



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

KELLY ANE EVANGELISTA SANTOS

**“ANGOLA É UM PAÍS DE PRETOS!”?: RELAÇÕES RACIAIS,
DISPOSIÇÕES DE PODER E FIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS EM
FILHOS DA PÁTRIA, DE JOÃO MELO**

Salvador
2016

KELLY ANE EVANGELISTA SANTOS

**“ANGOLA É UM PAÍS DE PRETOS!”?: RELAÇÕES RACIAIS,
DISPOSIÇÕES DE PODER E FIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS EM
FILHOS DA PÁTRIA, DE JOÃO MELO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Bahia, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura do Instituto de Letras para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria de Fátima Maia Ribeiro

Salvador
2016

À minha mãe, Ana, por todo amor e carinho sempre a mim dedicados.

À memória do meu pai Raimundo, da minha vó Hosana e da minha prima Rejane pelo laço de amor que nos uniu e nos unirá para além da eternidade.

Ao escritor João Melo, cuja obra me faz despertar para as complexidades da vida e do ser humano como caminho de construção, quiçá, de um novo mundo.

AGRADECIMENTOS

O caminho para a realização de um trabalho demanda quase sempre dedicação, autoconfiança e muita disposição para o enfrentamento de obstáculos e desafios. Foram várias as barreiras que se apresentaram para mim durante o difícil percurso trilhado para o desenvolvimento desta dissertação. Mas por mais que as dificuldades aumentassem, nunca pensei em desistir, pois sempre tive em minha consciência que a conclusão deste trabalho não era importante só para mim, mas também para minha família e para meus amigos que com tanto carinho foram ajudando-me das mais diferentes formas a retirar, uma por uma, as pedras que encontrei nesse caminho. Um caminho que não foi nada fácil, mas que, com toda a ajuda que obtive, venci.

Assim, agradeço a Deus, às minhas mães espirituais, aos orixás, aos meus ancestrais e aos espíritos de luz existentes nesse e nos mais diversos mundos, por toda força e auxílio que sempre me enviaram.

Agradeço imensamente a minha querida orientadora, Maria de Fátima Maia Ribeiro, por me acompanhar e preparar desde a iniciação científica até aqui, e por ter continuado acreditando em mim mesmo diante de todas as dificuldades.

Agradeço a todos os meus amigos do grupo de pesquisa, por todo apoio.

Agradeço especialmente aos amigos Joseneida Eloí Mendes, Alex França, Lívia Maria Costa Sousa, Aline Schmidt, Juliana Lesquives, Mariana Andrade e Bruno Emanuel que, de diferentes formas, contribuíram tão grandiosamente para a conclusão desse trabalho, principalmente indicando referências e ajudando-me a construir e revisar o texto.

Agradeço a minha mãe pelas palavras de incentivo, conforto e carinho nos momentos em que expressei cansaço e tristeza.

Agradeço a toda minha família pela compreensão nos vários momentos em que me fiz ausente.

Agradeço ao meu marido, Denival Pereira Lima, por seu enorme carinho, apoio e paciência.

Agradeço aos meus colegas de trabalho pelas palavras de incentivo.

Agradeço a todos os professores que ao longo de minha vida participaram do meu processo de formação.

Alegremente, agradeço a todos que me ajudaram a vencer as dificuldades e sair vitoriosa em mais essa importante etapa da minha vida.

Serão desalienados pretos e brancos que se recusar[em a] enclausurar-se na Torre substancializada do passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva.

Frantz Fanon

Se tivemos tempo, poderíamos agora desviar-nos um pouco para tentar reflectir sobre as razões que, em regra, levam os homens (e as mulheres) a esquecer essa democrática norma da natureza, segundo a qual todos os factos têm mais do que uma face, pelo que analisá-los somente a partir de uma delas pode conduzir ao fundamentalismo ou ao fascismo.

João Melo

Em “O homem que nasceu para sofrer”

SANTOS, Kelly Ane Evangelista. Discursos sobre nação, relações inter-raciais, racismo e identidades em *Filhos da Pátria* de João Melo. 130 f. 2016. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

RESUMO

A presente dissertação examina as figurações do negro, do mestiço e do branco flagradas no livro de contos *Filhos da Pátria*, do escritor angolano João Melo, no plano de relações inter-raciais e transnacionais, e os modos pelos quais tais procedimentos se relacionam a diferentes propostas de construção e de desconstrução das noções de identidade individual, coletiva e nacional de Angola. Investigam-se as formas como as estratégias discursivas identificadas na obra problematizam as imagens das diferentes categorias raciais cristalizadas no imaginário social angolano e a maneira como essas imagens, na pós-independência, contribuem para a reiteração de uma ambiência marcada pela continuidade de conflitos sociais, étnicos e raciais característicos da colonização, e, em grande parte, atrelada à intervenção de instituições de poder e de sujeitos cujas visões construídas de si mesmo, do outro e do mundo são, ainda, reguladas por valores e conceitos que compuseram o imaginário colonial. A análise tenta elucidar as motivações e objetivos existenciais, políticos e culturais que estariam enunciados e presentes na obra, mediante um dado projeto estético e político autoral. O estudo é desenvolvido a partir da apreciação das vozes de narradores e de personagens estabelecendo-se articulações com discursos críticos e teóricos do âmbito dos estudos literários e da crítica cultural, ancorados na literatura, história, sociologia, filosofia africanas e ocidentais, e em textos não literários publicados pelo autor. As principais deduções apontam para a construção de um discurso que propõe a constante necessidade de reflexão crítica acerca de concepções múltiplas e consequentes de uma pretendida identidade negra, questionando discursos homogeneizantes e essencialistas segundo os quais a negritude, enquanto signo identitário, pode traduzir exclusivamente as identidades culturais e nacionais de Angola. Desta forma, o escritor defende também a necessidade de reconhecimento da existência de diferentes identidades coletivas no interior da sociedade angolana, o que configura, de modo transversal nas narrativas analisadas, a formulação de um projeto literário e político de base multiculturalista a promover uma peculiar proposta de construção de identidades nacionais multirraciais e multiculturais para a Angola contemporânea.

Palavras-chave: Identidade nacional, relações raciais, negritude e mestiçagem em Angola pós-independência. *Filhos da Pátria* de João Melo. Textos narrativos de João Melo. Literatura angolana contemporânea.

SANTOS, Kelly Ane Evangelista. Relaciones raciales, disposiciones de poder y figuraciones identitarias em *Filhos da Pátria*, de João Melo. 130 f. 2016. Disertación (Título de Maestría), Programa de Post-grado en Literatura y Cultura, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

RESUMEN

Esta disertación examina las figuraciones del negro, del mestizo y del blanco formuladas en el libro de cuentos *Filhos da Patria*, del escritor angoleño João Melo, en términos de las relaciones interracial y transnacionales, y los modos en que tales procedimientos se refieren a diferentes propuestas de construcción y deconstrucción de los conceptos de identidad individual, colectiva y nacional de Angola. Se investigan las formas con las que las estrategias discursivas identificadas en la obra problematizan las imágenes de diferentes categorías raciales cristalizadas en el imaginario social angoleño y la forma en que estas imágenes, en el periodo posterior a la independencia, contribuyen para la reiteración de una atmósfera marcada por la continuidad de los conflictos sociales, étnicos y raciales característicos de la colonización, y, vinculada, en gran medida, a la intervención de las instituciones de poder y de individuos cuyas visiones construidas sobre sí mismo, el otro y el mundo siguen siendo reguladas por valores y conceptos que compusieron el imaginario colonial. El análisis trata de aclarar las motivaciones y objetivos existenciales, políticos y culturales que estarían enunciados y presentes en la obra, mediante un determinado proyecto estético y político del autor. El estudio fue desarrollado por medio del examen de las voces de los narradores y de los personajes mediante el establecimiento de articulaciones con los discursos críticos y teóricos del ámbito de los estudios literarios y la crítica cultural, anclados en la literatura, la historia, la sociología, las filosofías africanas y occidentales, y en los textos no literarios publicados por el autor. Las principales deducciones apuntan para la construcción de un discurso que propone la constante necesidad de reflexionar acerca de las múltiples y consecuentes concepciones de una deseada identidad negra, cuestionando discursos homogeneizadores y esencialistas según los cuales la negritud, comprendida como signo de identidad, puede traducir, exclusivamente, las identidades culturales y nacionales de Angola. De este modo, el escritor también defiende la necesidad de reconocer la existencia de diferentes identidades colectivas dentro de la sociedad angoleña, lo que conforma, transversalmente en las narrativas analizadas, la formulación de un proyecto literario y político de base multiculturalista con el objetivo de promover una peculiar propuesta de construcción de identidades nacionales y multirraciales en la Angola contemporánea.

Palabras claves: Identidad nacional, relaciones raciales, negritud y mestizaje en la post-independencia de Angola. *Filhos da Pátria* de João Melo. Literatura angoleña contemporánea.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 FILHOS DA PÁTRIA: RAÇA, RACISMO E IDENTIDADE NACIONAL	15
2.1 A PERSONAGEM CHARLES DUPRET: INCOERÊNCIAS, CONTRADIÇÕES E DIÁLOGOS COM O (ANTIR)RACISMO DO PASSADO E DO PRESENTE.....	23
2.2 A FRONTEIRA ENTRE RESISTÊNCIA E ESSENCIALISMO.....	35
3 OS “FILHOS DA PÁTRIA”, A SUBMISSÃO A UM IDEÁRIO COLONIAL(ISTA) E AS FORMAS DE PERSISTÊNCIA DO RACISMO	49
3.1 A PÁTRIA QUE PARIU UM UNIVERSO DE SOFRIMENTO E DESIGUALDADE...	66
3.2 OS FILHOS DE UMA PÁTRIA INVADIDA E A SOBREVIVÊNCIA DO RACISMO.	73
3.3 A CHAVE PARA A ASCENSÃO É A BRANCURA?: UMA IDEOLOGIA QUE AINDA DOMINA OS PENSAMENTOS	79
4 ANGOLANOS BRANCOS E MESTIÇOS: A CONSTRUÇÃO DE UMA NAÇÃO MULTIRRACIAL E INTERCULTURAL EM FACE DAS DIFERENÇAS	94
4.1 ANGOLANOS BRANCOS E A QUESTÃO DO PERTENCIMENTO NO CONTEXTO PÓS-INDEPENDÊNCIA	114
4.2 CAMINHOS PARA A CONSOLIDAÇÃO DE UMA ANGOLA MULTIRRACIAL E MULTIÉTNICA	124
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS.....	132

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento da pesquisa que resultou na presente dissertação foi motivado, primeiramente, por um desejo de ampliar e democratizar, no Brasil, na Bahia e, especialmente em Salvador, o acesso ao conhecimento sobre a África e sobre as literaturas produzidas pelos povos africanos. Por mais incrível que possa parecer, eu, mulher negra, nascida e criada em Salvador, cidade com maior número de negros fora da África, só obtive conhecimento da existência das literaturas africanas quando entrei na universidade. Nem na escola, nem nos mais variados cursos e projetos de formação pelos quais passei durante a infância e adolescência, falava-se em literaturas produzidas por africanos. Até minha entrada no curso de Letras, a África resumia-se para mim em um todo uniforme repleto de animais e savanas.

As literaturas africanas de língua portuguesa possibilitaram a mim o conhecimento de uma África outra, continental, diversa, plural e complexa. Mais propriamente, Áfricas, marcadas, sim, por graves e históricos problemas sociais e econômicos, mas também por imensuráveis saberes e riquezas. Desse modo, minha dedicação ao estudo da literatura angolana responde ao desejo de produzir um material analítico que traga contribuições para o estudo do tratamento das questões relacionadas a Angola e a África de modo geral, nos campos e territórios geopolíticos, culturais e epistêmicos implicados. Pretendo contribuir com o processo de formação de pesquisadores e de professores ajudando a desenvolver um ambiente acadêmico e escolar mais democrático e preparado para prover ao aluno uma experiência contínua de contatos com um discurso crítico sobre as Áfricas e sobre as relações históricas e culturais entre essas Áfricas e o Brasil.

