna-se marginal. Mas esta pretensa poligamia, mesmo em termos tradicionais, seria sob a forma de adultério, pois

os moldes em que ele a pretendia realizar implicavam o desconhecimento de ambas as mulheres de que existiam. Este refúgio na tradição é, e atendendo a uma vivência moderna, um “meio de diminuir as ansiedades”, mas com uma segurança limitada dada a consciência de ser uma opção entre várias (Giddens, 1997: 168), que são mais legítimas, pois ele sabe que não é fácil tomar um aspecto tradicional para o refazer à sua maneira, de modo a adaptá-lo a novas circunstâncias, chamadas *modernas*. Felito poderia pretender que o mundo regressasse a um estado original de poligamia, portanto, que mudasse para satisfazer a sua vontade. A moderna racionalização do mundo e o seu uso para o prazer humano adquiriria contornos de um regresso à tradição nesta personagem.

Contudo, esta recuperação implica o uso continuado de mentiras e enganos arditos. Este facto torna-se mais grave nas chamadas *sociedades orais*, pois palavra e pessoa compõem uma unidade e a sua quebra acarreta consequências nefastas para a coesão social (Bâ, 1982: 182). É por este motivo que a perda da identidade tradicional de Felito se dá pela perda da palavra, pela mentira, enfim, pela anulação de si mesmo.

Felito, carpinteiro que é, cria, mas constrói para si e para os que o rodeiam um *mundo às avessas* e, pelo seu percurso na obra, pode ser sintetizado como uma *verdadeira ficção*. Ele é ainda um exemplo do sujeito pós-moderno, concretamente na sua vivência identitária, pois assume identidades diferentes no decurso da sua vida, jogando com elas de acordo com a sua adequação às situações que se lhe apresentam, dividindo-se entre ser e parecer com vista a que *seja* ou *pareça* autêntico (cf. Hall, 1997: 13; Appiah, 1997: 115) e colocando-se nos dois mundos (tradicional e moderno) da forma que mais lhe convém, sendo, então, o expoente desta possibilidade identitária agora aludida.

Estas quatro personagens, situadas entre o tradicional e o moderno e entre dois mundos culturais e sociais, não concretizaram a assimilação propugnada pelo regime colonial, mas antes *mestiçaram-se*. Negar a mestiçagem em situações análogas às destas personagens de UX seria ceder a um imperialismo (seja de que ordem for) de pretensas e não possíveis autenticidades ou de cópia de uma hegemonia imposta e que implicaria uma aceitação acrítica e não uma filtragem a partir de uma matriz cultural solidificada.

Aliás, o próprio conceito de cultura pode ser perspectivado como uma forma de hibridismo (McLaren, 2000: 76), ao qual faço ligar agora a noção de multiculturalismo, também inexoravelmente ligado ao projecto da modernidade e que apresenta cambiantes

contextuais (Venâncio, 2002 a: 29). E já que este conceito implica a inclusão, a aceitação, a negociação (McLaren, 2000: 81), dele não dissocio as personagens uanhenguanas que tratei e, de forma especial, as suas manifestações sociais e culturais de simbiose, de criouliização, que lhes permite a vivência de uma identidade de negação de supremacias e uma movimentação entre dois mundos conhecidos, realizando a sua síntese da forma que mais lhes conviria e que se estabelecem como uma alternativa às chamadas “identidades fac-similadas e imitativas” (McLaren, 2000: 105), que muitos querem como paradigma do mundo actual.

Bibliografia

Activa

XITU, Uanhenga

s.d., *Os Discursos do “Mestre” Tamoda*, s.l.: União dos Escritores Angolanos/Instituto Nacional do Livro e do Disco

1988, *Manana*, Luanda: União dos Escritores Angolanos

1989 a, “«Mestre» Tamoda”, *“Mestre” Tamoda e Outros Contos*, Luanda: União dos Escritores Angolanos: 7-33

1989 b, “Vozes na Sanzala (Kahitu)”, *“Mestre” Tamoda e Outros Contos*, Luanda: União dos Escritores Angolanos: 55-177

2002, *Mungo (Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...)*, Luanda: Editorial Nzila

Passiva

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa

1993, *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral

AMSELLE, Jean-Loup

1999, *Logiques Métisses. Anthropologie de l'Identité en Afrique et Ailleurs*, Paris: Éditions Payot

APPIAH, Kwame Anthony

1997, *Na Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro: Contraponto

- BÂ, A. Hampaté
1982, "A tradição viva", in KI-ZERBO, Joseph (Coord.), *História Geral da África, I. Metodologia e Pré-História da África*, São Paulo: Ática/Unesco: 181-218
- BALANDIER, Georges
1971, *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*, Paris: Presses Universitaires de France
- BIRMINGHAM, David
1999, *Portugal and Africa*, London: MacMillian Press Ltd.
- BITTENCOURT, Marcelo
2000, "A história contemporânea de Angola: seus achados e suas armadilhas", in *Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 161-185
- CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António
1965 (1690), *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar
- CHARTIER, Roger
2001, *Cultura Escrita, Literatura e História*, Porto Alegre: Artmed Editora
- COSTA, Luiz J. Manuel da
1997, "A Sociologia em Angola: posições e proposições", *Ngola, Revista de Estudos Sociais*, I: 1, Luanda: Associação dos Antropólogos e Sociólogos de Angola: 71-126
- DAMATTA, Roberto
1987, *A Casa & a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara
- DIAS, Jill R.
2000, "Estereótipos e realidades sociais: quem eram os «Ambaquistas»?", in *Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola, "Construindo o Passado Angolano: as Fontes e a sua Interpretação"*, s.l.: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: 597-624
- 2002, "Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico", in BASTOS, Cristiana, ALMEIDA, Miguel Vale de e FELDMAN-BIANCO, Bela (Coord.), *Trânsitos Coloniais: Diálogos Críticos Luso-Brasileiros*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa: 293-320
- DOLEŽEL, Lubomir
1997, "Mimesis y mundos posibles", in DOMÍNGUEZ, Antonio Garrido (Org.), *Teorías de la Ficción Literaria*, Madrid: Arco/Libros: 69-94

