



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

IVO FERREIRA DE JESUS

**AFRICANIDADES E AFRICANIAS: RESISTÊNCIAS A
IDENTIDADES NACIONAIS EUROPOCÊNTRICAS E
HEGEMÔNICAS PARA ANGOLA E BRASIL EM YAKA
(PEPETELA) E *VIVA O POVO BRASILEIRO* (JOÃO UBALDO
RIBEIRO)**

SALVADOR
2015

IVO FERREIRA DE JESUS

**AFRICANIDADES E AFRICANIAS: RESISTÊNCIAS A
IDENTIDADES NACIONAIS EUROPOCÊNTRICAS E
HEGEMÔNICAS PARA ANGOLA E BRASIL EM YAKA
(PEPETELA) E VIVA O POVO BRASILEIRO (JOÃO UBALDO
RIBEIRO)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Literatura e Cultura para
obtenção do título de Doutor em Letras.
Orientadora: Professora Doutora Maria de
Fátima Maia Ribeiro

SALVADOR
2015

Ferreira de Jesus, Ivo
AFRICANIDADES E AFRICANIAS: RESISTÊNCIAS A
IDENTIDADES NACIONAIS EUROPOCÊNTRICAS E
HEGEMÔNICAS PARA ANGOLA E BRASIL EM
YAKA (PEPETELA) E VIVA O POVO BRASILEIRO
(JOÃO UBALDO RIBEIRO)
/ Ivo Ferreira de Jesus. -- Salvador, 2015.
291 f.

Orientador: Prof Dr^a Maria de Fatima . Maia
Ribeiro.
Tese (Doutorado - Doutorado) -- Universidade
Federal daBahia, Instituto de Letras, 2015.

1. Literatura;. 2. Africanidades;. 3.
Africanias;. 4.Processos históricos;. 5.
Identidade Nacional.
I. Maia Ribeiro, Prof Dr^a Maria de Fatima ..
II. Título.

DEDICATÓRIA

In Memoriam:

Ivaldo Bispo de Jesus

João Ubaldo Ribeiro

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Ivaldo Bispo de Jesus e Eulália Ferreira de Jesus, que, mesmo em momentos de situações sociais extremamente desfavoráveis, sempre indicaram a mim e aos meus irmãos a ética e a educação como caminhos retos, sem atalhos e sem curvas, para a formação humana. Aos meus cinco irmãos (Ivaldo, Euvaldo, Roseli, Valdo e Ianê) que me impulsionaram, aos seus modos e jeitos e de acordo com suas personalidades, nos degraus do amadurecimento emocional e intelectual. A Nel (Nelcijane do Carmo de Almeida), companheira de vida que, com a serenidade dura, típica das administradoras competentes, deu-me suporte para realização desta tese, e de todas as outras realizações importantes antes dessa. Sem Nel, eu e esta tese seríamos apenas rascunhos. Aos meus colegas do Instituto Federal Baiano e do NGEALC/ UNEB – Núcleo do Grupo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros em Línguas e Culturas/ Universidade do Estado da Bahia – pelas contribuições no processo de pesquisa e pela sensibilidade e compreensão para entender as dificuldades da minha produção de um trabalho acadêmico dessa complexidade e, ao mesmo tempo, dar aulas e viajar 1.200 quilômetros toda semana entre Salvador (Ba) e Itapetinga (Ba). À amiga Sayonara Andrade de Santana Santos, grande historiadora, pelos diversos diálogos sobre colonização nacional que aprofundaram muitas questões nesta tese. Aos colegas do Instituto Steve Biko, pelo convívio diário ao longo desses vinte três anos de batalhas pela cidadania afrodescendente. Todos vocês contribuíram para o aumento da minha autoestima e de subsídios acadêmicos, sem os quais, seria impossível sequer a proposta da pesquisa agora concluída. Agradeço, ainda, Ao autor Pepetela por me ceder preciosas horas de diálogos, ao vivo, quando em Salvador e a Casa de Angola na Bahia, na figura do amigo Doutor Camilo Afonso que me possibilitou o encontro com Pepetela, algo impossível de fazer com o autor João Ubaldo Ribeiro, pois antes do término dessa pesquisa, infelizmente, nos deixou e foi para o “poleiro das almas” conforme ele mesmo descreve em Viva o povo brasileiro. Em especial, agradeço aos professores que desencorajaram a mim e a minha geração no colégio público e na graduação da Universidade Federal da Bahia, possivelmente, por entender que negros-mestiços pobres não têm capacidade cognitiva para a vida intelectual, assim como se pregava durante a exploração colonial portuguesa no Brasil. Para pessoas com a minha personalidade “de guerra”, o desencorajamento serve como desafio, como impulso para

alcançar objetivos. Muito grato à amiga, professora Luciana Reis pela ajuda nos meandros da língua inglesa. Agradecimentos mil à Professora Doutora Maria de Fátima Maia Ribeiro, pela paciência, pelo profissionalismo e bom humor, quando necessário foi, para me orientar e, principalmente, por não me deixar entrar na “zona de conforto” do fácil e do óbvio nas trilhas do conhecimento, o que me indicou outras possibilidades de aprofundamento de conceitos e novos ângulos de visão na efetivação desta pesquisa. A todas as demais pessoas que me ajudaram a chegar à conclusão desta tese e que, por deficiência da memória humana, esqueci neste momento.

[...] quando um preto fala
O branco cala ou deixa a sala
Com veludo nos tamancos

Cabelo veio da África
Junto com meus santos

Benguelas, zulus, gêges
Rebolos, bundos, bantos
Batuques, toques, mandingas
Danças, tranças, cantos
Respeitem meus cabelos, brancos.

(Respeitem Meus Cabelos Brancos. Composição: Chico César)

Se a África chama de lá
O Olodum repinica de cá
A Bahia seguindo seu passo dançando
[...]
Atrás do cordão umbilical
Enterrado lá no Senegal
E em toda a África negra gritando
Ó Atlântico ouça um conselho
Que se abra como o mar vermelho
E a Bahia o Olodum mar adentro voltando

(Tambores de Cores. Olodum. Composição: Artúlio Reis.)

RESUMO

O objetivo principal desta tese é examinar como as literaturas de Pepetela (Angola) e de João Ubaldo Ribeiro (Brasil) utilizam-se das africanidades angolanas e das africanias brasileiras para construir em suas obras um discurso de resistência à formação da nação apenas como história única de caráter hegemônico e europocêntrico.

Para tal, o trabalho de pesquisa debruçou-se sobre as obras *Yaka* (1984), do autor angolano Pepetela, e *Viva o povo brasileiro* (1984) do autor brasileiro João Ubaldo Ribeiro, que justamente preocupam-se com um diálogo entre a ficcionalização e os fatos históricos para “construir” identidades nacionais angolanas e brasileiras baseadas na multiplicidade de vozes.

As obras centram-se, basicamente no período de tempo que passou para a posteridade como a época de “colonização portuguesa”, mas consideram as bases nacionais, de Brasil e Angola, provenientes de antes da chegada do português nesses territórios. Esta tese preocupa-se, antes de tudo em “desnudar” essas obras, mas valendo-se de todo o apoio de referenciais, de diversas áreas do saber que gerem contribuições para o entendimento da construção da identidade nacional vislumbrada a partir das vozes marginalizadas pelo etnocentrismo europeu em territórios ocupados.

Palavras-chave: Literatura; Africanidades; Africanias; Processos históricos; Identidade Nacional.

ABSTRACT

This thesis aims to examine how Pepetela's (Angola) and João Ubaldo Ribeiro's (Brazil) literatures use Angolan Africanities and Brazilian africanias to build in their works a resistance discourse to the formation of nation just as unique hegemonic and Eurocentric history. Thus, this research work analyzed the books *Yaka* (1984), from the Angola author Pepetela and *Viva o povo brasileiro* (1984) from the Brazilian author João Ubaldo Ribeiro, who are concerned about a dialogue between the fictionalization and the historical facts to "build" Angolan and Brazilian national identities based on the multiplicity of voices. The books focus primarily on the period of time known as the time of "Portuguese colonization," but consider the national bases of Brazil and Angola, before the arrival of the Portuguese in these territories. This thesis is concerned, above all in "baring" these works, taking advantage of all support provided by diverse areas of knowledge that generate contributions to the understanding of the construction of national identity glimpsed from marginalized voices by European ethnocentrism in the occupied territories.

Key words: Literature; Africanities, Africanias, Historical processes, National Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01	Diagrama das regiões de concentração do tráfico	41
Figura 02	Ilustração da disposição dos escravos no interior de um navio negreiro	44
Figura 03	Ilustração da disposição dos escravos no interior de um navio negreiro	45
Figura 04	Recorte de jornal “Vende-se ama de leite”	62
Figura 05	Recorte de jornal “Os escravos fugitivos de Minas Gerais”	62

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	1984 – PEPETELA E JOÃO UBALDO RIBEIRO: HISTÓRIA E SIMBOLISMOS NOS CAMINHOS LITERÁRIOS ATRAVÉS DE AFRICANIDADES E AFRICANIAS.....	23
2.1	AS ANGOLAS DE PEPETELA.....	31
2.2	OS BRASIS DE JOÃO UBALDO RIBEIRO.....	34
2.3	NAS ONDAS TRÁGICAS DO ATLÂNTICO: EXPLOSÃO DE AFRICANIDADES.....	38
2.4	AFRICANIAS: CRIAÇÃO DE NOVOS MUNDOS.....	49
2.5	PEPETELA E JOÃO UBALDO RIBEIRO: A HISTÓRIA E A FICÇÃO DE AFRICANIDADES E AFRICANIAS.....	71
2.5.1	A iconoclastia do herói nacional europocêntrico.....	77
2.5.2	A iconoclastia da história única europocêntrica	82
2.6	A NARRAÇÃO DO FATO PELAS FORÇAS DO DISCURSO.....	91
2.6.1	África como invenção do discurso europeu.....	96
2.6.2	A negação e a reiteração da “mama África” em <i>Viva o povo brasileiro</i>.....	103
3	NAÇÃO: POSSIBILIDADES DE CONCEITUAÇÃO.....	114
3.1	O HOMEM E A NAÇÃO: CONSTRUÇÃO ORGÂNICA EM AMBIENTE ARTIFICIAL.....	117
3.2	OS SÍMBOLOS E O ESTADO HEGEMÔNICO.....	119
3.3	A HISTÓRIA A “CONTRAPELO”: DESCONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE HISTÓRIA ÚNICA E HOMOGÊNEA DA CONSTRUÇÃO COLONIAL DA NAÇÃO	122
3.4	ANGOLA PÓS-INDEPENDÊNCIA	124
3.4.1	Reinos, povos e bases tradicionais de africanidades de Angola.....	130
3.5	BRASIL E AS AFRICANIAS DE UMA NAÇÃO MARGINALIZADA	142
3.5.1	Dafé e Macário (contrários complementares): construção da nação brasileira pelo encontro de africanias.	145
3.6	FICÇÃO DE PEPETELA: SUBVERSÕES A UMA ÁFRICA INVENTADA PELA EUROPA.....	155
3.6.1	Soromenho antes de Pepetela	158
4	ANGOLANIDADE E AFRICANIDADES <i>VERSUS</i> EUROPOCENTRISMO E HEGEMONIA	161
4.1	ANGOLANIDADE, COLONIZAÇÃO E RAÇA.....	171
4.1.1	O poder e a imagem física na colonização.....	175
4.1.2	A raça e a figura feminina na estrutura colonial	190
4.2	YAKA: A VITÓRIA DA ANGOLANIDADE APRIORÍSTICA, DA RIZOMÁTICA OU DA ANGOLANITUDE?.....	199
4.3	AS FIGURAS DO NEGRO EM YAKA: A DERROTA DA ANGOLANITUDE?	210
4.4	O BRASIL DE JOÃO UBALDO RIBEIRO: AFRICANIAS E BRASILIDADE.....	216

4.4.1	Macário e o mergulho no universo de africanias: um renascimento	223
4.5	<i>VIVA O POVO BRASILEIRO</i> E A MULHER NEGRA-MESTIÇA COMO CONTRAPONTO AO PATRIARCADO EUROPOCÊNTRICO.....	232
4.6	“O MESTIÇO É QUE É BOM”, DESDE QUE ELE FAÇA A REVOLUÇÃO.....	252
5	CONSIDERAÇÕES QUASE FINAIS	270
	REFERÊNCIAS	279

1 INTRODUÇÃO

Por que escrever sobre *Yaka* (1984) de Pepetela (Angola) e *Viva o povo brasileiro* (1984) João Ubaldo Ribeiro (Brasil) e, nessas obras, assinalar as africanidades e africanias como processos de resistências ao europocentrismo hegemônico da exploração colonial, e suas heranças. Esta tese nasce de uma inquietação adolescente quando começo a notar que a narrativa da formação nacional chegava para minha geração, quase sempre, apenas por uma via, por uma voz: o europocentrismo hegemônico nascido na exploração colonial e perpetuado nas instituições nacionais (como a escola, a mídia e a literatura) dominadas por grupos elitistas. Essa inquietação intensifica-se quando, ainda na adolescência, deparo-me, também, com possibilidades de ruptura daquela visão “canonizada”, através de autores teatrais como Augusto Boal e Gianfrancesco Guarnieri (*Arena conta Zumbi* – 1964), ou mesmo das obras de João Ubaldo Ribeiro, conterrâneo de região. Essas possibilidades de outros modos de olhar o povo brasileiro mostram-me, como afrobrasileiro, serem possíveis outros caminhos de construção do discurso sobre a nação que não aquele “engessado” dos livros didáticos e da televisão de então.

Nasci na cidade de Salinas da Margarida, contra-costa do Recôncavo baiano; como para uma extensa parcela afrodescendente¹ da população brasileira a minha fiel companheira de infância foi a pobreza. A rua que morava não era dotada de infraestrutura, de saneamento básico como rede de esgotos ou mesmo luz elétrica; a inocência infantil não me deixava notar que morar em casa de “pau-a-pique” não era socialmente “normal”. Aprendi a conviver com a pluralidade de hábitos e tipos físicos dentro da minha família e da minha cidade; que sendo Recôncavo da Bahia, vizinha da Ilha de Itaparica, era o que o processo histórico de formação civilizatória legou para esse pedaço de terra: um cadinho de mistura etno-racial-cultural dentro de relações linguístico-culturais, retratadas nas três partes que compoem esta tese, através dos personagens criados por João Ubaldo Ribeiro, uma vez que *Viva o povo brasileiro* (1984) tem o recôncavo baiano e a Ilha de Itaparica como microcosmo.

¹ Tomo a liberdade de usar afrodescendente e afrobrasileiro ao longo do texto como sinônimos daqueles que produzem africanias e são produzidos também por elas, apenas, mesmo entendendo que em determinados momentos sociopolíticos os vocábulos aproximam-se e afastam-se dessa possibilidade.

Os meus pais, como muitos pais brasileiros, traziam nos aspectos físicos e culturais o processo plural típico das africanias² do Brasil: ele visivelmente negro, pois de pele escura, era um pequeno comerciante com sua “venda” no primeiro cômodo da casa de poucos cômodos. Ela, não negra, carregava o fenótipo considerado pelo baiano de “branco”, era a zeladora do prédio ginásial local. Esse casal, visto, pela comunidade local como intra-racial, gerou seis filhos negro-mestiços. A extrema pobreza obrigava-os a, além das suas profissões, desenvolverem uma segunda atividade econômica: a extração de frutos do mar, ocupação comum à população pobre, esmagadora maioria da minha cidade. A “maré”, expressão popular local, era subsistência, a fuga da fome. Foi acompanhando minha mãe, ainda criança, na sua tarefa de zeladora, que li, em um quarto de livros “rejeitados”, os primeiros “subversivos”, que traziam mensagens contra discursos europocêntricos e hegemônicos, mas, ainda não tinha maturidade mínima para entender as outras leituras de mundo que propunham, confesso, principalmente cedendo vozes às matrizes negra e indígena, marginalizadas por um perverso sistema de construção nacional no Brasil, iniciado por Portugal e continuado por uma elite exploradora.

Esta tese oportuniza-me por em prática a chama do inconformismo, que já me queimava em fogo brando desde criança, em aceitar como verdadeira apenas a versão “oficial” da história nacional, e a escolha desses dois autores especificamente e de duas obras suas não foi aleatória. Pepetela, em *Yaka* (1984), e João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro* (1984), propõem a leitura da formação nacional protagonizada pelas vozes marginalizadas pelo processo de colonização portuguesa. Desconstroem, através de uma linguagem literária cultivadora de iconoclastias, a história europocêntrica e hegemônica que colaborou para a formação do imaginário de várias gerações, inclusive a minha, sobre o continente africano e sobre o Brasil. Nesta primeira parte da tese, há a preocupação de discutir como a força discursiva narra a nação, e como o europocentrismo “inventa” uma África estereotipando-a, e seus habitantes. Ainda nessa etapa, analisa-se como a literatura de Pepetela expõe uma Angola mosaico e não homogênea e, quase sempre, negativizada pelo olhar europeu e como essas “culturas-mosaico”, cruzam em uma diáspora forçada o oceano Atlântico transformando-se em africanias que tornam-se marcas profundas das identidades dos países americanos,

² Bagagem cultural impregnada no inconsciente iconográfico dos negros-africanos escravizados que se corporificou na música, na dança, na religião, na poesia, na língua e nos modos de ver o mundo.

afinal, segundo um dito popular da minha terra: “mancha de dendê não sai”. Veem-se as africanias, nesta tese, com base na conceituação da antropóloga colombiana Nina Friedmann como a herança cultural africana embebida no inconsciente iconográfico do afrodescendente das três Américas que, em certa medida, “africaniza” os ambientes americanos, abalando a hegemonia cultural europeia. Friedmann, a meu ver, foi uma das estudiosas que melhor transitou nesse universo de africanias americanas, a partir do território colombiano, tão repleto dessa bagagem afrodescendente como em qualquer parte das três Américas. Friedmann produziu por trinta anos uma vasta obra sobre a presença das culturas africanas em solo americano e obras como *Cabildos negros: refúgios de africania em Colombia*, (1988), *Criele Criele Son. Del Pacífico Negro* (1989) e principalmente *Huellas de africanía en Colombia a nuevos escenarios de investigación* (2000) exemplificam bem os caminhos de estudos da antropóloga.

A análise sobre a ficção de João Ubaldo Ribeiro aparece nesta primeira parte da tese seguindo um traçado similar à produção literária de Pepetela em Angola que é de expor a pluralidade e não a homogeneidade na constituição da nação. Ribeiro expõe “brasis” e não apenas um Brasil, exotizado pelo etnocentrismo europeu. Assim a análise de personagem como “Amleto”, em *Viva o povo brasileiro* (1984) nos servirá para perceber a “negação da mama África” por uma elite que enriquece e embranquece negando as africanias como marca principal de um Brasil plural, aspecto comum aos meus olhos e aos de minha geração, propagado pelas ondas da televisão. Não se pretende, no entanto, fazer comparações entre as obras e sim analisá-las para vislumbrar outras leituras da formação nacional de Angola e do Brasil, inclusive, observar o percurso das africanidades³ angolanas transpassando o Atlântico e, ressignificando-se, transformar-se nas africanias que dão enorme contribuições na caracterização dos traços de brasilidade.

A chegada da luz elétrica em minha rua coincide também com um acréscimo de poder aquisitivo da família, uma vez que os irmãos mais velhos (sou o último de seis em um hiato de sete anos entre os primeiros três filhos e os últimos três) passam a colaborar diretamente com a renda familiar e surge em minha casa a primeira televisão; com ela a mudança de mundo para as visões jovens e adolescentes da minha família e geração. Hoje, percebo que a televisão mostrava-nos uma “normalidade” na não reflexão da

³ Produção cultural de africanos em África e nas Américas.

pluralidade cultural, ou, quase sempre, na negativização da diversidade, principalmente quando essa tinha origens africanas, que eu via, cotidianamente, estampada nos hábitos, rostos e língua da minha cidade. Mas na mídia, assim como na escola, estavam, ao que me parece, os papéis de propagar o otimismo de uma “democracia racial” inexistente no contraste da pobreza da minha gente, família e vizinhos negros e os turistas (chamados localmente de “veranistas”) brancos (ao menos de pele clara, a maioria). Esses segmentos sociais sazonalmente encontravam-se na “normalidade” dos seus papéis sociais. A “democracia racial”, postulada no Brasil, tem em grande medida uma contribuição para sua sensação de veracidade nos textos de pensadores como Gilberto Freyre, principalmente na celebre obra *Casa Grande e senzala* de 1933, quando propaga uma visão de que no país os choques entre negros e brancos foram extremamente brandos em comparação com sociedades como a dos Estados Unidos ou da África do Sul capitaneadas por uma colonização segregacionista de cunho inglês. Freyre atribui a característica cultural do português, segundo ele, de maior afabilidade à quebra de barreiras preconceituosas entre o senhor e o escravizado, aspecto de sociedade que seria herdado pelas novas gerações da nação brasileira, pois, ainda segundo Freyre há “Um espírito de fraternidade humana é mais forte entre os brasileiros que o preconceito de raça, cor, classe ou religião”, pois, no passado “poucos aristocratas brasileiros eram rígidos sobre a pureza racial, como era a maioria dos aristocratas anglo-americanos do Velho Sul” o que leva o autor a concluir: “é o país onde há uma maior aproximação à democracia racial, quer seja no presente ou no passado humano. Eu acho que o brasileiro pode, tranqüilamente, ufanar-se de chegar a este ponto”⁴.

Essa “democracia racial” chegara aos meus ouvidos, mesmo antes da inquietação adolescente pela voz de meu pai que acordava sempre muito cedo (ou para “abrir a venda”, ou para pegar o navio para Salvador para comprar mercadorias ou vender frutos do mar) invariavelmente cantando a marcinha “preto e branco”:

Sou preto sim, porém feliz
 Porque tive a sorte de nascer neste país
 Neste país onde não há preconceito
 O homem que é direito
 É senhor do seu nariz
 Se não tenho onde morar
 Branco também não tem
 Se eu sofro a falta d’agua

⁴ Frases de Gilberto Freyre em entrevista a Lêda Rivas. *Parceiros do Tempo*. Recife, Universitária - 1980

Branco sofre também
 Se o bonde atrasa
 Se o trem não sai
 Não vou prá casa
 O branco também não vai
 (BATISTA; PETERPAN, 1952)

Até hoje não entendo se a cantava com ironia, ou se realmente acreditava na mensagem da letra da música, principalmente quando a finalizava com um sonoro: “viva o Brasil”. Mas levando em consideração que tanto a geração afrodescendente de meu pai quanto a minha foram “treinadas” socialmente pelas institucionalizações desde a catequese para crerem em uma sociedade racial sem conflitos, tendo a acreditar na pouca visão crítica de ambas as gerações para percepção com clareza dessa questão a fundo. Assim como não consegui perceber até onde existia um teor de crítica dos autores dessa marcinha de carnaval de 1952, pois, mesmo em exaustiva pesquisa, notei haver ausência de citação dessa letra, há citação de outras dos mesmos autores, nos periódicos, sites e afins especializados em marcinhas de carnaval. O único acesso conseguido a parte da letra, de “Preto e branco” está em uma reportagem do jornal “A Noite” de 15 de outubro de 1951, na coluna de Jorge Medauar (Hildon Rocha) em que anuncia, no setor de “músicas sociais”:

Os temas que focalizam as agruras e apertos das classes menos favorecidas serviram de inspiração a muitas composições que disputaram a preferência dos carnavalescos em 52. É o caso da marcha “Preto e Branco” - uma das melhores que ouvimos - de José Batista e Peterpan. Em seus versos irreverentes os autores afirmam que no Brasil os “queimadinhos” vivem felizes porque não há preconceitos de cor e, como prova, cantam o ritmo de uma melodia buliçosa e contagiante.

Ao analisar essa realidade parece-me ter havido um esforço secular na indução de grande parcela das instituições sociais brasileiras em fazer com que as sucessivas gerações acreditassem que se tinha a sorte de nascer em um país onde “os “queimadinhos” vivem felizes porque não há preconceitos de cor”, conforme Jorge Medauar e mesmo já na adolescência não entendia bem a relevância das fronteiras raciais para entender as relações sociais entre “veranistas e nativos” em minha cidade de origem, entre brancos e negros na Bahia e no Brasil. A tese que ainda se faz, pois a complexidade das sociedades não se aprisiona em um texto, por mais longo que seja, trilha um caminho de considerar a raça, para nós humanos, não como fruto de uma

“seleção natural”, biológica, e sim como fruto de seleção social, conforme defende Ralph Linton (2000): “É a seleção social que surge da preferência do grupo por certo tipo físico”. A conceituação de Linton tira do centro a superioridade de uma raça sobre a outra como proveniente de uma seleção biológica que privilegia uma em detrimento da outra e propicia entender que narrar a história depende também do poder do grupo social que a narra. Logo, a tendência é de o discurso “verdadeiro” sobre a formação nacional ser o discurso de quem domina e as vozes dos que foram subalternizados serem desconsideradas. Essa condição, geralmente, passa a fazer parte do cotidiano e do imaginário das novas gerações, salvo em possibilidades de ruptura crítica aos discursos estabelecidos por “realistas” e “verdadeiros” como as literaturas de Pepetela e Ubaldo.

Em 1986 cheguei a Salvador. No subúrbio do Lobato, onde moraram meus três irmãos mais velhos, convivia-se com a viva marginalização e as fronteiras do submundo, quase sempre refletido em peles enegrecidas ou traços afrodescendentes, e nas bocas com a gramática popular. A concentração de renda por parte de uma elite escravocrata impôs aos descendentes de africanos escravizados no Brasil a marginalidade das periferias, das favelas, dos bolsões de miséria. No bairro Sete Portas, minha morada de então, percebi que novamente peles enegrecidas, os traços afrodescendentes e falas populares voltavam em condições subalternas: nos braços dos carregadores de caixotes de hortifrutigranjeiros ou nas vozes coloquiais dos feirantes da segunda maior feira livre da cidade: a feira “da sete portas”. Entendi que a nação brasileira fora construída sobre uma hierarquia colonial que separava as pessoas por seus traços físicos e esses interferiam diretamente na ascensão social e bem estar. Uma sociedade do pigmento epitelial, na qual a segregação entre aqueles de pele mais clara e maior poder aquisitivo e os de pele mais escura e menor poder aquisitivo, originalmente dava-se na escravização do africano e afrodescendente pelo colonizador português ou eurodescendente, e gradualmente essa segregação passa ao imaginário nacional na forma de preconceito físico, residente em uma confusa gradação de cor de pele, tipos de cabelos e traços “finos” e “grossos” de rostos e corpos. No entanto, essa mesma África rejeitada, quase sempre, era a mesma que cedera um lastro cultural na constituição da brasilidade, principalmente na Bahia, onde está o ponto inicial de entrada e local de maior concentração das culturas dos povos africanos no país, com ênfase na contribuição dos povos de Angola (MENEZES, 2000). Conforme veremos ainda na primeira parte da tese ao debruçarmos-nos sobre a produção literária de Pepetela (as

culturas tradicionais do território angolano: as africanidades) e de João Ubaldo Ribeiro (as culturas oriundas dos territórios africanos, ressignificadas no território baiano e brasileiro: as africanias).

A pluralidade, que me habituara a vislumbrar na infância, agora me chegava em maior escala na formação sócio-cultural de uma metrópole que tinha o seu ápice emotivo em fevereiro nas festividades carnavalescas, nas quais as africanias funcionavam como “motor” (inclusive gerando muita renda para os blocos de carnaval, de uma “festa popular” já com os antidemocráticos recursos das cordas e dos camarotes separando grupos, por cor de pele, por poder econômico, exceto pela língua). Intrigava-me que os canais de principal informação que na época me eram possíveis, a escola pública, Severino Vieira, e a televisão continuavam, na minha cidade de origem não fora diferente, não refletindo ou negativizando a pluralidade cultural, com base nas africanias, que gritava nas ruas (principalmente no carnaval de privilegiados e marginalizados) e nas relações cotidianas. Como conceber uma nação que negava, salvo como cultura “exótica” um dos principais traços que se destaca em seu tecido cultural: as africanias? Talvez essa pergunta encontre amparo na segunda parte da tese, onde a preocupação maior está na possibilidade de entender a nação a partir de suas conceituações, suas simbologias institucionais e tentar vislumbrar outras possibilidades da base da nação brasileira, as africanias, a partir do olhar sobre Angola (uma das mais fortes matrizes das africanias brasileiras) antes da exploração portuguesa. Nessa tentativa de respostas, tenta-se, nessa etapa da tese, compreender como o ser humano naturaliza os ambientes artificiais, as sociedades que constrói, nas palavras de Berger e Luckmann (2009), empreendimentos antrópicos, que pela institucionalização juramos serem naturais. Dessa forma, pretende-se pensar as institucionalizações da colonização portuguesa (e, após essa época, das elites pós-coloniais continuadoras da exploração portuguesa), tornando “natural” um Estado hegemônico-europocêntrico a partir da hierarquização socio-racial. Ainda analisar como as ficções de Pepetela e João Ubaldo Ribeiro leem a história a “contrapelo” (BENJAMIN. 1987) valendo-se das culturas tradicionais de Angola e das culturas negras da Bahia na construção de personagens como Maria Dafé e Patricio Macário colocando em prática as africanidades angolanas e as africanias na pluralidade da formação brasileira, na subversão da imposição colonial portuguesa.

Na minha jornada, na escola, essa pluralidade estava estampada nos corredores, nas vozes, nos costumes que formavam a comunidade estudantil e docente, mas que pouco aparecia em sala na intenção de conscientização identitária do educador frente a sujeitos em processo de formação humana, salvo raros membros dessa comunidade educacional — professores e afins — que tinham essa meta como inquietação pessoal. O contato do estudante com a diversidade cultural dava-se nas estagnadas feiras folclóricas — dia do folclore, do índio, 13 de maio, etc... - que patenteavam a cultura afrobrasileira ou indígena como algo “exótico” refletindo a visão da mídia (ou a mídia refletindo visão desses núcleos de formação?).

No primeiro ano em Salvador, estudando no colégio Severino Vieira, apareceu-me a oportunidade de compor o elenco do grupo de teatro dirigido pelo professor Fernando Neves, paraense que trabalhava em suas montagens as possibilidades de cena da diversidade cultural do Brasil. Nos anos subsequentes, o trabalho de interpretação e direção tornava-se para mim mais aprofundado a ponto de ser selecionado em audições para compor elenco de minisséries de televisão em âmbito nacional, como já profissional, participar da equipe de interpretação de “Mãe de Santo” produção da extinta Rede Manchete em 1990. A experiência televisiva deixou-me duas análises: a primeira é que o teatro, ao menos nas montagens das quais fiz parte, expõe com mais fidelidade o encontro dessas diversas “caras” brasileiras, no entanto a televisão, de mais longo alcance, ainda delimita o espaço da arte e da estética que não as cristalizadas como “padrão”, em guetos que trazem os estigmas do exotismo, da marginalização ou da sátira. Os afrobrasileiros na mídia televisiva estavam relegados a papéis secundários, de menor prestígio social, na teledramaturgia ou em destaque nos telejornais quando se retratava a marginalidade dos enclaves de miserabilidade, eufemisticamente hoje, chamado de “comunidades”.

O contato com o teatro levou-me a entender que a linguagem literária poderia ser um dos caminhos para novas leituras da formação do Brasil. Para entender até onde a África, que via desfilar aos meus olhos, nos traços físicos e hábitos de Salinas (quando criança) e em Salvador (quando adolescente), contribuíra com a formação nacional dessa parte do mundo. Entender também as resistências que parecia haver na aceitação dessa contribuição africana na formação da brasilidade. Essa “necessidade” levou-me, em 1992, a tornar-me estudante do curso de Letras da Universidade Federal da Bahia

(acreditava, já, que a identidade maior de um povo passava diretamente pelo processo linguístico-cultural) e nesse momento surgiu com mais força a noção de que na educação formal, agora acadêmica, existia pouca preocupação com a produção cultural das outras matrizes formadoras dos caracteres nacionais, que não a européia. A academia era para mim o sonho do crescimento intelectual, por consequência a evolução enquanto ser humano, e o caminho para entender os percursos que levaram o Brasil a constituir-se como nação, inclusive entender-me enquanto afrodescendente nesse país de afrodescendentes em sua maioria.

Após muitas dificuldades para conseguir transpor a barreira do vestibular e passar a cursar a graduação desejada, logo percebi que também nesse âmbito institucional, a formação necessária para a compreensão de identidades culturais do Brasil e América Latina, dos quais faço parte, dificilmente me chegaria por outra via que não a da clássica da arte “erudita” europeizada. No entanto, foi na universidade que descobri “brechas” nessa identidade unilateral, ou, em melhores palavras, a lógica de a língua portuguesa do Brasil e literatura serem feixes culturais de ordem ameríndia, africana e européia. Os chamados, quase sempre pejorativamente, “substratos linguísticos” eram, a meu ver, as pontas de incontáveis fios, de um intrincado novelo linguístico-cultural, reveladores dessa pluralidade esmaecida pela academia ou “exoticizada” pela mídia. Passei a perseguir as identidades culturais marginalizadas na tentativa de retornar à academia um discurso científico sobre a pluralidade na formação do Brasil, a qual a universidade não pode descartar ou subestimar pelo simples fato de essa diversidade ter em seu âmago traços culturais de matrizes desprivilegiadas por um processo de canonização sócio-histórica. É a literatura que me direciona nessas “brechas” do discurso europocêntrico hegemônico e leva-me à hipótese de que possíveis berços das africanias caracterizadoras da Bahia estavam do outro lado do Atlântico, principalmente nas africanidades de solos como o angolano.

A terceira parte da tese desagua, por vez, na discussão sobre a nação angolana e suas comunidades tradicionais resistentes à tentativa de hegemonia do colonizador português. É nesse ponto que se constata ser a imagem física e a raça primordiais para o reconhecimento social, principalmente da mulher nas estruturas coloniais e o papel do negro nativo na Angola pós-independência. *Yaka* (1984) torna-se o palco central para, nesse momento, a discussão de uma Angola de misturas, mas não sem conflitos entre

grupos e raças. Entender o processo angolano de formação e continuidade é também entender a formação de uma das matrizes culturais mais incisivas do povo brasileiro: o grupo Banto. Nessa terceira parte, discute-se como a figura feminina é ponto central nas africanias da brasilidade e contraponto ao patriarcado colonial inicialmente imposto por Portugal na literatura de João Ubaldo. Nesse sentido, rivalizando-se com a canonização literária que cria estereótipos femininos, como a Bertoleza e Rita baiana de Aluísio de Azevedo, ou a negra-mulata “especiaria exótica” de Jorge de Lima a Jorge Amado. Chega-se ao brasileiro como processo de fusão de matrizes etnorraciais na pele do negro-mestiço revolucionário de Ubaldo: Lourenço (filho de Maria Dafé e Patrício Macário) que se coloca como protagonista contra a submissão do embranquecimento imposto por séculos de dominação colonial ao povo brasileiro. Lourenço, de Ubaldo, e Joel, de Pepetela podem ser visto como o resultado de séculos de misturas tanto raciais como culturais, mas despindo-se da canonizada visão da fusão como processo idílico ou como vertente de degradação nacional.

Em toda a tese, há uma preocupação maior em manter o teor do discurso do autor, tanto de Pepetela quanto de João Ubaldo, e nesse sentido lança-se mão de análises apoiadas por citações, por vezes longas, confesso, mas sem a intenção de levar ao enfado ou de produzir espaçamentos de modo meramente artificiais. São nos discursos desses literatos que estão às exposições dos hábitos, rituais e “filosofias” de africanidades e africanias, mães das angolanidades e brasilidades resistentes às tentativas de “europeizar” essas nações e calar nativos e seus descendentes.

O trato social para descendentes de africanos no Brasil, levando em consideração o universo da Bahia, chega-me de modo mais calro após adentrar o mundo acadêmico, quando se torna mais incisiva a minha atuação como educador. Passei a viver um quadro de dupla realidade: de um lado a educação privada e de outro a educação pública. Nos colégios particulares havia uma estrutura que primava pela informação “instrumental” tendo por finalidade a aprovação nos vestibulares. Nos colégios públicos, onde estava flagrante a maioria afrodescendente, a carência estrutural era visível, a preocupação era ceder a “rotulação” necessária para que o adolescente tramitasse para a sobrevivência do mercado de trabalho. Chamou-me atenção que em ambas as realidades a questão da análise voltada para a diversidade cultural (principalmente racial) pouco existia, ou se dava de forma superficial, ou ainda folclórica, como na minha fase de aluno durante a adolescência. A realidade dicotômica

de colonos e nativos em Yaka e dos barões e banqueiros brancos (ou não negros de uma sociedade baseada na cor da pele) e da senzala da Armação do Bom Jesus em *Viva o povo brasileiro* (1984), era possível ser vista em meu cotidiano na dicotomia dos adolescentes brancos de maior poder aquisitivo nos colégios particulares e dos adolescentes negros-mestiços de famílias de pouco poder aquisitivo dos colégios públicos, como a trajetória social da minha família.

Em 1994, tornei-me professor de língua portuguesa (redação, literatura e gramática) do Instituto Cultural Steve Biko – então Cooperativa Educacional Steve Biko - trabalho voluntário em uma entidade sem fins lucrativos que tem por missão o resgate da autoestima afrodescendente, instrumentalizá-los para a universidade e dotados de consciência dos processos históricos no Brasil, transformem a vida de suas comunidades de origem, trazendo bem-estar social. A criação dessa organização deu-se pelo encontro de “inquietações” de educadores e intelectuais afrobaianos que, como eu, sentiam-se desconfortáveis em um país de negações, negativizações ou de estereótipos voltados para o afrodescendente. Em pouco tempo, notamos que a inquietação era nacional e não apenas baiana, fazendo com que a experiência dos “quilombos educacionais”, iniciada pela Steve Biko, espalhasse-se pelo país. Autores como João Ubaldo Ribeiro, mostraram-me que essa inquietação que tínhamos também estava nos questionamentos da literatura. A tomada de consciência de suas condições sociorraciais por personagens como Maria Dafé e Patricio Macário (algo aprofundado na terceira parte da tese) faziam as “revoluções” na ficção o que no Instituto Steve Biko, e nos diversos quilombos educacionais brotantes em todo o Brasil da década de 1990, viamos na prática. O contato com a “comunidade Biko” tornou-se a experiência mais instigante para as inquietações que há muito nutria. Percebi, nesse momento a força transformadora que o conhecimento crítico pode propiciar às pessoas, principalmente àquelas que ao fortalecerem a sua auto-estima, negativizada por séculos de marginalização linguístico-cultural e estética, retratados como protagonistas em Yaka e Viva o povo brasileiro, conseguem evoluir na trajetória humana.

Desde 1994, o meu cotidiano de educador vivia a dicotomia entre os alunos de colégio particular, de perfil, quase sempre, alienado sobre a pluralidade do país e o aluno do Instituto Steve Biko que, paulatinamente, criava suas “certezas” da identidade plural do país. Nos primeiros, a visão de mundo preconceituosa fora implantada por uma

estrutura sócio-educacional que prezava o etnocentrismo europeizado. Nos segundos, o papel de educador era no sentido de evitar a raivosidade, fruto da conscientização da exclusão social, reforçada, inclusive, pela negação (ou negativização) estética e linguístico-cultural que a sociedade brasileira, tendo como boca e olhos a mídia, oferecia-lhes.

Em países como o Brasil e Angola que ergueram suas civilizações atuais com a contribuição de uma etapa histórica de colonização desumana que perpetuaram ao longo de séculos a espoliação, a marginalização de muitos, utilizando-se, inclusive das instituições sociais para criar no imaginário das pessoas esses processos como “naturais” em seus modelos socioeconômicos, a universidade pública precisam continuar a ser um espaço de referência na defesa, principalmente, dos menos favorecidos financeira e historicamente.

A universidade pública é um dos fóruns para discussão, para o fomento e criação de pilares que sustentem as mudanças necessárias para a criação de estruturas sociais abarcadoras de todos os segmentos sociais. A minha trajetória desde criança me colocou ao lado de quem está descontente com a “realidade” que se apresenta e luta para além das fronteiras do óbvio e da comodidade das históricas únicas. Nesse objetivo, a análise de *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984) trazem processos de africanidades e africanias como outras possibilidades de construções históricas que dão vozes contrárias à hegemonia europocêntrica centrada na exploração colonial que tentou emudecer africanos e afrobrasileiros.

2 1984 – PEPETELA E JOÃO UBALDO RIBEIRO: HISTÓRIA E SIMBOLISMOS NOS CAMINHOS LITERÁRIOS ATRAVÉS DE AFRICANIDADES E AFRICANIAS

“O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias.”
(João Ubaldo Ribeiro)

“Dá um certo gozo subverter a História”
(Pepetela)

Em 1984 foram publicadas *Yaka* de Pepetela e *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro. Duas obras literárias emblemáticas para as discussões sobre a formação de Angola e do Brasil, ambos, Estados nacionais submetidos no passado a processos de exploração de seus recursos e populações pelo imperialismo português, ainda que em extremos contrários do Atlântico. Pode-se pensar o ano de publicação dessas obras como mera coincidência, mas pode-se também entender como um momento cronológico de culminação, nessas obras, da insatisfação de gerações de angolanos e brasileiros anteriores a geração de Ubaldo Ribeiro e Pepetela (coincidentemente de mesma idade) com o legado narrativo da formação nacional propagado por séculos pelos discursos criados por Portugal e reproduzidos pelas elites de seus países. Pela versão do Estado colonial português Angola é “fundada” na chegada de Diogo Cão e sua expedição à foz do rio Zaire em 1484 e o Brasil na chegada acidental de Pedro Álvares Cabral em 1500, ambos no século XVI, tomando posse de territórios habitados por nativos considerados pelos europeus como selvagens incapazes de erguerem civilizações e de constituírem processos históricos. Assim, se inicia a narrativa de formação nacional europocêntrica hegemônica seguindo a versão da história única linear que tem o português como desbravador e edificador de Angola e do Brasil. A subversão desse discurso hegemônico-europocêntrico é justamente o que propõem Pepetela em *Yaka* e João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro*. 1984 traz essas duas obras que desafiam os discursos europocêntricos coloniais perpetuados secularmente com as versões narrativas daqueles que foram explorados e marginalizados pelas estruturas de poder de elites coloniais e pós-coloniais. As tentativas de diálogos entre Alexandre Semedo, branco, filho do colonizador português, e a estátua *yaka* revelam as bases culturais dos povos tradicionais de Angola desconstruindo os discursos de superioridade portuguesa. Assim como a Irmandade do Povo Brasileiro, formada de marginalizados pelo elitismo português-brasileiro e

capitaneada por Maria Dafé, negra-mestiça, versa sua própria história desautorizando o patriarcado europocêntrico de ditar uma narrativa de nacionalização que os engloba como subalternos. 1984 faz surgir com *Yaka e Viva o povo brasileiro* o amadurecimento da produção literária de Pepetela e João Ubaldo Ribeiro, autores que fazem parte de uma geração descontente com os discursos europeus e elitistas que deram corpo as narrativas de edificação nacionais de Angola e Brasil, ensinadas por séculos nas redes escolares ou contribuindo na formação do imaginário coletivo.

As obras de Pepetela têm sua maior força na exposição político-cultural da realidade angolana, ou em melhores termos, nas realidades político-culturais angolanas (não no singular), pois há um enfoque nas diversidades que compõem Angola. Desde o seu primeiro romance, *Muana Puó*, (escrito em 1969, mas publicado em 1978) já se percebe essa preocupação em revelar as diversidades culturais do país através do desnudamento de choques sociais, mas também através de um processo do simbólico, comum às etnias angolanas quando “estuda” a situação nacional através da metáfora das máscaras da etnia tchokwe. A linha central do romance está em narrar a luta dos morcegos pela liberdade em uma sociedade metafórica dominada por corvos e o penoso amor entre dois morcegos, histórias intermediadas pela máscara tchokwe, etnia da região do Moxico (a Frente Leste onde Pepetela militou pelo MPLA durante a resistência pela descolonização angolana). As condições sociais de submissão impostas ao povo angolano pela colonização portuguesa é representada simbolicamente em *Muana Puó* quando os morcegos são obrigados a alimentarem-se dos excrementos dos corvos. A representação da realidade extra-textual prossegue com a revolta dos morcegos e a recuperação do território da montanha dominado pelos corvos. Após a queda do poder dos corvos (o colonizador), instaura-se uma nova ordem social que se pretende com paz social e harmonia, objetivo da sociedade angolana pós-colonização, mas o fracasso do amor entre os dois morcegos revela justamente o contrário em uma sociedade fragmentada pelo multietnismo que não consegue unificar-se.

Marcelo José Caetano, em *O enigma de Muana Puó* (2004), coloca a metáfora da máscara tchokwe, utilizada como pano de fundo na narrativa, como similar a simbologia dos dois morcegos que não se unem apesar de amarem-se, como as etnias da nação angolana. Os dois olhos desunidos e impossibilitados de união por conta do nariz entre eles revelam a realidade das diferenças dos grupos que formam Angola após a derrocada do colonizador português. A unificação do povo angolano depende da

capacidade dos grupos em transpor seus obstáculos socioculturais, assim como a unificação dos dois olhos da máscara estava em ignorar a presença do nariz.

Em 1985, em *O cão e os caluandas*, Pepetela aborda a sociedade angolana pós-independência e suas mudanças em relação ao momento de lutas pela independência. A obra é construída como um mosaico de narrativas que se fazem seguindo as caminhadas de Lucarpa, um cão pastor-alemão pela cidade de Luanda acompanhando as histórias do cotidiano de seus habitantes. Pepetela cria “o autor”, um personagem que narra às histórias, os testemunhos das pessoas que tiveram contato com o cão. Sobressai a sátira social na análise do ritmo de vida dos moradores de Luanda (os caluandas ou calús). No início da narrativa, o leitor é ambientado na cidade de Calpe, a mesma cidade futurística de *Muana-Puó* (1969) o que remete a utopia da sociedade harmônica, mas no futuro, pois a localiza em 2002. A narrativa segue através de diversos tipos de fontes, fragmentos organizados pelo “autor”, desde os depoimentos de um primeiro oficial do governo, de um poeta de pouca expressão, de recortes de jornal, documentos oficiais como atas e relatórios, algumas peças de teatro, ou ainda um diário adolescente. Lucarpa, o cão, é quem “costura” cada história ao aparecer e desaparecer da vida de cada personagem. São as idas e vindas do cão na vida de cada personagem que revela ao leitor o *modus vivendis* do pós-independência da cidade de Luanda. Em *O Cão e os caluandas*, Pepetela expõe questionamentos críticos aos choques às estruturas nacionais recém-independentes provocados pela corrupção, pelo tribalismo, ou pela exacerbada burocracia que ameaçam a utópica unidade nacional.

Pepetela estrutura o romance *Lueji, o nascimento dum império* (1989) em dois tempos históricos diferentes: no império Lunda, há quatrocentos anos, antes da chegada do português ao território angolano e no final do século XX na cidade de Luanda. A narrativa compõe-se de duas protagonistas: A rainha Lueji (no passado) e a bailarina Lu (no presente), uma provável descendente da líder do império Lunda, que ensaia um espetáculo representando a Lueji do passado. Apesar de Pepetela valer-se das lendas para recriar livremente o mito da rainha do Lunda, o romance traz uma análise política do império Lunda extremamente ressaltada pelo escritor para realizar comparações com o período angolano presente. A parte da narrativa que se passa no império Lunda conta a história da rainha do Lunda entronizada por seu pai *Kondi*, relegando seus irmãos *Tchinguri* (o primogênito) e *Chinyama* que tentara o parricídio. Lueji mostrará força de rainha ao desafiar a rivalidade dos irmãos, principalmente do primogênito que pela

tradição sucederia o pai. A separação dos povos do império Lunda e a guerra entre os irmãos conduzirão as ações da narrativa de Pepetela. A outra parte que ocorre em final do século XX e início do XXI, narra a história de bailarina Lu (também *Lueji*) no difícil desafio de montar um espetáculo, com seu companheiro de dança, *Uli*, sobre a identidade angolana. Decidem, então, por montagem coreográfica que represente a identidade de Angola através da história de *Lueji* a rainha do Lunda, como mito da origem dos povos angolanos. Na confecção do espetáculo juntam-se a eles, um escritor frustrado e um compositor de renome, ambos em crise criativa e a recriação do mito da origem comum de Angola a crise é superada e a união alcançada no espetáculo o que simbolicamente faz-se a representação da superação do tribalismo e da guerra civil. Superação também representada na amizade de Lu e Marina, que dividem o mesmo apartamento, e consideram-se da mesma família, indiferentes de serem de etnias diferentes. Em *Lueji, o nascimento de um império* (1989), o tempo dialoga em um passado e presente, em um ir e vir de permutação fundindo a Rainha *Lueji* e a bailarina Lu no esforço de unificação na criação de um império que congregue todos, ou na recriação em espetáculo do mito da união dos povos angolanos, revisitando o passado de superação das divergências étnicas.

A Gloriosa família: o tempo dos flamengos (1997) é um dos mais famosos romances de Pepetela e, novamente, através da literatura os fluxos históricos e as vozes diversas que compõem Angola vêm à tona na pena do autor. O romance narra a história de Baltasar Van Dum, flamengo traficante de escravos durante o período que os holandeses se apossaram de Angola. As ações da narrativa se fazem entre 1642 e 1648, narradas por um escravo mudo, acompanhante pessoal de Van Dum e compõe-se de 12 capítulos. O desdobrar do romance dá-se acompanhando a formação da família do flamengo e o crescimento e misturas etnorraciais de seus filhos que são denominados “legítimos”, de Baltasar com Dona Inocência – uma princesa quicongo, (três filhos mortos e oito vivos: Ambrósio, Ana, Benvindo, Gertrudes, Hermenegildo, Matilde, Rodrigo e Rosário) e os filhos “do quintal”, com outras mulheres, geralmente escravas da família (mas só reconheceu Catarina, Nicolau e Diogo). Agregados à família moravam, além de diversos escravizados, ainda *Ngonga* e *Kundi*, forros, com suas famílias em cubatas próximo a casa central, além de *Dimuka* uma espécie de feitor de Baltasar. Formava-se assim uma organização social dentro do modelo local mais comum com a família central e seus agregados, mas com escravizados, chefiada por um católico holandês aliado dos portugueses.

À medida que o romance avança com o crescimento da família Van Dum os paralelos com a história colonial de Angola se faz presente, mas observada e narrada pelo escravo mestiço mudo, filho de uma negra e um padre italiano, dado a Van Dum pela rainha Jinga. A narração nativa-mestiça muda desconstrói, assim, a narrativa clássica europocêntrica e instaura uma crítica ao impedimento do nativo contar sua própria história, condição imposta pelo colonizador ao angolano que sofreu a exclusão social do sistema escravocrata europeu.

Apesar da condição servil, o relato do escravo “guarda-costa” de Baltasar Van Dum é o centro do romance de Pepetela, a condição de poliglota do escravo-mudo faz a metáfora da Angola que se faz no diversos encontros discursivos (europeus e africanos) “filtrados” pelo olhar nativo escravizado a estrutura europeia de poder. A ironia e a subjetividade de quem narra (o escravo-mudo) coloca abaixo qualquer possibilidade de neutralidade ao contar as histórias dos Van Dum, então, mesmo buscando neutralidade, o nativo julga os procedimentos dos membros da família, ou julga os procedimentos dos tipos angolanos que estavam nascendo da fusão etnoracial.

Pela visão de Fernando Arenas na obra *Reverberações lusotropicalis: Gilberto Freyre em África* (2006) a crítica ao sistema escravocrata e a celebração de Pepetela a formação mestiça da nação seguem as bases das teorias do antropólogo brasileiro Gilberto Freyre. Nesse sentido, pode-se entender *A gloriosa família: o tempo dos flamengos*, embebida em uma tendência a valorização da democracia racial transbordante no pensamento de Freyre o que leva a noção de que a mestiçagem salva Angola, assim como o Brasil, dos conflitos raciais produzidos pela escravidão. A família Van Dum constituíra-se se adaptando, moldando-se pela inclusão racial e social o que alimenta o mito da democracia racial, mas tem como principal meio de vida o comércio de escravos do interior de Angola o que anula a primeira possibilidade (da democracia racial), pois o empreendimento escravista foi, antes de tudo, marcado pela divisão racial. A família Van Dum é um microcosmo daquilo que Pepetela concebe como a formação da nação angolana e sua história, a história de Angola, é narrada por um escravo considerado mudo, analfabeto e bem semente pelo europeu patriarca.

Dois pontos importantes da formação do angolano, observada pela formação da família Van dum, Pepetela faz sobressair: o complexo de inferioridade racial, que passará para as próximas gerações, cultivado pela matriarca negra D. Inocência que via no casamento

de seus filhos com brancos como evolução e com negros como retrocesso, traço similar ao branqueamento também às famílias brasileiras. E o paralelismo religioso por via de um sincretismo entre o catolicismo (cultivado por todos na presença do patriarca) e as religiões tradicionais de Angola (cultivada na ausência do patriarca). A Gloriosa família: o tempo dos flamengos (1997) faz com que os fluxos históricos e suas vozes diversas compunham, mais uma vez, a literatura de Pepetela, ao representar uma Angola de fusões.

A geração da utopia (1994) é o romance que abre a produção de Pepetela na década de 1990 e apesar de ainda trazer uma interação com o processo histórico, carrega uma nova preocupação da literatura do autor: a crítica acerca da situação política do país. Angola pós-independência agora sobressai nas páginas narradas carregadas de uma veia irônica sutil ao analisar os caminhos que tomaram os valores revolucionários no país após a expulsão do estrangeiro e tantos anos de guerra civil. Pepetela faz correr paralelamente os acontecimentos da história de Angola no momento de guerras pela libertação do jugo colonial de Portugal e as vidas dos personagens. Principalmente, um grupo de estudantes Angolanos que, em Portugal, arquitetam uma realidade utópica para uma Angola livre. O romance vai transitar em três décadas da história angolana. A narrativa será dividida em quatro partes: A primeira, a casa, situa-se em Lisboa em 1961 na Casa dos Estudantes do Império (CEI), criada pelo governo de Salazar em 1945 para conseguir formar ideologicamente as elites das nações africanas que Portugal colonizava. A CEI, entretanto, em *A geração da utopia*, passa a fazer o papel inverso ao que planejava o governo Salazarista, tornando-se uma espécie de quartel general dos estudantes africanos, futuras elites intelectuais, que fomentavam a liberdade de seus países. O amadurecimento dos estudantes ocorre na trama sequencial aos seus anseios políticos e profissionais. A narrativa destaca quatro deles, cada um com ideologias diferentes marcando as diversas vertentes que formarão a Angola pós-domínio português. Aníbal acreditava que somente o comunismo era a possibilidade de bem estar do povo angolano, Elisa é um radical, protestante, que defendia a libertação de Angola feita pelos negros, e a expulsão dos brancos e mulatos por serem frutos da colonização, representa assim a vertente tribalista do norte de Angola, liderada pela União das populações de Angola, (UPA). A revoltada Marta (portuguesa, mas favorável aos angolanos) que concorda, em partes, com as ideias de Aníbal, mostrando-se a ideologia Movimento Pela Libertação de Angola (MPLA), mas tende ao anarquismo. E, por fim, Malongo, jogador de futebol e namorado de Sara, esse representa a vertente

angolana alienada que anseia apenas realizações individualistas e não se envolve nas demandas coletivas. O império português como inimigo comum consegue unir essas vertentes de direções opostas, exceto Malongo que não luta por revoluções coletivas.

Os dois capítulos seguintes delineiam a guerra pela libertação de Angola e a perda da utopia após a liberdade. Em a chana, há a narrativa das ações de guerra, inclusive já surgindo os embates entre as vertentes que se uniram para lutar contra a exploração portuguesa, principalmente um conflito cultural-tribalista entre os povos do norte e os do sul angolano, tudo isso ocorrendo em um ambiente de Chana (savana) onde metaforicamente a camuflagem é rala demais para esconder os conflitos e os conflituosos. O capítulo o polvo, funciona no romance, como uma transição unindo as duas primeiras partes ao final e como uma transição também da efervescência utópica dos jovens estudantes para a perda da utopia deles em idade madura. Centrado em Aníbal (o sábio – codinome que adota durante a guerra), tem como ápice o momento que o sábio, na praia da baía azul, onde se refugia solitário, após a independência angolana, caça e abate o polvo que desde a infância o assustava, trazendo-o pesadelos. Depois de abatido o “seu pesadelo” é que Aníbal percebe que era apenas um polvinho. O polvo na cultura tradicional dos povos litorâneos de Angola simboliza a ligação entre o passado e o presente o que faz metaforicamente, o simbolismo entre o passado e o presente do próprio Aníbal, matando o seu passado de revoluções e sonho e como o polvo morre também a sua utopia sobre a construção da nação angolana livre do domínio português.

O último capítulo, o templo, apresenta a situação presente de Angola em 1991, na qual os ideais coletivos dos estudantes da CEI que mesmo de tão diferentes vertentes, conseguiam dialogar, dissipam-se em um confuso momento no qual sobressaem os interesses individuais. Destacam-se três personagens que com suas ações indicam que a utopia da construção de uma Angola para todos dissipou-se: Malongo, Vitor e Elias. Malongo abandona seus sonhos de sucesso no futebol e torna-se empresário ligado à implantação de empresas estrangeiras em solo angolano. Malongo é o negro neocolonialista que explora os próprios negros nativos através da corrente neoliberal que se apodera da economia angolana pós-independência. Vitor, que ganhou o apelido de Mundial durante a guerra, consegue grande ascensão nos quadros governamentais provenientes do MPLA e torna-se importante político e vale-se do cargo fazendo fortuna através de práticas corruptas. Elias, quando estudante era protestante e defensor

da ideologia da UPA, agora se assume bispo da Igreja da Esperança e da Alegria do Dominus, uma ordem religiosa fundada por ele.

Essas três vertentes unem-se, em uma reunião feita em um cabaré, em prol dos benefícios individuais: Malongo é o empresário neoliberal, Vitor é o político corrupto e Elias o religioso que consegue influenciar a multidão. A religião a política e a economia corruptas instalam-se no vácuo deixado pela morte da utopia. Mas nesse mesmo quadro de decadência utópica destacam-se dois jovens personagens: Os namorados Orlando e Judite, filha de Malongo e Sara (agora separados) que cultivam uma nova ideologia utópica que crê na transformação dos sistemas de governo e na renovação de uma sociedade angolana mais justa. Opõem-se ao neoliberalismo dominante em Angola, mas não exatamente ao capitalismo.

Mas é em *Yaka* (1984) que as duas vertentes típicas à produção de Pepetela ganha maior entonação: o diálogo da ficção com os fluxos históricos e a formação das identidades nacionais. A narrativa da trajetória da família Semedo torna-se uma narrativa simultânea a narrativa da luta do povo angolano para livrar-se da exploração colonial portuguesa. A história de cinco gerações dos Semedo, de 1890 a 1875, em Benguela, é contada desde a chegada de Oscar Semedo, degredado português, até Joel Semedo, branco, angolano, guerrilheiro, contra o Estado português e entremeando eles a história de Alexandre Semedo, filho de Oscar e bisavô de Joel. A narrativa inicia-se no nascimento de Alexandre Semedo, filho de Oscar Semedo, exilado em Angola desde 1880. A estátua *yaka*, que Oscar Semedo ganha no jogo e lega ao filho Alexandre, divide o protagonismo da narrativa com o colono.

O romance divide-se em cinco partes que seguem intrincando a história dos Semedo, girando em torno das fases de vida de Alexandre e seus descendentes, e a história de Benguela. Segue-se uma linearidade de tempo que cobre as extensões do corpo da estátua *yaka*: “A boca” (1890 – 1940), “os olhos” (1917), “o coração” (1940 – 41), “o sexo” (1961) e “as pernas” (1975), percorrendo assim, do período colonial, a infância de Alexandre Semedo, até a sua velhice e morte, na independência de Angola. A história do Semedo relata uma narrativa paralela à história oficial de Angola contada pela colonização portuguesa. Ou melhor, narram-se duas linhas narrativas da história angolana, que não a europocêntrica versão portuguesa: a história de exploração e racismo que Alexandre Semedo vê desnudar-se e jogar por terra a versão oficial da escola e dos colonos brancos portugueses da cidade de Benguela. Também a história

vista e narrada, apenas ao leitor, com tons irônicos contra a cultura colonial pela estátua *yaka*. Alexandre Semedo passará toda a extensão do romance tentando comunicar-se e entender o que lhe dizem os olhos da *yaka*, mas sem sucesso por conta da sua formação europocêntrica e hegemônica, principalmente devido ao olhar de desvalorização que destina às culturas nativas por conta da base cultural helenística valorizada por seu pai, ex-estudante de Direito e refletida nos nomes gregos dados aos filhos e a maioria dos netos. A comunicação com a estátua *yaka* só se efetiva no final de vida de Alexandre quando amadurece a sua angolanidade, algo que se construirá durante sua trajetória de vida, principalmente no amadurecimento para olhar uma Angola moderna que se faz na fusão de culturas, algo proposto por Pepetela, nessa obra. Pepetela propõe uma narrativa não oficial, não hegemônica da formação da nação angolana através de um discurso épico que tem ao centro Alexandre Semedo e as gerações de sua família sucedendo-se e desconstruindo-se europeus e pelas fusões se construindo angolanos. O ápice da assunção da angolanidade dos Semedo dá-se com expulsão dos portugueses do território angolano, a fuga dos membros da família que mantem a linha europocêntrica-hegemônica e a rejeição de Joel a europeização. A última geração dos Semedo assume-se angolana, vai à guerra contra os portugueses e dialoga livremente com a *yaka* e o bisavô Alexandre. Esse último vê a morte aproximar-se, aos oitenta e cinco anos, mas agora sabendo-se angolano e finalmente comunicando-se com a *yaka*, a terra nativa.

A obra abre-se, desde as primeiras páginas, para o diálogo com as diversidades, com as simbologias incorporadas em objetos espirituais tradicionais das etnias angolanas (as africanidades), como a estátua *yaka*. Ana Malfada Leite (2003, p 64) defende a visão de ser a *Yaka* a simbologia do espírito de nacionalidade de Angola impregnada da consciência de valores tradicionais de uma Angola antes da chegada do português.

2.1 AS ANGOLAS DE PEPETELA

Na literatura de Pepetela, os ideais da construção da sociedade sincronizam-se com os processos de construção nacional ao longo dos fluxos históricos. Uma das características maior das narrativas do autor é estar centrada na desconstrução da versão narrativa do colonizador português como o “criador” da nação angolana e a construção de um tecido social nacional permeado de vozes postas à margem pela colonização, ou conforme Inocência Mata: “simultânea reconstituição do discurso sobre o corpo da nação, a partir de identidades da margem” (2001, p.2). Os símbolos culturais

canonizados por uma crítica de tendência europocêntrica não serão, na literatura de Pepetela, o ponto primordial e sim aqueles construídos no cotidiano comum das vozes de Angola, principalmente nascidas nas culturas de comunidades tradicionais. Esse modo, Pepetela constrói uma literatura que articula a iconoclastia dos discursos históricos e dos discursos oficiais que constroem e mantem a nação Angolana. Ainda conforme Mata:

Muitas referências coincidem quanto a considerar a obra de Pepetela como buscando na História matéria para a ficção. Porém, talvez poucos estudos se debruçam sobre a natureza dessa busca. Porque é na natureza dessa busca que me parece residir a diferença eu diria até, a genialidade dessa literalização dos factos históricos em Pepetela, não pela cristalização de enclaves identitários mas pela mosaicização de identidades como fundadora de um (novo) mapeamento nacional. (MATA, 2001, p. 2)

Os questionamentos de uma história oficial estrangeira até então reivindicadora da formação do povo angolano presente são sopros vitais da narrativa de Artur Pepetela. Nessa “reconstroem-se” fatos, lugares e pessoas a partir de outro olhar que não o hegemônico-europocêntrico. O presente surge a partir de memórias desse “mosaico”, que cita Mata, e não por uma história nacional homogeneizada, pasteurizada. A Angola da literatura de Pepetela se faz nas encruzilhadas, nos encontros de versões de narrativas dos povos tradicionais sobre a formação nacional, negando a estrada reta da origem única discurso colonial:

Como um mago, Pepetela vai-nos desvelando os vários trilhos de memórias do Passado, vai-nos conduzindo pela percepção da História como um processo feito de cruzamento de olhares diferentes sobre o mesmo cuja evidência mais visível é a pulverização de vozes narrativas em Mayombe, O cão e os calus e Lueji e o complexo multiperspectivismo que caracterizam a sua técnica narrativa, como na sua última, A gloriosa família. (MATA, 2001, p. 3)

A literatura de Pepetela desafia o pensar a nação padronizada, uniforme, principalmente sustentada por um discurso europocêntrico hegemônico, por vezes, imbuído de intenções de dominação político-social. A uniformização nacional é, antes de tudo, a tentativa de anular o outro, principalmente, grupos sociais não inseridos nas estruturas de poder e decisão nacionais.

A nação angolana atual tem as suas origens antes da chegada dos portugueses, ou seja, se faz seja na condição de interação da atuação de atores sociais múltiplos e não lineares que performatizam seus símbolos de modo rizomáticos e não em um bloco sólido,

imutável e hierárquico criado pelo discurso do português que explorou Angola e impôs um modelo colonial de comportamento.

Os fios de condução da narrativa de Pepetela transitam pelas fronteiras fluidas, pelos diálogos diários dos diversos grupos étnico-culturais e pelas suas dispersões pelo território angolano. Principalmente dos grupos locais em choque com o colonizador português ou as migrações impostas pelos ditames do colonialismo, na exploração desumana causada pelo sistema de subjugação colonial.

Some-se a essa característica narrativa, o “refazer” da história, assim como em *Viva o povo brasileiro* (1984) de João Ubaldo Ribeiro, no Brasil, não observando apenas uma linha cronológica padronizada e sim histórias calcadas em memórias e narrativas de grupos em interações de passado e presente que comporão todo o “quebra-cabeça” que estabelece o transcorrer cotidiano do mosaico etnoracial-cultural da nação angolana. Na obra *Pepetela e as (novas) margens da nação angolana* (2001), Inocência Mata reporta-se a contribuição dos encontros de diversos grupos sociais, na literatura de Pepetela, para narrar a nação reescrevendo-a e reconstruindo-a.

em parte também pela dispersão étnico-cultural pelo território que presentemente se verifica no país essas comunidades vão evidenciando, sabemos então que desde a luta de libertação, uma visão cada vez menos homogeneizante, fissuras temporais que vão sendo preenchidas desde Mayombe, O cão e os calus, Quem me dera ser onda, Crónica de um tempo de silêncio, O signo do fogo, que reescrevem a nação disseminando um «pensamento diferencial» até alcançar a plenitude do tempo histórico, reconstruindo o espaço da nação sob a perspectiva de um descentramento do «local da cultura». (MATA, 2001, p. 5)

A fronteira entre a história e a ficção que sempre foi, na vida das civilizações humanas, uma linha não tão bem visível e delineada, uma vez que os textos só podem ser reconhecidos como ficcionais a partir de “convenções determinadas, historicamente variadas, de que o autor e o público compartilham [...] como ‘discurso encenado’” (ISER, p.970), nas obras de Artur Pepetela essa linha já tênue torna-se ainda mais tênue.

A partir do momento que o fato histórico é recontado é também interpretado por quem o conta, logo a interação entre a subjetividade do contador e a objetividade dos fatos ocorre, mesclando imaginário e ficção na exposição do que consideramos “real”. O imaginário do povo angolano na “criação” do real presente é a linha que Pepetela utiliza para costurar o tecido social feito na mixagem entre o real (o fato, a história) e o fictício

na construção das realidades cotidianas. A história, o ontem, torna-se o lastro da literatura para pensar a identidade nacional angolana, até hoje, mas não uma história engessada em uma única visão da realidade:

Pepetela trabalha suas versões da História: por exemplo, não se coíbe em afirmar que privilegiou a versão Lueji do mito do império Lunda. Num país que busca o rumo dessa construção, recorrer à memória colectiva e transformar (uma versão de) o mito que é História em realidade (não importa aqui se histórica ou ficcional), é fazer reviver momentos epopeicos para, assim, encontrar o rizoma no sentido em que Deleuze e Guattari e, mais tarde Édouard Glissant na sua poética da relação, conceberam o conceito: como elemento(s) que se reporta(m) a situações culturais representativas. (MATA, 2001, p. 6)

2.2 OS BRASIS DE JOÃO UBALDO RIBEIRO

João Ubaldo Ribeiro tem a sua presença realmente sentida pelo público e crítica em 1971 ao publicar *Sargento Getúlio* (o que lhe rende o Prêmio Jabuti), apesar dessa obra não ser a primeira de sua lavra literária, pois, em 1960, começa a vida de escritor com *Setembro não tem sentido*. *Sargento Getúlio* mesmo ao ter como leme a discussão das lutas políticas e da força de coerção em confusão, com o poder político colidindo com os direitos de cidadania no Nordeste brasileiro, principalmente no interior sergipano, faz sobressair todo um apuro na carga psicológica e moral que compõem a espinha dorsal das personagens. Essa característica constituirá no momento uma marca de fase da literatura do autor, conforme defende Tiekko Miyakazi (*Um tema em três tempos: João Ubaldo Ribeiro, João Guimarães Rosa, José Lins do Rego* (1996)) e aprofunda ainda mais o olhar sobre essa fase de João Ubaldo, usando por base de discussão as teorias freudianas no sentido de tentar ler os conflitos existenciais dos personagens corporificados na literatura ubaldiana de então.

O discurso de Getúlio se faz, assim, monológico no sentido de que a outra voz, a do adversário, pelo menos, é reduzida ao silêncio. Quando é reconhecida como tal, como uma alteridade – é isso que acontece quando a sua fala alcança a força necessária para ser pelo menos reproduzida em debreagem de segundo grau, isto é, quando citada – é passada como expressão de insensatez, de irracionalidade. Em outros termos, ela é reduzida, ao ser silenciada, à não-existência, ou é considerada anticultura, quando é citada ainda que para ser contestada. (MIYAZAKI, 1996, p. 24).

No entanto, o que se tornará a marca principal da literatura de João Ubaldo Ribeiro é a crítica sobre as construções identitárias. A maior ênfase está na construção da identidade nacional, conforme veremos mais adiante na análise da obra de maior envergadura nesse âmbito: *Viva o povo brasileiro* (1984), inclusive pelo olhar de Rita Olivieri-Godet (2009) que se configura um importante nome quando se trata da crítica a esse autor.

Wilson Coutinho - *João Ubaldo Ribeiro: um estilo de sedução* (1998) - chama-nos a atenção para olhar com mais vagar as duas obras, acima citadas (*Sargento Getúlio* e *Viva o povo brasileiro*), que, talvez, sejam as mais tratadas no acervo de Ubaldo Ribeiro, mas direcionam os olhos para um traço que vê com singularidade em *Sargento Getúlio*, uma identificação, uma empatia do leitor com o personagem principal, mesmo com toda agressividade nas suas falas e gestos, com toda a “rudeza” (Coutinho – 1998, p 13) de um personagem violento:

Um dia desses com essa macrição algum macho lhe tira-lhe o fato fora, que tu só vai ter tempo de espiar as tripas, rezar meia salverrainha, um quarto de atodecontição e escolher o melhor lugar no barro pra se ajeitar, e ligeiro ligeiro, que possa ser que antes de chegar já tenha ido.

[...]

Em Buquim, fizemos uma tocaia amuntados. [...] Tônico levou a metralhadora anã e passou ela e não foi bom, que os miolos se desmilingüiram-se e saiu pedaço de queixada e foi lasca de homem por tudo que era lado [...]. As ordens que vieram era: não encosta no corpo. Mas mal corpo havia, aquilo é uma espirrada que desparrama sangue por todo canto e não deixa nada inteiro. (RIBEIRO, 1982, p. 11-24)

É possível, sim, pensar a produção literária de João Ubaldo fechando-se em duas pontas: a partir de 1971 com a publicação de *Sargento Getúlio*, já salientado anteriormente, uma obra onde há uma maior preocupação na construção de personagens de cunho mais existenciais e aquele que se tornará um dos pontos mais forte do autor, a literatura que persegue a história nacional e a reconstrói, de modo a não a entender apenas por uma única versão, conforme defende Walter Benjamin: “a história deve ser escovada a contrapelo” (1981: 1240), tônica magistral em *Viva o povo brasileiro* (1984). Mas João Ubaldo não se configura como um criador de duas obras apenas e sim com uma produção vasta e diversificada. O conjunto da obra do autor conta com uma grande gama de obras transitando desde a exposição dos conflitos rurais entre poderosos e pobres em *Vila Real* (1979), ou a narrativa que se ocupa da manipulação genética em

O sorriso do lagarto (1989), ainda o enredo que envolve quilombolas, índios e brancos enriquecidos pelo tráfico negreiro dentro de uma ilha isolada no recôncavo baiano do Brasil-colônia. Tudo isso regado a mistérios, sexo e magia em *O feitiço da Ilha do Pavão* (1997). Em *A casa dos budas ditosos* (1999), ressalta-se um dos sete pecados capitais: a luxúria, através das experiências sexuais narradas com riquezas de detalhes por uma senhora baiana (C.L.B.), próximo dos setenta anos. Seguindo a veia “camaleônica” (GIACON, 2011, p. 9) de sua produção literária a Miséria e grandeza do amor de Benedita (2000), traz a história de casos extraconjugais de Deoquinha e a compreensão da esposa Benedita. O humor e o suspense conduzem a linha literária desde o primeiro momento quando o personagem principal é encontrado morto na casa de uma de suas amantes. Por fim, atendendo a essa pequena cronologia de algumas obras mais expressivas de João Ubaldo, em 2002, publica o *Diário do Farol* ambientado durante a ditadura militar, iniciado em 1964, e tendo ao centro o relato de um clérigo despido de moral. O autoexílio na ilha de Água Santa, que tem como ponto principal de sua paisagem um farol, o faz travar um diálogo aberto com o leitor. A sua condição de amoralidade faz com que não haja uma leitura para o bem ou para o mal nesse diálogo com o leitor e dentro dessa visão analisa-se um Brasil conturbado, em crise no modelo patriarcal, em nos tratos das instituições sociais, capitaneado por um país militarizado. Então, essa pequena incursão pelas obras mais notáveis de João Ubaldo Ribeiro não permite a quem quer que seja enquadrá-lo como autor de duas obras apenas e sem uma diversidade de temas e recursos de narração.

Eliane Giacon configura-se como uma das maiores estudiosas da obra de Ubaldo Ribeiro e é essa teórica que ao observar a crítica tecendo análises sobre a literatura desse autor, divide-a em trajetória de três fases (ACERVO CAPIROBA, 1968-2008):

A manifestação (1968 – 1981) – Nesse momento, segundo a autora, anunciam-se pontos que se tornaram marcas da literatura de João Ubaldo como o engajamento político, a predileção pelo regionalismo, uma extrema visão de humanismo, as questões ligadas à linguagem e a construção da identidade, principalmente a nacional.

A consolidação (1982 – 1999) – Dá-se quando a crítica já entende a obra ubaldiana como uma importante contribuição para a leitura do percurso histórico da sociedade nacional.

A continuidade (2000 – 2008) – Na divisão de Giacon, é a fase contemporânea do autor que ainda não permite fechar uma leitura da crítica acerca desse momento, uma vez que há uma produção ainda viva por parte de um literato de letras tão punjantes. É Giacon que classifica a literatura de Ubaldo como “camaleônica” por exibir uma profusão de características diferentes a cada exemplar de obra e às vezes dentro de uma mesma obra: “há obras estritamente políticas, outras filosóficas, outras ambientalistas, outras históricas e outras memorialistas” (GIACON, 2011, p. 10).

Outro olhar de grande importância sobre a crítica à literatura de João Ubaldo é o de Zilá Bernd e isso fica claro em dois momentos: primeiro na obra *O caminho do meio*; uma leitura da obra de João Ubaldo Ribeiro (2001) na qual se transita por diversos ensaios sobre as obras de Ubaldo. Bernd deixa claro em diversos momentos a impossibilidade de enquadramento das obras de João Ubaldo em qualquer projeto bem comportado de maniqueísmo simplório ou mesmo de fechar apenas no caminho das afirmações identitárias. A multiplicidade é que guia a pena de Ubaldo, na mistura dos caminhos e a possibilidade sempre de um “caminho do meio”. Em *Obra Seleta* (2005), além de ocupar-se da cronologia de vida do autor, Bernd trabalha a crítica de oito textos de fortuna crítica; cinco romances do autor (*Sargento Getúlio*, *Vila Real*, *Viva o povo brasileiro*, *A casa dos budas ditosos* e *Diário do farol*); dois livros de contos (*Vencecavalo e o outro povo* e *Já podeis da pátria filhos e outras histórias*); e quatro livros de crônicas (*Sempre aos domingos*, *Arte e ciência de roubar galinha*, *O conselheiro come* e *Um brasileiro em Berlim*). Nessa obra Zilá Bernd, classifica-o como: “polígrafo, infatigável trabalhador intelectual, praticante de quase todos os gêneros e capaz de imbricar vários deles em um mesmo texto, humorista privilegiado e incomparável inventor de uma retórica proliferante”, (2005, p 15) dentro de uma “escritura mestiça”, em um ensaio assim intitulado.

No trato da fortuna crítica de João Ubaldo, retornamos a uma autora impossível de ser esquecida, principalmente na análise daquele que pode ser considerado um dos maiores traços da literatura ubaldiana, a construção da identidade nacional: Rita Olivieri-Godet. Em sua obra *Construções Identitárias na Obra de João Ubaldo Ribeiro* (2009) dedica-se ao estudo de romances, contos e crônicas do autor, dividindo a pesquisa em quatro capítulos todos abertos por análises teóricas sobre as questões identitárias. Segundo a visão de Olivieri-Godet, em *Viva o povo brasileiro* João Ubaldo faz a crítica ao uso privativo da história pelas classes que dominaram financeiramente o país desde a época

em que Portugal coloca-se como colonizador e após, quando as elites tornam-se nativas, apropriando-se dos fatos e “construindo-os” ao seu modo para legitimarem-se no poder. São as classes mais abastadas que direcionam a história “oficial” e a narrativa de Ubaldo incumbe-se de desconstruir esse processo cedendo direito de fala a multiplicidade de vozes formadoras da nação. Para Olivieri-Godet, está nessa obra a denúncia da relação entre a narrativa, a história e o poder das elites quando se apodera das representações coletivas para elaborar as simbologias nacionais de modo normativo, ou mesmo impositivo, colocando o branco colonizador como modelo identitário dominante. A autora coloca como maior força dessa obra ubaldiana a extrapolação dos limites da representação do real, impondo questionamentos à história factual e da ficcionalização manipuladora dos fatos, através do paródico para subverter o olhar “oficial” e promover a integração do imaginário popular na construção da memória coletiva.

É impossível tratar das obras de João Ubaldo Ribeiro e de Pepetela sem transitar pelos tempo-espacos que servem de estrutura para dar corpo as suas narrativas e permitirem suas leituras de mundo a partir dos território físicos imaginários de identidades.

Angola de Pepetela trará uma incontestável contribuição na formação básica do povo brasileiro que se ocupa João Ubaldo Ribeiro. As africanidades angolanas (e dos demais territórios africanos) transpassará diasporicamente o Atlântico em um dos maiores "espetáculos" de horror que o mundo se permitiu assistir e desaguará nas Américas formando um mosaico cultural de africanias, ou em outros termos, de Áfricas ressignificadas, que nortearão as bases genético-culturais dos futuros países americanos.

2.3 NAS ONDAS TRÁGICAS DO ATLÂNTICO: EXPLOSÃO DE AFRICANIDADES

Pepetela e João Ubaldo Ribeiro têm as suas obras, *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984), estampando ambientes e narrativas por onde transcorrem universos socioculturais de angolanos e brasileiros separados por um oceano, mas unidos por cargas genéticas e culturais. O oceano Atlântico foi o cenário de uma das mais trágicas e humilhantes páginas da história humana quando, por séculos, a expansão marítima das potências europeias promoveu o trânsito de navios negreiros comercializando seres

humanos como produtos, “coisas” às quais se negavam identidades. Esse empreendimento extremamente lucrativo uniu em rotas comerciais a Europa, a África e a América, propiciou a diáspora forçosa de populações de todas as partes do continente africano e a explosão de africanidades carregadas por esses humanos em seus corpos, hábitos e seus imaginários.

Essa experiência sangrenta interferiu decisivamente na formação das nações americanas, colocando-nas pilares culturais de africanias nascidas das culturas e “filosofias” de África, mas, também, tornando o Atlântico “negro” (GILROY, 2001) uma passarela de atrocidades e manchando-o, para a posteridade, com um vermelho-sangue das incontáveis vidas perdidas em suas águas.

Presume-se que, entre os séculos XVI e XIX, algo em torno de 11 milhões de homens, mulheres e crianças de diversas partes do continente africano entraram escravizados pelas ondas do Atlântico para as Américas, e esse número de pessoas deve ter se apresentado muito maior, pois nele não estão o número de mortos nesse traslado secular, por não se conseguir rastrear realmente essas cifras (ALENCASTRO, 2000). O Brasil tornou-se o território de maior carga de profusão das culturas africanas, uma vez que, ao menos, cerca de quatro milhões desses africanos aportaram em território brasileiro (CASTRO, 2012, p. 15) e fizeram surgir, com os séculos, o maior número de afrodescendentes das três Américas (a ponto de gerar 50,7% dos atuais habitantes do país – IBGE- 2010⁵ – Pesquisa por autodeclaração) e com eles a ressignificação das culturas negro-africanas.

No primeiro estágio da exploração do território brasileiro (séculos XVI e XII), os portugueses não utilizaram com intensidade a mão-de-obra africana e sim fizeram a escravização dos locais, indígenas, os “negros da terra”, conforme os apelidaram para diferenciar, provavelmente, do “negro da guiné”, como chamavam os africanos, mesmo não nascidos no Golfo da Guiné, mas de qualquer parte de África. Em *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (1996), Reis e Gomes colocam a escravidão como prática corriqueira na Europa desde o “ocaso do feudalismo” e perdurando pela Idade Média e pelo período moderno: “A escravidão não havia desaparecido na Europa,

⁵ Dos 191 milhões de brasileiros em 2010, 91 milhões se classificaram como brancos, 15 milhões como pretos, 82 milhões como pardos, 2 milhões como amarelos e 817 mil como indígenas. Registrou-se uma redução da proporção de brancos, que em 2000 era 53,7% e em 2010 passou para 47,7%, e um crescimento de pretos (de 6,2% para 7,6%) e pardos (de 38,5% para 43,1%). Sendo assim, a população preta e parda passou a ser considerada maioria no Brasil (50,7%).

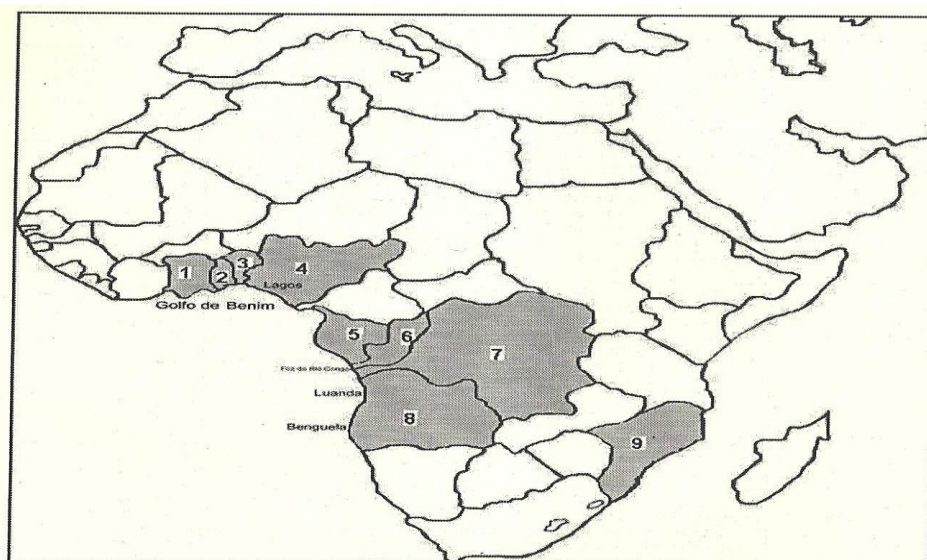
e no ocaso do período feudal admitia-se que algumas pessoas deviam ser consideradas propriedades (res)” (1996, p. 24). As bases para o sistema de escravidão por coisificação estavam plantadas nesse sentido, mesmo antes de iniciarem-se as viagens de tráfico negreiro para as Américas, consoante Reis e Gomes: “na língua erudita da época, o latim, termos clássicos como *instrumentum uocale* e *res* eram usados, normalmente, para designar aqueles que as línguas vernáculas chamavam escravos, *slaves*, *esclaves*, *sciavi*, *Sklaven*, *esclavos*” (1996, p. 27). Portanto, “naturalmente” essa prática estende-se às Américas, agora mais encorpada dentro de um sistema comercial, sem precedentes na história humana. Evocando a “permissão” cedida pelo direito romano, Florestan Fernandes (*Beyond poverty: the negro and the mulatto in Brazil*, 1970) denuncia com ênfase esse estado de coisificação ao qual foram submetidos índios e negro-africanos em território americano: “A herança do direito romano permitiu que a Coroa portuguesa lançasse ordenações que classificavam os africanos (e os índios) como coisas” (1970, p. 280). Fernandes enfatiza ainda a linhagem matriarcal no seu processo de escravização, como um sistema de castas: “como propriedade móvel, cuja transmissão de posição social era estabelecida pela mãe (de acordo com o princípio *partus sequitur uentrem*) e que negava ao escravo qualquer condição humana (*serus personam non habet*).”

Pedro Paulo Funari, em *Arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana* (1996), sustenta que muitos foram os motivos que provocaram a substituição definitiva da escravização indígena pela africana, mas algumas ganham destaque: como doenças (a gripe, por exemplo) trazidas pelo europeu transformando-se em epidemias dizimadoras às populações indígenas não preparadas organicamente para as novas enfermidades trazidas da Europa; a defesa dos aldeamentos por parte dos jesuítas; ou mesmo a fuga do índio para o interior elevando o custo de recaptura e transporte para os engenhos situados, nesse primeiro momento, na linha de litoral. Inúmeros outros fatores poderiam ser elencados para explicar a resistência dos nativos à escravidão, mas não é o foco dessa pesquisa, pois interessa, exatamente, o estabelecimento das culturas de africanias que tem origem na fixação, ainda que forçada, de africanos fora da África. A intensificação da entrada de mão-de-obra africana dá-se já na segunda metade do século XVI, com o declínio da oferta de indígenas e também do principal empreendimento português no Brasil de então: a extração de pau-brasil. Fechado o ciclo do pau-brasil, implementa-se o sistema de

plantation, baseado na monocultura agrícola, inicialmente a cana-de-açúcar, com fins de exportação com força motriz nos braços africanos (FUNARI, 2005, p. 27).

Em *O povo brasileiro: A formação e sentido do Brasil* (1995), Darcy Ribeiro situa os primeiros grupos negro-africanos introduzidos no Brasil já nos idos de 1538, ainda pouco numerosos, mas, “Logo a seguir, entretanto, com o desenvolvimento da economia açucareira, passam a chegar em grandes levas” (1995, p. 162). A empreitada da travessia atlântica torna-se extremamente lucrativa a tal ponto que segundo Darcy Ribeiro, “A caçada de negros na África, sua travessia e a venda aqui passam a constituir o grande negócio dos europeus, em que imensos capitais foram investidos e que absorveria, no futuro, pelo menos metade do valor do açúcar e, depois, do ouro” (1995, p. 164).

O declínio da escravização indígena (transação comercial local) e a intensificação do tráfico negreiro (transação comercial intercontinental) coloca definitivamente o Brasil no circuito de comércio triangular de África, Europa, América. Aos poucos, o comércio de captura e venda de gente torna-se, realmente, uma das atividades de maior lucratividade das três pontas do Atlântico. O tráfico, no Atlântico sul, passa a um negócio de apelo de lucro tão intenso que os grandes comerciantes portugueses migram para o Brasil e fixam-se nas cidades costeiras promovendo as transações de compra e venda de escravizados diretamente com África sem o intermédio de Portugal. Já no século XVIII traziam-se africanos escravizados dos portos de Benguela e Luanda para Salvador e Rio de Janeiro sem a necessidade de intervenção do “atravessador” europeu (ALENCASTRO, 2000, p 31). Conforme demonstrou Yeda Pessoa de Castro, em diagrama, em *Falares africanos na Bahia* (2001):



Regiões de concentração do tráfico

*ÁFRICA OCIDENTAL
(REGIÃO KWA)*

1. GANA
2. TOGO
3. BENIM
4. NIGÉRIA

ÁFRICA BANTO

5. GABÃO
6. CONGO-BRAZZAVILLE
7. CONGO-KINSHASA
8. ANGOLA
9. MOÇAMBIQUE

Regiões de concentração do tráfico transatlântico com o Brasil - PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks Editora. 2001.