Já a escolha do tema da pesquisa mais propriamente foi movida por uma inquietação que surgiu durante os anos em que, ainda como aluna da iniciação científica, desenvolvi os primeiros trabalhos de investigação sobre a literatura angolana. Naqueles anos iniciais, ainda sem as leituras da área, acreditava que os negros angolanos pudessem ser vítimas de processos de exclusão e opressão racial semelhantes àqueles vividos pelos negros no Brasil. Contudo, em alguns dos eventos dos quais participei, tive a oportunidade de conversar com artistas angolanos e brasileiros que haviam morado ou visitado Angola, e, ao questioná-los sobre como o racismo se manifestava naquele país, eles foram contundentes em afirmar que a situação das relações raciais estabelecidas na sociedade angolana guardava significativas diferenças em relação à situação do Brasil. Ora, diziam que o racismo (contra o negro) não existia naquela nação, ora, alegavam que quem, “na verdade, ‘sofia discriminação’” eram os

mestiços e brancos. Por sua vez, no Brasil, chama a atenção o fato de os escritores africanos mais conhecidos e divulgados serem majoritariamente mestiços e brancos, a ponto de constituírem cânones literários marcados pela reiteração dos nomes e obras produzidas por estes.

Nessa época, 2005/2006, já havia iniciado meu primeiro projeto de pesquisa com as obras *Sagrada Esperança*, de Agostinho Neto, e *Poesia com Armas*, de Costa Andrade, livros de poesia que integravam a Coleção Biblioteca de Literatura Angolana, organizada pela Maianga Produções e publicada no Brasil e em Angola em 2004. A coleção é composta por 24 obras de 26 escritores angolanos, divididas em duas caixas, sendo que na primeira concentra 12 livros que tratam de temas relacionados ao contexto colonial e a segunda contém as 12 obras que apresentam temas relacionados ao contexto pós-independência. *Sagrada Esperança*, de Agostinho Neto, e *Poesia com Armas*, de Costa Andrade, são obras que tratam de aspectos sociais, culturais e políticos do contexto pré-independência e apresentam um discurso literário focado na denúncia da opressão do sistema colonial e na proclamação do projeto ideológico que estaria na base de construção da nação independente. Em ambas, não obstante diferenças e singularidades, foi possível identificar, em alguns dos poemas, a referência a um sentimento de união e solidariedade racial que deveria unir os negros angolanos aos negros espalhados em toda a diáspora africana, dentro de uma perspectiva de fortalecimento da luta contra o colonialismo e a opressão sofrida pelo homem negro em todo o mundo. Para mim, a referência a esse discurso de afirmação da consciência racial e solidariedade entre os negros evidenciava que as ideias de afirmação identitária projetadas pelos movimentos negros da diáspora, como o Movimento da Negritude, teriam sido, de alguma maneira, cultivadas por vozes dos movimentos culturais e literários ligados ao contexto das lutas de libertação.

Em 2007, desenvolvi novo projeto de pesquisa com o título “Permanecer entre Áfricas vivendo na Bahia, poesia, negritude e lutas políticas”. Com esse projeto, tinha como objetivo avaliar vantagens e utilidade de estudar a África vivendo na Bahia, examinando nexos entre literatura, negritude e lutas políticas na poesia angolana e afro-brasileira contemporânea em suas relações com demandas identitárias das duas nações. Comparando poemas de *Sagrada Esperança*, de Agostinho Neto, e *Poesia com Armas*, de Costa Andrade, com poemas de escritores afro-brasileiros como Márcio Barbosa, cheguei à conclusão de que os discursos poéticos desses escritores interagiam e se assemelhavam, na medida em que utilizavam diversas estratégias discursivas para desarticular ideologias imperialistas e desmistificar estereótipos e teorias racistas atribuídos ao negro e a suas culturas ao longo da história.

Em novo projeto de pesquisa desenvolvido em 2008, decidi eleger como objeto de estudo as polêmicas geradas em Angola em consequência da publicação da Coleção Biblioteca de Literatura Angolana, que redundaram na limitação da sua circulação, assim como na explicitação contundente das tensões raciais que perpassam, nos dias de hoje, o campo institucional da literatura, sobretudo em se tratando de uma literatura africana pós-colonial, angolana e, em especial, de língua portuguesa – língua oficial e de poder, de elite e com vestígios imperiais –, delimitação estrategicamente suprimida do título editorial. Quando em seminários ou em conversa pessoais, questionei escritores negros angolanos a respeito das polêmicas surgidas com a publicação da coleção, pude perceber certo incômodo e, até mesmo, grande resistência em tratar do assunto, já que na maioria das vezes minhas perguntas não eram respondidas e o escritor recorria sempre à convencional estratégia de “desviar de assunto”. O mais interessante é que o silêncio dos escritores angolanos contrastava significativamente com a ostensiva problematização pública apresentada pelos discursos divulgados em meios midiáticos com relação à publicação da Coleção, quando escritores e intelectuais eram taxativos ao afirmar que a coleção era a mais pura expressão do racismo de seus organizadores mestiços, considerados brancos, um angolano, outro brasileiro¹.

Em face dessa celeuma, ampliou-se minha inquietação a respeito de tentar compreender como as relações de base etnicorracial estabelecidas em Angola no contexto pós-independência vinham sendo representadas no discurso literário contemporâneo.

Esse desejo passou a ser colocado em prática quando passei a ter contato com o livro de contos *Filhos da Pátria*, do escritor João Melo, lançado em Angola em 2001 e no Brasil em 2008. Como seu título já enuncia, em *Filhos da Pátria*, há um notável prevalecimento da abordagem dos conflitos de base étnica e racial presentes nas relações estabelecidas entre os filhos da pátria angolana no contexto pós-colonial de Angola. Nos dez contos que compõem a obra, personagens negras, mestiças e brancas apresentam-se de alguma maneira presas às amarras do racismo que coordenaram as relações inter-raciais no contexto colonial.

Em Angola, a passagem para o contexto de pós-independência provocou, inevitavelmente, reconfigurações na forma de estabelecimento das relações sociais, em virtude das mudanças na organização política das comunidades etnicorraciais locais e da

¹A referida problematização pública pode ser constatada em uma variedade de comentários, artigos e cartas publicadas na internet, jornais e outros meios de comunicação, com os discursos dos escritores que protestaram contra a coleção, como também dos organizadores e escritores que se colocaram em defesa da mesma. Estes discursos estão reunidos em um Dossiê, organizado pela Maianga e doado ao grupo de pesquisa de Literatura Angolana do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia do qual faço parte.

quebra do binômio colonizador/colonizado. A relação com a experiência colonial passa a ser representada de maneira ambivalente, sinalizando para formas de continuidade e descontinuidade, manutenção e transmutação das ideologias racialistas que marcaram as demandas de base étnico-racial no quadro das relações sociais da era colonial. No âmbito do discurso literário angolano, as representações dessas demandas surgem desde o campo da (re)construção da subjetividade do ser negro, do ser mestiço e do ser branco, até implicativos que criticam a permanência de discursos de afirmação de singularidades coletivas, étnicas e raciais em paralelo a discursos que (pre)veem o Estado-nação pós-colonial como também caracterizado por processos de miscigenação e hibridismo, no traçar de projetos nacionais que, para determinados escritores, deveriam guiar a nova nação na construção de uma sociedade multicultural ou mesmo intercultural, levando em conta diferenças e conflitos.

O texto ficcional de João Melo, como afirma Inocência Mata (2015), se insere nesse “contexto de reinterpretação de um corpo nacional que se encontra fracturado em termos de memórias” e de recriação de novas perspectivas identitárias por meio da releitura de paradigmas ideológicos firmados no passado e de uma visão crítica lançada sobre a realidade social do presente. Tal desejo de reinterpretação, conforme Mata (2015), revela-se motivado “por uma consciência que evoluiu da sua condição nacionalista e sente agora necessidade de repensar o país que não mais se encontra em fase de *nacionalização* ou na condição de emergência, mas sim do agenciamento da sua emancipação”.

Levando esses aspectos em consideração, decidi selecionar esta obra como *corpus* da pesquisa que ora desenvolvo. Assim, este trabalho tem como objetivo refletir sobre de que maneira a construção e a figuração do negro, do mestiço, do branco e das relações raciais, formuladas no livro de contos *Filhos da Pátria*, de João Melo, se relacionam a propostas de construção e desconstrução das noções de identidade cultural, coletiva e nacional para Angola, os filhos da terra e seus habitantes vinculados ao tema. A partir das vozes narrativas de personagens e narradores, pretendo examinar situações, manifestações, motivações e objetivos existenciais, políticos e culturais que estariam enunciados e presentes nesses textos, mediante um dado projeto estético e político autoral que parece pensar a literatura como instituição cultural que, ao processar representações, acaba por construir sentidos que influenciam e organizam as ações e a concepção que os sujeitos têm dos outros e de si mesmo (HALL, 2000).

A pesquisa realizada com a obra *Filhos da Pátria* iniciou-se em 2010, quando foi apresentada como projeto de mestrado. Contudo, por problemas pessoais, teve que ser

interrompida, sendo retomada em 2014, com um novo ingresso no curso de mestrado e gerando os resultados aqui apresentados.

No primeiro capítulo do texto, analiso o modo como a representação de personagens negras, como Charles Dupret, do conto “O efeito estufa” e o uso de alguns recursos discursivos e estilísticos — que se reproduzem por toda a obra — estão relacionados a discursos de revisão sobre os usos e valores da negritude na contemporaneidade, bem como estão ligados a projetos de construção e de desconstrução do pensamento sobre a identidade nacional, projetos esses flagrados no país africano e no debate de ideias atual. No desenvolvimento deste capítulo, utilizo, de modo central, como suporte para a reflexão das questões abordadas, discursos teóricos e críticos de filósofos africanos como Achille Mbembe (2001; 2016) e Kwame Anthony Appiah (1997). Trago para a discussão, mais especificamente, o pensamento desses filósofos sobre o conceito de raça e sobre as relações entre o pan-africanismo e a criação dos movimentos nacionalistas na África. Utilizo também dados de pesquisas realizadas por historiadores como Michael Mabeko Tali (2001), Eugênia Rodrigues (2003) e Sílvio de Almeida Carvalho Filho (2005) sobre a forma como foram desenvolvidas as relações raciais em Angola ao longo de sua história. Invisto ainda em diálogos com as ideias sobre raça, racismo e antirracismo dos pesquisadores brasileiros Alfredo Guimarães (2016) e Sérgio Costa (2006) e do ruandês Jacques d’Adesky (2009).

No segundo capítulo, examino as figurações das personagens de *Filhos da Pátria* no âmbito dos quadros que representam posturas, ações e condições sociais vivenciadas na administração política estatal, na sociedade e nas esferas mais íntimas de relação coletiva, como a família. Tento demarcar como essas representações estão relacionadas à denúncia da configuração de uma realidade social no contexto pós-independência, em que os sujeitos ainda estão presos ao culto aos valores, às categorias políticas, econômicas e sociais que compuseram o ideário colonial marcadamente autoritário, centralizador e racista. Nesse capítulo, tenho como objetivo delinear as formas como essa condição de submissão às ideias de base colonialista faz com que o negro estabeleça relações complexas e contraditas com o branco, com outros negros e com ele mesmo. Para a análise das questões abordadas neste capítulo, procurei dialogar centralmente com as ideias sobre a colonização da mente de colonizados, ex-colonizados e colonizadores, defendidas por Marcelo Dascal (2010), os estudos sobre a psicologia do negro de Frantz Fanon (2008) e com as discussões a respeito do conceito de estereótipo de Homi Bhabha (1998).