- ELIADE, Mircea
s.d., *O Sagrado e o Profano, A Essência das Religiões*, Lisboa: Livros do Brasil
- FERNANDES, Margarida
2002, “Os textos e os contextos. As literaturas africanas de língua portuguesa entre a ficção e a realidade”, in GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto/Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 39-44
- FERREIRA, Eduardo de Sousa
1985, “Identidade e cultura como instrumentos de afirmação”, in AA. VV., *Les Littératures Africaines de Langue Portugaise. A la Recherche de l'Identité Individuelle et Nationale*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais: 483-485
- FERREIRA, Manuel
1989, *O Discurso no Percurso Africano I*, Lisboa: Plátano Editora
- GIDDENS, Anthony
1997, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta Editora
- GOODY, Jack
1987, *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*, Lisboa: Edições 70
- HALL, Stuart
1997, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A Editora
- HENRIQUES, Isabel Castro
1997, *Percurso da Modernidade em Angola, Dinâmicas Comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto da Cooperação Portuguesa
- HERSKOVITS, Melville J. e BASCOM, William R.
1959, “The problem of stability and change in African culture”, in BASCOM, William R. and HERSKOVITS, Melville J. (Ed.), *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago: The University of Chicago Press: 1-14
- LARANJEIRA, Pires
2001, *Ensaio Afro-Literários*, s.l.: Novo Imbondeiro
- LEITE, Ana Mafalda
1996, “Angola”, in CHABAL, Patrick et al., *The Post-Colonial Literature of Lusophone Africa*, London: Hurst & Company: 103-164
- MARGARIDO, Alfredo
1980, *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*, Lisboa: A Regra do Jogo

- MCLAREN, Peter
2000, *Multiculturalismo Crítico*, São Paulo: Cortez Editora/Instituto Paulo Freire
- MEMMI, Albert
1973, *Portrait du Colonisé Précédé du Portrait du Colonisateur*, Paris: Payot
- MOORE-GILBERT, Bart
2000, *Postcolonial Theory, Practices, Politics*, London/New York: Verso
- NEWITT, Malyn
1981, *Portugal in Africa. The Last Hundred Years*, London: C. Hurst & Co.
- NOA, Francisco
2002, *Império, Mito e Miopia. Moçambique como Invenção Literária*, Lisboa: Caminho
- POLANAH, Luís
2001, “Notas sobre os ritos de iniciação em Malanje (1970)”, in AREIA, M. L. Rodrigues de e MIRANDA, M. A. (Org.), *Perspectivas Sobre Angola*, Coimbra: Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Africanos: 25-57
- SANTOS, Boaventura de Sousa
2001, “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (Org.), *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto: Edições Afrontamento: 23-85
- SOARES, Francisco
1999, “Ruralidade e neo-nativismo (três respostas angolanas)”, *Mar Além. Revista de Cultura e Literatura dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa*, n.º 0, s.l.: Mar Além, Edição de Publicações: 2-15
- TRIGO, Salvato
s.d., *Ensaio de Literatura Comparada Afro-Luso Brasileira*, Lisboa: Vega
- 1981, *Luandino Vieira, o Logoteta*, Porto: Brasília Editora
- VENÂNCIO, José Carlos
1991, “Uanhenga Xitu: O Homem, o Político e o Escritor. Uma referência obrigatória para a construção da nação em Angola”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 33, Coimbra: Centro de Estudos Sociais: 217-227
- 1992 a, “História, sociedade e conflito: estatuto e função social da língua portuguesa em Angola”, *Revista da Lusofonia*, n.ºs 29-34: 191-196
- 1992 b, *Literatura e Poder na África Lusófona*, Lisboa: Ministério da Educação/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa

1992 c, *Literatura versus Sociedade*, Lisboa: Vega

1996, *A Economia de Luanda e Hinterland no Século XVIII. Um Estudo de Sociologia Histórica*, Lisboa: Editorial Estampa

1999 a, “A literatura angolana. Uma breve introdução”, *Mar Além. Revista de Cultura e Literatura dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa*, n.º 0, s.l.: Mar Além, Edição de Publicações: 6-11

1999 b, “Terceiro mundo, globalização e criatividade artística. Algumas notas sobre a experiência africana”, in MARTINHO, Ana Maria Mão-de-Ferro (Org. e Coord.), *África: Investigações Multidisciplinares*, Évora: Editorial NUM: 89-97

2002 a, “Multiculturalismo e literatura nacional em Angola”, in GONÇALVES, António Custódio (Coord.), *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto/Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 29-37

2002 b, “A representação do europeu na novela *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...* de Uanhenga Xitu”, *Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*, n.º 29, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa: 105-114