A missão de evangelizar os “infieis africanos” e o conceito de civilização (Europa) contra a barbárie (África) faz-se alibi por séculos na validade da escravidão negro-africana que transitava sangrenta pelas águas atlânticas, sustentado, inclusive, por notáveis de época, a exemplo, do “padre Antonio Vieira considerava o tráfico um “grande milagre” de Nossa Senhora do Rosário, pois retirados da África pagã, os negros teriam chances de salvação da alma no Brasil católico.” (REIS & GOMES, 1996, p. 60). Ou ainda pelas próprias palavras de Vieira, no Sermão décimo quarto (do Rosário) quando argumenta: Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, conheceria bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por esse que pode parecer desterro, cativoiro e desgraça, e não é senão milagre e grande milagre! (REIS & GOMES. 1996, p. 60.)

É atribuída a Antônio Vieira a expressão “quem diz açúcar, diz Brasil, e quem diz Brasil diz Angola” (REIS & GOMES, 1996, p. 65), o que marca para a posteridade os dois símbolos de, talvez, maior relevância para o Brasil no momento: a economia açucareira, pois era o açúcar da cana o primeiro produto exportação do *plantation* da época e a

economia escravista, tendo os portos de Angola (Luanda, Benguela e Cabinda) como os fornecedores primordiais da massa humana, que suprirá a colônia portuguesa do além-mar no sul das Américas, dos braços imprescindíveis ao estabelecimento da produção do açúcar para a exportação. Juntamente aos portos angolanos, os comerciantes do tráfico negreiro da Bahia utilizam o Golfo do Benim (sudoeste da Nigéria atual) para trazer escravizados para o território baiano e depois espalhá-los pelo nordeste brasileiro e por todo território nacional.

O sistema de escravização humana fez nascer uma estruturação profissional, já em África, que possibilitou o grande sucesso financeiro do empreendimento. Wlamyra Albuquerque e Walter Fraga Filho, na obra *Uma história do negro no Brasil* (2006) relatam que o trajeto do escravizado iniciava-se no apresamento no interior de África e seguia em intermináveis quilômetros até a chegada pelas mãos do *pumbeiro* em barracões das cidades costeiras. A figura do *pumbeiro* fixa-se como importante nesse comércio, pois estava nele um elemento chave na retirada do africano cativo do interior e primeiro elo da transação. Muitas caravanas de apresamento levavam em média dois anos e, através de saques à comunidades africanas do interior, ou ainda de trocas de mercadorias, como bebidas e tecidos, pelo espólio humano de guerras locais com essas comunidades, esse primeiro elo dessa tenebrosa empresa de bens vivos chegava, por muitas vezes, com cerca de quinhentas a seiscentas “peças” aos mercados de escravizados, os *pumbos*, das principais cidades costeiras de África que fariam a nova etapa dessa empresa, como exemplifica o relato de Mungo Park Travels em 1799:

[...] mesmo com um número significativo de perdas, os lucros eram extremamente atraentes: uma peça adquirida na costa da África por mais ou menos 25 dólares era revendida na América, um tanto depois, por 150 dólares, e às vezes, bem mais. Por conseguinte, um magote de 500 ou 700 cativos, levado por um veloz “negreiro”, rendia algo como U\$ 7.500 a U\$10.500 de uma só vez, o que fez com que o tráfico de escravos se tornasse um dos mais atrativos empreendimentos aos olhos dos homens de negócios europeus. Não só deles, como de reis, bispos e outros grandes senhores, que, apesar de seus rogos de fidelidade aos céus de Jesus e às santas igrejas, não refugaram em se meter naquele “negócio do diabo”, sujo, mas muito bem recompensado. (...) Antes de alcançarem os pontos de embarque, eles eram trazidos pelos caçadores de escravos dos confins da África em longas caravanas a pé sob o olhar vigilante do chicoteador e a mira dos arcabuzes. Segundo um dos tantos testemunhos disso: “Os escravos estão comumente presos pelo mesmo par de correntes, a perna direita de um na perna esquerda do outro. Devido a elas eles só podem caminhar muito devagar. Cada grupo de quatro escravos encontra-se preso pelo pescoço [um aparelho denominado libambo]. Eles são libertados das suas correntes a cada manhã na sombra de uma árvore quando eles são encorajados a

cantarem algumas canções para levantarem o ânimo: ainda que alguns deles sustentem sua situação com estupenda coragem, a maioria encontra-se abatida e passa o dia numa espécie de sombria melancolia com os olhos presos ao chão.”⁶

A segunda etapa comercial dava-se através dos *tumbeiros*, ou seja, dos navios negreiros, assim chamados. Antes se cumpriam determinados procedimentos para que a “carga” chegasse ao seu destino devidamente identificada, organizada e sem o risco de perda ou extravio. Aqueles que resistiam com vida às caravanas recebiam um trato mais detalhado para agregar valor ao produto a ser vendido, como alimentação mais consistente e untavam-se seus corpos com óleo de palma visando maior visibilidade e valorização muscular. Nesse momento ocorria uma cerimônia obrigatória por parte da igreja católica, o batismo dos negros que perdiam seus nomes de família e ganhavam nomes cristãos. Essa cerimônia era paga aos religiosos que cobravam por negro batizado. Simbolicamente, os seus laços de origem ficariam atrás das primeiras ondas que os navios negreiros transpusessem. O avanço tecnológico, com o passar do tempo, tornou ainda mais rentável o comércio negroiro:

Antes de entrar nas embarcações, eles eram marcados a ferro quente no peito ou nas costas com os sinais que identificavam a que traficante pertenciam, uma vez que em cada barco viajavam escravizados pertencentes a diferentes donos. No interior das embarcações, por segurança, os cativos eram postos a ferros até que não se avistasse mais a costa africana. As condições das embarcações eram precárias porque, para garantir alta rentabilidade, os capitães só zarpavam da África com número máximo de passageiros. O número de cativos embarcados em cada navio dependia da capacidade de suas instalações. Nos séculos XVI e XVII, uma caravela portuguesa era capaz de transportar cerca 500 cativos e um pequeno bergantim podia transportar até 200. No século XIX, os traficantes utilizaram os navios a vapor, o que reduziu o tempo das viagens. Nos últimos anos do tráfico, a média de escravos transportados por navio era de 350. (ALBUQUERQUE, Wlamyra R. & FRAGA FILHO, Walter, 2006, p. 18)

A plena lucratividade da empreitada significava a exacerbação da lotação tumbeira e o racionamento de alimentos e água em uma viagem que durava em média de trinta e cinco a cinquenta dias dos portos africanos aos portos do Brasil, em Pernambuco, Bahia ou Rio de Janeiro. Ainda segundo Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho ocorriam elevadas taxas de mortalidade durante a travessia atlântica: “por exemplo, a

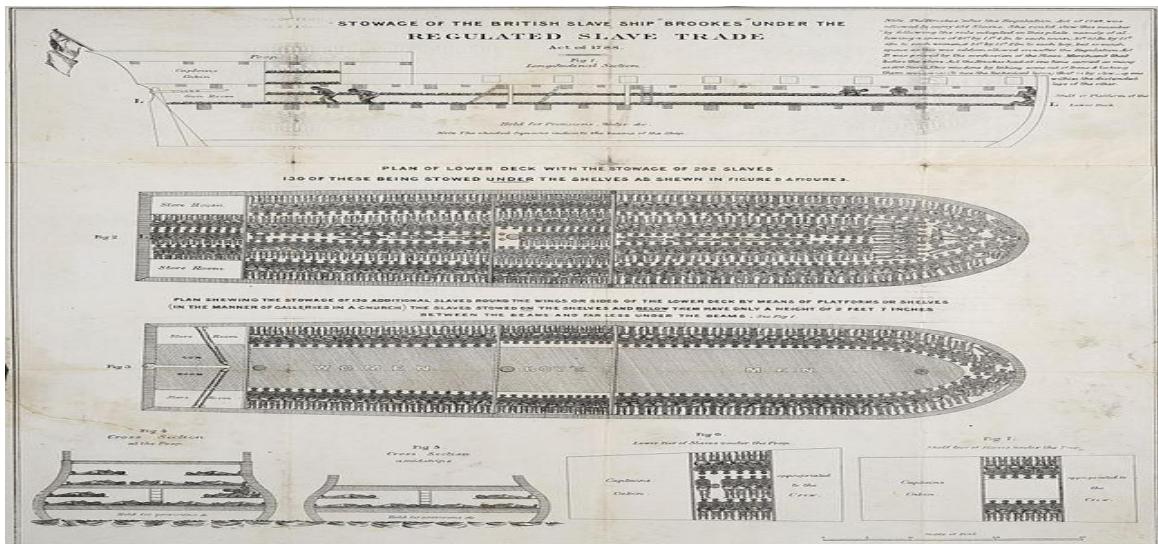
⁶ Relato do aventureiro escocês Mungo Park *Travels to the interiors of África*, 1799. In: **Caderno de História** nº 30. Memorial do Rio Grande do Sul.

galera São José Indiano, aportada em outubro de 1811, no Rio de Janeiro, oriunda de Cabinda, perdeu 121 de seus 667 escravos, mais o capelão e três marinheiros” (2006, p 55). A partir do momento que embarcava em um desses navios, a *Mbaka* exposta por Pepetela em *Yaka* (1984, p 21), as condições degradantes do traslado África-América já colocava as populações africanas escravizadas na categoria de “bens de consumo”, sobre as quais pairavam expectativas comerciais de quem investia no seu apresamento e transporte. Nesse sentido, o ambiente era projetado para estocar a “mercadoria” de modo a caber o máximo de “peças” possíveis para garantir o lucro.



Disposição dos escravos no interior de um navio negreiro. In:<http://www.geledes.org.br/esquecer-jamais/179>

Albuquerque e Fraga Filho apontam ainda que estimativas mais recentes calculam entre 15 a 20 por cento de mortos durante uma viagem normal e não incomum haver 40 a 50 por cento de perdas (2006, p 61). A precariedade das embarcações, juntamente a superlotação na ambição por mais lucratividade tornavam uma travessia já perigosa com cuidados, em uma tragédia anunciada. Os navios negreiros tinham as suas dimensões planejadas para transportar cada vez mais “peças” com a menor ocupação de espaço possível, conforme se pode ver na imagem da planta baixa da embarcação:



Disposição dos escravos no interior de um navio negreiro. In: Uma história do negro no Brasil 41 - Capítulo II África e africanos no tráfico atlântico. – Wlamyra R. de Albuquerque & Walter Fraga Filho. – 2006.

Foram essas naus de desumanização os suportes tecnológicos da época que permitiu juntar as duas pontas do Atlântico e dispersar pelas Américas diversas populações africanas e seus costumes, retratadas pela literatura de Pepetela em sua origem, e plantadas em solo americano formando as africanias, em suas ressignificações, principalmente do Brasil, da Bahia, representada em *Viva o povo brasileiro* (1984) de João Ubaldo Ribeiro. É através desse empreendimento macabro que se faz os movimentos diaspóricos africanos afetando milhões de seres humanos na cronologia natural de suas vidas em suas comunidades de origem.

Apesar de não ser a empresa escravista o plano principal de *Yaka* (1984) de Pepetela, as trajetórias dessas comunidades tradicionais do solo angolano, afetadas por esse fenômeno mercadológico de comércio de pessoas, serão representadas em resistência à exploração colonial portuguesa e para transitar na narrativa de *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro é impossível desviar-se desse momento das histórias dessas duas pontas do Atlântico. É esse fenômeno social que colocará no mesmo ambiente o escravizador e os escravizados. O barão de Pirapuama e os negros-mestiços da senzala da Armação do Bom Jesus, os descendentes da matriarca centenária Dadinha. E é a mesma colonização escravocrata que dividirá o Brasil de *Viva o povo brasileiro* em elite, defendida pelo exército de Patrício Macário e o povo, representado pela irmandade do povo liderada pela negra-mestiça Maria Dafé, descendentes dos bantos angolano e os yorubanos da antiga Costa da Guiné. A escravidão intercambia Angola e Brasil, traz-nos

as africanidades dessas comunidades que em território brasileiro são transformadas em africanias tronando-se obstáculos a europocentrização hegemônica.

O sentido maior do empreendimento escravista estava em retirar do escravizado a condição de humanidade e transformá-lo em um bem comercializável, ou seja, coisificar o humano e transfigurá-lo em produto móvel, pois, sem a proteção, ou a afirmação de sua identidade proporcionada pelo amparo comunitário, “desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga” (DARCY RIBEIRO – 1995, p 117). A escravização do africano, acima de tudo, legou para as Américas uma produção cultural jamais vista na história do *homo sapiens* sobre o planeta, pois mesmo com toda a sua capacidade desumanizadora a escravidão não consegue arrancar dos homens e mulheres de África a condição antrópica de fazerem processos culturais e, também, serem feitos, e refeitos, por eles, em um circuito de autoalimentação. Conforme Darcy Ribeiro (1995, p 18), “os pretos, postos nesse engenho deculturativo, consigam permanecer humanos. Mas... mediante um esforço inaudito de auto-reconstrução no fluxo do seu processo de desfazimento”. Na verdade, esse “desfazimento” pode ser lido como uma reconstrução: a eficiência do africano diaspórico, mesmo sobre um cruel sistema de opressão conseguir sustentar seus hábitos, suas culturas e seus modos de ver e pensar o mundo, ou seja, suas africanidades, e passá-las, como herança, aos seus descendentes, agora afroamericanos, que as ressignificam e as transformam em africanias, as quais marcam processos culturais, solidificam-se como símbolos e hábitos e formam bases de identidades grupais no cotidiano ontem e hoje das nações americanas. São essas ressignificações das culturas africanas que transpuseram o atlântico, nas cabeças e nos corpos de africanos em situações desumanas, que se tornaram as bases da cultura da população da ilha de Itaparica e recôncavo baiano. São os ritmos de vida e as produções culturais dessas populações que darão corpo aos principais personagens criados por João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, para propor outras versões narrativas da formação da nação contra a hegemônica e europocêntrica nascida na época da colonização portuguesa e difundida como “oficial” por séculos. O empreendimento escravista estabeleceu no Brasil colonial uma sociedade dividida por cor de pele e aspectos físicos que nem os papéis atribuindo a liberdade de ir e vir conferia sempre essa condição. Caso exemplar é o do personagem Budião que após anos combatendo na

guerra farroupilha no Rio Grande do Sul consegue os documentos de alforria e retorna a Ilha de Itaparica, mas a condição racial suplanta a condição legal:

Budião pôs os pés fora da casinhola, esticou os braços, respirou fundo, principiou a andar devagar trilha abaixo. Caminhou até perto da praça, pensou se iria pela praia de Amoreiras, virou-se distraído quando uma mão lhe tocou no ombro.

- É este daqui? - perguntou um homem fardado a Almério, que vinha atrás de dois outros uniformizados.

- É este, é este.

- É a guarda - disse o homem a Budião. - Teu bilhete.

Budião passou-lhe os papeis

- Isto não é um bilhete. Isto são papeis sem valor.

- Estes são papeis da minha anistia e de minha alforria.

- Aqui isto não tem valor nenhum, isto é coisa da Província do Rio Grande.

- Não, é do Império, é do Imperador. Fui combatente da Guerra dos Farrapos, anistiado.

- Isto pode ser, embora não creia. Para nós é um escravo fugido do Engenho do Manguinho. Faustino da Costa, com ferro da Armação do Bom Jesus?

Não esperou resposta, puxou com um safanão a camisa de Budião, conferiu a marca no peito. Fez um sinal para trás e seus companheiros acorreram, um deles com a clavina em riste, o outro empunhando um porrete, correntes e cordas. Cruzou os braços de Budião às costas, passou-lhes o porrete pelo meio, amarrou-os com três nós complicados. Nos pés, meteu-lhe a ferropéia de corrente curta, uma coleira de corrente comprida no pescoço.

- Anda! - disse o primeiro homem. - Ficas a ferros na Ponta das Baleias até que teu dono venha resolver o que fazer contigo, anda! (RIBEIRO, 1984, p.368)

Budião torna-se, no desdobramento da narrativa, um dos “generais” de Maria Dafê, líder da Irmandade do povo, na luta armada contra aquele sistema de opressão centralizado na condição racial e social que estabeleceu as ondas do Atlântico como o caminho para a África, o depósito de braços desumanizados pela Europa. Mas também são as águas do Atlântico imprescindíveis para o fornecimento de material humano responsável para que ocorram as formações nacionais americanas africanizadas, uma vez que difunde africanidades das diversas culturas africanas, mas reconstruindo-as em africanias que servirão de lastros de muitas nacionalidades como a brasileira, a partir das raízes oriundas de fluxos africanos diaspóricos. Na constituição de africanias é imprescindível, também, pensarmos em recombinações, reinvenções e articulações dessas culturas com outras matrizes culturais sem a necessidade de uma única origem, ou de tentar encontrar uma autenticidade, uma fidelidade africana que nos levaria quase sempre, as armadilhas da “pureza” cultural.

Esse sentido fideliza-se ao pensamento Paul Gilroy quando em *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência* (1995) resiste a um centro único de difusão das culturas africanas, ou mesmo a “pureza” cultural emanada dessa origem. Gilroy coloca a Diáspora como “um conceito útil porque ele especifica a pluralização e o traço não idêntico (*nonidently*) das identidades negras sem celebrações precipitadas.” (GILROY – 1995, p 36). As africanias americanas oriundas das diásporas africanas, carregam possibilidade de traços comuns, “mas são traços comuns que não podem ser dados como garantidos” (GILROY. 1995, p 36). Logo, é a ideia não de algo acabado em si, mas entender que “A identidade tem de ser demonstrada em relação à possibilidade alternativa de diferenciação, visto que a lógica da diáspora impõe o sentido de temporalidade e espacialidade, o qual ressalta o fato de que nós não somos o que nós fomos” (GILROY. 1995, p 36).

Entretanto, é bom sempre lembrarmos que apesar da resistência a uma origem comum africana, a “mama África”, foi o que permitiu ao afrodescendente, durante diversos momentos de opressão na história de muitas nações americanas, compartilhar elementos culturais que permitiram o mínimo de unidade cultural ou política para lutas contra tentativas de subalternizações. A sobrevivência do legado cultural de muitas etnias africanas, base cultural da resistência contra a exploração colonial exposta nas páginas de *Yaka* (1984) por Pepetela, transpuseram as águas do Atlântico e começaram as primeiras trocas simbólicas das diásporas já dentro dos navios negreiros. Aportaram nas Américas e por séculos recombinaíram-se, ressignificaram-se, transformaram-se em africanias continuando a não se render a desumanização imposta pela colonização europeia e formar diversos núcleos de socializações como o microcosmo baiano da Ilha de Itaparica e cercanias representado por João Ubaldo ribeiro, nas páginas de *Viva o povo brasileiro* (1984), como um “antídoto” às tentativas do processo de colonização dos europeus de europocentrizar e impor modelos hegemônicos..

2.4 AFRICANIAS: CRIAÇÃO DE NOVOS MUNDOS

As africanias estabelecem-se nas Américas como a bagagem cultural impregnada no inconsciente iconográfico dos negros-africanos escravizados que se corporificou na música, na dança, na religião, na poesia, na língua e nos modos de ver o mundo. Ou

conforme Elikia M'bokolo: “registros culturais elaborados na ligação simbólica que se estabeleceu em terras americanas com seu território ancestral” (M'BOKOLO. 2009, p 258). Esses registros culturais de africanidades passam a ser compartilhados por diferentes grupos, de grande diversidade de origens etnoracial de África, ou através de encontros com outras matrizes culturais não-africanas ressignificando-os a partir da convivência, nem sempre harmônica.

Essa bagagem forma o conjunto de identidades culturais que se converte no sistema cultural e linguístico negro-diaspórico, conforme Arocha reproduzindo a visão de Nina Friedemann (1989):

En los nuevos sistemas culturales de los descendientes de los africanos en América, son materia prima las memorias, las aromas, los sentimientos, formas estéticas, texturas, colores, armonías y otros elementos icónicos de legado africano. Así, las huellas de africanía se entienden como cadenas de asociaciones icónicas, concepto que permite situarse cerca de los planteamientos de Gregory Bateson sobre el lenguaje de los iconos (Friedemann 1992). Para Bateson, tal lenguaje es parte de modos subconscientes de conocer la realidad, relacionados con las características del proceso de aprendizaje (Bateson 1972). Cada grupo humano comparte "premisas epistemológicas" que operan a nivel de subconsciente iconográfico y pueden determinar la percepción. En el proceso de aprendizaje tales premisas son transmitidas de padres a hijos e involucran tanto su retransmisión como las innovaciones producidas por las nuevas generaciones⁷

Nesta tese toma-se uma diferenciação entre africanidades (produção cultural de africanos em África, ou já nas Américas) – e africanias, produção cultural de descendentes de africanos diaspóricos que é ressignificada, inclusive pela interação com índios, europeus e outras matrizes linguístico-culturais nas Américas. Essas ressignificações conformam-se pelo processo de transculturação definido, inicialmente, pelo etnólogo cubano Fernando Ortiz na década de 1940, na obra *Contrapunto cubano*

⁷ Os novos sistemas culturais dos descendentes de africanos na América têm como matéria prima as memórias, os aromas, os sentimentos, formas estéticas, texturas, cores e harmonias e outros elementos icônicos de legado africano, assim as ondas de africania podem ser entendidas como cadeias de associações icônicas, conceito que permite situar-se acerca dos planteamientos de Gregory Bateson sobre a linguagem dos ícones (Friedemann 1992). Para Bateson, tal linguagem é parte de modos subconscientes de conhecer a realidade, relacionados com as características do processo de aprendizagem (Bateson 1972). Cada grupo humano compartilham “premissas epistemológicas” que operam no nível do subconsciente iconográfico e podem determinar a percepção. No processo de aprendizagem tais premissas são transmitidas de pais para filhos envolvem tanto sua transmissão como as inovações produzidas pelas novas gerações.

del tabaco y el azucar, na resistência em aceitar conceitos como aculturação, difusão, osmose ou migração cultural comum ao pensamento de diversos teóricos americanos (das três Américas e não só estadunidenses, conforme costume-se usar). A transculturação não se dá como processo de via única ou de hierarquização cultural com superiores e inferiores, mas como troca de elementos na construção de um novo processo cultural. Nesse fenômeno as matrizes em contato são ambas modificadas, não implicando na dominação de uma matriz pela outra e sim uma mudança de caracteres através de aportes que são estabelecidos nesse encontro.

No Brasil, semelhante às demais nações das Américas, a transculturação se fez presente, mas percebe-se que há predominância das características da matriz negro-africana sobre as outras matrizes, nos hábitos linguístico-culturais da população, com mais evidência nos estados em que aportaram mais navios negreiros. A Bahia é um estado exemplar nesse sentido, pois segundo dados do IBGE (2010) tem o maior número de pessoas que se autodeclararam pretas (conceito utilizado pelo IBGE) 17,1% e 59,2% declararam-se pardas, apesar de ser no Pará que, ainda segundo o IBGE, se encontra o maior número de autodeclarados pretos e pardos juntos com 76,7% (Deste percentual, 69,5% se disseram pardos e 7,2%, negros.) considerando ainda os dados levantados pelo IBGE, Salvador é a cidade onde reside a maior população afrodescendente do país e do mundo, exceto confrontada com Lagos, na Nigéria. Mesmo explorando pouco Salvador, a capital. É no território da grande Salvador que João Ubaldo Ribeiro ambienta *Viva o povo brasileiro* e estabelece a Ilha de Itaparica e o recôncavo baiano como centros das ações do romance e nesse universo transitam as africanias dos afrobaianos, nascidos daqueles que chegaram nos navios negreiros trazendo as africanidades em seus corpos e em suas mentes.

Viva o povo brasileiro (1984) carrega em suas páginas diversos exemplos desses processos de africanidades que se resignificaram e transformaram-se em africanias dentro do mosaico cultural brasileiro e na narrativa de João Ubaldo Ribeiro, as passagens mais marcantes estão ligadas ao universo religioso. Nesse sentido, um exemplo maior é a narração da guerra do Paraguai, a partir de outra versão (que não aquela oficializada nos livros didáticos), na qual o eixo cultural de africanidades e africanias, estabelece a religiosidade como pano de fundo. O candomblé, exposto como linha de cultura dos combatentes da Segunda Companhia Zuavos dos Voluntários da Pátria, personagens nessa etapa da obra, por João Ubaldo Ribeiro, é uma religião

brasileira, produto do processo cultural afrodescendente (africanias), desenvolvida a partir da bagagem cultural, do inconsciente iconográfico dos negros-africanos escravizados no Brasil, mais especificamente na Bahia. João Ubaldo Ribeiro narrará a guerra do Paraguai colocando a cultura afro-brasileira como centro e sobressai P personagem Zé Popó, um dos comandados de Maria Dafé na Irmandade do povo Brasileiro. O perfil de Zé Popó traz a interação com as africanias do ambiente de origem:

Acampamento do Tuiuti, 24 de maio de 1866.

Não que ele acreditasse nessas coisas, mas a verdade era que todos os que falavam pelo deus Ifá, o que tudo sabe, sempre disseram a Zé Popó que ele era de Oxóssi. Um belo Oxóssi tinha ele, um belíssimo, simpático e valente Oxóssi, orixá caçador da madrugada da madrugada, comedor de galo, perito no arco e flecha. Zé Popó não dizia nada, mas todos os babalaôs, todos os babalorixás e ialorixás jogadores de búzios e contas, sem conhecer uns aos outros e sem nunca tê-lo visto, diziam sempre que Oxóssi estava perto. Acostumou-se então com o orixá, aprendeu a preferir sua cor azul-clara e descobriu, com grande surpresa, que já de nascença não gostava do que ele não gostava: não gostava de formiga, não gostava de quiabo, não gostava de mel de abelha. Tudo quizila de Oxóssi, mas ele não sabia, só foi saber depois de grande. (RIBEIRO, 1984. p 512)

No cenário da guerra do Paraguai, Zé Popó e seus conterrâneos da Ilha de Itaparica veem travarem-se duas batalhas paralelas e misturando-se: uma física entre os brasileiros -- da Segunda Companhia Zuavos dos Voluntários da Pátria -- dos itaparicanos -- contra os paraguaios e a batalha metafísica, entre os orixás e os espíritos das florestas paraguaias. Os orixás, ícones da religiosidade iorubana trazida no tráfico negreiro e corporificada como uma das matrizes da africania candomblecista baiana, "descem" a terra no intuito de proteger os seus filhos.

O campo da religiosidade é um dos mais fortes redutos de africanidades e de africanias nas Américas e pela batalha sobrenatural em campos paraguaios, João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro* (1984), representa a guerra do Paraguai por outra versão que não a narrativa "canônica" quando se considera a narrativa da história nacional presente na maioria dos livros didáticos e nos discursos "oficiais" sobre a nação. Ubaldo Ribeiro faz nos ver que o fato histórico ganha o contorno de uma versão ou outra a depender do discurso do segmento social ou racial que o narra, jogando por terra o engessamento da versão histórica única, principalmente no Brasil como nação composta de diversidade etnorracial. Os orixás presentes nesse episódio tão ufânico da narrativa nacional

“oficial”, a guerra do Paraguai, questiona a hegemonia no discurso da construção histórica da nação por via de um contra discurso de João Ubaldo Ribeiro apresentando outra possibilidade de construção da narrativa da nação, pela história afro-brasileira:

Ogum desceu sobre o campo de batalha como um vendaval, nada deixando à sua frente, pois que ignora qualquer barreira e é conhecido como o que vai primeiro. Na sua frente, sobre um morrote verde, um grupo de soldados combatia em torno do estandarte da Segunda Companhia de Zuavos dos Voluntários da Pátria, da ilha de Itaparica, estandarte mantido no ar pelo sargento Matias Melo Bomfim, feito de Ogum desde os sete anos, um de seus filhos mais valorosos. Vinha de Amoreiras, onde florescem os mimos-do-céu e os passarinhos cantam mais. Deixara seus dois filhinhos, Matilde e Balthazar, sua mulher Maricota e sua roça de milho e de feijão, deixara sua mãe viúva e sua criação, prometendo voltar assim que ganhasse a guerra. Beijara a filha Matilde e seu filhinho Balthazar na beira do atracadouro, antes de embarcar com o seu vistoso uniforme para lutar pelo Brasil, abraçara sua mulher Maricota e sua mãe viúva e partira com o mesmo sorriso orgulhoso que estampava agora portando o estandarte intocável da companhia insulana, que flutuava na brisa acima da batalha. (RIBEIRO, 1984, p 528)

A batalha será travada em dois planos, um terreno e outro sobrenatural, tendo por lastro as africanias e com doses de dramaticidades que pede os cenários desumanos das guerras:

Alegre por seu filho, Ogum se preparou para animá-lo e dar-lhe conforto, mas o chumbo fervente de uma bala inimiga mordeu o pescoço tenro do rapaz de Amoreiras, apagou seu sorriso e lhe toldou os olhos com o véu pardo da Morte, a qual lhe aspirou a alma pela boca, boca que nunca mais beijaria Matilde e Balthazar, nem nunca mais falaria para contar das belezas de Amoreiras, onde os mimos-do-céu florescem e cantam mais os passarinhos. Ogum soltou um grito superior à canhonada e suas lágrimas quentes, de dor pela perda do filho morto, regaram o chão, tornando mais fumegantes os sangues dos caídos. O estandarte oscilou, foi para um lado, foi para o outro, até que seu mastro tombou e ele se perdeu entre as cabeças dos combatentes. Como um cardume de atuns desbaratando uma manta de tainhas, como onças acoçando a presa, como um enxame de abelhas enfurecidas, como matilhas de guarás despedaçando uns aos outros, paraguaios e itaparicanos se atiraram à luta pela posse do estandarte. [...] E logo, como um redemoinho, como um cata-vento de aço, como vinte mil facões esfarinhando o ar, o grande Ogum, invencível no combate, cercou seu filho cabo Arimatéia, enquanto ele suspendia bem alto o pavilhão, imune às balas e estocadas do inimigo. (RIBEIRO, 1984, p 528).

João Ubaldo narra um fato histórico, mas filtrando-o pela cultura do afro-brasileiro (africanias), marginalizada, quase sempre pela versão que se tornou tradicional (estatal?) e “patrioticamente” tornou o discurso oficial elitista no Brasil, preenchendo os livros didáticos e a “verdade” nacional. Na versão de Ubaldo não é permitida a “assepsia” das narrativas dos discursos hegemônicos, elitistas e sim o olhar do sofrimento dos negros-mestiços que na época, como minoria desprivilegiada, enfrentaram a crueza das guerras in loco:

E depois Ogum, o que não conhece barreiras e é chamado o que vai à frente, acudiu a todas as partes do campo de batalhas, de um flanco a outro, da vanguarda à retaguarda, dos infantes aos cavalheiros, dos cavalheiros aos artilheiros, levando ânimo e resistência aos seus filhos e morte e terror ao inimigo, ainda cego de ódio por ter presenciado a morte de Matias, feito em seu nome desde os sete anos. [...] Oxalá, o que tudo vê, filho único de Olorum, mais alto entre todos, senhor da alvura, fonte de harmonia, o que é chamado por mais nomes, suspirou. Tinha observado que as entidades paraguaias, estranhos seres de inacreditável aparência, estavam prestes a sair de águas, árvores e nuvens, para também socorrer seus filhos. Oxalá, pai dos homens, não conhece o medo nem a incerteza. Conhece porém a angústia e de novo lhe doe o coração, ao pensar que aquela batalha estava ganha, mas haviam apenas começado os dias terríveis em que seus filhos mais valerosos pereceriam como moscas, como flores pisoteadas pelo cruel inimigo, como troncos apodrecidos pela ira de Omolu, senhor das moléstias, príncipe das pestes, dono das chagas e crecas, o que mata sem faca. (RIBEIRO, 1984. p 532);

Não se pretende, no entanto, marcar as africanias como uma perseguição ao “autêntico” africano como, por vezes pode-se interpretar na etnologia cubana de Fernando Ortiz e sim se aproximar da visão da sociologia cubana de Mirta Fernández Martínez que em *Oralidad y africania en Cuba*, de 2005, conceitua-as como a fusão entre distintas culturas africanas e as matrizes europeias e indígenas para conformar as africanias da afrodescendência nas Américas. Percebe-se um ponto de maior negatividade na visão de Ortiz na colocação do africano e das culturas negras em posição de inferioridade em relação ao europeu e a cultura branca. Conforme suas próprias palavras quando observa o negro na cultura cubana: “Pero la inferioridad Del negro, la que le sujetaba al mal vivir, era debida a falta de civilización integral, pues tan primitiva era su moralidad, como su intelectualidad, como sus voliciones, etcétera”⁸ (1983, p 18), Ortiz prossegue:

⁸Mas a inferioridade do negro, que o sujeitava ao mal viver, era devido à falta de civilização integral, pois tão primitiva era sua moralidade, como sua intelectualidade, como suas forças de vontade, etc.

“Este carácter es lo que mas lo diferencia de los individuos de la mala vida de las sociedades formadas exclusivamente por blancos”⁹ (1983, p 18).

Ortiz, nesse sentido, segue as teorias de Cesare Lombroso, (1835-1909) com quem chegou a colaborar em uma revista de criminalística sobre o tema “*Arquívio di Antropologia Criminale, Psichiatria e Medicina Legale*” quando esteve na Itália de 1905 para aprofundar estudos nessa área. Lombroso é considerado o criador da antropologia criminal e a Escola Positiva de Direito Penal nasce sustentada em suas ideias, principalmente pelo positivismo evolucionista, que baseava sua interpretação na teoria de que a mente do criminoso centra-se em condições atávicas (hereditariedade ligada a estágios mais primitivos da evolução humana) que tornavam impossível para os indivíduos de raças, que segundo Ortiz, “primitiva era su moralidad, como su intelectualidade” (1983, p 18) lutarem contra a sua natureza criminosa.

Seguindo essa linha, Ortiz marca as manifestações culturais negro-africanas e de seus descendentes como atrasadas, primitivas e exóticas trilhando sua análise por um viés, em grande medida, biológico. O teórico cubano vê na escravidão uma possibilidade de “evolução” para o africano e seus descendentes afrocubanos, principalmente pelo convívio com o europeu, ou o branco:

La raza negra , de repente, y en un país extraño, se halló en una condición social extraña también para los más de sus individuos: la esclavitud, sin patria, sin familia, sin sociedad suya, con su impulsividad brutal comprimida frente a una raza de superior civilización y enemiga que la sometió a un trabajo rudo y constante al que no estaba acostumbrada, Cuando el negro fue libre su libertad le sirvió para subir en la escala de la cultura, habiendo perdido varios jirones de su psicología africana en los zarzales de la esclavitud.¹⁰ (ORTIZ, 1983, p. 56).

Outro ponto negativo na teoria de Ortiz é propor a “*mulatez*” como a superação da, segundo o autor, inferioridade negro-africana e a captação da superioridade européia,

⁹ Este caráter é o que mais o diferencia dos indivíduos de má vida das sociedades formadas exclusivamente por brancos.

¹⁰ A raça negra, de repente, e em um país estranho, se encontrou em uma condição social estranha também para a maioria dos seus indivíduos: a escravidão, sem pátria, sem família, sem sua sociedade, com sua impulsividade brutal comprimida frente a uma raça de superior civilização e inimiga que a submeteu a um trabalho rude e constante o que não estava acostumada. Quando o negro foi liberto, sua liberdade lhe serviu para subir na escala da cultura, havendo perdido vários fragmentos de sua psicologia africana nos espinheiros da escravidão.

além de crer na dissipação dos conflitos raciais através da mestiçagem, algo similar as idéias de Gilberto Freyre (1994) que gera no Brasil lastro para sustentação da defesa de uma democracia racial inexistente:

no creo que esta recién influencia poética que emana de lo hondo de nuestro pueblo sea negra, sino sencillamente mulata, hija de um abrazo inextricable de África y Castilla en la emoción, en el ritmo, em el vocablo, en la prosodia, en la sintaxis en la idea, en la tendência [...] Ni creo, y discrepo en esto del sutil Marinello, que ‘para ser mulatos auténticos hay que ser negros enteros’. Quizás sea mejor pensar que para ser mulatos auténticos, los mulatos tiene que ser más y más ellos mismos¹¹ (ORTIZ, 1983, p. 71).

Emerson Divino Ribeiro de Oliveira (2003) toma a obra, *Los negros brujos* (primeira parte da *Hampa Afrocubana* de Ortiz, publicada em Madrid em 1906) como “uma tentativa de fazer, pela primeira vez em Cuba uma leitura sobre a cultura dos negros cubanos. *Los negros brujos* é um divisor de águas na etnologia cubana.” Oliveira segue: “Pela primeira vez um autor cubano conferia uma condição de importância a cultura dos negros, ainda que partindo de uma perspectiva que tendia a analisar essa cultura como inferior em correspondência ao modelo anglo-saxão imposto pelos estadunidenses.” (2003, p 23).

Nesse âmbito, reitera-se em Ortiz a leitura da cultura afrocubana como “marcada pela inferioridade psíquica dos negros, e por uma visão de superioridade cultural da civilização de matriz europeia” (OLIVEIRA, 2003). A expressão cultural negra é vista pelo prisma da inferioridade civilizacional.

O enfoque antropológico de Ortiz defende a idéia de um nacionalismo integrativo, mestiço, mulato, de distanciamento da, considerada por ele, inferioridade civilizacional do negro-africano. Talvez algo parecido com, guardadas as devidas proporções, principalmente de época e contexto social em Cuba e Brasil, o “desfazimento dos pretos” expresso por Darcy Ribeiro em *O povo brasileiro: Evolução e sentido do Brasil* (1984). Contrariando a visão de Ortiz, é interessante perceber as africanias dos afroamericanos, (principalmente no Brasil, por ser um dos países mais negros do mundo – levando-se em consideração o censo do IBGE em 2010 que coloca a autodeclaração

¹¹ [...] não creio que esta recém influência poética que emana do profundo de nosso povo seja negra, sendo sinceramente mulata, filha de um abraço inextricável de África e Castela na emoção, no ritmo, no vocábulo, na prosódia, na sintaxe, na ideia, na tendência [...] Não creio e discordo do sutil Marinello, que ‘para ser mulatos autênticos tem que ser negros inteiros’. Talvez seja melhor pensar que para ser mulatos autênticos, os mulatos têm que ser mais e mais eles mesmos.

afrodescendente em torno de quase 52% do país) como a reafirmação do negro-africano, através de ressignificações das africanidades de seus antepassados que lhe permitiu, por um processo cultural coercitivo ou não, dialogar e miscigenarem-se com as outras matrizes culturais sem perder a sua cara de África, ou conforme o próprio Darcy Ribeiro, na obra já citada: “mediante um esforço inaudito de auto-reconstrução” (1995, p 53) Essa mesma linha de discussão, endossada nesta tese, sobre africanias no Brasil encontra eco na teoria de Martinez, a partir da discussão sobre as africanias cubanas:

En Cuba, el pensamiento africano se ha convertido en uno de los componentes esenciales de nuestra personalidad, de nuestra música, de las religiones de antecedente africano - ya cubanas, de las comidas, de las formas de caminar, u otras, e incluso em reacciones frente a la vida. Al cubano, como al africano, le encanta bailar, reír, cantar, es sociable y mantiene el sentido de la familia. La literatura y otras manifestaciones culturales de antecedente africano, han pasado de labio en labio, de corazón a corazón, desde los tiempos de la colonia y se mantienen en la memoria colectiva. (...) El campo de la voz africana que resuena en la música de Cuba pero también en su poesía, en sus bailes, permitió a los esclavos trascender la suprema humillación de la esclavitud y transmitir su visión de la vida, sus formas para el disfrute estético, a nuestra personalidad cubana.¹² (MARTÍNEZ, 2005, p.79)

Não se considera uma oposição maniqueísta entre africanidades e africanias, mas a segunda, africanias, dentro das africanidades: um grande conjunto cultural que se inicia em África e prossegue nos africanos diaspóricos ou, retomando a discussão de africanias colombianas de Arocha e Friedemann (1989): “En el proceso de aprendizaje tales premisas son transmitidas de padres a hijos”¹³, mas reconstruídas a partir da interação desses “Hijos do legado africano” com matrizes outras, encontradas ou produzidas em solo americano: “las innovaciones producidas por las nuevas generaciones”¹⁴. Mas, reitera-se não propor uma leitura da mestiçagem, ou da mistura cultural, como a negação do negro ou a diluição das culturas africanas, ou mesmo

¹² Em Cuba, o pensamento africano se converteu em um dos componentes essenciais de nossa personalidade, de nossa música, das religiões de matriz africana - e as cubanas, das comidas, das formas de caminhar, ou outras, incluindo as reações frente à vida. O cubano, como o africano gosta de dançar, rir, cantar, são sociáveis e mantem o sentido da família. A literatura e outras manifestações culturais de descendência africana, foram passando de lábio em lábio, de coração em coração, desde os tempos da colônia e se mantem na memória coletiva (...) O campo da voz africana que ressoa na música de Cuba, mas também em sua poesia, em seus bailes, permitiu aos escravos transcenderem a suprema humilhação da escravidão e transmitir sua visão de vida, suas formas para o desfrute estético, a nossa personalidade cubana.

¹³ No processo de aprendizagem tais premissas são transmitidas de pais para filhos.

¹⁴ as inovações produzidas pelas novas gerações.

desaguando em uma falsa “democracia racial” a brasileira, ou as demais americanas, como destino das diásporas africanas, pois as condições sociais subumanas e de depreciação e negação físico-cultural do afrodescendente nas sociedades americanas ainda é cardápio cotidiano.

Os africanos escravizados que chegaram ao Brasil, (presume-se que o país recebeu números em torno de quatro milhões de africanos escravizados ao longo de mais de três séculos (CASTRO. 2012, p 37) deram contornos significativos aos jeitos de ser e viver a nacionalidade brasileira. Nas conformações linguísticas, por exemplo, Yeda Pessoa de Castro (2012) coloca as africanias como lastro à língua portuguesa no país e que apesar da tentativa de “abafamento” das vozes dos africanos escravizados por uma elite escravista e de suas culturas por um perverso processo de colonização:

Se as vozes dos quatro milhões de africanos trazidos para o Brasil ao longo de mais de três séculos não fossem abafadas na nossa história, hoje saberíamos que eles, apesar de escravizados, não ficaram mudos. Participaram da configuração do português brasileiro e são responsáveis pelas diferenças que afastaram o português do Brasil do de Portugal. (CASTRO, 2012, p.37)

A africanização do Brasil, ainda seguindo a visão de Castro, se dá pela “imantação” das línguas negro-africanas (a maioria dos falantes provenientes do tronco banto, principalmente de Angola) no português do Brasil e com esses falares ocorre a propagação dos elementos culturais que serão compartilhados e ressignificados por toda a sociedade brasileira durante gerações.

Essas identidades múltiplas transitando nos processos de africanias no Brasil, exploradas em *Viva o povo brasileiro* (1984) estabelecem-se em sistemas sociais que têm a distinção de aspecto físico como base, logo o eu e o outro, o negro e o branco, essa distinção torna-se mais forte à medida que a sociedade colonial se edifica. Dessa forma, a existência do eu se dá a partir da existência do outro dentro de uma relação de sociabilidade, pela experiência do contato.

O outro é importante para o reconhecimento da identidade de um ser e é o contraste com o outro que faz com que exista identificação ou repulsa a uma determinada identidade. O processo de identificação é fazedor da assunção da identidade, que, consoante à visão de Stuart Hall (2007), só se estabelece com o reconhecimento da alteridade. A identidade não existe senão contextualizada, como um processo de construção e

pressupõe o reconhecimento da alteridade para a sua afirmação, pois “elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder, e são assim, mais produto da marcação da diferença e da exclusão do que do signo de uma unidade idêntica”. Mas é bom lembrarmos sempre que “As identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricas e institucionais específicos, no interior de formações e práticas específicas” (2007, p 107). Logo, o discurso é fundamental para construções e manutenções de identidades culturais, étnicas, raciais, de gênero, ou nacionais, conforme Hall (2007, p. 108).

Através de posicionamento direcionado por um senso-comum a tendência normal é perceber a identidade humana como um monobloco na qual as fronteiras entre os traços culturais de um povo diferenciam-se marcadamente de outro, logo um brasileiro não é francês, e vice-versa, devido aos traços “homogêneos”, cedidos por sua cultura. No entanto, a identidade de um indivíduo não se compõe de modo unitário e, sim, da contribuição cultural que o seu núcleo cultural e etnoracial oferece-lhe e assimilações de outros núcleos culturais e etnoraciais, uma vez que as fronteiras culturais não são muros físicos, e as identidades negras-mestiças representadas por Ubaldo em *Viva o povo brasileiro* (1984) seguem essa mesma construção comum a qualquer processo de socialização humana.

Ricardo Franklin Ferreira sustenta o conceito de identidade como “um processo dinâmico em torno do qual o indivíduo se referencia, constrói a si e a seu mundo e desenvolve um sentido de autoria.” (2000, p 19) Se observarmos os trâmites do cotidiano brasileiro, notamos que essas fronteiras, culturais ou físicas (com a miscigenação corporal), não se comportam de modo inflexível e, sim, são dotadas de natureza fluída, que faz com que essa multiplicidade ocorra (SANTAELLA, 2006, p 13) e na qual os aspectos das matrizes diferenciadas que formam o povo brasileiro tocam-se e trocam-se, de acordo com o contexto ou com o ritual social no momento.

Nessa lógica, a assimetria etnoracial-cultural entre as características das matrizes formadoras do brasileiro é, em grande parte, fruto dos choques das africanidades dos africanos diaspóricos e das africanias dos afro-brasileiros com o etnocentrismo, o escravismo e o racismo colonial português que tentou ditar o discurso único da formação nacional, “oficialmente” e, ainda hoje é sustentada por instituições sociais europocêntricas que tendem a hegemonizar. Analise-se o etnocentrismo europeu e logo

se verá que esse legou para as gerações de um Brasil multicultural, quase sempre, quando não a noção de invisibilidade, de negativização ou de folclorização das características e culturas afrodescendentes (FRANKLIN, FERREIRA. 2000, p 25)

Os traços físicos dos negro-africanos e afrodescendente, no Brasil, quase sempre foram colocados pela elite escravocrata, e perpetuado no imaginário de grande parcela dos brasileiros, como “feios”, por estar fora do padrão de beleza ocidental e durante séculos muito desses afro-brasileiros na tentativa de aceitação social, “embranqueceram”, imitando modelos estéticos oriundos, inicialmente, da Europa. Ainda hoje, um dos segmentos comerciais que mais cresce no país é o de cosméticos que artificialmente aproximam o afrodescendente da estética considerada “branca” como os alisantes de cabelos que “disfarçam” os cabelos crespos, que, mesmo não sendo o único, é um dos traços físicos com os quais a cultura popular mais identifica o brasileiro de descendência africana.

Apesar das africanias ser o maior traço das identidades do brasileiro, a negativização das culturas africanas, iniciada na colonização portuguesa, alcança outros âmbitos que não só o estético. No âmbito cultural-religioso, a perseguição imposta à religiosidade de matriz africana, era tônica principal do processo catequético católico, implementado no Brasil colonial. O que se observou com o passar dos séculos foi a continuação da “demonização” dos cultos afro-brasileiros, inclusive impedimentos legais promovidos pelo Estado durante a formação da nação. O candomblé, uma das religiões de matriz africana de maior simbolismo de africanias, por muito tempo fora relacionado com aspectos negativos da cultura simbólica cristã, trazida ao país pela matriz portuguesa, ou como emanções primitivas de povos “pré-lógicos”. Nos primeiros anos da República brasileira o código penal trazia em seus artigos 156, 157 e 158 a proibição à prática de cerimônias e rituais que tinham em suas bases a religiosidade de matriz africana:

Art.156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magne tismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos;

Art.157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica;

Art.158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo

as sim, o officio do denominado curandeiro. (Código Penal Brasileiro de 1890)

O passar dos séculos e as lutas afro-brasileira por direito a cidadania fez com que a perseguição penal as religiões afrodescendentes deixassem de existir e houve a conquista ao direito de credo como ato democrático e constitucional, mas as perseguições ideológicas continuaram. Um exemplo recente, e, por certo um dos mais emblemáticos dessa “demonização” religiosa é a publicação do livro *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* (1995) do Bispo evangélico Edir Macedo. A publicação de 1995 leva o rótulo da Igreja Universal do Reino de Deus, instituição neopentecostal que, provavelmente, seja, hoje, o maior símbolo de negativização da religiosidade afro-brasileira, aspecto esse comum no pensamento de uma parcela significativa da população nacional que assimilou essa negativização através dos trâmites culturais provocados pelo domínio de instituições cristãs desde a colonização à estruturação do Brasil enquanto nação:

Quando os primeiros escravos chegaram ao Brasil, trouxeram com eles as seitas animistas e fetichistas que permeavam seus países de origem na África. Aqui, encontraram muita afinidade da parte dos índios que tinham também uma forma de religião semelhante, onde os espíritos dos `mortos` eram consultados e onde se faziam `trabalhos` para agradarem aos `desencarnados` ou `deuses` em seus rituais, ora folclóricos, ora macabros. Para evitar atritos com a Igreja Católica, os escravos que praticavam a Macumba, inspirados pelas próprias passaram a relacionar os nomes de seus `deuses` ou, para ficar mais claro, demônios, com os santos da Igreja Católica. [...] Assim, podiam escapar à grande perseguição que a própria Igreja Católica moveu contra eles, após a libertação dos escravos, por praticar tais cultos. [...] Daí o nome dos demônios estarem associados a santos, que na realidade nada têm a ver com eles. Na Umbanda, por exemplo, são Jorge representa Ogum; a Virgem Maria representa Iemanjá; a Santíssima Trindade representa demônios como Zâmbi Oxalá e Orixalá. (MACEDO, 1995, p.51)

A obra de Macedo passa por uma longa disputa jurídica pela legalização, uma vez que atenta contra a Constituição Federal, de 1988, no que tange a liberdade de credo. Porém, o atentado maior dá-se contra a identidade do afrodescendente que vê, através de exemplos similares, a cultura de seus antepassados, sua cultura, por extensão ele próprio, ser depredada não só por obras desse cunho como por programas de rádio e televisão mantidos, cotidianamente e a qualquer hora, por instituições cristãs. João Ubaldo Ribeiro traz em *Viva o povo brasileiro* justamente o contrário dessa “demonização”, pois a religiosidade afro-brasileira é exposta como um dos mais fortes

traço identitário do povo brasileiro, colocando principalmente o matriarcado religioso do microcosmo Ilha de Itaparica-Recôncavo como resistência à opressão cristã da elite europocêntrica. O povo negro e pobre afro-brasileiro exposto por Ubaldo Ribeiro na narrativa tem nas personagens sacerdotisas como Dadinha ou Rufina e Rita Popó e na força da metafísica da religiosidade de matriz africana os mais significativos símbolos de africanias que sustentam a identidade coletiva miscigenada e multicultural.

Nessa ordem, *Viva o povo brasileiro* (1984) cria um contra discurso a desqualificação que sofreu e, de certo modo, ainda sofre a o universo simbólico afrodescendente. É sempre interessante lembrarmos que a construção da identidade no Brasil não se dá de modo diferente de qualquer outra parte do mundo, se dá através das relações entre os símbolos com os quais o sujeito identifica-se e os símbolos os quais nega e apesar do brasileiro ser formado pelos diálogos simbólicos multiculturais desde a colonização e que se mantem na contemporaneidade, conforme pensamento de Stuart Hall (*A identidade cultural na pós-modernidade*. 2005), onde não há um centro fixo, no entanto, o senso-comum tende a colocar a identidade afro-brasileira como, simploriamente, algo preso à cor da pele e o aspecto crespo dos cabelos, logo o corpo, a imagem, ainda é a mais forte fonte de identificação do outro.

Mesmo após séculos de “trocas” culturais das matrizes formadoras do Brasil, e as marcas das africanias como traço identitário do país, ainda se nota a predominância no discurso e na atuação das principais instituições formadoras das novas gerações de brasileiros (como a mídia, a escola ou mesmo a literatura) dos símbolos, valores e da estética que tendem ao europocentrismo como “certos” ou “normais”. Algo notório em uma nação que desde tempos primeiros cultivou a imagem e as culturas dos africanos de maneira negativa. A imagem do africano e do afrobrasileiro atrelou-se, a priori, a peças vendidas no mercado durante o período de colonização, com textos que deixavam clara a condição de não humanidade do produto a ser vendido:

AMA
DE LEITE.

VENDE-SE uma preta, muito moça com cria ; sabendo lavar perfeitamente, e bem desembaraçada para o serviço domestico : é muito sadia, e o motivo da venda, é não querer servir mais a seus antigos senhores. Para tratar—no largo do carmo, numero 75—sobrado.

Recorte de jornal “Vende-se ama de leite”. Fonte: <www.saopauloantiga.com.br> Por Douglas Nascimento, 05/07/2013.

Ou constrói-se no discurso do texto a imagem de um produto extraviado a ser recuperado como direito de posse:

O UNIVERSAL.

Publica-se ás Segundas, Quartas, e Sextas feiras. Subscreve-se na Typografia do Universal, Praça N.º 2.º a 10000 rs. por anno, 5000 rs. por semestre, e 2500 rs. por trimestre pagos sempre adiantados. Os Numeros avulsos vendem-se na mesma Typografia a 80 réis.

“ A Ordem é banida dos lugares onde habita a tirannia; a Liberdade se desterra dos paizes onde a desordem reina: estes dous bens deixão de existir, quando os separaõ.”
Droz. (Appliação da Moral á Politica.)

Ouro-preto. Na Typografia do Universal.

ANNUNCIOS

Fugio da Catta Branca na noite de 12 do corrente um escravo da Companhia Brasileira chamado Antônio, Nação Mocambique, idade 26, ou 27 annos, estatura ordinaria, cara comprida, pouca barba, uma orelha furada, com um sinal ou cicatriz ao pé de um olho, bem feito de corpo e acostumado andar com tropa; levou consigo a roupa ordinaria da Companhia marcada CB150, e tambem um par de calças tintas de brauu*: quando fugio tinha pégas* nos pes, e é provavel que ainda conserve os sinais das mesmas. Promette-se de gratificação a quem o prender a quantia de dez mil réis alem de todas as depezas incorridas até a sua entrega ao annunciante.*

Francisco de Paula Santos
Ouro - Preto 18 de Maio de 1836

Fonte: AMANTINO, Márcia Sueli. Os escravos fugitivos em Minas Gerais e os anúncios do Jornal “O Universal”, 1825 a 1832. *Locus Revista de História*, v.12, p. 67, 2006.

É essa imagem construída sobre os africanos e seus descendentes ainda no Brasil-colônia que contribui fortemente para a tendência do brasileiro atual, quase sempre,

negativizar as africanias. Entretanto, o modo negativo de olhar o negro-africano, suas africanidades, e o afro-brasileiro, e suas africanias, modificou-se como o passar dos séculos. Mas é preciso, no entanto, não perder de vista que essa mudança deve-se, principalmente, ao comportamento do negro-africano (no passado) e dos afro-brasileiros (no presente) no Brasil, nunca passivos frente às ações das instituições sociais que ergueram a sociedade nacional, a partir de estruturas coloniais europocêntricas. As resistências quilombolas, como Palmares no século XVI (FUNARI, 1996) as incontáveis revoltas sociais negras, (urbanas ou rurais), como o levante Malê na Salvador de 1835, ou ações negras de afirmações visando inserção nos trâmites de cidadania como a Frente Negra (1931) ou mesmo a lei 10.639 de 2003 (hoje, 11.645 que torna obrigatório na grade escolar a história da África e dos afro-brasileiros, assim como dos indígenas) deixam claro o fato do ativismo daqueles colocados, desde a colonização portuguesa, em posições subalternas. O africano que aqui chegou em situação escravizada, desvantajosa, e o afro-brasileiro que herdou sobre os ombros os negativismos de uma sociedade de forte ótica europocêntrica, não observaram a formação social de modo passivos, como objetos, e sim se lançaram contra a estrutura social que lhes negava a existência sociocultural.

A tendência do brasileiro negativizar as africanias tem fortes raízes na construção midiática que se inicia na exposição do discurso e da imagem do negro em cartazes de compra e venda coloniais e concretiza-se nos aparelhos de televisão que alcançam todos os grupos sociais do país. Joel Zito Araújo em sua obra *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira* (2000) faz-nos ver essa não passividade afro-brasileira. Aborda a preocupação com a ação dos meios de comunicação nos termos de uma pauta antiga da militância dos movimentos negros e tem como marco o fim da década de 1970, pois já no “período de retomada da ação da militância negra após a ditadura militar, o Programa de Ação do Movimento Negro Unificado, de 7 de julho de 1978 apresentava propostas de ação na mídia”, (Araújo. 2000, p 25). Joel Zito Araújo (2000) lembra ações institucionais, por pressão da sociedade civil negra organizada, ocorridas mesmo antes da instauração da ditadura militar de 1964, como a lei nº 4.117, de 27 de agosto de 1962 que instituiu o Código Brasileiro de Telecomunicações, trazendo em “seu artigo 53 preocupação em coibir o racismo nos meios de comunicação, prevendo até mesmo, para os infratores, a cassação do alvará de funcionamento da empresa” (ARAÚJO. 2000, 37). Os afro-brasileiros, como os demais descendentes de africanos pelas três

Américas, nunca foram passivos à subalternidade, como por várias vezes a história de cunho hegemônico europocêntrico tentou fazer crer, pelo contrário, as pressões sobre o Estado brasileiro no sentido de mudar a situação marginal do afrodescendente sempre foram prioridade, desde a época colonial com projetos institucionais ou não, principalmente visando a condição de imagem e educacional dessa comunidade, “como exemplo e resultado da existência dessas prioridades, tivemos a conquista do direito de obrigatoriedade de personagens negros nos comerciais de tevê do governo da Bahia, na Constituição Estadual de 1988” (ARAÚJO, 2000, 43).

A mídia, apesar de não ser foco principal, dessa pesquisa, é, hoje, primordial no combate a estereotipação, ou na invisibilização das africanias no Brasil. Tanto das africanias de imagens (pele, cabelos, traços fisionômicos...) quanto nos aspectos culturais. “Mídia’ é uma palavra de origem latina – neutro plural do latim *médium*” (FERREIRA, 1999, p 1334) – que tem por significação meio ou centro. Para a língua portuguesa o vocábulo é adaptado do estrangeirismo saxão (*mass*) *media* com a significação de meio de comunicação ou, ainda, meio de comunicação de massa. De forma mais técnica, tem-se por mídia: “O conjunto dos meios de comunicação selecionados para a veiculação de mensagens ou de campanha publicitária e que inclui, indistintamente, diferentes veículos, recursos e técnicas” (FERREIRA, 1999, p 1335). Geralmente, se dividem os tipos de mídias, de acordo com a origem, em mídia capturada (vídeo, áudio, fotografia) e mídia sintetizada (texto, gráfico, animação) que se alargam em diversos formatos: rádio, televisão, cinema, jornal, outdoor, propaganda, mala-direta, balões infláveis, camisetas, etc. Para Jesus Martín-Barbero (2008) nesse processo estão às novas bases das socializações do “mundo atual” (a sociedade de consumo) que nem os conservadores e nem os marxistas entendem por completo, “pois o que está mudando não se situa no âmbito da política, mas da cultura, e não entendida aristocraticamente, mas como 'os códigos de conduta de um grupo ou um povo’”. (MARTÍN-BARBERO. 2008, p 56). Os meios de comunicação de massa, ao que se percebe hoje, tem uma importância vital na transmissão ideológica para os grupos sociais, outrora a cargo, com maior ênfase, de instituições tradicionais como a escola e a família: “os mentores da nova conduta são os filmes, a televisão, a publicidade”, que começam transformando os modos de vestir e terminam provocando uma “metamorfose dos aspectos morais mais profundos” (MARTÍN-BARBERO, 2008, p 58). Essa “nova” instituição de propagação de valores e de estéticas físicas e afins carrega em si, ainda, a

mesma carga europocentrismo típicas da escola e da família, e mesmo da literatura brasileira canônica, salvo em novos exemplos de mídia como as nuvens da internet, menos propensas a controles externos das elites brancas ricas.

Na mídia exposta por Matrin-Barbero (2008), a figura do afrodescendente e suas africanias, mesmo dos africanos e suas africanidades, apresentam-se, geralmente, no corpo do exotismo ou nas ondas do sensacionalismo trágico, reforçando ainda mais, principalmente das gerações vindouras o hegemônico, tradicional modelo colonizado do branco-rico como “normal” versus o negro-pobre como fora da ótica de normalidade. O papel que já fora da catequese: de inculcar na mente dos colonizados a “superioridade” física, mental e “civilizacional” do colonizador, agora é da “grande mídia”: inculcar nas cabeças atuais (ainda colonizadas?) da “normalidade” da estética e culturas eurodescendentes e do exotismo da estética e culturas afrodescendentes.

Reforçando a ótica sobre esse fenômeno, é de se notar que a mídia conduz o modo de comportamento social por “sedução” e impondo a alienação ao coletivo, dificultando-o de perceber com profundidade a total realidade do meio social no qual interage. O homem não percebe de modo total o meio no qual vive e sim o recorte de espaço que ele pode pensar, conforme Bounoux: “de nosso meio conhecemos apenas o que nos permite o nosso confinamento cognitivo, organizacional e informacional” (1994, p 52). Esse “confinamento” é povoado pelos valores pessoais e coletivos (quem precede quem?) que servirão como base para as decisões humanas modificadoras, inclusive, do meio do qual se vale o ser humano.

A mídia, assim como qualquer meio-ambiente, não é percebida, em todo o seu processo, pelo indivíduo, uma vez que sua emissão projeta-se no ambiente adaptando-se a esse e vice-versa, constituindo-se a invisibilidade midiática que propõe Bounoux: “todo pensamento ‘convive com’ a infra-estrutura midiática em geral que constitui seu parceiro oculto” (BOUGNOUX, 1994, p 55). O não discernimento dessa parcialidade cria a ilusão do imediato completo à medida que as emissões da mídia moldam-se ao meio humano. O olhar humano, assim como a sua consciência, não capta por completo os ambientes que o cercam, pois “como é que o peixe poderia fazer a análise do H²O já que ele vive nisso?” (BOUGNOUX, 1994, p 56). Nesse sentido, a mídia, como intermediária entre o mundo (tudo que simboliza as relações sociais) e o indivíduo, geralmente é excluída como interpretante e simbolizante. “Nosso olhar não se adapta a

função médium em geral” (BOUGNOUX, 1994, p 56). É conveniente lembrar que o processo de mídia não se faz por milagre ou mágica, existem, como sustentadoras, estruturas técnicas e por trás dessas, ideologias, as quais são construídas sobre “a razão do mais forte” (BOUGNOUX, 1994, p 58). É a mídia, hoje, o mais forte processo propagador de ideologias.

No Brasil, a caminho de quase duas décadas da publicação da mais contundente obra sobre o assunto, *A negação do Brasil: o negro na telenovela* - (Araújo - 2000), a imagem do afro-brasileiro e a sua cultura (as africanias) ainda são mais ou menos vistas da mesma forma que traçou Joel Zito Araújo (2000), no século passado, pois o Brasil ainda não concebeu de modo mais abrangente a todos os brasileiros uma leitura mais diversificada e positivada da África, das africanidades e das africanias brasileiras. As histórias cunhadas pela Europa sobre a África e seus descendentes americanos ainda seguem critérios europocêntricos, etnocêntricos que, segundo Maria Nazareth Soares Fonseca em *Imagens da África e dos africanos em Viva o povo brasileiro de João Ubaldo Ribeiro* (2006, p 236), durante séculos produziram imagens que transportadas por discursos hegemônicos “produzido a revelia dos modos de pensar, de sonhar, de sentir e agir dos povos colonizados, impossibilitaram a percepção da diversidade que a África representa não apenas em relação a Europa, mas em relação a si mesma.” Esse discursos europocêntricos foram enraizados nos meios de comunicação desde a época colonial e ganharam maior reverberação, maior profusão com o desenvolvimento tecnológico que permitiu a chegada de imagens (principalmente com o advento da televisão) negativizadas, geralmente, da África e dos africanos. As ondas televisivas e radiofônicas chegaram mais rápido na formação dos imaginários angolano e brasileiro que o vento levando palavras ou folhetos sobre venda e captura de escravizados. *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984) fazem o percurso contrário, das mídias de narrativas europocêntricas, na desconstrução de estereótipos e negativizações sobre africanidades e africanias na contribuição da construção da angolanidade e brasilidade. Pepetela e João Ubaldo Ribeiro destacam respectivamente a importância das comunidades tradicionais e do africano diaspórico na constituição do povo de Angola e do Brasil atuais, ainda que fundidos em matrizes etnorraciais e linguístico-culturais diversas.

A mídia alimenta ideológica e esteticamente a sociedade que, por sua vez, faz a manutenção dessa instituição em um ciclo vicioso de ação e retroação. As “verdades”

mediáticas não formam visões particulares e sim visões massificadas. A opinião transforma-se em opiniões capazes de ditar os rumos sócio-políticos e culturais de sociedades.

Em relação ao negro-africano, e o afrodescendente no período colonial a mídia nacional passa a tratá-lo, inicialmente como produto a ser comprado e vendido, como já constatado anteriormente, e depois como produto a ser devolvido após perda, no caso de fuga. Entre 1809 e 1888, segundo José Benedito Pinho (1998), foi publicado somente no Rio de Janeiro cerca de um milhão de anúncios de escravizados. Em 7 de Janeiro de 1809 registrou-se o primeiro deles:

Em 20 de agosto do ano próximo passado, fugiu um escravo preto, por nome Mateus, com os sinais seguintes: rosto grande e redondo, com dois talhos, um por cima da sobrancelha esquerda e outro nas costas; olhos pequenos, estatura ordinária, mãos grandes, dedos grossos e curtos, pés grandes e corpo grosso. Na Loja da Fazenda de Antônio José Mendes Salgado de Azevedo Guimarães, na Rua da Quitanda n° 64, receberá quem o entregar, além das despesas que tiver feito, 132\$800 de alvíssaras (PINHO, 1998, p. 18).

Esse tipo de mídia contribui para as primeiras exposições da imagem do africano e do afro-brasileiro em uma nação que construirá seus processos de socializações fortemente influenciados pelo aspecto físico das pessoas. O Brasil colonial foi estabelecendo-se como uma sociedade visual em que os símbolos de poder e de “permissão” de ascensão social dependiam não só do poder aquisitivo, mas, antes, dos aspectos físicos dentro de um modelo hierarquizado entre o branco europeu (e o eurodescendente) e o negro africano (e o afrodescendente). Estabeleceram-se uma nação formada por uma sociedade de imagens, positivando o branco europeu e negativando o negro africano e permitindo uma “negociação” social a partir da gradação da cor da pele e dos demais aspectos físicos (como o tipo do cabelo e o formato do nariz) para o negro-mestiço que mais se aproximasse da imagem branca privilegiada. Essa tradição colonial contribuirá na formação do imaginário nacional atual quanto à aceitação da imagem do negro como positiva ou negativa nas relações sociais e os meios de comunicação continuarão a alimentar esse modelo de nação, nascido na colonização, ainda que através de novas linguagens e novas tecnologias.

A sociedade nacional estrutura-se em torno dos padrões de mercado e como em qualquer nação capitalista a cultura e a imagem são transformadas em mercadorias. A

mídia torna-se a grande vitrine de exposição de produtos. A imagem e a cultura negro-africanas e afrodescendentes transformam-se em uma mercadoria de grande apelo, seja nos mercados coloniais nos corpos negros besuntados de óleo, nos anúncios de compra e venda, nos anúncios de recompensa por recaptura, ou, em tempos contemporâneos, nos corpos das mulatas das escolas de samba do Rio de Janeiro, ou dos camarotes do carnaval de Salvador “vendidos” nas telas da televisão. A mercadoria que, segundo Bognoux “dará acesso ao mundo, resumindo a identidade, a alteridade desejável, a plenitude”, ou seja, a “plenitude” (1994, p 61) dos modelos culturais daquele que pretende dominar, salvo se as vozes marginalizadas imbuídas de senso-crítico reivindicarem seus espaços. A mídia quando se depara com a lógica ditada pelo mercado capitalista brasileiro em que o etnocentrismo europocêntrico e a noção de lucratividade ainda são panos de fundo para a maioria das práticas socioculturais hegemônicas, a construção ética voltada para a alteridade do ser humano passa a ser pouco importante. Os afro-brasileiros e suas africanias são diretamente afetados por esse processo, relegadas, quase sempre, a invisibilidade cidadã e a negativização cultural. Em 2000, às portas do século XXI, Joel Zito Araújo, já denunciava um desinteresse por parte da elite nacional na formação de um “mercado consumidor amplo” e o branqueamento que as elites tentaram impor ao país, ao final, oficial, da escravidão dando vazão a preferência pela imigração europeia, ainda reflete-se na mídia brasileira, “na escolha dos modelos publicitários, na estética da propaganda e nas dificuldades de apoio financeiro e de incentivo cultural aos programas de TV voltados para a população afro-brasileira.” (ARAÚJO, 2000, p 51). Há uma grande resistência por parte da maioria do empresariado em crer na comunidade negra como economicamente viável. “Na lógica dessa maioria, preto é igual a pobre, que é igual a consumo de subsistência.” (ARAÚJO, 2000, p 51).

Assim como a Europa “exotizou” a África e os africanos, a elite brasileira continua essa prática etnocêntrica com os afrodescendentes usando, principalmente, os veículos midiáticos mais vistos pelos brasileiros: a televisão. “A apresentação do negro como pobre e favelado, sufocado em um mundo de violência, ignorância, homicídio e drogas, é parte da estrutura rotineira dos noticiários” (ARAÚJO, 2000, p 53). No entanto, a representação desse segmento social, maioria em números no país, ainda é pouco visto nas telenovelas – programas de grande apelo popular – (salvo, quase sempre, em papéis subalternos), ou nas propagandas que vendem desde produtos mais simples, como

sabonetes, aos mais caros e sofisticados, como carros importados. Esse “esquecimento” midiático tira os afrodescendentes da condição social natural e os tornam exóticos até mesmo para a sua própria comunidade, formada, desde a infância por essa nova catequese. “A opinião negra só recebe atenção e destaque nas datas consideradas folclóricas do calendário nacional, tais como carnaval, festa de ano-novo/festa de Iemanjá.” (ARAÚJO, 2000, p 54). A televisão brasileira constrói, assim, duas nações: uma branca “europeizada” exposta nos programas de maior prestígio e a outra negra “africanizada” que aparece, geralmente, representada como exótica, no humor e na “realidade” dos telejornais.

Desde a época colonial, no Brasil, a imagem física e os processos culturais afrobrasileiros (as africanias) veem sendo colocadas com uma enorme carga de negativismo cultivada por séculos por instituições sociais, como a escola, a mídia, a literatura e o Estado, europocentristas que basilarão a nação brasileira pela construção do imaginário da “elite” (DARCY RIBEIRO, 1995). São as identidades culturais dos negros africanos (africanidades) que, à medida que esses geram descendentes, farão a maior marca da identidade nacional brasileira: as africanias.

Na mídia nacional, a maioria dos veículos de comunicação propaga os processos ideológicos que Marilena Chauí observa, na obra *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* (2000), como a formação da identidade nacional em dois planos: um ligado ao “caráter nacional brasileiro” e outro a “ideologia da identidade nacional”. No primeiro vê-se o mito romântico da sociedade mestiça formada por relações idílicas entre as três raças básicas da integração nacional: o índio, o branco e o negro. Nessa visão impera o olhar para o negro pelo paternalismo branco que concebe a mistura etnorracial através do carinho e da atração mútua entre o europeu (“superior-dominante”) e o africano (“inferior-tutelado”), num trânsito contínuo entre a casa-grande e a senzala.

Na “ideologia da identidade nacional” a figura do negro, africano ou já afro-brasileiro, é vista dentro da perspectiva da escravidão como processo violento, “coisificador” desse indivíduo. Por esse ângulo, defende a autora, atribui-se ao negro o lugar de classe social: a do escravo que só consegue fugir da alienação nos momentos de grande revolta. Chauí (2000, p 53) define a colocação nacional da imagem do negro-africano (ainda persiste hoje aos afrodescendentes, principalmente propagada pela mídia, salvo

em raros momentos) como “despojados da condição de sujeitos sociais e políticos”, pois lhes é tirada a possibilidade de agente consciente e criador. No pensamento, de Chauí (2000), tanto da escravidão idílica (caráter nacional) quanto na escravidão violenta (“identidade nacional”) o africano e afrodescendente são colocados no papel de coadjuvantes, alienado de suas possibilidades maiores, exceto em rompantes emocionais dos levantes violentos.

Hoje, o biótipo africanizado (aquele sacralizado pelo senso comum) ainda é visto como, via de regra, “não bonito”, e o papel histórico oficial do afrobrasileiro como algo menor, a ser rejeitado por ser proveniente da “pior casta”: a dos escravos. No entanto, dentro da vaga de miscigenação brasileira, o afrodescendente que tem as características mais próximas do padrão físico europeu (para o senso comum as “feições finas”) possui maiores possibilidades de inclusão e ascensão social. Literaturas como *Viva o povo brasileiro* (1984) insurgem-se contra as construções discursivas, inclusive com a força midiática discutida anteriormente, que colocam o africano diaspórico e sua descendência nessa posição de desprestígio e inferioridade. João Ubaldo Ribeiro narra a construção nacional tendo a trajetória do negro-mestiço como centro de produção político-cultural no estabelecimento da nacionalidade brasileira e não assimilador inculto do que ditava o Estado colonial português e a elite brasileira, segundo a versão europocêntrica da formação do Brasil.

2.5 PEPETELA E JOÃO UBALDO RIBEIRO: A HISTÓRIA E A FICÇÃO DE AFRICANIDADES E AFRICANIAS

Pepetela e João Ubaldo Ribeiro em *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984) farão, via interpretação de fatos considerados históricos, os discursos ficcional e histórico tornar-se par de uma mesma dança, em um mesmo salão conduzido pela linguagem, a tal ponto de esse casal, por vezes, ser impossível a separação. Ou, conforme Ubaldo Ribeiro na epígrafe de *Viva o povo brasileiro*: “O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias” (RIBEIRO. 1984, p 8). Ou seja, a narrativa do fato sobrepõe-se a este e formata-o, descreve-o de acordo com as intenções e a ideologia de quem narra. Neste sentido, o ficcional assume-se histórico e o que aconteceu é seletivamente contado através das combinações ritmadas pelo imaginário, pelo subjetivo do autor do discurso.

As histórias são o que configuram a narrativa discursiva de nação e assim, no plural, não permitem um caminho linear e hegemônico nem para a formação do povo angolano, nem do povo brasileiro. As duas obras de Pepetela e Ubaldo, publicadas no mesmo ano, desafiam e desconstruem a narrativa da nação como fruto exclusivo e excludente do discurso da história única da colonização portuguesa. Na ótica dos autores, Angola e Brasil têm a suas vozes de formações de identidades não só presas às tentativas de hegemonias da colonização portuguesa.

Em sua obra *Arqueologia do saber* (1997, P 248), Michel Foucault expõe os acontecimentos históricos como acontecimentos discursivos através de um conjunto de enunciados em relação com o sujeito e é esse último quem materializa, corporifica o discurso, dando corpo aos acontecimentos históricos, preenchendo-o através de suas ações e sua forma de pensar o mundo. Mas os enunciados que formam o discurso não podem ser concebidos como livres ou neutros, pois é a contextualização, sustentada pelas ideologias, quem permite que um enunciado reúna-se a outros enunciados e, como uma árvore, por exemplo, ramifique-se e rizomatize-se¹⁵, racionalizando uma “verdade”, uma “realidade”. A “verdade histórica” da nação é construída apoiada em um tripé que reúne a narrativa o discurso e o mito que ajuda a materialização desse tripé como “real”. Foucault entende o saber como construção histórica que sustentam verdades reveladas nas práticas discursivas. Conforme argumenta Pedro Lyra, em *Literatura e Ideologia* (1979), o discurso literário carrega em si a modalidade onde se combinam a transmissão de uma mensagem ideológica e a estilização dessa mensagem de forma ludificada, polissêmica e subjetiva (LYRA.1979, p 35).

Yaka (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984) centram-se no predomínio, em grande medida, do que se convencionou estabelecer como função ideológica do texto literário em oposição à função estética que se apresenta no texto quando há a escolha do autor em esvaziar a narrativa de discussões ideológicas em supervalorização da “beleza” textual. Esvaziar, no entanto, não significa eliminar a carga ideológica do texto, pois não há possibilidade de uma narrativa completamente desnudada de traços ideológicos, assim como não há a possibilidade contrária, de uma narrativa isenta de traços estéticos,

¹⁵ O conceito de rizoma desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), remete a multiplicidade. Os autores utilizam-se da metáfora do rizoma em contraposição a padronização, ou, conforme expõem: [...] “a raiz é a imagem da árvore-mundo”. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

como expõe Lyra quando defende que “não há obra literária que não porte a cosmovisão de seu autor” (1979, p 38). Portanto é comum ao texto literário as duas funções transitarem em seu corpo, mas o que define-a como ideológica ou estética é a predominância de uma sobre a outra. A supremacia da função ideológica sobre a estética gera o tipo de obra literária que se cultivou por muito tempo pela nomenclatura de arte “engajada”, ou o que Antônio Candido (1980) conceituou por “arte de segregação”. A “segregação”, consoante Candido, está na arte, ou no texto literário, que procura novas versões, que não a dominante, explora outros sistemas simbólicos, outras formas de expressão, bate-se com os valores aceitos em uma determinada época, diferentemente da “arte de agregação” (CANDIDO, 1980) que mantém um status quo:

As relações entre o artista e o grupo se pautam por estas circunstâncias e podem ser esquematizadas do seguinte modo: em primeiro lugar, há a necessidade de um agente individual que tome para si a tarefa de criar ou apresentar a obra; em segundo lugar, ele é ou não reconhecido como criador ou intérprete pela sociedade, e o destino da obra está ligado a esta circunstância; em terceiro lugar, ele utiliza a obra, assim marcada pela sociedade, como veículo das suas aspirações individuais. (CANDIDO, 1980, p.25)

A função ideológica - a “segregação” definida por Candido (1980) - é a linha predominante comum dos acervos literários construídos por Pepetela e por João Ubaldo Ribeiro em quase a totalidade de suas obras, mas principalmente em *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984) que têm como preocupação maior as narrativas das formações de Angola e Brasil pelas versões dos dominados nesses países que passaram por experiência exploratórias durante a colonização predatória de Portugal e continuaram, após a dominação portuguesa, a ter os segmentos sociais de menor poder político-econômico explorados por suas elites. O modelo de literatura cultivado por Pepetela e Ubaldo tem força no engajamento e não no escamoteamento das questões ideológicas daquele padrão conceituado na França do século XIX como “arte pela arte” (AMORA. 1961, p 55) no qual parnasianos e simbolistas ausentavam-se de qualquer compromisso com questões sócias, políticas, econômicas ou com tudo que por eles era considerado “não-artístico”. *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* seguem o padrão da “arte de segregação” conceituada por Antônio Candido (1980), ou conforme Inocência Mata (2010, p 17), um tipo de literatura que subsidia a construção da imagem do país desempenhando um papel que “vai além da sua significação estética”. Neste sentido, nessas obras de Pepetela e Ubaldo Ribeiro, a História, considerada tradicionalmente

como factual, e a literatura, considerada, também tradicionalmente, como ficcional, convergem. Autores como Ubaldo e Pepetela propõem a “leitura” da história nacional não pela simples aceitação de uma tradição histórica considerada "verdadeira" proveniente do europocentrismo etnocêntrico do colonizador, mas sim a interrogando a todo tempo (Mata, 2012, p 18) refazendo-a através de um discurso de ruptura sobre a narrativa nacional de tradição do colonizador português, uma vez que o fato por si só não diz tudo, mas vem ele empanado no discurso de quem o conta às novas gerações. A quem se aventura por esses meandros de rever a narrativa nacional por outros ângulos, a literatura que trafega simplesmente pelo estético não é suficiente. A supervalorização da estética, da estrutura textual, tende a desvalorização dos contextos onde está imerso o sujeito do discurso. Em contraposição a essa medida estética, Pepetela construirá a narrativa da história de Angola, em *Yaka* (1984), através da narrativa da formação e desenvolvimento da família Semedo, contada por Alexandre Semedo, o filho do colonizador, que comporá o fio condutor da obra dividindo-a em cinco partes correspondentes aos momentos marcantes da sua trajetória, e contada também pela estátua *yaka*. Essas cinco partes serão construídas seguindo a anatomia da estátua (a *Yaka*): a boca; os olhos; o coração; o sexo e as pernas. A estátua *Yaka*, que Oscar Semedo, pai de Alexandre, ganha no jogo, é um dos principais personagens do texto. Representa a mitologia dos povos que sob a liderança da rainha *Njinga* derrota o exército português (versão colocada por Pepetela, apesar da não certeza levantada pelo próprio autor na obra). A obra transcorrerá na abordagem da colonização de Angola desde 1890 até 1975 quando ocorre a independência em relação ao colonialismo português. As narrativas históricas e ficcionais confundem-se, mas em contraponto à narrativa composta pelo colonizador português. O romance inicia-se com o nascimento de Alexandre Semedo. A história da família Semedo, que se confundirá com a trajetória angolana de colonização e pós-colonização portuguesa, inicia-se com o acidente da queda do bebê Alexandre:

Nasci em 1890, embaixo duma árvore. A minha mãe foi assistida pela velha Ntumba, escrava ganguela. A escrava, talvez por velhice, deixou-me cair no pó. Segundos apenas. Os suficientes para no meu corpo ficar misturados o pó da terra e os líquidos que trazia comigo ao sair da mãe. O pai berrou que ia matar a velha. A mãe disse que foi sem querer. A velha só chorava, lavando-me. (PEPETELA, 1984, p. 14)

Nas primeiras páginas de *Yaka* (1984) já é possível perceber duas simbologia que nos traz Pepetela: o contato com a terra (literalmente) do filho do português nascido em solo

angolano e a demonstração do poder de vida e morte do nativo pelas mãos do colonizador. A queda/contato com a terra angolana marcará as memórias da personagem Alexandre Semedo por toda a sua vida, pois Angola impregna-se nele, misturando-se as secreções uterinas, trazendo-lhes os primeiros cheiros e gostos do mundo. A atitude de ira do pai Oscar Semedo contra a velha *Ntumba* já nos traz as relações de poder que a estrutura colonial montada por Portugal em território angolano carrega, pois mesmo um degredado (logo um rejeitado na hierarquia de poder) branco português tinha em suas mãos a força de submeter o nativo, colocado em condição servil.

Alexandre Semedo passará a vida tentando o diálogo com a terra, com Angola, com a estátua *yaka*, assimilar a terra que se misturara a ele no nascimento e só então sentir Angola, diferente das narrativas impostas pelo colonizador português, desconstruindo o etnocentrismo do discurso colonial europocêntrico, centrado no mito da superioridade racial. É importante salientar que a narrativa de *Yaka* (1984) desenvolve-se em caráter autobiográfico de uma personagem filho de português, branco, em um território de predominância negra e que desde a infância é alimentado por um imaginário colonizador oriundo de Portugal, seja por seus pais, ele branco português e ela branca angolana, seja pelas referências da vila de colonos. Alexandre Semedo vai “aprendendo” a ser angolano, à medida que amadurece e percebe Portugal como uma ilusão de além-mar. Até que ponto Alexandre Semedo reflete Pepetela, autor angolano branco descendente de família portuguesa que “aprende” a ser angolana é impossível de especularmos.

Por sua vez, a discussão acerca das identidades culturais que formam a nação brasileira é o núcleo da literatura de João Ubaldo Ribeiro e em *Viva o povo brasileiro* (1984) talvez esteja, nessa obra e nesse âmbito, o ápice dessa linha central de costura da literatura ubaldiana. Há, na obra, uma efervescente crítica ao discurso da formação do Brasil proposta pela versão europocêntrica, além da ironia corrosiva na desconstrução da história considerada oficial, através de um processo de iconoclastia embebido na “construção” de histórias e heróis que têm por base as africanias (as africanidades ressignificadas pelo afrodescendente), daqueles que do ponto de vista político-social da elite colonial e atual, sempre estiveram em posição de exploração: os africanos escravizados e seus descendentes.

Viva o povo brasileiro irá contar outra história (ou serão outras histórias?) do Brasil, ora de forma irônica e com muito humor, ora expondo outras faces, por vezes trágicas e

desumanas, de uma nação africanizada. Assim como Pepetela, João Ubaldo Ribeiro conforma a nação como diversidade e não como forma petrificada em uma única linearidade homogênea, ou como defende Hugo Achugar (2006), a nação como negociação entre diversos grupos distintos, construída em batalhas cotidianas nas quais sujeitos diversos guerreiam pelo poder de contar sua versão da nação pela sua própria voz, faz valer seu projeto nacional, com seus discursos e suas memórias expondo, assim, a multiplicidade de versões para narrar a nação, ou conforme Achugar:

O discurso de e sobre a nação é representado em múltiplos cenários e é constituído por múltiplos sujeitos pertencentes a múltiplos discursos. A leitura global, homogênea ou unitária a respeito do discurso nacional parece e apreço, hoje, como algo questionável e questionado. (ACHUGAR, 2006, p 156)

Essas diversidades de discursos que se apresentam tanto em *Yaka* (1984), quanto em *Viva o povo brasileiro* trazendo como norteadores contra discursos para a narrativa europocêntrica (que se tornou por séculos única versão para a formação do povo angolano e brasileiro) carregam as insatisfações de quem foi ignorado ou subalternizado (ao menos se tentou isso) por séculos por processos de colonização. Anulam o poder de um “centro” professar uma narrativa “oficial”, homogênea e hegemônica e através da literatura de Pepetela e João Ubaldo Ribeiro é promovido o protagonismo de negros-mestiços e pobres para narrarem suas próprias histórias.

Viva o povo brasileiro (1884) transita por quatro séculos quebrando a linearidade cronológica dos principais episódios da história brasileira, e contando-a pelo olhar não “burocrático”, não oficial, aquele dos livros didáticos mais “clássicos”. O imaginário popular é quem guia a construção, dando voz a atores sociais (negros e índios) que a colonização portuguesa tentou subalternizar e calar. Quem tem voz cria o mundo de acordo com o seu modo de estruturar a realidade e impedir o outro o direito de contar sua história é fazê-lo aceitar o mundo que lhe é imposto e impedi-lo de estruturar seu mundo.

Ao referir-se a obra *A gloriosa família: o tempo dos flamengos* (1997) de Pepetela, na qual “o narrador seria metonímia, revertendo-se o quadro pelo tomar da palavra para contar a história”, Maria de Fátima Maia Ribeiro (2007, p 243) assimila “A privação da fala, porquanto mudo, pode ser tomada como translação metafórica do silenciamento imposto pelos colonizadores aos africanos”. O que fará Pepetela também em diversas obras, inclusive *Yaka* (1984), em uma reiterada tentativa de autonomia daquele que teria

sido “coisificado”, o filho da África e dono da terra, angolano negro, ou negro-mestiço. Percurso similar ao de João Ubaldo Ribeiro, no Brasil.

A ilha de Itaparica (Bahia-Brasil), onde nasceu João Ubaldo, serve como um microcosmo, uma protocélula, para personalizar o nascimento e o crescimento do principal personagem do romance: *Viva o povo brasileiro* (1984), com suas caras miscigenadas pela dor ou pelo amor. Itaparica verá aparecer a grande heroína, a personagem Maria da Fé que liderará a Irmandade do Povo Brasileiro contra o poder colonial. Ou em melhores termos: uma mulher negra-mestiça direcionará homens, em maioria negro-mestiços, contra o poder central partiarcal-branco europocêntrico colonial.

Apesar de no romance desfilarem personagens índios, negros, holandeses e portugueses, esse faz-se como um épico em que o herói invencível das obras épicas clássicas é a personificação do povo brasileiro, carregado por personagens negro-mestiços e por suas produções de africanias. Os costumes e inter-relações etnorraciais do recôncavo baiano tornam-se as metáforas de um Brasil que se mescla, mas sem, no entanto, tornar-se uma “democracia racial”. Ao contrário, João Ubaldo denuncia abuso de poder, sangue e estupros que serviram de lastro para sedimentar a nação.

2.5.1 A iconoclastia do herói nacional europocêntrico

Os traços, símbolos, hábitos e imaginários que darão corpo as africanias no Brasil, no entanto, não aparecem tão claramente no início da narrativa de João Ubaldo Ribeiro, assim como não são explícitos, em primeiro plano, o negro-africano e o afro-brasileiro que as produzirão e as expandirão pelo país. *Viva o povo brasileiro* inicia-se com o “questionamento” da construção histórica dos heróis nacionais. As personagens alferes José Francisco Brandão Galvão e o português Perilo Ambrósio tornam-se heróis nacionais, na luta contra o colonizador português, por vias escusas ou acidentais.