Por último, no terceiro capítulo, investigo as estratégias discursivas que compõem a construção de personagens mestiças e brancas nos contos, na tentativa de entender que tipo de

discurso sobre as identidades coletivas e nacionais a configuração da imagem dessas categorias nos textos estaria, também, ajudando a compor. Neste último capítulo, trago especialmente para discussão as ideias do sociólogo Mario António de Oliveira (1968) sobre *crioulidade* em Luanda e de Orlando de Albuquerque (1975) sobre *mulatismo* em Angola. Realizo também reflexões sobre a opinião do sociólogo Paulo de Carvalho (2014) sobre o conceito de racismo e a existência ou não de racismo em Angola. Estabeleço ainda diálogo com opiniões e informações colhidas pela jornalista Joana Gorjão Henriques (2016) sobre as relações raciais em Angola. Concluo, trazendo para o campo de discussão e articulação com as ideias de João Melo, o pensamento de Kabenguele Munanga (2012) sobre multiculturalismo, a posição crítica de Luís Kandjimbo acerca da crioulização e a proposta de Néstor García Canclini a respeito da interculturalidade em contraponto ao multicultural, no que demonstra de ineficácia para ler Angola.

Um pouco sobre João Melo

As fontes de investigação mais usuais informam que, filho do jornalista e nacionalista, Aníbal de Melo, o escritor Aníbal João da Silva Melo nasceu em Luanda, em 5 de setembro de 1955. Estudou Direito em Portugal e na Universidade Agostinho Neto em Angola, licenciou-se em comunicação social na Universidade Federal Fluminense e realizou o curso de mestrado em comunicação e cultura na Universidade Federal do Rio de Janeiro².

João Melo iniciou sua carreira de jornalista no Brasil, onde trabalhou como correspondente de Angola. De volta ao seu país, passou a dirigir vários dos meios de comunicação nacional, trabalhou na Rádio Nacional de Angola, “assumiu a direção da “Agência Angola – Press Angop” e do *Jornal de Angola*. “Em 1992, fundou, em Luanda, a primeira agência de comunicação do estado, Mensagem, e o primeiro jornal privado angolano do período pós-independência, o ‘Correio da Semana’” (OTRÍBAL, 2011). É professor universitário de comunicação, publicitário e escritor, tendo criado, em 2006, a Revista *África 21*, onde atua como colunista, publicando artigos sobre questões sociais, culturais e políticas da atualidade (OTRÍBAL, 2011).

No campo literário, atua como poeta, contista, cronista e ensaísta. Tem obras publicadas em Angola e em países como o Brasil, Portugal e Itália. Publicou onze livros de

²Informações disponibilizadas no site da União dos escritores angolanos, no site da Assembleia Nacional de Angola, no site do Instituto Camões e em textos de pesquisadores da obra de João Melo como no artigo A Pátria de João: um estado multicultural de Rosangela Manhas Mantolvani e a dissertação de Mestrado de título **Pátria que vos/nos pariu! Uma visão contemporânea em Filhos da Pátria**, de João Melo de Vladimír Otríbal.

poesia, cinco de contos e um de ensaio. Além disso, participa de diversas antologias e coleções publicadas em Angola e em países estrangeiros. Em poesia, tem como livros publicados *Definição* (1985), *Fabulema* (1986), *Poemas Angolanos* (1989), *Tanto Amor* (1989), *Canção do Nosso Tempo* (1991), *O Caçador de Nuvens* (1993), *A Luz Mínima* (2004), *Todas as Palavras* (2006), *Auto-Retrato* (2007), *Cântico da Terra e dos Homens* (2010), *Amor*, (2016). Em contos, publicou *Imitação de Sartre e Simone de Beauvoir* (1998), *Filhos da Pátria* (2001), *The Serial Killer e Outros Contos Risíveis ou Talvez Não* (2004), *O Dia Que o Pato Donald Comeu Pela Primeira Vez a Margarida* (2006), *O Homem Que Não Tira o Palito da Boca* (2009), *Os Marginais e Outros Contos* (2013).

Foi um dos fundadores da União dos Escritores Angolanos, tendo assumido, nesta instituição, ao longo dos 37 anos desde a sua criação em 1975, os cargos de Secretário Geral, Presidente da Comissão Directiva e Presidente do Conselho Fiscal. Recebeu o prêmio Sagrada Esperança e por duas vezes os prêmios Sonangol de Literatura. Venceu a edição 2009 do Prêmio Nacional de Cultura e Arte de Angola pela vasta obra literária, por ter ajudado a criar e ter estado à frente de vários meios de comunicação do país.

João Melo, desde cedo, esteve engajado na política, mantendo sempre ligação com o MPLA (Movimento Popular pela Libertação de Angola), partido junto ao qual, em 1992, foi eleito deputado da bancada parlamentar. De acordo com registros disponibilizados na página on-line da Assembleia Nacional de Angola, o escritor, até o atual momento, exerce o mandato de deputado.

Assim, João Melo, por meio de sua ação como escritor e jornalista, participa da produção do discurso literário, filosófico, político e social, investido de uma postura crítica que traz para o âmbito do debate intelectual tanto as questões teóricas e ideológicas, como os problemas sociais e políticos próprios da sociedade angolana contemporânea, associados a propostas estéticas, literárias e críticas que marcam o campo das artes e da cultura, sem prejuízo da ancoragem ética e política em sentido amplo.

Essa face de intelectual multiplamente engajado que se habilita a participar do debate político, filosófico e social, dialogando com os vários campos do conhecimento, é pujante na sua produção literária. Nos contos de *Filhos da Pátria*, em diversos momentos, o autor fará referência aos temas que estão no cerne do debate filosófico/teórico de diversas áreas do conhecimento na atualidade, dando a seu texto uma face bastante complexa e multidialógica.

2 FILHOS DA PÁTRIA: RAÇA, RACISMO E IDENTIDADE NACIONAL

“O mais acérrimo defensor da autenticidade angolana” e autodeclarado “preto genuíno” são duas das características atribuídas à personagem Charles Dupret, uma das personagens mais emblemáticas de *Filhos da Pátria* e aquela que levará o leitor a um conjunto de reflexões dentre as quais terá certamente destaque a que é possivelmente a mais central: Angola é um país de pretos ou é de fato um país multiétnico e multirracial, sendo tais assertivas bandeiras retóricas de fácil disseminação? No campo da teoria, essa questão pode até já ser considerada resolvida ou de fácil resolução, pois a evidente pluralidade de etnias e de raças que compõem a população do país direciona os pensamentos mais estatisticamente fundamentados para aquela que parece ser a mais óbvia conclusão, por conciliatória que seja: Angola é uma nação de maioria negra, mas é também caracterizada por uma multiplicidade de etnias e pela existência de outras raças. Contudo, no campo das relações raciais travadas no cotidiano do país, a questão parece suscitar ainda divergência e divisões, e, em *Filhos da Pátria*, a permanência desses dissensos é dialeticamente representada na burlesca imagem de Charles Dupret.

A história de Dupret constitui a matéria do conto “O efeito estufa” (2008, p. 59-71). Nele, a personagem negra é apresentada como sendo um estilista de Angola, e, como já referido, “acérrimo defensor da autêntica angolanidade” em termos superlativos de uma credencial de distinção. Para Charles Dupret, a possibilidade de assumir a identidade angolana estava intimamente ligada, ou mesmo, determinada, à prerrogativa de ser negro, ou mais especificamente de ser um “autêntico negro angolano”. Na narrativa irônica e crítica de João Melo, somente os negros nascidos em Angola e, assim mesmo, somente aqueles portadores dos estereotipados parâmetros fenotípicos de cor da pele e cabelo poderiam se considerar e ser considerados autênticos angolanos:

Charles Dupret, apesar de ter este nome, claramente afrancesado, ele era o mais acérrimo defensor da autenticidade angolana. *Angola é um país de pretos!* Esta frase contundente e absoluta estava presente em todos os discursos que fazia, mesmo quando falasse apenas do estado do tempo. Estava totalmente à vontade para brandir a referida sentença contra tudo e contra todos, pois não era um desses pretos suspeitos, meio acastanhados, cujo cabelo, quando cortado bem rente, se torna liso e dócil ao tacto e que, um tanto equivocadamente, se chamam a si próprios “fulos”. [...] Pelo contrário: ele era um preto genuíno, sem qualquer pigmento a mais ou a

menos! Um verdadeiro autóctone angolano! Podia, pois proclamar à vontade que *Angola é um país de pretos*. (MELO, 2008, p. 59)³

Observa-se que ao traçar as diretrizes ideológicas defendidas pela personagem Charles Dupret, o narrador assume uma postura perspicaz e justificadora, por meio da qual analisa criticamente e expõe os ostensivos e controversos paradoxos presentes na figura de Dupret e em seu discurso. Dessa forma, logo nessas primeiras linhas do texto, o narrador, utilizando-se de ironia, vai demarcando a aparente contradição entre o nome dito próprio, apropriado de uma cultura estrangeira ícone da colonialidade, a francesa, e a defesa superlativa e obcecada de uma autenticidade angolana articulada à negritude epidérmica dos nacionais. Além disso, vai apontando os exageros e incongruências no discurso da personagem por meio do emprego de palavras que assumem um tom crítico como no emprego elogioso e provavelmente irônico do vocábulo “autóctone”, considerado desde a colonização pejorativo e desqualificatório.

Elemento fundamental para a construção dos sentidos em “O efeito estufa”, a ironia, ao mesmo tempo que tem sido consagrada por diversos pensadores como um elemento chave para a decodificação do texto literário, tem sido também balizada pelas complexidades que envolvem a delimitação do seu conceito. Diversos são os autores que nas últimas décadas escreveram sobre as dificuldades de definir a ironia e sobre as constantes alterações e plurissignificações que o conceito tem recebido ao longo da história. Linda Hutcheon (2000), em *Teoria e política da ironia*, corrobora a imprecisão e instabilidade do conceito.

Ante esse caráter multifacetado da ironia, no presente trabalho, buscou-se considerar formulações conceituais ou analíticas que trouxessem as contribuições mais profícuas para o exame da ironia no texto em análise. Nesse sentido, tomou-se como referência as formulações do livro *Ironia e o irônico*, de D. C. Muecke (1995). Na obra voltada para o âmbito da ironia literária, o teórico estabelece uma divisão geral da ironia: a “ironia situacional ou observável” e a “ironia verbal ou instrumental”. A “ironia observável” refere-se à forma como algumas ações e determinados acontecimentos podem ser vistos como marcadamente irônicos. De acordo com D. C. Muecke (1995), é nesse tipo de ironia que se encontram o que ele denomina de “Alazonia” e de “alazon”, termos clássicos que configuram uma espécie de situação de inconsciência de algumas personagens quanto às suas contradições, o que se percebe em textos de João Melo. A “alazonia” seria assim “a inconsciência confiante encontrada no ou imputada ao alazon, a vítima da ironia”. Isto significa, como afirma Hudson Fontes de Oliveira Aragão (2013, p.4) que este tipo de ironia está ligado àquelas situações em que temos

³ O uso do itálico é marca estilística do autor na obra. Aparece quase sempre como marcação de discurso direto de personagens, diferenciando a mudança de voz narrativa para com os narradores dos textos.

um alazon, um personagem confiantemente seguro, mas altamente inconsciente de seus atos/pensamentos”, caracterizando discursos dissonantes em relação às ações, a exemplo de Charles Dupret em o “Efeito Estufa”.

Por seu turno, a “ironia instrumental” é marcada pela presença de um ironista que “faz uso da inversão irônica para transmitir sua mensagem”. Se na “ironia observável” a personagem não tem consciência de quanto os seus atos são incoerentes, para D. C. Muecke (1995, p. 57, grifo do autor),

A situação é diferente com a Ironia Instrumental. Aqui, em vez de um alazon realmente inconsciente de que sua linguagem ou comportamento num determinado contexto está incongruentemente em desacordo com a situação tal como a vê o observador, temos um ironista afirmando inconsciência. Embora garantindo (de modo ainda a ser discutido) que seu significado real será inferível, ele escreverá como se nunca houvesse duvidado do que parece estar dizendo nem mesmo suspeitado de que poderia ser inferido aquilo que ele está realmente dizendo. Este ar de sinceridade, esta maneira plausível, conjugada com a inaceitabilidade daquilo que aparentemente está sendo proposto, assemelha-se à ingenuidade do verdadeiro alazon ou vítima da Ironia Observável (MUECKE, 1995,).