No caso do primeiro, a morte acidental transforma-o em mártir da causa nacional: Brandão Galvão é um jovem pescador -“ostentando a barba rala que seus 17 anos lhe conferiam” -, alienado em termos políticos:

[...] não fazia ideia do que ia acontecer, tinha vergonha disto e sempre que reunia coragem para indagar, perdia no último instante [...] Não

sabia onde ficava Portugal, sabia somente que para lá voltara seu pai assim que ele nasceu. [...] Dos seus deveres de alferes nada conhecia, nem mesmo o que significava o posto, nem mesmo se era alferes. Suspeitava até que, para ser alferes, havia necessidade de alguma coisa mais que simplesmente o chamarem por esse título, como aconteceu pela primeira vez na botica e terminou por se tornar uso de todos na Ponta das Baleias. (RIBEIRO, 1984. p 12)

Brandão Galvão será o primeiro herói nacional que entrará para a história nacional, e dará a vida à pátria, sozinho, enfrentando a esquadra portuguesa. Por trás da construção do mito, se verá um jovem inexperiente, alienado e curioso que será transformado em símbolo de resistência brasileira, propagado, principalmente, pela escola, pelo processo educacional formal, que formará as novas gerações, inclusive, a menina Maria da Fé. É a curiosidade que impulsiona o alferes a observar o barco de guerra português Dona Maria da Glória fundeada no porto da Ponta da Cruz:

Como não tinha arma de fogo, pois de objetos militares só possuía o gibão, apertava, apertava nos dedos uma fiska de três pontas, enrodilhado na escuridão, espiando o barco e sentindo o fôlego se apressar, pensando de olhos fechados em abordar o navio e matar os portugueses com sua arma de içar peixes. Esperava ver o rosto medonho do comandante Manoel Pereira da Silva, de quem diziam ser dos mais cruéis reinóis entre todos os malvados que enviava a Corte tirânica, mas nunca enxergou nada além da sombra de um cachorro magro deslizando pelas beiradas do ancoradouro e nunca ouviu nada além da água chocalhando contra o casco do barco, os sussurros que a noite amplifica, fazendo soar como uma assembleia de tagarelas as passadas dos caranguejinhos que saem à noite (RIBEIRO, 1984. p 13).

Será esse o primeiro grande herói da pátria que morrerá em “10 de junho de 1822” atingido por uma nuvem de balas dos portugueses e como se espera de um herói:

Já mortalmente atingido, erguendo-se com um olho a escorrer pela barba abaixo, ele arengou às gaivotas que, antes distraídas, andejavam sobre os brigues e baleeiras do comandante português Trinta Diabos. Disse-lhes não uma, mas muitas frases célebres, na voz trêmula, porém estentórea desde então sempre imitada nas salas de aula ou, faltando estas, nas visitas em que é necessário ouvir discurso. Pois, se depois da metralha portuguesa não havia ali mais que as aves marinhas, o oceano e a indiferença dos acontecimentos naturais, havia o suficiente para que se gravassem para todo o sempre na consciência dos homens as palavras que ele agora pronuncia [...] são palavras nobres contra a tirania e a opressão sopradas pela morte nos ouvidos do alferes, e são, portanto, verdadeiras (RIBEIRO, 1984, p.10).

A receita básica para a construção discursiva do herói ocidental centra-se no maniqueísmo como a base de sustentação da figura altiva, somado ao sucesso, a vitória sobre a fraqueza moral típica dos homens comuns e, sobretudo a encarnação da identidade coletiva nacional. Todos esses atributos chegarão ao ápice em um determinado momento fatal do sacrifício a que um submetera-se por todos. Essa receita já era portada pelas figuras heroicas das tragédias, das fábulas e das epopeias guardando em si a medidas próprias de cada modelo e de cada contexto cultural que as diferenciava dos heróis contemporâneos. Será essa a mesma receita utilizada por João Ubaldo Ribeiro na construção do Alferes Brandão, com direito a todas as sutilezas irônicas, como o primeiro herói nacional construído por uma versão elitista como aquele nascido do seio popular e que como os mitos perfeitos (Tiradentes, por exemplo) martirizam-se pelo bem da nação e mesmo no momento da morte serão capazes de atitudes e palavras “nobres contra a tirania e a opressão sopradas pela morte nos ouvidos” (RIBEIRO, 1984, p.10) e que proferidas pela boca do herói, ainda que no momento ninguém as tenha ouvido, salvo “as aves marinhas, o oceano e a indiferença dos acontecimentos naturais”, (RIBEIRO, 1984, p. 10) serão indubitáveis, resistirão ao tempo, representarão a alma da nação por serem “verdadeiras”. Dessa forma Ubaldo Ribeiro, ironicamente, constrói um herói que desconstruirá o mito do herói “oficial”, através de processos iconoclastas.

A ironia de João Ubaldo Ribeiro na construção mitológica do herói em uma nação dominada por uma elite, uma classe dominante, segue a leitura dos dois caminhos básicos para estabelecimento de uma nação hegemônica que nos expõe Althusser (2007, p 73): um é a repressão pela força e a o outro é a disseminação ideológica que perpetuará as possibilidades de poder. A função do mito está em estabelecer e guiar em exemplo, a ser seguido e respeitado, a forma imaginária ideal dos homens viverem as condições cotidianas de suas existências em coletivo.

É o herói, o mito, que dará a existência material da ideologia que doutrina e tem por finalidade o estabelecimento e a manutenção do poder, criando, assim, um ciclo vicioso entre o poder que impõe a ideologia e a ideologia que faz a manutenção do poder. Mas esse processo só é possível quando ocorre a transformação dos membros de uma sociedade em “sujeitos ideológicos” (ALTHUSSER, 2007, p 75), assimilados pelo sistema que os faz disseminar a ideologia dominante. Em *Viva o povo brasileiro* (1984)

o personagem Alferes Brandão será construído pela versão elitista brasileira no primeiro mito da cultura nacional em resistência e enfrentamento as forças portuguesas de dominação e será essa versão ensinada nas escolas propagando a ideologia dominante.

A iconoclastia de Ubaldo prossegue na construção de outro herói nacional que, junto ao Alferes, funcionará como pilar da grandeza da nação: Perilo Ambrósio Góes Farinha, o futuro Barão de Pirapuama. A construção do herói se dará em versões paralelas, pois se abrirão duas imagens: uma será o Perilo Ambrósio pessoa, e a outra o “mito”, a imagem construída. A primeira aparição da personagem se dá com a sua expulsão da casa do pai, o português Felisberto Góes Farinha, devido a um “acidente” familiar durante uma refeição: “atacar uma das irmãs com um chuço de assar porque ela se apossaria primeiro de um pedaço de carne distante, mas cobiçado” (RIBEIRO, 1984. p 22). Pouco antes de Perilo Ambrósio tornar-se “herói” da pátria, esse se encontra escondido – “debaixo de um pé de jaqueira com as pernas abertas, comendo um pão de milho meio seco e dando dentadas enormes em um pedaço de chouriço assado” (RIBEIRO, 1984. p 22) - à espera de ver para que lado penderá a guerra entre os portugueses e os brasileiros, vigorando os interesses pessoais de ordem material.

Perilo Ambrósio, que escolhera aquele ponto distante da luta para passar o dia, pois aguardava somente que vencessem os brasileiros para juntar-se a eles em seguida, temia que o combate não tivesse terminado ainda e que, por algum azar, fosse obrigado a tomar parte nele. Se queria que os brasileiros prevalecessem, não era por ser brasileiro – e na verdade se considerava português -, mas porque, expulso de casa, abominado pelos pais e por todos os parentes, sob ameaça de deserção, deliberara adquirir fama de combatente ao lado dos revoltosos. Desta maneira, seu pai, fiel à Corte, já foragido e acusado de todos os crimes e perfídias concebíveis, poderia perder tudo com a vitória brasileira, passando os bens muitos justamente confiscados a pertencer ao filho varão, distinto pelo denodo empenho na causa nacional (RIBEIRO, 1984, p 26).

Nascia o grande herói português de nascimento que se torna brasileiro (ainda que não se sinta) por conveniência e por desentendimento em conflitos pessoais familiares. No julgamento popular exacerba-se o heroísmo de Perilo Ambrósio, pois alguém capaz de rejeitar a pátria e família colonizadoras mostrava-se mais digno da nacionalidade brasileira que qualquer outro.

Mas esse fato começa a tornar-se “real” quando durante as batalhas contra os portugueses, Perilo Ambrósio é encontrado por uma tropa de combatentes brasileiros em seu esconderijo estratégico, embaixo do pé de jaqueira, onde momentos antes, ao avistar os brasileiros ao longe, o português esfaqueia Inocência, um dos dois escravizados negros que levou como posse, ao ser expulso de casa. O sangue do escravizado negro com que lambuzou o corpo e o fingimento de extremo cansaço torna-o, aos olhos da tropa de combatentes, o grande herói que renegou a própria família e nacionalidade pela pátria brasileira que nascia. Metaforicamente, o grande herói branco-português é forjado na farsa sob o sangue do negro-africano.

A farsa ganha amplitude quando o já Barão de Pirapuama manda cortar a língua de Feliciano (o outro negro que o acompanhara) para que esse não conte a sua versão dos fatos expondo a farsa de Perilo Ambrósio.

E este cá não fala?

– Ah, é mudo?

Amleto começou a responder, demorou muito em articular qualquer coisa, olhou aflito para o barão. Mas o barão, com o punho cerrado em torno do suporte do sobrecéu da cadeirinha, não se perturbou. Pelo contrário, falou mais alto e com mais veemência do que tencionara, como se estivesse fazendo uma proclamação indignada, libertando-se de algo que lhe obstruía o peito.

– Não é mudo! – disse, olhando o preto fixamente. – É desleal! Era preto de grande confiança da casa de meu pai e meu próprio, esteve comigo nos combates de Pirajá e em outras frentes em que combati na guerra da Independência. Ao contrário do outro negro que me acompanhava e que morreu lutando bravamente – não quero repetir uma história que já todos conhecem e que não me traz mérito, pois que apenas cumpri o meu dever de patriota -, ao contrário do outro, este se mostrou um poltrão acobardado (RIBEIRO, 1984, p 130).

Em seguida, vem de Perilo Ambrósio a justificativa para o sacrifício de ter cortado a língua de Feliciano. Na versão do Barão foi a piedade que o levou a tal ato, na tentativa de tirar-lhe o defeito de mentir que, segundo ele, era típico e natural da raça negra. Na voz do personagem de João Ubaldo Ribeiro ganha força a inferioridade racial e seus “defeitos” que durante muito tempo foi o álibi que sustentou a escravidão e todas as práticas ligadas a ela:

Mas levaria esse comportamento na conta dos defeitos de sua raça, como sempre levo, não fosse que, ao chegar de volta à nossa casa, passou a contar tais e tão desonrosas mentiras que fora eu um senhor menos benevolente, ele não mais estaria vivo, tamanha a sua desfaçatez, sua vileza, sua torpeza mesmo. Mas guiado como de costume pela

compaixão, castiguei-o apenas na medida de sua falta, a principal entre muitas, da qual o livre para sempre. Não mentirá mais, deste pecado poderá ser absolvido, à custa embora de me haver obrigado a vencer a natural repulsa que tenho aos castigos, só os aplicando porque não me deixam outra escolha!

- Que castigo lhe foi dado?

- Fiz-lhe cortar a língua, simplesmente, o suficiente para que possa continuar a comer a comida que não merece que lhe dê e para que não se entendam as patranhas que, tenho certeza, ainda contaria se pudesse (RIBEIRO, 1984, p. 130).

Em palavras mais claras, João Ubaldo Ribeiro concebe a narrativa do falso herói da elite colonial branca que além de valer-se do sangue dos negros, escravizados, para construção de seu “heroísmo” e fortuna, ainda tira-lhe a voz impedindo-lhes de narrar a sua própria história e a história verídica do “Senhor” que testemunharam. A história de Perilo Ambrósio é a metaforização da história oficial do Brasil narrada pelo discurso europocêntrico-elitista, nascido na colonização portuguesa. Essa segue curso similar à trajetória desse personagem construído pela veia irônica de Ubaldo Ribeiro, ou seja, é uma narrativa histórica que se faz ignorando o sofrimento a que foi submetido o negro-africano e seus descendentes e sustentada por estruturas de poder que impedem por séculos os afro-brasileiros de contarem as suas versões da construção do Estado nacional.

2.5.2 A iconoclastia da história única europocêntrica

Narrativas como *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984) de Pepetela e de João Ubaldo Ribeiro valorizam mais os sistemas socioculturais (logo, extratextuais) de suas nações do que obras que se ocupam mais de questões estéticas que as afastam da realidade das comunidades onde são produzidas e contemplam mais o estrutural-textual, que propõem menor diálogo com a sociedade na qual se insere o autor. Em *Yaka* (1984) e em *Viva o povo brasileiro* (1984) as fronteiras entre o fato (o extratextual) e o texto são transgredidas esteticamente pela imaginação e pela ideologia de quem o escreve. O contexto no qual a história narrada insere-se se torna extremamente relevante, impossibilitando, inclusive, a possibilidade de qualquer texto se prender apenas a ele próprio, sem trocas com a subjetividade de quem o cria, ou o interpreta, e a objetividade do mundo fora dele. As obras literárias têm como uma das características que as sustentam serem ideológicas, ou seja, a constituição destas dá-se dentro de ambientes

que também se constituem de ideias e transformam a literatura em canônica, condutora de valores dominantes ou ruptoras destes e instituidora de novas possibilidades versando contra os valores das classes hegemônicas.

A História, que embala então os discursos nacionais, de criação e manutenção, pela feição dos seus heróis, é tão ficcional quanto à literatura quando se observa o fato a ser contado sempre interpretado pela ideologia do historiador, como o literato, que o narra. Ou "na representação do real, os historiadores devem utilizar exactamente as mesmas estratégias tropológicas mobilizadas pelos ficcionistas." (MATA, 2012, p 124). Ainda que exista a preocupação do historiador em sequenciar o factual em uma "realidade" em progressão cronológica, há um escape do simples ato de comunica-lo de modo neutro-axiológico, por estar nessa narração histórica também o olhar do historiador e os valores que compõem seu mundo e sua formação. É "o partido que nela se toma", conforme Roland Barthes (1979, p 24), pois ao escrever a obra o autor também insere seus posicionamentos ideológicos na condução de sua narrativa. Toma-se "partido" no que se narra.

O historiador utiliza-se da linguagem para relatar o fato, e a História molda-se nas ideologias que se corporificam nessa linguagem, pois a ideologia é inerente à condição linguística (BARTHES, 1979, p 16). Johann Gottfried Von Herder (1744 – 1803), filósofo alemão do século XVIII, coloca em sua obra *Outra filosofia da história para educação da humanidade*, de 1774, o conceito de história, de modo simples, como "o estudo do passado", o historiador francês Lucien Febvre (1878 – 1956) pensa-a como "o estudo do contínuo processo de mudança das sociedades humanas" (MOTA.2005, p 15). No Brasil, etimologicamente, Aurélio Buarque de Holanda, (1999, p 1055) tem a História como "narração metódica dos fatos notáveis ocorridos na vida dos povos, em particular, e na vida da humanidade, em geral". Nessa visão última, a noção da História como narrativa sobressai de maneira interessante, possibilitando-nos pensa-la não a partir do fato como verdade absoluta, mas, sim, presa às seleções e escolhas de quem narra o fato.

História e literatura têm fronteiras tênues e fluidas. Podemos notar a diluição dessas fronteiras proposta por Wolfgang Iser (2002) que centra a discussão em como é produzido o fictício, a partir da interação do imaginário com o real, por meio do que ele chama de "atos de fingir." Contrário aos repertórios que defendem uma relação clássica,

pelos quais se separam em conceitos estanques, as definições de realidade e ficção, Iser aponta para a presença de elementos do real no texto ficcional e sugere uma relação ternária: a tríade real, fictício e imaginário que nos permite entender até mesmo a história, não só a literatura, como também ficcional. Então a relação entre o real, a ficção e o imaginário é proporcionada pelos “atos de fingir”, pois são estes que se ocupam em repetir a realidade representada no textual utilizado tanto por historiadores quanto por literatos. Ou conforme Iser, “Se o fingir não pode ser deduzido da realidade repetida, nele então surge um imaginário que se relaciona com a realidade retomada pelo texto” (ISER, p. 958). Tanto Pepetela quanto Ubaldo Ribeiro utilizam-se da produção dos imaginários angolanos e brasileiros para criar outras versões das histórias de Angola e do Brasil rompendo com a versão canonizada pelo colonizador português.

Duas palavras nos chamam a atenção no discurso de Iser sobre a interação entre o real e a ficção: a “seleção”, a “transgressão”. Ao produzir uma determinada obra o autor seleciona elementos do contexto que, fora da sua obra, alimenta-a e faz a criação de outras realidades. Ou seja, o autor transgreda a “realidade”, ou faz: a “irrealização das realidades que são incluídas no texto” (ISER, p. 962). Tanto no discurso do historiador, quanto o do literato é a seleção, como um dos atos de fingir, que faz a “colagem” do real com o imaginário. Logo, a seleção e a transgressão fazem a base da recriação a qual, por sua vez, fará a representação social da realidade e dependerá dos acordos culturais entre quem cria e quem lê a obra (a recepção) para que essa seja legitimada como um discurso literário ou em outra categoria discursiva, como a história. Há uma escolha prévia de elementos do real, no contexto sociocultural ou mesmo literário, e selecionam-se quais serão utilizados.

Iser (2002) aponta três “atos de fingir” presentes no texto literário. O ato de “selecionar” é o primeiro deles e é através desse que se vai ao extratextual e transgreda-o ao incorporar ao texto elementos do contexto. No ato de “combinar”, atravessam-se as fronteiras intertextuais. O terceiro dos “atos de fingir” é o “autodesnudamento” da ficcionalidade que permite que um mundo, antes, inexistente seja visto como “real” pelo receptor. É o autodesnudamento que faz o “invisível tornar-se concebível” (ISER, 1999), com a ficcionalização direcionando o imaginário e propiciando condições concretas para que haja a manifestação desse último. O fictício e o imaginário, conforme Iser (2002), surgem como inseparáveis, pois “sem o imaginário, o fictício não passaria de uma forma de consciência vazia” e esse, por sua vez, “sem o fictício, não

poderia aparecer como contraposição" (ISER, p. 968). É inconcebível ao imaginário a invenção de algo do nada, sem um meio que torne possível a sua realização concreta e é nesse ponto que o fictício lhe dá corpo. A ficção e a realidade são alimentadas, em certa medida, das mesmas substâncias fornecidas pelo imaginário, logo o real construído tem a "seleção" como a figura que faz a transição entre o real e o imaginário.

Nessa ordem é a interação com o imaginário brasileiro que propicia em *Viva o povo brasileiro*, João Ubaldo Ribeiro conceber a formação do povo brasileiro a partir do encontro das matrizes luso e ameríndia, mas não como oficialmente quase sempre se pregou: de modo harmônico, romântico e com a superioridade cultural do português como primeiro plano, mas com as matrizes ameríndia e africana ao centro e o português como coadjuvante. Ao seguirmos a teoria de Iser, (2002) podem-se notar dois aspectos importantes interagindo na estruturação ficcional de *Viva o povo brasileiro*: primeiro a seleção que consiste em retirar elementos do mundo vivido e incorporá-los no mundo ficcional. Segundo, a combinação ao produzir um ordenamento no universo da ficção concebida. João Ubaldo Ribeiro ao selecionar componentes do extratextual valoriza determinados elementos e exclui outros e os ordena com uma determinada intencionalidade de atingir o receptor. Logo há uma seleção de elementos que contempla o universo não canônico de elementos selecionados pela narrativa sustentada pelos discursos do português colonizador. O autor, assim, cria uma nova realidade, a partir da "transgressão de limites" (ISER, 2002, p. 986) ao introduzir elementos extratextuais em uma nova realidade representada: a ficção.

A figura da personagem Caboco Capiroba (de pai africano e mãe indígena), por exemplo, traz a tona um olhar da narrativa histórica pelo olhar do que a colonização tentou subalternizar. É o Caboco Capiroba que, na literatura de Ubaldo Ribeiro, irá iniciar um olhar sobre o início de uma sociedade que terá fossos sociais e raciais agravados nos seus cotidianos e calcificando-se no imaginário nacional conduzido por uma política de "branqueamento". No entanto, no Brasil, o processo de branqueamento que pensou as elites tanto coloniais quanto republicanas não se configurou como esperado. Ao contrário de "branquear" a população nacional matizou-se em diversos "tons", e culturas, mas com predominância, principalmente na faixa de litoral e nas principais metrópoles do país, do elemento negro. A história oficial coloca a miscigenação entre índios e portugueses o primeiro encontro de matrizes que servirá como lastro para o que será o povo brasileiro, inclusive, Darcy Ribeiro (1995) nomeia

esse encontro como a “protocélula” do povo brasileiro colocando o mameluco¹⁶ como o indivíduo central do momento de então:

O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava –, nem com os europeus – que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa das reinóis e dos luso-nativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro. [...] Aquela protocélula cultural, plasmada nas primeiras décadas, quando o elemento africano ainda estava ausente ou era raro, operou, daí em diante, como o denominador comum do modo de vida popular dos futuros brasileiros de todas as regiões (RIBEIRO, 1995, p.9).

Em *Viva o povo brasileiro*, João Ubaldo Ribeiro passa a narrar os primeiros passos da história do Brasil colonial tendo por personagem central, o Caboco Capiroba que apesar da alcunha de caboclo¹⁷ era de pai negro e mãe índia, o popular cafuzo¹⁸. Ainda seguindo os estudos de Iser (2002), *Viva o povo brasileiro*, como qualquer obra literária, efetua uma desconstrução da realidade extratextual e uma reconstrução na ficção. O “pacto” de realidade que Ubaldo Ribeiro propõe com o leitor tem como sustentáculo o universo semântico de africanias embebidas nas culturas indígenas partindo da representação do núcleo inicial que tem a personagem Caboco Capiroba como ponto de partida.

Capiroba é o gerador de um futuro matriarcado que começará com a personagem Vú, uma de suas filhas, passará pela personagem Dadinha (neta de Vú, a matriarca da

¹⁶ *Mameluco*, mestiço de branco e índio, vem do árabe *mamluk*, que originalmente significava “escravo”, mas tinha um significado muito diferente pela época da descoberta do Brasil. Durante a Idade Média, escravos passaram a ser empregados nos exércitos muçulmanos e acabaram constituindo uma casta militar. Em 1250, uma revolta dos *mamluk* tomou o poder no Egito e formou o Sultanato Mameluco. Entre os portugueses, que viviam em guerra com os muçulmanos, os mamelucos eram considerados particularmente destemidos e perigosos - daí terem começado a chamar assim os mestiços das bandeiras ou capitães do mato. Disponível em: <historempauta.blogspot.com/2014/01/mulato-cafuzo-mameluco.html> Aventuras na História, 2015. Edição 119.

¹⁷ Caboclo é a designação dada no Brasil para o indivíduo que foi gerado a partir da miscigenação de um índio com um branco. Este nome também é usado para adjetivar a figura do homem do sertão brasileiro, que possui modo rústico, desconfiado ou traiçoeiro. Também chamado de mameluco, caiçara, cariboca, curiboca e caboco, o caboclo é a representação do indígena brasileiro, de pele acobreada e características físicas do homem branco europeu. historempauta.blogspot.com/2014/01/mulato-cafuzo-mameluco.html - Aventuras na História, 2015. Edição 119.

¹⁸ *Cafuzo* ou carafuzo é resultado da união entre negro e índio. Vários dicionários, como o Houaiss, apontam “origem controversa”. O etnólogo angolano Oscar Bento Ribas afirma que vinha do quimbundo *kufunzaka*, “desbotar”. A etnolinguista Yeda Pessoa de Castro prefere a origem no termo bantu *nkaalafunzu*, “mestiço”. historempauta.blogspot.com/2014/01/mulato-cafuzo-mameluco.html - Aventuras na História, 2015. Edição 119.

senzala da Armação do Bom Jesus), continuará na personagem Vevé, (a grande mestra de pesca), mãe da personagem Dafé, a revolucionária que chefiará a irmandade do povo contra as elites pós-coloniais. Capiroba é já, em si, um produto de africanias nascido da miscigenação com base no encontro de matriz indígena com a base negro-africana:

[...] era filho de uma índia com um preto fugido que a aldeia acolheu, o qual de medo, nunca saiu de casa a não ser pela noite para se mudar quando era preciso, tendo por essa razão desenvolvido uns certos parentescos com morcegos e bacuraus e deixado de enxergar a luz do dia. E a verdade é que desde menino o caboco sofreu um pouco, meio preto, meio índio e o pai o mais do tempo virado num bicho noturno, enxergando com os ouvidos e se escondendo do sol nas árvores folhudas. (RIBEIRO, 1984, p 41)

Nesse sentido, Capiroba é um personagem que ainda não reflete culturalmente as africanias, uma vez que vivia ainda conforme a cultura indígena nativa, mas geneticamente já é fruto do processo de miscigenação negro-indígena que será um dos mais fortes alicerces do povo brasileiro. João Ubaldo Ribeiro quando narra a história do Caboco Capiroba inicia a narrativa da formação do povo brasileiro pela junção de matrizes contrária ao encontro de matrizes indicada por Darcy Ribeiro (1995) como célula original da nação pela junção de índios e portugueses: a matriz luso-indígena. João Ubaldo concebe Capiroba em uma aldeia indígena transformada em redução jesuítica e a transformação do ambiente transforma também a cabeça de Capiroba que passa a sofrer com “estalidos, zumbidos e assovios bem como o grande esquentamento que lhe incinerava o juízo e provocava nele os comportamentos mais estranho já vistos” (RIBEIRO, 1984, p 42). O que se pode inferir na interpretação dessa passagem de *Viva o povo brasileiro* é que os “estalidos no juízo” de Capiroba são provocados pelo choque da base cultural indígena com a qual vivia com o europocentrismo-cristão imposto pela colonização. Através desse personagem, Ubaldo Ribeiro ironiza dois pontos vitais da colonização conduzida pela ideologia jesuítica: a introdução da moral cristã com a forma de ver a vida via maniqueísmo e a estereotipação e negativização do modo de viver do nativo, inclusive atribuindo-lhe a prática do canibalismo:

Depois da Redução, viu-se que alguns eram maus e outros eram bons, apenas antes não se sabia. Mulher má não quer ir a doutrina, quer andar nua, não quer que o padre pegue na cabeça do filho e lhe besunte a testa de banha esverdeada, dizendo palavras mágicas que podem para sempre endoidecer a criança. Feio, feio, mulher má. Mulheres boas não falam com mulher má, mulher má fica sozinha, marido de mulher má também

homem bom, mulher má cada vez mais sozinha, fica com gênio ruim, parece maluca. Cada vez mais maluca, castigo do céu porque é mulher má. Homens maus também se desmascaram, também acabam pagando. Homem mau diz que história do padre não tem pé nem cabeça, tudo besteirada, vai pescar. Também fica cada vez mais sozinho, bebe aguardente, ninguém conversa com ele, homem mau sempre pior, pior, castigo pesado por maldade, morre afogado e bêbado, vai para um lugar onde o fogo queima sem cessar e lagartos perniciosos atacam o dia inteiro (RIBEIRO. 1984, p.44).

É essa base cultural de moral cristã que provoca o choque que fará o Caboco Capiroba “enlouquecer”, entre um choque do processo de formação afro-indígena com a imposição etnocêntrica, europocêntrica:

Nesse longo rosário de sucessos entre a Tentação, o Bem, o Mal, as ressurreições, os pecados, os castigos, as penitências, o inferno e todas as alvíssaras trazidas pelos padres com a Salvação e as Boas-Novas, os acontecimentos da cabeça do caboco Capiroba teriam de chamara a atenção mais cedo ou mais tarde, e isso se deflagrou com grande escândalo no dia em que, depois de se enervar até ranger os dentes e andar de um lado para o outro como se quisesse costurar o chão, ele amanheceu febril e com ínguas pelo corpo todo, mastigando palavras só ouvidas no tempo em que seu pai ainda falava a língua com a qual nascera e sempre usara antes de virar bicho. Felizmente, no meio de um mundo que de súbito lhe parecia feito de sombras, cada vez mais obscurescente, ele passava momentos de luminosidade, quando conseguia conversar e até rir. Do contrário, talvez tivesse o destino dos outros e outras que se revelaram endemoninhados absolutos, permanentemente carregando algum diabo do cão do inimigo do belzebu do tinoso das profundezas nas entranhas e na mente, resistindo a tudo que os padres faziam para livra-los da maldição. Estes, na maior parte, viviam amarrados ou encarcerados, alguns em tão triste condenação natural pela posse demoníaca que quando os padres os visitavam para aspergir-lhes água benta e exhibir-lhes cruces, cadáveres hirtos, coroas de espinhos, corações sangrantes e demais símbolos da Nova Vida, eram atacados por convulsões, cataplexias, esgares licenciosos e vários temidos sintomas outros de danação (RIBEIRO. 1984, p. 45).

Para fugir daqueles zumbidos e estalidos cada vez mais frequentes na cabeça, provocados por aquela realidade sufocante e estranha imposta, principalmente após a história contada pelos padres sobre canibalismo praticado por seus antepassados contra o “povo escolhido por Deus”, os “civilizados” brancos, o caboco Capiroba rouba duas mulheres da redução e embrenha-se manguezal adentro. Um misto de curiosidade e fome faz com que Capiroba torne-se realmente canibal, ao comer um dos padres que também se arrisca nos manguezais, possivelmente, a procura do fugitivo:

O caboco Capiroba então pegou um porrete e que vinha alisando desde que sumira, arroudeou por trás e achatou a cabeça do padre com precisão, logo cortando um pouco da carne de primeira para churrasquear na brasa. O resto ele charqueou bem charqueado em belas mantas num varal para pegar sol. Dos miúdos prepararam ensopado, moqueca de miolo bem temperada na pimenta, buchada com abóbora, espetinho de coração com aipim, farofinha de tutano, passarinha no dendê, mocotó rico com todas as partes do peritônio e sanguinho talhado, costela assada, culhõesinhos na brasa, rinzinho amolecido no leite de coco mais mamão, isca de fígado no toucinho do lombo, faceira e orelhas bem salgadinhas, meninico bem dormidinho para pegar sabor, e um pouco de linguiça, aproveitando as tripas lavadas no limão, de acordo com as receitas que aquele mesmo padre havia ensinado às mulheres da Redução, a fim de que preparassem algumas para ele. Também usaram umas sobras para isca de siri e de peixinho de rio, sendo os bofes e as partes moles o que melhor serve, como o caboco logo descobriu (RIBEIRO. 1984, p.48).

Com o canibalismo de Capiroba, João Ubaldo segue desconstruindo os mitos coloniais que sustentarão a tentativa de subalternização das matrizes indígena e negro-africana, sob o âlibi de culturas “não civilizadas”, demoníacas. Nesse caso, a desconstrução se estabelece através da ironia, do humor, principalmente no uso de diminutivos na descrição pormenorizada de uma cena grotesca, mas tornada cômica: o esquartejamento do padre, e da inversão de papéis, afinal de contas, pois nessa narrativa é o padre colonizador que “ensina” ao nativo mestiço o canibalismo. Capiroba torna-se exímio caçador de brancos e come boa parte dos colonizadores da redução, entre padres e colonos, mas no momento em que caça o seu primeiro “espécime” holandês, atribui-lhe dose suplementar de ironia, marcando-o a metamorfose no discurso crítico ao evidenciar o choque entre espanhóis e holandeses.

[...] se tornou de tal sorte afeito á carne flamenga que às vezes chegava mesmo a ter engulhos, só de pensar em certos portugueses e espanhóis que em outros tempos havia comido, principalmente padres e funcionários da Coroa, os quais lhe evocavam agora uma memória oleosa, quase sebenta, de grande morrinha e invencível graveolência. (RIBEIRO, 1984, p.49)

Na sequência da narrativa a desconstrução do discurso oficial da formação do Brasil pela versão do europeu colonizador como centro gerador da história prosseguirá quando Ubaldo Ribeiro apresenta a personagem Vú, uma das filhas do caboco Capiroba, ao leitor, o que acrescentará novos traços à miscigenação brasileira quando engravida do

personagem o holandês Heike Zernike e desse enlace surgirão descendentes que transformarão a produção de africanias não só no âmbito genético (dos corpos), mas cada vez mais, no âmbito cultural de netos e bisnetos negros escravizados na senzala do barão de Pirapuama. À medida que envelhece no apicum¹⁹ no qual passou a morar com suas esposas desde a fuga da redução, Capiroba vê aumentar a sua descendência de filhas e resolve fazer um “curral” nos fundos da casa com intenção de iniciar uma criação de brancos europeus para o abate. Captura a personagem Nikolaas Eijkman (morto na caçada) e Zernike. Esse último é colocado no curral e durante a “etapa de engorda” é que Vú e Zernike relacionam-se sexualmente:

Ela tinha gostado do holandês e duas vezes o caboco a viu querendo fazer com ele o que o caboco fazia com as mulheres. [...] Achou que Vú, do jeito que andava, se esfregando nos pés de pau de tronco liso e saindo para se esconder pelos matos horas seguidas, com certeza inventaria um jeito e de qualquer forma isso não era problema dele, que já tinha bastante com o que se preocupar. (RIBEIRO, 1984, p.59)

Diferentemente das narrativas canônicas, como as românticas, por exemplo, que não permitem à mulher à posição de sujeito e sim de objeto, Viva o povo brasileiro cede esse lugar de destaque para a mulher. Vú é a dona de suas ações e é ela quem age sobre o holandês:

E realmente ela descobriu um jeito, porque, depois que o caboco quebrou os dois dedos do holandês e lhe botou argola no nariz, ele não conseguia mais empurra-la e espernear assim que ela se agarrava às suas bragas, puxando-as para baixo. Quando ela finalmente o pôs nu da cintura para baixo, ele estava imóvel, pois, tão logo esboçou a reação costumeira, ela lhe apertou os dedos quebrados e amarrou a argola do nariz numa corda curta. E foi com grande sofreguidão que, não logrando vencer a engenharia das bragas, fraldas, culotes, laços e todo aquele tumulto de panos que cobria os quartos do holandês, cortou o que pode com uma faca e o resto rasgou com os dentes. Ao vê-lo enfim exposto, as pontas dos pentelhos ruivos cintilando ao sol que passava em fatias por entre os mourões, Vú levantou o tronco ainda ajoelhada e os lábios trêmulos, as mãos vibrando, o fôlego convulso, o sangue incandescente, o coração turbulento quase saí voando por a principio não saber como levar o seu corpo todo, que parte dele levar que parte dela encostar e apertar no holandês deitado nu que ela agora mirava outra vez com um prazer quase insuportável,

¹⁹ Palavra originária do Tupy *apecu*, que significa língua de areia ou coroa de areia. É a área pouco inundada do manguezal, geralmente com ausência arbórea, na transição para a terra firme. (SILVA, 1965; BUENO, 1983; CUNHA, 1999)

como se tivesse brotado uma cordilheira de arrepios, músculos e pele eriçada desde o meio dos peitos até abaixo do umbigo. [...] sentou-se em cima dele com um movimento só e deu um gritinho e desatou a maior risada que jamais pensara em poder dar. Passou então a volta e meia entrar no cercado, virar o holandês de barriga para cima e sentar nele com muitos sinais de felicidade, às vezes demorando-se de olhos fechados e oscilando levemente o tronco e os quadris, às vezes quase saltando como quem monta a galope, às vezes simplesmente enfiada e instalada, cuidando de um afazer ou outro e conversando. (RIBEIRO, 1984, p.59)

Quando Capiroba é morto em uma investida dos portugueses ao apicum onde mora, as mulheres são presas. Vú já grávida do holandês é morta, após dar a luz, e enterrada de cabeça para baixo, devido a sua natureza arredia, segundo os portugueses.

Em *Viva o povo brasileiro* (1984), é possível perceber a teoria de Wolfgang Iser (2002) ao se vislumbra a opção de João Ubaldo Ribeiro em construir a narrativa selecionando elementos da realidade extratextual de um universo semântico-cultural de direcionamento contrário aos elementos de valoração do universo simbólico da colonização portuguesa. Estabelece-se clara a intencionalidade do autor em optar pela construção da narrativa da constituição da nação pela versão do marginalizado. A teoria de Iser (2002) nos deixa ver que é a intencionalidade que surge como figura de transição entre o real e o imaginário e é a interpretação do leitor que fará a reorganização da realidade, proposta pelo autor, de acordo com suas experiências culturais. O imaginário compartilhado pelo autor e leitor permite a interpretação da “nova realidade”.

2.6 A NARRAÇÃO DO FATO PELAS FORÇAS DO DISCURSO

Então, assim como a história, a literatura tem como uma das suas funções básicas a representação do real, ou daquilo que se convencionou como “real”, uma vez que a filtragem e a seleção dos elementos que compõem o discurso do narrador impregna elementos ficcionais o fato quando o recria ao narra-lo. Tanto o historiador quanto o literato valem-se de selecionar os ângulos e as sequências, (o ordenamento da “combinação”, como um dos atos de fingir, defendido por Iser – 2002) assim como compartilhar elementos do imaginário com o leitor para provocar a interpretação do que narram. Logo, a força da realidade textual e extra-textual está no processo de narrativa do fato e não exatamente no fato, nesse ponto a literatura e a história encontram-se, pois ambas criam “novas realidades”, banhadas na seleção, na combinação de elementos da

realidade extra-textual na combinação do imaginário entre o produtor e o receptor de discursos.

Barthes (1979, 17) coloca a literatura como a utopia que cria realidades através de um processo de heteronímia das palavras. Podemos, sim, aplicar essa heteronímia à História, talvez não com tanta liberdade na linguagem quanto à literatura para dotar às palavras novos efeitos e significados, mas também com essa possibilidade filtrada pela capacidade da subjetividade do narrador.

A relação espaço-tempo, a cronotopia defendida por Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1998, p 31), nesse sentido, torna-se imprescindível para entendermos o estabelecimento de um texto literário, em diálogo permanente com a História, que tem por base os processos de construções socioculturais de uma nação. Bakhtin acredita ser impossível o estudo de uma obra literária fora de sua contextualização (1998, p 34). Desse modo, entende a literatura como criação ideológica efetivada nas relações sociais exteriores a ela. Sobressai no texto literário, com maior ou menor visibilidade, o contexto sociocultural da época em que a narrativa transcorre, o tempo é o substrato principal na construção espacial, na história e cultura de um povo costuram-se a obra literária.

É esse contexto, impregnado no imaginário fora do textual que servirá de substrato para Pepetela utilizar-se das africanidades da tradição de Angola e das novas tradições, “faladas” e contrastadas ao leitor pelos olhos da estátua *yaka*:

O primeiro vagido de Alexandre Semedo estalou em terra cuvale. Parecia era tiro. Os macacos saltaram dos penhascos, se confundiram com os ramos dos inchados imbondeiros²⁰. Tinha pássaros de todas cores que aproveitaram desaparecer nos aléns da serra da Chela. Cabra do mato, zebra, onça até, tudo se escondeu nos sobe-que-desce da serra. Lagartos e cobras enfiaram os corpos insinuantes nos buracos atrás das rochas. No ar ficou o eco do vagido e o manto silencioso, temeroso, que seguiu a violação. Muito depois da primeira fala de Alexandre Semedo, ainda coisas e seres se miravam e miravam para fora, aguardando. Só as espinheiras, sempre em alerta, estavam preparadas e não reagiram. Das folhas verdes, novinhas, saíam as pontas dos espinhos, lívidos e afiados. Nada que podia fazer-se contrair uma espinheira. Veio o vento do Sul e trazia pó fininho do deserto. Com ele, vozes ciciadas do longe, de pastores, e ruídos vagos de manadas avançando para o Norte, à procura de água e do capim verdinho que no sopé da serra tinha brotado. Esse ano não podia ser como o de três anos atrás, onde nem uma gota que caiu do céu e a seca matou capim, gado e gente. Esse ano já começou chover e o capim castanho levou berrida²¹ do verde que por baixo dele

²⁰ Baobá (PEPETELA, 1984, p. 350).

²¹ Ato de afugentar, expulsão (PEPETELA. 1984, p. 349).

furou a Terra Mas agora esse ruído estranho que saiu dos quatro vultos (antes eram três), acorados à sombra da mulemba²² em estranhos afazeres, que feitiço vai provocar na minha criação? Um grito estranho atrasa o que deve ser? Novo vagido. Menos agressivo. E o silêncio pesado da espera. A boca do menino se fechou, quando mordeu a terra. (PEPETELA, 1984, p. 13)

O primeiro contato do leitor com o contexto de africanidades será produzido pela “fala” da estátua *yaka*, mas as primeiras (definitivas?) impressões e leituras a acerca do território e culturas angolanos serão fabricados na personagem Alexandre Semedo a partir dos olhares do pai (o degredado) e da mãe, uma “portuguesa de segunda”, que nunca fora a Portugal, e residente em uma sociedade que nascia e desenvolvia-se pigmentocraticamente, semelhante à brasileira, e negando as africanidades das populações nativas, apesar de tê-las vivamente em muitos hábitos cotidianos. No entanto, as primeiras mãos que apararam, ou quase, a personagem Alexandre Semedo ao nascer foram mãos negras, as da “mais velha”, a África da velha ganguela, *Ntumba*, conforme o próprio o relato autobiográfico de Alexandre: “escrava que criara minha mãe e agora lhe pertencia” (PEPETELA. 1984, p. 16) a África velha “pertencia”, agora, ao filho do colonizador:

Foi ali mesmo no caminho, debaixo duma árvore cujo nome nunca me disseram, que eu nasci, puxado pela velha Ntumba. Depois escorreguei-lhe das mãos e caí no chão. Em pleno território mucubal. Cuvale, para dizer o nome exacto. (PEPETELA, 1984,p. 15)

A África velha, a ganguela *Ntumba*, que “apara” o filho do colonizador-degredado morre, logo depois, passagens à frente da narrativa:

Deixamos o Dombe e seguimos para a Catumbela e Benguela, sem mais problemas nem dificuldades. Só um: a velha Ntumba morreu de cansaço e velhice, quando já se via a linha azul do mar para lá das colinas ressequidas com arbustos espinhosos. O meu pai cavou a sepultura e voltámos ao caminho para Benguela. Não foi assim que se passou a viagem, Yaka? Fala então, viste tudo melhor que eu. (PEPETELA, 1984, p. 19)

Então, a África, negra, tradicional, morre e é enterrada, sem maiores humanidades, pelas mãos do colonizador branco europeu degredado? Pode-se inferir uma metáforização de

²² Árvore de grande porte; rara na região semidesértica do Sudoeste, é por isso considerada sagrada pelos cuvales (PEPETELA, 1984, p. 351).

Pepetela a partir desse quadro da velha *Ntumba*: a colonização portuguesa (Oscar Semedo) destrói os modelos civilizatórios da África velha (a velha *Ntumba*), mesmo essa amparando os filhos de Portugal.

Duas situações que conduzirão a narrativa de Pepetela encontram-se desde as primeiras páginas da obra: o olhar de Alexandre Semedo sobre aquele território e a tentativa de lê-lo através dos olhos da estátua *yaka* na tentativa de comunicar-se com ela durante o transcorrer das páginas do romance. Dessa tentativa de comunicação entre o filho do colonizador e a estátua *yaka* (principal simbologia de africanidades do romance) nascerão outras formas de construção do discurso sobre a nacionalidade angolana que não aquela narrada pela colonização portuguesa:

Até hoje, gostaria de saber se dali se via a Tundavala, ou se a serra da Neve era verde. Até hoje gostaria de saber se cai por cima de alguma matrindide, se a árvore meu primeiro tecto não era por acaso a mulemba sagrada dos cuvale, o centro do mundo... Isso queria que me contasse, enigmática Yaka, pois tudo viste. Dormimos ali. A mãe e eu no carro. O pai embaixo do carro, a Winchester no colo. E a velha Ntumba mais afastada, ao lado da fogueira que sempre acendia. Os mabecos e os leões cantaram à noite para assustar? Aproximou-se algum mucubal para saber o que significava aquela luz alaranjada de fogueira no seu território? As respostas estão enterradas no tempo. E na tua boca de estátua (PEPETELA, 1984, p. 17)

A dificuldade de compartilhar do mesmo discurso faz-se presente entre Alexandre Semedo e a estátua *yaka*, os dois personagens que narram a história de Angola atravessada pela história dos Semedo em África. Os sentidos, ressaltados pelos verbos que chamam os campos semânticos ligados aos sentimentos: ver, ouvir, falar, ou sentir pelo tato, não são compartilhados da mesma maneira pela *yaka* e por Alexandre. Há um ruído na comunicação entre ambos, devido formação cultural de Alexandre (europocentricizada) e as vertentes culturais nativas representadas pela *yaka*. Conseguir entender a *yaka*, é conseguir sentir a terra, sentir Angola e sentir com os olhos da *yaka* e entender Angola. Algo extremamente difícil para quem as olha com os sentidos europocêntricos como os de Alexandre Semedo.

Pepetela apresenta ao leitor a fonte física de maior força de africanidades em *Yaka*, a estátua *yaka*, e a forma na qual se torna posse da família Semedo:

– O meu pai ganhou essa estátua *yaka* no jogo. Já a tinha em Capangombe, quando casou. A minha mãe sempre a achou horrível com

estes olhos transparentes de berlinde e estas três listas paralelas, branca, preta e vermelha. Repara, tem quase um metro de altura e corpo de homem, mas a cara é estranha, por vezes com aspecto humano, por vezes, animal. O nariz batatudo parece de bêbado e dá um ar trocista ao todo. Meu pai gostava dela, era uma recordação de jogo. Por isso também fez a viagem no carro boér, toda bem amarrada a uma mala, de pé por cima das imbambas. Parecia que tudo via. Impressão da minha mãe, claro. Mas herdei dela essa impressão. Sempre ficou na sala, em equilíbrio instável, pois o soco de madeira não é muito liso por baixo. Foi feita para estar no chão de terra batida, como esse por baixo das mangueiras dos quintais, chão liso por tanto ser varrido em pisado, mas aderente por causa da humidade. Porém, nunca caiu. Se caísse certamente se partiria, pois já é velhíssima, de madeira carcomida. Já era velhíssima quando meu pai a ganhou. (PEPETELA, 1984, p 28)

Seguindo, fixa a possível origem daquela África tradicional, simbólica, e a tentativa de comunicação do filho do colonizador, Alexandre Semedo, com aquela Angola ainda distante dele:

Acabei por saber que é *yaka*, dum povo vivendo junto da fronteira norte. Como essa estátua tão do norte foi parar a Moçamedes ou a Capangombe, lá bem no sul, é um mistério que só ela pode explicar. Espero que mo diga, mas nada. Toda a vida provoqueei conversa com ela; quando miúdo era minha confidente, depois rareei mais, convencido de que não se abria, até que voltei a insistir com ela. Muda, sempre muda, fala com os olhos de berlinde. Sinto cada vez mais que ela me fala. Mas não entendo. (PEPETELA, 1984, p 28)

Mas a *yaka*, que não fala com o filho do colonizador branco e considerando-se português, fala com o leitor:

Ouvi o grito de Alexandre Semedo a rasgar as entranhas da mãe e sair a luz. Me misturei aos olhares curiosos e assustados das gazelas e ao parar súbito dos lagartos azuis fazendo sim-sim com a cabeça. Esperava a chuva única, talvez sem água, que ia ligar a boca aos olhos e às pernas e ao sexo, ainda isolados em desconfianças. Se cumpriria então o augúrio lido nos intestinos do cabrito, que confundia ruído de chuva com música estranha, nova, mas tão nossa. Vi a boca do menino morder a terra seca. Mordeu ou beijou? Essa mordidela-beijo era arco-íris de fim da tarde puxando a chuva da música, ou apenas o feixe de capim em que se dá um nó para amarrar a vinda da anunciada? Estou para ver. E para contar a quem entende. Sofrendo. (PEPETELA, 1984, p. 19)

Novamente, os campos semânticos ligados aos sentidos aparecerão na narrativa de Pepetela, mas agora provenientes da estátua *yaka*. Ouvir, ver, sentir, ressaltam-se, mas o

peso da narrativa deposita-se nos lábios entre um beijo ou uma mordida. O filho do colonizador beijou ou mordeu a terra angolana ao cair das mãos da velha Ntumba quando nasce? Se beija, o carinho pela terra sobressai dos lábios, se morde, a agressividade sobressai da boca, dos dentes. *Yaka*, não destingue se o filho branco do colonizador português beija o solo angolano ou simplesmente quer devorá-lo. E só entenderá o discurso da *yaka* aquele que não agride a terra-mãe.

Só entenderá Angola quem tiver a possibilidade de comunicar-se com a *yaka*, aquele que a beije e não a morda e Alexandre Semedo a beijará ou a morderá? O filho do colonizador-branco era mesmo uma “música estranha, nova”, mas, também, da terra, “tão nossa”? (PEPETELA, 1984,p. 19).

Para transitar em narrativas como *Yaka* (1984) de Pepetela e *Viva o povo brasileiro* (1984) de João Ubaldo Ribeiro, faz-se necessário a compreensão do espaço e do tempo de que ambos os autores valeram-se na contextualização da escrita. O entendimento dessas cronotopias (BAKHTIN, 1989, p 29) permitirá compreender, também, como os contextos sócio-históricos de Angola e do Brasil durante os períodos coloniais e pós-coloniais dessas nações surgem de modo pragmático das desconstruções de olhares hegemônicos e nas possibilidades de que outras vozes, outros discursos, se façam ouvir, acima da tentativa de voz única do discurso da colonização portuguesa que serve como base para a narrativa da formação nacional de cunho elitista reverberando por séculos em Angola e no Brasil.

2.6.1 África como invenção do discurso europeu

Segundo Carlos Moore (2008, p 27), no continente africano, interagem mais de 2.000 povos em uma extensão territorial de 30.343.551 km² (equivalente a 22% da superfície do planeta). Esses grupos humanos distribuem-se por uma topografia composta de regiões desérticas, semi-áridas, savanas altiplanos, longas extensões florestais, planícies e regiões montanhosas, situando-se dentro de organizações socioeconômica, política e cultural compostas por uma infinidades de modelos continuando a mais longa ocupação humana de um território de que se tem conhecimento, cerca de 2 a 3 milhões de anos até a atualidade, ainda consoante Moore (2008, p 29).

A face que se popularizou da África é fruto, antes de tudo, de um discurso estereotipado e preconceituoso de uma Europa que por conta de um modelo imperialista-

expansionista precisava lançar-se ao mundo, dominar territórios e gentes. Na legitimação dessa dominação, necessitava-se de álibis atestadores de superioridades e inferioridades. Nesse âmbito, de expansão imperialista da Europa, criam-se discursos nos quais africanos são colocados na posição de inferiores aos europeus: por esses discursos a Europa é o continente a ser imitado e nele habitam os povos “evoluídos” a serem obedecidos.

Pouco se considerou da pluralidade e da complexidade dos povos africanos, assim como pouco se considerou que a África não pode ser tratada como singular, uma vez que a diversidade sociocultural não permite ignorar as experiências humanas como plural. Mas os interesses mercadológicos da Europa “coisifica” a África transformando-a em um produto comerciável, exótico, homogêneo e sem história própria, uma vez que houve o impedimento, por séculos, dos povos nativos de narrarem suas próprias histórias.

De acordo com Kabengele Munanga, em *Negitude, usos e sentidos*, apresentam-se dois modelos da expansão imperialista da Europa da época sobre a África: um de ordem mercadológica e outro discursivo-histórico (1986, p 12). A expansão de mercado provoca a apropriação e expropriação de terras e recursos que financiariam o bem-estar das metrópoles. Mas, qual o álibi para explorar gentes e terras sem passar, a primeiro plano, interesses meramente financeiros ou sem passar brutalidade? Cria-se, nesse intuito, o grande discurso do papel do europeu colonizador em território africano, o de expandir uma missão civilizatória, colonizadora através da qual a África, e suas populações negras, chegariam, um dia, a “excelência” europeia. A Europa carregava o “sacrifício” de “salvar” a África da condição selvagem ainda que por via da escravização de dos africanos para que o “sofrimento os purificasse”, conforme ideologia do cristianismo colonizador. Por outro lado, “uma vez civilizados, os negros seriam assimilados aos povos europeus, considerados superiores, ou seja, tornar-se-iam iguais aos brancos.” (MUNANGA 1986, p 13).

Por gerações, a dominação europeia difundiu, inclusive convencendo as próprias novas gerações africanas colonizadas, a narrativa de uma África onde campeia a miserabilidade, as guerras tribais, as doenças exóticas, povos pré-lógicos e famintos. Esses, deslocando-se sobre ambientes selvagens, cercados por animais perigosos e pelo misticismo de seitas irracionais conduzidas pelos rituais de cerimônias animais.

Para que essa construção discursiva funcionasse, foi necessária à assimilação, como verdade, da inferioridade das comunidades negro-africanas e dos modelos europeus-brancos como o modelo humano, de modos de viver e de belezas, autênticos e legitimados, “por Deus”. Um mecanismo de grande eficiência para a legitimação desse discurso foi as ações de ordens religiosas empreendidas pela “evangelização” promovida pelo cristianismo. O mito camítico de origem hebraica foi uma das fundamentações mais aceitas para pregar a inferioridade e a degeneração dos negros africanos (MUNANGA, 1986, p 15). Por esse discurso mitológico, os africanos negros são descendentes de Cam, filho de Noé, amaldiçoado por sua zombaria à nudez do pai, pego em atitudes impróprias (para aquele modelo cultural) devido a uma embriaguez. A cor da pele é marca, por esse mito, da degeneração, da involução e da animalização dessas populações. Seguindo essa esteira discursiva, teóricos europeus apegam-se as condições do clima para afirmar a condição inferior das populações africanas. Kabengele Munanga situa o historiador Heródoto como autor dos primeiros escritos europeus sobre as populações negro-africanas (1986, p 12) e a partir da imaginação baseando-se no clima, projeta uma imagem negativa de todo o continente. “Segundo essa teoria dos climas, as temperaturas extremamente baixas ou altas tornam o homem bárbaro, enquanto as zonas temperadas favorecem o desenvolvimento das civilizações” (MUNANGA, 1986, p 13). Heródoto expõe os africanos eram animalizados, expostos como selvagens e irracionais e “Essa visão retornou na Idade Média e no Renascimento, reatualizando sempre os mesmos mitos que faziam da África negra um mundo habitado por monstros, seres semi-homens, semi-animais.” (MUNANGA, 1986, p 14)

A escravidão tornou-se, segundo a visão religiosa da época, a maior força de salvação daquela gente degenerada pelo meio e pelo pecado. É provável que a *Bula Dum Diversas*, publicada pelo papa Nicolau, para o Rei de Portugal, Afonso V, em 18 de junho de 1452, seja o documento “permissional”, ou, mesmo, o que se pode entender como fundacional daquilo que veria a ser um dos maiores martírios de populações humanas reduzidas à “coisificação”, esse documento foi revivido por diversos outros papas sucessores de Nicolau, como Calisto III em 1456, o papa Sisto III em 1481 e o Papa Leão X, em 1514. O poder atribuído pela *Dum Diversas* é estendido sobre o continente americano pelo Papa Alexandre VI com a *Inter Caetera* (1493):

[...] nós lhe concedemos, por estes presentes documentos, com nossa Autoridade Apostólica, plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam, como também seus reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades... E REDUZIR SUAS PESSOAS À PERPÉTUA ESCRAVIDÃO, E APROPRIAR E CONVERTER EM SEU USO E PROVEITO E DE SEUS SUCESSORES, os reis de Portugal, em perpétuo, os supramencionados reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades, possessões e bens semelhantes [...]. Em 8 de janeiro de 1554 estes poderes foram estendidos aos reis da Espanha. (LEÃO, 1987, p 22)

A sustentação ideológica do sistema escravocrata deve o seu álibi e sucesso, principalmente, à visão da doutrina cristã de que o “homem não deve temer a escravidão do homem pelo homem, e sim sua submissão às forças do mal.” (MUNANGA, 1986, p 15). Cobertos por esse sustentáculo ideológico-religioso, os impérios europeus impõem uma diáspora secular às populações africanas e já nos navios negreiros, mesmo antes de suas travessias às Américas e Europa, esses povos perderem a filiação à suas famílias, geralmente, por meio do batismo cristão. Por esse modelo civilizatório, os negros-africanos, foram retirados dos seus territórios de origem para servirem a “seres superiores”, os europeus, e, segundo esses, por via do sacrifício da escravidão conseguiriam salvarem-se da selvageria ao aproximarem-se da superioridade branco-europeia, geração após geração.

As missões religiosas carregavam consigo, desde a chamada época das grandes navegações, pelos europeus, não só a expansão da fé cristã, mas também a língua e os valores morais dos povos autointitulados como os humanos e civilizados. Foram esses agentes, os religiosos, que atuaram na compreensão mais amíuade das sociedades africanas e permitiram, com mais facilidade e eficácia a intervenção do colonialismo europeu (PENNA FILHO, 2009, p. 41).

As ações da colonização foram, paulatinamente, corroendo as estruturas construídas, anteriores à chegada europeia, daqueles diversos tipos de organizações sociais ao mesmo tempo em que inculcavam nas novas gerações africanas as condições de inferioridade local e de evolução do europeu, transformando, ou destruindo as organizações sociais africanas pré-coloniais e rebaixando a autoestima dos jovens nativos. Pois, além da atuação missionária interferindo nas construções morais e ideológicas dos africanos, a ocultação do passado histórico dos povos africanos tornou-se a norma. O colonizador passa a invocar a construção da história de África como presa

à história da Europa e iniciando-se a partir daquele capítulo histórico europeu: a “expansão mercantil. Essa ideia chegou ao cúmulo do absurdo com os franceses ensinando aos africanos que os seus antepassados eram ninguém menos que os... gauleses. Assim se ensinava história nas escolas francesas nas colônias africanas” (PENNA FILHO, 2009, p. 43). A manipulação da história, “construindo” um passado no qual a Europa ditava os contornos africanos e atuava como civilizações superiores, tornava-se um eficaz instrumento de dominação presente e com poderosa propagação ideológica futura.

Autores como Cheiki Anta Diop e Ki-Zerbo, entre outros grandes intelectuais africanos, refutaram veementemente a negação, por parte da Europa, das populações africanas como produtoras de sua própria história, denunciando essa negação como uma estratégia de colonização por parte das nações europeias. Na corrente contrária ao pensamento intelectual da Europa do início da segunda metade do século XX, Diop, em sua obra *Nations nègres et Culture – De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique d'aujourd'hui*, (1954) defende como irrefutável a contribuição da África para a história da humanidade, colocando como destaque dos seus estudos a civilização egípcia como o ápice das grandes sociedades em África e de base para o surgimento da civilização grega. Estudos recusados como tese de doutoramento na Universidade de Paris em 1951. Diop, como diversos autores africanos e afrodescendentes, inferem que a constituição da baixa autoestima das identidades de gerações em sociedades africanas tem contribuição da chegada do europeu ao continente, instituindo inclusive conflitos antes não existentes. Principalmente, contribuição da tradição escravista europeia que negava humanidade aos grupos africanos submetidos a esse processo, como há muito já explicitava Cheiki Anta Diop:

Imbus de leur recente supériorité technique, les Européens avaient, a priori, un mépris pour tout le monde nègre dont ils ne daignaient toucher que les richesses. L'ignorance de l'histoire antique des Nègres, les différences de mœurs et de coutumes, les préjugés ethniques entre deux races qui croient s'affronter pour la première fois, jointes aux nécessités économiques d'exploitation, tant de facteurs prédisposaient l'esprit de l'Européen à fausser complètement la personnalité morale du Nègre et ses aptitudes intellectuelles. Nègre devient désormais synonyme d'être primitif, inférieur, doué d'une mentalité pré-logique. Et comme l'être humain est toujours soucieux de justifier sa conduite, on ira même plus loin; le souci de légitimer la colonie et le traitement des esclaves – autrement dit, la condition sociale du Nègre dans le monde moderne – engendrera toute une littérature descriptive des prétendus caractères inférieurs du Nègre. L'esprit de plusieurs générations

européennes ainsi progressivement faussé. L'opinion occidentale se cristallisera et admettra instinctivement comme une vérité révélée que Nègre = Humanité inférieure.²³ (DIOP, 1979, p.53).

Diop afirma ser a negação ou a inferiorização das características e culturas africanas algo produzido pelo etnocentrismo extremado europeu que coloca as sociedades africanas em posição de inferioridade cultural e seus habitantes como brutos e em estágio de selvageria, abaixo dos estágios culturais de superioridade cultural das nações europeias. Constroem-se, assim, estereótipos dos povos africanos decisivos para inferiorização mundial da imagem africana, assim como, formar a autoestima rebaixada de gerações de africanos.

Não diferente do senegalês Cheiki Anta Diop, o historiador burquinense Joseph Ki-Zerbo ressalta a necessidade africana de “refundar a História a partir da matriz africana” (2009, p. 15) atacando, assim o ocultamento provocado pelo sistema colonial europeu. A noção de “pré-história” humana é revista, a partir dos estudos desse historiador, pois para Ki-Zerbo não existia razão lógica para que “os primeiros humanos, que inventaram a posição ereta, a palavra, a arte, a religião, o fogo, os primeiros utensílios, os primeiros habitats, as primeiras culturas” fossem alijados da participação na construção da história mundial.

Na realização desse objetivo, Ki-Zerbo passa a ignorar como verdade absoluta as fontes de pesquisa fornecidas a ele pela sua formação colonial francesa nas escolas do Mali ou do Senegal, onde realizou os estudos básicos, e também da Sorbonne, universidade na qual completará a sua formação, que defende, algo comum às academias europeias da época, a história com base na escrita. O historiador passa a entender que a “reconstrução” da História da África começa pela História oral, pois “onde quer que haja humanos, há história, com ou sem escrita”:

²³ Imbuído de sua recente superioridade técnica, os europeus tiveram, a priori, um desprezo por todo mundo negro, logo eles não se indignaram a tocar as riquezas. A ignorância da história antiga dos negros, as diferenças de hábitos e de costumes, os preconceitos étnicos entre duas raças que acreditamos afrontavam-se pela primeira vez, além das necessidades econômicas de exploração, assim como fatores predispostos do espírito europeu deturpou completamente a personalidade moral do negro e suas atitudes intelectuais. Negro tornou-se dessa forma sinônimo de ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica, e como o ser humano tem sempre justificativa sociais a conduzi-lo, indo mesmo mais longe; o desejo de legitimar a colonização e o tráfico de escravos – dito de outra forma, a condição social do negro no mundo moderno – engendrará toda uma literatura descritiva dos pretensos caracteres inferiores do negro. O espírito de várias gerações europeias assim o deturpou. A opinião ocidental se cristalizará e admitirá instintivamente como uma verdade revelada que Negro = Humanidade inferior.

A África é o berço da humanidade. Todos os cientistas do mundo admitem hoje que o ser humano emergiu na África. Ninguém o contesta, mas muita gente esquece isso. Estou certo de que se Adão tivesse aparecido no Texas ouviríamos falar disso todos os dias na CNN. É verdade que os próprios africanos não exploram suficientemente essa “vantagem comparativa”, que consiste no fato de que a África foi o berço de invenções fundamentais, constitutivas da espécie humana durante centenas de milhares de anos. Foi a partir do continente africano que o *Homo erectus*, graças ao fogo que descobriu (Prometeu também era africano) e graças ao biface – instrumento e arma muito eficiente -, pôde migrar para Europa: outrora, no norte do planeta, coberto de calotas geladas, a vida era impossível; não há vestígios humanos na Europa, nos períodos mais recuados. Além disso, foi no Egito que a maior civilização da Antigüidade surgiu; e o Egito é o filho natural dos primeiros tempos da África como berço da humanidade, embora tenham tentado desligar o país dos faraós da África, pretendendo que faz parte do Oriente médio. O líder da Frente Nacional na França – Jean-Marie Le Pen – e seus parceiros deveriam aprender a história real do mundo. Isso os levaria diretamente a reconhecer que os seus antepassados foram os primeiros emigrados vindos da África. (KI-ZERBO, 2009, p. 13)

Assim como Edward Said (2007) denuncia o “Oriente como invenção do Ocidente”, retratando-o como “signo do exotismo, da inferioridade e da incapacidade” (SAID, 2007, p. 23), autores do quilate de Cheiki Anta Diop e Joseph Ki-Zerbo expõem uma África sem humanidades e sem história como a maior invenção de uma Europa imperialista, de expansão capitalista e com extrema necessidade de álibis para as ações de um colonialismo predatório.

Sem dúvida, pode-se considerar a mudança das formas de “comercializar” das organizações sociais tradicionais africanas, obrigadas pelos colonizadores europeus a vender e não mais trocar produtos, como a grande arma na desestruturação dessas sociedades. As metrópoles coloniais introduzem impostos per capita para o nativo africano obrigando-o pagamento em dinheiro, sob pena de prisão (PENNA FILHO, 2009, p. 22). A introdução desses tributos faz com que as populações locais passem a vender suas produções ou a força de trabalho para obtenção de dinheiro e assim pagar os impostos. Esse quadro provoca, principalmente, êxodo rural e, por consequência, a saída em demasia da mão de obra rural ocasionando colapso na agricultura e pecuária (base de sobrevivência da maioria das comunidades autóctones) e a absorção, por remuneração irrisória e sem assistência social de qualquer espécie, dessa mão de obra por empreendimentos europeus voltados para a exportação de produtos primários para

as metrópoles. Paulatinamente, as imposições da expansão comercial fazem o enfraquecimento, se não a extinção, das organizações político-sociais tradicionais das populações africanas que se tornam reféns das forças de coerção ou de exploração econômica dos europeus. É necessário não esquecer o fato da exploração econômica da Europa em África ser algo implantado, aos poucos e por séculos (desde o século XV) sobre variados modelos de sociedades africanas. (PENNA FILHO, 2009). Mas, é de se crer que poucos têm dúvidas, não ser só o comércio desigual de troca de produtos manufaturados por matérias-primas a causa da depauperação das sociedades tradicionais africanas e sim o empreendimento do mais lucrativo e desumano comércio feito nessas terras: a escravidão. É esse choque de modelos civilizatórios entre Europa e África com o encontro das tradições angolanas (as africanidades) e a exploração colonial europeia que será explorado por Pepetela em *Yaka* (1984).

2.6.2 A negação e a reiteração da “mama África” em *Viva o povo brasileiro*

O “branqueamento”, incutido no inconsciente coletivo brasileiro fez com que a relações socioculturais fossem determinadas pela relação fenotípica. João Ubaldo Ribeiro, através da personagem Amleto Henrique Nobre Ferreira-Dutton (*Viva o povo brasileiro*, 1984), constrói a negação do negro e suas africanias, a partir da tentativa de “camuflagem” do fenótipo, para evitar a associação com o segmento social considerado a casta mais baixa de escravizados “feios” e “bárbaros”. Situação explorada por Ubaldo ribeiro em diversas passagens da narrativa, como no momento em que a personagem D. Jesuína, “uma mulher pequena, mulata escura, cabelos presos no cocuruto por dois pentes de osso” (1984, p. 277) mãe do banqueiro Amleto pede-o para assistir ao batizado do seu mais novo neto, Patrício Macário. O pedido era de impossível aceitação para Amleto, uma vez que mantinha a sua origem familiar em segredo, inclusive da família que constituía ao casar:

Mas não poderia, talvez, assistir ao batizado, mesmo discretamente, à distância, sem se meter nas conversas, sem sair de seu lugar, apresentada talvez como uma ama-de-leite da infância dele, uma criada mais chegada, uma ama-seca ou governanta?

– Governanta? – exasperou-se Amleto, revirando os olhos para o forro.
- Senhora Dona Jesuína, meus filhos têm uma governanta inglesa e uma preceptora alemã! Meu Deus do céu, que recheio há na cabeça da Senhora Dona Jesuína? Governanta, essa agora! Meus filhos com uma

preta por governanta, não vês, não enxergas a realidade? O mundo não é tal qual o queremos, mas tal qual é!

– Desculpa-me lá, falei errado. Mas uma criada, uma ama-seca...

– Não, não, muito arriscado. Podem bispar semelhança entre nós, é possível que já alguém tenha ouvido um comentário ou outro e agora o venha a confirmar. Não, não, por que não deixas dessas idéias tontas e não vais à tua missa como sempre e depois não vais cuidar de tuas flores? Olha, mando-te umas mudas de cravo que me vieram de Portugal, mando-te uns livros, uns folhetins dos que tu gostas, fica isto esquecido. Então?

– Mas não vejo mal, como criada, como ama velha... Depois, quem ia ver parecença entre nós, tu tão branco, tão alvo, cabelo tão liso...

Amleto passou a mão sobre a cabeça.

– De fato – concordou – Os cabelos lisos e meus traços, que saíram finos... Mas não, não, ainda acho que seria uma temeridade. Esquece tua ideia, anda, esquece. (RIBEIRO, 1984, p. 280)

Por outro lado, o ultimo filho de Amleto, Patrício Macário, traz de volta a velha “assombração” da origem negra para dentro da casa e da mente de seu pai que sempre a rejeitou e a negou. Os traços físicos do garoto “Tico” marcava a presença das africanias como uma das principais características da maioria das famílias brasileiras que quando não físicas, são culturais, ou quando não culturais são físicas, ou ambas interagindo nos corpos e nos costumes nacionais paralelamente. Nesse sentido, uma das passagens mais do romance traz um mito muito comum ao imaginário brasileiro que o cuspe ainda em jejum afilava o nariz da criança ainda pequena e muitos pais fizeram (ainda fazem?) o ritual de logo ao acordar colocar os dedos indicador e polegar na boca e passar repetidas vezes no nariz da criança, como representado por João Ubaldo através da recomendação do personagem Amleto:

– Eu te disse, te disse sempre: cuspe em jejum! Que é que eu te dizia, dia após dia?

– Cuspe em jejum.

– Repete!

– Cuspe em jejum.

– Repete!

– Cuspe em jejum.

– E então e então e então? E por que não o fizeste?

– Esquecia.

– Esquecia? Esquecia? É só isso que tens a dizer? Esquecia?

– E o que dizia ao senhor então é o que posso dizer agora.

(RIBEIRO. 1984, p.377)

A tentativa era afastar as características negras que o caçula, Patrício Macário, visivelmente carregava. Ele atribuía o comportamento agressivo a descendência africana

que só ele sabia que o filho carregava, uma vez que escondia até da família a mãe negra D. Jesuína:

Amleto deu uma bengalada forte nos livros de contas deitado sobre a escrivaninha. É o que deveria ter feito a ele, o perfeito biltre, era seu filho mas nem por isso podia deixar de reconhecer: biltre, safardana, desqualificado. Não lhe tinha ido com a vara aos costados o suficiente, era isso. Também a mãe o protegia de todas as maneiras e estava até mesmo seguro de que muitas das doenças que ele teve, sem nunca ficar com febre ou deixar de comer como se a própria alma sofresse de bulimia, haviam sido inventadas por ela para livra-lo da disciplina. Resultado: aquele grandessíssimo alarve, aquele sujeito balordo e grosseirão, de aparência desagradável, mentalidade baixa e instintos mais baixos ainda, que tinha de chamar de filho, pois que o era. Pois que o era sim, mas não parecia, porque todos saíram com aparência de gente fina e de bem, só ele nascera com aquela nariganga escarrapachada e aqueles beiços que mais pareciam dois salsichões de tão carnudos – um negroide, inegavelmente, um negroide! O cabelo, felizmente, não chegava a ser ruim, era meio anelado, mas com bastante goma e forçado à noite pelas toucas, podia ser penteado razoavelmente, numa espécie de massa quebradiça puxada em direção à nuca. (RIBEIRO. 1984, p.377)

O personagem Amleto pode ser visto como a negação das africanias pela própria “peça” das africanias. Em palavras mais claras, o mulato, fruto da miscigenação, negro-branco, constrói a sua ascensão à elite financeira do país através da rejeição física e cultural do negro. O primeiro destaque do personagem, na narrativa, surge em um diálogo estremecido com o cônego D. Francisco Manoel de Araújo Marques, durante uma viagem por mar rumo à ilha de Itaparica. O cônego compunha uma comitiva de ilustres para visitar a Armação baleeira do Barão de Pirapuama, Perilo Ambrósio, para, inclusive, ver a produção de óleo de baleia:

Com duas palmas entusiasmadas e um riso talvez alto demais, Amleto Ferreira aplaudiu o cônego.
– Amleto Ferreira, meu guarda-livros – interferiu Perilo Ambrósio apressadamente – Pessoa muito querida da casa, meu braço direito. O cônego pareceu não ouvi-lo, sua cabeça agora, em lugar de bater para baixo, subia por estâgios, em pequenos pulinhos que finalmente lhe inclinaram agudamente a linha do olhar em relação ao pescoço muito ereto e davam a impressão de que, mesmo sendo baixo, ele tratava com todos por cima. (RIBEIRO, 1984, p.72)

Na sequência, a discussão formal que se iniciara, entre Amleto e o cônego, sobre detalhes técnicos das máquinas de navegação a vapor e da genialidade dos seus inventores europeus, prossegue:

- Com dissestes que te chamas?
- Amleto Ferreira, para servir ao monsenhor.
- É nome cristão? Amleto, nunca ouvi.
- Tem origem numa lenda inglesa, segundo sei, num poema ou tragédia inglesa.
- Numa tragédia inglesa, num poema? Temos aqui coisa, então, temos coisa! A Inglaterra é excessivamente benévola para com os poetas e as artes frívolas. Se também tivesse músicos estaria perdida. (RIBEIRO, 1984, p.73)

Pode-se entender Amleto como a interpretação ubaldiana de Hamlet, tragédia shakespeariana escrita em 1601, baseada, ao menos é o suposto, na lenda de Amleto resgatada da oralidade pelo cronista Saxo Grammaticus no século XIII, e novamente escrita por François Belleforest no século XVI (CARINCROSS, 1936). Crê-se é que a versão que chega às mãos de Shakespeare é de uma peça do teatro isabelino, a *Urhamlet*, e, reescrita, torna-se o Hamlet que o mundo passa a conhecer séculos à frente, (CARINCROSS, 1936). Pode-se pensar o Amleto de Ubaldo aproximando-se do Hamlet de Shakespeare na construção da crise existencial da personagem quanto às relações familiares e a cega devoção a memória do pai. O caráter fenotípico como traço racial surge na discussão, nesse momento:

- Então teus pais são leitores de livros profanos ingleses, é assim? Que livros são esses?
 - Não sei bem, monsenhor, meu pai é inglês.
 - O teu pai é inglês? Mas temos coisa, temos mesmo coisa! Mas és pardo, não és? Não mais vigoram as ordenações que vedavam aos pardos as funções públicas, podes falar sem susto, que, depois de bem servires ao senhor barão, poderá arrumar-te ele um bom cargo de meirinho ou, quem sabe, almocreve da freguesia, para que passes a velhice à farta e sem nada fazer, há-há! E onde estar o seu pai inglês, que faz ele?
 - Vive na Inglaterra, não temos notícias há muitos anos.
 - Na companhia da senhora tua mãe, naturalmente. Diz-me lá.
 - Não, monsenhor, minha mãe vive cá na Bahia, com a graça de Deus, e é professora das primeiras letras.
 - Sem dúvida. É liberta. Pois. E o senhor teu pai inglês?
- (RIBEIRO, 1984, p.74)

Mas, diferentemente do príncipe dinamarquês que tenta vingar a morte de seu pai, o rei, envenenado pelo próprio irmão, Cláudio, que assume o trono e casa-se com a cunhada, mãe de Hamlet, Amleto idolatra a memória de um possível pai inglês, que nunca vira e, socialmente, mata uma mãe negra ao escondê-la da família e da sociedade a todo custo:

- Era embarcado, aportou à Bahia embarcado.
- Corsário? E não o enforcaram os soldados de El-rei? Há-há!
- Não, monsenhor, era embarcado num vaso mercante.

– E criou-te alguma Ordem Terceira de pardos? Hão de ter-te criado bem, já se vê que é versado e no falar não cometes solecismos abusivos, como os que aqui tanto se escutam. Saberás **contas** bem, igualmente, do contrário não estaria como guarda-livros do senhor barão.

– Criou-me a minha mãe, com a ajuda de Deus. Há aulas públicas na cidade onde nasci, pude estudar...

– Sim, bem vejo. Bem vejo que tens algo no bestunto e a esperteza natural dos mestiços, que pode ser-te muito útil, de muita valia na vida. Isto se conseguires vencer esta tua tola arrogância, comum em quem subiu da lama, mas sem embargo, prejudicial o suficiente para que te metas em assuntos de que não entendes.

– Mas, monsenhor, dizia eu...

– Caluda! Já tive paciência em demasia contigo e agora não faço mais chistes como estive a fazer, falo sério. Mostro-te a verdade à maneira socrática. Sei que não entendes de filosofia e, se ouves falar em Sócrates, imaginas que falam de algum outro inglês que haja visitado a casa de tua mãe. (RIBEIRO, 1984, p.75)

Na fala do cônego veem-se marcas sociais da estrutura cultural colonial sobressaindo nas dúvidas sobre a capacidade intelectual de um mulato: “Saberás contas bem” [...], ou na qualificação de “esperteza”, associada à mestiçagem, mas seguida da desqualificação de características também ligadas ao estereotipo do mestiço sem tradição familiar: “a tola arrogância comum em quem subiu da lama”. Por fim, a sentença na certeza da falta de intelectualidade e de nobreza do mulato: “Sei que não entendes de filosofia e, se ouves falar em Sócrates, imaginas que falam de algum outro inglês que haja visitado a casa de tua mãe.” A origem materna é uma das marcas de negatividade social ressaltada pelo cônego e da qual Amleto tentará fugir durante toda a vida.

Amleto marca o procedimento de um contingente da população brasileira, mestiço, que rejeitou, e talvez ainda o faça, a evidente contribuição de africanias, (quando não em seus corpos, nos traços físicos, nos costumes que o cerca, na família ou no ambiente) com a finalidade de aceitação e ascensão social em um Brasil no qual esses anseios passavam (pelo que se nota no quotidiano do país, de certo modo, ainda passam) pelo afastamento da África. A cor da pele e o alisamento dos cabelos tornam-se as primeiras características para a tentativa de não misturar-se “ao povo”, negro, escravizado, pobre e considerado “sem cultura civilizada” em um país que condiciona, quase sempre, a qualidade de vida das pessoas a partir da pigmentação, criando, inclusive, uma gradação de tons de pele que transita do negativo, a pele mais escura do negro (a rejeição social), ao “quase”, positivo: o aspecto de pele mais clara do mulato (também negro) até o totalmente positivo, a pele de cor clara e “traços finos”, conforme o senso comum. Tal

lógica faz-se presente na construção do comportamento de outro personagem da narrativa, Almério, feitor do barão:

O feitor Almério, mulato e com muitos parentes cativos, tinha medo das mandingas, sabia que, por ser ele meio preto, os deuses de seus parentes o alcançariam em qualquer lugar, tal como os espectros de seus mortos, se bem chamados. Tanto assim que nunca se aproximava da capoeira à noite, e mesmo durante o dia, punha bem exposto o crucifixo no peito e se benzia antes de entrar naquele território arredondado, em que para onde o rosto virasse, estava sempre dando as costas para alguma coisa a que não se deveria dar as costas. [...] Amleto, que ficara na casa pequena com Teolina, tinha chamado Almério e dito a ele que fizesse os pretos ter bom comportamento, que fosse severo e não perdoasse a menor falta, pois sua responsabilidade como homem de confiança era maior que a do senhor daquelas propriedades. Mas também sabia que os tambores iam bater como sempre batiam na ausência do barão e, embora o sangue lhe fervesse e sentisse tanta raiva que lhe vinha gana de esmurrar tudo em volta, tampouco encontrava coragem para abrir a porta com um candeeiro na mão e enfrentar aquela treva infestada de ameaças e acontecimentos desconhecidos. (RIBEIRO. 1984, p.175)

A ideologia do “branqueamento”, no Brasil, foi a forma encontrada pelo colonizador para justificar o não respeito à alteridade: se todos os homens são iguais, não há um alibi para a exploração do outro, salvo se houvesse provas da existência de uma hierarquia racial sacralizadora da relação superior-inferior, conforme argumenta Ana Célia da Silva:

[...] desde a chegada do negro no Brasil, o colonizador tenta justificar a escravidão a escravidão, a opressão e a marginalização a que é submetido esse povo, através da atribuição de uma pretensa inferioridade, e mesmo de uma não-humanidade. Mais tarde, no século XIX, a classe dominante, apoiada nas teorias científicas da época, desenvolvidas com o objetivo de expandir ideologias inferiorizantes divulgadas por cientistas estrangeiros e intelectuais brasileiros, procurou internalizar no próprio negro e na sociedade em geral a noção de inferioridade ‘natural’ do negro, ao tempo em que promovia a raça branca como modelo de humanidade e perfeição. (SILVA, 2004, p. 20).

É interessante salientar, em destaques feitos por Silva (2004), de nomes notórios na história do Brasil, que, mesmos contrários à escravidão, defenderam a inferioridade como inatismo do negro. Grifo principal dá-se à visão de Joaquim Nabuco em relação ao futuro do país: “Absorver o sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio que certamente embranqueceria o nosso povo” (SILVA, 2005, p.57).

Ao final do século XIX e o primeiro quartel do século XX, inicia-se a defesa de uma noção eugenista por pensadores brasileiros “herdeiros” de visões eugenistas de intelectuais europeus, principalmente o conde Joseph Arthur de Gobineau que entre 1853 e 1855 lança o seu ensaio (em quatro volumes) sobre a desigualdade das raças humanas. Pelo pensamento de Gobineau a raça branca era superior as demais e isso se revelava na inteligência, na força e em traços estéticos e a união com outras raças nasceriam mestiços “belos sem ser fortes, sem ser inteligentes, inteligentes com muita feiúra e debilidade” (MUNANGA, 2006, p 48), para Gobineau, as misturas acarretariam degeneração, vista, de imediato na degradação do aspecto físico, pois anularia a beleza da raça “superior”, a branca, que conseguiria manter a “civilização” por um certo hiato de tempo, mas, fatalmente ocorreria a decadência ocasionado pela contaminação do sangue branco geração após geração. Kabenguele Munanga critica fortemente o pensamento de Gobineu pois serviu (ainda serve?) as tentativas de subalternidade: “Os povos que não têm o sangue dos brancos aproximam-se da beleza, mas não a atingem. De todas as misturas raciais, as piores, do ponto de vista da beleza, são as formadas pelo casamento de brancos e negros” (2006, p 49).

Na esteira dessa teorização, intelectuais como João Batista de Lacerda, Nina Rodrigues e escritores do peso de Euclides da Cunha desenvolvem as suas visões sobre o processo de mestiçagem no Brasil tendo por bússola a “superioridade” da raça branca e por leme o branqueamento das gerações brasileiras futuras. Por exemplo, a tese defendida por João Batista de Lacerda, “de que negros, índios e mestiços desapareceriam dentro de um século, ele revê sua posição anterior, na qual estimava que o processo de branqueamento levaria de três a quatro séculos” (MUNANGA, 2006, p. 57). O desacordo desses pensadores estava no tempo que levaria a “raça superior” para “absorver” as “inferiores”, o próprio Lacerda, se vê frente a novos números, “Ele volta a pensar que o processo tomaria uns seis ou sete séculos, se não mais – para a absorção de índios e negros.” (MUNANGA, 2006, p. 57). Logo, o que se observa é não haver, por parte desses estudiosos a dúvida sobre a existência de raça inferior ou superior, hoje, crê-se, algo inconcebível, e sim a discussão estava no tempo de absorção da superior em relação a inferior pela miscigenação de suas gerações, ou se a superior conseguiria manter os traços de “civilidade” com esse processo. Paradoxalmente, no Brasil, apesar de não mais ser observável, ao menos de modo palpável, a concepção de uma possível raça superior e outras inferiores, a hierarquia dessas raças ainda se mantém no imaginário do brasileiro,

principalmente nas instâncias de poder político-econômico e nos critérios de estética física em que há a predominância de brancos e o rareamento de negros e indígenas.

Parece não ter havido por parte desses pensadores, na época, o conhecimento de instrumentais antropológicos e etnológicos que impossibilitam a sustentação da tese de desaparecimento de uma raça em processo de miscigenação com outra, pois “O desaparecimento total do índio, do negro e do mestiço poderia ocorrer apenas se toda a miscigenação futura incluir um parceiro extremamente claro (senão branco)” (MUNANGA, 2006, 58). O que não ocorreu no Brasil, uma vez que só o fator da densidade populacional “estimada entre cinco a oito milhões de africanos forçosamente transplantados para substituir o trabalho escravo ameríndio” (PESSOA DE CASTRO, 2001, p 62). Já inviabilizaria essa possibilidade de “um parceiro extremamente claro”. Esse número de negro-africanos gera um contingente de descendentes negros-mestiços que segundo ainda Pessoa de Castro, dá corpo a 75% da população brasileira de então em número bem maior que de portugueses ou outros europeus o que marca o censo demográfico de 1823 (PESSOA DE CASTRO, 2001, p. 62) .

Ricardo Franklin Ferreira vê esse “embranquecimento” como um processo de negação do universo semiótico africano (africanidades) que impulsiona ao afro-descendente uma carga de autodesvalorização (de suas africanias) possibilitando o “direito” de dominação às matrizes que se denominam mais “evoluídas” (FERREIRA, 2000, p. 41). Franklin Ferreira ainda vislumbra a exclusão social do afrobrasileiro partindo da negação de suas próprias características físico-culturais (africanias genéticas). Ainda assim, o capitalismo lhe impõe a tarefa do “sucesso”, caso contrário coloca-o na categoria de “fracassado”, realidade fruto de um único fator: a falta de empenho pessoal e não, antes, as dificuldades provenientes de uma estrutura secular que o nega:

[...] a questão racial está, portanto, manipulada de forma a conservar os segmentos e grupos dominados dentro de uma estrutura já estabelecida e assim se confunde o plano miscigenatório, biológico, com o social e econômico. As oportunidades de trabalho e ascensão social não são idênticas para negros e brancos, mas joga-se sobre o negro a culpa de sua inferioridade social, econômica e cultural. (FERREIRA, 2000, p. 42).

Ferreira observara ainda que o imaginário do brasileiro traz do passado a negação da tradição africana, da condição de escravizado e o estigma de ter sido objeto, utilizado como instrumento de trabalho. No presente, o afrodescendente tem como companhia

cotidiana a discriminação racial aberta ou encoberta e mesmo assim, tem a tarefa de construir, por esforço próprio, quase sempre, um futuro promissor.

Essas noções de hierarquização europeu/africano, branco/negro ou de assimetria etnorracial entre os grupos que mais se aproximam do padrão fenotípico europeu (visto, geralmente, como “belo”) e os que se afastam dele (visto, geralmente, como “feio”) são, cotidianamente, petrificadas por diversas instituições nacionais como a mídia, por exemplo, quando, via de regra, expõe uma imagem do afrodescendente estereotipada mostrando-se frequentemente esse segmento social em posição subalterna em relação ao branco, como uma minoria desprezada e sem qualidades estéticas.

Em tempo, é bom lembrarmos que a estereotipação foi uma arma eficiente utilizada pelo colonizador português sobre as gerações futuras do Brasil, pois “constrói ideia negativa a respeito do outro, nascida da necessidade e agressão, constituindo um eficaz instrumento de internalização da ideologia do branqueamento” (SILVA, 2004, p. 47). É a estereotipação, que gera “cognições relativamente simples de grupos sociais que cegam os indivíduos para as múltiplas diferenças entre membros de qualquer grupo racial-étnico, de idade, de sexo, de classe social e que tendem a congelar seus julgamentos”, segundo Silva (2004, p 48).

A miscigenação brasileira permitiu a muitos a utilização de um rótulo de “democracia racial” (algo propagado, acredita-se, principalmente, por Gilberto Freire, em 1933), que diferentemente de países como os Estados Unidos e a África do Sul, onde a segregação etnorracial fora implantada, de forma explícita, como instrumento legal, pouco permitiu ao brasileiro de notar a assimetria que se estabelecia provocando a negação das características bioculturais do afrobrasileiro, por vezes, por ele próprio. Kabengele Munanga, em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (2006), coloca-se contra o processo de miscigenação brasileira (e da América latina) como gerador de uma nação “democraticamente racializada”. Observa o fenômeno como “uma troca ou um fluxo de genes de intensidade e duração variáveis entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente” (MUNANGA, 2006, p 17), mas que no âmbito das relações sociais fora hierarquizado não produzindo as mesmas oportunidades lineares para brancos e negros. É essa miscigenação sem democracia racial, os conflitos sociopolíticos e os contrastes de um país que se formará miscigenando-se, mas segregando-se, silenciosamente ou não, rejeitando, sempre que possível e não conveniente, a “mama

África” que comporá cenários e histórias nas obras de João Ubaldo Ribeiro: O personagem Amleto é, realmente, o símbolo da formação de uma elite embranquecida e corrupta que se tenta a todo custo “europeizar” e “desafricanizar”. Esse mulato, guarda-livros, enriquece desviando mercadorias que comprava para o barão, seu patrão, e revendia para o mesmo novamente as mesmas mercadorias. Para tal estabelece um armazém em sociedade com o cunhado, a personagem Emídio, irmão de sua esposa, Teolina. É esse empreendimento que permitirá a Amleto uma boa soma de capital para outros investimentos, os quais o tornará, se não o mais, um dos homens mais ricos da Bahia na época e, no futuro, do Brasil. Uma vez em condições financeiras abastadas, três atos são primordiais para a sua inserção definitiva na elite colonial: a negação da origem, na figura da mãe, dona Jesuína, e a compra de uma certidão de nascimento com origem inglesa, além do próprio casamento com Teolina, mulher branca, para proporcionar a “limpeza” da família futura através do “branqueamento:

Mordiscando um brioche, Amleto pensou que já chegava a bandeja com os rins, ao ouvir passos atrás de si, na direção da porta da cozinha. Virou-se em antecipação alegre, fechou uma carranca logo em seguida.

– Que é que estás a fazer aqui hoje? Logo hoje? Já não te disse para não vires aqui a não ser quando te chame? Que queres hoje, não tens tudo arranjado?

Uma mulher pequena, mulata escura, cabelos presos no cocoruto por dois pentes de osso, se deteve, fez menção de que ia voltar para a cozinha, terminou em pé diante dele, as mãos encolhidas no colo.

– Eu não vim atrapalhar – disse. – Podes ficar sossegado.

Amleto levantou-se, pareceu não conseguir conter a impaciência, cobriu os olhos com as mãos, ficou muito tempo assim.

– Dona Jesuína – falou, como se estivesse repetindo à força alguma coisa que o molestava muito – Dona Jesuína, que quer a senhora, dona Jesuína? Que mais quer que diga, que mais quer que fale, que mais quer que dê?

– Chamas-me de dona Jesuína e estamos a sós.

– Pois claro que te chamo Jesuína, pois claro que tive de habituar-me a isto, pois claro!

– Mas dissestes que só chamarias assim quando nos visse ou ouvisse alguém.

– Está certo, está certo, disse-te isto. Mas que há de mas em que te chame respeitosamente de dona jesuína, pois que és dona Jesuína, não te chamas Jesuína?

– Jesuína sou, mas também sou tua mãe. (RIBEIRO. 1984, p.277)

Amleto gerou uma infraestrutura, mantendo a mãe amparada, mas ao mesmo tempo “comprando” a sua distância física e impossibilitando qualquer aproximação ou relação da figura da “mama áfrica” com a sua família “lusó-inglesa”:

Amleto estancou, revirou os olhos, levantou as mãos abertas, bateu os pés no soalho. Alguém havia esquecido disso? Que filho tão malnascido quanto este, ou mesmo os bem-nascidos, os muito bem-nascidos, que filho fazia pela mãe o que ele fazia? Tinha casa? Tinha. Tinha criadas? Tinha. Tinha comida farta, da melhor, da mais cara? Tinha. Tinha jardineiro para arrancar-lhe o capim dos canteiros, agora que não podia mais curvar-se? Tinha. Tinha tudo por que suspirava, por que sonhava, por que ansiava? Tinha. Não lhe bastava um bilhete – remeta pelo portador vinte meadas de linha, uma cesta de frutas, um quintal de verduras, dez libras de carne, dez libras de peixe, quatro galinhas gordas, o que lá fosse! – não lhe bastava mandar um bilhete, mandar um recado de boca, para que tudo lhe chegasse? Que queixa tinha, que coisas remoía, seria possível que nunca estivesse satisfeita? Se continuava com sua escola, era porque queria e, por isso mesmo, quanto não custava a ele comprar lousas para aqueles meninos miseráveis e imprestáveis, comprar mais comida que para um batalhão – então, então, então, vinha a senhora Jesuína fazer ares de que era boa mãe de filho mau? Vamos e venhamos, vamos nos enxergar! (RIBEIRO, 1984, p.278)

É a igreja católica a instituição legalmente responsável pelo apagamento dos rastros ancestrais africanos de Amleto, através de uma certidão de nascimento, falsa, atestando a sua origem inglesa. A partir desse momento a possibilidade de origem negra à família Nobre Ferreira Dutton estaria descartada, assim como a possibilidade de confundi-lo e aos seus com a “gente do povo” seria nula:

Recordou com prazer o dia em que o padre-adjuntor do Vigário Geral o procurou no escritório, enfiando com nervosismo a mão pelas dobras da sotaina para sacar a certidão de batismo falsa, tão medrosamente obtida.

– Aqui a tem Vossa Excelência! – dissera o padreco, um desses velhos que não conseguem rir mesmo quando têm vontade, fazendo uma caretinha débil e fibrilante, os lábios tremelicando como se temessem afastar-se um do outro durante mais que um segundo.

– Reverendíssimo! Respondera Amleto, que, poucos minutos antes, tinha relido, no topo da lista das providências: “Certidão Dutton”. Tomou o papel, chegou a fazer-lhe um pequeno rasgão numa das margens, tal a avidez com que o desenrolou, leu em voz alta. – Amleto Henrique Nobre Ferreira-Dutton! Ferreira-Dutton! Não acha Vossa Reverendíssima que soa bem, soa muitíssimo bem?

[...] – Sim, sim, tem um belo som. Ferreira-Dupom!

– Não, não, Ferreira-Dutton. Dutton, Dutton, é um nome inglês, não sabe? Do meu pai, John Dutton, John Malcom Dutton.

– Ah, sim, queira Vossa Excelência desculpar-me, julguei tratar se de um apelido francês.

– Não, não, inglês. Meu pai era inglês, acho até que parente distante de uns ingleses que ainda têm negócios aqui. E minha mãe era Ferreira, dos Ferreiras de Viana do Castelo. (RIBEIRO, 1984, p.273-276)

Dona Jesuína “uma mulher pequena, mulata escura”, transforma-se “ficticiamente” em uma figura aristocrática dos “Ferreiras de Viana do Castelo”, agraciando a família com uma linhagem europeia impossibilitando de ligação dos Ferreiras Dutton com o comum e “desfavorecido” ramo de castas inferiores:

- De Viana do castelo?
- Sim, sim, Vossa Reverendíssima também é de lá?
- Não, não, sou ribatejano.
- Ribatejano, hem? Fica distante, fica bem distante.
- Pois. Pois, se bem percebo, Vossa Excelência, antes desta correção, chamava-se tão somente Amleto Ferreira.
- Sim, pois, vicissitudes, coisas das questões religiosas do tempo de Dão João, incúria talvez dos padrinhos, as guerras napoleônicas...
- [...] – No caso de meus filhos, que, graças também à compreensão que sempre mereci da Igreja, já pude batizar com seus verdadeiros nomes...
- Releu a certidão, beijou-a.
- Sim, meus filhos não têm nomes escolhidos ao deus-dará. Nomem est omen, não concorda Vossa Reverendíssima?
- [...] Amelto percebeu que o padre podia estar com pressa, tinha até mesmo deixado de sorrir aquele sorrisinho curto a cada anúncio de um novo nome. Sim, claro. Já tinha o envelope pronto, bastou tirá-lo da gaveta, onde tinha estado desde o dia anterior. Apalpou-o ao longo das bordas, entregou-o ao padre.
- Dá-me Vossa Excelência licença? – disse o padre, abrindo o envelope e começando a contar as notas sem esperar resposta.
- Sim, naturalmente. É um modesto óbolo para as obras paroquiais, um contributo de coração...
- Pois – disse o padre, terminando de contar o dinheiro. Pois, se me concede vênias Vossa Excelência... (RIBEIRO, 1984, p.276)

A colonização de Portugal criou um mundo em territórios de Angola e Brasil que colocava as populações destes territórios na condição de subumanidade. As ficções de João Ubaldo e de Pepetela (*Yaka e Viva o povo brasileiro*) questionam esse modelo civilacional português que põe o europeu branco rico como sinônimo de humanidade e retira do nativo (negros, indígenas e afrobrasileiros) a capacidade de autonomia administrativa, estética e intelectual, colocando-o na situação de subalternidade dentro de sua própria terra.

3 NAÇÃO: POSSIBILIDADES DE CONCEITUAÇÃO

Um dia me disseram
 Que as nuvens não eram de algodão
 Um dia me disseram
 Que os ventos às vezes erram a direção
 [...]

Um dia me disseram
 Quem eram os donos da situação
 Sem querer eles me deram
 As chaves que abrem esta prisão
 E tudo ficou tão claro
 O que era raro ficou comum
 Como um dia depois do outro
 Como um dia, um dia comum
 (Engenheiros do Hawaii, *Somos quem podemos ser*, 1988)

Benedict Anderson (2008) conceitua a nação como uma comunidade política imaginada centrada sobre um tripé: o imaginário, a limitação e o “compromisso” comunitário. Anderson a tem como “imaginada”, pois, apesar de seus membros terem “em mente a imagem viva da comunhão entre eles”, a maioria jamais terá qualquer interação pessoal. “Limitada”, por suas fronteiras serem finitas, uma vez que delimitadas fisicamente no encontro com outras nações e além de ser marcada pelo caráter de “comunidade”, porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. Por essa ótica, a nação é construída de forma abstrata e romântica, com o seu tecido social encobrendo diversidades e atrocidades na aspiração de uma homogeneidade comunitária e fraterna.

Por outro caminho, Stuart Hall (1992) entende a nação não só composta por instituições sociais, mas também construída por símbolos e representações. A cultura nacional, que ancora a nação, processa-se como um discurso: “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 1992, p. 13). O imaginário que sustenta essa cultura nacional se dispersa por imagens e histórias contadas e recontadas por instituições (como a mídia, as literaturas nacionais e a cultura popular), que fornecerão, cotidianamente, um cimento de símbolos e rituais que representam experiências “partilhadas” que darão sentido a ideia de nação em uma determinada comunidade. Um ponto importante para a edificação da nação, sustentado por Hall, é a construção das origens nacionais calçadas na continuidade, na tradição e na intemporalidade.

A ilusória origem da nação está discursivamente situada em um dia, ou momento mítico, que “todos” sabem situar no tempo e espaço e que é perpetuada através da ritualização dos símbolos pelas instituições que representam a identidade nacional. Para

tal, a invenção da tradição é um dado importante, na “estratégia discursiva” da construção da nação, sobre a qual Hall (1992) nos chama a atenção evocando esse conceito da visão de Hobsbawm e Ranger como “um conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, tem continuidade com um passado histórico adequado” (HALL, 1992, p. 15). Para Immanuel Wallerstein e Etienne Balibar, (1988) nação: “es una categoría cultural, vinculada de algún modo a las fronteras reales o posibles de um Estado”²⁴. Os autores diferenciam conceitualmente a nação, de raça que entendem por: “categoría genética, dotada de uma forma...física visible”²⁵ e de etnia: “una categoría cultural, definida por ciertos comportamientos persistentes que se transmiten de generación en generación y que normalmente no están vinculados en teoría, a los límites del Estado”²⁶. Pela conceituação de Wallerstein e Balibar a raça depende do aspecto físico, a etnia a comportamentos transmitidos por gerações que não se prendem a fronteiras físicas e a nação como categoria na qual os seus membros têm processos culturais comuns dentro de uma limitação de um Estado político.

Pepetela em *Yaka* (1984) e João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro* (1984), utilizam-se das três categorias para construir suas narrativas sobre a formação da nação em Angola e no Brasil. Sobressaem em *Yaka* a nação sustentada por grupos étnicos, mas com o componente racial ressaltado a partir das estruturas coloniais montadas pelo Estado português que criam comunidades centradas no aspecto físico. Em *Viva o povo brasileiro*, a nação dividida pela raça é questão mais relevante que centrada em etnias. Mas ambas as obras se valem da narrativa histórica para construir o discurso da concepção da nação.

Nas conceituações exploradas o discurso sobre o passado aparece como o grande elemento para aglutinar os membros da comunidade nacional. Através da memória, mantém-se o imaginário processando as costuras diárias nas “solidariedades” de grupo frente a outros grupos e legitimando os acordos sociais. Esse passado é afirmado como imutável, perfeito, preso em algum momento de tempo e espaço e que se apresenta sempre, mesmo em um mundo em constantes e violentas mudanças. Um passado

²⁴ É uma categoria cultural, vinculadas de algum modo a fronteiras reais ou possíveis de um Estado.

²⁵ Categoria genética, dotada de uma forma... física visível.

²⁶ Uma categoria cultural, definida por certos comportamentos persistentes que se transmitem de geração em geração e que normalmente não estão vinculadas em teoria aos limites do Estado.

“esculpido em pedra” (WALLERSTEIN; BALIBAR, 1988, p. 123) que, por meio de atos e processos sócio-históricos e políticos construirá os alicerces da nação.

3.1 O HOMEM E A NAÇÃO: CONSTRUÇÃO ORGÂNICA EM AMBIENTE ARTIFICIAL

O que se tem percebido, nas trajetórias das civilizações humanas, é a impossibilidade de se conceber a identidade nacional, assim no singular, uma vez que as sociedades são formadas por grupos. Esses, além de confrontados por características físicas ou culturais distintas, demandam necessidades próprias. É sempre bom não esquecer que as sociedades nacionais são construções humanas, logo, são produtos das ações do ser humano, empreendimentos artificiais (BERGER; LUCKMANN, 2009) que têm os seus símbolos valorados pelas institucionalizações. Conforme Berger e Luckmann (2009), essas institucionalizações são estabelecidas pelo hábito repetido cotidianamente por atores e instituições sociais. Não se pretende, no entanto, nesta pesquisa, compactuar com a visão de determinismo biológico ou social, comum a diversas correntes de pensamento, principalmente, entre os séculos XIX e o primeiro quartel do XX e encontrada em diversas correntes literárias, com mais ênfase, talvez, no Realismo-Naturalismo, mas sim seguir a noção de que as ações humanas são, em boa parte, fruto das instituições que formam sujeitos, formam grupos e que fazem vivo o corpo da nação. A essas instituições estão delegados o controle e a historicidade nacionais.

Uma nação é formada por instituições que têm por característica básica o controle da conduta humana. O conjunto dessas instituições, harmonizadas ou não, dentro de um organismo social é o que entender por sistema e seus mecanismos de “direcionamento” do indivíduo e de grupos. A falsa ilusão é pensar esse sistema em uma nação como homogêneo ou homogeneizador, uma vez que, por mais culturalmente coesa que seja uma nação, essa é formada por identidades culturais de grupos distintos que, por vezes, atritam-se ideologicamente.

Berger e Luckmann (2009) entendem as sociedades humanas amparadas por um tripé: um produto humano, uma realidade objetiva e o homem como produto social desse organismo. Essa realidade objetiva é criada pelo ser humano que tem a sua formação enquanto sujeitos confundindo-se entre o amadurecimento orgânico e a inserção cultural, uma vez que as habilidades do organismo humano se completam no pós-útero.

Nesse processo, à medida que testa, organiza e amadurece suas funções orgânicas, nos primeiros anos de vida, também é inserido em um sistema cultural. Diferente dos demais animais, o *homo sapiens* não é regido por ciclos instintivos, apesar de sofrer suas influências, é conduzido pelas regras, hábitos e cerimônias sociais criadas e mantidas pelas gerações anteriores ao seu nascimento e colocação nos grupos em que irá interagir. O organismo humano desenvolve-se concomitante com a sua inserção no ambiente social e é essa correlação com um ambiente cultural e natural (BERGER; LUCKMANN, 2009, p. 41) que o moldará. É o direcionamento dos “mais velhos” e a sua adaptação ao ambiente natural o construtor de um organismo socialmente determinado. E as nações são sistemas criados por esses seres socialmente determinados e os sistemas nacionais são “naturalizados” também por esses seres socialmente determinados. As nações são, como quase tudo dos ambientes produzidos pelo ser humano, produtos da ação antrópica que ao mesmo tempo constituída pelo homem, o produz também, imergindo-o em seus sistemas sociais de valorações desde o nascimento.

Por sua vez, a constituição do homem como produto social, pelo olhar de Roque de Barros Laraia (2001) tem o processo de endoculturação como fator principal dessa constituição, pois o homem um ser meramente biológico, ao nascer, aos poucos é imerso em um processo de socialização que o converterá em ser social, fruto das ações das instituições sobre ele, mas também as ações dele impondo mudanças às instituições. A forma de comportar-se de um indivíduo dentro de um grupo irá depender, em grande parte, do processo de aprendizado, de socialização, no qual foi imerso. Logo, é sim a cultura e não, o sexo, a carga genética ou o ambiente natural, o fator primordial dos trâmites das pessoas em suas sociedades.

Essa endoculturação fará, também, a “nacionalização” do sujeito dentro da sociedade. É essa imersão nos processos, hábitos e simbologias que fará de um brasileiro, brasileiro, de um hondurenho, hondurenho, ou de um vietnamita, vietnamita. Assim como em *Yaka* (1984), Alexandre Semedo, filho de pai português, e mãe angolana branca, experimenta, desde o nascimento a “angolanidade” e mesmo com a cultura de casa ter resistência ao nativismo, não consegue entender-se português, ou Maria Dafé, em *Viva o povo brasileiro*, não se sentir fora do universo da “brasilidade” curtida nas africanias do povo brasileiro e pensar-se enquanto parte desse povo brasileiro, com toda carga de naturalidade que o manancial de cultura formadora dos rios da nacionalidade lhe dará

desde o nascedouro. Esses personagens são marcas de literaturas que trarão a baila sistemas culturais nativos de resistências à homogeneização europocêntrica do sistema cultural português em Angola e no Brasil. Sistemas de africanidades e africanias que se permitem dialogar com o sistema português, mas em um processo de troca e ressignificações, como defende Ortiz (1987, p.5) ao pensar a transculturação, sem, no entanto, permitir-se a submissão e aculturação.

A colonização portuguesa em Angola e no Brasil utilizou-se da força de impor as estruturas de socialização, em sociedades dominadas e escravizadas, por séculos, para tentar endoculturar os indivíduos desses dois territórios no sentido de uma subalternidade. Sob o jugo português, angolanos e brasileiros nasciam e inseriam-se nas suas respectivas culturas “educando-se” em um sistema de hierarquia sócio-racial. Tenta-se incutir a inferioridade nativa em relação à metrópole como centro irradiador de humanidades. As literaturas de Pepetela e de João Ubaldo Ribeiro expõem como foi falha essa tentativa de endoculturar as gerações negro-africanas após contato com os portugueses para a aceitação da submissão, da história única e da hierarquização cultural.

3.2 OS SÍMBOLOS E O ESTADO HEGEMÔNICO

O ser humano constitui-se como uma permanente base de trocas entre o seu interior e o exterior, logo, o meio apenas, assim como a sua constituição biológica somente, não conseguem de forma determinística “moldá-lo” por completo assim como os sistemas culturais, com todas as regras de comportamento, também não conseguem direcionar por completo as ações de uma espécie tão complexa como a humana. Neste sentido, sempre se revelam desobediências contra qualquer sistema que se coloque como dominante, tentando submeter aqueles sistemas culturais que consideram como inferiores. Assim ocorreu com reações ao modo de organização social ditada por Portugal durante a colonização, exemplo dessa reação foram as organizações dos quilombos no Brasil, ou as guerras por independência em Angola, também através das inúmeras, e criativas, vertentes político-culturais provenientes dos afrodescendentes que, mesmo oriundas de minorias políticas afastadas do poder central do Estado e por esses consideradas como culturas vulgares, passam a simbolizar a nação. Ilustram bem esse processo as africanias brasileiras, cubanas, jamaicanas, ou estadunidenses na

dança, na música, no esporte, na culinária, nos modos de proceder socialmente etc.

É preciso, entretanto, não perder de vista que há dificuldade de clareza crítica e resistência por parte de sujeitos formados por instituições sociais que pregam culturas hegemônicas, ditadas por grupos dominantes dentro de um processo de formação social. Angola e Brasil atuais foram dominados por colonizações que pregavam culturas europocêntricas hegemônicas e continuam com elites financeiras no poder ainda seguidoras, em grandes medidas, desse modelo. Raymond Williams coloca a hegemonia como “todo conjunto de práticas e expectativas; nossas tarefas nossa compreensão comum do homem e de seu mundo” (WILLIAMS, 1969, p. 25) e esse conjunto apresenta-se como “legítimo”, para a maioria das pessoas que se julgam integrantes de uma nação, à medida que é experienciado de modo prático em comunidades.

A realidade, nesse sentido, para a maioria, se constitui como algo “indiscutível”. O que se pode inferir é que a hegemonia se impõe às pessoas através da endoculturação (LARAIA, 2001) proporcionada pela camada dominante que se vale de instituições sociais, legitimadas culturalmente, como a escola e a família, para calcificar valores. A colonização imposta por Portugal, tanto ao Brasil quanto a Angola tentou impor seus valores de modo hegemônico utilizando-se da tentativa de legitimação da pretensa superioridade do colonizador sobre o colonizado através de estratégias de criação das “realidades verdadeiras” como pela catequese ou mesmo pela educação, ou, ainda pela tradição seletiva (WILLIAMS, 1969, p 78), na qual a cultura seleciona as tradições e o passado que pode existir e dissimula ou “apaga” o que não é legítimo de existência. Seleciona-se, filtra-se o que pode ser apresentado a todos ou a forma de apresentar hábitos, práticas e tradições.

Os valores dos dominados são permitidos quando não põem em riscos os dos dominantes e ainda assim como “menores”, “primitivos” ou um desvio daquilo que é “divino”. Paulatinamente, erguem-se as instituições coloniais de dominação que legitimará a cultura ibérica branca e deslegitimará as culturas nativas ou daqueles escravizados como realidade de “coisas”. No entanto, essa legitimação só alcança realmente o ápice quando molda, direciona o olhar para o mundo, das gerações que se pretende dominar: o “nível filosófico” defendido por Williams (1969). A construção da narrativa nacional em *Yaka* (1984) e *Viva o povo brasileiro* (1984) seguirão os trilhos da contramão, na legitimação da história anticolonial expondo em suas páginas as rupturas,

as resistências, as outras realidades, por vezes submersas em um oceano branco euopocêntrico.

No Brasil e em Angola, a cultura hegemônica é aquela que se originou do colonizador europeu. É essa que tentou determinar a “seletividade”, que “dilui” as demais (negras, indígenas e nativas). A maioria das instituições sociais (escola, literatura, mídia, etc) ainda seguem adotando um modelo cultural europocêntrico hegemônico que “moldam” o sujeito a guisa da endoculturação tratada por Laraia (2001) desde a infância até o seu cotidiano adulto. Estas instituições sociais alimentam esse processo e são, ciclicamente, alimentadas por aqueles que são formados por ele, em “processo de educação; processos de uma formação social muito mais ampla em instituições como a família; as definições e a organização prática do trabalho” (WILLIAMS, 1969, p 87) inserindo a seletividade em um *continuum* de feitura e refeitura cotidianas que coloca a cultura dominante como real, para a maioria e “duvidosa” para os que resistem.

Ainda hoje, após séculos de tentativa de hegemonia do Estado colonial português em Angola²⁷ e no Brasil²⁸ as instituições as quais couberam o papel de inculcar a noção de homogeneidade nacional (a família e a escola, por exemplo) seletivamente, historicizaram e, por vezes, ainda historicizam, quase sempre, como um processo pacífico, harmonioso e linear formação e manutenção de uma identidade nacional homogênea e no singular. Alexandre Semedo, personagem sobre o qual giram as tramas de *Yaka* (1984), e Maria Dafé, em *Viva o povo brasileiro*, (1984) têm a construção de suas nacionalidades, desde crianças calcadas nas “lições”, veladas ou não, da sala de aula, ou no cotidiano das suas famílias em situações diferentes, mas similares em seus processos culturais. Independente da aceitação da homogeneização e da europocentrização, ou não, por parte das culturas que Portugal tentou subalternizar, a nação, enquanto “organismo” real é sempre naturalizado pelas instituições que formam essa nação. Nesse sentido, a família e a escola, entre outras instituições que as transversalizam, farão em Alexandre Semedo e Maria Dafé a naturalização das nacionalidades angolana e brasileira.

²⁸ Pelo discurso oficial europocêntrico, em 22 de abril de 1500, a frota comandada por Pedro Álvares Cabral chega ao território onde hoje se localiza o sul da Bahia, já habitadas por vários nações indígenas, nomeando-o, inicialmente, de ilha de Santa Cruz, posteriormente, terras de Vera Cruz, e, por fim, Brasil - Ab'Saber, Aziz N. et all. *História geral da civilização brasileira. Tomo I: A época colonial - Administração, economia, sociedade*. (1º vol. 4ª edição). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972. 399p.

A naturalização do pertencimento a uma nação dá-se a tal ponto de tornarem-se regra seus membros encarnarem a nacionalidade em seus corpos, em suas mentes como algo congênito, etnocêntrico e atemporal e não “artificial”, produto direto das ações antrópicas, através da encarnação dos seus “símbolos sagrados” (BERGER; LUCKMANN, 2009, p. 82). Os símbolos ganham emocional conotação, afinal de contas, conforme Berger e Luckmann (2009) a vida em sociedade é pautada nos meandros da simbologia e essas simbologias impregnam-se no imaginário humano endoculturado.

A nação no seu sentido “clássico” projeta-se sobre um discurso de uma construção única, de uma voz homogênea que consegue agregar a todos em uma linearidade, como tentou impingir as histórias coloniais, construídas por nações, como Portugal, que exploraram outros territórios ou a história que as elites nascidas dessa colonização explorativa tentam manter, talvez para manter as minorias em posições que perpetuem possibilidades de continuarem sendo exploradas.

O que se tem percebido e o que tem se mostrado é sim uma grande problemática ao se tentar uma conceituação definitiva e “clássica” para o sentido de nação, uma vez que as nações são formadas por diversas vozes de diversos grupos, raciais, étnicos ou mesmo de classes econômicas diferentes.

3.3 A HISTÓRIA A “CONTRAPELO” : DESCONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE HISTÓRIA ÚNICA E HOMOGÊNEA DA CONSTRUÇÃO COLONIAL DA NAÇÃO

A textualidade histórica europocêntrica sobre o continente africano concebe o “mito fundacional” de Angola no momento em que Digo Cão, no reinado de D. João II, chega à foz do rio Zaire (fins de 1482 ou 1483) e marca uma das margens com a pedra que representa o direito a posse do território aos portugueses. É assim iniciada a versão colonizadora do domínio do território angolano, seguindo-se de uma aliança com o Reino do Congo, ao norte, e o estabelecimento de fronteiras com os Reinos Ndongo e Matamba, ao sul, que pela narrativa de Douglas Wheeler e René Pélissier em *História de Angola* (2009) fundem-se para dar origem ao núcleo de Angola, depois anexado pelo império português. Por conta desse episódio, simbolicamente, os colonizadores passam a chamar o local de rio do Padrão, ou seja, a pedra ali colocada por Diogo Cão simboliza a “fundação” de Angola, pela versão de Portugal.

No entanto, as bases que se expandirão nas diversas identidades culturais que formarão o mosaico de identidades transpassando a fraca tentativa de institucionalizar uma identidade nacional homogênea em Angola (também, em qualquer nação) não nascem na chegada dos colonizadores e sim bem antes desse encontro transatlântico.

É de considerar bases mais fortes desdobradas nas simbologias (africanidades) do cotidiano de Angola no passar do tempo, como as organizações sociais existentes antes da chegada do português a exemplo do Reino do Congo, do Reino do Lunda, e do Reino de Matamba. É ingenuidade negar a ótica europeia de impor um único acontecimento (a chegada de Diogo Cão) e uma única matriz politico-cultural (a própria lusitana), ou mesmo aos Reinos e Estados uma pré-exploração não europeia, é ingênuo adotar origem única para a formação do povo angolano. A constituição de qualquer povo, qualquer nação é, geralmente, polimatricial, e calcada em um manancial de narrativa e histórias discrepantes afinal, João Ubaldo Ribeiro adverte na abertura de Viva o povo brasileiro: “O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”, uma nação é constituída por histórias e não por história. É o discurso dessas narrativas históricas de fundação das bases nacionais.

As bases de diversas comunidades que formam países africanos como Angola nascem, possivelmente, do fenômeno de deslocamento dos povos banto no território africano. O termo “banto” fora proposto em 1862 por W. Bleek na nomeação da família linguística de tronco comum, o protobanto, compartilhado por diversos povos há três ou quatro milênios anteriores. Ainda segundo os estudos de Yeda Pessoa de Castro, temos a noção de que o termo usado por Bleek passa a ser também usado, bem mais tarde, por outros vários estudiosos, de áreas distintas, para denominar 190.000.000 de indivíduos que habitam territórios compreendidos países da África Central, Oriental e Meridional em uma área de 9.000.000km² (CASTRO, 2001, p 81).

Consoante Alberto da Costa e Silva (1996), os grupos banto dispersaram-se por terras africanas inicialmente de modo nômade ou seminômade, fixando-se temporariamente em um local, organizavam-se com bases em moradia de barro e quando do rareamento da fertilidade do solo ou da escassez de caça, seguiam para outro local. À medida que o tempo passa, essas comunidades, gradualmente, abandonam o nomadismo através de desenvolvimento de tecnologias que permitem a fixação em uma região e o alargamento de novos processos culturais por encontro de culturas distintas. Ainda segundo Silva

(1996), no momento em que esses grupos passaram a usar ferramentas de metal, desenvolvem a expansão de modo mais eficiente, seja pela força, que parece não ter sido a predominância, ora pela elaboração tecnológica. A trajetória de expansão de povos do grupo banto de norte para sul do continente africano seguiu deslocamentos milenares (séculos após séculos) cedendo aos seus descendentes, hábitos e ritos que sobreviveram, ressignificando-se cotidianamente como em qualquer processo cultural humano. Até mesmo durante a ocupação colonial exploratória portuguesa, em Angola, esses grupos conseguem manter-se, por muito tempo, resistindo em seus processos culturais e muitos desses hábitos serviram como base na narrativa em *Yaka* (1984), de Pepetela, sobre as tradições angolanas anteriores a ocupação portuguesa, como a criação de gado dos Cuvale e o cultivo da terra as plantações que os permite sobreviver em perenidade em um território:

Vilonda, sentado no rochedo azul do seu território, olhou o rio Cuporolo. Espera a volta das duas mulheres que tinham ido à lavra. Terra boa, a do Cuporolo. Daqui se via as bandeiras do milho pintar de branco o verde da lavra. E para os bois então? O rio tinha água todo o ano, o capim estava sempre verde e tenro, os bois engordavam e luziam. Virou a cabeça para a esquerda e viu a manada. O filho mais novo e o sobrinho trazem os bois para o curral. A manada sobe o morro que nasce ao lado do rio, ondulando entre os penhascos, reconheceu no meio dela a namulilo, a vaca mais sagrada de todas, o boi mocho, os dos cornos retorcidos, o malhado, a vaca cega, os vitelos. Ao todo oitenta animais. Subiam sem pressa, de barriga atulhada, as vacas cheias de leite agitando os chocalhos. Um ou outro mugido eram música no seu ouvido. Encheu o peito de ar. Tudo estava ali. O cheiro, o som, a luz. Terra boa essa do Cuporolo. (PEPETELA, 1984, p 151)

A expansão banto, configurada por milênios, é quem proporciona bases para surgimento de tradições de etnias, grupos e comunidades da Angola narrada pela literatura de Pepetela e de seus descendentes enfocados na literatura de João Ubaldo Ribeiro.

3.4 ANGOLA PÓS-INDEPENDÊNCIA

Em 11 de novembro de 1975 Angola liberta-se do jugo de Portugal e passa a ser governado pelo MPLA-PT (Movimento Pela Libertação de Angola – Partido do Trabalho), grupo político composto na sua maioria por membros do grupo étnico Quimbundo. Em *Mama Angola: Sociedade e economia de um país nascente* (2000), Solival Menezes observa que o novo país já nascia com dois problemas básicos para a

estruturação do Estado e da sociedade. Primeiro o esvaziamento dos quadros de organização estatal e comercial fruto de um êxodo provocado pela derrota do colonizador, segundo a difícil interação de uma sociedade estruturada em cerca de cem grupos etnolinguísticos divididos em nove grandes grupos (Ambós, Bacongós, Hereros, Lunda-Tchokué, Nganguelas, Nhanecas-humbes, Ovimbundos, Quimbundos e Xindongas). Os três maiores, Ovimbundos, Quimbundos e Bacongós, disputavam a liderança da nova nação.

Seguindo ainda os dados levantados por Menezes (2000), a etnia Quimbundo é a segunda maior do país (20% da população), encontra-se em boa parte do território do país (do oceano atlântico até a metade de Angola, acima do rio Cuanza). Fala a língua quimbundo e, ao que parece, fora o grupo mais próximo do colonizador (muito explorado pelo português nos cultivos de café e arroz para exportação), assimilando mais rapidamente a influência europeia, inclusive a língua portuguesa. O que se pode pensar é na ironia do paradoxo em ser esse grupo o mais resistente ao colonizador, criando a célula de maior empecilho ao poder da metrópole: o MPLA-PT em 1956. Na época da libertação colonial de Angola, ocorre o, já citado, êxodo em massa do país. Mais exatamente, 80% dos colonos portugueses e os nativos já “assimilados” pela estrutura de dominação colonial deixam o país levando consigo todos os bens que puderam ou inutilizando tudo que fica para trás. (MENEZES, 2000) Essa elite era justamente quem dirigia o Estado e a organização econômica da colônia, agora liberta. Apresentava-se, assim, um dos grandes problemas da nascente República Popular de Angola da Angola.

Christine Messiant em *L'Angola colonial, histoire et société: Les prémisses du mouvement nationaliste* (2006) expõe uma realidade na qual a etnia Quimbundo conseguiu o poder, mas deparou-se com outro grande problema: uma guerra civil que se arrastará por dezoito anos envolvendo algumas ordens ideológicas: um embate exógeno, global, provocado pelas potências capitalista (EUA) e comunista (URSS) que avançavam sobre planeta em gigante jogo de xadrez. A chamada “guerra fria” alinhava países para o bloco comunista ou para o capitalista em uma guerra indireta. Angola adere ao comunismo soviético, com o apoio direto de Cuba. Torna-se, desse modo, opositora dos Estados Unidos: o maior centro capitalista do mundo, o que não era nada bom para um país que iniciava a vida institucional, desestruturado. O segundo problema

era de ordem interna: O MPLA-PT chega ao poder debatendo-se contra outros grupos étnicos e políticos, principalmente o Ovimbundo e o Bacongo.

Solival Menezes (200) coloca os Ovimbundo como o grupo majoritário de Angola, algo em torno de 36% dos habitantes do país. Falantes da língua umbundo, encontram-se basicamente, na parte ocidental do país, (abaixo do rio Cuanza), no planalto central dispõem-se, principalmente nas províncias de Huambo, Benguela e Bié. Entretanto, a imposição da colonização portuguesa fez com que esse grupo espalhasse-se por todo território angolano, onde necessitasse de mão de obra. Em 1902, na guerra do Bailundo (quando o colonizador ocupou a parte central de Angola) os portugueses destruíram os últimos reinos Ovimbundos, que chamavam a atenção por suas estruturas sociais complexas de cunho semi-estatais (os *atumbu*) e relações de vassalagem. É um momento histórico explorado por Pepetela nas páginas de *Yaka*:

E, de repente, estourou a bomba. Os bailundos se tinham revoltado. Começaram a queimar as lojas dos comerciantes no Bailundo, se falava em centenas de brancos mortos. Outros tinham-se refugiado na fortaleza e estavam sitiados. Temiam a rebelião vai passar para o Huambo, a Tchiaka, o Soque, o Bié. Os alarmistas diziam os bailundos vêm a caminho de Benguela. Nunca vi tanto branco comprar tanta arma. Mesmo alguns degredados perigosos, assassinos, agora passavam na rua ostentado Winchester ou Kropotché no ombro. O pai de Alexandre andava com uma Kropotché e uma pistola. A Winchester ficava em casa com a mãe. (PEPETELA, 1984, p. 42)

A guerra do Bailundo retratada por Pepetela expõe a precariedade nas relações vividas pelas comunidades de colonos e comunidades nativas em fronteiras culturais tênues baseadas em preconceitos e estereótipos.

Ao seguirmos a visão de Solival Menezes (2000) entende-se que os Ovimbundo parecem ter sido a etnia de maior miscigenação com os portugueses, mas também a que fez uma resistência feroz à colonização através das ações de guerra da Unita (União Nacional para Independência Total de Angola). Após a expulsão dos portugueses, a Unita foi a grande derrotada nas primeiras eleições de Angola independente, não aceitando o resultado do pleito e lançando-se em uma guerra civil apoiada pelos Estados Unidos.

O outro braço de resistência contra o domínio Quimbundo, no pós-independência de Angola é a etnia Bacongo. O grupo compõe 15% da população do país e é, geralmente,

considerada como a guardiã da tradição (MENEZES, 2000), talvez por ser de proveniência do centro-norte da região onde outrora foi o Reino do Congo, que é considerado uma base importante das tradições dos povos bantos angolanos. Esse grupo é o pioneiro na luta contra o colonizador, pois surge dele o movimento armado mais antigo que se transforma na FNLA (Frente Nacional pela Libertação de Angola) de 1954, conhecido anteriormente por UPNA (União dos Povos do Norte de Angola).

Logo após a independência política em relação a Portugal (1975) o território angolano passa a ser oficialmente denominado República Popular de Angola seguindo a orientação socialista do bloco capitaneado na época pela, já extinta, União Soviética. Nesse momento, dava seus últimos suspiros a chamada “guerra fria”: um processo sociopolítico tenso entre o bloco socialista soviético e o bloco capitalista estadunidenses (desde o fim da segunda grande guerra em 1945). A partir de 1992, os ventos socialistas arrefecem e muda-se a denominação nacional oficial de Angola para República de Angola, abandonando-se o “Popular”, típico a diversas denominações nacionais de cunho socialista/comunista. Até onde é sabido o nome Angola é oriundo do rei Ngola, soberano do reino Ndongo que se localizava nas proximidades de onde hoje se encontra a capital do país, Luanda, no século XVII²⁹. Solival Menezes (2000) situa, Geograficamente, Angola na zona subequatorial e tropical, ocupando a parte sudoeste do continente africano. Em sua costa, o oceano atlântico banha cerca de 1600 quilômetros, o Congo, Zaire a Zâmbia e a Namíbia fazem fronteira com a extensão de 3500 quilômetros do território angolano. O atlântico tem uma importância histórica para esse território, pois foi a malha por onde transcorreu os genes diaspóricos desse povo e que possibilitou que os processos e símbolos de africanidades ressignificassem-se, transformassem-se em processos e símbolos de africanias, essas, bases culturais de povos afrodescendentes nas Américas. O atlântico foi, sempre, também de vital importância para a sobrevivência econômica tanto de Angola, quanto dos países fronteiriços. Ainda Menezes (2000) coloca a economia angolana direcionando-se com o planalto central angolano comumente visto como uma espécie de celeiro, no qual a maior parte da produção agrícola nacional se faz.

²⁹ Essa informação nunca obteve uma comprovação científica concreta, mas é defendido por diversos estudiosos, inclusive Solival Menezes (*Mama Angola: sociedade e economia de um país nascente*. São Paulo, 2000.) utilizado como uma das bases para a escrita deste capítulo.

Foi justamente o clima úmido e as terras férteis dessa região que mais atraiu o colonizador europeu e onde surgiram importantes cidades como Huambo, Lubango e Kuito, muitas regiões usadas como um microcosmo da cultura angolana na construção literária de Artur Pepetela. Assim como, a produção pecuária concentra-se bem próximo da região agrícola, mas é mais difundida no Noroeste do país. No extremo sul, a criação bovina liga-se a traços culturais dos povos locais, uma vez que esses tem associação do gado a divindades, sendo a posse desse, símbolo de poder e com proibição de consumo de sua carne. Em *Yaka*, esse respeito ao gado se fará presente na figura Da personagem Vilonda nativo Cuvale:

Os brancos nunca vêm aqui, às vezes Vilonda vai lá abaixo no Dombe Grande vê-los. Leva um cabrito para vender, depois compra qualquer coisa, um cobertor, um machado, uma enxada. Mais é muito raro, não precisa de quase nada. Os brancos lhe perguntam pelos bois, mas ele boi não vende. Cuvale não vende boi, como vai vender o pai e o filho? (PEPETELA, 1984, p. 151)

As pesquisas de Solival Menezes (2000) demonstram que a província do Lunda-Norte é onde é explorado o grosso dos minérios preciosos, ainda que o Lunda-Sul e Malanje proporcionem a exploração dessa atividade, mesmo que em menor proporção. O núcleo da economia angolana atual depende da exportação do petróleo, dos metais preciosos, de pescados e de matéria prima semi-processada para o fabrico de cimento. As riquezas minerais são, hoje, a maior força econômica de Angola: dentre vários, os minerais metálicos (ferro, cobre, manganês); minerais não metálicos (diamantes, quartzo e fosfato); os radioativos como torbenite e o motor da economia angolana, os recursos do setor energético (petróleo, carvão e gás natural). A região do enclave de Cabinda é a responsável pela maior parte da extração petrolífera (desde 1956 quando se inicia essa atividade econômica no país) concentrada nas mãos de empresas estrangeiras que pagam tributos ao Estado sobre a quantidade explorada.

O enclave de Cabinda é, em Angola, fruto do esquitejamento da África pelas nações europeias e sob o título de Congo Português, que segundo H.L. Wesseling, Revan (1998), foi reconhecido como domínio de Portugal pela Conferência de Berlim (1885), o mesmo encontro que criou o Congo Belga (ex-Zaire, agora República Democrática do Congo) e o Congo francês (ex-Congo Brazzaville, agora República do Congo). Simultaneamente a esse encontro de divisão da África, Portugal já havia concluído com os líderes do Reino de Cabinda o Tratado de Simulambuco que confere ao enclave o

protetorado luso. A ligação por terra ao restante de Angola é extinta quando a Bélgica reivindica uma saída para o mar. A partir de 1920, Portugal retira a condição de protetorado e denomina Cabinda território angolano.

Ainda consoante Wesseling, a Conferência de Berlim, entre 1884 e 1885, tornou a exploração da África organizada através de acordos, organizada pelo Chanceler alemão Otto Von Bismarck e com participação da França, Espanha, Itália, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Estados Unidos, Império Otomano, Austria-Hungria, Suécia e Portugal. Esse evento, proposto por Portugal, teve como objetivo criar regras para a ocupação do território africano pelos países europeus exploradores. Inicialmente, os portugueses propuseram o “Mapa cor-de-rosa” que criava um corredor ligando a suas duas principais colônias exploradas, Angola e Moçambique, o que lhes facilitava o comércio e o escoamento de matéria-prima. Apesar de os conferencistas concordarem no momento, após a conferência a Inglaterra rompe o acordo e faz um ultimato de guerra a Portugal caso fizesse valer o Mapa cor-de-rosa. Portugal recuou e a Grã-Bretanha passou a dominar toda a África Meridional (parte sul, banhada pelo Oceano Índico, na sua costa oriental e pelo Atlântico na costa ocidental), exceto Angola e Moçambique (domínio português) e o Sudoeste africano, a África Oriental (exceto Tanganica) e dividiu a costa ocidental e o noroeste africano com a Espanha, França e Portugal (Guiné-Bissau e Cabo Verde). O Congo, que era o principal ponto de discórdia e disputa, permaneceu comandado pela Associação Internacional do Congo, liderada pelo rei Leopoldo II da Bélgica que passou a explorar também Ruanda e o Burundi. A Conferência de Berlim não levou em consideração que nesses territórios existiam pessoas e desrespeitou suas organizações etnoculturais e suas histórias de vida como ser humanos. Em *Yaka*, a narrativa das festividades da comemoração do tricentenário de Benguela expõe o modelo segregacionista de ocupação de Portugal naquele território, que não respeitou o modo de vida das populações nativas:

Acácio foi, mas interceptaram-no à entrada. Até não ia bêbado e estava convenientemente vestido. Mas não o deixaram entrar. Chegou mais tarde o Ernesto despachante e travaram-no também. Protestou. O barulho fez vir à porta o presidente da Câmara Municipal, organizador do jantar. Ernesto falou:

– Não me deixaram entrar porquê? É para europeus com mais de trinta anos de distrito. Nascia aqui, há mais de quarenta anos, só estive uns anos fora a estudar. Por que não me deixam entrar?

- Desculpe, senhor Ernesto, é um erro lamentável do porteiro. Como nasceu aqui, provavelmente ele confundiu – A eterna coisa dos brancos de segunda! – resmungou Ernesto. E aqui o senhor Acácio?
 - Ah, não! Aí não há engano. Não pode entrar.
 - Tem mais de trinta anos de Benguela – disse Ernesto Tavares.
 - É diferente, muito diferente. Lá dentro está a elite da terra, até o senhor governador. Não seria conveniente...
 - Deixa, Ernesto – Disse Acácio. – Vinha só para ver uma cosia e já vi da porta. Tem razão de fazer esse jantar íntimo só para eles. Os que se aproveitaram de trezentos anos de Benguela. Eu vou ter com os que não aproveitaram nada e são tantos que não cabem numa sala. Nem quero misturas.
- E Acácio partiu, todo satisfeito.
(PEPETELA, 1984, p.96)

Nos “tantos que não cabem numa sala” a que se refere a personagem Acácio enquadram-se as comunidades nativas exploradas ou dizimadas pelos modelos de colonização implantados na África pelas potências europeias. O evento narrado deixa aparente à prática de hierarquização também entre os brancos, algo que se fará presente em diversas instâncias rituais dos territórios ocupados por Portugal. Sociedades derivadas dos títulos da nobreza e cultivadora de diferenciações entre pessoas e grupos, quando não por aspectos físicos, por linhagem. Aquele sistema branco-europeu colonial capitalista que não permitia a ascensão social, ou mesmo a existência de outros modelos civilizatórios, outras vozes e no caso da personagem Acácio o tolerava menos ainda, pois era uma voz de um branco, contra o capitalismo metropolitano e defensor dos excluídos: os negros nativos. Essa voz não pode falar.

3.4.1 Reinos, povos e bases tradicionais de africanidades de Angola

É possível entender os Cuvale, em *Yaka*, (1984) como os simbolismos das comunidades tradicionais de Angola, geralmente provenientes da expansão de populações bantos que legam para seus descendentes seus ritmos de vida. Valendo-se dos discursos histórico e antropológico, Pepetela observa os Cuvale enquanto o diferente do colonizador português, mas como uma das raízes do angolano mesmo descendente desse colonizador, ao entender o todo angolano na posição de mosaico cultural. A Angola de Pepetela é um todo formado por partes diversas que se inicia muito antes da chegada da exploração europeia, mas transformada também pelos descendentes dessa incursão de Europa em África. No entanto, engana-se quem pensa que o autor propõe uma nação idílica, de encontros afáveis. Ao contrário, a morte, por um punhal Cuvale, de Aquiles

Semedo, filho de Alexandre Semedo centro da narrativa, por sua vez, filho do português Oscar Semedo, marca a confecção da nação por conflitos entre as partes. Em *Yaka* Um dos ápices para esses encontros conflituosos entre o grupo branco-colono e o negro-nativo dá-se quando a personagem Aquiles Semedo, conhecido pela raivosidade e força bruta, sai para caçar com um grupo de colegas e afastam-se do núcleo urbano de Benguela e entram na onganda³⁰ do Cuvale Vilonda, o filho da colonização portuguesa depara-se com a comunidade nativa, carregando consigo toda a estereotipação sobre os grupos tradicionais:

Amílcar olhou para a esquerda, para o morro, e viu as casas no meio das rochas. Apontou silenciosamente. Aquiles concordou com a cabeça e fez sinal de silêncio para os companheiros mais atrás.

De repente, era cobra era onça era gente saiu uma sombra do rio. A sombra ficou parada olhando-os.

– Um mucubal³¹! – Gritou Damião.

Aquiles levou a arma à cara. A sombra esguia não se movia. E subitamente saltou para o capim. O tiro de Aquiles se perdeu nas árvores da beira-rio. Os oito correram para lá e a sombra fina voltou a aparecer, dobrada, cobrindo o terreno que a separava dos primeiros penhascos do morro. Aquiles disparou de novo e a sombra se contorceu no ar, rebolou na terra sem capim que indicava principio do morro. Levantou de novo e tentou subir o morro. O tiro de Armando lhe entrou nas costas, se dobrou para trás como uma sombra de vela na parede branca ao lhe dar a brisa do mar. Caiu na poeira.

Eles correram para ver como era afinal um mucubal.

(PEPETELA, 1984, p.195)

O mucubal morto por Aquiles era o jovem cuvale, Tyenda, filho de Vilonda que viu do alto da montanha o corpo jovem projetar-se ao chão e os homens brancos a rodeá-lo. O grito do pai rasgou o espaço e fez com que os colonos corressem para dentro da onganda para alcança-lo:

Tyenda não ia mais casar com Ondomba. Já não ia pentear nele a grande trunfa, já não diria o meu filho pode agora tomar mulher? [...] já nada tinha importância. Agora era só preciso impedir que os brancos entrassem na onganda. Que deixassem intactos os objectos das mulheres, as casas, que não chegassem ao elao, onde só amigos podiam sentar. O cheiro deles não podia conspurcar o fogo sagrado. O branco grande vinha à frente gritando ordens. Aparecia e desaparecia entre os rochedos. Vilonda viu a cara suada, o cabelo liso colado à cabeça. Atrás vinha um preto, olhos redondos e brancos de medo. Eles mataram Tyenda que foi tomar banho no rio, só com a tanga, nem

³⁰ Centro habitacional mais importante de todos aqueles que o grupo familiar cuvale ocupa ao longo do ano. Inclui o cemitério e os locais de culto. É, segundo Pepetela, um elemento fundamental no contexto cultural dos povos pastores do sul de Angola.

³¹ Corruptela portuguesa para o nome do povo cuvale.

mesmo o punhal talvez. Nos olhos dos brancos se via o objectivo deles, vinham para matar. A onça estava no brilho amarelo dos olhos deles, no brilho leitoso dos canos das espingardas que abateram Tyenda. A azagaia de Vilonda estendeu no espaço acima dos rochedos, picou silvando, e se enterrou no peito de Aquiles Aragão Semedo. O cuvale segurou o punhal que vencera a onça, esperou os tiros da resposta. Mas foi o silêncio pasmado dum sol de meio-dia, reverberando sobre a terra calcinada. E depois, segundos de séculos depois, os gritos e as lamentações do grupo de brancos. (PEPETELA, 1984, p.197)

O punhal cuvale que matou Aquiles Aragão Semedo vai parar em poder de Alexandre Semedo, presente do seu genro Bartolomeu Sardinha, após a onçada de Vilonda ser destruída e a família cuvale morta pelo exército português, prosseguindo com o processo de extinção sistemática das formas de organização social tradicionais. O punhal cuvale torna-se objeto simbólico da personagem Joel, presenteado pelo bisavô, Alexandre Semedo, quando o bisneto Semedo vai à guerra pela libertação de Angola do domínio colonial português:

– Os Semedo, todos, a começar por mim, sempre foram a bimba³² que está no meio do rio. As correntes levam-na para um lado ou o outro. O Aquiles talvez pudesse ser a primeira exceção, se tivesse cabeça, mas nunca teve.

Alexandre Semedo parou de falar e pegou no punhal cuvale.

– Ofereço-te, é mesmo de estimação. É cuvale.

– Obrigado, avô.

(PEPETELA, 1984, p.337)

Ferido em batalha, Joel, de codinome grego Ulisses, é acolhido e tornado guerreiro pelos cuvale o que demonstra na narrativa de Pepetela uma Angola que se funde em um todo, mas sem esquecer as injustiças e diferenças. Desse modo, Pepetela constrói uma nação angolana por fusão, mas subvertendo o olhar de exotismo lançado pela Europa sobre as populações africanas tradicionais, uma vez que não envereda pela hierarquização europocêntrica e humaniza-as, representando-os com suas necessidades, prazeres, erros e acertos de qualquer trajetória das comunidades humanas. As bases culturais utilizadas por Pepetela para dar vida a sua literatura são as bases culturais que formam o povo angolano, e oriundas de comunidades erguidas muito antes da chegada do português em território angolano.

³² Arbusto de tronco fino, utilizado na confecção de embarcações.

3.4.1.1 O Reino do Kongo

Assim como a expansão banto não se deu por espaços territoriais vazios, pois por séculos comunidades imigrantes encontraram comunidades nativas, como a exemplo dos koisans³³, conforme expõe José Redinha, em *Etnias e culturas de Angola* de 1975, a expansão portuguesa não se deu, também, em áreas vazias de comunidades humanas. Em Angola, sempre existiram antes da chegada do europeu uma grande diversidade de povos com suas organizações populacionais mais, ou menos complexas. A intenção, nesse tópico, não é estabelecer uma cronologia aprofundada de reinos ou organizações comunitárias que serviram por base da Angola atual e sim, apenas, demonstrar a existência de populações diversas organizadas antes da chegada do Estado português em território angolano, evitando o a visão europocêntrica, hegemônica, colonial de “vazio humano” nessa parte do mundo antes da “luz” europeia chegar. Por exemplo, o Reino do Kongo.

Filippo Pigafetta e Duarte Lopes (1989) defendem como “mito fundacional” do Reino do Kongo quando Nimi Lukeni conquista a chefaria ambundu de Mbaza Kongo e misturarem-se, ao longo dos tempos, os nativos e os conquistadores.

Esse Estado não pode ser tomado como única e definitiva base do que é hoje, Angola, mas e, sim, uma das mais fortes, tradicionalmente visto como o “berço” dos Bacongos, pela predominância numérica desse grupo, mas também composto por diversos outros grupos banto (M'BOKOLO, 2009). Uma vez que as fontes de conhecimento dessa época são escassas, parece-nos ter sido o Reino do Kongo uma estrutura extremamente organizada, inclusive com uma malha econômica muito rígida, através da coleta de impostos pelos governadores das províncias e encaminhados ao Manikongo que exercia o poder, mas não absoluto, pois o dividia com os governadores por ele nomeados, exceto o da região de Mbata, eleito pelo povo e na região do Soyo que a sucessão era hereditária.

O olhar do congolês Elikia M'Bokolo (2009) nos remete ao Reino do Kongo com surgimento na segunda metade do século XIV, possivelmente formado através do

³³ Na verdade, dois grupos distintos das populações banto: os koi, pastores e o san, bosquímanos coletores. Hoje, com populações bastante reduzidas, concentram-se, principalmente no deserto do Kalahari, na Namíbia em Botsuana e em Angola. (REDINHA, José. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1975).

cruzamento de rotas comerciais que passam a ser conhecidas como a estrada do cobre e a estrada do sal. Localizava-se, ainda seguindo os estudos desse autor, um pouco abaixo à linha do Equador, cobrindo hoje os territórios onde encontram-se o Congo, a República Democrática do Congo e Angola.

As pesquisas de M'Bokolo (2009) ainda revelam uma economia organizada em torno do Nzimbu (conchas com valor de moeda), além do vinho de palma, sorgo, gado, marfim, frutas, peles de leopardo e leão e quadrados de rafia (que também tinham valor de moeda). A rede de coleta de imposto era organizada e comandada pelos governadores e os tributos recolhidos encaminhados ao rei. Havia uma estrutura, que assistia diretamente ao rei, formada por membros admitidos, que poderiam ser demitidos também, pelo soberano: na administração central o corpo era formado por um “chefe de palácio” (com função de vice-rei), um chefe de polícia, um coordenador de mensageiros, um coletor de impostos com sua equipe de tesoureiros e um juiz supremo. Uma das funções mais respeitadas desse corpo administrativo era de “senhor Kabunga”, o sumo sacerdote que tinha a sua linhagem ligada ao senhor da terra na região, agora capital, antes da unificação proporcionada por Nimi Lukeni. Os senhores de menor poder eram nomeados pelos governadores, e esses “senhores menores” coordenavam as ações dos chefes de aldeias – de poder hereditário - os “nkuluntu”.

Pigafetta e Lopes (1965) indicam em seus escritos que os ancestrais eram venerados, cultuavam suas tumbas em sítios bem próximo da capital. Também, M'Bokolo (2009) coloca essa população como crente na comunicação com os ancestrais e com os espíritos da natureza, assim como em diversos amuletos que através de rituais conduzidos por um especialista (geralmente um “mais velho”) permitiam ligações dos indivíduos com as entidades sobrenaturais e o controle da fertilidade da terra, por exemplo. Os rituais de comunicação entre o natural e o metafísico davam-se pelo processo de possessão³⁴.

O passar do tempo promove muitas mudanças nas formas religiosas dessa comunidade e o contato com os portugueses (século XVI) traz o cristianismo como uma dessas mudanças que ressignificado e híbrido passa a ser uma das possibilidades de crença.

³⁴ Processos de africanidades que se pode considerar como um dos lastros geradores de africanias como o culto dos ancestrais dos candomblés brasileiros, por exemplo.

O incesto entre irmãos, diferentemente da moral colonizadora europeia, era compreendido como uma possibilidade geradora de “neutralidade”, em melhores palavras: era essa prática que tornava o rei um “sem família”, logo como capacitado pela “neutralidade” (rompeu o elo com uma família específica) para conduzir todas as famílias de modo imparcial. Após esse ato, o incesto, o rei adquiria um poder de encantamento tal qual aos sacerdotes.

Algo a observar é a diferenciação entre figura do rei e o poder: a simbologia do sagrado encontra-se no processo de poder e não pessoa do rei, apesar de esse levar o título de “nzambi mbungu” (“espírito superior”). Nesse sentido, o rei não era considerado igual aos seus súditos ou a sua cúpula de corte, pois o poder estava nele, no entanto o poder não era ele, assim como os sacerdotes (Yalorixás, Babalorixás, Tatas d'ksi...) das religiões de matrizes africanas no Brasil. Os símbolos físicos de poder preenchiavam a figura soberana para, inclusive, separá-los dos demais: entre outros objetos, um tambor, um trono em forma de banquinho quadrado, um bracelete de cobre ou marfim, um chapéu e a bolsa dos impostos.

A capital, MBanza (São Salvador para os portugueses), encontrava-se no centro, pensada estrategicamente para poder comunicar-se, rapidamente, com qualquer parte do reino. Cercada de muralhas de pedras, para a época, era uma grande metrópole diariamente transpassada por inúmeras rotas comerciais.

A organização social dava-se através da divisão entre três grupos: a aristocracia, os escravos e os homens livres. As famílias livres formavam alianças através do casamento, mas os membros da aristocracia só podiam contrair casamentos entre eles, não se misturando com os outros grupos, formando assim uma casta. As uniões aristocráticas serviam, inclusive, para ampliar poderes familiares:

O reino divide-se em seis províncias: Bamba, Sogno, Sundi, Pango, Batia e Pemba. A província de Bamba, a mais extensa e rica, é governada por Dom Sebastião Mani Mamba, primo do Rei Dom Álvaro, que faleceu recentemente; está situada na costa do rio Ambrize, em direção ao sul, até o rio Coanza; nela há muitos senhores dependentes, dos quais os mais importantes são Dom Antônio Mani Mamba, irmão de Dom Sebastião e seu lugar-tenente, Mani Lemba, Mani Dandi, Mani Bango, Mani Luanda, que governa a ilha de Luanda, Mani Corimba, Mani Coanza e Mani Cazzani. Todos esses senhores exercem sua autoridade sobre as partes litorâneas do reino. No interior, [...] ouvimos falar dos Ambundo, que também estão sob a responsabilidade de Mani Mamba: são os Angasi [Ngasi], Chinhengo

[Kungengo], Motolo, Cabonda e muitos outros de sangue menos nobre. Observai que a palavra mani quer dizer 'senhor' e a segunda parte do nome indica a região ou senhoria. Assim, por exemplo, Mani Bamba quer dizer 'Senhor da região de Bamba' e Mani Corimba, 'Senhor de Corimba', sendo que Corimba é uma parte de Bamba, e o mesmo vale para todos os demais senhores [...]. Bamba, como dissemos, é a principal província do Congo; ela é a chave do reino, seu escudo e espada, sua defesa, seu bastião contra o inimigo. (PIGAFETTA; LOPES, 1965, p. 164)

Os processos socioculturais que serviram como lastro para a configuração da Angola atual não nascem como invenção dos portugueses, pois suas bases são de antes da ocupação territorial portuguesa e são esses processos o sustentáculo da criação literária de Pepetela. O Reino do Kongo, por exemplo, ganha destaque ao longo da narrativa de *A gloriosa família: o tempo dos flamengos* (1997), principalmente através da concepção da personagem Rodrigo Van Dum, filho mestiço do holandês Baltazar Van Dum, que casa-se com Cristina Nzuzi filha do embaixador do Reino do Congo, D. Agostinho Corte Real. O embaixador é representante de uma nobreza angolana que se sustenta por tênues alianças com os poderes europeus colonizadores. O desdobramento da vida de Rodrigo Van Dum ata-se a trajetória do momento do Reino do Kongo, inclusive tomando parte em suas guerras. Além do Reino do Kongo, podemos considerar como uma dessas bases de produção de africanidades, as culturas ovimbundo.

3.4.1.2 O Reino Lunda

João Vicente Martins em sua tese de doutoramento, *Os Tutchokwe do Nordeste de Angola*, (1997) expõe que o Reino do Lunda (ou Império Lunda – 1665 - 1887) cobria o que hoje compreende A República Democrática do Congo, o noroeste da Zâmbia e o nordeste de Angola. A centralização ocupava a região de Catanga no sul da República Democrática do Congo, tendo por capital regional a cidade de Lubumbashi. A queda do Reino se dá quando ocorre a invasão Chokwe (século XIX) que estabelece novo reino, impondo língua e costumes e permitindo ao povo Lunda continuar viver na região, mas desprovidos de poder. Os Lunda e os Chokwe têm a mesma origem, mas caminhos de diferentes de vida. Enquanto os primeiros fixaram-se na região, os segundos lançam-se em nomadismo percorrendo diversas regiões do reino. Viveram basicamente como caçadores e comerciantes e essas atividades permitiram-lhes sustentar organizações políticas bem mais leves e maleáveis que os Lunda. No século XIX, derrotam

militarmente o Reino Lunda e absorvem suas estruturas de poder, inclusive a Mussumba do Matchiamvua (a sede de poder Lunda) que durante a Conferência de Berlim é posta no Zaire enquanto a maioria dos Lunda e Chokwe volta-se a misturar-se no território angolano. A era colonial divide o território Lunda entre Angola, O Estado Livre do Congo (Sob domínio do rei Leopoldo da Bélgica), o noroeste da Rodésia (britânica), futuros territórios da República Democrática do Congo, Zâmbia e Angola. Hoje os Chokwe, em Angola, centram-se em maior proporção no leste do país.

É o Reino Lunda, ou o Reino da Lunda, mais uma base para a produção literária de Pepetela, pois serve de embasamento para o desenvolvimento da narrativa do romance *Lueji – o nascimento de um império* (1990). A obra faz uma reconstituição histórica do passado na recriação da figura da rainha Lueji, líder dos lunda, que vivera no século XVI, para adaptação em um espetáculo coreográfico elaborado pela bailarina Lu, no final do século XX. A narrativa vale-se do passado dos lunda para levantar questionamentos do presente de Angola.

3.4.1.3 O Reino de Matamba

O Reino do Matamba (1631-1744) localizou-se na região da Malanje, a leste do rio Kwango, na margem direita do rio Lucala, hoje Baixa de Kassange, no atual território de Angola e segundo Giovanni Cavazzi (*Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* - 1965) resistiu a todas as tentativas de colonização ou de assimilação até o final do século XIX quando passa a integrar o território angolano. Até onde é sabido, esse reino foi, inicialmente, preso ao Reino do Congo a quem pagava tributo, mas Cavazzi (1965) chama a atenção para as tradições orais que revelam a rebelião, por volta de 1560, contra essa possessão, libertando Matamba e ainda ampliando os seus domínios sobre outras terras. A partir da capital em Mocaria Camatamba, paulatinamente libertou-se do poder do Reino do Kongo e centralizou o próprio poder em torno da autoridade de um rei.

A origem do reino é estabelecida na mitológica figura do rei Samba Ngola que dominando a arte da metalurgia vence o exército do Reino do Kongo e passa a ser respeitado pelas comunidades vizinhas. Matamba, e o povo Samba, torna-se exímio em fundir e moldar o ferro para a confecção de utensílios agrícolas e armamentos. Segundo Maria Conceição Neto (1995), a palavra “Tsamba” transforma-se em Matamba por

conta de variações fonéticas entre o kicongo e o Kuimbundo, logo o reino do povo de Samba passa a Reino de Matamba. *Kiluanje* (“conquistador”) Kya Samba sacramenta-se como símbolo de poder de conquista pelo ferro e de apaziguamento das disputas sociais pela capacidade do rei em acessar o mundo espiritual. O rei torna-se o chefe militar-religioso e o título de Ngola (Angola) dá ao soberano autonomia plena entre as famílias do reino.

No entanto, Inocência Mata, em *A rainha Nzinga Mbandi: história, memória e mito* (2012) defende o poder feminino como marcante historicamente na força do Reino de Matamba, principalmente na figura da sua maior representante, a rainha Nzinga Mbandi (1582 – 1663). Nzinga surge como liderança em um dos momentos mais conturbados da região quando os portugueses, durante o governo de colonização exploratória de Luiz Mendes de Vasconcelos, empreendem a guerra contra o Reino Ndongo, com estreitas ligações com Matamba, e em mais de cinco anos impõem a perda sistemática de poder ao Ngola Mbandi, irmão de Nzinga, que vê súditos seus serem aprisionados e vendidos como escravizados, muitos para o Brasil, após a Capital ser incendiada. A invasão de Portugal a diversos territórios do Ndongo enfraquece o Ngola que, sem opções, refugia-se na região do Rio Kwanza. A sucessão de Vasconcelos por João Correia de Souza provoca a tentativa de resolução do conflito através de um acordo de paz, jamais cumprido pelo Estado português. Nzinga é a porta voz do irmão em conferência com o governador português. A morte do Ngola Mbandi e o envenenamento do seu herdeiro, (possivelmente a mando de Nzinga, não há dos estudiosos um consenso desse fato) conduz Nzinga a tornar-se a soberana Nzinga Mbandi.

O não reconhecimento pelos portugueses do poder de Nzinga e a continuidade dos ataques ao Ndongo e a Matamba, inclusive com a destruição de povoados, escravizando as populações, e desrespeitos a locais considerados sagrados, faz com que Nzinga alie-se aos guerreiros Jagas. Os Jagas eram conhecidos por serem exímios guerreiros, com regras rígidas (a Kijila) que privilegiavam a extrema disciplina militar, a antropofagia ritualística e proibia os nascimentos nos Kilombos (acampamentos de guerra que viviam homens e mulheres em situação nômade). A aliança faz com que a agora Mbandi destituída pelos portugueses adote o estilo de vida jaga.

Quando na década de 1630, Nzinga assume o trono de Matamba tinha como braço direito o poderoso e temido Jaga Cassanje e o título de *Tembanza* (a sacerdotisa

principal dos Jagas). Fixando-se em Matamba, Nzinga e seus Jagas abandonam a vida nômade, mas sem a perda do estilo de vida jaga, uma vez que passavam longos períodos em campanha militar pelos territórios vizinhos, atacando os povoados dos sobados aliados de Portugal e do seu alvo principal, os aliados do Ngola Ari, colocado no poder do Ndongo pelos portugueses. O fenômeno que surge é Matamba tornar-se polo de atração de diversas etnias em busca da proteção da rainha Nzinga, ou por não aceitarem como legítimo o reinado do Ngola Ari, ou simplesmente em busca de melhores condições de vida. Os novos habitantes eram aceitos e passavam pelos rituais jagas para engrossarem as fileiras do exército da rainha. Costa e Silva (1996) considera o poder de Nzinga como primordial para tornar o Reino de Matamba um dos mais forte e resistente contra a colonização portuguesa, principalmente por influenciar na rota do tráfico de escravizados, uma das maiores fontes de renda de Portugal no território angolano. Nzinga e o seu exército jaga atacavam sistematicamente as caravanas de pumbeiros e capturava os homens e mulheres aprisionados que se tornariam os novos guerreiros ou escravizados de Matamba.

A nota de abertura de *Yaka* (1984), Pepetela traz o esclarecimento de que a estátua *yaka* deve a sua existência a uma etnia de Angola liderada pela lendária Rainha Njinga:

Yaka, Mbayakam, jaga, imbangala? Foram uma mesma formação social

(?), Nação (?) – aos antropólogos de esclarecer. Certo é que agitaram a já tremeluzente História de Angola, com suas incursões ao Reino do Congo, na última das quais cercaram o rei numa ilha do grande rio e iam-lhe cortar a cabeça, quando os portugueses intervieram para salvar a coroada cabeça, ainda não vassala. Foi o principio do que se sabe. Na Matamba, deram força à lendária Rainha Njinga (ou Nzinga), que empurrou o exército português até o mar. Talvez Njinga fosse yaka? A hipótese ainda não morreu. Os ditos guerreiros que por comodidade chamo de yaka desceram para o Sul e já no Centro Ocidental de Angola aprisionaram o inglês Battel que deles conta coisa de estarrecer – ingratidão do inglês, pois até o deixaram vivo para contar a história. Tiveram influência certa no dito Reino de Benguela, formaram chefias nas terras dos muila, gambo, já lá bem no Sul, irrequietamente, voltaram a subir, formaram chefias no Planalto Central, em Cacunda, Huambo, Bailundo, Bié...

E o círculo yaka ficou fechado nesses séculos antigos.

Criadores de chefias, assimiladores de culturas, formadores de exércitos com jovens de outras populações que iam integrando em sua caminhada, parecem apenas uma ideia errante, cazumbi antecipado de nacionalidade.

Mas não é deles que trata este livro, só duma estátua.

E a estátua é pura ficção. Sendo a estatuária yaka riquíssima, ela poderia ter existido. Mas não. Por acaso. Daí a necessidade de a

recriar, como mito recriado. Até porque só os mitos têm realidade. E como nos mitos, os mitos criam a si próprios, falando. (PEPETELA, 1984, p. 10).

A aliança com os holandeses dando-lhe acesso a armas de fogo, e a proteção aos sobas descontentes coma exploração lusa, assim como, o pacto com o Manicongo – rei do Reino do Kongo – permitiu a Nzinga criar uma frente de guerra visando à expulsão definitiva de Portugal da África meridional (MATA, 2012). Apesar desse objetivo não ter alcançado êxito, a história consagra a figura de Nzinga, rainha do Reino de Matamba, como uma das mais geniais estrategistas que reunindo um exército multiétnico fez frente ao império português, resistindo à europeização das identidades básicas, tradicionais, que serviram de lastros para a nação angolana de agora.

3.4.1.4 O estilo Jaga

Jagas fora o nome genérico que os portugueses atribuíram (século XVI e XVII) a grupos nômades da África Meridional (inclusive onde se localiza, hoje, o território do Congo e de Angola) notabilizados pela forma de organização sócio-militar, em que viviam, extremamente eficiente no ataque e pilhagens das comunidades locais, principalmente àquelas ligadas ao poder do Estado português.

Candornega em *História geral das guerras angolana* (1942), refere-se aos Jagas da seguinte forma: “Os Jagas não constituem verdadeiramente uma família distinta, pois não eram mais que o conjunto de indivíduos de diversas tribos, educados desde pequenos para a guerra e só para esse fim”. Dentro das diversas visões que os estudiosos elaboraram sobre esses grupos, algumas extremamente exóticas pelo olhar etnocêntrico com que autores europeus observavam as organizações sociais africanas, parece ser consenso alguns hábitos. Autores como Jan Vansina (1966); Joseph Miller (1972); Paulo Jorge de Sousa Pinto (2000); Duarte Lopes et Filippo Pigafetta (2002); ou o próprio António Candornega (1942) são enfáticos em afirmar que os grupos Jagas não viviam do cultivo da terra, ou da criação de animais e sim das pilhagens feitas nas circunvinzinhanças onde temporariamente fixavam-se em seus processos de nomadismo. Ainda defendem ser a sucessão de poder feito de modo não hereditário e sim pela escolha da valentia do guerreiro. Não havia autorização para criação de filhos próprios, ou mesmo as mulheres eram proibidas de conceberem nos perímetros do Kilombo (acampamento), geralmente muitas, ou fugiam do grupo quando grávidas, ou,

podiam entregar a criança para serem criadas em outras comunidades. A tentativa de manutenção do recém nascido ocasionaria em pena de morte.

Sem a permissão de criar filhos os grupos Jagas não sumiam, pelo fato de serem constantemente reforçados com adolescentes adolescente, de ambos os sexos, aprisionados durante as guerras feitas.

E os que nascem nas fazendas e arimos fora do quilombo, sendo já rapagotes, os trazem para o seu arraial e os recebem nele em som de guerra, com grande algazarra e matinada de instrumentos bélicos, como se fora entrado o seu arraial de alguma gente inimiga; e dos que fazem mais conta e têm por seus filhos, são os que apanham nas guerras e conquistas, e o que sai melhor soldado lhe procede no senhorio, assim em o senhor do quilombo por votos e eleição, como nas casas dos principais macotas e capitães... (CADORNEGA, 1942, p 223)

Muito longe de qualquer visão de etnocentrismo, ou exotismo, o fato dos grupos Jagas não se disporem a ter bebês, ou crianças pequenas em seus Kilombos é compreensível. Em nome de uma praticidade de movimentação do acampamento e fuga, quando necessário, após a incursão e saque de uma determinada região, esses pequenos tornar-se-iam um “fardo” que dificultaria o êxito da operação.

O século XVII parece ter sido o limite para a existência dos grupos Jagas que, aos poucos, incorporam-se as populações locais e a nação angolana. A exceção dá-se ao grupo liderado pelo Jaga Cassanje, principal aliado da Rainha Nzinga, que se fixa na Baixa do Cassanje (as margens do rio Coango) e edifica o Jagado do Cassanje que sobrevive até o final do século XIX, exaurido pelos ataques portugueses.

Não se sabe verdadeiramente de onde surge o nome Jaga utilizado pelos portugueses para denominar essas organizações voltadas para guerra como *modus vivendis*, mas a possibilidade mais aceita por diversos autores é aquela levantada, provavelmente pela primeira vez por Jean Vansina em *Le royaume du Kongo et ses voisins* (1999) como uma “corruptela” de “Yaka” do Kikongo para “sinónimo de bárbaro e aplicado a toda uma série de guerreiros mais ou menos nómadas”.

Os *Yaka* ganharão uma conotação simbólica muito relevante na obra homônima de Pepetela (*Yaka* – 1984), pois a estátua *Yaka* é um dos principais personagens do texto. Representa, (crê-se, uma vez que é uma incógnita na própria obra), a resistência do tradicionalismo dos povos que formam a base das africanidades que faz frente à tentativa de homogeneização e subalternização da colonização dos portugueses. Pode-se

pensar *Yaka*, a obra, como uma fusão entre a resistência dos grupos *Yaka*, a cultura de ressignificação do descendente de português (na figura de Alexandre Semedo, como ponto de partida) e a cultura Cuvale acolhendo, quando ferido, e aceitando Joel Semedo (codinome, grego, Heitor) a última geração da família Semedo, o bisneto de Alexandre, como guerreiro Cuvale na guerra de independência angolana (o ponto de chegada da formação da fusão da nação angolana atual).

3.4.1.5 Estado Kulembe

Jan Vansina (1968) argumenta ser o Estado Kulembe, talvez, uma das primeiras formações ovimbundo conhecidas que tinha como princípio de organização o “kilombo”: uma sociedade organizada sob o comando de uma administração militar, semelhantes aos inúmeros quilombos que resistiram à colonização no Brasil. Ainda seguindo as pesquisas de Vansina, é provável que essa etnia tenha chegado, com a expansão dos povos do grupo banto, ao planalto central angolano no início do segundo milênio e, hoje, ocupam além da região central, uma faixa costeira compreendida nas províncias de Benguela, Bié e Huambo. Outros povos não tão numerosos quanto o Ovimbundo ou de estruturas, que se pode considerar, menos complexas que esse e o antigo Reino do Kongo, devem ser destacados como outras fontes geradoras de africanidades da Angola de agora. Entre esses diversos, é possível agrupá-los em três ramos: os Ambo, os Nyaneka-Humbe e os Ovaherero (Os dois primeiros em proximidade cultural com os Ovimbundo). Exceto os Humbe, os outros grupos restantes desenvolveram organizações sociais menos complexas, mas de extrema importância cultural para entender as africanidades angolanas de hoje e as bases de africanias dos afrodescendentes das três Américas.

3.5 BRASIL E AS AFRICANIAS DE UMA NAÇÃO MARGINALIZADA

As ações de exploração do território brasileiro por Portugal, a partir do século XVI, trouxeram forçosamente africanos até o sul da América que deixaram impregnadas na nacionalidade brasileira as africanias, que se tornaram símbolos e hábitos identificadores do jeito de ser da brasilidade. Assim como outros países da Europa que, juntamente com Portugal, foram detentores do tráfico de pessoas da África para seus territórios ocupados, também atuaram de modo decisivo no traslado e fixação de

africanos formadores do jeito de ser, em menor ou maior proporção, dos, hoje, países das três Américas.

No entanto, apesar de igual crueldade e desumanização das diásporas compulsórias patrocinadas pelas potências europeias é oportuno lembrar que a ação de colonização da Europa foi elaborada através de sistemas diferenciados e para entendermos o sistema português de colonização, façamos a diferenciação pelo olhar de Pio Penna Filho (2009) que os difere em três tipos:

O modelo inglês de administração indireta (*indirect rule*) que preservava as estruturas locais desde que essas fossem úteis à dominação metropolitana, a administração direta (*direct rule*), executada, principalmente pelos franceses, que objetivava a mudança profunda das estruturas sociais locais, através de um controle que em partes assimilava os povos colonizados. E o terceiro tipo era o modelo português, direto, como o francês, mas com suas especificidades, denominado por Penna de “ultracolonialista”, o autor vale-se do olhar de Perry Anderson ao classificar o modelo luso como: “simultaneamente a mais primitiva e a mais extremista modalidade de colonialismo” (PENNA, 2009, p 27).

O fato de Portugal ter características diferenciadas de Inglaterra e França tornou seu modo de colonizar ainda mais cruel (PENNA. 2009). Em melhores termos, Portugal não era uma nação industrializada que tencionava expandir mercados para a sua produção ou buscava fonte de matérias-primas, uma vez que não existia um parque industrial metropolitano. O país tinha a sua economia girando em torno da exportação de matérias-primas e importação de produtos manufaturados o que marca um grau de subdesenvolvimento econômico. A base de movimentação econômica do colonialismo português se dava na utilização extrema do trabalho forçado dos povos dominados, aquilo que Darcy Ribeiro (1995) denominou da colonização brasileira, como “moinhos de gastar gente: os afro-brasileiros”.

Portugal utilizou-se, até a exaustão, da força vital dos povos colonizados, tanto para uso das empresas da iniciativa privada quanto para as obras públicas. A metrópole portuguesa desenvolve também know-how na exportação dessa mão-de-obra, seja entre as suas colônias ou arrendando-a para ingleses e franceses que se valeram igualmente dos braços africanos, e afroamericanos para erguerem seus impérios. Mas, sem dúvidas, uma das maiores fontes de renda do império português estava em abrir suas colônias para o capital estrangeiro e um dos exemplos que melhor ilustrou esse quadro foi o da

Companhia dos diamantes de Angola (Diamang), que tinha como maior fonte de capital a origem anglo-saxão, belga e alemão (PENNA, 2009), presença comum em outras colônias portuguesas e em Terra Morta (1949) tem-se a exposição desse modelo colonial ao longo de todo o tecido narrativo. Soromenho, assim como futuro a frente fará Pepetela, e no Brasil João Ubaldo, colocará suas letras, a crítica ao modelo de colonização empreendido por Portugal:

Mas os brancos do governo estavam ali, com suas ordens terminantes e ameaças prontas a concretizarem-se em castigos, se alguém tivesse a veleidade de não querer aceitar o trabalho imposto ou sonhasse discutir o salário de tutela. E eles não tinham outro jeito senão irem diretos ao nordeste, para muito longe de suas aldeias, das mulheres e filhos, onde ficariam um ano a abrirem as minas cavando terras ribeirinhas e abrindo poços em chão de cascalho. E aquilo era de sol a sol, picareta abaixo, picareta acima, ferindo-se no cascalho que lhes saltava em lasca para as pernas lanhando-as como se fossem navalhas. Nenhum daqueles homens conhecia por experiência poria o trabalho nas minas de diamantes, mas nas suas aldeias viam a toda hora os que lá estiveram, de pernas ulceradas estendidas ao sol, meses e meses inutilizados, gastando com curandeiros os poucos vinténs que ganharam e desfazendo-se dos panos e bugigangas adquiridas nos armazéns da Companhia. E contavam histórias horríveis dos duros trabalhos e dos brancos desse Nordeste que se tornara o inferno dos homens do sertão. (SOROMENHO, 1985, p. 80)

No Brasil, a colonização portuguesa não foi projeto de povoamento e sim de exploração comercial de toda e quaisquer especiarias que esse território pudesse ofertar. Pela versão tradicional, conforme antes já exposto, os portugueses chegam a essas terras de modo acidental, uma vez que a intenção original da expansão marítima lusa, segundo essa versão da história, era encontrar outro caminho para o comércio com o Oriente que não o intracontinental europeu já dominado pelos mercadores italianos e holandeses via mar do norte e mediterrâneo.

Portugal, na tentativa de encontrar uma rota marítima alternativa através do ocidente, depara-se com o Brasil, um “obstáculo” terrestre que, pela versão acidental, não se sabia existir. Quase três séculos e meio após as “oficiais” “data de fundação” e a “certidão de nascimento”, respectivamente, consideradas por Portugal: a chegada de Álvares Cabral e a Carta de Caminha (em 1500) Portugal promoveu um dos maiores glocídios, epistemiocídios e genocídios que se sabe à história humana, contra os povos indígenas a “gente inocente”, com predisposição a ser cristã, segundo Caminha (ROSA, 1994) e colaborou ativamente com o processo de coisificação de seres humanos, na escravização

de povos africanos promovido pelas potências europeias da época, principalmente Portugal. No entanto, a empreitada portuguesa não produziu apenas uma mera empresa mercantil, mas também reuniu uma diversidade de culturas e gentes que, cinco séculos à frente, formará uma das maiores nações do planeta, agigantada em diversos aspectos, inclusive em extensão territorial, economia, em desigualdades e contrastes sociais.

As necessidades econômicas que impulsionaram Portugal ao mar foi também o fator maior que trouxe ao Brasil um dos seus atores sociais mais importantes: o negro-africano. É a matriz linguístico-cultural desse elemento que trará, o que se pode considerar, a maior resistência as tentativas de hegemonia nacional e hierarquias etnocêntricas por parte da colonização portuguesa: a produção de africanias, processo núcleo das características de uma brasilidade que centra-se na Bahia na narrativa de João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro* (1984). Contudo, não se pretende ser essencialistas em considerar que a obra aqui utilizada como corpus de análise se compõe apenas de africanias, mas essas funcionam como fator primordial da narrativa e nessas linhas tenta-se entender como essas africanias saídas das africanidades de territórios africanos, com ampla contribuição de Angola, se estabelecem na formação da identidade nacional brasileira na obra de João Ubaldo, especificamente em *Viva o povo brasileiro*.

Darcy Ribeiro (1995) marca a chegada dos negro-africanos ao Brasil, ao final da primeira metade do século XVI, ainda em poucas remessas, mas nos séculos que seguem os portugueses intensificam dois empreendimentos extremamente lucrativos, a exploração do açúcar de cana e a extração de ouro, que exigiam cada vez mais a força motriz africana. São esses humanos que tecerão a feitura de uma nova nacionalidade (a brasileira) centrada nos seus jeitos de ver e pensar o mundo, embebidos nas memórias de suas culturas de origem, mas ressignificadas (africanias) através de outras possibilidades, agora em território novo (o brasileiro), com seus novos desafios de gentes e ecossistemas, por vezes semelhantes, por vezes distantes dos vividos em África.

3.5.1 Dafé e Macário (contrários complementares): Construção da nação brasileira pelo encontro de africanias

A construção da nação brasileira em *Viva o povo brasileiro* (1984) é vista pelo protagonismo do negro-africano e afro-brasileiros quando traz ao centro um par que, ao

avançar da narrativa, centralizará as ações e para onde canalizarão os olhares dos leitores: Maria Dafé e Patrício Macário. Ambos carregam os processos de miscigenação física e de misturas culturais, mas sempre tendo por base a afrodescendência, “desaguando” em africanias.

A origem de hábitos, simbologias ou mesmo dos seus aspectos físicos e das pessoas que compõem o ambiente das duas personagens (Macário e Dafé) situa-se do outro lado do atlântico, em territórios comoo angolano e aqui chegam no processo de traslado forçoso de africanos e de africanidades diaspóricos, por expansão, também dos sistemas capitalista-coloniais europeus, exposto por Pepetela, em *Yaka* (1984) quando as práticas do comércio escravocrata torna-se, desde cedo, familiar a personagem Alexandre Semedo (núcleo central da narrativa) uma vez que seu pai emprega-se como ajudante em uma das lojas do comércio local:

Como não queria falar de agricultura, Óscar Semedo arranhou o único emprego ao seu alcance: ajudante numa loja. O patrão da loja, Sô Queirós, foi padrinho de baptismo de Alexandre. Tinha uma loja na Peça, casa baixa de adobe, caiada de amarelo. Deixou Óscar Semedo tomar conta daquela loja e foi abrir outra mais perto do Corinje e do mar. (PEPETELA, 1984, p. 21)

É nesse universo que, também, ocorre o fim, ao menos oficial, do sistema de escravidão por coisificação, dispersante de africanos por toda a América, gerador de africanias como produto e processos socioculturais diaspóricos, com o capitalismo substituindo o “produto gente” por outros produtos:

O comércio tinha caído muito, porque Benguela e Catumbela viviam do embarque de escravos. Os navios ingleses andavam à caça dos barcos negreiros e Portugal tinha assinado o tratado para pôr fim ao “tráfico de cabeças-de-alcatrão”. Se foi fazendo, mas em menor quantidade. Na altura, já só os enviavam em pequenas embarcações para São Tomé. Nenhum barco que ousava atravessar o Atlântico, pois a armada inglesa estava atenta! No entanto devagarinho-vagarinho, os escravos foram substituídos por borracha, cera, marfim e couros. Era nisso que o pai de Alexandre negociava. As caravanas vinham do sertão, trazendo os produtos. E ele trocava com aguardente, pólvora e missangas. Às vezes também panos. [...] Era aos cem ou mesmo duzentos carregadores, com as imbambas à cabeça. Traziam bolas de cera, marfim e sobretudo borracha. Ao entrarem na cidade cantavam em coro, geralmente um cântico umbundo de alegria que dizia que tinham chegado a Mbaka. Esse cântico parece que foi modificado com o tempo, soube mais tarde. Era primeiro um canto triste cantando

pelos escravos, pois para eles Mbaka significava o fim do Mundo, o sítio onde iam entrar nos barcos negreiros.

Chegámos a Mbaka
 Chegámos a Mbaka
 O longo caminho terminou
 Chegámos a Mbaka
 Chegámos a Mbaka
 Que longo caminho nos espera?
 (PEPETELA.1984, p. 21)

A Mbaka banto abrirá caminho para a formação da nação brasileira, de africanias impregnadas nas vidas das personagens Macário e Maria Dafé na outra face do atlântico, expostas na narrativa de João Ubaldo Ribeiro. No entanto, a posição e formação do casal sobre a base de africanias segue caminhos diferentes, pois enquanto Dafé, apesar de educada para “embranquecer” moldada por ensinamentos voltados para a cultura hegemônica europocêntrica, assume a defesa do “povo brasileiro” e sua base negro-africana, Macário é criado para negá-la.

Macário é filho do mulato Amleto que tenta durante toda a vida afastar os símbolos de africanias (tanto físicos – na sua aparência ou dos filhos, ou negando a mãe negra, Dona Jesuína – quanto culturais – negativizando todos os hábitos vindos dos negros e adotando hábitos ingleses, assim como comprando uma certidão de nascimento de origem anglo-saxônica).

As africanias, entretanto, perseguem Amleto em duas pontas da família: a própria figura da mãe negra de Dona Jesuína (um segredo escondido de todos, inclusive da própria família) e o último filho, Macário, que traz a África no corpo e não se enquadra, repulsa até, toda a carga cultural de europocentrismo transbordante na casa dos Ferreira-Dutton. O último recurso encontrado por Amleto para conseguir “civilizar” o filho foi coloca-lo no exército brasileiro, na época uma vergonha para as famílias abastadas, pois as forças armadas eram reduto de negros descalços. É a vida de militar que colocará frente a frente Patrício Macário e Maria Dafé, mas de lados opostos.

Durante o enterro do negro Leléu, avô-pai de Maria Dafé (apesar de não haver laços consanguíneos, é ele quem a cria a pedido do pai biológico, o Barão de Pirapuama, que estupra Vevé, mãe de Dafé) uma tropa do exército é destacada para combater o bando marginal da renomada “bandida” Maria da Fé e prendê-la. O jovem oficial, Patrício Macário estava entre um dos comandantes dessa expedição. Dois momentos

destacaram-se nesse ponto da narrativa: Primeiro a aparição de Maria da Fé ao povo e em seguida o primeiro encontro dela com Macário.

Muita gente vai ao Cemitério dos Pretos de Vera Cruz para, além de homenagear o negro Leléu, na expectativa de ver aparecer à lendária Maria da Fé, líder da Irmandade do povo brasileiro, na despedida do avô. Muitos duvidavam da sua aparição, pois durante todo o enterro uma companhia do exército acompanhava o cortejo:

- Saia! – rosou o capitão. Saia! Não é assim!

Aristides pareceu não entender, parou ainda com os braços estendidos, a chuva lhe escorrendo pela cara.