Nesse tipo de ironia, percebe-se que prevalece a regra de inversão do sentido, a necessidade de encontrar significado para além do dito. Aqui, o ironista é aquele que “propõe um texto, mas de tal maneira ou em tal contexto que estimulará o leitor a rejeitar o seu significado literal expresso, em favor de um significado “transliterar” não-expresso de significação contrastante (MUECKE, 1995, p. 58).

No caso de o “O efeito estufa”, é possível observar que prevalece um tipo de ironia observável, arquitetada a partir das contradições de um Charles Dupret que, claramente inconsciente do processo de incongruência em que se encontra enredado, vive a realizar ações e a expressar traços identitários que vão de encontro àquilo que contundentemente defende em seus discursos. Por sua vez as vozes narrativas assumidas por diversos narradores para além deste conto aproximam-se da ideia de “ironia instrumental”, na medida em que cabem a estas figuras o questionamento, a interpelação e o julgamento das personagens, desvelando as suas contradições mediante ironia sobre ironias.

No primeiro plano discursivo, a representação da personagem Dupret simboliza a existência de uma ideia de identidade nacional baseada na consciência de raça. A identidade racial enquanto signo de identificação dos angolanos, ainda mais designados como “autóctones”, é tomada aos discursos racialistas e racista (APPIAH, 1997) como base para

constituição da identidade do país. Angola seria um país de pretos e, portanto, o ser angolano estaria condicionado ao ser negro.

Na visão defendida pelo estilista, possuir características fenotípicas que atestem uma ascendência negra sem que haja vestígios de qualquer processo de mistura com outras raças é considerado como elemento básico para comprovar um verdadeiro pertencimento a raça negra e para possibilitar que o sujeito nativo possa garantir o direito de ostentar a nacionalidade angolana. Os traços fenotípicos, em apagamento de todo um conjunto de elementos socioculturais partilhados, são tomados como parâmetros para conferir a um sujeito o direito de ostentar ou não o sentimento de pertencer à nação. Uma vez que, para a personagem, a nação angolana é uma nação constituída exclusivamente por negros, como afirma a frase obsessivamente repetida ao longo da narrativa, consequentemente, brancos, mestiços, mulatos e outros grupos não considerados negros pelos critérios e palavras eleitas, ainda que parte integrante do todo populacional, são excluídos da nação desenhada pela personagem.

Paralelamente, o posicionamento de Dupret vai sendo narrado por meio de estratégias discursivas que enfatizam as contradições e equívocos presentes nas ideias defendidas pelo estilista. A primeira dessas estratégias apresenta-se através do uso de expressões e palavras que acentuam um caráter essencialista e ilusório de seu pensamento. Expressões como “mais acérrimo defensor”, “autenticidade angolana”, “frase contundente e absoluta” e “preto genuíno” parecem desenhar um valor infundado em relação ao discurso da personagem, que traz no próprio nome em francês a reiteração de uma procedência negra: “du-pret”. Trata-se de um valor atribuído dentro de um contexto cultural em que é comum o levantar de vozes, que, pertencendo aos mais variados lugares de autoinscrição e defendendo os mais distintos interesses políticos, negam a pertinência de ideias de originalidade e autenticidade para se pensar os processos de formação de identidades.

A nível narrativo, pode-se dizer que o tom exagerado, extremista e rígido das declarações e ideias da personagem constitui uma ironia de ordem satírica em que a ambiguidade e incongruência se desdobram na comicidade. O filósofo Henri Bergson (2004), em estudo dos elementos que provocam “o riso suscitado pelo cômico”, afirma que as imagens, as ações e os corpos capazes de provocar riso são aqueles que de algum modo apresentam um desvio da norma, uma espécie de desajuste que os distanciam daquilo considerado “normal”. Esse desvio da norma é, por vezes, expresso por meio de uma espécie de rigidez, de uma incapacidade de ser flexível e remodelar-se conforme os diferentes contextos e situações. Nessa linha de pensamento, “a personagem cômica peca por obstinação de espírito ou de caráter, por distração, por automatismo. Há no fundo da comicidade uma

rigidez de certo tipo, que leva a ver o caminho em frente, a não dar ouvidos a nada, a não querer nada ouvir” (BERGSON, 2004, p. 138). Dupret com seu pensamento rígido e incontornável é estrategicamente fixado na esfera da comicidade, ou mesmo, do que pode chamado de caricaturesco.

A caricatura, na opinião de Bergson (2004), constrói sua comicidade e sua potencialidade em provocar o riso através do exagero de formas rígidas da face ou do corpo. Assim é que “rostos que parecem estar chorando sem parar, outros que parecem estar rindo ou assoviando e outros que parecem soprar eternamente num trompete imaginário. São os rostos mais cômicos de todos”. Pode-se dizer então que “automatismo, rigidez e hábito adquirido e conservado são traços pelos quais uma fisionomia nos causa riso”. No dicionário *Michaelis*, a caricatura é definida como: “1. Representação grotesca, com intenção satírica, dos traços característicos, físicos, de uma pessoa. 2. Reprodução deformada. 3. Pessoa ridícula pelo aspecto ou pelos modos” (MICHAELIS, 2016). A imagem de Dupret construída por João Melo delinea-se dentro desse formato que lhe atribui ideias, palavras e ações que ultrapassam os limites do convencional e da lógica cartesiana ocidental ao tempo em que caminham em direção ao cômico, ao risível e, até certo ponto, ao ridículo.

Em termos críticos, a demarcação do caráter rígido do discurso verbal da personagem faz com que a ideologia representada por ela seja concomitantemente deslocada para os campos do fantasioso, do ficcional e do caricaturesco. Bergson (2004, p. 138) explica que “a mente que se obstina acabará por submeter as coisas à sua ideia em vez de reger seu pensamento pelas coisas”, portanto, “toda personagem cômica está” trilhando o “caminho da ilusão” mergulhada numa espécie de “sonho onírico”, que se aproxima da inconsciência de determinadas personagens de Melo.

O filósofo lembra ainda que “não é raro observar-se no sonho um crescendo particular, uma bizzarria que se acentua à medida que ele avança. Uma primeira concessão arrancada à razão provoca uma segunda, e esta, uma outra mais grave”, arrastando-se “por um turbilhão de loucuras” até a derrocada em um “absurdo final” (BERGSON, 2004, p. 141-142). A demarcação do aspecto fantasioso das ideias de Dupret vai sendo construída justamente seguindo essa linha crescente em termos de exacerbação. No desenvolvimento da trama, ocorre um conjunto de acontecimentos que mostram como a rigidez da oratória da personagem manifesta-se cada vez maior e no final da história o estilista alcançará um estado tão grande de devaneio que será considerado completamente louco. Um final que logo no início da história é sintomaticamente antecipado pelo narrador:

Como eu não sou muito dado a floreios e – digo mesmo minha verdade! – prefiro a prosa rápida e rasteira, adianto já que Charles Dupret acabará estória completamente malaico (para quem não sabe, *malaico* é um adjetivo introduzido pelos caluandas no português de Angola e que eu prefiro à insossa e um tato efeminada palavra “doido”; um malaico, portanto, é alguém cujos fusíveis estão completamente trocados, isso para não recorrer – Deus me livre! – à antiga e vestuosa palavra “alienado”) dentro de um contentor de lixo, dos inúmeros abandonados nesta velha cidade chamada Luanda... (MELO, 2008, p. 59-60)

De forma irônica, o anúncio da loucura da personagem assinala, desde já, o caráter irracional e ilógico de seu discurso e quando o narrador afirma que a palavra “alienado” foi evitada, mas poderia também traduzir o estado psíquico de Dupret, insidiosamente, aloca as ideias da personagem no âmbito da insanidade, na esfera da não criticidade e da incoerência com a realidade, com a sua chegada a um estado anunciado no início da trama: como completamente louco.

D. C. Muecke (1995) acredita que a ironia assume muitas vezes um valor corretivo, a função de instituir o equilíbrio. O uso da ironia apresenta-se como estratégia de colocar situação de ordem naquilo que está marcado pela incorreção, “estabilizando o instável, mas também desestabilizando o excessivamente estável” (MUECKE, 1995, p.19). O próprio João Melo, em entrevista concedida à jornalista Mariana Ceratti do *Correio Braziliense*, quando questionado sobre a intencionalidade do uso da ironia e do humor em sua obra, reafirmou o caráter crítico e corretivo da apropriação desses dois elementos:

Um escritor queniano, Ngugi wa Thiong’o, costuma dizer que não se pode compreender a África sem o humor. Por outro lado, não sei se foi Bernard Shaw que disse: “Humor é coisa séria”. Realmente, é uma ferramenta que uso por um lado naturalmente, porque embora eu não seja extrovertido, também me considero uma pessoa com grande capacidade de ironizar, de usar o humor. Por outro lado, é um recurso deliberado para discutir, questionar, ridicularizar e desconstruir os mitos que existem em qualquer sociedade, que são importantes, mas que é bom também desfazê-los para que a própria sociedade reflita sobre si própria. Portanto, eu diria a ironia em suas diversas facetas serve para questionar uma série de verdades absolutas. Não só verdades sociais, políticas, morais, mas também verdades literárias. Brinco com isso tudo nos contos que tenho escrito (MELO, 2016).

A partir de sua fala, Melo permite inferir que, em sua literatura, e como parece ser possível identificar em “O efeito estufa”, ele explora o que Linda Hutcheon (2000) defende ser uma das funções mais problemáticas e criticadas da ironia: a função corretiva da ironia satírica. Conforme Hutcheon (2000, p. 84) “pode-se argumentar que toda ironia tem função corretiva (Muecke, 1970/1982: 4), mas,” para a pesquisadora, “uma vez que a sátira é, na maior parte das definições, melhorativa em intenção (Highet, 1962: 56), é a sátira em

particular que normalmente se volta para a ironia como meio de ridicularizar – e implicitamente corrigir – os vícios e as loucuras da humanidade” (HUTCHEON, 2000, p.84).

Ao construir a figura de Charles Dupret como sujeito que se desloca em um espaço compreendido entre a comicidade e a loucura, o autor parece apontar para o caráter controverso que o conceito de identidade apresenta, principalmente, em um contexto sociocultural em que os críticos das mais diversas áreas são contundentes em demarcar essencialismo e homogeneização ou lhe conferir valor performativo. Stuart Hall, no livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2011, p.13) considera as identidades como (o)posicionalidades “definidas historicamente”. Construtos sociais formados e transformados “continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”(2011, p.13). Dessa perspectiva, as identidades não são vistas como uniformes nem permanentes e, tampouco, podem ser fixadas com base unicamente em características carregadas no corpo. A identidade negra afirmada por Dupret, definida com base na epiderme e em traços corporais, contrapõe-se à dinâmica performativa de formação das identidades preponderante hoje em contextos pós- e neocoloniais, sobretudo, em admitindo tantas marcas de essencialismo e de contradições lado a lado dispostas.

Acompanhando essa linha discursiva, observa-se que, no conto “O efeito estufa”, o enredo é desenvolvido dentro de uma perspectiva contranarrativa centrada em construtos identitários raciais, étnicos e nacionais, para a escrita-leitura da história angolana moderna, se não contemporânea. Projeta-se uma linha contradiscursiva de releitura e ressignificação das noções de identidade cultural, individual e coletiva que circulam no imaginário social de Angola, de maneira que a apresentação da personagem Dupret vai sendo desenvolvida por meio da relação entre a construção e desconstrução, ao passo em que vão sendo demonstradas as contradições expressas nas (entre)linhas de seu discurso e incoerências de suas ações.

A demarcação das incongruências presentes na ideia de uma Angola traduzida por uma negritude autêntica, verdadeira e excludente celebrada por Dupret é, discursivamente, construída interligada à sinalização irônica para a pluralidade racial que constitui o país. Assim, o estilista só consegue afirmar sua autenticidade, enquanto preto “genuíno”, estabelecendo os marcadores fenotípicos que o diferencia dos não-pretos ou dos pretos não-genuínos. A “Angola país dos pretos” propagada por Dupret só pode então existir se contraposta a uma Angola que é também dos não-pretos ou dos pretos inautênticos. E é já na construção dessa argumentação que o narrador vai apresentando ao leitor as várias cores que integram o contexto pluriétnico e plurirracial de Angola: os “brancos”, “mestiços”, os

“mulatos condenados”, os “cabritos angustiados”, todos esses integrando uma configuração multicultural que se opõe de forma crítica à nação negra idealizada por Dupret.