- Saia! Repetiu o capitão, a voz estranhamente aguda para quem, havia pouco, falava como se tivesse uma lixa na garganta. Aristides se agarrou às beiradas da cova, alçou-se para fora, ficou de pé junto ao capitão, quis falar alguma coisa, mas desistiu. O capitão deu alguns passos em direção ao caixão, deteve-se de cabeça baixa diante dele e, tão bruscamente que alarmou os que estavam por perto, sacou o chapéu, arrojando-o ao chão. Ainda nem tinham podido pensar como era estranho para um capitão trazer o cabelo preso em coque no alto da cabeça, quando ele fechou a mão sobre o grande bigode, puxou-o trazendo um arrepio de dor presumida a todos e o aticou, como se fosse apenas uma aranha cabeluda, para junto do chapéu. (RIBEIRO, 1984, p 451)

Ubaldo, pela boca da personagem Maria Dafé, faz soar o contra discurso a um elitismo português colonial prosseguido numa pequena elite financeira brasileira que marginalizaram afrodescendentes e indígenas e secularmente utilizou-se do poder aquisitivo para movimentar as estruturas institucionais a seu favor:

- Povo do Arraial do Baiacu e de toda terra de Vera Cruz! – disse o capitão, a voz agora clara e cristalina, um martelo de araponga retinindo por cima do rechinar da chuva e dos gritos de espanto abafados. – Estamos aqui para prestar a última homenagem a um que haverá de servir de exemplo a todos os que não curvam a cabeça à tirania, todos os que sonham com a liberdade, todos os que aprendem, na luta de cada dia, a respeitar seu próprio valor, todos os que dizem: abaixo o senhor e viva o povo! Viva o povo e viva a liberdade! Deus do céu quem era aquela estátua de glória, linda no porte e nas palavras, senão a guerreira Maria da Fé, ali brotada por artes incompreensíveis, descasuladas das vestes de um capitão mal-encarado como uma borboleta triunfante de uma lagarta obscura, raiando como o sol no meio da chuva, vinda para desatar o orgulho que apodrecia encarcerado em corações temerosos? Ei-la em carne e osso, não lenda, mas verdade em que se podia tocar, não distante mas próxima, não comandando soldados mas um destacamento de seus milicianos – os Milicianos do Povo, de que tanto se ouvia falar e que tão poucos tinham visto! (RIBEIRO, 1984, p. 451)

Os milicianos do Povo derrotam a tropa do exército que fora à ilha de Itaparica para combatê-los e prendem dois oficiais:

O mais graduado, o tal capitão Vieira, chegara com muita arrogância, ameaçando punições terríveis pelo ultraje a que estava sendo submetido, mas agora ficara bem mais calmo, até bastante cordato, querendo saber com ansiedade o que pretendiam fazer dele e professando mesmo uma certa simpatia para com os seus captores. Em breve, ela tinha certeza, estaria acenando com promessas generosas se fosse solto, mas era claro que não se podia confiar nele. Só o tinha visto uma vez, a distância, mas a sua cara de patife era a única coisa nele que não mentia, opinião, aliás, partilhada por Budião, que estivera com ele algumas vezes. (RIBEIRO, 1984, p 452)

Nesse novo encontro, João Ubaldo detalha a aparência física de Macário observada por Maria Dafé e sobressai a imagem miscigenada com predominância de traços negros. Ressalta-se assim a africania genética comum no aspecto físico da maioria do povo brasileiro, mesmo membros de uma elite europocêntrica:

Já o outro parecia o orgulho em pessoa, não respondia a nada do que lhe era perguntado e os encarava com ódio altivo, que não chegava a ser engraçado somente por causa da seriedade com que o transmitia no olhar e na postura. Já em duas ocasiões, ela espiara por uma fresta na parede do quarto, enquanto ele se entrevistava com Budião. (...) Apesar de tudo aquilo soar um pouco tolo, nas circunstâncias, não deixava de conter uma certa beleza, e ele próprio não parecia a ela de todo feio, a pele morena e corada, a compleição alta e espadaúda, uma bela cabeça, uma bela cabeça encimada por cabelos encaracolados, o queixo forte, os lábios carnudos, o bigode chamativo. Se não tivesse o nariz um pouco esparramado, seria de fato um homem belo. Não, não, mesmo com aquele nariz, era bonito; talvez com outro, melhor proporcionado, ficasse bonito demais. Sim, era bonito, era um belo homem – e Maria da Fé teve um arrepio e vontade de vê-lo novamente. Mas sem demora se aborreceu pelo sentimento. (RIBEIRO, 1984, p. 454)

Chama a atenção que mesmo a personagem Maria Dafé, símbolo da resistência contra a opressão elitista, carrega a marca da formação europocêntrica ressaltada em dois aspectos. Primeiro, a noção de beleza voltada para marcas consideradas bonitas pela colonização europeia como o nariz afilado branco contra o considerado feio nariz esparramado negro e em seguida a força do patriarcado, mais comum aos costumes da matriz portuguesa que coloca o homem como liderança:

Como podia permitir que isso acontecesse, mesmo que só em pensamento? Não, não podia ser. Desde o começo que aprendera que, para ser considerada de valor igual ao dos homens, tinha de ser melhor, ainda mais precisando comandá-los. Não, nada de fraqueza, nada de

sentimentos tão perturbadores que podiam leva-la a devanear ou escorregar, nada disso. Se fosse homens, poderia ter até várias mulheres, mas, sendo mulher, não podia ter homem nenhum, exceto um que não quisesse mandar nela ou achar que a tinha subjugado só porque a levava para cama. Isso, porém, não existia, era inútil ficar pensando bobagens. (RIBEIRO, 1984, p. 464)

O primeiro encontro carnal de Macário e Maria da Fé dá-se de modo enigmático, mesmo subvertendo as dicotomias de gênero e de classe, mas promovendo o encontro de africanias, sobressaltadas, principalmente, na miscigenação das duas personagens representantes de lados contrários nos conflitos da elite com o povo em na narrativa de João Ubaldo Ribeiro:

Ela de novo para parou à frente do quarto de Patrício Macário, de novo mandou que abrissem a porta.

- Ainda tem uma coisa que preciso fazer.

- Mas ele está dormindo nu aí dentro!

- Então botem um lençol em cima dele.

Entrou pouco depois, fechou a porta, lá estava ele, somente a cabeça aparecendo entre as dobras do lençol, à luz fraquinha de uma lamparina de caneco. Ela parou junto ao catre, sentiu fogo outra vez, fechou os olhos um instante, as mãos tão cerradas que quase cravou as unhas nas palmas. O coração disparando, o fôlego oprimido, mas um bem-estar muito grande por todo o corpo, curvou-se para ele, tão belo e forte dormindo igual a um inocente e, bem devagar, levantou o lençol, desvelando-o como se temesse acordá-lo. O que ela fez em seguida? Ninguém sabe. (RIBEIRO, 1984, p 474)

A pedido de Maria da Fé, meirinha prepara uma infusão com ervas que colocada na refeição dos oficiais, dopa-os, fazendo-os dormir. Ainda ordena que sejam totalmente despídos. Foram, os dois oficiais, encontrados no dia seguinte, nus no Largo da Glória, na Ponta das Baleias, sob risos dos nativos que lhes cobrem a nudez e deliciam-se com façanha da heroína Maria da Fé, contada pela boca dos dois militares.

Macário e Dafé encontrarem-se novamente, já em outro momento de vida. Ela, mais madura e, praticamente, uma lenda-viva e ele, não mais um jovem e inexperiente tenente e sim um já respeitado major, passado com honra pela guerra do Paraguai. O novo encontro dá-se, por “coincidência”, em uma atmosfera impregnada de africanias, durante um culto aos ancestrais na Capoeira do Tuntum. Macário envolve-se na cerimônia por acaso, pois de férias na Ilha de Itaparica, sai da quinta de Jefferson Pedreira, onde estava, por tédio de um ambiente em que “Cada um, em vez de prestar atenção no que o outro falava, ficava pensando no que ia dizer quando chegasse a sua vez, mesmo que fosse para repetir com outras palavras tudo o que já se dissera antes”. Sai a caminhar à noite quando se depara com a reunião dos negros e, mesmo escondido

observando a tudo com curiosidade, é descoberto pelo Caboco Sinique incorporado por Rita Popó, irmã de seu antigo soldado Zé Popó que, também se encontrava no ritual naquele momento, pois passando por Itaparica fora rever a sua mãe, Rufina Popó, yalorixá, herdeira de uma longa linhagem de sacerdotisas, desde Dadinha. A “coincidência” faz-se presente quando Maria da Fé chega a Ilha de Itaparica e resolve acompanhar Zé Popó (um dos seus milicianos de maior confiança):

Quando Maria da Fé soube que Zé Popó, aproveitando estarem de passagem pela ilha de Maré, ia fazer uma visita rápida à mãe, que não via desde a volta da guerra, disse que ia junto com ele e, depois que falou, ficou surpresa. Por que tinha dito aquilo? Não havia razão para ela arriscar-se nessa viagem, se bem que o risco na verdade fosse muito pouco, pois, indo somente eles e a tripulação de um saveiro, não chamariam a atenção e saberiam como esconder-se, se preciso. Mas por que ir a Itaparica? Não conseguiu atinar um bom pretexto. (...) assim que fundearam em Ponta de Areia, souberam por um recado trazido pelo saveirista Bernardino, mandado a terra antes de desembarcarem que rufina, aliás, já se esperava, estava indo para a Capoeira do Tuntum, era noite de trabalho. Ancoraram o barco, desceram à praia no caíque e tomaram a trilha do Tuntum, como se por direções opostas, houvessem marcado encontro com Patrício Macário. (RIBEIRO, 1984, p 473)

Eles realmente irão encontra-se na Capoeira do Tuntum, mas não antes de Macário, após passar todo o desconforto de um ambiente para ele desconhecido, relaxar, mais ambientado. Em conversa com Zé Popó usa algo novo para ele que, possivelmente, o ajudará no encantamento, ao afastar a racionalidade:

- É uma pena que tenha deixado os charutos lá na quinta. Um charutinho agora viria a calhar. Você não tem um, por acaso?
- Não, senhor, eu não fumo.
- Mas certamente alguém por aqui tem um. Olhe ali, eles estão fumando umas cigarrilhas.
- Mas aquilo não é fumo tabaco, major, é outra espécie de fumo, é fumo d'Angola, chamado também de liamba.
- Verdade? Nunca ouvi falar. Posso experimentar?
- Bem, eles fumam para sentir coisas.
- Sentir coisas? Como assim, você quer dizer que eles fumam isso e sentem coisas? Você acredita nisso? Acha possível a pessoa fumar uma cigarrilha e sentir coisas?
- Não tenho certeza. De qualquer forma, é muito diferente do fumo tabaco.
- Vá, consiga-me um, cabo, quero experimentar.
- Pois não, major.

Patrício Macário deu uma tragada na cigarrilha de palha que Zé Popó lhe trouxe, não gostou do sabor a princípio, mas, depois de um gole do licor, achou que a combinação era boa. Sentou-se num tamborete, indicou outro para Zé Popó, encostou-se numa árvore. Esticou as pernas, deu outra tragada, bebeu mais um gole, sentiu-se infinitamente

bem, muito leve, quase sem peso, toda paisagem adquirindo um novo encanto. (RIBEIRO, 1984, p 583)

Finalmente, Maria da Fé e Macário irão encontrar-se mais uma vez, mas não antes de Rufina alertá-lo para ser ele também parte do universo de africanias:

Algo era certo, certíssimo; aquilo tudo era coisa armada, coisa feita, coisa orquestrada, que ele não se enganasse e procurasse aprender. Ele podia não acreditar, mas era parte daquele povo, talvez não pela carne, mas muito mais fundo, pela alma – e estava ali por alguma razão, não era à toa. Olhou para ele com a mão em seu ombro, sorriu.

- Você está encantado – disse. – Não está?

Ele, devaneando, não respondeu, mas pensou, com a tranquilidade mais total que já sentira na vida, que de fato estava sendo encantado, que entrava em outro mundo, que abria uma porta antes insuspeitada, mas estranhamente não se sentia inseguro, tinha a sensação de que o desconhecido era de alguma maneira conhecido, familiar. E nem se admirou quando, levantando o rosto, deparou-se com a figura alta de Maria da Fé, de pé diante dele, tão bonita quanto a vira antes, os olhos verdes refletindo a luz das fogueiras, a cabeça emoldurada pelo capuz descido. Então era isto, sim, era isto, estava tudo muito claro, nada requeria explicações, tudo deslumbrantemente claro, e ele estendeu a mão para ela, que o ajudou a levantar-se. Já tinha sido tocado por aquela mão, sim, já tinha chegado muito perto daquele rosto de beleza indescritível. Não falaram nada a princípio, permaneceram de mãos dadas, em pé junto a encruzilhada, enquanto pulando aqui e ali, entrando em todas as cabeças disponíveis, os cabocos e as almas faziam seu entremez de falas arrevezadas e saudades, uma algazarra alegre e festiva. Ali passaram, com Patrício Macário mergulhando cada vez mais fundo em seu encantamento, todos os amigos e parentes, passou Nego Lelê, que abençoou a neta, passou Turíbio Cafubá, que também abençoou a neta, passou Dadinha, que abençoou a ambos, passou Aquimã, todo tortinho, que saudou os dois misturando holandês com castelhano, passou Sinique, que beliscou Patrício Macário e mostrou a língua a Maria da Fé, passou até a negra Esmeralda, toda sorridente e dançando com a saia arrepanhada. A lua terminou a travessia da abertura entre a copa das árvores por cima da encruzilhada, a noite ficou mais negra, Patrício Macário viu-se completamente encantado. (RIBEIRO, 1984, p 585)

Naquela noite que aos poucos ficava “mais negra” Maria da Fé e Patrício Macário encontraram-se em suas africanias. Como em um momento de “férias” de suas atividades normais, Patrício Macário “esquece” o Exército e Maria da Fé a Irmandade e os inimigos, agora amantes, vivem um hiato nas suas ideologias e dividem o mesmo momento e a mesma cama:

Levantando-se da esteira, Patrício Macário espiou pela janelinha aberta e viu que fazia um belo dia de sol. Mais uma vez, ao por os pés para fora de casa, espreguiçar-se e caminhar até a beira da penha para ver o mar, encontraria Agostinho, que comentaria como o dia estava bonito, e como, habitualmente, faz frio e chove muito nesta época do

ano. Depois informaria se a maré enchia ou vazava e diria que fazia tantos dias que não avistava uma baleia. – o que já foi isto aqui, nesta época do ano! Patrício Macário sorriu, olhou para Maria da Fé, que ainda dormia enrolada num lençol, e seu coração se aqueceu, como sempre acontecia quando a fitava em silêncio. Que orgulho sentia de estar ali com ela, de partilhar sua esteira, de ser amado por ela! Orgulho porque jamais houvera mulher tão bela em parte alguma e ele não podia descrever esse orgulho, que lhe vinha quando notava os olhos dela fixos nele com admiração ou desejo, quando ela o tocava, quando o abraçava, quando se deixava ver por ele estonteantemente nua, sua, sua, inteiramente sua porque o amava, ele sabia. E orgulho porque também sabia que ela só poderia amar um homem que fosse igual ou parecido com ela e isso queria dizer que ele tinha pelo menos alguma coisa de sua inteligência espontânea e ligeira, seu riso claro que tudo iluminava, sua determinação e coragem, sua nobreza e dignidade, a certeza, que infundia a todos, de que jamais seria desrespeitada ou humilhada. E era essa mulher altiva e bela, indomável pela mente, ou pela força, que estava ali ao lado dele, que o amava, que deitava embaixo dele e o puxava para si como se quisesse misturar-se com ele. Sentiu uma emoção tão forte que os olhos se umedeceram. Pois ele também a amava, com tanta intensidade que às vezes se assustava, às vezes achava que tinha sido realmente encantado, como lhe dissera Rufina. Mas Rufina também lhe pedira confirmação disto, o que podia querer dizer que o encantamento dependia em parte do encantado. Sim, claro que estava encantado, claro que o mundo tinha um noo brilho e que ele nunca mais seria o mesmo, nunca mais poderia ser o mesmo. (RIBEIRO, 1984, p 595)

Fatalmente, o inevitável acontece: a separação física de Macário e Maria da Fé, impulsionada pela natureza distinta dos papéis sociais que cada um exercia:

O que ficava claro para ela, então, é que todo trabalho dedicado, que tenha em vista sua própria excelência mas que subordine essa excelência ao bem, contribui para melhorar o mundo, mas as coisas não eram assim tão simples, inclusive por causa da opressão e da injustiça. No caso dela, o trabalho era lutar contra essa opressão e essa injustiça, procurar compreendê-la e compreender quais os remédios contra elas e como administrá-los. No caso dela, mais ainda, seu sentido de responsabilidade a levava a entregar a essa luta não a vida, mas a alma. Tampouco sabia como isso acontecia, mas sabia, era esse o compromisso dela. Compromisso este que, já pelo meio da manhã, quando estavam voltando de uma pescaria de siris que tinham feito com os jererês de Agostinho, ela lembrou. Lembrou porque ele, depois de haverem rido muito com a perseguição que tiveram de fazer aos siris que haviam fugido do cofo que ele carregava, a abraçou e disse que nunca mais se separariam.

- Mas claro que nos separaremos – disse ela. – Tuas férias estão terminando. E por que não dizer as minhas também?

- Eu pensei que isso que isto já tinha sido resolvido – falou ele, com alguma impaciência. – Ontem mesmo, tu disseste que nunca nos separaríamos.

- Tu sabes muito bem o que eu quis dizer. O que eu quis dizer é que meu amor por ti nunca morrerá e te acompanhará sempre. E o teu, eu sei, sempre me acompanhará.

- Isto é que me parece uma insensatez, uma estupidez. Se eu te amo e tu me amas, se nunca nos aconteceu semelhante paixão, semelhante identidade, semelhante fervor, semelhante êxtase, por quê, a troco de quê, nos separaremos?
- Já falamos tanto sobre isto...
- Falamos, falamos, sim, mas ainda não aceito.
- Não é uma questão de aceitar, é uma questão de ser assim. Não é uma coisa que quero, mas uma coisa que tem que ser.
- Talvez, tenha que ser, à luz dessas coisas loucas que sabemos ou que julgamos saber. Mas à luz da vida cotidiana, do prático, do tangível, não é uma coisa que tem que ser, é uma escolha. (RIBEIRO, 1984, p. 598)

Mais uma vez a constatação de uma sociedade erguida sobre a cidadania e o bem estar social estarem ligados a questões de imagem física, a questões raciais vem à tona no discurso das personagens:

- Uma escolha muitas vezes é uma coisa que tem que ser. E, depois, crês mesmo que essas coisas loucas são tão loucas assim? Não posso ser tua mulher. Mesmo que não houvesse dificuldades, por eu ser preta ou ser mulata ou como lá dizem os que se preocupam com essas palavras, eu não poderia ser tua mulher. Não poderia servir-te, não poderia acompanhar-te, não poderia dar-te filhos, não poderia, enfim, ser tua mulher e eu só seria tua mulher se pudesses ser tua mulher.
 - Mas eu posso ser teu homem. E posso ficar a teu lado.
- Os olhos de Maria da Fé se encheram d'água, uma lágrima lhe escorreu até a boca. Sem enxuga-la, ela deixou cair os jêrerês e o abraçou muito tempo, pondo-lhe a mão sobre os lábios quando ele quis falar.
- Tu sabes – disse ela, muito baixinho, olhando para o lado -, eu mesma às vezes penso que não existo, penso que sou uma lenda, como dizem que sou. E tu, no futuro, talvez venhas a pensar assim também, a pensar que sou uma lenda. Não sei se isto é mau para ti, porque te amo tanto e não quero que sofras, não quero que sofras nada, nunca, nada e, talvez, depois de te convenceres de que sou uma lenda, não sofras tanto.
 - Isto não faz sentido, isto não tem pé nem cabeça, é claro que não és uma lenda, estás aqui junto de mim, és minha mulher, és minha vida, és...
 - Não sou tua vida, sou teu amor. Vê bem que, para que pudéssemos viver juntos, um de nós teria que deixar de ser quem é. E não é certo que eu deixe de ser o que sou e fazer o que faço, nem que tu deixes de ser o que és e fazer o que fazes.
 - Mas eu não faço nada. E, depois, pode-se sempre mudar.
 - Claro que tu fazes alguma coisa e farás alguma coisa. E quanto a mudar, é impossível.
 - Como é impossível? Continuo a dizer que isso não faz sentido.
 - Porque eu amo quem tu és, não aquele em que te transformarias. E tu amas quem eu, sou e não aquela em que me transformaria. E é claro que tudo faz sentido, tudo sempre faz sentido, tu dizes que não faz porque quase sempre só encontramos sentido onde nós interessa encontra-lo. Procurastes algum sentido, alguma razão de ser para o que nos aconteceu? Por que caímos nos braços um do outro como caímos, sem falar uma palavra, porque sentimos que nos conhecemos mais do que qualquer pessoa conhece qualquer coisa? Por que assim,

desta forma, como se tudo estivesse urdido antes? Achas que foi à toa, que não tinha que ser?

- Não, não, claro que tinha que ser.

- Então? Então há coisas que têm que ser, tu mesmo o disseste.

Não havia vivalma, não havia nada, nem mesmo um passarinho, quando eles se deitaram na grama fofa debaixo de uma mangueira antiga e fizeram tudo o que todos os amantes apaixonados já fizeram e o tempo deixou de existir. Só voltou a existir cinco dias depois, quando Patrício Macário, havendo bebido sem saber uma infusão da mesma erva que ela lhe dera da outra vez, acordou sozinho numa casinha em Bom Despacho onde tampouco havia vivalma, nem se sabia, na rala vizinhança, a quem pertencia. Acordou impregnado do cheiro dela e com uma carta na mão, que nunca mostrou a ninguém. (RIBEIRO, 1984, p. 601)

Está nas personagens Maria Dafé e Patrício Macário a leitura de João Ubaldo Ribeiro de um Brasil africanizado nascido a partir da Bahia. A “realidade” expressa pelo texto literário é também reconstruída por esse, nos processos de recriação e reinterpretção do mundo próprios da arte. Ubaldo expõe em primeiro plano o Brasil daqueles que lhes foram negadas a possibilidade de voz e de contar a sua versão discursiva, narrativa, da construção nacional. Através do encontro de Maria Dafé e Patrício Macário, *Viva o povo brasileiro* institucionaliza a história das africanias como marca da identidade do povo brasileiro.

Não se perca de vista a construção da nação como empreendimento humano, logo artificial, erguido sobre o ambiente natural e naturalizado pelas institucionalizações sociais que tornam “reais” e “verdadeiros” os discursos, as narrativas nacionais, sejam elas de um continente africano anterior a chegada dos europeus, ou de organizações sociais fora dos seus modelos de nacionalidades, ou já dentro desses. Os seres humanos em grupo seguem caminhos parecidos de criar instituições que darão, por rituais ou simbologias, as institucionalizações que tornarão verdadeiros, ou não, os discursos de poder das narrativas das origens e criações dos povos, dos reinos, das nações.

3.6 FICÇÃO DE PEPETELA: SUBVERSÕES A UMA ÁFRICA INVENTADA PELA EUROPA

As nações europeias exploradoras de colônias na África e nas Américas tentaram impor àqueles que tentaram subjugar, inicialmente, um modelo nacional como extensão de um “centro” que escorria para as “periferias”. Depois das independências políticas desses territórios considerados periféricos, as elites financeiras formadas, geralmente de descendentes dos “colonizadores”, ou de sujeitos formados de modo europocêntrico,

tentam, também, impor um modelo hegemônico, baseado, novamente, na superioridade do “centro” (considerado a Europa) e na “inferioridade” das consideradas periféricas (as antigas colônias da Europa). Nesse sentido, para uma nação “periférica” “evoluir” tinha que tentar alcançar a “perfeição” da antiga metrópole. Mas é justamente o caminho contrário a essa visão de hegemonia europocêntrica que nortearão a literatura de Pepetela e de João Ubaldo Ribeiro. A nação como conflitos cotidianos entre grupos e ideologias de *modus vivendis* e não a nação homogênea, idílica e de bases civilizatórias centradas nas culturas europeias como ideais da “evolução” humana.

A Angola de Pepetela será construída, em *Yaka* (1984), com base no olhar do branco colono, Alexandre Semedo, filho do europeu Oscar semedo, que não escolhe a África como pouso e sim a habita como imposição e é casado com uma colona branca, Esmeralda, nascida em território angolano. Angola abre-se ao desterrado Oscar Semedo como punição, por uma história de vida política ou passionai obscura é obrigado pelo Estado português a fixar-se em território angolano:

Meu pai, Oscar Semedo, aportou em Moçamedes, dez anos antes. Degredado, acusado de ter morto a mulher a machadada. Ele sempre disse que era falso, mas foi essa a condenação. Degredaram-no por ser republicano, embora de família aristocrática, justificou-se sempre assim. É verdade que a família dele tinha qualquer coisa de nobre. Nunca pude apurar bem, pois com o degredo acabaram as ligações, tinham vergonha dum filho-neto-sobrinho desterrado para África. Eu nunca tentei saber, podia ser nobre. Valia de pouco isso hoje. Chegou a Moçamedes. Pena de dez anos em trabalhos agrícolas. Foi primeiro para o vale do Bero, parece que tentou a cana-de-açúcar. Não conheço bem os detalhes, ele detestava falar da sua atividade agrícola. Pudera, estudante de Direito! Matou a mulher ou foi a política, isso é dúvida que talvez nunca se esclareça. Durante muito tempo interessei-me em saber. A mãe não sabia, ou acreditava nele, ou achava que eu deveria aceitar a versão dele. Dizia sempre:

- Foi a política, Alexandre. Não vês que a política é a paixão dele?
(PEPETELA, 1984, p.14)

O território angolano, para Oscar Semedo, não se revela uma paixão, uma atração financeira, ou mesmo uma opção de vida. É o colono que é “jogado”, por crime ou divergências políticas, naquele ambiente sem ao menos qualquer aptidão para as atividades profissionais ou sociais nascentes naquele quadro de vida. Semedo, pai, torna-se “angolano” por penalidade. Após deixar Moçamedes onde fica pouco tempo

por conta de “atritos políticos” com famílias de miguelistas³⁵ “brasileiros”, passa a viver em Capangombe:

Havia lá algumas famílias emigradas do Brasil independente por serem absolutistas, daqueles de antes quebrar que torcer, defensores dum Brasil português. Emigraram para Angola por não suportarem viver num Brasil brasileiro. E escolheram Moçamedes para fazer cana, como tinham aprendido lá. Clima propício, alguma água no vale do Bero, mão-de-obra escrava abundante. A experiência nunca deu resultado, foi aqui em Benguela que deu. Óscar Semedo arranjou confusão com os “brasileiros” ou foram eles a arranjar confusão com ele. Pediu transferência para Capangombe. Era uma fortaleza, no caminho entre Moçamedes e Lubango, para lá do deserto, na base da serra da Chela, que protegia um colonato agrícola. O pedido foi aceite, pois havia pouca gente a querer ir para lá e era preciso povoar de brancos o interior. (PEPETELA, 1984, p. 15)

Na região, conhecerá Esmeralda e se deparará com um núcleo de povoamento que será, para mais ou para menos, um modelo comum na colonização de Portugal em Angola:

Em Capangombe havia uma centena de famílias brancas, a maior parte degredados, uns tantos militares e alguns “brasileiros”. Também mulatos, era coisa que crescia como capim. A minha mãe é que me contou sobre essa época, ela nasceu lá, deve ter sido mesmo a primeira branca a nascer em Capangombe. Revolta dos mucubais ou cuvale era coisa de todo os dias. Os colonos faziam cana-de-açúcar e algodão e criação de gado. Este era o problema, segundo a minha mãe, pois os mucubais roubavam o gado, mas ela não contou a Alexandre Semedo o resto, os colonos saíam de Capangombe em razia, matavam alguns cuvale e recuperavam o gado multiplicado por dez. tinha vez que um colono era morto também. Aí se fazia nova razia, para vingar o crime multiplicado por dez. depois da abolição, alguns escravos foram libertos. E fizeram aldeias à volta de Campangombe e na zona da Bibala. Esses libertos eram piores, dizia a mãe. Conhecedores dos costumes dos brancos, respeitavam-nos menos e tinham mais manhas para apanhar o gado. As aldeias deles eram verdadeiras repúblicas, defendidas pelos contrafortes da Chela, onde ninguém conseguia entrar. Manejavam bem as armas de fogo, ao contrário dos mucubais, eram arrogantes como só eles. (PEPETELA, 1984, p. 15)

É nesse chão, Capangombe, que se casará com Esmeralda:

³⁵ Henriques Fernanades Rodrigues indica como Miguelista o nome dado na historiografia portuguesa aos monarquistas que apoiaram a permanência do rei D. Miguel I (1802 – 1866) no trono de Portugal. Defensores do absolutismo ou opositoristas à linha constitucionalista, liberal. Fundadores do Partido Legitimista e o Partido Realista.

(...) Casou por essa altura. Tempos depois acabou o prazo da pena. Claro que não aceitou ficar em Capangombe, terra de atrasados. Vendeu o gado todo, comprou um carro bóer, desses grandes com um toldo e puxado a vinte bois. (...) Meteram-se ao caminho para Benguela. O carro ia carregado de coisas, camas, panelas móveis e comida. E tu lá em cima de tudo estátua yaka. O meu pai ia a cavalo, armado de uma Winchester comprada a um bóer. Esmeralda, com uma barriga de oito meses, conduzia o carro. Passaram a Bibala, iam já no caminho de Quilengues quando começaram as dores. (...) Dona Esmeralda sempre foi muito apagada. No entanto, enganava. Quem que podia imaginar ia ter força para conduzir o carro boer num caminho de cabras, um dia a seguir ao parto? Falava pouco, dizia só conheço Capangombe e Benguela, não sabia ler, se sentia machucada pela erudição de Óscar Semedo. Às vezes se percebia que tinha ideias diferentes do marido, mas não contrariava. Se fazia perguntas, é porque não estava de acordo. Só perguntava, não dizia não. (PEPETELA, 1984, p.16 e 27)

É da história de degredo de Oscar Semedo que nasce Alexandre Semedo, filho de colono europeu, que se pensa branco português, mas sem nunca ter pisado em Portugal.

Apesar de enxergar as bases culturais formadoras da nação angolana atual muito antes do processo colonial português, a narrativa em *Yaka* transcorrerá durante essa etapa histórica de dominação do território angolano pelo Estado português. Visão similar se guardar-se as devidas diferenças de tempo, espaço e formações humanas, em uma obra que se torna marco na literatura angolana: *Terra morta* (1949). Concebida por Castro Soromenho trinta e cinco anos antes da publicação de *Yaka* (1984) traz uma contribuição indispensável para vislumbra-se as africanidades angolanas na construção de um contra discurso da nação como hegemonia europocêntrica, mesmo não sendo essa obra, nessa pesquisa, o centro da análise.

3.6.1 Soromenho antes de Pepetela

Terra Morta (1949) traz o olhar de Castro Soromenho sobre a decadência econômica e social da região de Camaxilo (Angola), provocada por um sistema colonial que se impunha pela força, tenta soterrar a estrutura social anterior (a dos sobas) e implanta uma sociedade calçada na representação social pela, da cor da pele e pelo aspecto físico como maiores símbolos: o tripé hierárquico entre brancos, mulatos e negros.

A queda do preço da borracha – principal produto exportação da época – provocada pela crise econômica mundial durante as décadas de 20 e 30 do século XX, faz com que a

região entre em declínio, fato representado, na narrativa, através dos colonos comerciantes (portugueses brancos) que veem aos poucos o comércio de borracha falir. A matéria prima é conseguida por via, geralmente, do escambo de tecidos e sal (o tingo), com as populações negras nativas. Por conta desse declínio comercial que força o deslocamento da administração colonial para outras regiões (de produção de algodão ou de mineração), a terra “morre”.

A trama da narrativa gira em torno das questões sociais que tem como base o sistema colonial-racial. Sistema que Castro Soromenho conhece bem, uma vez que nasce em Chinde, Moçambique em 1910, é filho de mãe luso-caboverdeana e seu pai (português) atua diretamente no processo de colonização como governador da Lunda angolana. Soromenho passa infância e juventude em Angola, onde exerce funções dentro da estrutura colonial, inclusive como recrutador de mão de obra para empresas de mineração, atividade bastante mencionada nas páginas de *Terra Morta*. Como o próprio Soromenho (1960) relata: “Desde que nos meus romances surgiram novas realidades sociais e se me apresentaram as suas contradições, logo se impôs, naturalmente, uma nova técnica e um novo estilo literário. O neo-realismo teria de ser o novo caminho”³⁶

Terra Morta tem como fio condutor da narrativa o transcorrer do processo histórico de conflitos coloniais entre nativos e europeus, entre brancos e negros, são os trilhos sobre os quais Soromenho transita, assim como no futuro fará Pepetela. A crítica ao modelo de colonização empreendido por Portugal é ponto forte na obra:

Mas os brancos do governo estavam ali, com suas ordens terminantes e ameaças prontas a concretizarem-se em castigos, se alguém tivesse a veleidade de não querer aceitar o trabalho imposto ou sonhasse discutir o salário de tutela. E eles não tinham outro jeito senão irem diretos ao nordeste, para muito longe de suas aldeias, das mulheres e filhos, onde ficariam um ano a abrirem as minas cavando terras ribeirinhas e abrindo poços em chão de cascalho. E aquilo era de sol a sol, picareta abaixo, picareta acima, ferindo-se no cascalho que lhes saltava em lasca para as pernas lanhando-as como se fossem navalhas. Nenhum daqueles homens conhecia por experiência poria o trabalho nas minas de diamantes, mas nas suas aldeias viam a toda hora os que lá estiveram, de pernas ulceradas estendidas ao sol, meses e meses inutilizados, gastando com curandeiros os poucos vinténs que ganharam e desfazendo-se dos panos e bugigangas adquiridas nos armazéns da Companhia. E contavam histórias horríveis dos duros

³⁶ Castro Soromenho - Jornal Cultura – Luanda, 1960.

trabalhos e dos brancos desse Nordeste que se tornara o inferno dos homens do sertão. (SOROMENHO, 1985, p. 80)

Em *Terra Morta* tem-se a exposição desse modelo colonial ao longo de todo o tecido narrativo. A Angola de Soromenho se projeta sob o jugo de Portugal que pretende estender a sua nacionalidade para além-mar ignorando as africanidades nativas.

De modo similar a Castro Soromenho, Pepetela, em *Yaka*, e João Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro*, construirão a nação a partir do mundo do marginalizado. Uma nação que se fará com base nas africanias advindas das africanidades diaspóricas que cruzaram o Atlântico, nos conflitos cotidianos dos choques entre dominantes e dominados, entre uma elite colonial de visão europocêntrica e o escravizado negro-africano ou afro-brasileiro. João Ubaldo constrói a nação brasileira a partir do universo de africanias centrado na valorização do feminino. Apesar de a trajetória do povo brasileiro iniciar-se no universo masculino do Caboco Capiroba, são as suas descendentes que conduzirão os segmentos marginalizados do povo brasileiro simbolizados no microcosmo da ilha de Itaparica ou do território baiano.

As literaturas de Pepetela e Ubaldo Ribeiro desconstroem as “verdades únicas” das narrativas de vozes únicas institucionalizadas pelas colonizações exploratórias executadas por séculos pelo Estado português em Angola e no Brasil, utilizando diálogos permanentes com os fatos históricos, reconstruindo-os a partir de narrativas e personagens que contemplam diversas vozes marginalizadas por sistemas europocêntricos de exploração e apagamentos de suas histórias. É a história narrada a “contrapelo” pregada por Walter Benjamin quando defende a ação na qual “a história deve ser escovada a contrapelo” (1987, p 124).

4 ANGOLANIDADE E AFRICANIDADES *VERSUS* EUROPOCENTRISMO E HEGEMONIA

Ó Pátria, nunca mais esqueceremos
Os heróis do quatro de Fevereiro.
Ó Pátria, nós saudamos os teus filhos
Tombados pela nossa Independência.
Honramos o passado e a nossa História,
Construindo no Trabalho o Homem novo,

Angola, avante!
Revolução, pelo Poder Popular!
Pátria Unida, Liberdade,
Um só povo, uma só Nação!

(Monteiro e Mingas, *Hino da Angola*)

José Carlos Venâncio (1992) entende a angolanidade como “a interpretação que alguns (intelectuais, políticos, escritores, etc.) fazem da sociedade crioula angolana” e que, segundo o mesmo, “não deve ser confundida com identidade nacional”. É interessante pensar que essa “identidade nacional”, da qual trata Venâncio deve ser aquela concepção de identidade produzida por uma liderança central (dos governos coloniais ou pós-coloniais) e não aquela imersa do dia a dia do povo angolano em uma sociedade com traços característicos nascidos muito antes de Portugal explorar esse território e somada aos hábitos e modos de vida nascidos da fusão (quase nunca idílica) das tradições pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais (pós 1975).

É nessa sociedade “crioula” que Pepetela, consoante Venâncio, “constrói a sua utopia, equivalente em termos sociais à nação, partindo da experiência que lhe é fornecida pela sociedade crioula”. A angola que Pepetela (ou serão as Angolas?) preocupa-se está na “realidade” do cotidiano de choques e de misturas raciais e étnicas é a Angola de *Yaka* (1984), dos Semedo, mas também a Angola de Vilonda. É o choque entre Aquiles (a terceira geração dos Semedo angolanos) e Vilonda (a tradição Cuvale) que conduzirá esse ponto da narrativa de Pepetela. O autor descreve o ritmo de vida, os processos de construções culturais de cada um dos dois tipos, entre os vários, que forma a Angola de então:

Vilonda, sentado no rochedo azul do seu território, olhou o rio Cuporolo. Espera a volta das duas mulheres que tinham ido à lavra.

Terra boa a do Cuporolo. Daqui se via as bandeiras do milho pintar de branco o verde da lavra. E para os bois então? O rio tinha água todo o ano, o capim estava sempre verde e tenro, os bois engordavam e luziam. Virou a cabeça para a esquerda e viu a manada. (PEPETELA, 1984, p 151)

Parece haver uma preocupação na narrativa em marcar, principalmente, os símbolos que conduzem os ritmos de vidas das populações tradicionais, como o gado para os Cuvale, ainda que as reconfigurações das tradições, como as fronteiras territoriais também sejam relevantes.

O filho mais novo e o sobrinho trazem os bois para o curral. A manada sobe o morro que nasce ao lado do rio, ondulando entre os penhascos, reconheceu no meio dela a namulilo, a vaca mais sagrada de todas, o boi mocho, os dos cornos retorcidos, o malhado, a vaca cega, os vitelos. Ao todo oitenta animais. Subiam sem pressa, de barriga atulhada, as vacas cheias de leite agitando os chocalhos. Um ou outro mugido eram música no seu ouvido. Encheu o peito de ar. Tudo estava ali. O cheiro, o som, a luz. Terra boa essa do Cuporolo. A oganada de Vilonda já estava fora do território cuvale. A dele e a de Ngonga, que lhe seguiu o exemplo. Essa terra era dos Mundombe, o território cuvale começa a dois dias de marcha para o sul, nas Mundas do Huambo. Lhe tinham dito os parentes, trinta anos atrás, vais arranjar problemas. Mas ele veio com a mulher e os quatro bois. Sempre a sofrer a seca? Todos os anos a andar, andar, à procura de capim verde? Bibala, Capangombe, Camucuiu, Caitou, todos esses sítios a família percorreu, ora para frente, ora para trás, transumando os bois. Casa aqui, casa lá, curral aqui, curral acolá. Guerra também, e roubos também. Quebraste a tradição, um dia vais pagar. Quebrei a tradição? Mudei de sítio, deixei de cavar cacimbas nos leitos secos dos rios, procurei água permanente. Tradição? Viver nos rochedos secos, ver os bois secar e morrer? Que tradição manda os homens morrer de fome? Rezo na mesma para os antepassados, mato os mesmos bois na sua homenagem, só que piso terras mais ao norte. Ngonga compreendeu, veio visitá-lo, viu os bois gordos, se fixou a duzentos metros da sua oganda. Os bois de Ngonga são agora muitos e estão gordos. (PEPETELA, 1984, p 151)

Durante o transcorrer da narrativa, em *Yaka*, Pepetela expõe também as marcas de convivência, nem sempre harmônica, entre os grupos que habitam o território angolano, o que torna irreal a versão etnocêntrica europeia de homogeneização cultural do nativo africano. *Yaka* contraria o olhar português que constrói uma Angola como se todos os grupos nativos compusessem uma linha cultural única e não territórios formados por

diversificação étnica cultural. Nessa passagem Vilonda, cuvale, vive em terras mundombe³⁷:

Os mundombes vivem lá mais para perto do mar e do outro lado do rio. Às vezes vêm visitá-lo, não o tratam como intruso. Deste lado do rio, mas a quatro horas de marcha para o ocidente, tem só cana-de-açúcar dos brancos. Os brancos nunca vêm aqui, às vezes Vilonda vai lá abaixo no Dombe Grande vê-los. Leva um cabrito para vender, depois compra qualquer coisa, um cobertor, um machado, uma enxada. Mais é muito raro, não precisa de quase nada. (PEPETELA, 1984, p. 152)

Na narrativa de Pepetela um contraste entre dois modelos de sociedade será explorado. O modo de viver cuvale de Vilonda em sua onganda³⁸, e o modo de viver de Aquiles Semedo marcará um confronto entre as comunidades tradicionais e a comunidade de colonos brancos que Portugal instalava em Benguela. Aquiles Aragão Semedo é um branco de avô português, de pai angolano, que nunca pisou em Portugal, mas é criado em um processo cultural etnocêntrico português que hierarquiza brancos e negros, o primeiro como superior e o segundo como inferior:

Aquiles Aragão Semedo lembrou que estava no trabalho. Gritou:
- Mais força, Capanda! Ou queres que eu te ensine a trabalhar lupunka? O chamado Capanda meteu mais ardor na picareta com que abria a vala para tubo de água. Os outros também. Os corpos negros escorriam suor ao sol do meio dia. Os músculos sobressaiam dos corpos magros que se curvavam para trás e para frente, no esforço de fazer as picaretas e enxadas abrirem a vala. Satisfeito, Aquiles Semedo esqueceu deles. O trabalho chato dele era esse de estar sentado à sombra duma acácia e, de vez em quando, lembrar de xingar os negros para fazerem a empreitada. Sacudir as moscas que o incomodava, insectos de merda, sempre a se pegajarem no suor dele, e pensar na vida. Nesta vida de merda de branco numa terra de pretos. Não conhecia outra, no em tanto. O que valia era a Glória, boa na cama, o bar, o futebol, as caçadas. (PEPETELA .1984, p 157)

A desvalorização da terra e dos habitantes negros é um dos mais explícito traço na composição da personagem Aquiles Semedo, afinal foi educado para se pensar em uma vida “de merda de branco numa terra de pretos”. Aquiles faz com que a questão racial torna-se ponto central novamente na narrativa de Pepetela. Mas a Benguela dos Semedo era uma microcélula que se pensava europeia, mas eiva-se de africanidades, na língua,

³⁷ Modo como os portugueses chamavam os cuvale, – PEPETELA, 1984, p 350.

³⁸ Centro habitacional mais importante de todos aqueles que o grupo familiar cuvale ocupa ao longo do ano. Inclui o cemitério e os locais de culto. É, segundo Pepetela (1984, p 351) um elemento fundamental no contexto cultural dos povos pastores do sul de Angola.

ou nos hábitos, alimentares, por exemplo, das famílias, brancas e negras da região, conforme a fome “avassaladora” de Aquiles denuncia:

- Rápido, rápido, só há isso. O calulu ainda demora.
 - Não faz mal. Guarda o calulu para a noite.
 (...) Aquiles saiu e ela apagou o fogo, foi buscar o bebé e partiu para o sapalalo, a dar a notícia à sogra. Era grave, o marido nem esperou o calulu. (PEPETELA .1984, p 164)

A hierarquização e o atrito racial são evidentes dentro de uma sociedade que crescia com as estruturas sociais permeadas pela valoração ou a desvaloração centradas na raça em confusão com simbologias étnicas ou mesmo emocionais:

Aquiles tinha a percepção que não deixava as pessoas indiferentes.(...) Assim é que ele gostava de viver. Já na escola fora assim. Capitaneava uma banda de miúdos. Eram os seus amigos. O resto estava contra ele e os problemas se resolviam a murro, à bassula³⁹ e mesmo a xifutada⁴⁰ com grampos pra doer mais. A cor não contava. Um dos seus maiores amigos era o Damião, esse negro estreito, grande avançado-centro do Sporting. Muitas vezes teve de intervir para defender o Damião dalgum defesa sarrafeiro. Damião para ele não era negro, era um amigo. Negros eram esses trabalhadores matumbos e mangonheiros⁴¹ a quem era preciso surrar para trabalharem. Negro era o Alves, jogador do Benfica, e o Jacinto, jogador do Portugal. E já partira o focinho a um sacrista branco que insultou o Damião de seu negro da merda e negra era masé a mãe do sacrista que, por sinal era até loiro. (PEPETELA.1984, p 161)

Para Aquiles, ser negro era sinónimo de desqualificação social, logo amigo seu não era negro ainda que fosse “preto” e os inimigos eram, sim, negros ainda que brancos. O aspecto físico dita às possibilidades de ascensão social na comunidade de Benguela, onde reside Aquiles. As estruturas coloniais de Portugal deixou uma marca da necessidade do “embranquecimento” nos territórios que explorou, pois embranquecer nesse sistema significava possibilidades de êxito social e económico. Os conceitos da personagem Aquiles enquadram-se nos símbolos de valores da comunidade colonial na qual foi educado e integra.

³⁹ Rasteiras – PEPETELA, 1984, p 349.

⁴⁰ Estilingues – PEPETELA, 1984, p 352.

⁴¹ Ignorantes e preguiçosos – PEPETELA, 1984, p 351.

As duas Áfricas, a de Vilonda (com suas marcas civilizacionais pré-ocupação lusa) e a de Aquiles Semedo (com tentativas de “reprodução” de Portugal em além-mar) se confrontarão com a subjugação de uma delas pela força. Aquiles e Vilonda terão um encontro trágico momentos depois de uma caçada do Semedo com um grupo de amigos:

Aquiles Semedo comeu pouco, ansioso pela caçada. Faltava-lhe Exercício. Às duas passou a carrinha do Costa buscá-lo. Já estavam o Damião e o Aguinaldo. Os outros quatro iam na carrinha do Marques Lopes. Os dois carros encontraram-se à frente do Bar Lima. Ainda foram beber uma cerveja para limpar a garganta antes de enfrentar a poeira da caminhada. Ao sair do bar, Aquiles gritou para os fregueses de Só Lima:

- Vamos à caça, mas se encontrarmos algum Mucubal⁴², vou capá-lo. Podem já começar a chamar-me o mata-cafres.

(PEPETELA .1984, p 187)

É a atração pelo exótico, originado em cabeças formadas por educação (formal ou informal) europocêntrica, que leva Aquiles e o seu grupo de amigos até a Onganda de Vilonda. Antes, ao chegar ao Dombe Grande, o grupo para em uma ”tasca” para beber e só depois lançarem-se a caçada. É o comerciante que fornece as primeiras informações sobre Vilonda, quando perguntado por Aquiles:

- E mucubais? Há por aqui?

- No Dombe, não.

- Só estão lá para a serra da Neve?

- Aqui perto há uma ou duas famílias.

Os olhos dos oito caçadores se fixaram, ávidos, na boca do comerciante. Foi ainda Aquiles que puxou a conversa.

- Sabe que nunca vi um mucubal? Estou com uma curiosidade terrível. É verdade que têm as caras pintadas e dentes de vinte centímetros?

O comerciante riu. Afastou as moscas da mesa com a toalha que levava na mão. As moscas levantavam voo e pousavam imediatamente na mesa, nos copos, nos clientes.

- São pretos iguais aos outros. Este que mora aqui perto é um velho alto, com uma barbicha, diz umas palavras de português. Vem vender um cabrito de vez em quando. Pacífico.

(PEPETELA .1984, p 188)

Após tanta insistência por parte de Aquiles, o comerciante aponta um jovem Mundombe⁴³ que os indicará a localização da Onganda de Vilonda:

⁴³ População pastora que habita o Dombe Grande, mas originária de Benguela – PEPETELA, 1984, p 351.

- Não pode chamar esse rapaz para nos dizer onde ficam os mucubais?
 - E vocês a insistirem, ó senhores! Não vêem que pode ser perigoso?
 - Tenho um filho que passa os dias a atazanar-me os ouvidos porque quer saber como é um mucubal. Prometi-lhe que ia ver um e contar-lhe. Se não cumprir, vai perder o respeito por mim, eu sou o herói, o mais forte, o mais conhecedor. Você tem filhos?
 - Tenho.
 - Então sabe como é. Francamente, não tenho lata de chegar a casa e dizer que não vi nenhum. Nem lhe posso mentir, pois ele vai fazer perguntas difíceis sobre detalhes.
 - Você é mesmo teimoso, ó homem! Está bem, vou chamar o rapaz. Mas aconselhei-os, hem? Não digam que não os aconselhei.
- O comerciante saiu pela porta do quintal e os oitos esfregaram as mãos. Foram bebendo, até que o branco voltou com um rapaz mundombe, alto e magro, uma trunfa de cabelos penteada para cima. O rapaz explicou, tinha de apanhar a estrada para Quilengues, andar uns vinte quilómetros, atravessar o Cuporolo, abandonar a estrada do outro lado, meter pelo mato ao lado do rio, para cá de novo, andar mais uns dois quilómetros. Quando vissem lavras de milho ao pé dum morro alto com uma pedra azul em cima, é aí a onganda de Vilonda. Umas dez pessoas ao todo, quatro homens. Os carros podiam passar se não fossem muito perto do rio.

(PEPETELA .1984, p 189)

Apesar do comerciante, branco, chamar a atenção para o perigo de entrar em contato com o grupo cuvale, Aquiles e seu grupo insistem. Iniciam a caçada, mas com as cabeças presas a um possível encontro com um Cuvale, o que acontecerá momentos à frente é as duas Angolas (a de colonial de Aquiles e a tradicional de Vilonda), finalmente se encontram:

Continuaram a andar, muito devagar. A beira-rio era cada vez mais pedregosa e era preciso procurar o caminho quase metro a metro. Demoraram mais de uma hora para fazer dois quilómetros. À frente deles estava o morro com a pedra azul em cima. Abandonaram os carros e começaram a avançar prudentemente, as armas fincadas na mão. Viram as lavras de milho e lá muito ao fundo uma manada pastando. Cada vez mais prudentemente, dobrados para frente, foram passando pelos penhascos e se aproximando das lavras. Eram nove horas da manhã e o sol já batia com força nesse céu azul sem uma nuvem. Parecia meio-dia.

Amílcar olhou para a esquerda, para o morro, e viu as casas no meio das rochas. Apontou silenciosamente. Aquiles concordou com a cabeça e fez sinal de silêncio para os companheiros mais atrás. De repente, era cobra era onça era gente, saiu uma sombra do rio. A sombra ficou parada, olhando-os.

- Um mucubal! – gritou Damião.

Aquiles levou a arma à cara. A sombra esguia não se movia. E subitamente saltou para o capim. O tiro de Aquiles se perdeu nas árvores da beira-rio. Os oito correram para lá e a sombra fina voltou a aprezer, dobrada, cobrindo o terreno que a separava dos primeiros penhascos do morro. Aquiles disparou de novo e a sombra se contorceu no ar, rebolou na terra sem capim que indicava princípio do morro. Levantou de novo e tentou subir o morro. O tiro de Armando lhe entrou nas costas, se dobrou para trás como uma sombra de vela na parede branca ao lhe dar a brisa do mar. Caiu na poeira. Eles correram para ver como era afinal um mucubal.

(PEPETELA .1984, p 194)

A África “tradicional”, da personagem Vilonda, põe-se em armas para defender o seu modo de vida e o seus da invasão da colonização configurada na figura da personagem Aquiles:

Do alto do rochedo azul onde agora permanecia todo dia imóvel, viu os homens avançar para a margem. O sol pousara nos canos oleados das armas e não mais os largara, como não mais largara os brancamarelos da pele da onça da onça agachada para o salto⁴⁴. Levantou no alto do penhasco quando viu Tyenda sair das sombras das árvores e ficar parado. Tyenda estava contra o sol e não podia ver o gesto dele com a azagaia a indicar, esconda-te. Viu o branco grande levar a arma a cara e Tyenda saltar. O estouro do tiro veio depois. Viu Tyenda correr para a Onganda e rebolar no chão. Levantar, atingir os primeiros rochedos e aí ficar dobrado para trás, os braços no ar, o colar-amuleto com os dentes e as unhas da onça a abrilhar como as armas deles e os olhos amarelos dela e como a areia faiscante nos rochedos negros e cair para trás lentamente, lentamente, os braços abertos como o pássaro estranho que páira a tardinha despedindo terrores brancos e a nuvem de pó fininho se elevar no azul límpido sem vento ao tocar do corpo de Tyenda que rebolou e levantou mais nuvenhas de pó fininho, até o sol se fixar de vez no corpo negro dele e no colar do pescoço.

(PEPETELA .1984, p 196)

De certa forma, Vilonda sabia que aquele modo de vida estava seriamente ameaçado pela colonização “dos brancos”, pois alguns indícios já demonstravam isso. Fisicamente, começa a chegar-lhe essa realidade com o retorno de Tyenda do território Cuvale. Pela tradição, durante o rito de passagem para tornar-se homem, o Cuvale precisa fazer “a peregrinação” pelas terras dos mais velhos e Vilonda seguiu radicalmente a tradição dos ritos de passagem do filho Tyenda. Esse foi circuncidado na

⁴⁴ Aquele momento da invasão da onganda faz a memória de Vilonda recuar quinze anos quando abate uma onça também invade a onganda perseguindo um vitelo.

idade exata e na idade destinada a casar, ao lado do altar da família, o elao⁴⁵, Vilonda raspou-lhe o cabelo, retirou todos os enfeites e assim ficara até seis meses após quando lhe penteou a primeira trunfa, untou-lhe os cabelos com manteiga e ervas aromáticas e lhe deu para comer pirão de milho com leite. Viu-o recusar, conforme prega a tradição, a carne do boi, abatido para ele. Pôs-lhe ao pescoço as missangas iguais às das mulheres para esse tipo de cerimônia. Viu-o, ainda, ficar recluso em casa durante três dias. Após esse período, Vilonda presenteou o filho com panos novos que terá que usar, como as moças jovens, e, só após esse processo cultural, pode partir para a terra dos parentes. Ao voltar Tyenda terá os seus cabelos penteados, pelo pai, no estilo definitivo que carregará por toda a vida e, só a partir desse momento, poderá casar. O retorno de Tyenda alerta Vilonda para a realidade trágica que se abria para a seu povo devido ao choque cada vez mais vivo com a exploração do território de Angola por Portugal. É o assustado Tyenda que o põe a par da mortandade que Portugal impunha aos cuvale:

- Ai pai, ai pai, o que está a passar na terra dos seus antepassados...
- Que se passa na terra dos meus antepassados. E é assim que se cumprimenta o pai?
- Estão a matar gente, os brancos estão a matar gente. Todos, todos...

(PEPETELA .1984, p 172)

Na visita tradicional à terra cuvale, Tyenda transita na zona do Chiquite, nas Mundas, no Camacuio e depois avança até o Caitou, porém já não consegue seguir para a região Bibala, pois seus primos informam-no da grande guerra contra o seu povo. Tyenda presencia o extermínio de gente e gado ao fugir com todos para as mundas do Huambo, quando durante a fuga “no caminho foram atacados por um pássaro grande que vomitava fogo. Muitos bois e homens morreram. O pássaro baixava, ficava muito grande e roncando muito e se via as faíscas saltar dele e as pessoas e os bois a cair, mortos.” (PEPETELA .p 173). O que Tyenda revelará a Vilonda seria confirmado, metafisicamente, depois pelos mugidos sofridos e ações agitadas da vaca namulilo⁴⁶, assim como nas entranhas do cabrito que, em ritual, matara para ver o que acontecia.

⁴⁵ Altar formado por uma pedra central, em frente a cubata (casa) do líder da onganda, onde se faz os sacrifícios de bois em homenagem aos antepassados. Ao lado, conforme a tradição cuvale, a fogueira do fogo sagrado.

⁴⁶ A vaca sagrada para os cuvale. A mais importante de cada manada e que através dela, têm-se a clareza das previsões. PEPETELA.1984, p351.

Nesse momento presente, Portugal entra nos domínios cuvale de Vilonda, na presença do grupo branco, armado, liderado por Aquiles, atacando sua família, matando seu filho:

Tyenda não ia mais casar com Ondomba. Já não ia pentear nele a grande trunfa, já não diria o meu filho pode agora tomar mulher? (...) já nada tinha importância. Agora era só preciso impedir que os brancos entrassem na onganda. Que deixassem intactos os objectos das mulheres, as casas, que não chegassem ao elao, onde só amigos podiam sentar. O cheiro deles não podia conspurcar o fogo sagrado. O branco grande vinha à frente gritando ordens. Aparecia e desaparecia entre os rochedos. Vilonda viu a cara suada, o cabelo liso colado à cabeça. Atrás vinha um preto, olhos redondos e brancos de medo. Eles mataram Tyenda que foi tomar banho no rio, só com a tanga, nem mesmo o punhal talvez. Nos olhos dos brancos se via o objectivo deles, vinham para matar. A onça estava no brilho amarelo dos olhos deles, no brilho leitoso dos canos das espingardas que abateram Tyenda. A azagaia de Vilonda estendeu no espaço acima dos rochedos, picou silvando, e se enterrou no peito de Aquiles Aragão Semedo. O cuvale segurou o punhal que vencera a onça, esperou os tiros da resposta. Mas foi o silêncio pasmado dum sol de meio-dia, reverberando sobre a terra calcinada. E depois, segundos de séculos depois, os gritos e as lamentações do grupo de brancos.

(PEPETELA .1984, p 198)

A morte de Aquiles Semedo decreta, também, a morte de Vilonda e, se não o desaparecimento por completo daquele modo de vida cuvale, a sua subjugação pela força de armas do colonizador português, pois o exército se lançará sobre a onganda para combater aquela ameaça “selvagem” que coloca em risco os colonos brancos, segundo os amigos do falecido Aquiles Semedo e os boatos que crescem em toda a comunidade. Nesse momento da narrativa sobressai a figura da personagem Bartolomeu Espinha, genro de Alexandre Semedo como o “chefe” da família Semedo que busca vingar a morte de um dos seus. No fundo o interesse de Espinha estava no gado cuvale que será para ele o capital inicial no incremento do seu “império” latifundiário em terras angolanas. Era o colonizador matando o nativo, apropriando-se de suas terras e seus bens. Através de suborno ao capitão que chefia a tropa que ataca a onganda, Bartolomeu toma em seu poder uma boa parte dos bois que a administração colonial reteria para depois vender em “hasta pública”.

Na primeira investida com homens em armas de fogo, inclusive uma metralhadora que os soldados tentam fixar sobre as pedras acima da onganda, mas as flechas de Vilonda impedem a arma de ser acionada. Numa segunda investida, o exército português usa a força aérea contra poucos homens, crianças e mulheres:

Os orgulhos cuvale aguentaram o primeiro ataque do pássaro estranho que deitou fogo e bala na onganda. Os meninos fugiram para o seio das mães, não choraram. Depois vieram os soldados, o medo nos olhos. Viram Vilonda de pé, fugiram. O estranho pássaro deu a volta, veio de novo. Baixinho, baixinho, parecia ia arrancar o rochedo azul no alto do morro. Tac-tac-tac saía dele. E umas bolas que rebentaram mesmo no meio da onganda e os tectos das cubatas voaram e Ngonga caiu de vez e o filho dele também. Só Vilonda que ficou de pé e os soldados não avançaram. Mas do outro lado já não tinham Ngonga e o filho a lhes travar. Quando Vilonda virou para o lado, os soldados de caqui estavam a entrar na onganda. Os tiros eram de mais. A primeira bala entrou no braço de Vilonda e o arco caiu. A segunda entrou na barriga, e a terceira na cabeça. O corpo caiu no pó fininho entre as pedras e os soldados passavam e disparavam nele, com a raiva do medo. Mas nenhuma entrou no coração dele. As mulheres corriam entre os restos das cubatas e os soldados disparavam.

(PEPETELA .1984, p 213)

Na vida de Alexandre Semedo ficarão duas recordações desse momento: a lembrança do filho morto e o punhal cuvale personificando essa lembrança. É nesse ponto da narrativa que ganhará destaque o personagem, Bartolomeu Espinha, que flagrará um tipo comum na realidade de Angola, o capitalista acirrador de um modelo de exploração iniciado séculos antes:

Três dias depois, quando Bartolomeu Espinha foi entregar o dinheiro ao capitão, este lhe contou da vitória conseguida nas margens do Cupurolo contra a onganda rebelde.

- Ofereço-lhe isso como recordação. Era do velho da barbicha.

E o capitão entregou um punhal, na sua bainha de couro.

- Vou dá-lo ao meu sogro, ele gosta de fazer coleção destas coisas.

Bartolomeu foi para o sapalalo. Alexandre Semedo estava no cadeirão habitual da sala, como sempre agora sem falar. Recusara ir ao enterro do filho, estava silencioso a uma semana. Uma idéia fixa perseguia-o, matei o Aquiles.

(PEPETELA .1984, p 214)

O punhal Cuvale torna-se um elemento concreto do despertar de Alexandre Semedo para os equívocos do etnocentrismo europocêntrico que herdara do pai e com o qual criava a nova geração, algo que crescerá à medida que envelhece. A morte do filho Aquiles cobrava o preço da ambição colonial por terras e poder:

Matei o meu filho. Eduquei-o dessa maneira, de ser superior porque branco. Tudo podia acontecer. (...) Nada disse quando Bartolomeu lhe contou sua aventura nem reagiu à recuperação dos bois, que permitia pagar os salários e mesmo ter um capital extra para experimentar o sisal. Bartolomeu explicou, com a Guerra Mundial, o preço do sisal

subiu muito e o Bocoio é excelente para o sisal. Com esse dinheiro já podia tentar também o sisal. Os olhos parados do sogro parecia não perceber as coisas.

Bartolomeu pôs o punhal à frente de Alexandre, em cima da mesinha.

-Era do velho mucubal de que lhe falei. É para si.

Os olhos de Alexandre Semedo se abriram. Ficou a fitar o punhal. Bartolomeu percebeu uma névoa de medo nos olhos dele. A mão de Alexandre se dirigiu instintivamente para o punhal, mas parou a poucos centímetros. O coração parecia parou, sentiu falata de ar como se pó fininho tivesse entrado nos pulmões dele e não deixava respirar. Perdeu a consciência. Durante anos, o punhal ficou em cima da mesinha, ninguém podia lhe tocar. Alexandre não deixava. Até que Donana o dependurou numa das paredes da sala.

(PEPETELA .1984, p 215)

4.1 ANGOLANIDADE, COLONIZAÇÃO E RAÇA

Patrício Batisíkema entende, em *Leitura antropológica sobre a angolanidade*, (2013) duas correntes ideológicas como sustentáculos da construção da angolanidade na nova anatomia social de Angola enquanto Estado-nação, após o domínio português, dentro daquilo que intitula como “Querer viver em conjunto”: a *Kulturnation* e a *Staatsnation* (2013, p 81). Nesse sentido, o historiador apresenta algumas conceituações tipológicas para a angolanidade, a começar pela “angolanidade apriorística” sustentada pelo projeto de Estado-nação angolana do MPLA que concebia Angola como um só povo, acima dos conflitos étnicos, raciais e com espaço no território para a convivência harmônica entre angolanos, europeus e outros africanos. Encontra-se assim a noção de “viver em conjunto”, a *Staatsnation*. (2013, p 266.)

A “angolanidade rizomática” ou “angolanitude”, sustentada pela FNLA e depois pela UNITA, defendia a construção do Estado-nação angolano a partir das raízes culturais tradicionais e em busca de um modelo que rompesse com os modelos civilizatórios coloniais. Nessa visão de angolanidade, o euro-angolano estaria colocado em segundo plano em relação ao afro-angolano - *Kulturnation* – (2013, p 81).

Por fim, a “angolanidade aposteriorística”, na qual se prevê a democratização de Angola com base no modelo estadunidense com um confronto aberto a forma de conceber a nação pensada pelo MPLA e numa confrontação entre *Kulturnation* e a *Staatsnation* (2013, p 409).

Pela visão de Batisíkema, as duas primeiras formas de angolanidade do MPLA e da FNLA/UNITA ganham fôlego, primeiro, em um cenário angolano após a expulsão do português. A tomada de poder pelo MPLA (1975) faz com que a “angolanidade

apriorística” transite para dentro das engrenagens do Estado angolano, com a resistência da “angolanidade rizomática” da FNLA, no princípio transição da uma Angola de domínio português para o domínio nativo e no decorrer desse processo, com a radicalização da “angolanidade” da UNITA (2013, p 393). Batisíkema batiza essa angolanidade com o sufixo “tude” por entender que, assim como a negritude combatia a tentativa de inferiorização do nativo negro, essa resistia à condição de inferioridade em relação à angolanidade apriorística/MPLA e a angolanidade/rizomática/FNLA. A Angolanidade que se baseava o MPLA tinha como ancoragem a cultura ambundo aliada a uma grande parte de mestiços e uma minoria portuguesa residente em território angolano, enquanto a angolanidade da FNLA enraizava-se na cultura bakongo. Na “angolanidade” estava a base Ovimbundo (a mais numerosa etnia angolana , segundo Solival Menezes. 2000) e a figura de Jonas Savimbi, líder da UNITA. Jonas Malheiro Savimbi (1934 - 2002), inicialmente, alia-se a diversas forças de resistência angolana contra a ocupação colonial portuguesa e com a expulsão de Portugal do território angolano, empreende uma guerra civil contra o governo de Angola, liderado pelo MPLA de Agostinho Neto (BRIDGELAND. 1988, p 34). Na luta contra a colonização portuguesa, Savimbi inicia suas ações na FNLA, nascida da união entre o PDA – Partido Democrático Angolano – e da UPA – União dos Povos de Angola, e que, segundo Fred Bridgeland, (1988) é uma fusão da qual Savimbi é o principal mentor no convencimento dos dirigentes dessas organizações. Desse organismo, cria a UNITA que exerce importante papel na luta pela libertação do país agindo entre 1966 e 1974 no leste de Angola e consegue grande identificação da comunidade Ovimbundo.

No processo de construção do Estado angolano após a expulsão do português, a UNITA era, talvez, o movimento mais fraco na luta pelo poder, mas a persistência de Savimbi e o apoio étnico Ovimbundo faz a balança pender, *a priori*, a seu favor. Mas, o MPLA ganha força e alcança o poder, principalmente pelo apoio de Cuba e a logística da, hoje extinta, União Soviética (MENEZES. 2000, p 91). Fatos representados por Pepetela, no clímax de *Yaka* (1984), por diversas passagens, inclusive expondo como a elite, branca ou portuguesa sente esse momento. O sapalalo⁴⁷ da família Semedo passa a ser uma amostra, um termômetro, dos conflitos das famílias de colonos, inclusive formadas por

⁴⁷ Grande casa, geralmente de madeira, com dois pisos e varandas em volta. Do quimbundo *sabalalu*, ou casa de primeiro andar. Casa grande, geralmente de madeira com dois pisos e varanda ao redor. PEPETELA. 19884, p352

diversas facetas provocadas por miscigenações ou pelas fusões culturais, condenadas pelo senso comum colonial português. A figura de Chico, neto negro de Alexandre, filho da empregada da casa é emblemático nesse momento pré-independência do país:

E Chico, sentindo que mais uma vez tinha de dizer alguma coisa para degelar o ambiente, anunciou:

- Pois vou inscrever-me na UNITA, são os que melhores vão defender os interesses da terra.

- Eu segui os conselhos do tio Bartolomeu – disse Xandinho. – Tentei inscrever-me nos três, não se sabe qual ganha. Mas os do MPLA não me aceitaram por ter sido administrador. Estão a ver como são rancorosos?

- O senhor Bartolomeu está escrito nos três? – perguntou Chico.

- Não sei se o MPLA o aceitou. A Olívia é que deve saber.

- Não sei nem me interessa esses oportunismos – disse ela.

- É mesmo oportunismo, a Olívia tem razão – apoiou Joel.

(...)

- Vocês são cegos. Vão matar-nos a todos, cortar os pescoços, assim, assim, vai ser o apocalipse, não escapa nenhum, e esse Bombó há-de vir à frente com a espada a cortar cabeças e a rir com aquelas barbas de louco, um renegado.

(...)

- Os do MPLA não vão cortar cabeças nenhuma – disse Joel. – E é falso isso das crianças comidas pelo Bombó, é propaganda reacionária que já nem a PIDE.

(PEPETELA .1984, p 294)

A tomada de poder do MPLA faz a UNITA reatar aliança com a FNLA e juntas proclamam a independência de Angola no mesmo dia (11 de novembro de 1975) que o movimento rival formaliza o gesto em Luanda, fixando um governo alternativo no Huambo. O não reconhecimento por nenhum nação mundial do governo instituído pela aliança desses dois movimentos, enfraquece o esforço, a FNLA retira-se do território angolano e decide não mais opor resistência armada ao MPLA. (BRIDGELAND. 1988, p 37).

Savimbi, no entanto, transforma a UNITA em um grupo de guerrilha contra o governo central, sediando-se no leste e sudeste do país. Em 1992, a UNITA participa como partido das eleições legislativas e devido a discordâncias quanto aos resultados da disputa, inicia a guerra civil.

Ainda que a sua organização assinasse acordos de paz (como o acordo de paz de Lusaca -1994) nos quais renunciara a luta armada e concordara com a reconciliação nacional, durante quatro anos o processo de paz arrasta-se penosamente com atritos e acusações e a UNITA integrando, em Luanda, o Governo de Unidade Nacional. No momento em

que o movimento sofre a secessão, separa-se em unidade armada e unidade política sob o rótulo de Unita renovada, liderada por Savimbi, até o dia de sua morte. Após dez anos de guerra fratricida Jonas Malheiro Savimbi é dado como morto em 22 de fevereiro de 2002, após uma longa operação das forças armadas angolanas, inaugurando-se, segundo discursos oficiais hegemônicos, o período de paz em Angola.

Carlos Tiago Kandanda (2012)⁴⁸ apresenta Savimbi como um “afrocêntrico” e defensor da “cultura bantu; ele opunha-se frontalmente à subalternização da angolanidade”, pois na sua visão fora a colonização que, por séculos, criou um estado de alienação nacional para possibilitar a assimilação do nativo, desumanizando a cultura banto e incentivando uma noção de desigualdade entre o litoral, o norte e o sul de Angola. Segundo Kandanda “O regime colonial incutira esta noção de desigualdade sociocultural nas mentes dos africanos como forma de dividir e melhor reinar” (2013, p.2), assim como Kandanda considera Savimbi “militante acérrimo da negritude libertadora.” A defesa a que se propunha Jonas Savimbi, de um “afrocentrismo” centralizado na cultura banto, (conforme coloca Kandanda) fez evidência a uma das mais fortes características da Angola de então: uma sociedade dividida pela questão racial.

Ralph Linton conceitua a raça, e nesta tese segue-se esse conceito, como “seleção social que surge da preferência do grupo por certo tipo físico.” (2000, p 39). Essa seleção social, no entanto, não se atrela a uma seleção natural que cria espécies diferentes de seres humanos, pois, como defende Linton, existe uma tendência à diversidade como traço comum dos mamíferos e, no caso humano, a diversidade de aspectos físicos existentes prende-se à seleção natural provocada pelo ambiente e “às condições favoráveis à fixação existente em grupos pequenos, cujos membros cruzam entre si” (LINTON. 2000, p.39), mas a colocação racial como separação entre grupos diferentes, antagônicos, é fruto da ação antrópica que “naturaliza”, por vezes, as normas de classificação social como traços de diferenciações de espécies. Essas divisões raciais ganham importância nas sociedades humanas a partir do momento que classificam seres como superiores ou inferiores enquanto traços físicos, e não apenas como diferentes apenas na “embalagem”, no invólucro exterior de corpos de uma mesma espécie de *homo sapiens*. Angola ergue-se como uma nação, também, racial, mas com a

⁴⁸ Conecta: <http://baolinangua.blogspot.com> Luanda, 22 de Fevereiro de 2012

hierarquização positivando o tipo físico branco, provocada assim pela ação do domínio colonial europeu e, antes de Pepetela, Castro Soromenho é dos primeiros autores angolanos a trazer essa condição em *Terra Morta*, (1949) estreitando as discussões entre o literário e as fronteiras sociológicas. A seleção social por raça constituirá um componente crucial à construção do imaginário colonial angolano que Soromenho trará em *Terra Morta* no final da década de 1940, e, por seu modo, Pepetela o retomará em *Yaka* (1984) trinta e cinco anos depois.

4.1.1 O poder e a imagem física na colonização.

Terra Morta expõe em suas páginas a formação de uma estrutura social que tem como pré-requisitos da representação de poder a cor da pele e os traços físicos. Assim também serão estabelecidos os parâmetros de ascensão social da sociedade brasileira, de modelo colonial similar a angolana. Esse sistema de dominação colonial tem como aliado a inculcação ideológica sustentada por dois braços: a “missão civilizadora” do cristianismo católico e a teoria da superioridade europeia, defendida por cientistas, obviamente europeus, ou europeístas, e ligados direta ou indiretamente à expansão capitalista e colonial europeias. É de grande valia olharmos mais pausadamente (ainda que de modo sucinto) como a Europa construiu as suas visões de racialização que por muito tempo servirá como álibi para a exploração e escravização dos africanos e seus descendentes considerados como inferiores pelas correntes de pensamento de estudiosos europocêntricos. São essas correntes de pensamentos que contribuem de modo incisivo para formar os modelos de colonização da África e das Américas baseado na superioridade branca e que é contraposto pioneiramente por autores como Castro Soromenho e no futuro pelas ficções de Pepetela e de João Ubaldo Ribeiro.

Tzvetan Todorov indica os iluministas como os primeiros teóricos de racialização europeia. Segundo o autor, é o iluminismo que primeiro coloca em foco discussões sobre a existência de raças humanas, assim como as diferenças físicas estabelecem as diferenças mentais que são transmitidas hereditariamente (1993. p 63). Os iluministas atrelam o comportamento individual ao grupo sociorracial ao qual pertence o indivíduo, ou como há uma elaboração de hierarquia racial baseada em juízos de valores, segundo essa linha, universais. Nesse sentido, Todorov aponta o naturalista francês Buffon como o primeiro racialista. O mesmo George Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), que o historiador russo Léon Poliakov em sua obra *O Mito Ariano: Ensaio sobre as fontes do*

racismo e dos nacionalismos (1974) coloca como um dos autores produtores de teorias sobre raças humanas que serviram como sustentáculos para o surgimento e manutenção do mito da superioridade das raças brancas da Europa sobre as demais raças humanas, principalmente diferenciando por hierarquização, o branco do negro, ou conforme as próprias palavras de Buffon “haveria duas espécies distintas; o negro estaria para o homem como o asno para o cavalo, ou antes, se o branco fosse homem, o negro não seria mais homem, seria um animal à parte como o macaco” (POLIAKOV. 1974, p 57). Todorov (1993) indica, no século XVIII, um debate entre duas correntes, a monogenista e a poligenista. A primeira defendia que as diferenças entre os seres humanos condicionavam-se a fatores climáticos, geográficos e culturais, enquanto os poligenistas pensavam que essas diferenças eram frutos de origens raciais diferenciadas. Os monogenistas eram acusados de seguir a tradição religiosa que pregava a formação da humanidade através do *gênesis*, portanto uma visão não científica. No transcorrer do século os discursos ganham outros contornos e novas correntes passam a serem designadas por evolucionistas (que seguiam os mesmos argumentos defendidos pelos monogenistas) e os racistas (que seguiam os argumentos biológicos pelos quais os destinos dos povos condicionavam-se a sua raça). Era de grande influência para os pensadores do século XVIII a crença da perfectibilidade que se sustentava na noção dos seres humanos subordinados ao clima. Através desse pensamento acreditava-se na mudança das ações dos povos quando modificadas as condições externas. Essa crença é aos poucos desqualificada por dois motivos: a descoberta da hereditariedade humana e também as descobertas sobre a idade da Terra pelos estudos geológicos. No entanto, é essa mesma crença na perfectibilidade que se soma à noção de evolução para gerar teorias sobre os considerados por Buffon (POLIAKOV. 1974, p 63) povos “mais ou menos evoluídos”, ou povos “maduros” e povos “infantis”. O pensamento burguês europeu do século XIX faz com que essas ideias ganham impulso com e a palavra “raça” definitivamente muda de significado: de mero sinônimo para “linhagem” (caráter histórico, mutável) para a noção de definição e segregação humanas - caráter biológico, imutável - (SANTOS. 2005, p 48). A partir desse momento a Europa passa a verticalizar raças humanas, colocando o tipo caucasiano no topo dessa verticalização. É atribuída ao filósofo Christoph Meiners, no século XVIII, a criação do termo “raça caucasiana”, mas foi o naturalista alemão Johann Friedrich Blumenbach, no século seguinte, quem dissemina e populariza essa classificação racial sob o conceito "*varietas caucasica*" que coloca as feições cranianas dos povos da região do Cáucaso (Europa oriental e

a Ásia ocidental, entre o mar Negro e o mar Cáspio) como base de feições cranianas comuns aos povos europeus. Tipologia e hierarquia aliam-se a exemplo da proposição, no século XIX, do fisiologista alemão Carl Gustav Carus (1789 – 1869) o qual destaca a pesquisadora Gislene aparecida dos Santos: “a humanidade divide-se em povos do dia (caucasiano), do crepúsculo oriental (mongóis, malaios, hindus, turcos e eslavos, do crepúsculo ocidental (índios americanos) e povos da noite (africanos e australianos)”. Carus acreditava que “o progresso segue de Leste para o Oeste” e “constitui dever dos povos do dia o guiar e ajudar os outros menos favorecidos”. (SANTOS. 2005, p 49).

Seguindo os estudos de Gislene dos Santos (2005) destacam-se dois nomes, ainda no século XIX que apesar de assemelharem-se em suas linhas de ideias divergiam em pontos vitais: O antropólogo alemão Gustav Klemm (1802–1867) e o filósofo francês Artur de Gobineau (1816 - 1882). Klemm acreditava que a humanidade constituía-se em raças ativas e passivas, pensamento que segue uma linha parecida com a de Carus. O novo na teoria de Klemm é a visão de casamento entre as raças ativas e passivas provocando a melhoria das raças passivas por intromissão das ativas. Por sua vez, Gobineau acreditava na degeneração humana quando da mistura entre as raças superiores e as inferiores. Além desses dois pensadores ainda surge a corrente do darwinismo social que acrescenta um novo ingrediente a essa discussão. Defendia a extinção das raças inferiores quando em cruzamento com as raças superiores. O que interessa para compreender a colonização baseada no caráter racial exposta em *Terra Morta* (1949) e futuramente em *yaka* (1984) e em *Viva o povo brasileiro* (1984) de João Ubaldo Ribeiro é entender qual a classificação de “superiores” e “inferiores” considerados por essas correntes. Há na quase totalidade das correntes de pensamento sobre o ser humano e a raça, no século XIX, a noção de superioridade das raças brancas, conforme explicita Gislene dos Santos nas palavras de Gobineau:

Tal é a lição da história. Ela mostra-nos que todas as civilizações derivam da raça branca, e que nenhuma outra pode existir sem a sua ajuda, e que uma sociedade só é grande e brilhante enquanto preservar o sangue do grupo nobre que a criou, desde que esse grupo também pertença ao ramo mais ilustre da nossa espécie.

(Apud Banton, 1977, p.55)

É sob a predominância de essa formação ideológica que o colonizador português chega a Angola e é o que se vê estender-se em diversas passagens de *Terra Morta* (1949) de Soromenho. O português observa de modo sempre pejorativo, negativo e etnocêntrico

os nativos angolanos e dessa forma, a noção de “superioridade” faz com que o colonizador branco se arvora a nomear a ditar as estruturas sociais e contribui na formação do imaginário das novas gerações de colonos e negro-africanas:

Um cão ganiu e veio a correr, com uma perna no ar, do quintal da casa do secretário. Parou no meio do largo, agachou-se junto ao pau da bandeira e ganiu mais alto. Cebola soltou uma gargalhada, todo satisfeito por lhe ter acertado com um pau, quando o apanhou na cozinha do patrão a lamber o fundo de uma panela.

- É pra tu não volta – disse ele, e riu alto.

Mas, pouco depois, veio debruçar-se na paliçada do quintal e chamou pelo cão:

- Ratão! Eh, Ratão!

O cachorro não se mexeu, pondo-se a lamber a perna ferida. Mas uma voz fraca veio de longe.

- Pronto! – E um negrito saiu da casa do secretário, estremunhado, com os braços cruzados sobre o peito.

- Não é tu, é cão – disse-lhe Cebola, sem se voltar. E tornou: - Eh Ratão!

O cão uivou para o negro e o negro riu-se para o cão. E o rapazito foi-se embora, a resmungar. E naquele momento odiou mais que nunca o secretário que lhe trocara o nome que sempre usara na sua senzala pelo do cão, só para se divertir à sua custa. E o sipaio e criados dos brancos imitavam o secretário, na sua chacota permanente, chamando ora pelo cão, ora pelo moleque.

(SOROMENHO. 1985, p. 33)

Na *Terra morta* de Soromenho a construção simbólica coloca o colonizador como nomeador do colonizado e essa nomeação se dá de forma negativa através da animalização do colonizado na figura da subserviência canina e da repugnância do roedor. Algo que é reproduzido por outros colonizados (as personagens cozinheiro Cebola, os sipaios e os outros empregados), normalizando a inferioridade dos iguais e fixando uma construção mental dessa inferioridade, criando, assim, redes de poder permeando todo o corpo social subdividindo-se em micro-poderes, extensivos às instituições que formam os hábitos, discursos e mentalidades, conforme aponta Michel Foucault em *Microfísica do poder* (1995, p 248). Apesar de *Terra Morta* não carregar em suas páginas menções ao papel da igreja católica na implantação da base ideológica da colonização angolana, em contrapartida, abusa da exposição da validação da superioridade branca sendo implantada no imaginário dos nativos. Tal ênfase leva-nos a enveredar pelo pensamento de pesquisadores ou ativistas, como o psiquiatra martinicano Frantz Fanon (1925 – 1961) ou sul-africano Stephen Bantu Biko (1946 – 1977), ativista antiapartheid, que entendiam ser a mais eficiente forma de dominação

quando a mente do dominado sucumbia às ideologias do dominante. Conforme o próprio Biko: "a mais potente arma do opressor é a mente do oprimido" (1990, p 184), pois, "se a mente do oprimido é manipulada (...) até o ponto dele se considerar inferior, não será capaz de fazer nada para enfrentar o seu opressor" (1990, p 184). A dominação política do colonizador europeu constrói-se principalmente através da desvalorização cultural, não só imagética, das populações nativas, exposto em *Terra morta*:

O canto dos negros ganhou uma nota alta e terminou bruscamente, porque os capitas gritavam de todos os lados que se calassem. As ordens eram terminantes: cantigas só nos batuques das senzalas. Ali moravam os brancos, os senhores, e os negros não podiam levantar a voz, porque isso incomodava-os.

(SOROMENHO, 1985, p. 99)

Existe a tentativa do colonizador branco de calar a voz das populações negras nativas. Eis a metonímia que deixa claro a estruturação da representação social de poder na região de Camaxilo, agora colonizada pela administração burocrática de Portugal. O colonizador arvora-se não só a nomear o mundo do colonizado como tenta impedi-lo ter voz, ou melhor, de narrar as suas próprias histórias. Essa dicotomia, sustentada pelo europeu colonizador, de branco, colonizador, "superior" versus negro, colonizado, "inferior", que marca o lugar social de cada grupo, apresenta-se diversas vezes nas páginas de *Terra Morta*. Soromenho traz esse processo como algo que vai fixando-se no imaginário local de ambas as partes:

D. Jovita falava sempre aos indígenas com *secura*. "Nunca se mostra os dentes aos negros, porque abusam logo", dissera-lhe um dia o marido. Mas não era preciso que ele a acautelasse, porque ela detestava-os. E às negras chegava mesmo a odiá-las. "São uns bichos que cheiram mal", dizia sempre que se falava nelas. Os negros também não gostavam dela, mas tinham-lhe medo e respeito, porque era branca e mulher do administrador, a pessoa mais importante da terra.

(SOROMENHO. 1985, p. 37)

A construção ficcional que expõe Angola com atritos de um cotidiano colonial racializado e que construirá, também os valores ideológicos de angolanidade em líderes das lutas anticoloniais, posteriores como Jonas Savimbi (1934 – 2002), é também um caminho percorrido por Pepetela, quase quarenta anos depois, em *Yaka* (1984), com destaque para a divisão de Angola em dois traços sociais: a desvalorização do "português de segunda" – brancos nascidos em território de colônia e as duas realidades distintas entre a comunidade negra – com suas divisões de *status* sociais entre mulatos e

pretos e os brancos, algo já anunciado em *Terra Morta*, pois a sociedade colonial angolana passa adiante a desvalorização da “má raça” negra, em grande parte pelo próprio negro, fruto da inculcação colonial da superioridade branca no nativo, e de valorar o branco como ascensão social, algo similar a política de branqueamento no Brasil. Em *Terra morta*, a personagem negra Francisca já promove esse olhar nativo de autoestima rebaixada e uma outra valorização para a raça do marido, o comerciante José Calado:

José Calado é que se foi embora, mancando e torcendo as mãos com desespero.

- Minino – chamou a negra – tem doce. Chega. Deixa esse, deixa ele, João. Quando o mulato se aproximou da varanda, ela disse-lhe, metendo-lhe os dedos no cabelo:

- Tu é fio de branco. Eu pariu você na casa dele. Não é um qualquer, não.

(SOROMENHO. 1985, p. 73)

A festa de tricentenário de Benguela e a morte da personagem Acácio, barbeiro comunista, está entre as passagens de *Yaka* (1984) que mais deixam claro essa condição de uma sociedade dividida em dois mundos sociais delimitados por fronteiras de cores de pele. No capítulo “Os olhos”, o leitor depara-se com a vida de homem adulto e casado de Alexandre Semedo, iniciando essa etapa pelo adultério que gerará a linha “bastarda” interracial dos Semedo, algo comum na vida colona:

Alexandre Semedo atirou com a porta, todas nas fúrias, e saiu. Ainda ouvia nas costas a voz teimosa da mulher a berrar, vai emborrachar-te como teu pai fazia, para ganhares coragem de me bateres. Que é que essa negra tinha mais do que eu? Os gritos vindos da casa ainda mais o enfureceram. Os vizinhos a ouvir tudo, amanhã a cidade inteira vai saber. E a meter a memória do pai dele na estória. Morreu, ninguém tem o direito de falar no falecido. Nem mesmo a mulher que escolheu.

(PEPETELA – Yaka. 1984, p. 83)

Esse episódio faz o leitor mais atento notar que o lento despertar de Alexandre Semedo, no transcorrer da obra, continua agora questionando inclusive hábitos herdados de Portugal:

Escolhi uma merda, bem burro fui. Nem lhe viu a cara, já estava casado por correspondência. Burrice! Saiu-me uma sopeira. Mania de casar com mulher da Metrópole quando havia tanta rapariga para apurar a

raça! Donana de Aragão era rapariga da casa dos avós dele. Nunca ligou aos avós mas quando chegou a idade de casar, a mãe dele, Dona Esmeralda, convenceu-o a escrever à família do pai para lhe arranjam noiva prendada. A mãe morreu com complexo de branca de segunda: queria branca de primeira para o filho. Arranjaram a Aninhas, criada lá de casa, descabaçada por um marinheiro em férias no campo. Que mais queria um filho de desterrado nascido em terra de negros? Com a viagem e o casamento, a sopeira Aninhas virou D. Ana de Aragão Semedo, mais conhecida por Donana.

(PEPETELA – Yaka. 1984, p. 84)

A marca da hierarquização racial, delimitando, inclusive fronteiras de “castas” sociais, que se erguia a colonização portuguesa sobressai na voz de Donana. A voz da Semedo é a voz dos preconceitos e dos conflitos coloniais segregadores dos grupos que, mesmo guardando as devidas fronteiras de conflitos, farão a fusão do angolano pós domínio português.

Alexandre já não assistiu à confidência de Donana à vizinha Alzira, patrícia dela. Bastou chegar no muro do quintal que separava as duas casas, a outra já estava encostada do lado dela, à espera. Donana pôs os cotovelos no muro, não passou a mão pelos cabelos desgrenhados.

- Não veja lá o estupor! Lembra-se daquela negra que tínhamos cá em casa, a Joana? Pois o cabrão engravidou-a. Bem que desconfiei dos ares dele, sempre á roda quando ela varria a casa. Por isso pus a andar. Afinal já ia de barriga cheia, a cabra. Uma filha de escravos! Estes homens não têm vergonha, nem parecem brancos.

- De tanto lidar com negros...

- Pois hoje não me parece cá a cabra, a mostrar a filha? Já tem mais dum ano, uma mulata com a cara dele chapadinha. A cabra queria uma passagem para o Huambo.

- É preciso ter coragem!

- Dei-lhe uma corrida. Lá levou a passagem, claro, antes estar no Huambo que aqui...