A ideia de nação defendida pela personagem mostra-se interligada a uma tradição discursiva que parece querer “tornar homogêneos os sentidos da nação e da identidade nacional” com base nos aspectos raciais e, até certo ponto, étnicos (OLIVA, 2014, p.234). Um projeto construído, sobretudo, por meio da adoção de uma política racialista que demarca uma hegemonia negra diante daqueles considerados pertencentes a outras raças.

No discurso do estilista, a diferenciação com base em marcas fenotípicas está aliada a ideais de originalidade e autenticidade racial e cultural com vistas a fundamentar a construção de um corpo populacional hierarquizado com base na valoração assimétrica das diferenças. Em mais uma imersão na ironia, Melo constrói uma personagem que defende a criação de uma espécie de classe dos negros autênticos, “verdadeiros autóctones angolanos”, que estariam em posição de superioridade em relação aos brancos e mestiços excluídos do direito a uma “angolanidade autêntica”.

Nessa linha, a ironia satírica de Melo parece ridicularizar o que, segundo Ana Maria Diniz (2012), seriam os dilemas configurados na imagem da personagem, por entre as suas várias contradições. Dentre essas, Dupret contraria o discurso antirracista vigente no contexto pós-colonial e, como afirma a pesquisadora, recupera, a partir desses processos valorativos de diferenciação o modelo discriminatório da era colonial, em que o colonizador fundamentava sua hegemonia cultural e racial por meio dos processos de inferiorização e exclusão das culturas e dos povos colonizados. Com ironia similar, Melo sugere que a ideia de identidade negra de Dupret acaba por não transgredir as ideologias racialistas coordenadas por ideais de base racistas. Além disso, ou talvez por isso, se assemelha ao que Paul Gilroy (2007) classifica como discurso controverso e perigoso, por apreender a ideia de raça negra em sentido naturalizante e ficcional com objetivo de hierarquização e exclusão, tornando-se base de políticas culturais ultranacionalistas e etnicamente absolutistas, que se apresentam sobremaneira no uso generalizado e interessado da diferença racial negra. João Melo, através de narradores e personagens, vale-se, a princípio e ao fim, de uma ótica crítica e corretiva.

2.1 A PERSONAGEM CHARLES DUPRET: INCOERÊNCIAS, CONTRADIÇÕES E DIÁLOGOS COM O (ANTIR)RACISMO DO PASSADO E DO PRESENTE

Por outro lado, é certo que a imagem da personagem Charles Dupret não pode ser examinada sem se levar em consideração os diálogos estabelecidos com elementos constituintes da luta antirracista e anticolonial deflagrada em Angola, tampouco esse pensamento que nivela os sentidos da nacionalidade e da raça pode ser lido como evento isolado das suas motivações socioculturais do passado e do presente.

No passado, o ideal de afirmação de uma Angola negra surgiu como forma de resistência, combate ao racismo e à ampla clivagem racial que caracterizou a sociedade angolana na época da colonização (RODRIGUES, 2003; FILHO, 2005)⁴. Imersos em uma dinâmica social, em que as práticas de inferiorização e discriminação somente se intensificavam, os chamados nativos, principalmente, negros assimilados e mestiços, a partir das primeiras décadas do século XX, passaram a forjar uma noção de identidade nacional baseada na valorização do pertencimento racial. Para eles, Angola era originariamente formada por uma população nativa negra, portanto, deveria ser reconhecida como uma nação negra. Além disso, a consciência e a solidariedade entre os negros eram o que deveria identificar o coletivo nacional.

Dentro dessa ótica, nascer em Angola não garantiria a um sujeito o direito à identidade angolana, a ideia de pertencimento ao coletivo angolano estava intrinsecamente subordinada à prerrogativa de pertencer à raça negra. Dessa forma a estratégia criada para combater a opressão dos colonizadores era justamente fortalecer a consciência racial e tentar reverter o significado depreciativo do termo “negro”. Para isso, os textos desses intelectuais tratavam de questões e temas que objetivavam realizar um processo de conscientização e reconstrução do orgulho dos nativos angolanos revertendo o sentido depreciativo do termo negro e os estigmas relacionados aos africanos de modo geral. A consciência racial deveria ser a base da consciência coletiva que, por sua vez, estaria no centro do processo de construção da identidade nacional (RODRIGUES, 2003).

⁴ Embora a política de assimilação colonial preconizasse que os negros que passassem por esse processo alcançariam o *status* de cidadãos, na prática, esses sujeitos não ficavam imunes às ações de exclusão e discriminação promovidas pelo sistema colonial. Eram excluídos, por exemplo, dos cargos de comando ou de grande prestígio social principalmente aqueles existentes na máquina administrativa da então colônia; eram impedidos de assumir profissões que requeressem um grau maior de confiança. Profissões que lidavam diretamente com dinheiro, como as de guarda-livros, bancário e outras ligadas ao comércio, também eram vetadas aos negros. [...] Todos tinham conhecimento de que o trabalhador não branco recebia “salário inferior a qualquer branco que exercesse o mesmo serviço” (CARVALHO FILHO, 2005).

Como afirma Paulo Granjo (2014), “a par da persistência da pura e bruta discriminação com base na cor” o pensamento racista também procurou legitimar-se na cultura, criando estereótipos, inferiorizando, demonizando elementos culturais que tivessem relacionado à África e ao negro. A política de assimilação à qual grande parte dos intelectuais nacionalistas foi submetida foi certamente uma das maiores expressões desse processo de condenação da cultura africana. Dessa forma, discurso de afirmação de uma identidade nacional que teve como parâmetro a cultura negra mais tradicional surgiu também como forma de resistência e de combate a décadas de submissão ao racismo cultural.

Conforme assinalam diversos estudiosos da área, a partir da década de 1940, surge o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA), liderado por nomes como Viriato da Cruz, Mário Pinto de Andrade, Agostinho Neto e Antônio Jacinto, e, o discurso sobre a identidade nacional passar a tomar como referência a cultura e não a raça (KANDJIMBO, 2011; JORGE, 2006). Sob o *slogan* “Vamos descobrir Angola”, Viriato da Cruz e seus companheiros forjaram um discurso literário nacionalista centrado na ideia de resistência à imposição cultural do colonizador por meio da valorização da cultura tradicional local. Para estes intelectuais, somente por meio do retorno às raízes culturais, da valorização dos costumes, das línguas, das religiões tradicionais, o homem angolano poderia reencontrar-se consigo mesmo, com aquilo que seria a sua “verdadeira identidade” (KANDJIMBO, 2011; JORGE, 2006).

Os intelectuais do MNIA defendiam a criação de “um ambiente propício e os meios necessários para a produção intelectual, apoiados no espírito da angolanidade” que significaria, em síntese, o reencontro com uma ordem cultural preexistente à presença do colonizador (SANTOS, 2013). A angolanidade enquanto definição identitária entre essencialista e histórica, deveria ser o signo enunciador do rompimento com o “ritual assimilacionista” e expressão do renascer de uma cultura nacional independente. Para Mário Pinto de Andrade (ANDRADE apud KANDJIMBO, 2003, p. 225), a angolanidade requeria o enraizamento cultural e totalizante das comunidades humanas, abarcaria e ultrapassaria dialeticamente os particularismos das regiões e das etnias para construir a nação. Em síntese, a cultura tradicional que almejavam ressaltar para fazer resistência à hegemonia da cultura do colonizador era a cultura bantu, considerada raiz da cultura negra angolana. O escritor Costa Andrade, militante do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), chegou a definir a angolanidade como “um processo histórico que tem as raízes na negritude” (ANDRADE apud JORGE, 2006) evidenciando as relações entre construções identitárias

vinculadas à ideia e consciência de nação, nacionalidade e raça, muitas vezes acompanhadas pelo vetor etnicidade.

Dessa forma, por mais que interligada, há concepções que nos mais variados campos de estudo da contemporaneidade são vistas como essencialistas e distantes da realidade, a afirmação de uma Angola negra surge no âmbito dos processos de resistência ao domínio colonial. Considerando os tempos outros da narrativa de João Melo, as noções de persistência e atualidade de tais questões adquirem vitalidade e significação desdobradas nas historicidades em cena.

E profícuas interpretações sucedem-se nessa linha, a exemplo da leitura levada a efeito por Diniz (2012, p. 32) quando argumenta que “as ações de Dupret remontam de forma caricaturesca, como menciona o narrador do conto, à reação dos militantes literários contra a presença de elementos que os fizessem recordar os séculos de submissão”. Uma postura que, de acordo com a pesquisadora, pode ser interpretada como “uma reação às humilhações sofridas no período colonial”, ainda mais que “essas reações utilizavam-se dos ensinamentos do nacionalismo europeu que partia da necessidade de encontrar a base ideológica que fundamentasse uma unidade mais ampla do que qualquer outra que jamais existiu” (2012, p. 32) – o racismo associado ao colonialismo capitalista escravocrata?

A construção de uma política identitária centrada na afirmação da diferença racial negra durante a era colonial ganha fundamento e legitimidade dentro de um contexto de luta contra os processos de submissão e opressão que caracterizaram as ações do sistema colonialista português no solo angolano. Como afirma Francisco Soares (2015), “o pensamento e a acção dos nacionalistas de 50 estavam logicamente condicionados pela opressão colonial e destinavam-se a contrapor a angolanidade à portugalidade para legitimar e tornar mais coesa a luta pela independência”. Pensando nas dinâmicas de formulação das identidades, o filósofo ganês Kwame Anthony Appiah em seu livro *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura* afirma que,

primeiro, as identidades são complexas e múltiplas e brotam de uma história de resposta mutáveis à forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição à outras identidades. Segundo que elas florescem a despeito do que antes chamei de nosso “desconhecimento” de suas origens, isto é, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras. E terceiro, que não há, por conseguinte, muito espaço para a razão na construção – em contraste com o estudo e a administração – das identidades. (APPIAH, 1997, p. 248)

O nacionalismo negro africano angolano, cujas bases remetem à era colonial, é produto de um processo de resistência a forças econômicas, políticas e sociais de opressão. A noção de solidariedade negra, bem como de identidade negra, foi forjada em oposição a forças que atuavam na afirmação e imposição de uma identidade que se deseja hegemônica. E se, conforme afirma Appiah (1997), o valor das identidades é relativo, histórico e contextual, o nacionalismo negro angolano assumiu, no contexto das lutas pela colonização, um efeito prático dissidente à medida que conseguiu congregiar as populações africanas e, por vezes, diaspóricas, na luta contra a tirania do colonialismo.

Sem desconsiderar o valor político dos movimentos negros antirracistas e nacionalistas constituídos em África na era das lutas contra a colonização, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2015) chama a atenção para o fato de que o efeito dissidente desses movimentos foi, de certa forma, limitado. Esse limite teria ocorrido pelo fato de os intelectuais centralizarem seus discursos na crença no papel da raça como parâmetro de definição do ser negro e do ser africano, critério herdado principalmente do movimento diaspórico pan-africanista. Partindo de uma perspectiva diaspórica, o pan-africanismo foi definido como sendo “uma vertente abolicionista que advogava a emigração à África de negros formados no ocidente ou nas Américas, com o objetivo de fortalecer a África e fazer dela a base de defesa dos africanos na diáspora” (NASCIMENTO; FINCHIII, 2009, p.45). Um dos seus mentores, Alexander Crummel (CRUMMEL apud APPIAH, 1997), definia a África como Pátria da raça negra e acreditava que todos os negros do mundo estariam ligados por compartilharem uma mesma herança ancestral. A ligação ancestral seria a base do sentimento de união e solidariedade que nutriria os negros espalhados pelo mundo e os guiariam na luta pela real emancipação da raça (APPIAH, 1997).