(PEPETELA. Yaka. 1984, p. 85)

A família Semedo segue o curso comum a muitas famílias de colonos brancos, em Angola: miscigenar-se com nativos, mas sem o romantismo senso comum no qual “os opostos se atraem”, ao contrário, os processos de misturas raciais seguem a visão da superioridade racial branca, europeia e com uma bifurcação discriminatória entre brancos metropolitanos, os portugueses “de primeira”, e os nascidos em África, os “brancos de segunda”, Conforme ressalta Laura Padilha:

O segmento branco, lugar simbólico focalizado de forma mais direta pelo olho camera do narrador compoe-se de individuos percebidos, de um modo ou de outro, como cidadaos portugueses de segunda classe. Uma parte deles se constitui de pessoas que por motivos políticos ou

econômicos, são obrigadas a deixar Portugal, algumas delas em busca da “árvore das patacas” (...) No primeiro grupo ainda se encontram os brancos nascidos em Angola (com especial ênfase para o protagonismo de Alexandre Semedo). Tal nascimento se torna absolutamente estigmatizador, pois a mácula se insere nos documentos oficiais onde se declara a condição acachapante de “brancos de segunda” atribuída a esses “malnascidos”.

(PADILHA. 2002, p 73)

Nessa escala de valoração a maximização das desvantagens sociais nascia sobre aqueles considerados “não gente”, as etnias negras nativas, quadro social parecido com o Brasil que lega aos afrodescendentes uma cidadania de segunda, ou ainda uma não cidadania, denunciada por Ubaldo Ribeiro em *Viva o povo brasileiro*, mas também combatida quando coloca a afrodescendência como protagonista da narrativa nacional.

Em *Yaka* essa gradação na representatividade social fica bem clara quando do aniversário do tricentenário português da fundação de Benguela:

O programa das festividades estava carregado de almoços e jantares oficiais no jardim, torneio de tiro, futebol, exposição agrícola e pecuária, onde se apresentaram novos reprodutores comprados na África do Sul, foguetes, batalha de flores nas ruas principais, cortejo cívico e sessão solene com discursos. Se o facto mais importante foi a exposição agrícola e pecuária, que segundo o programa, “era valiosa afirmação de vitalidade e possibilidades locais, cujo desenvolvimento era reclamado insistentemente por todas as forças vivas”, o episódio significativo ocorreu no jantar oferecido no Hotel Paris aos europeus com mais de trinta anos de residência no distrito.

(PEPETELA. 1984, p. 95)

O evento narrado, o tricentenário de Benguela, deixa sobressair à prática da já citada hierarquização também entre os brancos, algo que se fará presente em diversas instâncias rituais dos territórios ocupados por Portugal. Sociedade em que o reconhecimento social deriva dos títulos e é cultivadora de diferenciações entre pessoas e grupos, quando não por aspectos físicos, por linhagem:

Ernesto falou:

- Não me deixaram entrar porquê? É para europeus com mais de trinta anos de distrito. Nascia aqui, há mais de quarenta anos, só estive uns anos fora a estudar. Por que não me deixam entrar ?
- Desculpe, senhor Ernesto, é um erro lamentável do porteiro. Como nasceu aqui, provavelmente ele confundiu – A eterna coisa dos brancos de segunda! – resmungou Ernesto.

(PEPETELA. 1984, p. 96)

Em *Yaka*, as características da personagem Ernesto enquadram-no nos privilégios sociais do sistema da sociedade portuguesa da época, afinal de contas é um branco que enriqueceu como exportador, mas a condição de nascido em Benguela, Angola, coloca-o como um “branco de segunda”. A personagem Acácio expõe a rejeição social também àquele que se posiciona contrário ideologicamente a vertente no poder:

E aqui o senhor Acácio?

- Ah, não! Aí não há engano. Não pode entrar.

- Tem mais de trinta anos de Benguela – disse Ernesto Tavares.

- É diferente, muito diferente. Lá dentro está a elite da terra, até o senhor governador. Não seria conveniente...

(PEPETELA. 1984, p. 95)

A condição política de Anarquista de Acácio e as abertas críticas ao sistema elitista de exploração dos nativos colocava-o na posição de *persona non grata* junto aos colonos brancos locais e administração metropolitana:

- Deixa, Ernesto – Disse Acácio. – Vinha só para ver uma cosia e já vi da porta. Tem razão de fazer esse jantar íntimo só para eles. Os que se aproveitaram de trezentos anos de Benguela. Eu vou ter com os que não aproveitaram nada e são tantos que não cabem numa sala. Nem quero misturas.

E Acácio partiu, todo satisfeito.

(PEPETELA. 1984, p. 96)

Aquele sistema branco-europeu colonial capitalista que não permitia a ascensão social, ou mesmo a existência de outros modelos civilizatórios, outras vozes, no caso de Acácio o tolerava menos ainda, pois era uma voz branca, contra o capitalismo metropolitano e defensor dos excluídos: os negros nativos. Era uma voz não podia falar:

A notícia foi buscar Alexandre Semedo à loja, empurrou-o na bicicleta até a barbearia:

- Mataram Sô Acácio!

Os miúdos do Bairro Benfica e da Peça, descalços, ranho no nariz, corriam pelas ruas, gritando: - Mataram Sô Acácio!

Tinha tristeza na voz dos miúdos, tristeza que toldava a alegria sempre nova de contar uma novidade. As mães que saíam das casas perguntando quem foi, respondiam não se sabe, está lá todo morto no chão, cabeça rachada de tanta porrada, sangue é mato aos montes pela barbearia, se vê de fora até, parece rio vermelho que vai até no Corinje. (...) Já tinha muita gente na porta da barbearia, impossível de entrar. O chefe da policia e dois sipaios estavam lá dentro, mais o médico. Amâncio, pai de Tuca, disse para Alexandre.

- Foi a vizinha que descobriu hoje de manhã. Estranharam, ele não abriu a barbearia. Foram pelos fundos. Lhe encontraram já frio.
- Então foi ontem à noite – disse Alexandre.

(PEPETELA. 1984, p. 92)

Alexandre Semedo recordara-se da discussão que Acácio tivera, no Bar Lima, com um dos mais ricos comerciantes locais, Sô Agripino, justamente questionando como a ganância capitalista fazia a miséria e a desigualdade entre as pessoas. A discussão acirrada fez com que os dois mulatos, filhos do capitalista, o seguissem na volta para casa:

O policia saiu e os sipaios atrás traziam uma maca tapada com um cobertor. Por baixo do cobertor o corpo franzino e inofensivo de Acácio.

- Há suspeitos? Perguntou alguém ao policia.

O policial Rosa era gordo e de cara vermelha, suspirava ao dar cada passo. Encolheu os ombros, respondeu com dificuldade:

- Sabe-se lá. Algum negro para roubar.

- Roubaram alguma coisa? Perguntou Ernesto Tavares.

- Não tiveram tempo.

_ Tiveram tempo de lhe bater até matar e depois não tiveram tempo para roubar? Insistiu Ernesto.

- Olhe, Senhor Ernesto, se quiser venha você para a policia, já que é tão esperto – disse o Rosa, ainda mais vermelho.

- Estava só a perguntar...

O policia já não respondeu, subiu a bufar na bicicleta, não sei se de cansaço se de raiva, arrancou ao lado da maca. (...)

Ninguém que acreditou na tese do roubo, Alexandre Semedo também não. Mas era uma tese fácil, não exigia busca nem inquérito, o trabalho era só levar o morto para a casa mortuária, redigir um auto e enterrar. Fosse outra hipótese da policia ia dar muito trabalho, provocar muita confusão. Rosa não estava para fadigas. Ainda menos por causa de Acácio.

(PEPETELA. 1984, p. 94)

Era comum aos comerciantes terem “filhos mulatos” que o serviam como “tropa de choque”, na feitura de serviços escusos:

O personagem Acácio representa o contraponto da chegada da Europa na África, ou, em melhores palavras, é o anarquista que, degredado político, rebela-se contra o capitalismo metropolitano de exploração colonial. Assim como o personagem Américo em *Terra Morta*, Acácio, em *Yaka*, é o branco-europeu que se incomoda com e incomoda, principalmente a elite local e a igreja, o sistema branco-europeu de exclusão e exploração negra construído em África. E o preço cobrado por essa posição é muito

alto, mas explícita também a união com aqueles que são marginalizados pela opressão portuguesa:

O enterro de Acácio, no dia seguinte, foi um êxito. Muitos brancos estavam lá, mesmo os seus inimigos: morte violenta provoca sempre sentimento de piedade, até anarquista merece ter gente no enterro. Mas os brancos foram completamente afogados pelo povo da casa do capim. Afluíram negros da Peça, da Masangalala, do Cavaco, do Corinje, da Camunda, até mesmo das Bimbas. O mujimbo correu, como disse dias depois um mbali do Dombe Grande, Acácio foi morto por ser o único branco que defendia os negros. O padre Costa se negou a ir lhe dar a bênção, nunca a igreja iria celebrar o enterro dum ateu. E ninguém conseguia demovê-lo. Ao dinheiro que Ernesto despachante queria adiantar para pagar o serviço religioso, o padre Costa, sempre sedento de dinheiro, respondeu, dê-o para os pobres da Igreja ou para as obras do altar novo, nunca para o enterro de um anti-Cristo. As piadas de Acácio estavam demasiado presentes na memória do padre, sempre a ser recordado das fogueiras da Inquisição e dos baptismo de escravos moribundos, acusado ainda por cima de semear mulatos pelos colos das negras devotas. O padre Costa, rancoroso, esfregava as mãos e ria, conseguia esconder a satisfação daquela morte violenta. Mas o povo das sanzalas deu ao enterro a cor que a Igreja não quis dar. Ao ritmo de ngomas e carpideiras. E um coral improvisado que cantou em umbundo no momento de o caixão entrar na cova.

(PEPETELA. 1984, p. 97)

Em *Yaka*, Os negros, a África, Angola e o povo apoderam-se e assimilam Acácio, não como um branco-estrangeiro-explorador, mas como igual:

- Este enterro é nitidamente politico – segredou Sô Lopes, escandalizado.

- Quem organizou isto? – sussurrou o polícia Rosa, suando em missão de ordem e vigilância.

Se soube logo a seguir, quando o caixão pousou na cova. Ermelinda, gorda e velha mulata, adiantou para fazer o discurso fúnebre. Antiga amante de Acácio, que ela abandonou por um rapaz do Bairro da Peça, ajeitou os panos à volta do corpo pesado, dominou uma lágrima, falou:

- Te mataram, meu querido, que sempre fizeram bem a todos. Te mataram e sabemos porquê. Mas não vamos falar nisso, vamos só recordar como tu eras. Não tem missa, não tem reza, padre não quis, tu também não. Me disseste muitas vezes, querias enterro de alegria, de vinho e música a correr, por isso vais ter. Acaba o choro, amigos, começa a farra. É Ermelinda que paga a komba. Acácio vai ficar vivo connosco na nossa música.

Enterraram rapidamente o morto, em ritmo de ngoma acompanhado de reco-reco e puíta, atiraram à pressa as flores por cima da campa, o corpo pouco interessa, só o espirito. Seguiram dançando em carnaval para a casa de Ermelinda, no Bairro da Peça.

Nunca se soube como o dinheiro apareceu, mas o vinho todo das lojas da Peça foi comprado, Alexandre ficou sem um barril de reserva, foi todo parar no quintalão da mulata. as grafonolas antigas foram postas a

funcionar, mais as orquestras mulatas que as vezes actuavam em farras da cidade, mais os ngomas e kissanjis do Dombe, mais as mbulumbumbas do Planalto. Até apareceu uma cabrita que sabia cantar o fado.

Alexandre foi convidado, por ser amigo chegado de Acácio. Foi lá à noite. Ele e Ernesto Tavares eram os únicos homens brancos.

(PEPETELA. 1984, p. 98)

Assim como a personagem Acácio, em *Yaka* (1984), em *Terra Morta* (1949), Soromenho constrói a personagem Américo, que ao que parece já antecipa a visão de angolanidade dentro da perspectiva de uma aceitação da convivência linear e não hierarquizada entre sujeitos em uma “sociedade crioula” (VENÂNCIO, 1992). O grande equívoco⁴⁹ em “*Terra Morta*” é a indução ao leitor de que o Brasil construiu para negros, brancos e mestiços uma estrutura social democrática, positiva, diferente da angolana. O personagem Joaquim Américo simboliza essa voz democrática de um brasileiro que não consegue adaptar-se às estruturas sociais injustas de Angola:

Quando se encontrava só e desocupado, o seu espírito volvia-se para o Brasil, de onde viera por ter entrado na revolução de São Paulo contra a Ditadura. Mas o Brasil não lhe saía do sentido e sentia que o seu destino ali teria de se cumprir. Tinha como certo o seu regresso a esse país que era como a sua pátria. Menino de colo, levaram-no de uma aldeia minhota para a terra brasileira. Cresceu numa fazenda de café, no planalto paulista, onde o pai fora trabalhador e acabara em capataz. A mãe morrera-lhe pouco tempo depois de chegarem a fazenda. D. Ana Bandeira, mulher do roceiro, que vivia ralada de desgostos com a vida que o marido levava, sempre a caminho da cidade, onde tinha amante com casa posta e automóvel, chamara a si o pequeno.

(SOROMENHO. 1985, p. 20).

Em *Terra morta*, após a morte do coronel José Bandeira, marido da mulher que o criara, o pai de Américo torna-se capataz do novo proprietário da fazenda de café e D. Ana Bandeira leva o menino para a cidade de São Paulo. Aos doze anos sai de casa por não suportar as constantes humilhações que D. Ana o faz passar. Passa a trabalhar no jornal *O Rebate*, (no qual inicia como moço de tipografia e chega a linotipista), que é fechado

⁴⁹ Tomo a liberdade de uso do uso da palavra “equívoco”, levando em consideração que *Terra Morta* é, antes, uma obra ficcional, logo sem a obrigatoriedade de “estar presa” ao que é considerado como realidade dos fatos. Essa “idealização” de Soromenho em relação ao Brasil é fruto, talvez, de uma visão romantizada de um país que lhe deu e a sua família a derradeira proteção quando severamente perseguido pela ditadura portuguesa de Salazar⁴⁹. Soromenho chega a lecionar na Universidade de São Paulo e permanece no país até a sua morte quando foi enterrado no cemitério de Tremembé em 18 de junho de 1968.

após a revolução vencida pelos fascistas. Américo torna-se, por não concordar com a ideologia política do poder colonial, um perseguido e, clandestino foge para a Bahia de onde consegue chegar a Angola a bordo de um cargueiro:

Foi então que o dono da pensão onde se hospedara o relacionou com o administrador de circunscrição Gregório Antunes, que estava de passagem para Luanda. No convívio de uns dias, Américo ganhou a simpatia do velho colonial, que passava a vida a contar histórias da Ocupação e a cobrir a terra angolana que amava, como se ali tivesse nascido, de heróis. Américo falava-lhe do Brasil e do seu povo em luta por uma democracia progressiva. Antunes entusiasmava-se e, a cada passo, interrompia-o exclamando:

- “Grande terra, sim senhor! E fomos nós portugueses, que fizemos aquilo.” (...) Américo sorria com indulgência e falava-lhe dos homens de todo o mundo que formavam o povo brasileiro. ”Pois sim, não duvido, mas nós fomos os primeiros”, retrucava-lhe o administrador. “E os negros”, acrescentava Américo. Mas Gregório Antunes torcia o nariz, meneava a cabeça, punha-lhe uma mão no ombro e afirmava: - “Não, meu amigo. O senhor não conhece negros. Agora e que os vai conhecer e verá que é raça que não presta. Nem para cavar têm jeito”. E punha-se a contar, horas a fio, histórias de negros, dessas “crianças grandes” que só deviam ser tratadas dando-lhes “pão com uma mão e chicote com a outra”. Américo espantava-se com o que ouvia e chegou a julgar aquele homem um monstro.

(SOROMENHO. 1985, p. 20).

Nesse ponto da narrativa, Soromenho conduz-nos a uma visão do Brasil concernente ao que se convencionou chamar de “democracia racial”, impulsionada principalmente pelos estudos de Gilberto Freyre que, entre outras obras, na célebre *Casa-grande e Senzala*, de 1933, argumenta que nos engenhos havia um trânsito bem mais vigoroso, inclusive sexual, entre os brancos da casa grande e os negros da senzala, por conta, segundo Freyre, inclusive, de essas microcélulas de colonização – os engenhos – serem dotados de um menor número de mulheres e da apregoada característica “afável” do colonizador português:

a escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos; (...) a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a senzala;

(FREYRE. 1994, p. 588)

A ação do branco português, para Freyre, permitiu a “democratização social no Brasil” e “a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça” (FREYRE. 1994, p 591) e no Brasil “a

cultura primitiva - tanto ameríndia como a africana - não se vem isolando em bolsões duros, secos, indigestos, inassimiláveis ao sistema social europeu” (1994, p 591) gerando produtos culturais e biológicos (os mulatos) que, ainda segundo a ótica de Freyre, se não anularam, amenizaram o racismo brasileiro. Nesse sentido, seria o Brasil a colônia de Portugal que frutificou tanto econômica quanto humanamente. Joaquim Américo é o Brasil da “democracia racial” que olha estranhado para a colonização portuguesa em Angola:

Joaquim Américo apertou a mão aos mulatos, os que os outros funcionários nunca faziam, e foi direto a José Calado, que gritou para dentro da casa a pedir cadeiras. (...) A negra Francisca veio com as cadeiras e seu melhor sorriso. Américo deu-lhe a mão, como aprendera no Brasil e era motivo de censura dos brancos de África. Ela afastou-se um pouco, fingindo-se entretida a olhar para os mulatos, mas toda ouvidos à conversa dos brancos.

(SOROMENHO. 1985, p. 117).

A discordância de Américo em relação ao sistema colonial transforma-se em ações mais incisivas ao defender o mulato João Calado, filho do colono José Calado, quando esse cobra da administração a herança do pai morto:

- Me tá roubando!
 - Filho da puta! – gritou o secretário deitando-lhe as mãos à camisa – Eu te ensino, teu negro!
 - Larga! - E o mulato atirou-lhe um empurrão.
 O secretário desequilibrou-se e caiu sobre uma cadeira, que se voltou. O mulato cresceu para ele, os olhos raiados de sangue, e atirou-lhe um murro o jogou ao chão. (...)
 Os sipaios arrancaram João Calado de cima do secretário, que tinha a farda rasgada e suja de sangue.
 - Amarrem-no! Fechem as portas!
 Sampaio apressou-se a fechar as portas, enquanto os sipaios amarravam as mãos do mulato atrás das costas.
 - Larga, negro! Me larga, cahorro!
 E o mulato atirava pontapés as cegas, sem atingir ninguém.
 Quando o viu de mãos amarradas, silva tirou um chicote da gaveta da sua mesa de trabalho e mandou que o largassem.

(SOROMENHO. 1985, p. 215).

Quando se inicia uma sessão de tortura contra o mulato, surge a figura heroica de Joaquim Américo:

- Toma! toma, cão! – E Silva chicoteava-o às cegas. A porta abriu-se com estrondo e Joaquim Américo correu sobre o Silva, arrancou-lhe o chicote, atirou-o para longe e esbofeteou-o.

- Pulha! Cobarde! Sampaio meteu-se entre eles, a cobrir o secretário. Ó Américo, veja o que está a fazer, homem!- dizia o Sampaio. Jaime Silva escondeu-se atrás da sua mesa de trabalho e pôs a gritar:
 - Está preso! Sipaaios, prendam este branco! Sipaaios! O sipaio Aparo tinha-se escondido debaixo do balcão e não havia gritos nem ameaças que o fizesse mexer. Batata fugira para as traseiras da casa, surdo a qualquer chamado.
 Américo voltou as costas aos colegas e saiu da Secretaria. Viram-no atravessar o largo e meter à estrada.

(SOROMENHO, 1985, p. 216)

O personagem Américo tem construção similar comum aos inúmeros heróis (geralmente brancos a protegerem os negros “fracos e oprimidos”) da literatura canônica europocêntrica, inclusive do romantismo do Brasil, ou semelhantes a personagens como “Tarzan” do cinema estadunidense de Hollywood. Inicialmente, tem a propagação do “mito” do herói:

Negros que tinham ido à administração contaram o que fizera Joaquim Américo, mas os homens das aldeias não quiseram acreditar. Um velho afirmou que tudo era mentira, que não havia branco que tomasse a defesa de um mulato contra outro branco. Disse aos berros que conhecia bem os brancos e sempre os vira unir-se contra os homens que não eram de sua raça. Mas vieram outros homens da vila, alguns velhos de consideração, e confirmaram tudo o que os outros disseram. O velho escutou-os em silêncio, esteve muito tempo de olhos escancarados, sem dizer palavras, e de repente, levantou-se, correu para o tambor do terreiro e começou a tocá-lo, gritando:

- Povo! Nasceu o coração do branco!

E pôs-se a cantar uma canção de louvor para Joaquim Américo.

Os homens nus formaram roda a volta do tambor e bailaram cantando a canção do velho.

(SOROMENHO. 1985, p. 217).

Em seguida, o “mito” se desdobra no caráter inquebrantável do herói frente ao administrador Gregório Antunes:

D. Jovita deixou-o à porta da sala de jantar e retirou-se.

- Entre, Américo – convidou o administrador, empurrando-lhe uma cadeira, sem se levantar – Sente-se aqui. Então, pronto para nos deixar?

- Vou amanhã de manhã com o Rocha. Vim despedir-me e...

- Espere, homem! – Cortou o administrador, a sorrir – já sei de tudo e quero falar-lhe. Estava só à espera que viesse cá.

Pela janela aberta para o quintal, chegavam-lhes frases soltas, em português estropiado e quioco, e risos de negros.

- O senhor andou mal nessa história do mulato e o Silva excedeu-se. Se eu estivesse cá, nada disso se teria passado. Mas o que está feito, está feito. Agora, o que é preciso é contemporizar.

Joaquim Américo franziu o sobrolho, mas não disse nada.

- Ora diga-me, Américo, tem alguma graça inutilizar a sua carreira por causa de um farrusco? Bolas! Um mulato atrevido que apanha uma chicotadas e o senhor toma partido por ele! Um malandrim que em qualquer altura lhe faria o mesmo, não tenha dúvidas. O senhor não conhece esta canalha. Isto não é Brasil, Américo. (...)

- Não percebo o que quer dizer, senhor administrador. Eu já não sou funcionário. E, quanto ao resto, fiz o que devia fazer.

D. Jovita entrou e um cheiro de perfume encheu a sala.

- Bem. O senhor volta amanhã para o serviço. E não se fala mais nisso.

- Obrigado, mas não aceito.

Gregório Antunes abriu os olhos muito espantado.

- Como?! Mas se foi o próprio Silva que...

- Não, senhor Antunes. Fico-lhe muito agradecido, mas vou embora. (...)

- Ah! Já sei... As suas idéias... e esse horror que o senhor sente por tudo isto, não é? O senhor nunca compreendeu esta vida.

- Perdão, eu compreendo, mas não aceito, o que é diferente. Vou até à metrópole.

- Os senhores dão vontade de rir com essa mania de defensores do negro. Olhe que a negralhada não lhe agradece... – E o administrador riu alto.

- Eu não os defendo por serem negros, porque para mim a cor e as raças não contam, mas sim como homens que são tratados como animais, como bestas, nada mais.

(SOROMENHO, 1985, p. 242/243/244)

No entanto, parece haver um equívoco de Soromenho quando parece colocar o Brasil para falar através da voz de José Américo. A impressão é que a concepção da personagem Américo, como sujeito criado no Brasil, confrontando-se com o sistema colonial angolano, isenta-o das marcas do europocentrismo. É importante vislumbrar-se que as bases teóricas e ideológicas fundadoras da colonização angolana foram as mesmas fundadoras de outros territórios colonizados por Portugal, inclusive o Brasil: um europocentrismo calcado em correntes de pensamento como o Darwinismo Social e as ideias de pensadores como o conde de Gobineau.

4.1.2 A raça e a figura feminina na estrutura colonial.

Yaka (1984) debruça-se, também, na exposição da questão racial tendo a mulher ao centro, principalmente no momento, que no enterro de Acácio, Alexandre Semedo conhece a Angola de Njaya (1984, P 99). O universo da mulher negra abre-se, novamente, para o branco, angolano, ainda pensando-se português, mas visto pela metrópole como cidadão de segunda classe, justamente por ter nascido fora da metrópole. Inicialmente, foi a relação com Joana, negra que trabalhava nos serviços

domésticos da casa dos Semedo, que engravidou, dando origem ao ramo negro dos Semedo que não carregará o seu nome. A África abre-se para os desejos de Alexandre Semedo como o corpo feminino onde pulsam suas fantasias sexuais:

A Njaya, uma rapariga nova e bonita que costumava ir a loja, se aproximou a sorrir com os olhos, convidou Alexandre para dançar. Fiquei admirado por a Njaya me convidar. Não sei dançar isso. Sabe, sim, não o vi já? Por que não quer dançar comigo? As mamas queriam soltar-se do quimono, apontando os bicos para cima. Digo-te, Yaka, foi isso que me convenceu. Saímos a dançar, ficando o Ernesto na bebida. Apertei muito a rapariga, ela riu. Mas deixou-se ficar bem colada a mim. Da pele negra vinha cheiro salgado, profundo cheiro de mar.

(PEPETELA. 1984, p. 99)

O corpo feminino africano tornara-se o depositário dos fetiches, dos desejos, das necessidades do colonizador português. A formação de uma sociedade “pigmentocrática” e racialmente hierarquizada não permite ao imaginário colonial entender essa mulher negra como parceria social e sim como o objeto da animalização sexual, tal aspecto fica mais evidente no encontro da personagem Alexandre Semedo e a personagem conhece Njaya:

Ernesto Tavares tinha mais de quarenta anos. Solteiro e com bastante dinheiro. Estourava-o alegremente, na boémia dos quintalões de mulatas. Foi buscar a Njaya para dançar, se antecipando a Alexandre, que hesitou em busca-la de novo. Falava e ria com ela, dançou outra música seguir, se mudaram para o lado de lá do quintal. Alexandre ficou só, observando o par, a raiva a crescer. (...) A música acabou, Ermelinda deixou-o para ir atender outros. Ernesto estava no fundo do quintal, abraçado à Njaya. E foi a mim que ela veio buscar. Ele tem dinheiro, mas eu sou novo. Caramba, tirem-me assim uma mulher da frente do nariz e eu fico-me? E é boa, é mesmo boa. Donana estava grávida, uma barriga que tirava todo gozo. Aliás, mesmo sem barriga, nunca podia se comparar à Njaya. Nem à Joana, que foi para o huambo. Raio de mulher também essa Joana. Tinha outro nome, do Kimbo, mas Donana disse nunca vou pronunciar esse nome de negra, passas a ser Joana. Ela não queria, tinha seu próprio nome, não era a patroa que a ia baptizar à força. Mas teve de ceder, senão ia a tundada de casa e precisava de emprego. Donana desconfiou logo desde o princípio, não estava mesmo a ver, com uma negra boa daquelas em casa?

(PEPETELA. 1984, p. 101)

Angola, agora, é corpo, é sexo, é desejo. A angolana nativa, negra povoa a mente, libidinosamente, de Alexandre Semedo:

Alexandre foi dar uma volta pelo Bairro da Peça e passou duas vezes à frente da casa de Njaya. Era igual as outras da Peça, um pouco mais pequena, talvez. Njaya vivia com uma irmã mais velha. O pai fora pumbeiro dum branco, tinha guardado umas moedas efeito a casa de adobe. Eram negros civilizados, não viviam em cubatas de capim. Havia luz acesa, mas de fora não se via nada. Foi para casa a dar pontapés nas pedras. Passou pela estátua Yaka, mas nem cumprimentou. Donana estava deitada, mas acordada. Não falou quando ele deitou. Certamente se assustou com a súbita partida do marido. Agora está à espera que eu a apanhe por trás e fica bem por dois dias. Qual nada! A Njaya não tinha barriga, não era preciso meter-lhe por trás, aquilo era de pé, sentada, de pés no ar, de todas as maneiras, corpo jovem cheio de ginástica. E aquelas mamas que apontam para o céu! (...) Adormeceu ligeiramente, mas logo voltou a acordar. Era a Njaya que estava ali, barriga lisa, seios desafiantes, ancas redondas. Quando se colou a ela, na dança, a respiração marcava o ritmo. Não aguentou mais a lembrança dolorosa, virou Donana de costas e possuiu-a, pensando em Njaya. De qualquer modo, por dois dias tinha calma em casa.

(PEPETELA. 1984, p. 108)

Por intromissão de Ermelinda, a pedido do próprio Alexandre Semedo, esse consegue estar frente a frente com Njaya, seu “objeto” de desejo:

ela a pareceu na loja, numa tardinha fria. Ele despedira os serventes, ficou a fechar as contas do dia. O coração parou, a mão riscou a última linha do livro de contas, o que vale é que é lápis, posso apagar.

- Dona Ermelinda disse queria me falar.

Ficou encostada à porta entreaberta, a mão direita a apertar o pano garrido. Muito mais bonita, mais madura, notou ele com raiva.

- Sim, queria. Entra.

Ela hesitou mas acedeu. E ele saiu por trás do balcão, puxou-a para o quarto contíguo, onde era o armazém.

- Ficamos aqui.

Que ia dizer? Nunca soube falar a uma mulher nem nunca tentou. O que o perdia era a indecisão, isso já sabia. Não posso ser indeciso, não posso ser...

- Que quer então?

Njaya se encostou a uns sacos de feijão, não parecia ter medo. Nem tinha oposto resistência a vir para o armazém.

- Olha, eu...

- Não soube continuar. Eu quê? Começa-se sempre por eu, não? Não posso ser indeciso.

Agarrou-a repentinamente pelo pano e puxou. Ela rodopiou no ar e caiu sobre os sacos de feijão. Só com o quimono. Nua do umbigo para baixo. Passado o susto inicial, dominava agora o medo.

- É isso afinal? – disse ela, pondo a mão sobre o sexo.

Alexandre Semedo ficou com o pano na mão, olhando as coxas negras que brilhavam aos últimos raios de sol entrando pela porta. Redondas, jovens, brilhantes de castanhos.

- É isso. Eu quero-te.

Njaya quase cafeco estava ali nua, à sua frente. O coração parecia ia rebentar o peito de Alexandre Semedo. A partir dali já sabia o que fazer, era sempre igual. Atirou o pano para o chão.

- Eu gosto de Sô Ernesto.
 - Mas vou ter-te.
 - Eu gosto é de Sô Ernesto. Dona Ermelinda me falou, vim só saber o que era, mais nada.
 Alexandre avançou para a rapariga e lhe agarrou no quimono. As palavras complicavam sempre tudo, não ia cair na asneira de conversar. Njaya não fugiu ao avanço dele. Disse:
 - A loja está aberta. Vão roubar.
 - Que roubem! Eu quero é a ti.
 Abraçou-a, passando a mão esquerda pela bunda dela. – Tem Sô Ernesto. Eu não vou gostar.
 Ele começou a afagá-la.

(PEPETELA. 1984, p. 111)

Ao que parece, Pepetela coloca mais um degrau a ser subido no lento “despertar” do personagem Alexandre para as ações etnocêntricas coloniais em relação ao angolano nativo, principalmente negro e mulher, quando junta duas pontas de sua existência: a infância, em um episódio em que ele e os amigos estupram uma menina negra (apenas como “brincadeira”) e o momento presente:

E, de repente, as palavras dela lhe martelaram na cabeça. Surgiu a imagem de Tuca, que não via há anos, a dizer: “Ela não gostou, eu vi, ela não gostou”.
 Alexandre recuou dum salto e se levantou. Fitou-a sem a ver, os olhos esbugalhados. Entregou o pano.
 - Desculpa. Veste-te.
 Njaya enrolou o pano à volta do corpo, surpreendida. Levantou e se dirigiu para a porta. No umbral, se virou e viu Alexandre sentado num saco, as mãos na cabeça.
 - Está doente, Sô Alexandre?
 - Pusestes-me feitiço.
 - Haka! Não pus, não. Tenho pena, mas gosto mesmo é de Sô Ernesto.
 E saiu.
 Donana foi encontra-lo, altas horas da noite, sentado no armazém escuro, a porta da loja apenas encostada. Aos gritos despertou-o do torpor. Levou-o para casa, foi chamar o médico. Alexandre dormia quando veio o médico, não soube explicar o que sentia.

(PEPETELA. 1984, p. 112)

É possível ser “a doença de Sô Alexandre” a tomada de consciência da sua condição de branco colono e a realidade maléfica criada pelo processo de colonização para os nativos e para a terra.

Em *Terra Morta*, (1949), Soromenho já exibía essa realidade da sociedade angolana colonial que submetia todos, inclusive as mulheres, à valoração que se bifurcava nas cores de suas peles e três personagens tipificam essa realidade que povoará as gerações

vindouras: Francisca (a nativa preta), Maria Anacleto (a nativa mulata jovem) e D. Jovina (a colonizadora branca). A figura feminina segue a mesma construção do pensamento colonial que abarca Angola e se expande pelo seu interior. A região de Camaxilo é mais um microcosmo angolano que as valoriza dentro da segmentação hierárquica racial:

José Calado descompunha o filho:

- Vadio! Eu todo dia aqui na loja e você na vadiagem. Mas espera, espera!- e pôs-se a saltar numa perna, gemendo quando a outra, trôpega e chagada, tocava o solo, em direção ao filho.

- Não pega ele – gritou a negra Francisca que veio a correr, rebolando-se toda, do fundo da varanda.

Calado encostou-se a arfar à ombreira da porta da loja.

- És de má raça! Sangue de negro! Gritou para o filho, que se pusera ao largo, a olhar para longe, como se alguma coisa o interessasse para as bandas da planície.

(SOROMENHO. 1985, p. 73)

A condição social de Francisca se torna realmente evidente quando morre o comerciante (colonizador, branco) que lhe dava o mínimo de reconhecimento da condição social junto à administração portuguesa. O Estado português apropria-se da casa e do comércio de Calado, quase falido, naquela terra morta, deixando-a e ao filho (agora preso por cobrar os bens do pai) sem a herança de Calado e obrigando-a a deixar a região onde vivera uma vida inteira ao lado do português:

Na véspera de deixar Camaxilo, Francisca foi ao cemitério. De passagem pela povoação alta, roubou uma rosa vermelha no jardim de D. Jovita e deixou-a na campa do calado. De regresso, entregou ao sipaio uma lata com doce de amendoim para o filho. (...) Ao afastar-se da vila, dentro de uma machila, a negra Francisca começou a chorar. Vivera ali vinte anos, com José calado, e tudo a prendia àquela terra. Ele trouxe-a de Malanje e nunca mais saíra da vila. Mesmo quando o colono foi com os soldados às aldeias do Lubalo, como guia da coluna de Ocupação, e os negros vieram queimar e saquear a sua casa, por represália, ela não deixou a vila. (...) Francisca olhou mais uma vez para a vila, um ponto branco no verde sombrio da mata, e já não distinguiu a cadeia onde estava o filho, nem a estrada para o cemitério. Tudo começava a ficar longe.

(SOROMENHO. 1985, p. 222)

A condição da mulata Maria, como mulher não branca dentro daquela estrutura social colonial, não se diferencia tanto da de Francisca, no entanto já se reforça nela a inculcação do processo de embranquecimento como possibilidade de ascensão e respeitabilidade social:

Recordou-se de Maria Anacleto e sentiu uma saudade amarga. Como eram belos os seus olhos verdes, tão meigos e tão tristes. Viu-se a beijá-la junto à paliçada, ao lusco-fusco, cheia de promessas mentirosas. Agora os seus beijos quentes eram para outro, o Sampaio. Deixara-o para ir para o branco, só por ser branco, tinha certeza disso. Uma vez dissera-lhe que não queria ter filhos negros e que gostava dele porque era mulato claro, como ela. Mas pouco tempo depois apareceu o branco e foi-se logo pra ele.

(SOROMENHO. 1985, p. 204)

Ao trocar o mulato João, filho da negra Francisca, pelo Sampaio, Maria trocava um nativo mulato por um aspirante administrativo, “de rosto comprido, de um branco encarniçado, com olhos azuis muitos vivos e brilhantes”, logo uma possibilidade de “melhora”. A trama não deixa claro se há realmente a intenção de Maria nessa troca, mas algo fica visível: que a sociedade local, veladamente ou não, assimilava como símbolos de poder a estética branca e a posição dentro da estrutura administrativa ou comercial proporcionadas pela metrópole:

Mas era rara a noite que Maria não fugia de casa para encontrar com o amante atrás do quintal (...) Passado um momento, deitada sobre o peito do amante, olhos fitos na sua boca, disse:

- Albano, tem uma coisa para te dizer...

- O que é?

- Tu vai ficar contente. Vai, vai.

- Diz depressa.

- Tou grávida - murmurou-lhe ao ouvido.

- O quê?! – E afastou-a com um braço, pondo-se nervoso.

Maria abriu muito os olhos, os lábios tremeram-lhe e começou a chorar.

- O que é que tu tens, Maria? – disse ele abrandando a voz, aborrecido consigo mesmo por não se ter dominado. (...)

- A quem é que tu disseste que estavas grávida? Foi a tua mãe ou a alguma das tuas irmãs?

- Não disse, não. Só vi.

- Como?

- Faltou o “costume”.

- Bem, bem...O que é preciso é não abrires a boca, nem uma palavra, porque eu não quero que o teu pai saiba isso sem primeiro casarmos. Não quero, ouve bem, que ele julgue que eu sou algum pantomimeiro. Percebes bem Maria? Sou eu quem lhe fala, ouvistes?

Ela dizia a tudo que sim com repetidos movimentos de cabeça.

- Se falas, estragas tudo – tornou Sampaio, olhando-a nos olhos.

(SOROMENHO, 1985, p. 232)

O mulato em *Terra Morta* será posicionado em uma condição de híbrido (biológico) entre dois lugares sociais: inferiorizado pelo poder branco, mas sentindo-se superior aos negros. No entanto, esse “entre-lugar” não se qualifica na noção de libertário proposto

por Silviano Santiago (2000, p 21), na qual o entre-lugar produz um discurso de quebra de hierarquias, de subversão de valores negativizantes e de reavaliação de mitos e estereótipos. Ao contrário, Soromemenho coloca o mulato como ser que desqualifica o negro e anseia a condição social do branco. Para tal, aceita, desse modo, o embranquecimento, fazendo notar o outro lado do “entre-lugar” exposto por Santiago (2000, p 25), no qual a obediência e a anuência apresentam-se.

Abandonada por Sampaio, a, desvalorizada, mulata Maria Anacleto será mais uma a conceber a nova geração mestiça de Angola. Uma mestiçagem desvalorizada pela Metrópole, pelo colono e pelo olhar desconfiado dos negros nativos:

Maria Anacleto, com a lata de água na cabeça, deixou a estrada do vale e entrou no carreiro que a levou ao quintal da casa dos pais.
 - Passou tempo no rio – repreendeu-a a irmã mais velha, que desde o que se passara com o aspirante Sampaio a trazia debaixo de olho.
 - É longe. Tudo tá longe – respondeu-lhe Maria, com segura, pondo a lata de água na cozinha.

(SOROMENHO. 1985, p. 261)

Dona Jovita é, sim, focalizada de modo diferente da construção da negra Francisca e da mulata Maria, ambas sem a credibilidade da cor e da presença de um homem branco em uma sociedade que se desenha dentro do traço patriarcal e racial etnocêntrico, hegemônico e europocêntrico. Há por parte do olhar de Soromenho uma salientação (voluntária?) dos traços físicos brancos de D. Jovita como um emolduramento romântico em uma obra que o próprio autor enquadra como neo-realista.

O neo-realismo português, situado no final da primeira metade do século xx, tinha em seus escritores a preocupação maior de produzir uma literatura que não só se opusesse a realidade de opressão social, principalmente criada pela ditadura de Salazar, mas também provocar intervenções ideológicas e pragmáticas na sociedade portuguesa da época. A influência filosófico-marxista era evidente, apesar de não ser essa uma unanimidade em todo o movimento, conforme Álvaro Pina em *Recensão crítica a 'Um Novo Olhar sobre o Neo-Realismo', de Urbano Tavares Rodrigues*: “O neo-realismo nunca foi ideologicamente homogêneo, e nele exprimiram-se interesses e valores de classes e camadas sociais diferenciadas” (1982, p 92) o que leva os autores a utilizar a produção literária como instrumento de denúncia das injustiças sociais e apoio às lutas da classe de menor poder aquisitivo contra a opressão da elite capitalista, ou como argumenta Carlos Reis acerca do comprometimento ideológico neo-realista: “um

momento histórico em que os grandes problemas dos homens deixaram de ser individuais para serem colectivos, em que o desemprego, a fome, as guerras são males colectivos” (1983, p 29). Os neo-realistas intencionavam transformar a realidade através da instrução do povo português e para cumprimento de tal intento a literatura precisava ser o veículo que conduzia uma mensagem ideológica por via de uma linguagem pragmática que provocasse a reflexão e interpretação política do mundo. As questões económicas e sociais é a base que sustenta o movimento e o autor carrega o objetivo de uma causa de intervenção nos conflitos sociais deixando em segundo plano os apuros estéticos-artísticos. O contexto político e social dessa época, capitaneado pela rigorosidade repressiva do salazarismo, fazendo surgir inclusive uma de suas mais visíveis cara do neo-realismo, a de “movimento cultural antifascista”, conforme Izabel Margato (2009,p 44) e todas as incertezas da crise económica mundial de ápice em 1929, propiciou ao neo-realismo o aprofundamento da literatura voltada para o engajamento político, algo recorrente na literatura portuguesa mas não com tamanha tenacidade crítico-social.

É nessa esteira ideológica que Castro Soromenho enquadra o seu fazer literário, composto pelas preocupações neo-realista em oposição ao olhar romântico para o mundo. Apesar de perceber-se em *Terra morta* uma obra de denúncia social, pode-se notar um romantismo europocêntrico na construção estética de alguns personagens, como D. Jovita:

Lá se vão os velhotes – disse D.Jovita, em voz alta, sem reparar que ninguém estava ao pé dela. E ficou-se um momento a olhar para o outro lado do vale, fazendo pala com as mãos, porque o Sol a não deixava ver bem ao longe. Depois começou a regar as flores sem se preocupar com o robe que lhe se abria sobre os seios nus. Com os dentes muito brancos e certos, cortou pelo pé uma rosa vermelha que meteu nos cabelos loiros. E pôs-se a rir sem saber por que o fazia. Era assim todos os dias.

(SOROMENHO,.1985, p. 32)

A beleza caucasiana de D. Jovita é ressaltada em outra passagem:

Os colegas não lhe prestaram atenção. Silva tocou no braço de Américo e apontou para a casa do administrador, admirado de àquela hora ainda se ver a janela iluminada. Não se enxergava nenhum vulto por trás dos vidros, mas Joaquim Américo viu D. Jovita a ler uma carta, sentada na cadeira de braços onde a encontrara na sala de jantar, toda debruçada para frente, os cabelos loiros sobre a testa, o robe aberto no peito, a mostrar-lhe o rego dos seios soltos.

(SOROMENHO. 1985, p. 114)

A sensualidade “quase romântica” da branca D. Jovita difere-se da simploridade da negra Francisca ou da astúcia e sexualidade da mulata Maria. Por vezes, se percebe a intenção de Soromenho em deixar as bocas dos personagens colonizadores e colonizados falarem dessas personagens com a idealização colonizadora europocêntrica, por outras, não se tem a certeza se essas personagens são construídas pela mente, também, de formação colonizada do autor, afinal a reprodução de símbolos de negatividades e positivities produzidas pelos sistemas coloniais não são fruto apenas da boca do outro. O autor não está isento da socialização defendida por Berger e Luckmann (2009), ou da endoculturação exposta por Laraia (2001) que alcança a todos desde o berço.

Em *Yaka*, Pepetela nos traz a valoração racial hierárquica da mulher como algo incorporado pela colonização ao imaginário de Alexandre Semedo, desde a infância, e a vivenciar em adulto a formação que aquela sociedade nascente incutiu-lhe: as normas acerca da mulher negra, elemento de total desprestígio social da sua comunidade que se fazia europocêntrica, machista e racista:

Como daquela vez que estavam no Cavaco e passou uma rapariga negra dos seus treze anos. Eles estavam escondidos nas árvores, a se contarem estórias indecentes. Já excitados pela imaginação de Arnaldo, todos olharam para ela e viram era diferente.

- Vamos fazer de capitão Calado a tomar a aldeia de Samacaca – propôs Amílcar.

- Vamos – disse Afonso. – Vamos vingar as mulheres brancas.

O grupo correu para a rapariga, não deu tempo de fugir. Lhe agarraram e deitaram no chão. Ela gritou. Trazia só um pano enrolado à cinta que lhe puxaram com violência. O corpo jovem e nu, de menina, tomou cintilações acobreadas ao sol das quatro da tarde. Afonso foi o primeiro a cair em cima dela. A rapariga lutava e gritava, gritava e lutava. Alexandre pegou numa perna, Arnaldo na outra, separaram. Afonso já podia fazer o que queria. Fez. Depois foi o outro. E outro. Assim. A rapariga já não lutava, nem gritava. Os olhos estavam abertos, olhando os ramos das árvores que zumbiam com o vento. Tuca viu o que ela olhou, não viu o que ela via. Tuca não participou. O bando deixou a menina no chão, os olhos abertos a olhar os ramos das árvores. Foram se esconder mais no fundo do Cavaco para comentarem. Depois de muito falarem da experiência, todos orgulhosos de serem machos de verdade, lembraram do Tuca.

- Por que não quiseste? – lhe perguntou Alexandre Semedo.

- É verdade o Tuca não fez nada – disse Afonso.

- Por quê? – insistiu Alexandre – Por ela também ser negra?

Tuca estava atrapalhado, torcia as mãos.

- Não foi por isso. Mas era porque ela não queria. Não gostou. Eu vi.

- Gostou, sim – disse Arnaldo. – Gozou que nem uma negra.

(PEPETELA. 1984, p.55)

Assim com Njaya, no futuro adulto de Alexandre Semedo, a menina negra de agora não teria direito a vontade própria e sim será objeto manipulável do imaginário português. Impossível pensar a mesma condição à mulher branca, pois as regras da cultura hegemônica branca europeia a “sacralizava” e desumanizava. Só as negras podiam e deviam “gozar que nem uma negra”.

- Não gostou, eu vi - disse Tuca.
 - E o que interessa que ela gostou ou não? – disse Alexandre.
 - O que interessa é nós gozarmos. Ela não conta.
 - Foi por isso que não me apeteceu.
 - Se fosse uma branca, tu querias? – perguntou Arnaldo ao Tuca.
 - Xê, cala-te – disse Amílcar. – Isso é pecado.
 - Também não queria – disse Tuca.
- Os outros encolheram os ombros.
- Ó Amílcar, por que pecado? – perguntou Arnaldo.
 - Então fazer isso com uma branca não é pecado?
- Os outros concordaram, movendo as cabeças. Depois Afonso deu um empurrão no Tuca. Disse com desprezo:
- Este gajo não dá nada. Vamos lá compreender os negros! Arranjamos a melhor coisa para fazer e ele fica só a ver. Depois não diga que fomos nós que não deixamos. E vai contar lá no teu pai, que te damos uma porrada.

(PEPETELA. 1984, p.56)

Soromenho em *Terra morta* (1949) e Pepetela em *Yaka* (1984), cada autor em sua época, denunciam a imposição de papéis bem delimitados para as Franciscas (as nativas pretas), as Marias Anacleto (as nativas mulatas jovens), as Njayas, (as adolescentes negras, objetos sexuais), as Donanas e D. Jovitas (as colonizadoras brancas) em um processo de construção da sociedade colonial angolana machista e racialmente hierarquizada.

4.2 YAKA: A VITÓRIA DA ANGOLANIDADE APRIORÍSTICA, DA RIZOMÁTICA OU DA ANGOLANITUDE?

Enquadrar *Yaka* em uma perspectiva de um único tipo de angolanidade é arriscar-se por um terreno movediço muito arriscado, mas independente da tipologia de angolanidade em que chega a narrativa no seu desenlace, percebe-se que as tradições de Angola são os sustentáculos da família Semedo que fica e assume-se angolana. Mas essa assumpção se dá em dois âmbitos: quando finalmente Alexandre Semedo integrar Angola com suas africanidades, desnuda-se de um lusocentrismo, europocentrismo-hegemônico, no qual

acreditou, por toda uma existência, ser símbolo de superioridade, partindo da cultura helenística cultivada pelo pai Oscar Semedo e perpetuada na tradição de nomear filhos e netos com nomes gregos. É nesse momento que Alexandre Semedo consegue comunicar-se com a estátua *yaka*, consegue realmente “ler” Angola e ler-se angolano. O segundo âmbito está situado no personagem Joel, bisneto de Alexandre, configurando a nova geração de angolanos dos Semedo, sem medo de ser angolano. O destaque a esses dois âmbitos dá-se no ápice dos conflitos, primeiro nas forças das armas dos colonizados expulsando o colonizador e após, na guerra civil que se instala na disputa pelo poder da nação impulsionada pela interpretação sobre o modelo ideal de angolanidade a direcionar o futuro do país, agora livre de Portugal. De maneira metafórica, mesclando ambiente e cultura, Pepetela abre a exposição dessa nova fase da vida coletiva angolana:

Os intestinos do cabrito, quando abertos por homem prudente e sábio, nunca se enganam. Duvidam? Então não estão aí as chuvas, aquelas mesmas começadas nos olhos de bailundos e sumbes e seles e cuvales e outros olhos lá do Norte e do Leste e nas danças e no batuque de noites sem fim levados mesmo para o outro lado do mar?

Foram os orvalhos e chuviscos primeiros, depois chuvas dispersas por Cabinda e o imenso Leste e então, quando tudo estava quieto ao sol e até o lagarto azul tinha preguiça de dizer sim-sim, com a cabeça pesada de meio-dia, quando os seripipis se encolhiam debaixo das folhas procurando sombra, quando a paz mentirosa parecia enlanguescer os músculos e as vontades, estourou aquele trovão medonho que para muitos era música de marimba anunciando água fresquinha a cair gota a gota de cascatas intermináveis ou era cadência frenética de mbulumbumba a despertar os homens e o gado, e para outros foi isso mesmo, um trovão medonho de estarrecer, como Bartolomeu Espinha que gritou esses capitães já me foderam, traidores da merda, a brincarem aos golpes de Estado, e a rádio que repetia não se sabe bem o sucedido em Lisboa, mas já o trovão tinha chamado as nuvens grossas e os batuques refloresceram nos cânticos colectivos de bater palmas, agora é que era, e as armas lá na mata dispararam saraivadas para o ar festejando a vitória colectiva e ninguém que segurava mais o processo pois não tinha mais quem quisesse lutar para travar o avanço impetuoso das nuvens e as faíscas brilhavam nas noites

(PEPETELA. 1984, p.281)

Ao que parece, para Pepetela, “vitória colectiva” (1984, p 81) era a vitória de todos que se entendiam angolanos sem a necessidade de hierarquias sociais e raciais, mas principalmente a vitória da terra, das tradições nativas, ainda que se permitindo fundirem-se em novas possibilidades de novas realidades que se apresentam:

e o batuque aumentava e os cantos aumentavam e as nuvens vinham e eu danço por cima do Pundo, da Cheia, das Mundas, do moco, do Mucuba e das chanas orientais, chuva diferente caindo que não provocava enxurradas na terra sequiosa, só abria o sorriso e a música das flores silvestres, o mundo desenlouquecendo aos poucos, devagar devagar, como deve ser as coisas importantes que os sekulos anunciaram de geração em geração, e os homens importantes donos dos impérios despertaram da letargia provocada pelo estupor do trovão, começando a se agitar em conciliábulos secretíssimos, criando partidos, movimentos, grupos que depois eram anunciados pelas rádio, todos falando no amor dos homens pela terra portentosa, votada ao abandono antes, mas agora, com eles, destinada a ser um País florescente, porque eles até sempre quiseram, o Salazar e séquito é que não deixavam, nós amamos Angola como nossa, amor súbito descoberto em noite de insónia e medo, porque esse país portentoso vai avançar num progresso imparável até às estrelas (...) e depois teve aquele segundo estouro do trovão, quando um avião com as cores de Zâmbia aterrou em Luanda, trazendo alguns guerrilheiros nacionalistas em representação do Movimento que de facto lutara e o povo explodiu com todas as medidas de segurança, o exército colonial querendo conter com os braços as vagas da calema do mar nossa mãe, as mulheres e as crianças e os homens rodeando o avião, milhares e milhares de anos vos esperamos, a porta nem que podia abrir e as danças nas ruas da capital e o referendo estava feito, as eleições estavam feitas

(PEPETELA. 1984, p.283)

As mudanças que eram prenunciadas pelas chuvas e a realidade acordada pelo som do trovão, que a *yaka* narra ao leitor, já eram sentidas por Alexandre e a família Semedo agitava-se na procura do melhor jeito de enfrentar a situação desfavorável para quem sempre dominava. Nesse momento Alexandre Semedo chega ao alto dos 71 anos e a matriarca – sua esposa – Donana de Aragão morre. As pressões pela independência ganham força gigantesca e aparece em destaque o bisneto Joel, branco, dezessete anos, apaixonado pela mulata, de mesma idade, Nizia, de pais angolanos não brancos que fogem de Angola para Portugal. Joel tem como melhor amigo o negro Ruca, eram como irmãos. Pepetela constrói, assim, o Semedo que encarna uma angolanidade na qual a interação de diferentes grupos em um mesmo espaço é possível, sem a necessidade de segregar ou hierarquizar por raça ou condição social. Uma angolanidade que se permite crioula, quando não na mistura racial, na mesclagem etno-cultural. Nesse momento, *Yaka* nos traz uma Angola se construindo na utópica convivência de todos dentro da noção de *kulturnation* que Patricio Batískama apresenta como “uma teoria para formar o ‘Estado-nação’ a partir da participação [ou diálogo] das culturas que estão dentro dos limites territoriais ‘nacionais’ e enquanto produtos de rentabilização global” (2015, p 45).

A recusa da família em lutar por Angola e ver os Semedo paulatinamente fugirem do país levando todos os bens que podiam carregar fazem a tristeza do angolano Joel:

Joel não quer ouvir mais nada. Erra agora pelas ruas de Benguela, cruzando com grupos que dançam a vitória, carros que passam buzinando a minha música, crianças pulando e gritando. O frio da noite entrou nele, está a tremer, não sabe se do cacimbo se de tudo que lhe sucede nesse momento. Precisa de calor, precisa de calor. E se dirige para a casa de Ruca. Chega lá a tremer e anormalmente cansado.

(PEPETELA. 1984, p.333)

O branco Joel vai encontrar o “calor” no colo de uma mãe angolana, da “mãe África”, no ventre da sua angolanidade:

- Que tens menino? pergunta a mãe de Ruca.
E Joel não aguenta mais os nervos, as desilusões, se abraça a ela e assim conta a sua desventuras. Ruca de pé ouve, abanando a cabeça. Contar lhe faz bem e à medida que fala vai acalmando e o frio passou. Porque tem o calar da mãe de Ruca que o aperta e lhe faz festas na cabeça, coitado do meu filho, coitado do meu menino. Ruca diz no fim:
- Não adianta tentar perceber esse pânico. Acho que tens de deixar tudo para trás.
- Os meus pais, a Nízia?
- Tudo.
- Sim, é isso.
(...)
- Vamos ganhar a guerra? pergunta Joel.
- Dúvidas, camarada? Nós temos homens, temos quadros.
Joel e Ruca ficam ainda algum tempo a saborear o mujimbo completo, enquanto o jipinho se afasta.
A mãe de Ruca ouviu toda a conversa, com seu gesto maquinal de limpar as mãos no pano enrolado à cinta. Joel conhece bem esse gesto de preocupação. Fazia também assim quando ele e Ruca discutiam sobre os exames no liceu. Viúva, só com esse filho a ele tudo deu. Lavadeira na casa de Heitor Espinha, para pagar os estudos a Ruca. Neste ano, Ruca e Joel acabaram o Liceu. Joel conhece bem este gesto, pois a dez anos que almoça aos sábados na casa dela, pirão de milho com calulu. Onze anos juntos, Joel e Ruca, desde a primeira classe sentados na mesma carteira, à tarde estudando na casa de Joel.

(PEPETELA. 1984, p.334)

Ao que parece, é Joel a vitória da angolanidade apriorística do MPLA (Batfiskema. 2013, p 54) que, utopicamente, concebe Angola acima dos conflitos étnicos e raciais. Joel e Ruca simbolizam os filhos de Angola que nascem de mães diferentes, de cores diferentes, de situações sociais diferentes, mas amantes de uma mesma terra de uma

mesma “mãe preta”, de uma mesma “mama África”, ou, como defende José Carlos Venâncio “nesta saga da família de Alexandre Semedo o eu-branco se dilui na procura da utopia.” (1992, p.37). O personagem Joel parece ser a impossibilidade de concretização da angolitude defendida por Savimbi, contrariando a sua visão de que “O filho do macaco não se cria em duas florestas ao mesmo tempo; deve ser criado numa floresta apenas, habitua se a esta e mais descobrira os seus caminhos” (BRIDGELAND. 1988, p 27). É Joel, o filho do macaco criado entre duas florestas, se não duplo espaço, pois geograficamente não é criado em outro espaço que não Angola, mas ao menos entre dois universos simbólicos: o da família, branca, europocêntrica e hegemônica, e o “da rua”, as africanidades cotidianas de cores, gestos, hábitos e pensamentos que compõem Benguela. Em Joel reside o Semedo que opta pela África, ainda que, para tal, vire as costas ao etnocentrismo da família e ao amor de Nízia, vitimada pela formação europocêntrica sua e dos pais angolanos emergentes:

Já é noite. Joel entra em casa, feliz por dar uma boa notícia, a guerra acabou, pelo menos perto deles, não é uma boa notícia? Talvez passem as febres do pai, também tinha febres antes de um jogo decisivo, no tempo do futebol. Mas estanca surpreendido com o espetáculo. Tudo desarrumado na casa, o pai e a mãe atarefados arrumar malas e pregar caixotes.

- Só agora chegas e nós a precisar tanto de ti – queixa Irene.

- Mas que é isto?

- Estamos a arrumar tudo.

- Já sabem da notícia?

- Do Lobito? Já, já sabemos. Por isso é que estamos a arrumar e tu tens de nos vir ajudar.

- Mas porquê, mãe? Porquê, pai? Onde vão.

Irene levanta e olha para o filho. A mãe tem lágrimas nos olhos. Abraça-se a ele a soluçar e diz:

- Vamos embora desta terra que já não nos quer, Joel. Vamos embora. Amanhã de manhã. Não nos querem, não nos querem.

Joel não sabe o que há-de fazer. Vinha tão animado, convencido de que eles iam tomar a notícia como boa, o fim da guerra próxima, e afinal, e afinal é o contrário? Para eles a vitória é uma desgraça? (...)

- Toda família vai embora – disse Irene. – Vamos armar em heróis, ficar aqui sozinhos?

- Toda? – perguntou Joel.

- Toda. Não fica ninguém.

- Nem o bisavô?

- Ele vai para onde forem os outros.

- Não, ele não vai.

- Como sabes isso?

- Ele não vai, mãe, e eu também não.

- Joel! gritou Álvaro.

- Ele não vai, pai, e eu também não.

Bate com a porta e sai de casa a correr.

(PEPETELA. 1984, p.328)

A utopia que representa Joel não se dá sem rupturas ou sem perdas, para instaurar a Angola de todos, em que talvez, nem todos poderiam estar presentes. O mundo que se configurava agora não permitia todas as realidades:

Esquece mesmo da motorizada e vai a pé, correndo para a casa de Nízia. Era um bálsamo ver Nízia naquele momento de desespero. Durante a curta vida, Nízia foi o bálsamo para as dificuldades em casa ou na escola. Moravam antes à frente um do outro e desde sempre Joel se lembra de a namorar calado numa casa para outra. Ficavam horas esquecidas se olhando. Só muito mais tarde se começaram a falar, a ir às matinés juntos, os pais riam daquele amor infantil. Depois Nízia mudou de casa, o pai enriqueceu com uma herança e comprou uma vivenda e mais uma casa de praia na Baía Azul. Começaram a namorar. Foi perante seus olhos que Nízia, de menina bonita e pequenina, desabrochou numa jovem todas em redondos que suas mãos a medo afagavam. (...) Essa lembrança de Nízia acalma um pouco Joel, preparando-o para entrar em casa dela. Nízia recebe-o e ficam na varanda, enquanto os pais estão lá dentro com uma visita. Joel conta o que viu em casa e da sua perplexidade.

- Olha, Joel, o meu pai há bocado anunciou a mesma coisa. Vamos embora o mais depressa possível.

- Vocês também?

- Têm medo do que vai suceder.

Os pais de Nízia nem brancos são, que medo podem ter? A cabeça de Joel volta a arder, Nízia longe?

- Tu não vais, Nízia. Vamos casar.

- Pensei nisso. Mas só tenho Dezassete anos. Obrigam-me a ir.

- Casamos.

- Somos menores, Joel. Bastam não quererem para não ser possível casar.

- E vamos deixar assim?

- Para o ano, Joel. Se quiseres, podemos casar e eu depois volto.

- Um ano?

- Um ano.

- Um ano sem Nízia? Nunca tanto tempo tinha existido separado dela. Antes se iam de férias, era apenas por um mês.

- Também podes vir a Portugal, aí ficamos juntos. E mais tarde voltamos.

(PEPETELA. 1984, p.329)

Joel é o amor à terra nativa, que entre a escolha da mulher ou da terra, abre mão do amor a dois pelo amor à terra angolana. A aceitação da angolanidade não se dá sem perdas, muitas das quais radicais.

- Não saio daqui, esta é a minha terra.

- Podes sair por um ano ou dois.

- Não. Entretanto os outros lutam aqui. E eu volto quando já se lutou e tudo está bom, não é? Se fosse embora, nunca tinha coragem de voltar de novo. Morria de vergonha.

- Não fazes isso por mim, Joel? Pensa como eu vou ficar lá, sabendo que estás aqui no meio da guerra?
 - Se queres estar tranquila, fica então aqui comigo.
 - E onde?
 - amanhã começa um treino militar. Eles também aceitam raparigas. Das FAPLA ninguém nos pode tirar, nem o exército português.
 - Ora, não vou fazer treino nenhum. Está maluco?
- Noite da vitória esta? No Bairro Benfica a farras a festejar a tomada do Lobito, nas ruas passam ainda grupos de gente dando vivas e cantando. Para ele era noite de vitória? Por que a vitória traz sempre consigo o sabor de cinzas, de coisas precocemente mortas? As pessoas que dançam também têm na boca o sabor de cinza que tentam apagar com cerveja? Não, para esses é vitória total, sentida por todos, mesmo que só por essa noite.
- Sai da casa de Nízia. Não a beijou na despedida, provavelmente foi a última vez e não a quis beijar, os lábios dela saberiam a cinza. De sonhos mortos (...)

(PEPETELA. 1984, p.330)

Aceitar-se angolano era perder a família e o amor, mas era ganhar a liberdade dos próprios pés trilhando seu território, a geografia pela qual batia o coração. Para Joel a angolanidade pulsa cada vez mais forte e daquele mundo da colonização portuguesa de antes se afasta vertiginosamente.

- Maquinalmente vai à casa mais próxima que conhece, a do tio Orestes. Entra por trás diretamente para a parte reservada a Chucha. Esta admirou-se.
- Não sei com quem fale. Está tudo a preparar as malas para bazar.
 - Eu sei.
 - Tu também vais, Chucha?
 - Ainda não. Quando o meu tenente for, leva-me.
 - Vais casar com ele?
 - Sei lá! Estamos porreiros assim. Sou mais velha que ele, os homens não gostam de mulheres mais velhas e batidas.
 - Então por que vais quando ele for?
 - Ficar aqui? Está maluco? Está tudo a ir embora. A vida aqui vai ser bem chata, com os pretos a mandar. Eu gosto de farras, de homens bonitos, de boa vida. Julgas que vai haver? Com o socialismo deles, vão estragar só isto, armados em sérios... O tenente ensinou-me o que é o socialismo. Que coisa chata!

(PEPETELA. 1984, p.332)

Chucha, como sua geração, fora forjada em uma sociedade de valores socioraciais de fronteiras bem marcadas, na qual o branco capitalismo era o determinante, logo as noções estéticas e financeiras capitaneavam os olhares daquela geração dos Semedo. No entanto, aquele mundo cultivado por séculos sob a efígie branco-capitalista ruía como a gasta metáfora do castelo de cartas, sentido, inclusive, por olhos portugueses, que

enxergavam bem o corte racial-social que sempre existiu, mas agora se via tal qual fratura exposta na sociedade angolana nascente:

O tenente chegou. Chucha tinha razão se via logo, era bem mais novo que ela. Apertou a mão de Joel com simpatia.

- A Chucha falou-me de si, Joel. Como vai o moral?

- Baixo. Está tudo a bazar. Até os meus pais.

- E você Joel?

- Eu não. Não saio da minha terra.

- E parvo! – disse Chucha - Ainda tem ilusões.

- Acho que todos podemos viver juntos. Sobretudo se todos lutarmos juntos.

- O tenente serviu-se sem cerimónia da garrafa de uísque.

Perguntou para Joel se queria e este aceitou. Com o frio que tinha por dentro esta noite, lhe fazia mesmo bem. O tenente disse:

- Compreendo-o, Joel. Se eu fosse angolano, faria o mesmo.

- A sério? os olhos do jovem abriram.

- Não sei no que isto vai dar. Mas é a única posição digna neste momento.

Chucha olhou para o tenente. Depois sorriu para Joel e disse:

- Tem manias de progressista. Tinha contatos com os capitães que fizeram o 25 de abril.

- Manias, não, Chucha – disse o tenente – Que conversa é essa?

- Então me explique por que querem bazar todos – disse Joel. O tenente brincou com o copo de uísque.

- Têm medo. De tudo. Inclusive do passado.

- Os que fizeram crimes, está bem – disse Joel. – Mas o meu pai de que pode ter medo? Sempre foi um desgraçado. Nem sei como vai viver lá fora, não sabe fazer nada...

- Ai o caso pode ser diferente. Mesmo sem saber fazer nada, como dizes, aqui tinha o emprego. Era superior aos negros, tinha estatuto de branco. Sabe que vai perder esse estatuto. A partir de agora será igual a eles, não terá privilégios. Tem de mostrar o que sabe fazer. É duro para quem toda a vida viveu pensando ter inferiores. De repente já não os tem. É igual a eles...

(PEPETELA. 1984, p.333)

A estátua *yaka* e Alexandre Semedo finalmente dialogam e três momentos marcam o desfecho da narrativa deixando transparecer a angolanidade crioula cultivada por Pepetela em *Yaka* (1984). Nesses três momentos o vetor que estabelece a fronteira entre o momento colonial de predominância europocêntrica hegemônica e a angolanidade (africanidade), que combate, resiste a essa hegemonia centra-se na figura de Joel. Em um primeiro momento na ratificação da opção de Joel pela terra e a rejeição a família branco-colonial:

Acorda como barulho de portas a abrir e a fechar. Se veste e junta o mínimo de coisas no saquito de pendurar no ombro. Dissimula o saco perto da porta e vai a cozinha, onde está a mãe.

- Já te ia acordar. O teu pai foi agora buscar o camião. É chegar aqui e carregar as coisas.

Ele matabicha sem dizer nada. Depois beija a mãe, vai buscar o saco e já com a porta da saída aberta, diz:

- Não vou com vocês, mãe. É inútil procurar-me, se querem ir podem ir, mas eu não saio da minha terra.

E bateu a porta para não ouvir os gritos de Irene. Apanha a motorizada, vai a casa de Ruca, entrega-lhe o saco, leva-me só isso, encontramos-nos na Delegação, mas onde vais? Ainda tenho uma coisa a fazer, e parte para o sapalalo.

(PEPETELA. 1984, p.335)

Joel chegando ao sapalalo, em um segundo momento, fará o desfecho abrir-se em três concepções de Angola: a de Alexandre (o filho do colonizador, o velho patriarca que dará origem a família Semedo de brancos nascidos em território angolano) a da estátua *yaka* (a tradição, o espírito da terra) e a de Joel (a última geração dos brancos Semedo que já se identifica como angolano e não como europeu). Angolas assimétricas que encontram-se e dialogam:

Lá chegando, sobe diretamente as escadas e vai bater à porta do quarto de Alexandre Semedo. Como não tem resposta, entra assim mesmo. O bisavô está sentado à secretária e olha-o, admirado. Joel vê a estátua *yaka* pela primeira vez na vida. Depois vota a fitar o patriarca.

- Sei que ouve e compreende tudo, avô. Hoje preciso de falar consigo.

Alexandre Semedo não fez nenhum gesto que indicasse ouviu. Ficou só parado a olhar para o bisneto. Depois de esperar algum tempo Joel se vira para a estátua e diz:

- Bem gira! De onde é?

Involuntariamente, Alexandre Semedo virou a cabeça e contemplou a estátua. Joel sorri.

- Inútil fintar, avô. Sei que ouve tudo.

Os olhos do velho se iluminaram. Um sorriso apareceu nos lábios, como nalgumas conversas de salão.

- Gostas dela? Perguntou.

- Sim – diz Joel. – Parece que fala.

- E fala mesmo. Eu é que não a compreendo. É *yaka*, dum povo do Norte de Angola, quase na fronteira com o Congo Belga...

- Já não é Belga, avô – corrige Joel.

- Sei – disse o velho. – Mudam os nomes e nós nunca nos habituamos aos novos nomes... Como descobristes que eu ouvia tudo?

- Pelos olhos.

- Não digas a ninguém, ouvistes? São todos uns chatos.

- Nem tenho tempo. Era o que lhe queria dizer. Que sabia que entende tudo e que parto.

- Parece que partem todos. Não vês a confusão que vais por esta casa?

- Não vou para o mesmo sitio, avô. Vou para poucos quilômetros daqui, um Centro de Instrução das FAPLA. Vou ser soldado de Angola.

- Ah!

- Não fica chocado, avô?

- Estava a adivinhar qualquer coisa como isso. Ontem à noite sua mãe telefonou a perguntar por ti, tinha saído de casa a gritar que ficavas cá. A glória tem o hábito muito cómodo de me contar tudo, pensando que não ouço nada. Ela tem de falar com alguém e então fala comigo, como poderia falar com uma cadeira. É bem cómodo. Sei de tudo e não preciso falar. Voltastes lá a casa?

- Sim. Mas agora disse-lhe de novo.

- É um grande desgosto para eles, Joel.

- Para mim também. Mas há um momento na vida em que tem de se escolher o seu próprio caminho, não é avô? E agora ainda é mais preciso. É preciso escolher o seu próprio país.

(PEPETELA. 1984, p.336)

É com a afirmação de Joel pela terra e a rejeição da família colonial que os Semedo, agora, de fato, incorporarão a terra. Tornam-se angolanos e aquela tríade entre a terra nativa (a *yaka*), o ponto de partida da colonização branca (Alexandre) e a o ponto de chegada da fusão entre a tradição nativa e a incorporação das gerações colonas (Joel) agora entendendo a terra e a nocividade da colonização exploradora de Portugal:

- Compreendo.

Joel quer perguntar qual é a decisão dele sobre a escolha, mas não se atreve. Há muitos anos que o velho não fala com ninguém é melhor deixá-lo dirigir a conversa.

- Tu realmente foste uma surpresa para mim, Joel. sabes que quando nasceste te quis pôr um nome e teus pais recusaram?

- Sei, avô. Era Ulisses.

- Ulisses, sim. O herói da Guerra de Tróia, que sofreu mais que ninguém naquele joguete de deuses dum lado, deuses do outro. O mais hábil e manhoso dos gregos. O que inventou o cavalo de Tróia e dez anos andou pelos mares a ser traído pelos deuses, mas a escapar deles também. E dos raros que consegui vergar os deuses, voltar à sua terra, recuperar até a esposa. Ulisses, o que conseguiu o seu objetivo...

- O meu nome de guerra será Ulisses, avô.

- E chegarás a Ítaca, onde te espera Penélope?

- Farei tudo para isso.

(PEPETELA. 1984, p.337)

Pepetela, ao aceitar Ulisses, em Joel, funde Angola à Europa da cultura helenística, cultuada pelo trisavô, Oscar Semedo e perpetuada por Alexandre como sinónimo de cultura superior, mas, agora, no Semedo que tem Angola como Ítaca, como sua casa e

que deve retornar a seu povo, como Ulisses retornou. Estava alicerçada na postura de Joel, a angolidade de uma nação crioula que não rejeita as contribuições e sim as incorpora dentro da utopia de um Estado-nação do “Querer viver em conjunto” (BATÍSKEMA.2013, p.56). Assim como Ulisses, Joel seguirá os percursos tortuosos de batalhas e desencontros para “retornar” para casa: Joel/Ulisses e a ancestralidade africana/angolana.

Em um terceiro momento, Joel comunica-se com a terra, a *yaka*. A comunicação com a terra, com a estátua *yaka*, é algo natural para Joel. Aquilo que Alexandre tentara a vida inteira era comum para Joel. O percurso de vida dos Semedo desaguava em Joel como o caminho para a utopia de uma Angola plural:

- Espera. Tu tiveste sorte, nasceste noutros tempos. Como te chegaram estas ideias, esta decisão?

Joel hesita. Como explicar em poucas palavras, porque o tempo se torna apertado?

- Acho que foi a música, avô. Não sei se já ouviu, está sempre a tocar na rádio. MPLA Weya! Vi-a ser composta a meus olhos, de comício em comício, criada e recriada. Pelo povo, realmente pelo povo. E transmitia toda alegria do povo. Foi isso. E os amigos.

(PEPETELA. 1984, p.338)

Nota-se que há dois percursos na construção da angolidade do bisavô e do bisneto Joel a par da constatação da fragilidade da imposição da hegemonia europocêntrica:

- O meu caminho foi lento, longo, oh, demasiado longo cheio de ciladas e embustes. Os deuses brincavam comigo como com a nau de Ulisses. Tentar compreender o medo, a causa do medo. Esse medo que vinha dos quintalões e das árvores centenárias... a estátua a e o punhal explicam. Cada coisa tem em si a sua cultura, a história da sua criação. São aspectos que não se destroem, que acabam por vir à tona apesar da repressão, da imposição das ideias e das culturas. Tu dizes, porque és um senhor poderoso, que isso deve ser assim e as coisas riem-se, porque quando foram feitas, tinham um objetivo e a inteligência dum criador que ficaram incrustadas nelas e vivem e se riem do que tu queres delas. Podes destruí-las, mas nunca o génio que presidiu à sua criação, e esse transmite-se independentemente do polícia ou do padre, vai de geração em geração. E um dia essas vontades todas juntas explodem e não há exército nem religião que as possam travar. Se compreendes isso, deixa de ter medo, porque para acabar com o medo, já sabes, é preciso liberdade, deixar os homens desenvolver o génio que têm neles. Considera-los iguais aos outros, os que fizeram palácios de mármore, todos têm o seu génio, a sua cultura, só que pode ser diferente.

- Compreendo, avô. Foi um longo caminho.

(PEPETELA. 1984, p.338)

O encontro desses dois percursos dos Semedo permite fazer-se a leitura da estátua *yaka* nos diálogos com a angolanidade:

- Um longo caminho, sim. Metade da vida a combater a outra metade... Olha, estas folhas que escrevi já há muitos anos... Era a minha vida ou, melhor, a ideia que eu tinha de minha vida quando a descrevi. Hoje não estou de acordo, mas nunca fui capaz de a modificar. Podes ficar com isto quando eu morrer. E fazer delas o que quiseres.
- Vou lê-las, avô. Isso, lê, mas só depois de eu morrer. Estão sempre aqui na secretária.
 - Ainda tem muito tempo para viver avô.
 - já não – disse Alexandre, olhando para a estátua. – E continuo sem a ouvir. Mas acho que o que te contei sobre o meu caminho é o que ela me anda a dizer há oitenta anos e só agora entendo.
 - A estátua representa um colono, avô. Repare bem. É o que o escultor pensava dos colonos. Ridículos. Veja o nariz. Burros e ambiciosos!
 - É então uma imagem dos colonos? Não vejo assim, mas de facto não a posso ver.
 - Sempre a viu, nasceu com ela, como pode interpretar?
 - É capaz de ser, sim, Ulisses.
 - É uma sátira do colonialismo, avô.
 - Por isso eles não gostam dela.
 - Quem?
 - Todos... O meu pai gostava... Não se sentia clono. Pelo menos a principio, no fim da vida não sei se ainda gostaria...
 - O avô gosta.
 - Sim. Mas incomodava-me. Depois deixou de incomodar. Havia uma parte que me atraía e outra que me irritava. O ar irónico... Ficou calado, perplexo. Como não tinha visto? Mesmo o miúdo tinha compreendido, à primeira. Porque era miúdo?
 - Também pressinto, avô, que ela fala de uma compreensão entre os homens. Mesmo se diferentes.
 - Não te iludas, Ulisses. Podes não ser para este século.
 - Aqui vamos todos entender-nos, avô. Já estamos a lutar juntos, homens de raças diferentes. Será o primeiro caso em África, dizem os camaradas.

(PEPETELA. 1984, p.339)

O final da narrativa de Pepetela deixa claros dois caminhos para Angola. Primeiro, o fim do colonialismo português, simbolizado pela decadência do sapalalo, sobrado colonial onde mora Alexandre Semedo, e a sua própria morte fechando esse ciclo histórico. Segundo, a continuação da família Semedo através de Chico, neto negro de Alexandre, que herda seus negócios e Joel/Ulisses, bisneto branco, tornando-se guerrilheiro e um Cuvale.

4.3 AS FIGURAS DO NEGRO EM YAKA: A DERROTA DA ANGOLANITUDE?

Em *Yaka* não há o protagonismo do negro e Chico é, ao final, a constatação desse fato. A coadjuvância negra apresenta-se também em Tuca, companheiro de infância de Alexandre, em Damião, companheiro do seu filho, Aquiles, em Ruca, companheiro do bisneto, Joel. Todos eles relegados a um papel secundário. *Yaka* irá contar a história do branco colonizador que se fará angolano iniciando no mais velho, Alexandre Semedo, e chegando no mais novo Joel Semedo, tendo o negro como companheiro, mas coadjuvante. Tuca, o companheiro de Alexandre é o negro resignado, alienado que endoculturado (LARAIA. 2001) naquele sistema sociocultural da Benguela como residência de colonos brancos europocêntricos, jamais questionou sua realidade:

A lembrança da revolta do seles trouxe a Alexandre a lembrança do Tuca. Anos e anos sem o ver. E depois Tuca voltou para Benguela, para morrer na terra. Acabado, chupado pelos anos de trabalho no Huambo, e Moxico. Visitou Alexandre tempos antes.

- Trabalhaste sempre com o mesmo patrão? Perguntou Alexandre.

- Sempre.

- Tens então uma reforma.

- Não, não tenho reforma. Fui guardando algum dinheiro para a velhice. Mas repara, não me queixo. Estou agradecido ao meu patrão, tratou-me sempre bem.

(PEPETELA. 1984, p.224)

Logo ele lembra-se de Tuca nas “brincadeiras” de infância:

Alexandre Semedo era um menino magro, com espinhas a aparecer na cara. No bando da Peça tinha também o Afonso, filho branco de Sô Agripino de Souza, o Amílcar, o Arnaldo, outros, outros mais, e o Tuca. O Tuca era o filho do Amâncio, empregado de Sô Lima no bar. Agora Tuca entrava mais nas brincadeiras porque brincavam à guerra do Bailundo e o tuca fazia de Mutu-Ya- Kevela.

- Não quero ser o Quebera – dizia Tuca, no princípio.

- Por quê?

- Porque ele é mau.

- Só podes ser tu. Já viste um branco ser Quebera?

(...)

Mais ia sempre. Mutu- Ya – Kevela não podia mais ser afastado das brincadeiras. Porque a da guerra do Bailundo era a melhor brincadeira que tinham inventado. De cada vez era diferente, com cenas de morte, roubo, violações, prisões, correrias. Como afastar o Tuca mesmo das brincadeiras que ele não prestava? E se depois não quisesse fazer Mutu-Ya – Kevela? Quem como ele podia morrer assim de olhos brancos na cara negra, estender os braços negros pela areia amarela e rebolar no último grito atirando embora a vida?

(PEPETELA. 1984, p.53)

Ao quase final da trajetória de vida, o despertar de Alexandre, conseguir enxergar e “falar” com a Angola da *yaka*, se fazia cada vez mais presente e a condição subalterna e

marginalizada, imposta pelo sistema colonial, ao nativo negro, na figura do amigo de infância, Tuca, era a prova da saída do estado de alienação que sempre vivera:

- Quase de igual para igual, não é?
 - Tuca ficou perturbado com o ar irónico de Alexandre Semedo.
 - Sempre me tratou bem, não tenho que me queixar. Não podemos exigir tudo.
 - É isso, não podemos exigir tudo. Nem reforma, ao fim de quarenta anos de trabalho. E diz-me, Tuca. Pagam-te alguma coisa por teres sido oficial.
 - Não, claro que não. Que queres dizer com isso, Alexandre?
 - Oh, nada, simples curiosidade! E se fosses novo, ias para a tropa agora por causa destes levantamentos?
 - Claro, nem se duvida. É preciso acabar com o terrorismo. Esta terra precisa de paz para progredir.
 - Não ganhaste muito com o progresso desses quarenta anos...
 - Alexandre, essas tuas dúvidas... Não tens razão. Claro que ganhei. Tenho uma família, dinheiro que dá até morrer.
 - Dá mesmo, Tuca?
 - Bem, os meus filhos trabalham, contribuem para a minha velhice. Não é obrigação dos filhos?
- Tuca foi embora, mais frio que ao vir. Nunca mais voltou, apesar da promessa. Um preto bom, o Tuca, pensou Alexandre. Com alma de branco... E nem notou, estava a ser tão irónico como os olhos da estátua yaka, ao lhe contar a conversa.

(PEPETELA. 1984, p.226)

Tuca, menino negro, nativo é a simbologia do lugar dos negros, naquela sociedade, que ia incorporando-se ao imaginário dos meninos, inclusive do próprio Tuca, nessa realidade colonial com papéis sociais bem definidos para cada representação, para cada tipo, para cada “personagem”. Os pretos “com alma de branco” encaixavam-se naquele sistema colonial desde que permanecessem alienados no seu lugar de subalternidade.

Com Chico, neto negro de alexandre, parece ser intenção de Pepetela nos remeter ao surgimento de um tipo angolano que consegue sucesso e ascensão capitalismo. Transita, assim, com desenvoltura pelo mundo dos negócios, mas sem envolvimento na vida política da nação, ou por alienação inconsciente, ou por propositada: o “estar livre para dedicação aos negócios”.

A guerra estava longe, nesses dois meses que passaram. As FAPLA avançavam para ao Huambo e Joel dizia que logo que o treino acabe, no princípio de Novembro, participo na tomada do Huambo. O seu baptismo de fogo era o fim do inimigo. Com a guerra longe, Chico perdeu o medo, pois ninguém lhe tinha feito mal. Afinal, avô, a Olivia aconselhou-me bem, não entrei em nenhum Movimento, agora estou livre. Posso dedicar-me aos negócios. Isso de policia é demasiado

complicado. A um momento dado, talvez por influência de Xandinho, eu já me via negro e protector de todos os brancos. Ridículo, não é? Ainda bem que te abercebeste a tempo do ridículo da posição, Chico; há outros que ainda estão na mesma tónica. Não percebem que a diferença não está aí, mas na cultura, entendida nos termos mais vastos possíveis. Mas Alexandre Semedo se apercebia, Chico não o seguia nas divagações sobre a cultura e acabava por se calar. Deixava essas conversas para Joel, que até discutia.

(PEPETELA. 1984, p.342)

Está em Chico o embrião, porque em uma Angola pré-independência, do sujeito que transitará na, denominada por Patricio Batîskama por “angolanidade aposterioristica” (1915, p 409). Batîskama situa o surgimento desse tipo de angolanidade após a queda do modelo político soviético (1991) e do muro de Berlim (1989) e o início da hegemonia capitalística dos Estados Unidos tornando mais forte a angolanidade *economicus* (BATÎSKAMA. 1915, p 412) que dará vazão a angolanidade “aposterioristica” que se caracterizará, segundo Batîskama, por “uma angolanidade apenas funcional por questões económicas, e não cultural. Logo a sua identidade é mais económica do que cultural” (1915, p 412). O distanciamento da personagem Chico das questões culturais angolanas pode ser entendido como a ratificação do ramo negro da família Semedo, alienado, sucumbindo ao individualismo próprio ao sistema capitalista. No entanto, Pepetela abre essa possibilidade na personagem Joel, o ramo branco dos Semedo.

Ao que parece ao protagonismo da família Semedo sempre se somou um fiel escudeiro negro. A segunda geração da família foi marcada pelo ativo personagem Aquiles e o seu leal amigo o negro Damião e seguindo essa marca, Joel, bisneto de Alexandre Semedo, personagem central do desfecho do romance tem a lealdade do negro Ruca:

A mãe de Ruca ouviu toda a conversa, com seu gesto maquinal de limpar as mãos no pano enrolado à cinta. Joel conhece bem esse gesto de preocupação. Fazia também assim quando ele e Ruca discutiam sobre os exames no liceu. Viúva, só com esse filho a ele tudo deu. Lavadeira na casa de Heitor Espinha, para pagar os estudos a Ruca. Neste ano, Ruca e Joel acabaram o Liceu. Joel conhece bem este gesto, pois a dez anos que almoça aos sábados na casa dela, pirão de milho com calulu. Onze anos juntos, Joel e Ruca, desde a primeira classe sentados na mesma carteira, à tarde estudando na casa de Joel.

(PEPETELA. 1984, p. 333)

A Angola crioula que nos apresenta Pepetela transita nas histórias dos Semedo brancos sempre apoiados por negros de lealdade e amizade extremada, mas também em extremada situação coadjuvante. Mesmo ao mudar os sistemas de poder da colonização portuguesa da época de Alexandre e Aquiles Semedo e a queda dessa estrutura de exploração, na época de Joel, com a expulsão do português, simbolizada ruína do sapalalo do patriarca Semedo, *yaka* traz a situação dos negros na narrativa em posição de figurante ou de coadjuvante.

A agonia do sapalalo, carcomido pelos salalés⁵⁰ marca, simbolicamente, o fim de um ciclo no qual aquele modo de vida do colono e do colonialismo português conhece a sua derrocada.

Nessa manhã em que se levantou mais cedo que o habitual, viu o sol nascer sobre a cidade das acácias, agora sem flores. O sol estava duma luminosidade agressiva para a época, parecia era o sol de verão, do que faz parar a vida sobre o asfalto das ruas, ficando apenas por cima as ondas de calor. O patriarca levou a estátua *yaka* para o quintal. Era de madeira leve e carcomida pelo tempo. No entanto, era demasiado pesada para as suas forças. Ofegante conseguiu leva-la para a sombra do quintal e encostou-a ao tronco da mangueira. Ele sentou no chão, as pernas dobradas, encostado à pitangueira.

Foi nesse instante que o primeiro obus passou silvando, por cima do sapalalo, e foi explodir lá para os lados do aeroporto. Parecia um avião a jato, pelo barulho, mas Alexandre Semedo tinha ouvido Joel falar desse mona-kaxito do MPLA, de origem soviética, esperança deles para vencer os blindados sul-africanos. O sapalalo estremeceu quando o obus passou por cima e mesmo eu balancei. Pó amarelo saiu das paredes do sapalalo, o pó da madeira roída pelo salalé.

(PEPETELA. 1984, p.335)

O sapalalo torna-se Alexandre Semedo que vê o seu corpo velho também carcomido pelo tempo, aos poucos, transformar-se em pó, em névoa em memórias que se irão com os ventos da mudança, carregando os obuses da guerra MPLA:

- Fala, então, chegou o momento – disse Alexandre para a estátua.

A estátua *yaka* olhava para ele, muda. Os olhos transparentes fitavam o velho e ele sentiu a falta de ar que o acompanhava há tempos.

- Fala, *Yaka* – disse com muita dificuldade.

O segundo obus cortou o céu límpido e parecia mais próximo do sapalalo. O pó amarelo saiu em maior quantidade das paredes de cima. Um pouco dele veio docemente pousar sobre o quintal. A explosão também pareceu mais perto. (...)

Não deixará traço no mundo. Nem o sapalalo. Não foi ele quem o construiu, mas deixei-o apodrecer, já sai pó por todos os lados, basta uma explosão aqui perto para ele desabar. Nada, não deixa nada atrás

⁵⁰ Cupins.

dele. A sociedade será outra nesta terra, nem vestígios registrará na história. (...)

A terra que a boca de Alexandre Semedo morde lhe sabe bem. E o cheiro do barro molhado pelo orvalho da madrugada e o som longínquo de badalos de vacas na vastidão do Mundo. Leva esse sabor e cheiro de terra molhada para cima da pitangueira, onde fica a balouçar, para sempre.

(PEPETELA. 1984, p.336)

O ponto de chegada, o desfecho de *Yaka*, dá-se na proposta da construção de um Estado-nação no qual há assimilação de todos, ainda que diferentes, em uma angolanidade vestida na utopia da fusão. Nesse sentido o símbolo maior é Joel, branco descendente de colonos portugueses, Joel que adotará o codinome Ulisses (guerreiro da cultura helenística) e, quase morto, é adotado pelos Cuvale (a tradição da terra) e se faz guerrilheiro do povo angolano:

Vê nos olhos da estátua, primeiro, a imagem dumas pernas. Pernas que se movem com dificuldade, as calças rasgadas pelos espinhos da anhara, depois outras pernas e outras, são as pernas de quatro pessoas. E uma voz interior que lhe vem de dentro, mas pelos olhos da estátua lhe diz as primeiras são as pernas de Joel, as segundas as pernas de Ruca, as terceiras de Amadeu, o adjunto do comandante Augusto que foi morto pra lá de Ganda quando corria atrás de um blindado sul-africano para lhe meter uma granada dentro, e as últimas do instrutor cubano, um mulatão de nome Rigoberto, vindo há tempos para treinar os recrutas pero silos muchachos e se van a pelear, eu também voy (...). E a estátua fala pelos olhos e o sorriso deixou de ser zombeteiro e lhe fala agora ternamente também pelos lábios, Alexandre Semedo, o teu bisneto vai ser adoptado pelos cuvales e todos juntos vão fazer a guerrilha que vai ficar célebre, por trás das tropas inimigas, e só vai durar cem dias, cem obscuros dias, é certo, a ocupação de Benguela, porque os invasores vão recuar, empurrados pela frente e minados atrás pela guerrilha.

Pelos olhos da estátua *yaka* o patriarca vê Joel perto da Bibala, deitado no chão à sombra duma árvore, será a mulemba sagrada dos cuvales, o centro do mundo, onde moram todos os espíritos dos antepassados?

(PEPETELA. 1984, p.345)

Tudo filtrado pelos olhos da estátua *yaka*, comunicando-se, finalmente, com o filho do português colonizador que está morrendo junto com a colonização portuguesa:

A tua geração vai ser a última, diz ainda a estátua *yaka*. Isso te falei toda a vida, para te preparares. E só agora entendes. (...) A terra que a boca de Alexandre Semedo morde lhe sabe bem. É o cheiro do barro molhado pelo orvalho de madrugada e o som longínquo de badalos de vacas na vastidão do Mundo. Leva esse

sabor e cheiro de terra molhada para cima da pitangueira, onde fica a balouçar, para sempre.

(PEPETELA. 1984, p.346)

Joel é a angolanidade que funde todas as matrizes do povo angolano, sem perder o centro das tradições nativas: as africanidades. São essas africanidades que durante séculos transporão o Atlântico e os corpos e as culturas negro-africanas ressignificadas contribuirão para a formação do traço mais significativo da nação brasileira: as africanias. Virão dessas os recursos culturais e políticos os quais impedirão que a parte marginalizada da população brasileira, os afro-brasileiros, sucumba ao europocentrismo hegemônico português e gerem os caracteres principais da identidade nacional retratada em *viva o povo brasileiro* (1984), ficção de João Ubaldo Ribeiro.

4.4 O BRASIL DE JOÃO UBALDO RIBEIRO: AFRICANIAS E BRASILIDADE.

Minha espada espalha o sol da guerra
 Rompe mato, varre céus e terra
 A felicidade do negro é uma felicidade
 guerreira
 Do maracatu, do maculelê e do
 moleque bamba
 Minha espada espalha o sol da guerra
 Meu quilombo incandescendo a serra
 Tal e qual o leque, o sapateado do
 mestre-escola de samba
 Tombo-de-ladeira, rabo-de-arraia, fogo-
 de-liamba
 (...)
 Brasil, meu Brasil brasileiro
 Meu grande terreiro, meu berço e nação
 Zumbi protetor, guardião padroeiro
 Mandai a alforria pro meu coração.

Waly Salomão (Zumbi (a Felicidade Guerreira))

Em 22 de abril de 1500, Pedro Alvares Cabral, “por acidente”, chega à costa baiana e “descobre” a Ilha de Vera Cruz, depois batizada Terra de Vera Cruz e com o correr dos tempos, Brasil. Durante muito tempo foi essa a versão “oficial” ensinada nas escolas brasileiras, propagada pela mídia e fixada no imaginário comum de todo brasileiro. Assim como, por um olhar colonizador etnocêntrico, se oficializou, desde já, à predisposição do território e seus habitantes de então para o catolicismo, assinalada já

na Carta de Pero Vaz de Caminha, documento canonizado como “a certidão de nascimento” do Brasil:

Quando saímos do batel, disse o Capitão que seria bom irmos direitos à Cruz, que estava encostada a uma árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos de joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhes tínhamos. E assim fizemos. A esses dez ou doze que aí estavam, acenaram-lhe que fizessem assim, e foram logo todos beijá-la. Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim.

(Caminha apud ROSA, 1999)

Essa é a versão oficial, que marca o mito fundacional de um processo de colonização que lega para as futuras gerações um histórico de evolução linear que é contestada por João Ubaldo Ribeiro, já na epígrafe de *Viva o povo brasileiro* (1984): “O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”, o que, a priori, marca a disposição da obra de desconstruir a narrativa da nação como história única. Ubaldo dará vazão a história nacional construída e narrada pelas vozes que o sistema colonial tentou subalternizar: índios e negros e, a esse estudo interessa a produção de africanias⁵¹ como um dos grandes pilares da identidade cultural que sustenta a nacionalidade brasileira na obra de Ribeiro.

O Brasil foi constituído, assim como as Américas, como empreendimento-fruto de uma expansão comercial europeia, ou, de acordo com visão de Caio Prado Jr:

todos os grandes acontecimentos desta era, que se convencionou com razão chamar dos “descobrimentos” articulam-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu. Tudo que se passa são incidentes da imensa empresa comercial a que se dedicam os países da Europa a partir do século XV, e que lhes alargará o horizonte pelo oceano afora. Não tem outro caráter a exploração da costa africana e o

⁵¹ A ressignificação das produções filosófico-cultural africanas (africanidades) em produção filosófico-cultural afrobrasileira.

descobrimto e colonização das ilhas pelos portugueses, o roteiro das Índias, o descobrimento da América, a exploração e ocupação de seus vários setores.

PRADO JR. 2011. p.19

Séculos passados, nesse território, desde o encontro de civilizações distintas (portugueses e indígenas) em 1500 e a chegada forçada do negro africano, nós, brasileiros, já conseguimos entender o que significa brasilidade em um país de tantos contrastes culturais, econômicos, sociais, raciais? Pelos dados do Censo 2010 e Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2012, ambos do IBGE, o Brasil é, hoje, constituído por mais de 202 milhões, com 84% residentes em áreas urbanas e 16% na zona rural. 51,3% mulheres, 48,7% homens; racialmente, por autodeclaração, somos 47,7% de brancos, 43,1% pardos, 7,6% negros, 1,1% amarelos e 0,4% indígenas; 65,6% são católicos, 22,2% evangélicos, 2% espíritas, 0,3% umbandistas ou candomblecistas e 8% ateus ou sem religião. Então, o aspecto que nunca foi descartado, por nenhum estudioso e, provavelmente, nenhum brasileiro, é o fato de a brasilidade estar diretamente ligada à condição multicultural.

No entanto, esse mosaico cultural incomodava os pensadores do século XIX, por entender como negativa a mistura entre matrizes consideradas inferiores (os povos indígenas e negro-africanos) e a matriz caucasiana considerada modelo de civilização e estética para a humanidade. Incomodava aos cientistas sociais da época que a “barbárie” dos costumes dos nativos e dos negros considerados obstáculos ao desenvolvimento do Brasil rumo aos traços “civilizados” europeus. A identidade nacional, assim, seguia um caminho de “selvageria” embaçando qualquer possibilidade de desenvolvimento, uma vez que esses pensadores de visão europocêntrica entendiam serem os modelos de nações europeias “evolução” necessária a um país no seu nascedouro.

Em *Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil* (1989), a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz argumenta que para muitos pensadores do século XIX e primeiro quartel do século XX, a identidade nacional estaria composta de duas colunas: “um patrimônio cultural formado de elementos harmoniosos entre si, que se conservaria semelhante através do espaço e do tempo”, e esse patrimônio partilhado pela maioria dos habitantes de uma nação, inclusive permeando camadas sociais. Os bens materiais, os *modus vivendis*, espirituais e maneiras de pensar são, por essa via, os sustentáculos da identidade nacional. No caso do Brasil aquilo que é nacional está impregnado em

grande parte no patrimônio sociocultural afro-indígena, algo desconfortável aos olhos de grande parte da elite pensante da época. E explorado como característica principal da nação em *Viva o povo brasileiro* (1984) como principal fator da resistência popular a hegemonia europocêntrica colonial portuguesa.

O reconhecimento da heterogeneidade cultural brasileira sempre existiu, mas a mistura das matrizes básicas (negra, índia, branca) era entendida, pelos pensadores, por séculos, com maior ênfase no século XIX talvez, como degenerativa, pois, a mistura com as matrizes entendidas como inferiores (africana e indígena) à europeia, considerada “superior” pelos estudiosos daquele momento do Brasil, degeneraria a “excelência” cultural trazida pelos europeus.

No século XIX, os intelectuais resistiam em aceitar a mestiçagem como traço comum à identidade brasileira. Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906) tornou-se um dos mais fortes defensores dessa tese da degeneração nacional proveniente da mistura de raças, processo pelo qual fazia surgir os desequilíbrios e “atrasos” sociais do país. Sylvio Romero (1851-1914) e Euclides da Cunha (1866-1909) seguem visões científicas semelhantes à de Rodrigues, a entender que era a mistura racial um processo nefasto à identidade nacional e se essa miscigenação compusesse-se com base nas africanias ainda mais “atrasado” seria o produto final:

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado.

(CUNHA, 1968: 82).

Cunha defendia ainda a noção de que o mestiço de índio com o branco (“curiboca”) do sertão nordestino teria melhor desempenho “evolutivo” que o mestiço de negro com branco (o mulato) comum no litoral, afinal, segundo o autor, o homem do sertão nordestino, entendido por ele como mestiço de índio e branco, conseguia melhor desempenho e desenvoltura que o mestiço de branco e negro do litoral:

O sertanejo é, antes de tudo, um forte”Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas. É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gingante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra; a cavalo, se sofria o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descansando sobre a espenda da sela. Caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha estaca pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro, ou travar ligeira conversa com um amigo, cai logo — cai é o termo — de cócoras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado sobre os calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridícula e adorável. É o homem permanentemente fatigado.

(CUNHA. 1998, p 48)

Pela visão de Euclides da Cunha, mesmo com a superioridade do mestiço sertanejo, de pouca contribuição genética negra, ambos, pois também o mestiço negro-branco do litoral, estariam fadados à degeneração, uma vez que traziam características que “estragariam” a parte superior, a da matriz branca, que carregavam em si:

Esta tendência é expressiva. Reata, de algum modo, a série contínua da evolução, que a mestiçagem partira. A raça superior torna-se o objetivo remoto para onde tendem os mestiços deprimidos e estes, procurando-a, obedecem ao próprio instinto da conservação e da defesa. É que são invioláveis as leis do desenvolvimento das espécies; e se toda a sutileza dos missionários tem sido impotente para afeiçoar o espírito do selvagem às mais simples concepções de um estado mental superior; se não há esforços que consigam do africano, entregue à solicitude dos melhores mestres, o aproximar-se sequer do nível intelectual médio do indo-europeu — porque todo o homem é antes de tudo uma integração de esforços da raça a que pertence e o seu cérebro uma herança, — como compreender-se a normalidade do tipo antropológico que aparece, de improviso, enfeixando tendências tão opostas?

(CUNHA. 1998, p 46)

A base do pensamento desses estudiosos encontrava-se do outro lado do Atlântico, em textos do Conde de Gobineau (1816 -1882), autor do *Essai sur l'inégalité des races*

*humaines*⁵² (1853) com apologia explícita a superioridade dos brancos e de suas culturas na Europa central.

Les deux variétés inférieures de notre espèce, la race noire, la race jaune, sont le fond grossier, le coton et la laine, que les familles secondaires de la race blanche assouplissent en y mêlant leur soie tandis que le groupe arian, faisant circuler ses filets plus minces à travers les générations ennoblies, applique à leur surface, (...) ses arabesques d'argent et d'or.⁵³

(GOBINEAU, 1853, 217)

Em 1874, Gobineau, que chegou a fixar-se no Rio de Janeiro como cônsul da França e tornou-se amigo e interlocutor do Imperador D. Pedro II (DaMatta, 1986), no artigo *L'émigration au Brésil*⁵⁴ (1874) afirmava ser o destino do Brasil a degeneração em menos de duzentos anos por conta de ser a maior parte de sua população fruto da mestiçagem entre negros, índios e um número mínimo de portugueses e concluía que o caminho para a “salvação” do país estava na maior contribuição do sangue europeu: .

Mais, si au lieu de se reproduire par ele-même la population brésilienne était em position de subdiviser davantage les éléments fâcheux de as constitution ethnique actuelle, em les fortifiant par des alliances d'une valeur plus haute avec les races européennes, alors les mouvement de destruction observe dans ses rangs s'arrêterait em ferait place à une action toute contraire. La race se relèverait, la santé publique s'améliorerait, le tempérament moral serat retrempé et les modifications le plus heureuses s'introduiraient dans l'état social de cet admirable pays⁵⁵.

(GOBINEAU apud RAEDERS. 1934, p 148)

Na contramão dessa visão europocêntrica do século XIX, é que João Ubaldo Rbeiro construirá a narrativa de *Viva o povo brasileiro* (1984), ao colocar a mestiçagem como traço central da brasilidade, não a compreendendo como aspecto negativo e sim como a possibilidade de existência de contrários em uma sociedade, mas não isenta de conflitos

⁵² Ensaio sobre a desigualdades das raças humanas.

⁵³ As duas variedades da nossa espécie, a raça negra e a raça amarela são o fundo grosseiro, o algodão e a lã, que as famílias secundárias da raça branca amolecem, nele misturando a sua seda, enquanto que o grupo ariano, fazendo circular suas redes mais finas através de gerações enobrecidas, aplica na superfície, (...) seus arabescos de prata e de ouro.

⁵⁴ A imigração ao Brasil.

⁵⁵ Mas, se em lugar de se reproduzir por ela mesma, a população brasileira estivesse em situação de minorar com vantagem os elementos desgraçados de sua constituição étnica atual, fortificando-os por alianças de valor mais alto com raças europeias, então o movimento de destruição observado em suas classes cessaria e daria lugar a um curso totalmente oposto. A raça se levantaria, a saúde pública melhoraria, o temperamento moral se veria recuperado e as modificações mais felizes se introduziriam no estado social de este admirável país.

e sim isenta de um romantismo de assimilação por superioridade genética de um pelo outro.

Ao seguirmos as pesquisas de Julia O'donnell e Celso Castro em *Interpretações do Brasil – Nina Rodrigues e o problema negro* (2011), é provável que se passe a considerar Nina Rodrigues, no Brasil, um dos grandes defensores da visão de Gobineau e o elemento cultural de maior ênfase nos estudos de Rodrigues para defender a tese da existência de raças “atrasadas” foram as práticas religiosas de matrizes africanas -- o candomblé – na Bahia do século XIX. Estaria nessas práticas, segundo o pesquisador, a prova do fator biológico que provocaria as anomalias sociais de um país desajustado socio-economicamente na transição do Império para a República (1889). Era a heterogeneidade cultural e biológica responsável por sujeitos desequilibrados que construíam os cenários de uma nação de conflitos e de loucura coletiva. Um dos pontos mais inquietantes para Rodrigues estava no fato de essas religiões “deturparem”, principalmente através do sincretismo, as bases da religião católica considerada pela elite da época como a “fé verdadeira”. Afinal como poderiam ser “evoluídas” práticas religiosas em que os deuses não eram bons nem maus? Contradizendo o maniqueísmo cristão implantado no Brasil desde a catequese quinhentista? Ou como os possíveis dogmas sagrados fossem passados por gerações pela oralidade e não pela escrita como a bíblia? Aqueles cultos em que a voz (o oral) abalava o poder da pena (o escrito), em que os deuses se manifestavam nos corpos mundanos de maneiras estranhas e inexistia a noção de pecado, desafiavam a forma de pensar e agir da parcela da população etnocentricamente europocêntrica que detinha a dominação econômica. Nina Rodrigues, embebido na formação cultural dessa elite, via nos cultos “fetichistas” desrespeitadores ou deturpadores do catolicismo pelo sincretismo a prova da barbárie e da selvageria do negro brasileiro, descendente do africano, oriundo de um continente “atrasado”. Por esse exemplo, o antropólogo defendia o risco de degeneração da sociedade brasileira branca pela ação da mestiçagem com uma genética e cultura “inferiores” (O'DONNELL e CASTRO. 2011, p 27).

O não previsto por Nina Rodrigues é que em células culturais como as religiões de matrizes africanas estava a proteção de uma das bases que geraria a maior força da brasilidade contemporânea: o patrimônio cultural oriundo da África. Essas africanidades combinadas com outras matrizes culturais deram vazão a produções de africanias que funcionam como um dos pilares produção de identidades dos brasileiros. No entanto, por conta de construções de olhares etnocêntricos e estereotipados, o Brasil ainda olha

de modo enviesado para os afrodescendentes quando o parâmetro internacional de mensuração de renda coloca o país na posição oitava em desigualdade social e o PNUD (2006) constata que 46,9% da renda nacional retêm-se em poder dos 10% mais ricos, enquanto os 10% mais pobres tem que se contentarem com 0,7% dessa renda e os negros constituem-se 70% entre os mais pobres (MOORE, 2010). Carlos Moore entende ser as teorias “pseudocientíficas racialistas” a “engedraram o racismo científico dos séculos XVIII e XIX, que também serviram de base na construção do racismo à brasileira” prejudicial ainda hoje a “milhões de brasileiros de ascendência africana e indígena.” (2010, p.27)

João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, faz o caminho contrário às ideias de pensadores como Gobineau e Nina Rodrigues quando estabelece uma trajetória de “retorno” às origens do personagem Patricio Macário, filho do mulato Amleto, que enriquece e tenta, de todas as formas, apagar a descendência negro-africana. Macário, assim como seus irmãos, é criado sob um processo de educação elitista que entende as raças dentro de uma hierarquia de superioridade das culturas europeias e de barbárie das culturas indígenas e africanas. No entanto, é nos braços de Maria da Fé e no “renascimento” dentro do terreiro de Rita Popó que o oficial do exército e filho da nobre família Ferreira Dutton encontra-se com as africanias do povo brasileiro e com faces de brasilidade que desconhecia.

Após quase trinta anos, quando Patrício Macário retorna a Ilha de Itaparica, a sua africanía genética, os traços negros visíveis fisicamente nele e incomodativos ao europocêntrico pai, Amleto, se encontrará e se renderá as africanías culturais no terreiro de Rita Popó. Macário experimentará uma espécie de renascimento, se desnudando dos preconceitos de uma formação cultural elitista europocêntrica, linear e hegemônica e mergulhando na cultura “do povo brasileiro” de lastro negro-africana: as africanias.

4.4.1 Macário e o mergulho no universo de africanias: um renascimento.

Para entendermos o movimento de transformação da personagem Patricio Macário quando começa a deixar no passado as marcas da formação europocêntrica impostas pelo pai Amleto, dividamos as ações da personagem em três etapas: o retorno a ilha de Itaparica, a chegada ao terreiro e seu “renascimento” na camarinha:

Ele chegara a Amoreiras a cavalo, depois de uma viagem tornada cansativa pelos aguaceiros que enlodaçaram todos os caminhos, e tivera alguma dificuldade em encontrar a casa dela, na verdade uma espécie de terreiro cercado por várias construções, escondido num matagal desguedelhado, de trilhas tortuosas. Quando pedia informações as respostas eram reticentes, alguns alegavam mesmo que nunca tinha ouvido falar nela, nem sabiam da existência de nenhum terreiro nas proximidades. Foi preciso que falasse com um escrivão aposentado que conhecia e que tinha uma roça por ali, perto da praia, o qual, depois de estranhar um pouco seu pedido de informação, concordou em mandar com ele um de seus negros agregados para mostrar-lhe o caminho. Assim mesmo, o negro não completou a viagem até o terreiro, apenas chegou a distância suficiente para que o divisassem, pediu licença e deu com os calcanhares nas costelas de seu jegue, para voltar para casa. Patrício Macário aproximou-se do terreiro em andadura lenta, observou que as pessoas se afastavam à medida que ele ia entrando e apeou do cavalo, achando que talvez assim não os intimidassem tanto. Mas o comportamento deles não mudou e ele resolveu caminhar na direção da casa maior, para onde muitos corriam, como se lá houvesse alguém a alertar de sua vinda. Salpicado de respingos de barro endurecido até na barba, não devia estar com aparência muito tranquilizadora para aquele povo, acostumado a ter suas casas e utensílios religiosos depredados pelos brancos. Imaginou que deveria sorrir e ainda estava pensando em como agiria ao chegar à porta da casa, quando ela apareceu na varanda, como se a presença dele ali fosse coisa corriqueira, saudou-o com um gesto e disse:

- Bem-vindo, general Patrício Macário. Vosmecê demorou, mas finalmente chegou, bem vindo.

(RIBEIRO. 1984, p. 697)

Em um segundo momento, Macário chega a Amoreiras a procura de Rufina Popó e depara-se com o terreiro, agora conduzido pela filha dela, Rita Popó. Rufina já morrera e Rita seguiu seus passos de sacerdotisa. É para ela que Macário direciona suas inquietações:

Ah, meu deus, disse ela, é uma complicação quando se tem de explicar que na maneira de perguntar já se escolhe o tipo de resposta. Pediu desculpas pela franqueza e disse que ele não sabia perguntar, só sabia perguntar de uma forma e para essa forma ele já sabia as respostas que obteria, pois eram sempre as mesmas. Mas haviam coisas que não se explicavam com palavras, mesmo porque as palavras são tiranas e não se desgrudam da experiência de cada um, assim escravizando as mentes. Se ele quisesse, repetiu, ela o ajudaria. Não havia um caminho certo, não era como um colégio em que se aprendem lições, era alguma coisa que dependeria muito dele - que dificuldade para explicar, meu Deus! Era como se ele só pudesse aprender se soubesse e só soubesse se pudesse aprender. Era um desarme, ele precisava entrar numa espécie de desarme, de esquecimento, entendia? Não, não entendia. Sim, ela sabia que era difícil, não era uma coisa que se ensinava com o diabo da desgrama das palavras, mas a única ajuda que podia oferecer era deixar que ali ele tentasse aprender, conhecendo ela o melhor meio, que já lhe

diria, se ele quisesse. Ele queria. Queria mesmo? Queria, sim, queria, por que não, era pelo menos uma coisa nova na vida, uma experiência diferente.

- Uma experiência diferente, sim – disse ela -, mas uma coisa nova, não. É uma coisa velha.

(RIBEIRO. 1984, p. 700)

A estadia na camarinha⁵⁶ fará surgir um universo novo para ele, centrado nas africanias. Antes de entrar na camarinha e passar pela “experiência diferente”, seguiram-se algumas instruções:

A primeira instrução foi a de que não tinha que concordar com nada, tinha que seguir. Como seguir? Seguindo. Sim, mas como? Vá seguindo. Vá seguindo como? Vá seguindo, sabe o que é seguir? Então, pois vá seguindo. A segunda instrução foi de que se sentisse livre, nada era obrigado. Se não quisesse a porta fechada, abrisse a porta; se não quisesse ficar sozinho, saísse para conversar; se não quisesse ficar quieto, não ficasse quieto. Porém quisesse alguma coisa. Sim, como por exemplo? Por exemplo, que tipo de coisa se podia querer? Ah, sabe-se lá, qualquer coisa! Vá querendo qualquer coisa. Não era obrigado a querer alguma coisa, não era obrigado a nada, mas se não quisesse alguma coisa, não estaria ali, pois não? Mas que coisa? Ô, e é eu que sei? Muito bem, terceiras, quartas e quintas e sextas instruções, todas bastantes simples, e lá estava ele enclausurado.

(RIBEIRO. 1984, p. 700)

Macário entra na camarinha e vive a experiência de encontro consigo mesmo e com a cultura de africanias do povo brasileiro o que o fará questionar todo o sistema sociocultural que vivera até então:

Nos dois primeiros dias, duvidou muito que fosse permanecer ali, não acreditava que seu senso de ridículo lhe permitisse passar muito tempo entregue a tal experiência. Mas, no terceiro dia, quando se levantou para abrir a porta, que sabia fechada apenas com um trinco, parou antes de estender o braço e não saiu, voltou para onde estivera sentado. Quando Rita Popó lhe apareceu pela primeira vez no dia, apressou-se a ironizar, sua própria situação, mas ela pareceu não entender o que ele queria dizer. Em seguida pediu a ela um livro, uma revista, qualquer coisa para ler.

(RIBEIRO. 1984, p. 701)

O primeiro passo para despertar frente aquele outro universo cultural talvez tenha sido dar-se conta da oralidade, da inutilidade da escrita conduzida de modo natural e que o

⁵⁶ Quarto em que ficam reclusos os adeptos das religiões de matriz africanas, em iniciação ou em outros rituais.

aprendizado não se aprisionara em letras, mas em todas as coisas que compunha o ambiente físico em fusão com o metafísico:

Ela fez uma expressão de muita surpresa, quase como se desconhecesse o que aquelas palavras queriam dizer. Livros, como livros, se ninguém ali sabia ler? E para que ele queria ler, por que não procurava aprender de outras formas? Mas ele insistiu e ela acabou se lembrando que de que tinha visto um livro na casa de um parente de Florisvaldo Balão que morava ali por perto, ia mandar buscar esse livro para dar-lhe já que fazia tanta questão. Um pouco mais tarde, regressou com o livro, uma brochura amarelada e sem capa, com algumas páginas soltas e outras faltando. Sob o olhar de curiosidade dela, Patrício Macário folheou o livro, concluiu por alguns títulos intermediários, que se tratava de uma coletânea de relatos de viagem, aventuras e explorações. Melhor do que nada, ia ler aquilo, agora só queria mais um favorzinho. Tinha ficado com vontade de beber alguma coisa, ela não conseguia um pouco de aguardente? Bebeu mais do que planejara e, pouco antes do meio-dia, viu-se rolando no chão de tanto rir, em meio a uma história coalhada de perigos, mortes e feitos heroicos, em que navegadores espanhóis combatiam piratas mouros na costa da África, naufragavam e eram obrigados a enfrentar o Povo Pigmeu, gente ferocíssima, de dentes de navalha e zarabatanas envenenadas, apesar de uma altura média de apenas dois palmos e meio.

- Estou aprendendo, estou aprendendo – disse a Rita popó, entre gargalhadas, na hora em que ela veio trazer-lhe a comida.

- No livro? O livro é bom?

- É ótimo! Estava lendo umas histórias de pigmeus, um povo que mede dois...dois...dois palmos...dois palmos e meio...de altura!

Tentou continuar a contar a história, o riso não deixou, ela a cabou contagiada, riu também, pegou a cumбуquinha e serviu-se de um gole de cachaça. Patrício Macário a aplaudiu, quis fazer um brinde, mas arreventou em nova gargalhada, apertando a barriga com os braços. Ela tomou uma outra cumбуquinha de cachaça, queixou de que não gostava daquilo assim sem mistura - ele não queria provar uma infusão que ela tinha lá dentro? Mas claro que queria, fosse logo, nada como algumas pequenas libações antes do almoço!

(RIBEIRO. 1984, p. 702)

Macário vai viver o ápice da experiência do recolhimento na camarinha:

Mais tarde, sem saber quanto tempo havia passado e nem mesmo se tinha almoçado, nem mesmo se era dia ou noite, pensou em levantar-se para entreabrir o postigo e ver se havia ou não luz lá fora, mas depois achou que era apenas um hábito estúpido e sem razão, esse de saber que altura do dia era. Que diferença fazia, por que tinha de levantar-se para submeter-se a uma coisa sem razão de ser? Sentiu-se muito feliz com a decisão de não levantar-se, sentiu-se, aliás, extraordinariamente bem, ao contrário do que esperaria quem tivesse bebido tanta cachaça quanto ele. Devia ser a tal infusão, algumas das ervas milagrosas que esse povo conhece e mantém em segredo. Mas se levantaria de qualquer forma, queria pegar o livro, que estava a uns três passos de distância. Quando

foi mexer-se, contudo, não conseguiu. O que era isso, estava parálítico? Mas só teve um instante de pânico, porque logo em seguida compreendeu com grande calma que não estava parálítico, era como se um lado de sua vontade quisesse experimentar não poder mexer-se. Podia mexer-se, queria mexer-se, mas também não podia nem queria mexer-se. Como era possível entender isso? Mas era o que estava acontecendo e então ele permaneceu absolutamente imóvel, sentado no catre com as costas contra a parede junto da cabeceira. Talvez fosse melhor ajeitar-se um pouco, talvez esticar mais as pernas para que ficasse inteiramente confortável, mas logo compreendeu que não precisava disso, pois cada vez mais o corpo parecia abstrair-se da mente, ou esta daquele, de forma que a posição em que se encontrava perdia cada vez mais a importância.

(RIBEIRO. 1984, p. 703)

João Ubaldo constrói o “renascimento” de Macário despindo-o da extrema necessidade de racionalidade típica das culturas ocidentais. O renascimento dava-se através de o “corpo abstrair-se da mente” (RIBEIRO.1984, p. 702), em uma fronteira não muito nítida entre o fantástico e a terra firme:

Já teria lido o livro, nesse tempo misterioso que passou? Certamente que sim, porque embora não se lembrasse de coisa nenhuma dele, a não ser o conto dos pigmeus, podia agora olhá-lo e lê-lo sem tocá-lo e sem abri-lo, como se ele se desenrolasse sozinho à sua frente, não em letras, nem em imagens, não em qualquer coisa definida, mas muito claro. Bastava descansar os olhos nele, que ele como que se tornava vivo e transparente. Compreendendo que algo de inusitado se passava, Patrício Macário também compreendeu de vez o que Rita Popó tinha querido dizer, quando lhe recomendou que apenas seguisse. Apenas seguiu, tirando a atenção do livro e passando a observar como as paredes assumiam as cores e as texturas que quisesse, como tudo era engraçado e triste conforme quisesse, como o teto se abriria ou se levantaria se quisesse. Mas então por que não queria, só para ver? Porque, subitamente, não lhe interessava ver um teto subir pela força de um desejo, interessava apenas saber que se moveria se ele quisesse, como também seus músculos parados se moveriam se ele quisesse. Como contaria a alguém o sentimento que experimentava? Diria que era alegria, euforia? Sim, mas um pouco mais e um pouco menos do que isso. Triunfo, poder? Não, algo parecido, mas com uma diferença que tornava impossível usar essas duas palavras. Nem dormindo, nem acordado, nem de olhos fechados nem de olhos abertos, entregou-se ao mar de pensamento e formas que o engolfava, sem preocupar-se aonde estava indo, como estava indo, o que ia encontrar, se ia encontrar, somente indo.

(RIBEIRO. 1984, p. 703)

A experiência em que Ubaldo imerge o personagem desconstrói a exacerbada valorização do universo concreto e cerimonial dos sistemas europocêntricos em que Macário fora criado e dá-lhe a dimensão da sabedoria do povo brasileiro, filtrada

naquele ambiente de africanias, sempre negadas ou repelidas como “inferiores” pelos padrões de sua educação familiar ou de classe.

Agora, um pouquinho antes de Rita Popó vir trazer as duas carapebas, ele terminava de solidificar a tranquilidade que, já fazia pelo menos dois dias, sentia chegar-lhe, cada vez mais forte, uma espécie de segurança, calma, de alegria e força silenciosas. Não se incomodava em querer saber se aquilo era apenas uma impressão, da mesma forma que deixara de querer saber se tudo que lhe acontecera, acontecera de fato, ou se tinha sido imaginação. Tampouco se incomodava, como aconteceria antes, com a circunstância de que jamais seria capaz de ordenar ou organizar logicamente essa temporada inacreditável na camarinha. (...) Na verdade, talvez agora é que começasse o aprendizado, quando ele saísse de volta ao mundo, para ver tudo o que já conhecia como se fosse a primeira vez.

(RIBEIRO. 1984, p. 705)

Ao seguir essa linha narrativa que tem as africanias como símbolo de brasilidade e não aceita a miscigenação como deturpação ou retrocesso, João Ubaldo Ribeiro segue, em certa medida, uma “tradição” que tem o seu marco simbólico em fevereiro de 1922 com a realização da Semana de Arte Moderna.

A tônica comum à geração de literatos modernistas foi não contrariar a visão dos pensadores acadêmicos do século XIX quanto à heterogeneidade genético-cultural do país, mas, ao contrário de defender a mestiçagem com negativismo, viam-na como algo positivo que permitia o brasileiro ser diferente e fazer a evolução nacional. O Modernismo, ao menos na produção da maior parte de seus artistas e autores, tornou orgulho o que antes era visto como vergonha e atraso.

Macunaíma (1928), de Mário de Andrade, é emblemático como ilustração dessa mudança de posicionamento, afinal o “herói” nacional era a mistura de índio, branco e negro fundindo em si características das três matrizes sem vislumbrar a superioridade de uma delas. *Macunaíma* traz em si elementos culturais díspares que, para o movimento modernista, garantiam ao brasileiro ser original e belo na sua identidade nacional de cara mosaica. Posicionamento ainda mais acirrado na antropofagia de Oswald de Andrade que coloca a cultura brasileira como “devoradora” de qualquer cultura, ou civilização aportada em território nacional, e transformadora da mistura necessária para gerar energia ao corpo da nação. A noção de superioridade cultural europeia de Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha era desafiada pelo olhar de positividade para as misturas etnoraciais como o ponto central da brasilidade modernista.

Os modernistas antecipam as pesquisas de cientistas sociais como Gilberto Freyre (1900 – 1987) Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) e Caio Prado Júnior (1907-1990) que a partir da década de 1930 darão alicerçamento acadêmico à positividade da miscigenação levantada, inicialmente, pela literatura. É no transcorrer de 1930 que tanto Gilberto Freyre, quanto Sérgio Buarque escreveram as duas obras que seriam marcos nesse sentido. *Casa-grande & senzala* (1933) e *Raízes do Brasil* (1936) incumbiram-se de defender a existência da sociedade brasileira que tinha como elemento principal e positivo da identidade nacional a heterogeneidade racial e cultural. Mas Freyre e Holanda entendem a formação do Brasil por caminhos diferentes. Acreditava Freyre ser o sistema de dominação patriarcal responsável pela assimilação dos outros sistemas culturais diminuindo assim as distâncias entre as matrizes formadoras dos brasileiros, possibilitando o surgimento de uma identidade nacional comum. Logo, para Freyre é o patriarcado ibérico, sustentado pela religião católica e com poderes extensos da autoridade familiar para a esfera pública, que proporciona a unidade da nação, que nasce daquele microcosmo no engenho colonial:

Vivo e absorvente órgão da formação social brasileira, a família colonial reuniu, sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas. Inclusive, como já insinuamos, a do mando político: ou oligarquismo ou nepotismo, que aqui madrugou, chocando-se ainda em meados do século XVI com o clericalismo dos padres da Companhia. (...) Pela presença de um tão forte elemento ponderador como a família rural ou, antes, latifundiária, é que a colonização portuguesa do Brasil tomou desde cedo rumo e aspectos sociais tão diversos da teocrática, idealizada pelos jesuítas - e mais tarde por eles realizada no Paraguai - da espanhola e da francesa.

(FREYRE, 1994, 22)

Por sua vez, Sérgio Buarque de Holanda não negava a importância do legado ibérico patriarcal, defendido por Freyre, mas entendia que esse tipo de fenômeno social necessitava ser, e seria, superado pela expansão e profissionalização do mercado e do Estado, pondo fim a “cordialidade” do brasileiro. A “evolução” nacional aconteceria à medida que a herança ibérica colonial e rural fosse findada, pois, “Em terra onde todos são barões não é possível um acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida.” (Holanda, 1936). Desse modo, o Brasil desenhava-se sobre uma cultura do poder pessoal, que se tornava um entrave para um poder estatal, em que os sentimentos familiares eram cruciais para as organizações sociais e essas se centravam na obediência ao patriarca que necessitava impor a união com o uso constante da força.

O patriarcado rural é visto por Sérgio Buarque como o fenômeno que impedia o surgimento de uma burguesia urbana, uma possível cultura liberal, o que perpetuava uma “ditadura” centralizada na força senhorial, do “barão”:

A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social, e, portanto deve ser rigorosamente respeitada e cumprida.

(HOLANDA. 2006, p. 85).

Segundo Buarque de Holanda, a colonização portuguesa produziu células como os engenhos de açúcar por ser de maior necessidade à exploração comercial que se propunha Portugal. Os engenhos brasileiros estavam dentro de uma realidade de ruralização bem próxima a faixa de litoral, pois além de ser geograficamente mais fácil o acesso ao mar e a comunicação com a metrópole, criar cidades implica em planejamento, investimentos e gastos com manutenção cotidiana para que o artificial (as cidades) se imponha sobre o natural (a natureza), esforço ao qual Portugal desprezava, pois a ideia do empreendimento Brasil era a busca de riqueza fácil sem muitas responsabilidades exigidas pela urbanização:

a cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta confunde-se com a tina da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, sempre este abandono característico, que se exprime bem na palavra desleixo.

(HOLANDA, 1936, p. 62)

Na ausência de urbanidade, a estrutura dos engenhos e similares brotava como organização autônoma onde o senhor, os Perilo Ambrósio, tinha poderes patriarcais ilimitados subordinando a todos. A autoridade patriarcal dava-se dentro de uma lógica de obediência e submissão em empreendimentos de produção monoculturais e escravistas fechados em si com rara comunicação com a vizinhança e com o grosso de suas relações comerciais geralmente voltadas para o exterior da colônia:

Na organização patriarcal rural, o pátrio poder é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para sua tirania. Não são raros os casos como o de um Bernardo Vieira de Melo, que, suspeitando a nora de adultério, condena-a à morte em conselho de família e manda executar a sentença,

sem que a Justiça dê um único passo no sentido de impedir o homicídio ou castigar o culpado, a despeito de toda a publicidade que deu ao fato o próprio criminoso. O quadro familiar torna-se, assim, tão poderoso e exigente, que sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública.

(HOLANDA, 2003, p.81)

João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, expõe esse patriarcado colonial, através dos atos e posturas do Barão de Pirapuama, Perilo Ambrósio. Está no Barão o poder ilimitado sobre terras, posses e gentes e a centralização do mando. O poder patriarcal é exposto na narrativa como “força fálica”:

Urinando sonorosamente num penico de porcelana, Perilo Ambrósio sentiu grande prazer. Só não fechou os olhos para ouvir-se esvaziando porque queria também apreciar a espuma, que começava a refletir a luz da lamparina em cintilações brancas e douradas. E lá embaixo, o pescoço virado para cima em posição forçada, Antônia Vitória não conseguia, apesar de estorcer-se para todos os lados, evitar que os jatos implacáveis daquela mijada sem fim lhe acertassem o rosto. E não só em Antônia Vitória mijava ele, mijava em tudo, sentia que podia mijar em tudo que quisesse, podia fazer qualquer coisa que quisesse. (...) Encostando a barriga no poial da janela, baixou ambas as mãos para apalpar-se e logo sentiu que tudo embaixo se avolumava.

(RIBEIRO. 1984, p. 103)

O personagem Perilo Ambrósio confunde-se metonimicamente com o falo, como se Ubaldo centralizasse nesse ponto a simbologia da colonização subjugadora patriarcal europocêntrica, lusa, que por força tenta submeter a todos considerados inferiores, não humanos. O sistema escravagista de poder dos Perilos Ambrósios que “coisificava” pessoas impondo-lhes a força patriarcal como única possibilidade permitida.

Agora não ficava mais duro como antes, quando somente pensar em alguns dos negros e negras da casa o fazia querer explodir, retesando e doendo como se fosse destacar-se do corpo. Às vezes, nem mesmo ficava completamente duro, mas se orgulhava da massa grossa e rombuda em que passava a mão com delicadeza. Sopesou os ovos, esboçou um meio sorriso e, fazendo uma expressão que sabia que jamais faria diante de qualquer pessoa, nem mesmo diante do espelho, começou a masturbar-se à janela, mal podendo conter a vontade de gritar e urrar, pois que se masturbava por tudo aquilo que era infinitamente seu, os negros, as negras, as outras pessoas, o mundo, o navio a vapor, as árvores, a escuridão, os animais e o próprio chão da fazenda. Sim, podia sair por ali nu como estava, a glândula como a cabeça de um arfete irresistível, e podia fazer com que todos a olhassem e a reverenciassem e ansiassem pela mercê de poder tocá-la e beijá-la.

Imaginou-se suavemente prepotente, chamando ao colo e às virilhas as cabeças dos que o cercavam, com isso distribuindo bênçãos e felicidade.

(RIBEIRO. 1984, p. 105)

À medida que as estruturas urbanas vão desenvolvendo-se, o modelo de organização centralizado no plantation monocultural-escravista retrai-se, mas o poder patriarcal e o preconceito racial passam paulatinamente a fazer parte do imaginário brasileiro, principalmente tendo por alvo a estereotipação da mulher negra:

Se este foi sempre o ponto de vista da casa-grande como responsabilizar-se a negra da senzala pela depravação precoce do menino nos tempos patriarcais? O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo, não: ordem.

(FREYRE. 1994, p. 260)

4.5 VIVA O POVO BRASILEIRO E A MULHER NEGRA-MESTIÇA COMO CONTRAPONTO AO PATRIARCADO EUROPOCÊNTRICO.

Na literatura brasileira dos séculos XIX e XX essas questões encontram reverberações. Os românticos presenciaram essa mudança de rumo do país, deixando para trás o ruralismo e assumido uma postura de urbanização, vendo morrer o colonial e surgir o imperial e por fim o modelo republicano. Mas o imaginário patriarcal-escravista ainda persistiu na literatura desse novo momento brasileiro. O romance *A escrava Isaura*, (Bernardo Guimarães. 1827 - 1884), traz ao centro uma escrava branca formada por uma educação europocêntrica, nos moldes considerados “avançados” pela elite da época, assim como retrata de modo superficial a condição dos negros brasileiros, ainda subjugados pelo sistema social escravista persistente. Maria Lúcia de Barros Mott em *Escritoras negras: resgatando a nossa história* (1989) coloca como uma das vozes dissonantes a da escritora romântica Maria Firmina dos Reis (1825 – 1917) que com o romance *Úrsula* (1859) denuncia a realidade dos escravizados e das mulheres (negras e brancas) sob o peso de uma sociedade patriarcal. No entanto, Maria Firmina é penalizada pelo pioneirismo de primeiro romance abolicionista, escrito por uma mulher e afrodescendente em uma nação que se erguia sobre o patriarcalismo racista europocêntrico. O romance é publicado sem a assinatura da autora e sim através do pseudônimo “uma maranhense”.

Os realistas-naturalistas fogem da idealização feminina do Romantismo e, no caso da mulher negra, a construção de estereótipos seguem dois caminhos: a da sexualização “animalizada” de Rita baiana, a submissão de Bertoleza em *O cortiço* (1890) de Aluisio de Azevedo (1857 – 1913). Bertoleza dará corpo ao estereotipo da mulher negra submissa, de autoestima rebaixada, sempre inferiorizada aos ditames do homem branco, no caso de Bertoleza submissa ao homem branco João Romão. Era a sua criada e sua amante sempre pronta para servi-lo. Óbvio que as condições impostas pelo contexto da época (sociedade burguesa do século XIX, marcada pelas teorias determinísticas) foram decisivas para a confecção de personagens com o perfil de Bertoleza e propaga-se séculos a frente no imaginário nacional como símbolo de inferioridade. Em *A literatura no Brasil. Era realista. Era de transição* (1997) Afrânio Coutinho expõe que o realismo-naturalismo tem a sua lógica fortemente influenciada por teorias científicas, principalmente as teses de Taine, que defendiam ser a raça, o meio e o momento histórico, determinantes para a atuação do ser no meio social, logo não havia chances de fugir desses pontos. Hipólito Taine acreditava que todos os produtos sociais e os fatos históricos subordinavam-se a uma lei comum presa a três fatores: dois constantes, a raça e o meio e um principio de “evolução”, o momento. Por esse olhar, a negra Bertoleza estava destinada a “inferiorização” da raça que pertencia, pois era esse o pensamento reinante na época.

Ainda pela obra de Coutinho (1997) vê-se na contramão da idealização romântica da mulher, Rita Baiana encarna a sexualidade a florada, a independência e rebeldia, de certa medida, desafiando o modelo patriarcal que coloca a mulher, principalmente a negra, como objeto e não sujeito. Mas, o que se projeta como positivo, negativiza-a por animaliza-la por via de uma sexualização exarcerbada que se mantém na atualidade quando trata-se da figura da mulata brasileira. Diferente de Bertoleza, Rita Baiana já é colocada na narrativa de Azevedo como fruto de miscigenação, logo se afastando da “inferiorização” da primeira (a negra) por força da mistura com o branco (a mulata), mas mantendo a sexualidade ativa, que se estereotipou, da raça negra. A sua condição de mulata a coloca em uma zona intermediária entre o “inferior” e o “superior” que alimentará o imaginário brasileiro em uma sociedade que se baseou no branqueamento como ascensão social, na criação de “gradações raciais”, baseadas na pigmentação da pele e nos demais traços físicos. A Rita Baiana pode ser considerada o “protótipo” de muitas negras-mulatas que virão nos séculos seguintes na literatura e nas mídias estereotipadas na volúpia, na sexualidade a florada. Mesmo os modernistas, precursores

no entendimento da miscigenação como traço positivo da brasilidade, pouco conseguiram fugir do legado da casa grande em enxergar de modo estereotipado o negro e sua produção cultural. Continua-se a ter o negro como objeto, escravos, ou marginais. No caso da mulher negra segue-se, salvo exceções, a mesma tradição anterior ao modernismo de enquadrá-la como à margem ou objeto sexual. Um caso exemplar é a visão de Jorge de Lima em *Poemas negros* (1948), onde aborda a cultura afro-brasileira com preocupações regionalistas. Nessa produção a mulher negra apresenta-se, ora como a simbologia da democracia racial, ora como objeto sexual de uso do senhor. Em linha similar, Jorge Amado retrata os negros seguindo a estereotipação tradicional do imaginário reinante no Brasil, ainda que os coloque em posição de sujeito e não apenas de objeto. A mulher negra, principalmente a mulata, tem os traços de sexualidade, de encarnação do prazer, na linguagem libidinosa da carne exacerbadamente ressaltados por Amado e percorrendo o mundo em uma literatura que transpõe os limites do nacional:

Se a mulher ariana é vista como dessexualizada, devota anêmica de incensos e velas queimadas, Amado pinta a mulata como exuberante caçadora de desejos – e também como succulenta caça. Galhofa mais matreira não poderia haver à castidade cristã que alicerça a hipocrisia da civilização ocidental. Surge deste jogo picaresco, em resposta ou em contraponto ao maniqueísmo da civilização dominante, o simplismo energético da obra amadiana, onde todos os negros e negras são bons, vigorosos e sexualmente privilegiados.

(SEIXAS. 2004, p 15)

A contribuição do cinema e da televisão encarrega-se de dilatar a construção da imagem do negro e da negra pensada por Jorge Amado quando essa literatura é adaptada a essas linguagens midiáticas. A atriz Sônia Braga materializa e imortaliza uma galeria de tipos femininos destacados pela exposição do corpo miscigenado de mulata, pela sensualidade e pela sexualidade a florada. Talvez seja o romance *Gabriela, cravo e canela*, o ápice dessa estereotipação da mulher negra-mestiça construído por Amado e personificado por Braga em 1975 em telenovela produzida pela Rede Globo de televisão e no ano de 1983 no cinema de Hollywood. O “exotismo” marca-se não só nas ações da personagem desafiando de modo quase totalmente ingênuo (uma pin-up tropical?) o patriarcado e os preconceitos de um sul da Bahia sustentado pelo poder da economia cacaueteira e seus “coronéis”, mas também no próprio olhar sobre o fenótipo de “cravo e canela”, especiarias de exportação colonial. Logo, Gabriela é a encarnação da mulher negra-mulata-especiaria “exótica”, produto exportação brasileiro que será reforçado

pelo visual das mulatas das escolas de samba reverberado pela mídia nacional pelas várias partes do mundo.

Em *Viva o povo brasileiro* (1984), João Ubaldo Ribeiro desloca a mulher negra-mestiça da posição periférica tradicional, da condição de objeto e coloca-a em situação central, portadora de discursos e ações que resistem as tentativas de subjugação de um elitismo patriarcal. Nessa estrutura social o papel feminino estava restrito ao lar, desde os cuidados com os filhos à subserviência ao marido, além de carregar em si o pecado de Eva e assemelhar-se em ações à virgem Maria. As mulheres negras-mestiças personagens centrais da trama dessa narrativa de Ubaldo Ribeiro vão contra a correnteza desse sistema e o escritor coloca-as como e na transposição das barreiras que impedem um discurso falado pelas suas próprias bocas e não reproduzindo aqueles que puseram em suas bocas por formações de coerção e inculcação de ideologias de submissão, impostas através do etnocentrismo europocêntrico branco-patriarcal. Será o personagem Vu a abrir a linhagem que não aceitará a coadjuvância e a subserviência histórica ou social. Essas mulheres representarão uma movimentação de resistência a um processo de branqueamento imposto por uma elite que acreditava (e talvez ainda creia) ser o caminho da “evolução” social de um país predominantemente de negros-mestiços.

Em *Viva o povo brasileiro*, essa trajetória inicia-se por Vu é uma das filhas do Caboco Capiroba, que mais se parece com o pai, em rebeldia, involuntária ou não, àquele sistema da redução jesuítica. Vu é a antropofagia da mulher nativa mestiça sobre o europeu. Ela assimila Zernike (o holandês) que se transforma, gerações à frente, no “caboclo Sinique” que séculos depois baixará nos giros dos candomblés da ilha de Itaparica. A existência de Zernike, transformado em “Caboco Sinique” estava atrelada a existência de Vu, era ela que lhe permitia a entrada naquele universo, transformando-o em símbolo de africanias, subvertendo o europocentrismo e a lógica do patriarcado luso:

- Reis! – gritou. – Rrrreis! Ha-há! Reixe! Há-há! Estava talvez contente, mas muito agitado, esse caboco que chegou tão apressadamente. E não queria falar pelos búzios, não queria responder perguntas – aliás, não se sabia o que ele queria, chegou a dar a impressão de que só tinha vindo para dançar ao som da música do povo de Nego Lírio, fez até menção de ir para lá, mas parou a meio caminho. - Já se viu? Disse Honorata. – Quem foi que chegou assim? (...)

- Zentes aí – ordenou-lhe com aspereza, indicando a grama da encruzilhada.
- Sinique! – reconheceu Honorata – Eta! Caminheiro da mata, combatente do mar, reis do chucho e do espeto, reis! Rrrreixe!
- Sinique ficou contente com a saudação, esqueceu nego Leléu um instante, fez uma mesura elegante para Honorata, como quem pausa num minueto. Mas logo fechou a cara, apontou na direção de Leléu.
- Runde! - gritou com, com o indicador vibrando em riste.
- Runde!
- Cachorro – interpretou Honorata. – Sim, cachorro. Sinique não se interessou na intervenção de Honorata, queria mesmo falar com Leléu.
- Runde – repetiu, virando-se para Leléu e quase encostando o rosto no dele. – Runde! Zentezaí, mininré! Zenta, mininré! (...)
- Senta, senta - interferiu Honorata. – Mininré é “meu senhor” na fala dele. Ele quer que tu sente, ele quer te falar.(...)
- Leléu procurou olhar para Inácia, mas ela continuou agarrada a ele, puxando-lhe o ombro, com a boca encostada na mão em concha sobre o ouvido.
- Inácia... - começou a falar ele.
- Hum? – fez ela, parando de cochichar. Mô cafalo, mô cafalo!
- Inácia é o cavalo dele – disse Honorata. – Aí não é Inácia, é ele. É Sinique tu não já viu?

(RIBEIRO. 1984, p. 179)

A existência de Zernike, transformado em “Caboco Sinique” estava atrelada a existência de Vu, era ela que lhe permitia a entrada naquele universo, transformando-o em símbolo de africanías, subvertendo o europocentrismo e a lógica do patriarcado luso. Ele só era possível por ser “marido” de Vu:

Sinique, primeiro fazendo barulhos roucos na garganta, depois carrapateando desembestadamente em direção aos matos, desapareceu na escuridão, ouvindo-se somente um cocorocó de vez em quando, um bodejo ou outro, sabendo-se que esse caboco Sinique, quase sempre sem quê nem pra quê, gosta de fazer vozes de bichos de cercado.

(...)

Por isso, ninguém soube responder direito a Inácia, quando ela voltou dos matos desgrenhada, os nós dos dedos ralados, a roupa dilacerada em dois ou três lugares e a peitarrama arfando e perguntando quanto tempo tinha passado sumida lá fora. Queixou-se com amargor desse caboco Sinique, que mais uma vez a tinha levado para o matagal, arremetendo por esgalhos e garranchos sem respeitar urtiga, tiririca, cansação, coisa nenhuma, investindo contra todo mourão e vara de cerca que encontrasse, para deitá-los abaixo com as mãos nuas numa pressa que parecia que o mundo ia acabar, deixando-a novamente neste estado em que agora a viam, quisera ela numa hora destas nunca mais ser cavalo de nenhuns cabocos. Isto, porém, sabiam todos, era desejo vão, porque tão logo se acomodou, depois de beber água, lavar os olhos e enrolar um torço na cabeça, os ombros mais uma vez se sacudiram, o pescoço se lançou para trás e - rreixe! – foi-se até quase o dia raiar por chegadas e partidas de cabocos, amigos e parentes, cochichos, conversas, consultas, abraços e preceitos, toda noite ilustrada de aparições e atos mágicos.

(RIBEIRO. 1984, p. 1183)

Também sairão do encontro, ou da “apoderação” de Sinique por Vu, os descendentes que transformarão a produção de africanias não só no aspecto físico (nos corpos miscigenados), mas, cada vez mais no âmbito cultural de netos e bisnetos negros escravizados na senzala do barão de Pirapuama. É de Vu que seguirá a miscigenação brasileira e que gerará o segmento de outras negras-mestiças em uma corrente de resistência ao sistema branco-patriarcal:

Vu, a filha mais velha do caboco, ficou contente quando Sinique comeu um pedacinho de Aquimã, aliás não só um pedacinho mas quase uma gamela cheia de carinha moqueada muito bem moqueadinha, com pirão de aimpim. Ela tinha gostado do holandês e duas vezes o caboco a viu querendo fazer com ele o que o caboco fazia com as mulheres. O caboco sabia que aquilo estava errado, que era o holandês que devia fazer como ele fazia, pondo a mulher de quatro, segurando a gordura do alto das coxas, passando cuspe e se despachando com ligeireza, mas tinha preguiça de ensinar. Achou que Vu, do jeito que andava, se esfregando nos pés de pau de tronco liso e saindo para se esconder pelos matos horas seguidas, com certeza inventaria um jeito e de qualquer forma isto não era problema dele, que já tinha bastante com que se preocupar.

(RIBEIRO. 1984, p. 58)

O homem, dominante, branco, europeu é inversamente, ao que defende o discurso elitista, transformado em objeto por uma mulher mestiça que não se curva ao sistema de dominação da época. Zernike se submeterá a Vu quando o Caboco Capiroba faz um cercado no quintal de sua casa, dentro de um apicum, para “engordar” europeus para alimentar a família:

E realmente ela descobriu um jeito, porque, depois que o caboco quebrou os dois dedos do holandês e lhe botou uma argola no nariz, ele não conseguia mais empurra-la e espernear assim que ela se agarrava às suas bragas, puxando-as para baixo. Quando ela finalmente o pôs nu da cintura para baixo, ele estava imóvel, pois, tão logo esboçou a reação costumeira, ela lhe apertou os dedos quebrados e amarrou a argola do nariz numa corda curta. E foi com grande sofreguidão que, não logrando vencer a engenharia das bragas, fraldas, culotes, laços e todo aquele tumulto de panos que cobria os quartos do holandês, cortou o que pode com uma faca e o resto rasgou com os dentes. Ao vê-lo enfim exposto, as pontas dos pentelhos ruivos cintilando ao sol que passava em fatias por entre os mourões, Vú levantou o tronco ainda ajoelhada e os lábios trêmulos, as mãos vibrando, o fôlego convulso, o sangue incandescente, o coração turbulento quase sai voando por a principio não saber como levar o seu corpo todo, que parte dele levar que parte dela encostar e apertar no holandês deitado nu que ela agora mirava outra vez com um prazer quase insuportável, como se tivesse brotado

uma cordilheira de arrepios, músculos e pele eriçada desde o meio dos peitos até abaixo do umbigo. (...) sentou-se em cima dele com um movimento só e deu um gritinho e desatou a maior risada que jamais pensara em poder dar. Passou então a volta e meia entrar no cercado, virar o holandês de barriga para cima e sentar nele com muitos sinais de felicidade, às vezes demorando-se de olhos fechados e oscilando levemente o tronco e os quadris, às vezes quase saltando como quem monta a galope, às vezes simplesmente enfiada e instalada, cuidando de um afazer ou outro e conversando.

(RIBEIRO. 1984, p. 60)

O caboco Capiroba é condenado à morte pelo enforcamento, dias após os portugueses conseguirem atravessar o apicum, aproveitando a maré alta e evitando assim o perigo do lamaçal que poderia cobrir um homem e mata-lo asfixiado e protegia a palhoça onde vivia o caboco e a família. As mulheres e filhas de Capiroba são perdoadas, afinal havia poucos braços para servir, e são escravizadas. No entanto, a agressividade e rebeldia de Vu, faz com que os portugueses a enterre viva e de cabeça para baixo, logo após ter parido o filho, dela e do holandês Zernike que dará continuidade a linhagem de mulheres, contraponto feminino ao patriarcado português e da futura elite europocêntrica subjugadora do povo brasileiro.

Continuando o legado de vu, mas diferente dessa, Dadinha já trará a condição de africanias do afro-brasileiro, agora não mais como apenas presença genética, como no caboco Capiroba, e sim como presença genética e cultural.

Nachi na senzala da Armação do Bom Jesus, neta de Vu mais o caboco alemão Sinique, Vu essa filha do caboco Capiroba - rreis! [...] Minha avó Vu não falava língua, falava gritos. Que quando levaram ela nessa casa para trabalhar fazendo todo serviço, gritou e atacou a cozinha, quando mais eles marrando no tronco e chibateando muito bem chibateada com todos os zorragues, o bacalhau, muito chambrié de corte, vergueiro e pingalim, troncos de pé, sentada de croca e de cabeça para baixo, mais ela atacando sem receio. Vestiram no sambenito, apertaram os peitos dela com o aziá dos bois, prenderam os dedos nos anjinhos, botaram para dormir de canga em cima do milho catado, ferraram em brasa espalhado pelo corpo, meaçaram tudo e qualquer coisa, quanto mais isso mais ela atacava. Então, por força daquela brabeza e todos pensando que o cão de satanás habitava ela, esperaram ela parir para aproveitar a cria e resolveram de enterrar viva de cabeça para baixo, cavando cova bem funda para muito bem enterrar, vindo o padre depois do enterramento para tudo abençoar

muito bem abençoado, deitando água benta à vala, para Vu não sair de lá novamente.

(RIBEIRO. 1984, p. 83)

Dadinha é figura central do processo cultural que tem como um dos pontos cruciais o matriarcado e que (silenciosamente?) desafia o poder cultural português centrado no patriarcado:

Fazia tempo que não andava mais, pois para levantar-se tinha de arregimentar a ajuda de muitos e para permanecer de pé era necessário que a escorassem. Mas não parecia ter 100 anos, não parecia ter idade nenhuma, remoçando e envelhecendo para lá e para cá várias vezes durante o dia, ou no decorrer de uma simples conversa. E era muito majestosa, sentada entre almofadas de retalhos coloridos, xales de madapolão desfiado, contas conchas de todos os matizes no pescoço, o rosto roliço emoldurado por um torso azul-esverdeado, a sua volta o cheiro leve das folhas de pitanga que ela fazia macerar no chão. Ao contrário das pernas, os braços e as mãos se mexiam com agilidade, enfeitando-lhe a conversa entre meneios de ombros e jogos sinuosos de cotovelos.

(RIBEIRO. 1984, p. 80)

Na construção do personagem Dadinha, estão traços que identificam as africanias como base da brasilidade pela afrodescendência. A própria linha de matriarcado (a tradição das Yalorixás), como centro concentrador e catalizador da cultura do grupo, que de Dadinha se seguirá nas personagens Rufina e na sua filha Rita Popó. Ainda, o mais velho como depositário da sabedoria e do conhecimento e a força do transe, comum a diversas linhas das religiões de matrizes africanas e que esmaece as fronteiras entre aquilo que se convencionou, nas culturas europocêntricas, como o real e a fantasia, ou concreto e o mágico:

Muitos, quando ela dissera que ia morrer nesse dia com a mesma naturalidade de quem comenta que não vai chover, haviam pensado que mais uma vez ela queria pregar uma partida inocente, pois nunca se sabia quando estava sendo oracular ou quando estava brincando como uma mocinha. Mas o rosto afilado numa máscara aquilina desmentia que houvesse brincadeira naquilo. Ao começar a fala, via-se que era ela mesma, séria e ao mesmo tempo irônica, de uma gravidade aérea e de tantas aparências fugazes como as coisas vistas em sonhos. Não eram entidades, pelo menos no início, quando a sua voz cheia de curvas e picos rompeu o silêncio.

- Eu vou ter de contar isso que já contei a um, já contei a outro, um pedaço aqui e outro acolá – disse ela, respirando fundo e abrindo os olhos. – Por isso mesmo, para não ser tudo e ninguém se lembrar coisa com coisa logo depois que eu morrer, que eu vou contar o importante, respondo pergunta, digo preceito.

Compreenderam então que Dadinha ia mesmo morrer e se ajeitaram para aprender tudo o que pudessem e não envergonhá-la na hora da despedida (...)

(RIBEIRO. 1984, p. 82)

Dadinha segue “respondendo pergunta e dizendo preceito” (1984, p. 82) e revelando, então, em suas palavras e gestos os meandros de um processo cultural que centrou os “dois pés” em África, mas se permitiu, também por necessidade de sobrevivência, um corpo miscigenado, assimilando outras matrizes. Dadinha representa, nesse contexto, um processo cultural que “mistura culturas” das diversas matrizes que formam o Brasil, mas sem perder a base centrada em africanidades, para produzir africanias:

- Recebeu, gangana veia-veia?

“Danguibé, cobra do mato! Hiu-hê, ssssiu! São Lourenço é o tempo, é daqui! Obessém no céu, muito do enfeitado! Avriqiti, ui, ui, ui, ui! Vamos com Dão Pedra debaixo do pau de loco, tocando no amelê e nosso batá-cotó, viva o reis da Bissínia, bom caboco Salimão Darissa, da terra da Abobra!”

- Tá vendo tudo aí?

“Caje-caje. Mas quié-quié-quié-quié, menino Mmmmm! Me creia muntcho, é como lhe digo:emô-jubá, ebô-coxê, tudo musturado aqui, uma pintura verdadeira! Ôi os 12 pá de França, criatura, mas que rebrilhosidão! No fardamento da rainha de Xabá, do sino de Solomão, da batalha de David, marvia grande aqui, coisa de premeira, ê patuscada valente! Venha de lá princesa da Guiné, festejando a festejar! Comidas, então, todas especes! Menino! Aqui, nem lhe conto!” (...) “Na-bem, eu apareço. Esqueceu nada não, Nezinha, veja bem! Tão com essa cara, quere saber mais alguma coisa? Que quantas presepadas!”

Mas as vésperas começaram a tocar nos sinos da capela e Dadinha se interrompeu como alguém cujo interesse é despertado por um assunto novo. Cruzou os braços muito composta, fechou os olhos e, com a expressão de quem vai assistir alguma coisa fascinante, morreu exatamente como havia escolhido.

(RIBEIRO. 1984, p. 93)

O prosseguimento da linhagem de Dadinha, de mulheres negras-mestiças senhoras de seus destinos, mesmo quando escravizadas, vem da filha de seu filho, Turibio Cafubá, a neta Vevé, filha de roxinha. Vevé será de importância vital para a linha de construção das mulheres do povo que quebrará os estereótipos dos lugares clássicos destinados às mulheres negras. Ocupará a posição de comando que se pensa ser masculino, sem, no entanto masculinizar-se. Aprenderá com o pai os segredos do mar e comandará barcos de pesca e dará luz a Maria Dafé, a grande revolucionária no comando da irmandade do povo brasileiro:

Quando Vevé vinha nascendo, Roxinha pensou que estava suando demais no meio das pernas. Era natural que suasse, porque o calor que saía do fogão onde ela enfiava achas de lenha e equilibrava gamelões de barro convertia tudo numa fornalha. E também não soprava nem um arzinho pelas copas das caramboleiras e dos cajueiros, nem mesmo os cabelinhos da cana moça se moviam e, nos matos, tudo quieto, soando só um tiziu de quando em vez, uma fogo-pagou, um zumbido de asas de besouros, uns estalos de gravetos, capulhos pipocando sementes, a sibilância surda própria do silêncio nessas horas. E, debaixo dessa manta pegajosa e morna que tudo encapava, ela, tão gorda, pejada e tendo de parar a cada instante para respirar mais fundo, já esperava que lhe corresse rios de suor pelo corpo, mas assim mesmo passou a mão entre as coxas, para ver o que estava acontecendo. Sabia que o menino devia nascer a qualquer momento, mas não podia deixar de fazer o serviço de cozinha mesmo no domingo, e além disso, havendo já parido seis e tido três abortos, todos os seis vendidos logo depois de desmamados e os fetos jogados na maré junto com o lixo, se aborrecia um pouco por ter de parir, ficava impaciente em pensar que haveria de novo um menino pendurado nos peitos, um menino que, como sempre, não seria dela. Cheirou a mão, sentiu o fedor das águas do parto, baixou outra vez a mão e tocou na cabeça de Vevé, que começava a aflorar como se alguém a estivesse empurrando lá de dentro. Sem dar por isso, não soltou a acha de lenha que tinha na mão esquerda, tentou sair correndo e segurando a cabeça da menina, mas conseguiu apenas dar alguns passos com as pernas esquadradas e caiu sentada e caiu sentada logo depois da soleira, a filha lhe escorrendo pelos baixios. Encostou-se na parede, dobrou um joelho para cima e quase não precisou puxar a menina, porque ela vinha para fora coleando e já queria começar a chorar.

(RIBEIRO. 1984, p. 108)

É nesse ambiente de cozinha e nessa atmosfera de opressão e angústia que João Ubaldo fará nascer Vevé, destinada a prosseguir o destino das mulheres negras-miscigenadas, em culturas embebidas em africanias capazes de desafiar o patriarcado vindo das casas grandes e dos sobrados:

Dadinha chegou logo depois e ainda ajudou as outras a amarrar o umbigo e enterrar as secundinas conforme todos os preceitos e disse que estava muitíssimo satisfeita com tudo aquilo. Em primeiro lugar, uma menina tinha nascido num domingo como ela, era uma coisa ótima. Em segundo lugar, apresentava um sinal igual ao do pai, era o primeiro dos filhos de seu filho Turíbio que nascera com aquele sinal. E num domingo, bom, muito bom. A mancha na testa, um pouco mais clara do que a pele, já se podia ver bem na criança, assim mais ou menos em riba do olho direito, quase como no pai. Sinal esse, contou Dadinha mais uma vez, que vinha da caboca Vu e que era um sinal que nela muitas vezes se acendia, quando ela lutava. Mas nunca se acendeu em Turíbio Cafubá. Ih-ih-ih, riu-se ela. Cuspiu um pouco do tabaco em pó com que estava areando os dentes, escrutinou a cusparada com atenção. Mas sim, mas sim, continuou misteriosamente, essa minha neta vai dar coisa, hum-hum. Com esse sinal: quer dizer, tudo continua e é por ela que vai continuar. Quando lhe perguntaram se podiam ter isto na conta

de verdade escrita, revelada pelas entidades ou desenhada nas conchas e contas, respondeu que mais bem era uma coisa que ela queria, não bem uma coisa que ela sabia. Mas acabava dando no mesmo, estava com preguiça de explicar.

(RIBEIRO. 1984, p. 109)

Pela boca de Dadinha, de forma irônica, João Ubaldo nos deixa ver os dois universos (a casa grande e a senzala) nos quais transitam os personagens negro-miscigenados “do povo”: O ambiente de opressão da casa grande tenta retirar-lhes a possibilidade de viverem suas identidades de africanias, dando-lhes “um nome branco” quando nascem ou mesmo vendendo-os como “coisas”. O ambiente de resistência da senzala possibilita que teimam em cultivar suas africanias, inclusive não permitindo que o “nome branco” (símbolo da cultura europocêntrica) invisibilize o nome negro (símbolo de africanias):

- O nome que vão botar nela eu não sei, quando é mulher eles não escolhem muito, nem marcam a ferro, nem nada – disse Dadinha pondo as mãos nos quartos, como anunciava sempre seus discursos. – É até uma coisa para dizer, porém sabendo eu que é como as outras, que entra por um ouvido, sai pelo outro, porém eu digo: quando disseram “Nhô Felisberto Goes Farinha é senhor muito bondoso”, vocês digam: “é,é”. E quando disseram: “Nhá Ambrosina Gôes Farinha é senhora muito bondosa”, vocês digam “é, é”. Agora, sem dizer nada, se lembrem que eles são bondosos porque não ferram à brasa as negras, só ferram os negros. Há-há! Acho muita graça em mecês, muita graça, acho muita graça em quase tudo. Bom, certo. Bom, não sei o nome branco dela, o daqui eu já sei qual é. Vou dizer: é Daê. Daê. Também pode ser Naê. E vai se criar, se vê, se vê bem.

(RIBEIRO. 1984, p. 109)

Assim, as mulheres descendentes da mestiçagem cabocla de Vu, resistem, por “desajuste” (????) a tentativa de aculturação que lhes impunha o sistema colonial, patriarcal dos portugueses e os ensinamentos da resistência da sabedoria crítico-irônica da negra Dadinha seguiriam, agora na figura de Vevé (Daê ou Naê), defendendo-se via produção de africanias, por vezes de forma silenciosa, do europocentrismo, à hegemonia cultural. Vevé, a “rainhazinha de Aiocá”, segundo seu pai, Turíbio Cafubá, filho de Dadinha, (1984, p. 109) carregaria a missão, involuntária ou não de seguir desafiando os parâmetros estabelecidos por aquela sociedade patriarcal escravista que tinha como ideais civilizatórios a hegemonia europocêntrica, subjugadora dos aspectos físico-culturais dos seus, mas que também, em termos, mesclando-se aos processos culturais aos quais negativizava, na formação de uma nação miscigenada.

A resistência a ser nomeado pelo outro, de ser conduzido pelo universo linguístico do outro, demonstra a luta pela manutenção da cultura ancestral negro-africana de Dadinha e o seu frente a tentativa de sulbaternidade imposta pelo poder patriarcal do Barão português Perilo Ambrósio. João Ubaldo Ribeiro, neste sentido, concebe a personagem Vevé carregando a nomenclatura da “mãe”, do matriarcado de *yemanjá* ou da rainha de *Aioká*.

Parece não haver uma origem exata para a palavra “*Aioká*”. Há quem identifique ser uma corruptela do nome da cidade nigeriana de “*Abeokuta*”, onde teria nascido o culto de *Yemanjá*. Pierre Verger traz-nos em *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* a devoção a *Yemanjá* oriunda a religiosidade da nação yorubana dos *Egbá*, inicialmente fixada entre *Ifé* e *Ibadan*, regiões transpassada pelo rio *yemonja* (19917, p 89). As guerras entre os *Egbá* e outras nações, também de origem Yorubá, força-os a deslocarem-se, no início do século XIX, para *Abeokuta* e junto com eles segue *Yemanjá*, agora cultuada no rio *Ògún*, perene na região. O culto a rainha das águas salgadas no Brasil (africanias) tem origem nas africanidades de *YéYé Omó Ejá*, (“mãe cujo filhos são peixes” - VERGER – 1997, p 94), confundindo-se, por vezes, com *Dandalunda*, *nksi*⁵⁷ banto das águas (*Ndandalunda* – ou a rainha dos Lundas de Angola). Ainda segundo Verger (1997) *Yemanjá* tem relação direta com a maternidade, tendo a vulva e os seios “chorosos” – de onde intermitentemente jorra o leite que formam os oceanos e o sustento da vida humana – cultuados como sagrados. O universo de Vevé será, realmente o mar, acompanhando o pai e apendendo com ele todos os segredos para lidar com o ofício de pesca e navegação até tornar-se uma das mais respeitadas mestre de saveiros, desafiando o olhar masculino em uma função destinada a homens. A “rainhazinha de Aiocá” torna-se a “rainha” do mar e dela nascerá Maria Dafé que liderará a Irmandade do Povo Brasileiro de homens negros-mestiços contra a opressão promovida pelo patriarcado amplo, representado pelo seu pai, o barão, Perilo Ambrósio, estuprador de sua mãe. Pode-se entender, simbolicamente, que quando o Barão Perilo Ambrósio estupra Vevé (a “rainha de Aiocá”) é o patriarcado europocêntrico que profana o corpo de uma filha de *Yemanjá* (um corpo destinado ao matriarcado).

Maria Dafé será a continuação da história das mulheres descendentes da caboca Vú, mas também será filha bastarda da elite colonizadora e dominadora. É o estupro de sua

⁵⁷ Nos candomblés banto, denominados na Bahia Angola e Congo, é o equivalente ao orixá dos cultos denominados *nagô* (yorubá).

mãe, Vevé, pelo barão Perilo Ambrósio que pode ser concebido como o simbolismo a formação de um Brasil dividindo-se, desde essa época. O barão de Pirapuama é a dominação colonial elitista, branca e patriarcal, europocêntrica, na tentativa de subjugação do “povo” escravizado, negro-mestiço. Maria Dafé é a nação negra-mestiça brasileira fruto da subjugação da elite colonizadora que explorou território e “gastou gente” (RIBEIRO, DARCY. 1995, p 15) e, em certa medida ainda continua essas mesmas ações em um país que por séculos mantém os afrodescendentes na base da pirâmide social quando se trata índices de desenvolvimento humano.

É provável que na construção da personagem Maria Dafé, João Ubaldo Ribeiro tenha inspirado-se na figura histórica da negra, pobre e marisqueira⁵⁸ Maria Felipa. Eny Kleyde Vasconcelos de Farias coloca Maria Felipa em papel de destaque na luta contra os portugueses pela independência baiana em sua obra *Maria Felipa de Oliveira*: heroína da independência da Bahia de 2010. Segundo a autora, Felipa liderava um grupo de mulheres e homens de diferentes classes e raças na fortificação das praias da Ilha de Itaparica, construindo trincheiras, enviando mantimentos para os grupos baianos de combates no recôncavo, vigiando diuturnamente as praias para prevenção do desembarque das tropas portuguesas, incendiando as embarcações lusitanas, ou mesmo participando diretamente dos combates com seu grupo portando peixeiras e varas de cansanção⁵⁹. Os relatos descrevem Maria Felipa como uma negra alta e forte que viveu na Ponta das Baleias, um dos cenários de *Viva o povo brasileiro* (1984), no casarão popularmente chamado de “Convento” que relata Xavier Marques, no romance histórico *Sargento Pedro*: tradições da independência de 1921, abrigava “os que só tinham de seu o sol e a lua” (1921, p11). Ubaldo Osório foi o primeiro historiador, até onde é sabido, a escrever sobre Maria Felipa e colocar ao público os seus feitos históricos na obra *A Ilha de Itaparica* de 1942. Osório era avô de João Ubaldo Ribeiro e batiza a sua filha (mãe de João Ubaldo) com o nome de Maria Felipa.

Dois momentos marcarão o “nascimento” de Maria Dafé: um nascimento físico (a cirança Maria Dafê) e a partir do estupro da elite colonizadora dá-se um nascimento simbólico da guerrilheira Maria Dafé, carregando em seu corpo, por hábitos ou por

⁵⁸ Profissional que vive da coleta e venda de mariscos, prática muito comum na Ilha de Itaparica e no recôncavo baiano.

⁵⁹ Cansanção é o nome vulgar dado a várias das espécies de vegetais das famílias Euphorbiaceae, Loasaceae e Urticaceae. Sua principal característica, comum a todas elas, é o fato de provocarem, assim como a urtiga, a sensação de queimadura ao toque com a pele. - Sistema Nacional de Informações Tóxico-Farmacológicas.

aparência, o encontro das três matrizes formadoras do povo brasileiro, mas a base cultural é proveniente de África, ressignificada pela miscigenação brasileira com as duas outras matrizes.

O primeiro momento se fará de modo brutal, através do estupro promovido pelo barão de Pirapuama, pai biológico de Maria Dafé. O estupro de Vevé carrega o simbolismo da miscigenação brasileira provocada, em grande medida, pelo estupro provocado pelo português em negras e índias com a permissão que lhe concedia o sistema patriarcal escravista:

As baleias, das grandes e das pequenas, de qualquer das muitas famílias e raças que todo ano aqui passeiam e são caçadas, não se casam como os outros peixes. Os outros peixes, pelo pouco que se vê do seu amor, numa boca de rio parada, numa loca, num viveiro, numa poça dos recifes, se espadanam pela água, muitos dançam, uns poucos arrastam as fêmeas para os cantos, mas não se tocam, não se conhecem, têm filhos como grãos de areia, que às vezes comem com indiferença. Mas não o peixe baleia, que quando se enamora primeiro canta e assovia, subindo e descendo as ondas como se quisesse encapelar o mar sozinho. (...) como já tantas vezes Vevé tinha testemunhado com alegria e curiosidade e depois sonhando que Custódio e ela eram dois peixes gigantes, fazendo a corte no oceano. E bem que podiam ter sido como esses peixes, brincando nus nos rasos das coroas, amando-se dentro e fora d'água em liberdade, tecendo também suas guirlandas, nas noites em que a maré fica mais fosforescente e toda ela que se esparrame cai como a luz em calda. E bem que, ao ver as baleias namorando ou o olhar de Custódio, alto e musculoso, as pernas grossas desenhadas por baixo dos calções molhados, o traseiro empinado e esculpado, todos os volumes curvos que conhecia e não conhecia, ela sentira a carne tiritar como a pele de um cavalo que espanta moscas.

(RIBEIRO. 1984, p. 155)

A narrativa que se desenrola de modo lírico-sensual, paulatinamente, se transforma em um desenho de crueldade, de desumanidade ao transpor o universo do pensamento e desejo de Vevé para a realidade da sua subjugação sexual pelo barão, da qual nascerá Maria Dafé.

o rosto em brasa e o meio das pernas não molhado, mas seco, ardido e estraçalhado, não razão de orgulho e contentamento, mas de vergonha, nojo e desespero – e nada, nada, nada, que havia no mundo senão nada, nada, nada, e os engulhos que lhe contraíam a barriga trazendo até a garganta o estômago envolto em câibras e o ódio que lhe fazia crepitar a cabeça com uma dor cegante e a certeza de que nada, nada, nada jamais a limparia, nem água, nem sangue, nem lixa que esfregasse em todo corpo, nada, nada, nada! Que era ela? Aquilo, somente aquilo, aquele fardo, aquela trouxa, aquele pano de chão, aquele monte de lixo e nada, pois não conseguia ao menos chorar, embora quisesse muito. E também não podia mexer-se nem fazer qualquer som, como se o pescoço que o barão de Pirapuama havia apertado com uma só mão houvesse ficado

para sempre hirto e congelado, mal deixando que passasse o ar, ela paralisada, muda, um peixe morto, endurecido. O que fazer, agora? Levantar-se, consertar o corpo ainda retorcido na mesma posição em que tinha ficado quando ele a empurrara e se limpara nos trapos em que transformara a sua bata branca, numa das muitas posições em que ele a tinha virado com brutalidade e a exposto como um frango sendo depenado? Passar a mão no rosto inchado por todas as bofetadas e sopapos que ele lhe dera, enxugar o sangue que lhe escorria das gengivas misturado com saliva, endireitar até mesmo a boca, que sabia flácida e pendida – nunca mais a mesma boca, nunca mais nada, nada, nada! (...)

(RIBEIRO. 1984, p. 156)

O segundo momento em que o encontro elite-branca e “povo” negro-mestiço é decisivo na narrativa para definir papéis de tentativa de dominação e resistências é um novo nascimento para Maria Dafé, a personagem que será a representação maior do Brasil afrodescendente e mestiço. A tentativa de estupro contra Dafé resulta na resistência e morte de sua mãe, Vevé:

Já de tardinha, nesta época do ano em que escurece cedo, resolveram ir a pé ali da ilha dos Porcos para o Outeiro, porque podia ser que Leléu viesse pelo outro porto e não ia gostar de não encontrar Dafé em casa, ainda mais se trouxesse os bregueces da escola, como era bem possível que trouxesse. Como a ilhazinha, na maré vaza, vira península, puderam passar pela trilha do apicum e cortar caminho pelo mato, perto de quatro casarões abandonados, com o mato crescendo por cima das paredes e irrompendo pelas janelas. (...) A cabeça de um rapaz apareceu numa das janelas.

- Ei! – gritou ele. – Chegou quem faltava!

- Vamos embora – disse Vevé, mas logo o rapaz saia pelo portão acompanhado de mais três, e elas foram cercadas.

- Licença – disse Vevé, tentando andar, com Dafé pela mão. Mas eles a barraram e o que havia gritado primeiro levantou uma botija destampada.

- Um trago de vinho, minha flor?

- Não, agradecida.

- Eugênio, lá na tua terra se permite às negras que recusem o oferecimento de um branco?

- Lá não, julguei que fazia parte dos costumes liberais daqui da sua terra.

- Na minha terra, não! Na minha terra, essas negrinhas safadas obedecem. Toma um trago de vinho! Ou tomas por bem ou tomas por mal!

- Não, muito agradecida. Já está ficando tarde, tenho de levar minha filha para casa, Ioiô não se aborreça não, por favor deixe a gente passar.

- Tua filha? Não me digas! Então esse mulheraço aqui, essa negraça, esse rabo, estes peitos, isto aqui é tua filha?

- Deixe estar, Leopoldo, deixa que se vão.

- Absolutamente! Que é que não ias ficar pensando da hospitalidade baiana? Vem cá, negrinha, deixa-te de firulas, não te vamos fazer mal,

só queremos uma pândega, que me dizes? Depois te levamos a tua casa, te damos até um pró-labore, que me dizes?

- Deixe a gente passar, Ioiô, por favor.

- Negrinha descarada! Gritou ele e puxou Dafé num abraço violento, metendo-lhe a mão por baixo.

- A saia de Dafé subiu, os outros se aproximaram, um deles começou a ajudar Leopoldo a segurá-la.

(RIBEIRO. 1984, p. 374)

A possibilidade de ver a filha passar pela experiência degradante que passara nas mãos do barão Perilo Ambrósio faz Vevé reagir às investidas dos brancos que se sentiam no direito, assim como o barão, de usufruir de tudo e de todos em um país no qual as elites impunham a hierarquização branco-rico, negro-pobre e a “coisificação” de hábitos e pessoas pelo olhar etnocêntrico-europocêntrico:

- Não, desta vez não! – gritou Vevé.

- Soltou o saco de mantimentos que vinha trazendo às costas, tirou a araçanga, arremeteu contra eles girando o grande porrete acima da cabeça. Soltaram Dafé, Leopoldo recuou alguns passos.

- Negra ousada! Não te metas a besta, negrinha, que posso fazer de ti picadinho na hora que bem entenda!

- Se afaste, se afaste.

- Não quero nada contigo, negra imunda, quero a outra.

- Se afaste.

Dafé nunca conseguiu contar ou mesmo recordar direito o que aconteceu. Mas lembrava que agarrada a Vevé caída e sangrando das mais de vinte punhaladas que recebera, o que se chamava Leopoldo ainda a puxou, mas o que se chamava Eugênio falou que deviam ir embora.

- A outra está morta – disse. – Isto já está perdendo a graça, vamos embora.

- Muito mais tarde, mais da meia noite, um noroeste frio batendo forte e prenunciando temporal, Leléu e mais uns oitos carregando fachos e levando cachorros de presa, encontraram Dafé sentada nos calcanhares junto ao corpo de Vevé, tão imóvel que nem os olhos piscavam.

(RIBEIRO. 1984, p. 377)

A morte da mãe, vitimada pela elite branca, “mata” também a menina Dafé e aos poucos como despertando de um transe para uma nova vida, nasce a justiceira Maria da Fé. A menina Dafé fora preparada para assumir o “comportado” lugar social para as meninas mulatas criadas para conseguir em um casamento com um partido mediano “quase branco”, ou, dando sorte, um homem branco que lhe “clareie” os filhos e dê o mínimo de respeitabilidade social. D. Jesuína, Mãe negra rejeitada pelo filho rico, Amleto, foi a encarregada pelo avô adotivo de Dafé, negro Leléu, para ensinar-lhe “etiquetas sociais” burguesas:

Não se pode deixar de achar isso muito intrigante, disse com carinho a Dafé (...) Estava feliz porque ia voltar para o Baiacu, para a companhia do avô, Leovigildo, não estava? Pois então, pois nem parecia. Era agora uma mocinha, 12 anos é já idade que muitas estão casando, ensinara-lhe tudo o que sabia, estava direito ficar como uma criança sem juízo, horas diante de uma gravura, por mais inspiradora que fosse? Às vezes duvidava do futuro de Dafé. Devia ser o melhor possível, pois com suas prendas, sua beleza, não seria difícil encontrar um rapaz de sua raça, ou até mais claro, para ir melhorando e fazer um bom casamento, constituir família e assentar-se na vida. Mas dúvida lhe vinha por causa dessas e de outras esquisitices. Tratara Dafé como se trata uma filha. Se a castigara fora para o seu próprio bem, da mesma forma castigaria um filho. Suspirou pensando silenciosamente em Amleto, orgulhou-se dele mais uma vez. Ela o educara como a Dafé, com exceção daquilo de que a mulher não precisava e para o homem era indispensável. Hoje, ele era um homem ilustre, um homem de quem a Bahia haveria ainda de falar muito, um homem capaz até do terrível sacrifício - sim, pois ela sabia como aquilo lhe era doloroso - de não reconhecer a própria mãe para não prejudicar as pesadas responsabilidades que tinha sobre os ombros. (...) Sua obrigação, ela havia cumprido e cumprido muito bem, a menina sabia até mais do que devia, tinha-a visto várias vezes com livros em que não devia nem tocar e nem adiantava castiga-la, porque ela tornava a outra. Possuía também bons modos, asseio, modéstia e vergonha, pois sempre insistira em inculcar essas virtudes em suas alunas, sem isso uma mulher não é nada no mundo.

(RIBEIRO. 1984, p. 335)

Pois é a morte de Vevé que desperta em Dafé a heroína defensora do povo brasileiro. Mas Maria Dafé não nasce da revolta pela morte e sim da revolta pelo descaso com a vida “do povo” que a elite branca colonizadora impunha. A morte da mãe apenas coroou as inquietações dessa ordem que já queimavam em fogo brando dentro de Dafé. Brasas renitentes não apagadas pela doutrinação de Dona Jesuína. Os rapazes brancos que mataram Vevé são mortos pelo Nego Leléu, Leovigildo, avô adotivo de Dafé. Leléu fingindo-se de um simplório pescador oferece-se como condutor dos brancos na saída da ilha de Itaparica para Salvador. Simula um naufrágio, em uma pequena canoa, e agradecido por se dizer resgatado pelos rapazes oferece-se para conduzi-los a casa:

O homem que reclamara do enxidão mandou que ele calasse a boca, perguntou se sabia pilotar um barco daqueles, era a mesma coisa que um saveiro. Leléu respondeu que sim, naturalmente, aquilo era coisa que fazia desde a infância, sempre fora navegador e pescador. Eles queriam dormir, era? (...) Podiam deixar, não eram para a Bahia que estavam indo? Pois ele serviria de piloto, era o mínimo que podia fazer como prova de gratidão, lá na Bahia daria um jeito de voltar, essas coisas sempre se arrajam.

(RIBEIRO. 1984, p. 414)

Aproveitando-se do sono profundo dos quatro rapazes brancos, por causa do álcool, Léléu vingou a morte de Vevé:

Olhou para os quatro, todos roncavam, dois à proa, um à meia-nau, e o outro ali pertinho dele, se esticasse muito o braço poderia tocá-lo. Amarrou a cana do leme, levantou-se, viu que o barco embicava na direção certa e sacou a peixeira. Com muito mais facilidade do que havia antecipado, inclusive porque todos eles dormiam de cara para cima com as gargantas expostas, foi de um em um e, num só golpe para cada, cortou-lhes o pescoço sem fazer barulho. Em seguida desceu ao fundo do barco e cavou um buraco na madeira de mais ou menos meio palmo de diâmetro, por onde a água começou a entrar. Deixou de lado o enxadão, pegou o porrete, lavou a faca na água, cortou a corda da carangueja da vela grande, despencando-a de uma vez, olhou em torno e mergulhou no mar, bem no instante em que o barco começava a passar pela parte mais funda do canal. Nadou a pequena distância até a praia, ficou olhando o barco, que cada vez mais depressa ia descendo para o fundo do canal, onde, tinha certeza, jamais o achariam – como jamais acharam nenhum dos outros que afundaram ali, na lama espessa, quarenta braças abaixo daquela água lisa como uma lâmina.