Mbembe (2015) afirma que não há dúvidas de que o pan-africanismo influenciou de forma preponderante os movimentos nacionalistas criados na África no contexto das lutas anticoloniais, fazendo florescer dentro desses movimentos a crença na existência de uma raça negra consciente de sua condição histórica e pronta para estabelecer laços de solidariedade transnacional. De acordo com ele, tais concepções da identidade racial negra e da identidade africana celebradas pelo pan-africanismo são marcadamente ilusórias e trazem traços essencialistas à medida que centra a definição do ser negro e do ser africano em uma noção biológica de raça e de uma discutível ideia de compartilhamento quase hereditário ou consanguíneo.

Caminhando por uma crítica semelhante a de Mbembe, Appiah (1997) defende que a mais pulsante incoerência do movimento pan-africanista foi ter adotado a noção biológica de

raça que fundamentou todo pensamento e toda prática racista do ocidente para através dela combater o racismo. Para ele, até certo ponto é compreensível que os intelectuais negros encontrassem, na adoção da ideologia da raça, a base para forjar um sentimento de solidariedade política, já que vivendo nos países segregacionistas da diáspora, inseridos em uma situação de extrema marginalização, violência e racismo ideologicamente fundamentado na invenção da inferioridade da raça negra, nada mais seria real para esses intelectuais do que a existência da raça. Contudo, e embora declare haver herdado do pai a noção de “um pan-africanismo sem racismo” (1997, p. 12), acredita que foi também essa visão que ajudou a forjar, tanto no passado colonial como no contexto pós-independência dos países africanos, concepções de identidade racial negra e de identidades africanas marcadamente ilusórias e essencialistas, uma vez que centra a definição do ser negro e do ser africano com base no compartilhamento da cor da pele e do fenótipo.

Entretanto, qualquer análise do pan-africanismo não deve desconsiderar o caráter politerritorial e multi-ideológico desse movimento. Para Manuela Ribeiro Sanches (2011), a leitura do pan-africanismo passa sobretudo pela consciência de que tal movimento foi articulado dentro de um processo de luta anticolonial e antirracista que ganhou amplitude internacional e foi sendo conceituado e reinterpretado por diferentes ramificações político-ideológicas. Na linha desses constantes processos de significação e ressignificação, obteve, muitas vezes, sentidos que transcendiam a noção estritamente biológica de raça. No pensamento de um dos maiores expoentes da luta pan-africana, William Edward Burghardt Du Bois (1999), o ideal de união entre os negros em torno da raça não teria o objetivo de induzir à oposição ou ao desprezo as outras raças, povos e suas culturais, teria antes o objetivo de criar condições políticas, econômicas e sociais necessárias para integrar os negros em situação de igualdade junto às outras raças. Em vários trechos de seu livro *As almas da gente negra*, em que explica os ideais que devem orientar a solidariedade entre os negros, pode-se observar o caráter sociopolítico e analítico das ideias sobre raça afirmadas por Du Bois:

Quanto ao poder do voto, necessitamos dele somente para uma questão de autodefesa – de outro modo, o que nos salvará de uma segunda escravidão? A liberdade também, aquela que tanto esperamos e ainda buscamos – a liberdade da vida e do corpo, a liberdade de trabalhar e pensar, a liberdade de amar e aspirar [...] – precisamos de todos, mas não separadamente todos juntos, não sucessivamente, mas em conjunto, todos crescendo e ajudando-se mutuamente, todos empenhando-se em prol desse ideal mais amplo que paira diante do povo negro, o ideal da fraternidade humana, adquirida por meio do ideal unificador da raça; o ideal de criar e desenvolver o talento dos negros, não em oposição ou com desprezo a outras raças, mas em ampla conformidade com os ideais maiores da República americana, a fim de que

um dia, no solo americano, duas raças mundiais possam outorgar-se reciprocamente aquelas características de que ambas tão tristemente carecem. (DU BOIS, 1999 p. 61)

É possível perceber que a ideia de união em torno da raça legitimada pelo pan-africanismo de Du Bois tem como objetivo a agência negra. Mesmo que o significante raça seja entendido com base nos demarcadores corporais, o uso da raça é ressignificado dentro de um arcabouço discursivo que contempla uma perspectiva guiada, sobretudo, para a resistência ao racismo e para a conquista da emancipação do negro.

Achille Mbembe, certa feita, em uma entrevista cedida ao jornalista Séverine Kodjo-Grandvaux, foi questionado sobre se não teria sido um erro o fato do pan-africanismo não ter renunciado à questão racial. Mbembe apresentou a seguinte resposta:

Não necessariamente. Não renunciaram, imagino, porque o racismo continua a ser uma realidade. Porque, face à violência do racismo, era preciso criar uma comunidade que lutasse. O perigo, como sabemos, é de reintroduzir uma luta que procura transcender a questão racial e que pode conduzir à repetição do mesmo, ou praticamente do mesmo. Então, o risco de uma certa manutenção da negritude e de uma particular forma de pan-africanismo é de dar espaço a revoluções idênticas a outras já feitas, e que demonstraram ser incapazes de pôr um ponto final nestes problemas. (MBEMBE, 2014, p.7)

Percebe-se que o filósofo tanto afirma a importância do pan-africanismo como movimento estratégico na desarticulação da máquina colonial quanto acredita que a integração da categoria raça no discurso anticolonialista e antirracista no pan-africanismo ocorreu por força de como a raça esteve no cerne do pensamento com base no qual se estruturou todo o esquema de hierarquização e marginalização a que os negros estavam submetidos. Como não falar de raça e racismo em uma sociedade estruturada com base na discriminação racial? Mbembe (2014) deixa claro que o grande perigo são os discursos que se valem das ideias negritudinistas articulando-as às supostas propostas de superação do ideário que ratifica uma visão hierárquica das raças, mas que de forma contraditória favorecem a continuidade de ideologias baseadas em absolutismos raciais. Em seu texto “As formas africanas de autoinscrição” (2015), afirma que ainda nos anos de 1980 e 1990 era possível perceber a organização de movimentos africanos que mesclavam a política do antirracismo com teorias nativistas. Ainda na mesma entrevista, Kodjo-Grandvaux pede a opinião de Mbembe em relação ao fato de o presidente da França, François Hollande, ter ensaiado “a ideia de retirar a palavra ‘raça’ da constituição francesa para lutar contra o racismo”, e o filósofo assim responde:

Absolutamente inacreditável! Porque isso pressupõe que se nos confrontamos com um problema, basta eliminar a palavra que define o problema. Se os países africanos suprimirem a palavra “pobreza”, ela desaparece? Há qualquer coisa de estranho neste tipo de raciocínio. Creio que o presidente faria melhor se reflectisse sobre as novas formas de racismo em França e buscasse métodos para as combater. (MBEMBE, 2014)

Dessa maneira, pode-se dizer que o ponto de análise para se avaliar a coerência da categoria raça, no âmbito das discussões sobre as demandas de base racial, está na relação estabelecida entre esta categoria e ação política a que ela está interligada e de que forma está interligada. Como afirma Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, “o antirracismo não significa, na prática, *antirracismo*”, porquanto, na visão do crítico, “a negação da existência das raças pode subsistir *pari passu* ao tratamento discriminatório e à reprodução da desigualdade social entre as raças, desde que se encontre um tropo para elas” (1999, p. 149). Seguindo esse pensamento, Guimarães (1999, p. 153) afirma que, em alguns contextos,

aparece a necessidade de teorizar as “raças” como o que elas são, ou seja, construtos sociais, formas de identidade baseadas numa idéia biológica errônea, mas eficaz, socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Se as raças não existem num sentido estritamente realista de ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico, são, contudo, plenamente existentes no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos. (GUIMARÃES, 1999, p. 153)

O uso da categoria raça assume um valor sobretudo político quando articulado com base em uma perspectiva social e analítica com foco na problematização da dinâmica real das relações sociais. Guimarães (2002) argumenta que, se de um lado o conceito biológico de raça é obsoleto, dado que cientificamente as raças não existem, do outro, o uso do termo raça em uma acepção política e analítica é imprescindível para se pensar em discriminações e desigualdades que ensejadas com base na categoria cor são efetivamente raciais e não de classe ou de outros demarcadores.

No texto de Melo, a personagem Dupret defende um conceito de raça negra intrinsecamente relacionado às categorias cor e fenótipo, e essa centralização pura e única no estético é a base motivadora de construção do discurso marcado por ideias infundadas e por contradição. Mas essa representação também requer cuidado para não fundamentar generalizações. Se não se pode centralizar os parâmetros de definição da identidade negra, ou melhor, das identidades negras, na fixação de caracteres biológicos como, cor e corpo,

tampouco é possível abdicar desses caracteres no processo de construção de consciência identitária e na ação de combate ao pensamento racista. Na relação entre desigualdade e raça, o corpo ganha sentido fundamental, porque é a partir dele principalmente que as diferenciações valorativas, hierarquizantes e discriminatórias são demarcadas. É frequentemente a partir dele ou com base nele que são forjados os discursos e atos de discriminação.

Em reportagem, publicada em dezembro de 2015, sobre as relações raciais estabelecidas em Angola no contexto pós-independência, a jornalista Joana Gorjão Henriques (2015) afirma que após os quarenta anos de independência as relações raciais estabelecidas no país continuam tensas e práticas de discriminação racial podem ser observadas em diversos contextos. A reportagem é construída através de entrevistas com pessoas de diferentes perfis, pertencentes a diferentes regiões e ligadas a distintos setores sociais, institucionais e culturais do país. Entrevistando a presidente da Associação de Justiça, Paz e Democracia, Henriques aponta que, de acordo com a entrevistada, um das formas mais perceptível de expressão do racismo na sociedade angolana ocorre na definição do padrão de beleza, incluindo em especial o tipo e estilo do cabelo, o que leva aos mais diversos confrontos:

Lúcia da Silveira usa o cabelo natural e uma vez, num encontro com um ministro, a secretária “teve a coragem” de lhe dizer: “‘Porque não arranja esse seu cabelo, você é mulata...?’ Eu respondi: ‘Vou fingir que não ouvi o que a senhora disse porque está a depreciar aquilo que é meu.’ Esse também é outro problema: ser discriminada por usar o cabelo natural”. (HENRIQUES, 2016)

As características corporais e fenotípicas que no imaginário racista definem o corpo negro foram, no contexto colonial e no pós-independência, elementos utilizados para discriminar o negro, colocando-o em um patamar de inferiorização cuja única possibilidade de saída é a submissão ao modelo branco de beleza. Com base nas informações de seus entrevistados, Henriques demonstra que existe dentro da sociedade angolana uma tendência muito perceptível para se seguir os padrões de beleza ocidentais. Nas festas, o mais comum é constatar o uso de extensões, apliques e alisamentos de cabelo (HENRIQUES, 2016).

Por outro lado, a jornalista evidencia que os entrevistados também apontam para o crescimento de tendências que demarcam o surgimento de outra postura em relação ao próprio corpo. Frente às ações de discriminação, cresce o número de mulheres que assumem o cabelo natural, e de eventos que simbolizam a transgressão de uma ordem social pautada na celebração do branco enquanto signo de beleza, como, por exemplo, a vitória da *Miss Angola* no concurso de *Miss Universo* em 2011, vista, por muitos, como contendo grau de

importância para a elevação da autoestima dos negros não só em Angola, como em outras partes do mundo. Outra ação que intervém nessa linha de resistência ao racismo, de acordo com Henriques (2016), foi a criação, já há alguns anos, de um grupo no *facebook* denominado “Angolanas naturais” que tem o objetivo de incentivar o uso do cabelo natural.

Essas experiências, vivenciadas pela população negra angolana no cotidiano, comprovam a impossibilidade de desconsiderar a importância do corpo como ferramenta de combate à discriminação racial. Conforme afirma e adverte Sérgio Costa (2006, p.120),

[o] corpo é parte inseparável do processo de articulação do sujeito que se opõe à dominação. Isto é, a articulação da *différance* apresenta uma dimensão corporal óbvia. Posicionar-se é, em alguma medida, performar-se, manifestar-se presente com o corpo e seus movimentos. Não existe, nos sistemas de representação, uma posição neutra para o corpo, o corpo é sempre um signo ao qual se atribui um significado. (COSTA, 2006, p.120, grifos do autor)

Ante a permanência da opressão, o corpo negro pode e deve atuar como texto de enfrentamento e desarticulação dos discursos e prática que tentam subjugar-lo. Essa atitude é legítima enquanto ato de resistência à discriminação racial e de luta pela democratização do pensamento sobre os parâmetros que podem guiar o pensamento de homens e de mulheres, a respeito da beleza.

Na reportagem, Henriques (2016) também demonstra que mesmo depois da independência, o racismo ainda mantém fortes ressonâncias no âmbito cultural. Segundo ela, “em Luanda, [seria] preciso andar muito para encontrar duas pessoas a falar em umbundo ou quimbundo”, o que teria suscitado iniciativas midiáticas no sentido da difusão dessas línguas. Diante de ocorrências de desqualificação da cultura tradicional local, “[a] televisão nacional começou a transmitir uma parte das notícias em línguas nacionais [...]. Mas, continua-se [...] a ridicularizar aspectos importantes da cultura angolana como a forma de vestir, de comer ou a utilização de roupas com tecidos africanos”. Na contrapartida, ter estudado em Portugal, falar bem português com sotaque de Portugal, saber usar talheres e manter uma conversa sobre assuntos de Portugal ainda são vistos como práticas de prestígio social.

Com base nessa realidade cotidiana, deve-se entender a importância, e por que não a necessidade, de uma agência negra voltada para a desconstrução de um racismo cultural que se expressa na permanência de um imaginário social ainda demarcado pela excessiva valorização da cultura do colonizador e pelo solapamento dos signos representativos do universo social e cultural africano. Afirmar a diferença em espaços em que ela é rechaçada é

um dos primeiros passos para desconstruir as hierarquias e reequilibrar as disposições de poder.

Entretanto, Costa lembra que “re-significar as relações de opressão – sexistas, racistas, etc.– não significa produzir, necessariamente, representações do corpo” e – acrescente-se,aqui – da cultura “diametralmente opostas às dominantes” (COSTA, 2006, p.120). Para o sociólogo, “a simples inversão das representações contém ardis diversos e produz, no fundo, a continuidade da subalternidade” (COSTA, 2006, p. 121). O mais importante, em sua opinião, é desconstruir a familiaridade com aquilo que parece ser comum, inserir a dúvida e “desestabilizar representações dadas como absolutas” (COSTA, 2006, p.121), por vezes, nos vários lados implicados, a exemplo do que ocorre em “O efeito estufa”, que desde o título sublinha a disseminação e propagação de absolutos a par do contraditório, ambivalente ou dúbio.

As contradições entre posturas e discursos da personagem Dupret podem ser identificadas justamente naquilo em que se ligam à celebração de um corpo negro e de uma cultura angolana negra que se contrapõe ao padrão branco hegemônico por meio de um discurso que se encerra na promessa de originalidade e autenticidade. Tem-se, assim, um discurso que assume uma oposição inversa a dominante, mas essa pura e simples inversão não desestabiliza as ideias essencialistas e absolutas que deram base ao pensamento racista, pelo contrário, as legitimam. Esse caráter acrítico da perspectiva identitária defendida por Dupret é ainda denunciado pelo narrador nos trechos em que descreve a postura profissional da personagem:

Vamos aos factos: Charles Dupret era estilista. *O único estilista preto!*, dizia ele, como se isso acrescentasse alguma coisa à criatividade dos seus desenhos, à qualidade dos tecidos que utilizava ou ao detalhe dos seus acabamentos. O problema (ou simplesmente a questão, para não começar logo a dramatizar...) é que ele levava isso tão a peito, que o cenário de todos os desfiles era totalmente preto, das passarelas aos cortinados, passando pelas cadeiras, pelas lâmpadas e todos os outros adereços. Escusaria acrescentar que, obviamente, os próprios modelos eram também todos pretos, se não fosse o cenário, pelo menos com muita curiosidade, evocar a abertura esdrúxula que costumava anunciar, através de um poderoso e oculto altifalante, a respectiva entrada na passarela: *Senhoras e senhores, vão passar a seguir as pretas e os pretos autênticos de Charles Dupret, os únicos que são imunes ao efeito estufa!*(MELO, 2008, p. 62)

Nesse trecho, como no decorrer de todo o conto, o narrador assume uma postura crítica e demonstra como a noção de identidade racial de Dupret é ordenada por uma visão radical que acredita que a oposição à cultura hegemônica requer uma postura de inversão

manifestada na construção de universo cultural radicalmente preto, o que significa a total não presença do branco e a total centralização no preto identificado pela cor. Portanto, a personagem tem sua visão de mundo reduzida à dualidade branco/ preto, e sua postura profissional tanto é fundada nessa dualidade quanto é voltada para a afirmação da mesma. Em nenhum momento tal binarismo é colocado sob questionamento ou sob rasura. E o discurso da personagem vai apresentando uma maior relação de identidade com os discursos racialistas ocidentais do que com uma linha de pensamento antirracista. Essa crítica se torna ainda mais contundente, na construção da fala do “jornalista” – personagem que acompanha e avalia o trabalho de Dupret e que mostra que apesar de carregar a negritude como marca de identidade e lema, o trabalho do estilista não estaria acessível à população negra:

Esse mesmo jornalista [...] chamou a atenção para o fato de que os únicos que adquiriam as roupas do estilista eram brancos e, ainda por cima (melhor: inevitavelmente, por serem os mais endinheirados), gringos, pois os autóctones (em especial os de tez escura) não tinham dinheiro para essas extravagâncias. *É uma questão de estratégia!*, defendeu-se Charles Dupret. *Temos de reaver os que esses brancos nos espoliaram durante os séculos em que nos escravizaram! Eles devem-nos muito dinheiro!...* Quanto ao jornalista deixou de convidá-lo para seus cocktails, o que foi muito pior do que tê-lo mandado para a cadeia... (MELO, 2008, p. 68).

Ao arguto, irônico e ambíguo narrador é reservado o papel de relatar em termos de paráfrase do discurso crítico do jornalista, acrescentando, para efeito de irônica neutralidade, a defesa discursiva do estilista em discurso indireto livre. Ao enunciar o desfecho desse episódio, os termos do impacto instauram uma dupla crítica a tal postura e defesa, endossando a resposta de censura e exclusão imposta à personagem. Não só está em causa o alto custo das roupas produzidas por Dupret que as tornam inviáveis para o consumo da população negra, mas também o que o narrador designa de “extravagâncias”, revelando o distanciamento daquela produção cultural, além, talvez, de sugerir o caráter supérfluo e superficial, bem como de ícone e de modernidade da moda, conforme considerada no ocidente. A despeito de se apropriarem do discurso identitário negro e de agregarem o valor simbólico da marca da negritude, os produtos estão voltados para um mercado de consumidores brancos e estrangeiros, o que permite questionar se este tipo de produção, que não entra em contato com os negros e que não penetra nos espaços populares, traz algum tipo de contribuição para a população negra angolana, africana ou diaspórica, em termos de reformulações de identificação ou de investimentos simbólicos e materiais negritudinistas, a exemplo da mudança da relação com o seu próprio corpo no processo progressivo de autoconhecimento, elevação da autoestima e de construção de identidades livres das marcas psíquicas e culturais

deixadas pelo colonialismo. Da mesma forma, permite questionar se seriam capazes de provocar significativas desestabilizações nas ideias racistas presentes no imaginário dos consumidores brancos que a eles tem acesso, já que o discurso que repercutem é um discurso que substancialmente mantém relação de continuidade com os radicalismos que sustentaram o racismo ocidental.

Essas questões, que implicam em pensar a atuação, na narrativa, de posturas aparentemente dissidentes ante as práticas de Dupret, são novamente realçadas quando o jornalista denuncia a tendência do estilista a submeter-se aos padrões estéticos branco-europeus, como forma de “privilegiar” o corpo feminino branco e expressamente proceder à ostensiva afronta aos padrões de beleza angolanos mais tradicionais, porquanto “profundos”, de forma irônica, considerados canônicos. Através da assertiva do enunciado, Melo busca por efeito neutralizar a acusação de ressentimento atribuída ao personagem jornalista, sugerindo uma ambígua concordância calcada no entrelaçamento de paradigmas:

Segundo o ressentido redactor, ao privilegiar os modelos femininos de estatura elevada, magros e sobre tudo sem rabo, Charles Dupret limitava-se a copiar servilmente os padrões de beleza europeia, “ofendendo criminosamente os cânones estéticos caruais da Angola profunda” (MELO, 2008, p. 68)

A participação de negros cujos traços fenotípicos denotam processos de mestiçagem, ou mesmo evidenciam a presença natural de traços corpóreos diferentes daqueles já fixados como comuns a negritude, não significa um problema em si. É natural que dentro da comunidade negra exista diferença, e a negação dessa diferença termina por reafirmar as ideias controversas e reducionistas que fixam o negro dentro de um imaginado padrão universal. O problema, no caso em análise, está na exaltação unicamente de negros cujos corpos estão mais próximos de um padrão estético ocidental dado por universal, o que denota uma atitude de reverência e submissão ao fenótipo legitimado pelo branco e uma forma de encenar a diferença que não se converte em prática real de combate ao racismo, se apresentando antes, tal como afirma Sodré (2000), como a reduplicação do mesmo hegemônico através do outro subalternizado.

A prática profissional de Dupret, longe de ser representada como capaz de deslocar os discursos e ações guiados por um ideário racista, é posta como constituída dentro de uma política pretensa ou falsamente integracionista em que o recalque dos marcadores estéticos da ascendência angolana/africana e a assimilação do padrão fenotípico branco/europeu prevalecem.

Paul Gilroy (2007), referindo-se às políticas culturais e mercadológicas afro-americanas, sinaliza para a proliferação do que ele classifica de contexto pós-independência. de políticas culturais negras cuja base discursiva é moldada pelos interesses do mercado global com o qual muitas vezes mantêm uma relação de dependência e subalternidade. Para Gilroy (2007), a influência de fenômenos como globalização do capital, o avanço da biotecnologia, as estratégias de *marketing* da indústria cultural e a consolidação do consumismo estariam contribuindo, significativamente, para forjar, nos Estados Unidos, uma ideia de negritude que tende a ser resumida na estetização e espetacularização do seu sentido.

É certo que aqui, não se pode deixar de atentar para o fato de que tanto em contextos diaspóricos, como o dos Estados Unidos, quanto em países africanos, como Angola, existem políticas culturais negras que exercem um papel produtivo no combate ao racismo, mas é também necessário voltar um olhar crítico para aquelas ações ou produções culturais esvaziadas de um sentido político dissidente. Essas práticas podem corresponder, muitas vezes, à estratégias de inserção em um mercado global, onde, conforme Gilroy (2007), os sentidos da diferença racial negra têm sido cada vez mais transmutados por força das diretrizes comerciais, da ideologia, e dos fenômenos sociais próprios de uma então sociedade capitalista e de relações globalizadas. O resultado final de toda esta imersão seria a proliferação de um comércio planetário de uma negritude que assume sentidos cada vez menos críticos e políticos, muito bem trabalhado por Melo. Em *Filhos da Pátria*, a representação do corpo negro dentro da prática profissional de Dupret pode ser vista como interligada a este tipo de atuação pouco dissidente, muito embora a personagem seja desde a sua primeira aparição dissonante.

2.2 A FRONTEIRA ENTRE RESISTÊNCIA E ESSENCIALISMO

No âmbito daquilo que se poderia considerar como sendo parte de um desejo de criar resistência ao racismo cultural, os discursos e as ações da personagem vão caracterizar-se também por não deslocar os arranjos hierárquicos criados pelo imaginário racista. A noção de cultura negra angolana celebrada por Dupret é constituída dentro de uma perspectiva radical, que considera como sendo negro apenas os elementos culturais livres da influência e da mescla com a cultura ocidental. Atende, nesse sentido, a um olhar que vê o mundo através dos binômios preto/branco, colonizador/colonizado, enfatizando um posicionamento ainda preso ao jogo da inversão.