(RIBEIRO. 1984, p. 415)

Nesse episódio João Ubaldo deixa clara a noção de justiça que espera para as minorias a futura justiceira uma das fundadoras da Irmandade do Povo Brasileiro, Maria Dafé. O diálogo entre ela e o negro Léléu, quando esse relata a morte dos quatro brancos, mostra a linha psicológica da personagem central da narrativa:

Mas ela não sorriu e comentou com seriedade que, se os homens morreram sem saber por que estavam morrendo de pouco adiantara a vingança. Era preciso que aquilo tivesse sido um exemplo, não só para eles como para os outros. Léléu se assustou, quase ficou zangado com ela, perguntou se estava maluca, se tinha perdido de vez o juízo. Aquele fora o único jeito, que é que ela pensava, pensava que ele podia enfrentar sozinho toda a Bahia, enfrentar todo o Brasil? Melhor que calasse a boca, e de agora em diante, pensasse mais antes de dizer besteira. Ela pareceu não ouvi-lo e disse, olhando para as mãos cruzadas no regaço, que devia haver justiça, que se houvesse justiça ele não teria precisado fazer aquela coisa inútil, se arriscar por nada, por uma coisa que nem lhe devolvera a mãe, nem lhe apagara a humilhação e o terror, nem ia prevenir a repetição do que acontecera.

- Aqueles quatro não repetem mais! – gritou Léléu, irritado. – Que negócio de justiça é esse, que besteira é essa, isso não existe, pode existir no estrangeiro, mas aqui não existe!

- Mas vai ter que existir.

- Mas vai ter que existir...Quem está falando, é a imperatriz? É a Generala Marechala? Vai criar juízo, menina, tu tá pensando que o céu é perto, mas o céu é longe! Só se tu mudasse para uma dessas terras que dizem que existem, mas eu não acredito nem nisso, ainda mais tu sendo mulata, quer dizer, preta.

(RIBEIRO. 1984, p. 435)

Maria Dafé desperta da noção de identidade nacional ligada aos mitos e símbolos construídos pela elite, ou que lhe impusera a educação formal elitista, “distante” da realidade do povo. A noção de “terra” mudara para o local de origem da afrobrasilidade, das africanias que herdara da mãe, do avô e da linhagem de Dadinha:

- Não. Vai ter que ser aqui, aqui é que é a minha terra.
- Aqui é que é a minha terra...Qual é a tua terra, menina, a tua terra menina é os terreninhos que eu tenho e vou te deixar e olhe lá, porque mesmo assim, se tu não for esperta, tu acabas sem nada, tem sempre um para querer tomar.
- Não tô falando minha terra nesse sentido, tou falando que aqui é a minha terra, nós somos o povo dessa terra.
- Disseste bem, disseste muito bem: nós somos o povo desta terra, o povinho. É o que nós somos, o povinho. Então te lembra disto, bota isto bem dentro da cabeça: nós somos o povinho! E povinho não é nada, povinho não é coisa nenhuma, me diz onde é que tu já viu povo ter importância? Ainda mais preto? Olha a realidade, veja a realidade! Essa terra é dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos, e o que a gente tem que fazer é se dar bem com eles, é tirar o proveito que puder, é se torcer para lá e para cá, é trabalhar, é ser sabido, é compreender que certas coisas que não parecem trabalho são trabalho, essa é a vida do pobre, minha filha, não te iluda. E, com sorte e muito trabalho, a pessoa sobe na vida, melhora um pouco de situação, mas povo é povo, senhor é senhor! Senhor é povo? Vai perguntar a um se ele é povo! Se fosse povo, não era senhor.

(RIBEIRO. 1984, p. 436)

E a morte da mãe faz Dafé desafiar, primeiro em sua consciência, o determinismo que lhe pregava o avô segundo o qual a terra era “dos donos, dos senhores, dos ricos, dos poderosos” como realidade que o povo não poderia mudar:

- E a justiça?
- Que justiça? Mas, homecreia, que justiça? Onde é que tu já ouviu falar de justiça? Justiça é uma palavra dos livros, isso é que a justiça é! Justiça quem faz para mim é eu mesmo, eu é que não me desdobrasse nem me virasse em oito, em oito vezes oito, eu que fosse ficar quieto, esperando justiça, que hoje o que a gente estava comendo era capim e olhe lá!
- É, mas vai ter justiça. Quem é que trabalha, não é o povo? Não é o povo que sustenta? Então é o povo que vai mandar.

(RIBEIRO. 1984, p. 437)

O diálogo é marcado pelo conflito entre o olhar de resistência e ascensão social individual do homem do povo, por parte de Léleu, e o olhar de mudanças sociais e resistências culturais pelo coletivo, pela união popular, por parte de Dafé. Mas ambos

têm a constatação racial, de afrobrasilidade, como marca do povo brasileiro. O que crava não só a opressão pela pobreza, pela desassistência política, mas também, as africanias como processo cultural comum do povo brasileiro. Paulatinamente, a consciência de classe e raça amadurece separando a menina Dafé da justiceira da Irmandade do Povo Brasileiro, Maria Dafé:

Leléu continuou preocupado, ficou com ciúme, armou até umas brigas feias. Que diabo era aquilo, que vida era aquela que ela estava levando? Se negro já não era considerado família, família de negro já era senzala e amancebamento, como esperar que ela jamais nunca em nenhum tempo fosse considerada moça de família, continuando a agir assim? Aprendera o que era uma moça de família, estudando com aquela velha coroca, ou não aprendera? Tudo indicava que não, pois apontasse uma só moça de família que tivesse aquelas conversas, que tivesse aquelas idéias, tivesse aquelas atitudes, se acompanhasse de negros pretos desqualificados, não aproveitasse para melhorar a raça e preferisse em vez de sair dos pretos, voltar aos pretos? Nascer preto, tudo certo, não se pode fazer nada. Mas querer ser preto? Quem é que pode querer ser preto? Mostrasse um que, podendo, não ficasse branquinho quanto uma garça! Como é que a pessoa pode aproveitar para procurar deixar de ser preta e não aproveita?

- Eu nunca vou deixar de ser preta, voinho.

- E tu é preta? Não és preta, senão mulata, mulata de olhos verdes, e muitas menos bem parecidas, muitas muitíssimo bem parecidas, hoje são quase-quase brancas, são consideradas, estão arrumadas na vida. Eu mesmo sei de muita gente bem raceada, mais bem raceada mesmo, que hoje é branca, atingiu as posições, tem importância na vida. E tu, que pensa tu? Pensa em saber quem foi Dadinha – eu sei lá quem foi Dadinha! – pensa em...

- O senhor sabe quem foi Dadinha meu avô.

(RIBEIRO. 1984, p. 440)

É Maria Dafé, porta voz de um Brasil explorado, desumanizado por uma elite colonial e marginalizado, ainda hoje, por uma elite nacional (10%) que no início do século XXI, tendo deixado oficialmente o período colonial no século XIX, concentra 46,9% de toda a renda nacional, contra 0,7% dessa mesma renda sendo disputada pelos 10% mais pobres, constituída por 70% de negros, segundo o relatório do PNUD de 2006⁶⁰. Essa mesma população negra que ocupa a posição 105º no ranking mundial de IDH, (composto por 187 países) contra uma população branca na posição de 44º, quando feito um corte racial nos dados do Brasil situado na 69ª posição no relatório de IDH do PNUD.

⁶⁰ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. In: <http://www.pnud.org.br/raca/reportagens>. (ANO?????)

4.6 “O MESTIÇO É QUE É BOM” , DESDE QUE ELE FAÇA A REVOLUÇÃO...

O povo brasileiro formou-se com forte contribuição da mestiçagem, isso é fato. Mas esse processo não se deu por qualquer pré-disposição para contatos inter-raciais do português, conforme defendeu autores como Gilberto Freyre em *Casa grande e senzala* (1933) e sim, como expõe Arno Wehling, (*Família: casamento e divórcio, concubinato e prostituição: Formação do Brasil Colonial*. 1994) pela escassez de mulheres brancas e por serem as estruturas sociais coloniais dominadas por um poder patriarcal que subordinava as mulheres negras e indígenas.

A migração, inicialmente, de Portugal para a promissora colônia no Atlântico Sul era formada por homens, solteiros, ou mesmo casados, mas sem as suas famílias, o mesmo ocorria com o contingente negro-africano trazido à força para o território brasileiro também formado potencialmente por homens, Darcy Ribeiro estabelece uma proporção de quatro homens para cada mulher, durante o tráfico (1995, p 57). Das três matrizes que se situaram como célula base da formação do povo brasileiro, apenas a população indígena, em primeiro momento, se havia equilibrada em número de homens e mulheres. Logo, ainda seguindo o olhar de Darcy Ribeiro (1995), foram as mulheres indígenas as primeiras a sentirem a “mão pesada” da colonização escravista-patriarcal portuguesa.

A mestiçagem brasileira foi incentivada por Portugal, principalmente, pela preocupação e gerar braços suficientes para ocupar e fazer produzir, além de proteger a colônia de possíveis invasões e nesse sentido estava o mestiço para preencher o corpo do sistema colonial-escravista, mesmo porque, ainda que quisesse, eram poucos os números de Portugal para dar conta da imensidão territorial do Brasil. Presume-se que entre 1500 e 1700 a população portuguesa transitou entre 1,5 e 2,4 milhões de habitantes e o Brasil, em 1500, algo em torno de 100 mil habitantes (com uns 30 mil de origem europeia), chegando a cerca de 300 mil em 1700 (com menos de 100 mil de origem europeia) (FERNANDES. 2004, p 183).

O patriarcalismo que se sustentou no Brasil-colônia, reflexo principal da dominação da metrópole portuguesa onde o reconhecimento legal das liberdades individuais foi um processo vagaroso, permitiu ao homem branco (ou mesmo o mestiço de pele clara) e de posses o domínio sobre tudo. Nesse sentido, aeno regime de subordinação e a união entre o colonizador e a mulher negra deu-se raramente de forma voluntária e sim seguindo a noção de posse do senhor. O processo de miscigenação brasileiro tem, na sua origem, um suporte de brutalidade e desumanização feminina sem precedentes:

O uso da mulher africana para satisfazer o senhor escravocrata português na ausência de sua esposa branca e portuguesa nada mais foi do que violação e estupro; uma brutalidade que nada tinha a ver com 'humanizar' a instituição, ou qualquer 'respeito' aos seres humanos que ele vitimava.

(NASCIMENTO.1980, p 17)

A versão de aceitação pacífica, mesmo harmônica das matrizes raciais branca, negra e indígena que se cunhou no Brasil, dá-se, para Nascimento devido à elaboração de uma história nacional “concebida por brancos, para brancos” (1980, p 21) e impostas para os demais agentes e autores que formaram e, cotidianamente, formarão o país. O domínio de uma estrutura política e militar pelos portugueses propiciou a subjugação da maioria, então a maior possibilidade de impedir as suas falas e versões históricas e benefício de uma minoritária elite branca ou embranquecida.

Mesmo com a necessidade da coroa portuguesa em “produzir” população que mantivesse a colônia, havia, sempre, por parte da sociedade e do Estado portugueses, o cultivo da discriminação social e política aos mestiços. A lei proibia casamentos interracial e era exigida a “pureza” sanguínea para quem ocupava cargos no Estado, algo só extinto em 1755 pela declaração do Marquês de Pombal, lei que encontrou forte resistência dos colonos, permitindo casamentos de brancos com índias, mas não com negras (FERNANDES. 2015, p 164).

A miscigenação em território brasileiro expandiu-se tendo como pano de fundo o conceito de civilização que cultivava a superioridade europeia e a inferioridade do “resto” do mundo. Por essa visão etnocêntrica, a cultura portuguesa branca era a “civilizada” e as demais (ameríndias e africanas) poderiam até adquirir humanidade em contato com o branco português. Como Portugal detinha o domínio da estrutura administrativo-financeira do Brasil-colônia, tinha condições de incutir nas mentes dos colonizados um complexo de inferioridade. Ao adotar essa visão europocêntrica, o mestiço mergulha na ideologia de seu dominador e desenvolve o recalque racial e percebe que a ascensão social, no Brasil, dava-se via branqueamento. Torna-se, assim, um perseguidor da “positividade” do mundo de seu pai branco e cria aversão às “negatividades” do mundo de suas mães índias e negras. Em *Viva o povo brasileiro*, (1984) personagens, como o feitor Almério, mestiço extremamente cruel com os escravizados, ou Amleto, o guarda-livros do barão Perilo Ambrósio, que se tornará um

dos mais bem sucedidos banqueiros, apagando a origem negra, marcam esse processo de branqueamento. Ainda, Bonifácio Odulfo, da segunda geração de Amleto Ferreira Dutton, deixa claro o olhar europocêntrico desenvolvido pela elite brasileira embranquecida:

Não se deve esposar um determinismo rígido quanto a essas questões, pois fatores outros, tais como a raça, desempenham papéis cruciais, mas a verdade é que a clara definição do ano em quatro estações distintas é civilizada e civilizadora. As nações como o Brasil, em que praticamente só existe inverno e verão, imperando a mesmice de janeiro a dezembro, parecem fadadas ao atraso e são abundantes os exemplos históricos e contemporâneos. Até culturalmente, as variações sazonais se revestem de enorme importância, eis que forçam a diversificação de interesses e atividades em função das alterações climáticas, de modo que os povos a elas expostos têm maior gama de aptidões e sensibilidade necessariamente mais apurada. Além disso, o frio estimula a atividade intelectual e obvia a inércia própria dos habitantes das zonas tórridas e tropicais. Não se vê a preguiça na Europa e parece perfeitamente justificada a inferência de que isto se dá em razão do acicate proporcionado pelo frio, que, comprovadamente, ao causar a constrição dos vasos sanguíneos e o abaixamento da temperatura das vísceras luxuriosas, não só cria condições orgânicas propícias à prática do trabalho superior e da invenção, quer técnica, quer artística, como coíbe o sensualismo modorrento dos negros, índios, mestiços e outros habitantes dos climas quentes, até mesmo os brancos que não logrem vencer, pela pura força do espírito civilizado europeu, as avassaladoras pressões do meio físico. Assim, enquanto um se fortalece e se engrandece, o outro se enfraquece e se envilece.

(RIBEIRO. 1984, p. 546)

João Ubaldo Ribeiro constrói o pensamento das personagens que compõem a elite financeira do Brasil da época, como o próprio Bonifácio Odulfo, seguindo as esteiras das correntes científicas do momento, nas quais sobressaem os fatores geográficos e genéticos como determinantes para designar superioridade e inferioridade dos tipos nacionais. É em solo português que Bonifácio Odulfo, ironicamente, filho do mulato Amleto, conscientiza-se de que o Brasil era uma nação fadada ao fracasso, pois “o sensualismo modorrento dos negros, índios, mestiços e outros habitantes dos climas quentes, até mesmo os brancos que não logrem vencer, pela pura força do espírito civilizado europeu”, era à base do povo brasileiro. Visão contrária a de Maria Dafé que liderará a Irmandade do Povo contra a ideologia elitista:

Os fatos são claros, pensou Bonifácio Odulfo; não vê-los é, como diz o vulgo, querer tapar o sol com uma peneira. Quando escreveria esse ensaio, que lhe vinha à cabeça tão pronto, tão inteiro, tão acabado e escorreito, tão alicerçado na evidência dos fatos e no raciocínio despido

de paixões? Talvez nunca, concluiu com certa tristeza, pois que banqueiros não escrevem ensaios, nem convém que certas coisas, embora sabidas por todos, sejam ditas. Era uma pena, como também fora uma pena que não tivesse podido anotar o poema que o invadira aos borbotões quando, curvado para enfrentar o vento que varria a Baixa de Lisboa, fez questão de descer a pé a Rua do Ouro, a fim de ter a emoção de estacar à entrada da Praça do Comércio, e bateu-se com a Ribeira das Naus, a amplidão grávida e cinzenta da boca do Tejo, ondinas arrulando na rampa como se ali começasse o mar e se abrisse o Infinito. Conquistadores dos oceanos! Nautas intimo ratos, exploradores do Universo, dominadores de mundos, viajantes do Desconhecido! Glória a vós, que desbravastes...

(RIBEIRO. 1984, p. 547)

Na exposição do pensamento de Odulfo, Ubaldo trará aspectos de engrandecimento do universo europeu observado pelo recalque do colonizado mestiço (apesar de a personagem não se ver nessa situação):

Apertou o peitoril de ferro lavrado, indiferente ao frio das mãos. Que lindo palacete! Palacete não, um verdadeiro palácio, uma residência digna de um rei. Que diferença em relação à pobreza das casas brasileiras, onde a ausência de conforto, requinte e luxo era apelidada, com indisfarçável vergonha, de “austeridade”. E esta era só uma das residências do marquês de Sassoeiros, seu anfitrião. Sem dúvida a melhor delas, pois ele insistira em tratar seu hóspede com inexcusável fidalguia, pondo-lhe à disposição o palácio com todas as suas dependências, mais que suficiente para abrigar Bonifácio Odulfo, D. Henriqueta, a criadagem trazida do Brasil e os serviçais portugueses da casa. Mas havia outras: a quinta em Lisboa, a quinta em Sintra, a mansão do Estoril, o não-sei-quê do Restelo e assim por diante, numa sucessão impossível de memorizar, que trouxe uma ponta de inveja a Bonifácio Odulfo. Como ter tal refinamento no Brasil? No Brasil não vale a pena nem ser rico, pensou tirando as mãos do peitoril e soprando nelas para esquentar.

(RIBEIRO. 1984, p. 548)

O diálogo com a esposa, Henriqueta, reforça a visão europocêntrica e de hegemonia cultural de Portugal, cultivada pela elite brasileira da época:

- Que frio! Gorjeou Henriqueta, muito coquete em seu redingote de golas de pelego, que graciosamente envergava para cima da camisola cor-de-rosa. – Fecha, fecha, Boduzinho, que esse frio me mata! Que estavas a fazer lá fora com este frio, queres constipar-se e matar-me de cuidados?
- Já falas como uma portuguesa, é admirável como tens talento para essas coisas! – disse Bonifácio Odulfo, encantado – E estás linda como uma princesa! Minha princesinha portuguesa!
- Mas nunca falei lá muito à brasileira.

- Isto é verdade, sempre tiveste uma maneira de falar muito distinta, foi uma das coisas que primeiro me atraiu em ti. E teu pai, o velho barão, fala exatamente como um português.

- Disto ele sempre fez questão. Costuma dizer que, pela voz, sempre saberão que ele nunca andou no meio dos pretos e que se formou em Coimbra.

- Tem espírito, o velho. Estava a pensar como é linda essa casa, este palácio, não achas? Já comentamos isso, mas não me canso de comparar esta riqueza e este refinamento à pobreza do Brasil, onde, por mais que haja dinheiro, não se pode realmente ter nada disso. Não é nem que não consiga comprar essas coisas, importa-las, mas há algo que não se pode levar, esta atmosfera, esta civilização que está no ar...

- Nem me fales, não penso em outra coisa. Como é bom andar por ruas decentes, sem jamais ver um negro ou um esmolambado como na Bahia, entre pessoas que falam corretamente e está a ver-se que têm um mínimo de cultura, até as mais pobres. (...)

- Pois então, pois então como não te emocionas? É tudo tão melhor, de tão melhor qualidade... Os doces, as carnes, as conservas, os mariscos... Ai!

- Toma tento, menininha!

- Viste as maçãs? A fruta de que mais gosto é a maçã, ah que maçãs frescas e deliciosas! E as cerejas? As ameixas? Oh, por que não há frutas no Brasil?

(RIBEIRO. 1984, p. 551)

A exaltação do continente europeu como o centro da humanidade e da civilidade humana e do Brasil e de seus habitantes mestiços como inferiores e atrasados foi, durante séculos, certeza pronunciada pelas bocas de um número muito grande de teóricos. Destaca-se na veemência da dessa defesa Louis Agassiz (1807 – 1873) que têm a população brasileira como degenerada pela mistura de raças e de futuro incerto, pois a mestiçagem, para esses pensadores, fazia com que as qualidades positivas do branco fossem perdendo-se geração após geração por influência da intromissão da genética negra e índia. Agassiz esteve no comando da expedição Thayer que saiu de New York em 1865 e passou pelo Rio de Janeiro, Minas Gerais, a região amazônica e o Nordeste brasileiro. O estudioso defendeu fortemente a impossibilidade de civilizar um povo como o brasileiro que se formava por um processo de mistura genética com extrema influência do negro e colocava, desse modo, os Estados Unidos como território em evolução por adotar a segregação, pondo os negros apartados da civilização branca:

Qualquer um que duvide dos males dessa mistura de raças, e se inclina por mal entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente do amálgama de raças, mais geral aqui que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do

branco, do negro e do índio, deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental.

AGASSIZ. 1868, p. 47.

O olhar positivo sobre a mestiçagem brasileira surge com ênfase com os pesquisadores da década de 1930, inclusive indo de encontro a teorias e cientistas renomados em épocas anteriores que, assim como Agassiz, defendia a inferioridade dos negros e mestiços como "um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões e seções" (AGASSIZ. 1868, p. 47). Raimundo Nina Rodrigues via a missão da raça branca de civilizar o Brasil, ameaçada pela degeneração da mestiçagem: "A civilização ariana está representada no Brasil por uma fraca minoria da raça branca a quem ficou o encargo de defendê-la (...) (dos) atos anti-sociais das raças inferiores" (O'DONNELL e CASTRO. 2011, p 25). Gilberto Freyre (1900 -1987) destaca-se como um dos maiores estudiosos da positividade das relações interracialis no país e, de certa maneira, faz surgir outro olhar para a atuação do negro no processo civilizatório brasileiro, ao sustentar a argumentação de que o desenvolvimento de uma nação não estava subordinado ao determinismo climático ou racial, conforme criam pesquisadores do século XIX e explorado por João Ubaldo Ribeiro, em *Viva o povo brasileiro*, como verdade cultivada por uma elite branca ou embranquecida. A visão de Freyre, no entanto, contribuiu para encorpar a narrativa da democracia racial brasileira desenvolvida em uma colonização baseada em relações interétnicas harmônicas que eufemizavam o processo de escravização negro-africana ou afro-brasileira como mais branda que a escravidão nos países nascidos da exploração inglesa, como os Estados Unidos. O elemento português tem um papel de destaque na argumentação freyreana (que denominou de "Lusotropicologia") como propiciador dessa democracia racial, pois, para Freyre, havia nesse elemento natural inclinação para a miscigenação permitindo assim um trânsito fecundo entre a casa grande e a senzala que daria origem a uma civilização "lusotropical" mestiça. Em obras como *O Mundo que o Português Criou* (1940) e *O Luso e o Trópico* (1961), o autor deixa evidente essa defesa de Portugal como um império impulsionador da mestiçagem brasileira por carregar em suas expedições transatlânticas elementos predispostos a misturas por atração à raças distintas, diferentemente dos ingleses afeitos a edificar civilizações segregacionistas. O lusotropicalismo de Gilberto Freyre atribui à capacidade da "nobreza colonial"

portuguesa em assimilar e direcionar as influências indígenas e africanas como herança que deu ao povo brasileiro a afeição em misturar e adaptar povos diferentes.

Roberto DaMatta, em *O que faz o Brasil, Brasil?* (1986), ao contrário da visão de Freyre, enxerga o que se pode considerar o óbvio quando se pode observar e conviver com o cotidiano de Brasil: o sistema patriarcal escravista português nos legou uma sociedade hierarquizada que positiva, a partir de traços físicos, o embranquecimento. Uma sociedade que ainda há, em grande escala uma valoração extrema do europocentrismo naturalizado como “belo” ou “civilizado”, mesmo que explicitamente quase nunca se pronuncie essas palavras. Matta denomina de “racismo à brasileira”:

Realmente, estou convencido de que a sociedade brasileira ainda não se viu como sistema altamente hierarquizado, onde a posição de negros, índios e brancos está ainda tragicamente de acordo com a hierarquia das raças. Numa sociedade onde não há igualdade entre as pessoas, o preconceito velado é forma muito mais eficiente de discriminar pessoas de cor, desde que elas fiquem no seu lugar e “saibam” qual é ele.

(DAMATTA.1986, p. 27.)

A narrativa da construção da nação brasileira tendo como mito original o encontro das três raças, o “triângulo racial” sobre o qual DaMatta argumenta, faz com que o processo histórico de mestiçagem seja visto, a priori, como “encontro” realmente, esvaziando assim possibilidades de conflitos e criando um discurso romântico que gerou o equívoco da democracia racial, uma “a idéia de que esses contingentes humanos se encontraram de modo espontâneo, numa espécie de carnaval social e biológico. Mas nada disso é verdade” (DAMATTA – 1986, p 46). O autor defende a “verdade” do processo histórico brasileiro: “O lado contundente de nossa história é que somos um país feito por portugueses brancos e aristocráticos, uma sociedade hierarquizada e que foi formada dentro de um quadro rígido de valores discriminatórios.” (DAMATTA – 1986, p 47). Ainda usando como base essa argumentação, percebe-se que o sistema de discriminação hierarquizado na racialidade não fora inaugurado em solo brasileiro, pois a legislação de Portugal, anterior a chegada e fixação no Brasil, já discriminava negativamente mouros, negros e judeus, logo, apenas, fez-se uma ampliação territorial desse modelo legislativo:

A mistura de raças foi um modo de esconder a profunda injustiça social contra negros, índios e mulatos, pois, situando no biológico uma questão profundamente social, econômica e política, deixava-se de lado a problemática mais básica da sociedade. De fato, é mais fácil dizer que o Brasil foi formado por um triângulo de raças, o que nos conduz ao

mito da democracia racial, do que assumir que somos uma sociedade hierarquizada, que opera por meio de gradações e que, por isso mesmo, pode admitir, entre o branco superior e o negro pobre e inferior, uma série de critérios de classificação. Assim, podemos situar as pessoas pela cor da pele ou pelo dinheiro. Pelo poder que detêm ou pela feiúra de seus rostos. Pelos seus pais e nome de família, ou por sua conta bancária. As possibilidades são ilimitadas, e isso apenas nos diz de um sistema com enorme e até agora inabalável confiança no credo segundo o qual, dentro dele, “cada um sabe muito bem o seu lugar”.

(DAMATTA. 1986, p. 28.)

Ainda cultiva-se no Brasil o discurso do encontro afável, harmonioso e mesmo “amoroso” das três raças que servirão de matrizes para o brasileiro “autêntico”: o mestiço que será a fusão perfeita, mostrando ao mundo que é possível erguer uma nação sem racismo, pode-se até aceitar que há preconceitos de outras ordens como o social marcado pelo poder aquisitivo, mas racial? “Mas o que se pode indicar é que o mito é precisamente isso: uma forma sutil de esconder uma sociedade que ainda não se sabe hierarquizada e dividida entre múltiplas possibilidades de classificação.” (DAMATTA – 1986, p 48). Cultiva-se, hoje mais tortuosamente, uma ideologia nacional de harmonia no convívio dos brasileiros mestiços: o “racismo à brasileira”, “paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável, e a diferença, uma questão de tempo e amor” (DAMATTA – 1986, p 48).

É provável ser o Darcy Ribeiro (1922 – 1997) o último grande pensador brasileiro que recebe e conduz o legado da mestiçagem como positiva na formação do povo brasileiro, iniciado com mais contundência pelos pensadores na década de 1930. ⁶¹Ribeiro entende ser o fator determinante para ocorrência da formação brasileira miscigenada foi a busca extrema pelo lucro promovida pelas elites portuguesas iniciantes da exploração do território brasileiro e à medida que essa avança, com os séculos, passa a ser empreendida por elites brasileiras. Esse processo faz-se obedecendo às regras de um empreendimento secular cujo objetivo não era a criação de um povo autônomo e sim tirar da terra e das pessoas tudo o que fosse rentável. A empreitada fez surgir uma nação fez cotidianamente sob a degradação de povos, pela escravização ou pelo genocídio, mas também pela união de tipos dispare de culturas e genes.

Há uma concordância com Gilberto Freyre, por parte do antropólogo, quanto à propensão dos ibéricos à misturas raciais, mas Darcy Ribeiro deixa claro não ser esse

⁶¹ A base aqui utilizada para discutir a visão de Darcy Ribeiro é em grande medida extraída da obra “O povo brasileiro: evolução e sentido de Brasil” (1995)

traço cultural apenas ibérico, e sim uma propensão de todos os povos europeus quando da ausência de mulheres brancas nos territórios dominados, quebrando assim uma visão “romântica” de Freyre quanto a natureza do português que dominou o Brasil-colonial. A discordância de Ribeiro a Freyre segue uma lógica de que em todas as partes do mundo onde houve contato entre povos europeus e outros povos dentro dessa condição da ausência da mulher branca, gerou-se em maior ou menor proporção uma camada social de mestiços. A singularidade exposta por Ribeiro quanto a mestiçagem brasileira está na relação de maior incentivo que condenação:

Nós, brasileiros, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos viveu por séculos sem consciência de si... Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros...

(RIBEIRO, Darcy. 1995, p 82)

Um dos pontos marcantes do pensamento de Darcy Ribeiro, que encontra eco no pensamento de Freyre, foi a colocação do negro como elemento passivo assimilado e assimilante do universo cultural da sociedade colonial escravista. Mesmo o negro-africano posto como agente difusor da cultura do português é considerado, por Ribeiro, de pouca relevância na formação da “protocélula” originária da cultura brasileira que tinha como confluência a fusão luso-indígena. Logo, por essa ótica, é o mestiço de português e índio que fará a primeira célula da mestiçagem nacional, pois a diversidade linguístico-cultural e as rivalidades trazidas de África, somada a “seleção negativa”, que nada mais era a manobra dos portugueses de não por em mesma leva ou propriedade escravizados de mesma etnia, segundo Darcy Ribeiro, impediu a formação de grupos coesos que conseguisse manter o patrimônio cultural de suas origens. Algo questionável, uma vez que há no universo cultural brasileiro uma forte presença de África, principalmente na cultura do norte e nordeste do país. Essa forte presença não se resume a pequenas contribuições e sim africanias que nos coloca como um dos, senão o maior, país em afrodescendência, tanto nos corpos mestiços quanto em hábitos e modos de estar no mundo, processo cultural utilizado por João Ubaldo ribeiro e no qual embebe a base narrativa de *Viva o povo brasileiro* (1984). Fenômeno social impossível

de acontecer encabeçados por atores sociais que aceitaram a realidade de assimilação de modo “passivo e assimilado”.

O caminho do negro no Brasil é compreendido por Darcy Ribeiro por dois conceitos: a deculturação e a aculturação. O primeiro tem por base elementos compulsórios que impedem a manifestação da cultura própria e impulsionam as pessoas a um novo processo cultural. A segunda, desenraiza e faz com que as etnias transfigurem-se. Logo, a escravização do negro-africano deculturou-o e aculturou os seus descendentes que, para Ribeiro, foram aos poucos se afastando matriz africana de origem e sendo assimilados pelas estruturas colonias montadas pelo europeu colonizador. Mesmo vendo o Brasil como país mestiço, acredita que a participação do negro nessa mestiçagem, cultural ou biológica, não tem a mesma importância e proporção que a do índio e, principalmente, do português. Um olhar mais vagaroso sobre essa linha de pensamento, nos levará a vislumbrar o indígena na condição de matriz genética e de agente cultural que permitiu com a sua cultura milenar adaptar o português, inicialmente, e depois o brasileiro aos ecossistemas do território. O branco português como promotor da colonização, na condição de reprodução de sua genética e de suas instituições que servirão de base para a estruturação da vida social da colônia e futuramente do país. O negro, que Darcy Ribeiro até admite-o como matriz genética, mesmo que em menor contribuição que as duas citadas antes, principal força motriz na geração de bens e riquezas e o agente de europeização que possibilitou a homogeneidade linguística e cultural e a hegemonia da força europeia no Brasil. O que pouco notou o antropólogo é o fato do afrobrasileiro ter ressignificado os traços das culturas africanas (africanidades) e transformado essas culturas ressignificadas no universo simbólico de grande parcela dos brasileiros (as africanias). Nesse sentido, não se afasta da África e sim a reinventa a partir da união com as matrizes linguístico-culturais que conseguiu dialogar. A África não some e o descendente de africano não é europeizado no Brasil e sim africaniza os brasileiros. É essa África, “forjada por centenas de anos de miscigenações de toda espécie” (TAVARES. 2009, p 100) que se estabelece como um dos mais importantes sustentáculos da brasilidade. Ildásio Tavares coloca os africanos negros como a contrariedade dos mitos de inferioridade racial que pregavam os teóricos europeus, uma vez que somente os mais fortes resistiam a uma tortuosa, compulsória, travessia atlântica nas mais degradantes condições o que permitiu o surgimento de uma “super-raça” (2009, p 102), segundo o autor, legando, desde já, o sentido de sobrevivência para

seus descendentes, pois em território brasileiro, desenvolve-se não só a resistência física, mas psicológica, como também astúcia para superar a defasagem militar em face dos portugueses:

Resulta que esse impulso cultural de adaptação dos negros foi tão forte que os esforços de branqueá-los terminaram por empretecer os brancos. Aqui na Bahia, mais do que em qualquer outro lugar do Brasil, a presença cultural negra na religião, na culinária, no vestuário, na música, na dança, na forma de ver e transar o mundo foi e é tão forte que os africanos assumem o papel de colonizadores.

(TAVARES. 2009, p 103)

Desconsiderar a contribuição efetiva da matriz negro-africana como constituinte de atores sociais relevantes para a feição da sociedade brasileira é desconsiderar rever a narrativa histórica da construção da nação brasileira não apenas pelo olhar do português. Esse posicionamento leva para as gerações futuras de um Brasil explorado desde o século XVI os mitos de uma democracia racial como possível, sem ater-se a escravização de uma matriz linguístico-cultural (a negro-africana) e o genocídio de outra (a ameríndia), ou reforçar o mito da disposição natural a aceitar e misturar-se ao diferente como inerente ao ário-europeu (NASCIMENTO. 1980 p 22). Nascimento (1980) vê no lusotropicalismo de Freyre, que dá vida a ao mito da democracia racial, uma ideologia que leva o mundo a crer no mérito da superioridade racial portuguesa em erguer no sul das Américas e mesmo em continente africano, um modelo de sociedade centrada na miscigenação e não na segregação. Também cuida em desacreditar na “parceria” que essa democracia racial geraria entre europeus e africanos na colonização do Brasil que carrega como ônus a desumanização escravista e o extermínio das populações indígenas. Diferentemente de entendermos as africanias como um dos componentes principais da formação do brasileiro e como elemento de resistência a hegemonia e ao eurocentismo, que traz como uma das características mais fortes a hierarquia racial a ser inculcada nas cabeças miscigenadas brasileiras e entendermos quando Tavares (2009) coloca “a presença cultural negra na religião, na culinária, no vestuário, na música, na dança, na forma de ver e transar o mundo foi e é tão forte que os africanos assumem o papel de colonizadores” (TAVARES. 2009, p 103) usa a noção de “colonizar” como “africanizar” o Brasil, ou seja, a presença negro-africana (as africanias) impor-se nas regiões brasileiras onde essa matriz desloca-se e fixa-se e não “colonizar” como compactuar com o português do domínio político-bélico estrutural que subjuga, conforme defende Nascimento (1980). De tal forma foi profunda a

participação negro-africana na formação da nação brasileira que Yeda Pessoa de Castro marca-a na moldagem do jeito do brasileiro comunicar-se:

Se as vozes dos quatro milhões de africanos trazidos para o Brasil ao longo de mais de três séculos não fossem abafadas na nossa História, hoje saberíamos que eles, apesar de escravizados, não ficaram mudos. Participaram da configuração do português brasileiro e são responsáveis pelas diferenças que afastaram o português do Brasil do de Portugal.

(CASTRO. 2012, p.39)

Castro (2001) defende que dos quatro milhões de africanos forçosamente trazidos para o território brasileiro, a maior parcela desse contingente falava quimbundo ou quicongo e serão distribuídos por todo o país, juntamente com grupos de menores números e de fala umbunda. Mas, crê também, que havia africanos de diversas procedências e línguas, provenientes escravizados dos portos Luanda, mas de origem de diversas regiões da atual Angola. São esses africanos que deixarão características próprias no português falado hoje por qualquer brasileiro como a tendência a vocalização, diferente de Portugal, assim como a dupla negação, muito comum no português brasileiro, principalmente na Bahia, universo explorado por João Ubaldo Ribeiro. Além de marcas inconfundíveis como o uso da próclise rivalizando com a ênclise portuguesa, ou a dificuldade de marcação do plural no Brasil, salvo quando há um policiamento rígido do contexto social e, por fim, o vocabulário repleto de elementos culturais partilhados por todo conjunto da sociedade nacional:

Aquelas vozes são perceptíveis na pronúncia rica em vogais da nossa fala (*ri.ti.mo, a.di.vo.ga.do*), na nossa sintaxe – tendência a não marcar o plural do substantivo (*os menino, as casa*), na dupla negação (*não quero não*), no emprego preferencial da próclise (*eu lhe disse, me dê*) –, e se revelam de modo inequívoco nas centenas de palavras que enriquecem o patrimônio linguístico do português do Brasil. São palavras portadoras de elementos culturais compartilhados por toda a sociedade brasileira, no âmbito da recreação (*samba, capoeira*), dos instrumentos musicais (*berimbau, cuíca, agogô*), da culinária (*mocotó, moqueca*), da religiosidade (*candomblé, umbanda*), das poéticas orais (os *tutus* dos acalantos, o *tindolelê* das cantigas de roda), das doenças (*caxumba*), da flora (*dendê, maxixe, jiló*), da fauna (*camundongo, minhoca*), dos usos e costumes (*cochilo, muamba*), dos ornamentos (*miçanga, balangandã*), das vestes (*tanga, sunga*), da habitação (*cafofo, moquiço*), da família (*caçula, babá*), do corpo humano (*bunda, corcunda, banguela, capenga*), das relações pessoais de carinho (*xodó, denço, cafuné*), dos insultos (*sacana, lelê*), do mando (*bamba, capanga*), do comércio (*quitanda, muamba, maracutaia*).

(CASTRO. 2012, p.39.)

Como pode ser entendida como “menor” a contribuição de um grupo que, entre outras coisas, estrutura o modo de um povo falar, logo interagir consigo e com o mundo? Não que Darcy Ribeiro veja o negro como parte insignificante do povo brasileiro, colocando o inclusive como “o componente mais criativo da cultura brasileira e aquele que, junto com os índios, mais singulariza o nosso povo. O enorme contingente negro e mulato é, talvez, o mais brasileiro dos componentes de nosso povo.” (RIBEIRO. 1995, p 73). No entanto, talvez tenha despercebido o antropólogo que esse “contingente criativo” não se torna “desafricanizado na mó da escravidão” e sim ressignifica a África ao seu modo e possibilidades (africanias) dentro de um sistema escravista que o nega em todos os âmbitos e africaniza a região do Brasil para onde se desloca, levado ou fugindo.

Mas, em nenhuma instância, Darcy Ribeiro vê como algo menor a miscigenação que o Brasil desenvolveu e considera-a a grande característica do país:

Eu tenho certeza que nós fizemos um país bonito, temos é que enforçar os canalhas. Os finos e educados, temos que enforçar. Mas, olha, o que eu digo, sempre, é muito fácil fazer uma Austrália: pega meia dúzia de franceses, ingleses, irlandeses e italianos, joga numa ilha deserta, eles matam os índios e fazem uma Inglaterra de segunda, porra, de terceira, aquela merda. O Brasil precisa aprender que aquilo é uma merda, que o Canadá é uma merda, porque repete a Europa. É para ver que nós temos a aventura de fazer o gênero humano novo, a mestiçagem na carne e no espírito. Mestiço é que é bom.⁶²

(RIBEIRO, Darcy .1997)

“A mestiçagem na carne e no espírito” (RIBEIRO. 1995) é a base da narrativa de João Ubaldo Ribreiro, em *Viva o povo brasileiro*, mas uma mestiçagem que denuncia como base a africanização do povo brasileiro. Um processo de africanias que nunca se rendeu contra as tentativas de subjugação das elites portuguesa – promotora da exploração colonial – e brasileira – continuadora da subjugação dos mais pobres, geralmente maioria de mestiços-negros – (os “canalhas, finos e educados” que trata Darcy Ribeiro?). A resistência dessa camada da população brasileira, Ubaldo sintetiza no

⁶² Entrevista concedida por Darcy Ribeiro (1922-1997) sobre o livro *Mestiço É Que É Bom* (editora Revan, local 1997) a Antonio Callado, Antonio Houaiss, Eric Nepomuceno, Oscar Niemeyer, Ferreira Gullar, Zelito Viana e Zuenir Ventura, mediados pelo editor Renato Guimarães. www.revan.com.br/produto/MESTICO-E-QUE-E-BOM-101

encontro Maria Dafé e Patrício Macário. Ela nascida do estupro da elite colonial torna-se líder da Irmandade do povo brasileiro que “mata” a elite colonial e ele, nascido da elite financeira, brasileira, que embranquece na pele, na imagem física e nos hábitos de negação das africanias, carrega no corpo os traços físicos, o negro, que a família tentou apagar e já maduro “renasce” em uma camarinha candomblecista na Ilha de Itaparica, o microcosmo de condensação das africanias utilizado por João Ubaldo Ribeiro. Mas é o amor dos dois que irá gerar o maior símbolo de que a luta do povo negro e pobre não cessa: a personagem Lourenço:

Após recusar as carapebas de costume que lhe trazia Rita Popó durante o tempo que estava na camarinha e comer um escaldado de Baiacu, inicialmente, sob protestos da sacerdotisa, pelo medo do peixe poder matar por envenenamento, (RIBEIRO. 1984, p. 707) Macário terá a maior surpresa da vida e descobrirá que, antes de deixar a camarinha e com o seu “renascimento”, por via do caminho das africanias do povo brasileiro, ele e Maria da Fé fizeram a “revolução”:

- Estamos mortos? Perguntou depois de erguer o tronco num mundo tornado absolutamente silencioso, onde sua voz era o único som no ar. Rita Popó voltou-se e ele percebeu que ela também não sabia se estava morta ou não.
 - Não sei – disse ela. – Talvez um pouco, talvez muito.
 - Estamos sentados ou deitados?
 - Não sei. Eu me sinto um pouco boiando. (...)
 - Será que os outros estão também assim? (...)
 - Não deveríamos procurar os outros? Afinal...
 - Bem, nesse caso eu vou, vosmecê pode ficar aqui.
 - Não quer que eu vá junto? Se bem que ainda não tenha certeza de como vou mexer-me.
 - Não, continue descansando aí, eu vou.
- Ele a viu levantar-se, não como alguém que se ergue mas com se desdobrasse articulações diferentes das normais, deslizar até a porta e sair, sem que pudesse verificar se ela realmente a abria ou desaparecera através da madeira. Pensou de fazer o mesmo, sentiu-se girar no ar como uma folha carregada pelo vento, viu-se também articulado de maneira esquisita, mas logo notou que podia ir até a porta se quisesse. Contudo, não chegou a saber se a atravessaria, porque ela se abriu devagar e Rita Popó entrou, acompanhada de um homem moreno e alto, cujo traços o fizeram estremecer.

(RIBEIRO. 1984, p. 709)

Nesse momento da narrativa de Ubaldo, se fará corporificada em Lourenço, a revolução real e não mais apenas o discurso sobre a revolução do povo que tanto lhe falara Maria Dafé. Lourenço é símbolo da conscientização das novas gerações, da ruptura do tipo de

educação imposta pelas elites ao povo que o condiciona a aceitar a condição marginal, subalterna, como verdade impossível de mudança.

- Nesse último dia – falou Rita Popó. A voz como um reboar dentro de um pote vazio -, vosmecê está recebendo uma visita. Este aqui é Lourenço, seu filho, filho único de Maria da Fé.

Patrício Macário ouviu o coração bater como se tivesse subido para a cabeça, levantou as mãos.

- Meu filho? – perguntou, embora soubesse que era verdade assim que o viu. – Meu filho?

Mas Rita Popó, sem que ele notasse como, já tinha sumido. O homem andou na direção dele, estendeu-lhe os braços.

- Meu filho? Lourenço? Eu nunca...Eu...

Abraçou o filho e permaneceram abraçados enquanto ele chorava em silêncio coisa, sem mesmo querer perguntar coisa alguma, até mesmo conhecendo já as respostas a muito do que poderia perguntar.

- Meu filho...Lourenço...Tua mãe...Oh, mau Deus, meu filho!

Sentaram-se de mãos dadas para conversar. Como Lourenço parecia com a mãe! Sabia que tinha a mãe mais linda que já houve no mundo, tão linda e tão perfeita que ela mesma lhe tinha dito que um dia até ele pensaria que ela não passava de uma lenda? Sim, um filho, ela tinha ficado grávida dele, nunca poderia esperar presente tamanho! Sabia o que era felicidade? Talvez soubesse, embora fosse ainda muito jovem para saber mesmo, mas lhe dizia: felicidade era o que estava sentindo diante de seu filho com Maria da Fé, diante da prova mais funda de que ela o amara, diante do infinito e da maravilha da vida. Não, a felicidade não era isso, não era um conceito abstrato, felicidade era uma coisa concreta, corporificada, felicidade era ele. Meu filho!

(RIBEIRO. 1984, p. 710)

O encontro com Lourenço parece fazer Macário entender o significado de revolucionar. Ele e Maria da Fé “deram corpo” à revolução:

- Que faz você, meu filho? – perguntou Patrício Macário, encantado de ver no moço seu porte e seus traços quando jovem, condensados pela luz e pelo fervor da mãe, que se atiravam para fora a cada gesto.

- Faço revolução, meu pai – respondeu Lourenço. – Desde minha mãe, desde antes de minha mãe até, que buscamos uma consciência do que somos.

(RIBEIRO. 1984, p. 713)

Lourenço simboliza a revolução dos que resistem a europocentrização e a hegemonia dos Estados elitistas que tentam subjugar as minorias. As africanias, que fazem Macário “renascer” são os sustentáculos dos brasileiros que, como Lourenço, se entendem como “povo”:

Antes, não sabíamos nem que estávamos buscando alguma coisa, apenas nos revoltávamos. Mas à medida que o tempo passou, acumulamos sabedoria pela prática e pelo pensamento e hoje sabemos que buscamos essa consciência e estamos encontrando essa consciência. Não temos armas que vençam a opressão e jamais teremos, embora devamos lutar sempre que a nossa sobrevivência e a nossa honra tenha de ser defendida. Mas a nossa área há de ser a cabeça, a cabeça de cada um e de todos, que não pode ser dominada e tem de afirmar-se. Nosso objetivo não é bem a igualdade, é mais a justiça, a liberdade, o orgulho, a dignidade, a boa convivência. Isto é uma luta que ultrapassará os séculos, porque os inimigos são muito fortes. A chibata continua, a pobreza aumenta, nada mudou. A Abolição não aboliu a escravidão, criou novos escravos. A República não aboliu a opressão, criou novos opressores. O povo não sabe de si, não tem consciência e tudo que faz não é visto somente lhe ensinam desprezo por si mesmo, por sua fala, por sua aparência, pelo que come, pelo que veste, pelo que é. Mas nos estamos fazendo essa revolução de pequenas e grandes batalhas, uma sangrentas, outras surdas, outras secretas, e é isto que eu faço, meu pai.

(RIBEIRO. 1984, p. 713)

Propositadamente, ou não, João Ubaldo Ribeiro batiza o filho de Macário com Maria da Fé (Fusão de suas africanias), com um nome – Lourenço – que se associa no sincretismo entre as religiões de matrizes africanas e o cristianismo católico na figura de São Lourenço, o Inquice Mukisi/Nkisi Kitembo (dos povos do grupo Banto), o Orixá Irôko (originário de Oyó na Nigéria – povo Ketu) e o Vodun Loko (povo Jeje). Nesses universos simbólicos São Lourenço/Kitembo/Irôko/Loko está ligado tanto à semântica da proteção dos necessitados quanto a transformações, revoluções pela ação do tempo. Tempo, inclusive, é o nome “brasileiro” atribuído para esse santo/entidades no universo das africanias brasileiras.

Leva-se em consideração o sincretismo como fenômeno complexo e não dentro de uma visão simplória maniqueísta de aculturação e hierarquias culturais. E sim seguindo o olhar de Ferretti (1995) como uma sintetização de variados processos que levam desde a amálgama cultural, adaptação, mistura ou mesmo paralelismos culturais, algo bem mais comum nas práticas da Bahia de João Ubaldo Ribeiro, na qual Lourenço é o ponto de chegada (em *Viva o povo brasileiro*) de um sincretismo de fusão cultural paralelística, mas com evidentes traços africanos, reinterpretados no modo próprio daquela comunidade – o microuniverso de Itaparica – ou seja, os processos de africanias.

O negro-mestiço Lourenço é a fusão que não impede ou acultura, mas faz sobressair como centro para todos os diálogos culturais a África, mesclada nas teias de formações identitárias múltiplas do Brasil. A existência de Lourenço, com corpo cultural de

africanias, quebra as fronteiras de qualquer imposição colonial centradas na hegemonia europocêntrica como modelo de civilização ou de ser humano. As nações das Américas, pensada pelo colonizador europeu, como aquela “engessada” nos encontros entre nativos e africanos (inferiores e submissos) e europeu (dominador e superior) se dilui em suas fronteiras quando se encontram na complexidade de seres (como Lourenço) e de produção culturais ressignificadas geradas nesses encontros construídos sobre tensões, conflitos de matrizes linguístico-culturais diversas. A existência da personagem Lourenço, assim como da sua linhagem percorrida pela mãe Maria Dafé e seus antepassados, nos leva a tender para situar o Brasil de João Ubaldo Ribeiro como formado por comunidades sincréticas, mas em posição de paralelismo, uma vez que incorporam elementos genético-culturais díspares, símbolos europeus, indígenas e africanos em justaposição e, por vezes, estabelecendo junções que trazem elementos novos embebidos nos elementos das matrizes bases, mas capitaneado pelas africanias, pois sobressaem as africanidades em corpos, hábitos e rituais.

A cidade de Itaparica carrega um grande simbolismo na imagem de São Lourenço, tendo-o como padroeiro e homenageando-o com a principal fortificação que protegeu o antigo povoado de inúmeras invasões. O forte de São Lourenço, de frente para a Baía de todos os santos, tem a sua data de construção de alvenaria 1711, sobre a planta original de 1631, em desenho atribuído ao engenheiro Paulo Nunes Tinoco, durante o governo de D. Lourenço de Almada (1710 – 1711)⁶³.

O nome português, Lourenço, é oriundo de Laureamtenens, ou a coroa de louros, com a qual se presenteava os vencedores de competições nas sociedades greco-latinas, antigas, e que passa ao universo cristão como a metáfora da coroa de louros daquele que venceu por Deus. É atribuído a esse santo a “quebra” dos corações endurecidos e embrutecidos e a defesa dos condenados de sentenças injustas, talvez se encontre nesse ponto a construção do Lourenço, filho de Macário e Maria da Fé, de João Ubaldo: a revolução a favor do povo, injustiçado por sentenças injustas de uma elite predatória. Conta a história do diácono Lourenço, espanhol, que esse fora levado a Roma, para administrar os bens da igreja, por Sisto II e com esses bens passa a ajudar os pobres. Com a martirização do Papa Sisto II, perseguido pelo imperador Valeriano, Lourenço reparte

⁶³ SOUSA, Augusto Fausto de. Fortificações no Brasil. *RIHGB*. Rio de Janeiro: Tomo XLVIII, Parte II, 1885. p. 5-140.

entre os pobres o dinheiro da igreja e com a venda de tesouros do acervo católico passa sustentar órfãos e viúvas, mendigos e deficientes. Por não atender a tributação de Roma por falta de fundos no caixa da Igreja, Lourenço é condenado ao açoite e depois morrer queimado lentamente. A figura santificada torna-se protetora de todos os desvalidos e dos que sofrem injustiças.

Kitembo associa-se a toda evolução material e espiritual ligada ao amadurecimento pelo tempo, por esse motivo a ferramenta que o representa é uma escada com uma lança voltada para o alto com a simbologia de representar a ação do tempo na transformação de todas as coisas, ou ainda esse instrumento acompanhado de uma grelha, geralmente em casas de Umbanda, no sincretismo com a simbologia da morte por fogo de São Lourenço. Também tem por símbolo uma bandeira branca fixada, antigamente, no ponto mais alto das aldeias ou povoados dos povos do grupo banto. Nas africanias brasileiras essa simbologia passa a bandeira branca fixada na vara, geralmente de bambu, mais alta dos terreiros de candomblés (angola quanto das demais nações). A bandeira branca nasce da tradição banto, da época que esses grupos ainda tinha por hábito o nomadismo e antes de mudarem a uma nova região, levantavam a bandeira de Kitembo e seguiam a direção que ela indicava para a nova morada. A bandeira de Kitembo também funcionava de modo prático, como ponto de visualização e encontro, para evitar que os grupos dispersassem e perdessem-se durante a caça. Kitembo era para os povos bantos a sinalização da direção certa e a acolhida do lar para todos os iguais. Assim como as revoluções proporcionadas pelo tempo cronológico que lineariza tudo e todos. Tempo/Iroko é para os Yoruba de Ketu, o irmão de Xangô (Orixá do fogo e da justiça) o que gerou na africanía brasileira, de descendência iorubana, o inseparável par justiça e tempo. Um não aparece sem o outro, assim como Lourenço, filho de Macário e Maria da Fé, carrega consigo as revoluções, a defesa do povo, ao lado da justiça da Irmandade do Povo.

Para Ubaldo o mestiço é que é o bom, desde que com a mestiçagem venha a revolução contra uma elite branca, ou embranquecida carrasca.

O mestiço, em *Viva o povo brasileiro* (1984) de Ubaldo Ribeiro, que promove a revolução, assim como uma Angola, em *Yaka* (1984) de Pepetela, em que todos os grupos étnicos e sociais “fundem-se” em convivência linear e não hierárquica, colocam por terra o modelo de expansão portuguesa em que aqueles que não fossem portugueses, brancos e ricos eram vistos como inferiores que precisavam da tutela de Portugal para autogerir-se.

5 CONSIDERAÇÕES QUASE FINAIS

Ao chegar às considerações finais (que nunca são “finais”, pois todo caminho de pesquisas nos leva a novas encruzilhadas) vem-me fortemente Fernando Pessoa:

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!

Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
(...)

(PESSOA, F.Mar Português.1959)

Após mais de quinhentos anos da expansão imperialista-exploratória de Portugal sobre Angola e Brasil, em alças contrárias do Atlântico, mesmo já politicamente independentes estas nações, ainda sobressaem dilemas: Será que realmente “Valeu a pena?”, será que as “almas” portuguesas que se lançaram ao mar e alcançaram esses territórios não foram realmente “pequenas”? Passou-se “além do Bojador”, mas, passou-se “além da dor”?

Talvez as palavras do amigo poeta Narlan Matos aponte uma explicação para as demandas que reverberam:

(...) oh mar salgado, quanto de teu sal são genocídios de
Portugal!
no atlântico negro
nos tombadilhos de velhos navios piratas
nos calabouços da crueldade humana
nas prisões da Serra Leoa—que ainda doem em alguma dobra do meu
corpo
em Angola
na Guiné-Bissau
no Senegal
no Benin (...)

(MATOS. 2012, p 17)

Se pensarmos nos genocídios, nos epistemiocídios e nos glotocídios promovidos pelas ondas etnocêntricas portuguesas que, tal tsunami, inundou e varreram Angola e Brasil, dentre outros territórios, com certeza não valeu a pena para os povos indígenas e para os povos negros escravizados e seus descendentes e o além-Borjador trouxe vagas de dores de poucas comparações na história das civilizações humanas. As “lágrimas de Portugal” diluíram-se em pequenos mililitros quando confrontadas com o acréscimo de sal no Atlântico dos incontáveis números de seres humanos e povos que sofreram as crueldades provenientes das ações do Estado português e dos portugueses ávidos por riquezas e poder a qualquer custo. Mas também Portugal contribuiu para a formação cultural, do que são hoje essas duas nações nas quais se ouvem a língua portuguesa nas bocas de uma quase maioria dos seus habitantes. No entanto, fora essa contribuição cultural que, também, entranhou secularmente nas cabeças dessas populações, preconceitos e discriminações cotidianas baseados em hierarquizações sociais ligadas aos aspectos físicos e relacionados às condições monetárias de seus cidadãos (são cidadãos, realmente?).

“Para que fosses nosso, ó mar!”, Portugal, inicialmente, e depois substituído pelas elites econômicas locais, tentou, a todo custo, silenciar as demais vozes dos humanos dessas partes do mundo, relegando-os a subalternidades e tentando impedi-lhes os discursos de suas próprias histórias, de narrar suas versões nacionais. O verbo “tentar” deve ser salientado, uma vez que essas vozes não foram caladas e, por gerações, desafiaram as tentativas de europocentrismo hegemônico português. As vozes de indígenas, africanos e afrobrasileiros não só não se calaram, como desafiaram a hegemonia portuguesa dando ritmo aos idiomas e às culturas nacionais que não se configuraram como extensão de Portugal, pois ganharam caminhos de autonomia tanto em Angola quanto no Brasil. Quando compulsoriamente “convidados” a calarem-se, falavam com o corpo, com o paladar, com religiosidade, filosofias... resistindo, reconfigurando-se, ressignificando-se em seus mosaicos culturais, mesmo em diásporas forçadas. “Contaminaram” as duas pontas do Atlântico em trânsitos de culturas, em transculturações, ao usar as suas ondas como costuras e fazer ver a Portugal que o mar não era dele.

Um dos principais intuitos desta tese foi demonstrar que a pretensão de superioridade portuguesa, traço típico das sociedades etnocêntricas (existem as que não o são?), desenvolve esse senso de superioridade endoculturado em seus membros desde o berço e naturalizam essa característica como “real” e indiscutível. Assim como os seres

humanos naturalizam as realidades sociais nas quais vivem como se sempre existissem e não como fruto das criações antrópicas, desenvolvendo ambientes “artificiais” – as sociedades, hoje, de cimento e ferro, onde antes havia ambientes naturais. Naturalizou-se a realidade tirando-lhe a condição de construção, de “acordo social” introjetado nas pessoas pelas instituições sociais.

As nações estão no mesmo âmbito dessas criações “artificiais” antrópicas, validadas pelas legitimações das instituições sociais (família, escola, mídia, literatura...) que colocam a nacionalização “dentro da cabeça” do indivíduo. A nação como realidade, se impõe em nós como discurso, por narrativas que as tornam “naturais”. Portugal, com o domínio das estruturas coloniais, impôs os seus discursos, as suas narrativas de formação e de construção de Angola e do Brasil como fruto da ação única dos portugueses, “civilizando” a “selvageria” das culturas desses territórios. As histórias dessas nações, por esse discurso, estabeleciam-se como extensão da história portuguesa.

Configuraram-se dois aspectos primordiais ao término dessa escrita: inicialmente, ser para nós, brasileiros, o território angolano a primeira ponta do Atlântico. Primeira, por ser um dos mais acentuados pontos de partida das africanidades, produzidas por sociedades que se tornaram as matrizes das africanias brasileiras. Por conseguinte, vê-se ser a literatura de Pepetela não conformada com a Angola “criada” pela colonização portuguesa e transitando pelos hábitos e *modus vivendis* da pluralidade de comunidades existentes antes do contato com o português, principalmente nas páginas de *Yaka* (1984), escolhida, para esta tese, como obra que sintetiza a inconformidade de Pepetela frente às tentativas de hegemonia e europocentrismo. Sua literatura narra a construção da nação fazendo-se e refazendo-se nas fusões das angolanidades cotidianas nas etnias do país nos musseques⁶⁴ de Luanda (que, correspondentes às favelas brasileiras, abrigam um número gigantesco de marginalizados oriundos da exploração colonial ou da expansão capitalista), e nos territórios interiores do Huambo, das Anharas, de Benguela, do Lobito ou de Cabinda, por exemplo.

Constatou-se, ainda, o Brasil como a segunda ponta do Atlântico. Segunda, por ser o ponto de maior relevância de chegada de africanidades (a maioria dos africanos

⁶⁴ Do kimbundo (mu seke) significa areia vermelha. Luanda tem hoje cerca de 6 milhões de habitantes, dos quais cerca de 4 milhões vivem em musseques. - BETTENCOURT, Andrea Carina de Almeida - Qualificação e reabilitação de áreas urbanas críticas. Os musseques de Luanda. Lisboa : FA, 2011. Tese de Mestrado

escravizados para as Américas aportaram nesse território) geradas nas culturas africanas, principalmente de Angola. As africanidades foram ressignificadas em solo brasileiro e constituíram as africanias da Bahia de João Ubaldo Ribeiro que, em *Viva o povo brasileiro* (1984) são estendidas, como tecido “quarando” ao sol, sobre o recôncavo, o sertão baiano e outras partes do país, mas irrompidas das fusões de matrizes etnorraciais da ilha de Itaparica: um microuniverso de condensação de africanidades, mães de africanias locais que, em contato com matrizes distintas que não só a negro-africana, inclusive a portuguesa, configuraram-se como uma das grandes bases sócio-linguístico-culturais das nossas brasilidades.

A literatura de Ubaldo traz-nos um Brasil inconformado com o discurso da colonização portuguesa, assim como Pepetela em Angola, subvertendo-o nas vozes e ações de negros-mestiços narradores e protagonistas, de suas próprias histórias. As trajetórias de Patrício Macário e Maria da Fé simbolizam a tomada de consciência afro-brasileira da sua importância na constituição nacional, tanto na formação do povo enquanto sujeito, e não “bem semovente” (Darcy Ribeiro. 1995), no processo histórico. Mas também, a trajetória de personagens como Amleto Ferreira-Dutton traz em si a negação do afrodescendente do pertencimento a culturas baseadas nas africanias, formando, assim, parte da elite financeira do Brasil, que, ainda hoje, discrimina e dificulta ascensão social de um contingente considerável da nação brasileira.

As literaturas de Pepetela e de João Ubaldo Ribeiro propõem outras leituras das histórias de Angola e Brasil e não só com as produções de africanidades e africanias como centro dos processos históricos de construção das nações, mas também com essas resistindo e destruindo o patriarcado português, o pilar de uma tentativa de colonização predatória.

Em *Yaka* (1984), Pepetela expõe o sapalalo (do patriarca Alexandre Semedo) carcomido pelos salalés e desmoronando a cada estrondo dos obuses da “guerra do povo” do MPLA, como simbologia maior para a queda do modelo patriarcal-colonizador do português. O antigo modelo será substituído pelo governo de todos: a utopia que se vislumbra nos caminhos futuros de Angola. *Yaka* carrega os meandros das culturas nativas como resistências à exploração colonial portuguesa. O próprio símbolo da Yaka é emblemático nessa tarefa: é a estátua, a voz nativa, que se recusa a falar com o

angolano branco, Alexandre Semedo, filho do colono português, enquanto esse não se entender como angolano e entender Angola em seu universo plural.

Em *Viva o povo brasileiro* (1984), a proposta de João Ubaldo Ribeiro para a derrocada do patriarcado português, ou da tentativa de subjugação colonial, está em duas linhas de construção de personagens e ações. Em primeiro momento, a resistência da linhagem matriarcal, que se inicia na “ferocidade” de Vu, filha do Caboco Capiroba, passando pela sabedoria ancestral centenária de Dadinha e chegando a Maria da Fé, líder da Irmandade do Povo, lançando-se contra a opressão da elite. Em um segundo momento, as próprias ações da Irmandade do Povo que mata lentamente, por envenenamento, o Barão de Pirapuama, Perilo Ambrósio, impedindo que como um *Cronos* tropical devore a tudo e a todos, uma vez que as ervas colocadas em suas comidas, o envenena “trancando-lhe” o intestino. A resistência e as lutas da Irmandade do povo são as ações do “povo consciente” contra seus opressores elitistas.

Mas o porquê do título Africanidades e africanias – resistências à identidades nacionais europocêntricas e hegemônicas para Angola e Brasil em *Yaka* (Pepelela) e *Viva o povo brasileiro* (João Ubaldo Ribeiro)? Há no Brasil uma tendência ao rebaixamento da autoestima da maioria da população por conta de heranças ideológicas das ações coloniais seculares por parte dos portugueses e das elites nacionais - formadas com a perda do domínio político-administrativo luso. Pode-se observar que há ainda no imaginário nacional a tendência à valorização de hábitos e culturas oriundos da Europa, ou ao menos consideradas de origem europeias, em detrimento dos hábitos e culturas provenientes de africanos e indígenas. Assim como há uma tendência popular de valorização da estética considerada “branca” e uma negativização dos fenótipos “negros”, considerados, quase sempre, pelo senso comum como “feios”. A estrutura colonial estabelecida pelo Estado português impôs aos afro-brasileiros e demais matizes etnorraciais, padronizações que tinham como modelos de “perfeição” os parâmetros europocêntricos da cultura portuguesa. Logo, a tentativa de hegemonizar as chamadas “colônias”, deixou como herança a hierarquização racial baseada, em grande medida, na cor da pele, ou na gradação da cor da pele, na qual quanto mais próximo aos aspectos físicos “brancos”, mais possibilidades de ascensão social dentro da sociedade nacional.

No entanto, ao analisar a obra *Viva o povo brasileiro* sintetiza-se o ponto central defendido na tese: o lastro de africanias é o principal elemento de confronto brasileiro a

hegemonia europocêntrica portuguesa, uma vez que a nação brasileira, mesmo com o domínio de Portugal e das elites nacionais que o sucede, criando uma plutocracia⁶⁵ maquiada em democracia, organizou-se sobre as visões de mundo das sociedades africanas, mesmo estereotipadas ou negadas, diasporicamente trazidas de forma compulsória. As ressignificações que os afro-brasileiros estabelecem sobre as africanidades das mães e pais africanos geram as africanias que se tornam marcas inconfundíveis da brasilidade, óbvio que mais evidentes nas regiões onde houve maior penetração dos africanos como o nordeste e o sudeste, mas comum, em diversas proporções, em todas as partes do país. A tentativa de hegemonia europocêntrica tem o seu contraponto na produção de africanias da população brasileira, principalmente das classes de menor poder aquisitivo, pois os afro-brasileiros foram, por séculos, “empurrados” para os degraus da base da pirâmide social à medida que se formavam as estruturas do país.

Entretanto, logo nos primeiros momentos de pesquisa, percebi que discutir a formação da nação brasileira, sem discutir a principal matriz que a forma, a negro-africana, seria de pouca valia. E, reafirme-se: o Estado de maior contribuição para a estruturação genética e cultural do Brasil foi Angola e as culturas de base do grupo banto, logo a formação nacional do Brasil dependeu dos processos das diásporas africanas, com ênfase sobre as culturas dos povos angolanos. Nesse sentido, o modo de olhar para os povos de base de Angola e a “subversão” histórica da literatura do sociólogo Pepetela encaixou-se perfeitamente na proposta defendida.

As literaturas de Pepetela e de João Ubaldo Ribeiro prosseguem a inquietação de literatos e mesmo historiadores (anteriores a eles) em acatar as narrativas da formação nacional nos moldes cultivados pela colonização portuguesa. Desse modo, a base das culturas tradicionais de Angola e das africanias do Brasil, a partir da produção sociocultural baiana da Ilha de Itaparica, depõem em favor das culturas de base angolanas e afro-brasileira como sustentáculos da resistência e impedimento a hegemonização de Portugal. Os autores, entretanto, não negam o fato histórico e sim as formas de narrá-los e as ideologias europocêntricas que sustentam discursos

⁶⁵ A plutocracia do grego *ploutos*: riqueza; *kratos*: poder. Sistema político no qual o poder é exercido pelas elites. Esta concentração de poder nas mãos de uma elite financeira gera uma grande desigualdade e uma pequena mobilidade social. DALLARI, Dalmo de Abreu. Elementos de Teoria Geral do Estado, São Paulo: Saraiva, 2001.

hegemônicos dessas narrações nascidas na voz colonial portuguesa, ou aliadas, anulando ou subalternizando os demais discursos das demais vozes narrativas que formam a nação. A iconoclastia ou as ambiguidades vocais de diversas matrizes e povos são os instrumentos utilizados por esses dois autores para redesenhar a nação de forma rizomática e não árvore de raiz única.

Não era pretensão nesta tese fazer comparações diretas ou indiretas entre as duas obras (*Yaka* e *Viva o povo brasileiro*) e sim tentar entender como esses dois autores, Pepetela e João Ubaldo Ribeiro, deram corpo em linguagens literárias às discordâncias da formação de suas nações como “criadas” pelos momentos históricos da expansão portuguesa que se passam a chamar de “colonização”. A intenção de pesquisar a Angola de Pepetela e as culturas tradicionais que expõe como resistências ao europocentrismo e hegemonia cultural de Portugal, consiste em, antes de tudo, tentar enxergar como nos chega uma importante matriz linguístico-cultural negro-africana que será primordial para o estabelecimento do Brasil de João Ubaldo Ribeiro e que gerará as resistências afro-brasileiras ao europocentrismo e à hegemonia portuguesa, europeia e europeísta neste lado do Atlântico.

As leituras da história que propõem Pepetela e João Ubaldo desconstroem a narrativa colonial portuguesa da democracia racial. No entanto, no Brasil, ainda é muito presente no imaginário nacional o discurso “inventado” desde a colonização como o “país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza” (Benjor, 1969)⁶⁶, formado sem, ou com raros momentos de conflitos e... sem racismo. Até que ponto esse imaginário é “contaminado” por essa visão é ainda confuso, pois (conforme Introdução) desde criança inquieta-me com essa questão através da voz de meu pai, negro-mestiço, como eu e uma significativa porcentagem do país (53,7% - IBGE – ANO?), e a sua música preferida, “Preto e branco”:

Sou preto sim, porém feliz
 Porque tive a sorte de nascer neste país
 Neste país onde não há preconceito
 O homem que é direito
 É senhor do seu nariz
 Se não tenho onde morar
 Branco também não tem
 Se eu sofro a falta d’água
 Branco sofre também
 Se o bonde atrasa

⁶⁶ “País tropical” – Música e letra de Jorge Benjor – 1969.

Se o trem não sai
 Não vou prá casa
 O branco também não vai (...)

(BATISTA e PETERPAN. 1951)

Até que ponto realmente o imaginário do brasileiro rende-se a essa narrativa, a esse discurso, de nação harmoniosa, ou até que ponto a visão de meu pai (dos negros-mestiços) não era irônica e iconoclasta, como a visão de João Ubaldo Ribeiro, é formulação para novas pesquisas.

O ponto de partida e de chegada de ambas as obras (*Yaka* e *Viva o povo brasileiro*, publicadas no mesmo ano de 1984) está na formação da nação angolana e da brasileira pelo processo de fusão genético-cultural, e de sincretismo paralelístico. O angolano Joel (bisneto da colonização dos Samedo) e o afro-brasileiro Lourenço (filho de Maria da Fé, mas neto do estupro do português Barão de Pirapuama) são os últimos fios (ao menos nessa etapa histórica das suas nações) dos enredos narrativos de Angola e do Brasil de Pepetela e de Ubaldo, respectivamente. Neles estão as contribuições culturais e genéticas da pluralidade, mas não sem os choques dessa diversidade. Apesar de ter a fusão de matrizes culturais como centro das narrativas, os autores desconstruem o discurso de democracia racial, pois não constroem esses personagens centrando-os no olhar romântico da anulação dos conflitos e sim como o presente de um longo processo conflituoso encabeçado por gerações anteriores a eles, um histórico de embates, de estupros, de explorações e de sofrimentos entre povos e as matrizes, que os configurarão como angolano e brasileiro.

As literaturas de Pepetela e Ubaldo têm a releitura do fato histórico narrado pelo etnocentrismo português como voz prevalecente. A narrativa histórica da nação vem das bocas que foram marginalizadas pelo colonialismo europeu e essa marginalização marca até hoje os descendentes dessa exploração colonial. Angola e Brasil desenvolveram seus territórios costurados por musseques e favelas abrigando números consideráveis de suas populações e, nesses “enclaves”, na porcentagem maior está o descendente dos explorados pelo sistema colonial, a “máquina de moer gente” (RIBEIRO, 1995) que moldou no passado o presente recente.

O censo de 2010 (IBGE) tornou oficial o que o brasileiro mais lúcido já percebia nas ruas cotidianamente: a soma entre os considerados pretos, pardos (negros-mestiços, pois no Brasil, como nas outras partes do globo, raça é seleção social e o olhar brasileiro

difícilmente classifica um pardo como branco), amarelos e indígenas (99,7 milhões) supera a população branca (91 milhões). Só a população autodeclarada negra (segundo ainda dados do IBGE) passa de 48,1% em 2004 para 53% em 2013.

Os negros-mestiços (afro-brasileiros) atuais, representados pelos seus antepassados em *Viva o povo brasileiro* (1984) de Ubaldo Ribeiro, têm os piores indicadores de desenvolvimento humano quando cruzados os dados da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e Caribe), da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e do PNUD/ONU (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento). As três instituições, que levam em consideração na composição desses números, inúmeros fatores, principalmente condições decentes de trabalho e renda per capita familiar, constataram, já em 2008, que além de ter os brancos, indicadores de desenvolvimento humano melhores em todas as regiões do país, os negros ainda não chegaram sequer ao IDH que os brancos tinham em 1991 (primeiro ano de cálculo da ONU apresentado no relatório Emprego, Desenvolvimento Humano e Trabalho Decente). Já em 2005, em um documento intitulado “Relatório de Desenvolvimento Humano Brasil – Racismo, Pobreza e Violência”, lançado em São Paulo, o PNUD indicava que se os afro-brasileiros formassem um país ocupariam a 105ª posição no ranking que mede o desenvolvimento humano no mundo, enquanto um “Brasil branco” ocuparia a posição de número 44.

Essa situação de subcidadania não é diferente em Angola em que os musseques e as imagens de subsistência pelo interior do país transformaram-se em “cartão postal”. O ranking de IDH da ONU (2013) em que o Brasil já se encontra em condições desfavoráveis, coloca Angola em quadro ainda mais desagradável na posição de 149º em uma lista de 185º países. Ao retratar, em *Yaka* (1984) a situação de marginalidade imposta aos nativos, principalmente os negros em uma sociedade pigmentocrática, Pepetela já denuncia, ao longo da história angolana em que a narrativa cobre, a construção da marginalização de muitos na Angola da atualidade. Pepetela e João Ubaldo Ribeiro ao estreitarem a ficção e a história nestas obras parecem nos fazer enxergar a contribuição que a colonização portuguesa, seguida do domínio das elites pós-coloniais de Angola e Brasil, deu para edificar o que se vive hoje.

REFERÊNCIAS

- AB'SABER, Aziz N. et all. **História geral da civilização brasileira**. Tomo I: A época colonial. Administração, economia, sociedade. v. 1. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca**: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Trad. de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- AGASSIZ, Louis J. R.; Agassiz, Elizabeth Cary. **A Journey in Brazil**. Boston, 1868.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). 2. ed. Trad. de Walter Evangelista e Maria Laura Vigueiros de Castro; introdução crítica de José Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- AMANTINO, Márcia Sueli. Os escravos fugitivos em Minas Gerais e os anúncios do jornal "O Universal" 1825 a 1832. **Revista Locus**, v. 12, n. 2, p.59-74, 2006.
- AMORA, Antônio Soares. **Teoria literária**. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 1961.
- ANDERSON, Perry. **Portugal e o fim do ultracolonialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- ARAÚJO, Joel Zito Almeida de. **A negação do Brasil**: o negro na telenovela brasileira. São Paulo: SENAC, 2000.
- ARENAS, Fernando. Reverberações lusotropicals: Gilberto Freyre em África. In: LUND, Joshua, MCNEE, Malcom (Ed.). **Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos**. Pittsburgh: Instituto Iberoamericano, 2006.
- AROCHA, JAIME. Etnografía iconográfica entre grupos negros. In: FRIEDEMANN, N. S. **Criele, criele son**: del Pacífico Negro. Bogotá: Planeta Editorial, 1989.
- AZEVEDO, J. Lúcio de. **História dos cristãos novos portugueses**. Lisboa: Clássica, 1975.
- BAKHTIN, M. M. Formas de tempo e de cronotopo no romance. Ensaio de poética histórica. In: BAKHTIN, M. M. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. Trad. de Aurora F. Bernardini e outros. São Paulo: UNESP, 1988. p. 211-362.

- BARTHES, Roland. **Aula**. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1978.
- BATSIKAMA, Patrício Mampuya Cipriano. **Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola**. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2015
- BATSIKAMA, P. Leitura antropológica sobre a angolanidade. In: **Sankofa**, 11, Ano n.VI, agosto, 2013. p.51-70.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. V. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BERND, Zilá; UTÉZA, Francis. **O caminho do meio**: uma leitura da obra de João Ubaldo Ribeiro. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2001.
- BERND, Zilá (Org.). **João Ubaldo Ribeiro**: obra seleta. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.
- BETTENCOURT, Andrea Carina de Almeida. **Qualificação e reabilitação de áreas urbanas críticas**: os musseques de Luanda. Dissertação de Mestrado. Universidade Técnica de Lisboa. Faculdade de Arquitetura. Mestrado Integrado em Arquitetura. Lisboa, 2011.
- BIKO, Steve. **Escrevo o que quero**: uma seleção dos principais textos do líder negro Steve Biko, discursos e ensaios escritos por Steve Biko. Trad. do Grupo São Domingos. São Paulo: Ática, 1990.
- BOUGNOUX, Daniel. **Introdução às ciências da informação e da comunicação**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BRIDGELAND, Fred. **Jonas Savimbi**: uma chave para África. Lisboa: Perspectivas & Realidades, 1988.
- CADORNEGA, A O. (1940). **História geral das guerras angolanas 1680-1681** (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha). Lisboa: Agência Geral das Colónias, v. I. Reprodução fac-similada da ed. de 1940. Disponível em: <<http://arlindo-correia.com/020309.html>>. Acessado em 20/02/2015.
- CAETANO, Marcelo José. O enigma de Muana Puó. **Scripta**. Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 267-282, 2º sem. 2004.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 6. ed. São Paulo: Nacional, 1980.
- CARINCROSS, Andrew S. 1936. **The problem of Hamlet**: a solution. Reprint ed. Norwood, PA.: Norwood Editions, 1975.

- CASTELO, Cláudia. **O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa**. Porto: Edições Afrontamento, 1998.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidoras de Livros LTDA, 2001.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Camões com dendê. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Sociedade de Amigos da Biblioteca Nacional, ano7, n.78, p.39, março 2012.
- CAVAZZI, Giovanni. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- CHAUÍ, Marilena. Brasil: **mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHAVES, R.; MACÊDO, T. C. de; SECCO, C. L. T. (Orgs.). **Brasil/África: como se o mar fosse mentira**. 2. ed. São Paulo/ Luanda: UNESP/ Chá de Caxinde, 2006.
- COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil: era realista, era de transição**. São Paulo: Global, 1997.
- COUTINHO, Wilson. **João Ubaldo Ribeiro: um estilo da sedução**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; 1998.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DIOP, Cheikh Anta. **Nations negres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui**. Paris: Editions Présence Africaine, 1979.
- FARIAS, Eny Kleyde Vasconcelos de. **Maria Felipa de Oliveira: heroína da independência da Bahia**. Salvador: Quarteto, 2010.
- FERNANDES, Florestan. Beyond poverty: the negro and the mulatto in Brazil. In: TOPLIN, R. B. (org.). **Slavery and race relations in Latin América**. Westport: Greenwood Press, 1970.
- FERNANDES, João Azevedo. Violência e mestiçagem: a origem da família brasileira na obra de Darcy Ribeiro. In: **Revista Antropológicas**, 2004, ano 8, volume 15 (1): 155-183. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/viewFile/35/35>>. Acesso em: 17 abr. 2015.
- FERNÁNDEZ, Martínez M. **Oralidad y africanía en Cuba**. Havana: La Habana,

2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente**: identidade em construção, Rio de Janeiro, Pallas, Educ São Paulo, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 29. ed. Rio de Janeiro: Record, 1994.

FRIEDEMANN, Nina S. de. **Criele criele son**. Del Pacífico Negro. Arte, religión y cultura en el litoral Pacífico. Bogotá: Editorial Planeta, 1989.

FRIEDEMANN, Nina S. de. **Huellas de africanía en la diversidad colombiana**: geografía humana de Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000. (Tomo I).

FRIEDEMANN, Nina S. de. Cabildos negros: refugios de africanla en Colombia, Caracas. In: **Montalbán**, n. 20, p. 121-134, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. Arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p 26-51.

GIACON, Eliane Maria de Oliveira. **Acervo Capiroba (1968-2008)**: um estudo da fortuna crítica de João Ubaldo Ribeiro. Tese de doutorado. Área de concentração: Literatura e Vida social. Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Júlio de Mesquita Filho. Assis, 2011. 318f.

GOBINEAU, Arthur de. **Essai sur l'inégalité des races humaines**. Paris: Librairie de Firmin Didit Frères, 1853. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=162>> Acesso em: 05 jun. 2015.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HOLANDA Buarque, Sérgio. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In: COSTA LIMA, Luiz. **Teoria da literatura em suas fontes**. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. Trad. de Américo de Carvalho. v. 1 e 2. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.
- KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África?** Entrevista com René Holenstein/Joseph Ki-Zerbo. Trad. de Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- LEÃO XIII, Papa. **Sobre abolição da escravatura**. Documento n.40. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas africanas e formulações pós-coloniais**. Lisboa: Colibri, 2003.
- LINTON, Ralph. **O homem: uma introdução à antropologia**. Trad. de Lavínia Vilela. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Trad. de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LYRA, Pedro. **Literatura e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- MACEDO, Bispo. **Orixás, caboclos & guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal, 2000.
- MARGATO, Izabel. Notas sobre o neo-realismo português: um desejo de transformação. In: **Via Atlântica**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009, p.45.
- MARQUES, Xavier. **Sargento Pedro: tradições da independência**. 2. ed. Salvador: Catilina, 1921.
- MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações, cultura e hegemonia**. Trad. de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2008.
- MARTINS, João Vicente **Os Tutchokwe do Nordeste de Angola**. Dissertação de doutoramento em Antropologia. Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1997.
- MATA, Inocência. Pepetela e as (novas) margens da nação angolana. In: **Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquieta**. Luanda: Kilombelombe, 2001. p. 181-192.
- MATA, Inocência (org.). **A rainha Nzinga Mbandi: história, memória e mito**. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MATOS, Narlan. **Elegia ao Novo Mundo e outros poemas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra, história e civilizações**. T. 1 (até o século XVIII). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MENEZES, Solival. **Mama Angola: sociedade e economia de um país nascente**. São Paulo: EDUSP, 2000.

MESSIANT, Christine. **L'Angola colonial, histoire et société: les prémisses du mouvement nationaliste**. Basileia: Schlettwein, 2006.

MIYAZAKI, Tiekō Yamaguchi. **Um tema em três tempos**. João Ubaldo Ribeiro, João Guimarães Rosa, José Lins do Rego. São Paulo: UNESP, 1996.

MOTA, Myriam Becho. **História: das cavernas ao terceiro milênio**. São Paulo: Moderna, 2005.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. **Escritoras negras: resgatando a nossa história. Papéis avulsos**. Rio de Janeiro: CIEC – Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos/UFRJ, 1989.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1986.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

O'DONNELL, Julia; CASTRO, Celso. **Interpretações do Brasil: "Nina Rodrigues e o 'problema' negro"**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2011.

OLIVEIRA, Emerson Divino Ribeiro de. **Transculturação: Fernando Ortiz, o negro e a identidade nacional cubana 1906-1940**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2003.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Construções identitárias na obra de João Ubaldo Ribeiro**. Trad. de Rita Olivieiri-Godet, Regina Salgado Campos. São Paulo: HUCITEC; Feira de Santana: EDUEFS; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2009.

ORTIZ, Fernando. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco**. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983.

ORTIZ, Fernando. "La poesía mulata". In: **Revista Bimestre Cubana**, vol. XXXIV, nos. 2-3, La Habana, 1934, p. 210.

OSORIO, Ubaldo. **A ilha de Itaparica**. 2. ed. Salvador: Tipografia Naval da Bahia, 1942.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Novos pactos, outras ficções**: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PENNA, Filho Pio. **A África contemporânea: do colonialismo aos dias atuais**. Brasília: Hinterlândia Editorial, 2009.

PEPETELA. **A geração da utopia**. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

PEPETELA. **A gloriosa família**: o tempo dos flamengos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PEPETELA. **Lueji, o nascimento de um império**. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1999.

PEPETELA. **Muana Puó**. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

PEPETELA. **O cão e os caluandas**. 5. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2002.

PEPETELA. **Yaka**. Lisboa: Dom Quixote, 2006.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Poema Mar Português. Edições Ática: Lisboa. 1959.

PIGAFETTA, Filippo. **1533-1603 – Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas**/ Filippo Pigafetta e Duarte Lopes; [dir. de Luís de Albuquerque]. - [Lisboa]: Alfa, cop. 1989. 140 p. Biblioteca da expansão portuguesa. 9). Tít. orig.: Relatione del reame di Congo et delle circonvicine contrade. Disponível em: <<http://afrologia.blogspot.com.br/2008/03/frica-equatorial-e-angola.html>>. Acessado em 03/04/2015.

PINA, Álvaro. Um novo olhar sobre o neo-realismo: Urbano Tavares Rodrigues. In: **Revista Colóquio/Letras**, nº 70, nov. 1982.

PINHO, J. B. **Trajetória e questões contemporâneas da publicidade brasileira**. 2 ed. São Paulo: INTERCOM, 1998.

POLIAKOV, Léon. **O mito ariano**: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos. Trad. de Luiz J. Gaio. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, 1974.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. In: **Tempo Social**, v.1, nº1/29-46. 1989.

RAEDERS, Georges. **Le comte de Gobineau au Brésil**. Nouvelles éditions latines (F. Sorlot), 1934. Disponível em: <<https://eps.revues.org/5743>>. Acessado em 21/07/2015.

REDINHA, José. **Etnias e culturas de Angola**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1975.

REIS, Carlos. **O discurso ideológico do neo-realismo português**. Coimbra: Almedina, 1983.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: evolução e sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Mestiço é que é bom** Disponível em: <http://www..revan.com.br/produto/MESTICO-E-QUE-E-BOM-101>. Acessado em 21/10/2015.

RIBEIRO, João Ubaldo. **A casa dos budas ditosos**. v. 4. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1999. (Série Plenos Pecados).

RIBEIRO, João Ubaldo. **Diário do farol**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

RIBEIRO, João Ubaldo. **O feitiço da Ilha do Pavão**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

RIBEIRO, João Ubaldo. **O sorriso do lagarto**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Sargento Getúlio**. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Setembro não tem sentido**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Vila real**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

RIBEIRO, Maria de Fátima Maia. Discursos sobre a “África” e fantasmagorias colônias em obras de Mia Couto e Pepetela. In: CHAVES, Rita (Org.). **A Kinda e a Misanga**: encontros brasileiros com a literatura angolana. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda, Angola: Nizla, 2007. p. 241-257.

RODRIGUES, Henriques Fernandes. Liberalismo e repressão miguelista no Vale do Lima. **Separata de Cadernos Vienenses**, v. XVI, Viana do Castelo, 1989, p. 109-135.

ROSA, Carlos. Apresentação: A carta de Pero Vaz de Caminha. In: **Folha de São Paulo**, 1999. Edição especial.

SANTAELLA, Lucia. **Corpo e comunicação**: sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2006.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino americano. In: **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: EDUC/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

SEIXAS, Cid. **O jeito da gesta crioula**: Jorge Amado e o canto épico da mestiçagem. In: Anais do VII Congresso da ABRALIC / Associação Brasileira de Literatura Comparada, 2000. Salvador: Associação Brasileira de Literatura Comparada/ Universidade Federal da Bahia, 2004. Disponível em: <<http://literaturanabahia.blogspot.com.br/2010/08/o-jeito-da-gesta-crioula.html>>. Acessado em 18/09/2015.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança**: a África antes dos Portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

SILVA, Ana Célia da. **A discriminação do negro no livro didático**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2004.

SOUSA, Augusto Fausto de. **Fortificações no Brazil**. RIHGB. Rio de Janeiro: Tomo XLVIII, Parte II, 1885. Disponível em: <http://www.museusdorio.com.br/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=34:perfil-museu-forte-defensor-perpetuo&catid=3&Itemid=64>. Acessado em 11/10/2015.

SOUSA, Ricardo Alexandre S. de. **Agassiz e Gobineau**: as ciências contra o Brasil mestiço. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História das Ciências: História. Casa de Oswaldo Cruz (COC – Fiocruz), Rio de Janeiro, 2008.

TAVARES, Ildásio. **Nossos colonizadores africanos**: presença e tradição negra na Bahia. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Trad. Sérgio Góes de Paula. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VANSINA, Jan. **Kingdoms of the Savanna**. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.

VENÂNCIO, José Carlos. Nacionalismo e pós-nacionalismo na literatura angolana: o itinerário pepeteliano. In: TORGAL, L.R.; PIMENTA, F.T. SOUZA, J.S. **Comunidades Imaginadas**: nação e nacionalismo em África. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

VERGER, Pierre Fatumbi **Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Trad. de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 1997.

WESSELING, H.L. **Dividir para dominar**: a partilha da África, 1880-1914. Trad. de Celina Brandt. Rio de Janeiro: Revan, 1998

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola**. Lisboa: Tinta da China, 2009.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade**. São Paulo: Nacional, 1969.