Contrariando sua imagem de “acérrimo defensor da autêntica cultura negra”, em várias passagens do texto, Dupret vai demonstrar uma verdadeira admiração e desejo por traços e elementos culturais pertencentes ou ligados à cultura europeia:

[...] Um dia estava toda a família a mesa [...] o estilista poisou os talheres com um ar lento e grave. A princípio, os outros não ligaram, pois essa pose, na verdade, fazia parte do estilo arduamente cultivado por Charles Dupret, [...] se levantou e decretou definitivamente, como se dissesse dependesse não apenas a integridade, mas o próprio futuro daquela pequena célula da pátria que é a família, pelo menos no seu entendimento, ele era conhecido como maior defensor público da autenticidade angolana, *A partir de hoje, o bacalhau deixa de fazer parte da dieta alimentar dessa casa!* [...]. Sandra a filha mais nova de Charles Dupret [...] ousou retorquir [...]: – Pai o bacalhau é da Noruega, não é de Portugal. (MELO, 2008, p. 64-66)

De forma a desconstruir o ideal de pureza e autenticidade defendido pela personagem, o narrador vai apresentado através de diversas formas desde o âmbito mais íntimo de sua vida pessoal até as esferas que envolvem sua atuação e escolhas profissionais, que as práticas de Dupret podem ser lidas “na verdade” como “essa pose” que “fazia parte do estilo arduamente cultivado por” ele, estilista por profissão e vivência pessoal. As vozes do narrador e da filha desmascaram o pendor para a *performance*, a “estetização e espetacularização” (GILROY, 2007), como postura resultante de cálculo e finalidade, assim como a inconsistência das atitudes, afinal, marcadas pelo contato com elementos culturais de origens variadas, como se de origens se tratasse. Desde seu próprio nome, que o narrador já denuncia como “claramente afrancesado”, passando por sua forma de se portar, em que visivelmente se percebe a valorização de gestos considerados “de requinte” por remeterem a uma educação elitista de base ocidental, até a condução da base educacional de sua filha, que é enviada para estudar em escolas norte-americanas, a personagem ilustra uma realidade cultural marcada pela mescla com elementos culturais africanos e ocidentais.

As próprias roupas criadas por Charles Dupret, classificadas por ele como legítimas representações da “autêntica cultura negra angolana”, são denunciadas como roupas baseadas em “imitações de trajes de origem árabe” (2008, p. 67) associados a outras culturas e países africanos como o Sudão. As criações culturais consideradas por eles como autênticas vão se mostrando resultantes de processos históricos de trocas e misturas com culturas variadas, africanas e não africanas, ocidentais e não ocidentais. Também no campo dos sentidos dados à sua produção cultural, Dupret aposta na ideia da inversão, como se pudesse apagar totalmente as marcas de interferência de outras culturas, enveredando mais uma vez pelo espaço do essencialismo e da retórica vazia, quando, por outro lado, o estilista poderia ver, nos diálogos

críticos estabelecidos com elementos de outras culturas, por exemplo, também uma estratégia de forjar uma identidade direcionada para a subversão e resistência, fugindo dos radicalismos. Nessa linha, resguardadas as diferenças contextuais, tornam-se significativas as ponderações de Hall acerca da cultura negra, segundo as quais não existem formas puras, pois todas as formas desta cultura

são sempre o produto de sincronização parciais, de engajamento que atravessam fronteiras culturais, de confluência de mais de uma tradição de negociação entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de negociação entre recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais preexistentes. Essas formas são sempre impuras até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula. Assim elas devem ser sempre ouvidas não simplesmente como recuperação de um diálogo perdido que carrega indicação para a produção de novas músicas (porque não a volta para o antigo de um modo simples), mas como elas são adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular. (HALL, 2006, p.325)

Os produtos culturais negros são formas híbridas, caracterizadas pela articulação de elementos variados. Articular elementos pertencentes à cultura hegemônica por meio de processos de transculturação e recriação é por si só uma forma de subversão, um modo “de efetuar diferenças e de deslocar as disposições de poder” (HALL, 2006, p. 321). No conto de João Melo, a sinalização para essas ideias de insustentabilidade do ideal de autenticidade e a afirmação do diálogo criativo e crítico com elementos da cultura hegemônica com sendo também uma estratégia de resistência e subversão aparece de forma multifacetada e transversal. Primeiramente o autor utiliza diversas estratégias discursivas para questionar, contradizer ou sublinhar contradições nessas promessas e anseios de autenticidade. Assim enquanto a fala do jornalista aponta para elementos que negam a propaganda de autenticidade realizada por Dupret, em outra passagem do texto o narrador vai mostrar que esse mesmo jornalista, apesar de delatar as contradições e mentiras de estilista, reconcilia-se com ele e denota acreditar na existência da cultura angolana negra e autêntica, e ironicamente, na defesa desse ideal será capaz de ocultar informações e ideias, o que é assinalado pelo narrador em sua análise arguta do discurso dos outros:

Naturalmente um discurso desconexo como este não poderia ser reproduzido num jornal sério e democrático. Por isso, o jornalista, repentinamente reconciliado, até hoje não sei porquê, com o estilista, escreveu um longo e cuidadoso artigo [...] acabou por revelar que ele tinha expulso a filha e a mulher de casa, “em nome das nossas raízes”, porque elas se tinham recusado a passar a comer apenas calulu e sarrabulho e, ainda por cima, [...] lhe queriam obrigar a ouvir a ouvir a música desse preto armado em branco

“Michael não sei das quantas”, omitindo o detalhe (desnecessário, segundo o jornalista, pois o mais importante era realçar, mais uma vez, o papel do estilista na defesa da identidade cultural dos angolanos) relacionado com Oxford. Eu ainda lhe dei a dica de que o sarabulho é proveniente de Goa na Índia, mas ele recusou-se a usar essa informação, “para não confundir os leitores”. De igual modo, desistiu de fazer qualquer trocadilho com as abasileiradas ressonâncias do nome da filha de Charles Dupret (MELO, 2008, p.70).

Nesse trecho percebe-se que o narrador assinala novamente os vestígios da presença de elementos herdados de culturas variadas na cultura angolana e do diálogo contínuo com essas outras culturas, o que faz emergir produtos de caráter diverso como o nome abasileirado da filha de Dupret. Brasil, Estados Unidos (“Michael” Jackson; “Oxford”), Índia (“Goa”), para além das ex-metrópoles europeias, surgem como parte da rota de trânsitos e convergências culturais traçadas na formação da cultura de Angola. Mas, para além disso, o narrador sinaliza que só é possível negar esses trânsitos, esses diálogos através de um olhar e de um discurso que se satisfaça em velar a realidade como ocorre com a matéria divulgada pelo jornalista que agora proclama a convicção em uma cultura autêntica pretensamente celebrada por Dupret omitindo as contradições presentes no discurso do estilista. A autenticidade será, então, de modo irônico, afirmada, celebrada e legitimada por um discurso inverídico e consequentemente inautêntico, submetido a interesses materiais, desde a partida, ou na medida em que surge a necessidade de defender tais interesses.

A desconstrução das ideias de pureza e autenticidade vai aparecer também no conto “Ngola Kiluanje” (MELO, 2008, p. 97-115). Nesse conto, o leitor conhece a história do protagonista, António Manuel da Silva, um jovem angolano branco, obrigado a fugir de Angola com sua família na época da forte repressão ocorrida logo após a conquista da independência. António sente desejo de voltar para Angola, mas, ao mesmo tempo, tem receio de ser hostilizado e rejeitado, pois sabe que por ser branco não é considerado por muitos compatriotas como um autêntico angolano. Em um trecho nuclear do conto e ilustrativo das nuances discursivas que conformam o problema enfrentado por António, o narrador apresenta “comentários levemente provocatórios”, que problematizam os argumentos que sustentam o ideal de autenticidade angolana calcada na pureza negra, principalmente no que contrastam com privilégios atribuídos aos brancos.

Acontece que acabo de lembrar de um conhecido defensor dos direitos humanos local que abomina moralmente o facto de certos autores escolherem brancos para serem os principais protagonistas das suas histórias, pois isso, segundo ele, é um despuadorado atentado à nossa autenticidade. É claro que, a isso, eu poderia opor alguns comentários levemente

provocatórios, como, por exemplo: a verdadeira autenticidade angolana é khoisan e não bantu: os brancos chegaram a Angola antes de alguns grupos bantus, como os ovibumndus; o maior escritor angolano nasceu numa buala portuguesa chamada Lagoa do Furadouro... [...] Uma vez que eu prezo a minha integridade literária, para não falar da física, poderia talvez, retirar tudo que eu acabei de escrever mas como olvidar deliberadamente a famosa sentença de Neto, segundo a qual Angola é uma encruzilhada de civilizações e de culturas (MELO, 2008, p. 100).

Frente à imposição ou preponderância de um ideal de autenticidade que se sustenta na crença da presença precursora dos povos bantu em Angola, o narrador lança outros componentes da história que, mais do que cristalizar uma nova verdade, parece querer desconstruir o crédito dado à noção de autenticidade e propiciar reflexões a respeito das ideias absolutas e radicais. Ideias essas que fazem com que as pessoas se apeguem a noções que, muitas vezes, não dão conta da totalidade da realidade e que no caso do imaginário sobre a identidade nacional em Angola não permite ver aquilo que, em sua opinião, constitui a leitura idônea, que sustenta situações como o nascimento lusitano do “maior escritor angolano”, por escolha e reconhecimento, José Luandino Vieira, assim como ancora a opinião de Agostinho Neto, dada como “famosa sentença” que reitera autoridades, e torna bastante claro: a ampla diversidade cultural e etnicorracial que conforma Angola.

A afirmação da prática de diálogo e interconexão com outras culturas aparece no conto “O efeito estufa” não apenas por meio do apontar da impossibilidade de negar a existência desses processos de contato, trocas, misturas e convergências, mas ocorre também através de diálogos estabelecidos pelo narrador com vozes representativas da intelectualidade ocidental. Diálogos que muitas vezes toma como recurso a ironia e lança questionamentos e críticas a vozes e instituições pertencentes ao mundo ocidental. Assim pode ser verificado na cena em que, logo depois de descrever a prática de Dupret de criar cenários totalmente pretos e de eleger somente os modelos considerados por eles como verdadeiros negros, o narrador afirma que tal prática seria digna de ser estudada por pensadores como Roland Barthes e Umberto Eco caso não houvesse flagrante desinteresse por parte desses intelectuais em relação às questões interligadas ao negro e aos países africanos como Angola:

As opções estético-epidérmicas do estilista foram consideradas uma lufada de ar fresco no amorfo panorama da moda local, o grito do Ipiranga dos novos criadores autóctones e até mesmo uma autêntica revolução político-semiótica, digna não somente de figurar nas revistas especializadas de todo o mundo, mas também de ser estudada por Barthes e Umberto Eco, se acaso eles fossem capazes de olhar um pouco para lá (ou melhor, para cá) do Mediterrâneo (MELO, 2008, p. 62).

O diálogo com vozes representativas do saber ocidental ocorre não por meio do ato de posicionar-se em um lugar de reverência e submissão ao outro, nem tampouco, projeta-se como forma de afirmação de um multiculturalismo que celebra a pluralidade e os hibridismos sem demarcar as desigualdades que caracterizam as relações da África com o ocidente. Ao citar Barthes e Umberto Eco, dois grandes nomes dos estudos literários, o autor afirma, mais uma vez, a presença de vozes ocidentais em seu texto, para além dos mecanismos de dialogismo e intertextualidade da composição textual. A citação dos dois nomes expressa um desejo de demonstrar o conhecimento em relação a tais escritores e às suas teorias, e, até, uma vontade de salientar desacordo e desencontro com as teorias desses escritores em termos da percepção clara dos respectivos horizontes de leitura usuais, a par de mais uma provável abertura a leitores ocidentais ou afeitos a tal repertório, na elaboração de seu texto. Portanto, esse diálogo é estabelecido por meio de uma postura questionadora, um olhar crítico, que faz questão de demarcar os lugares de marginalização, secundarização ou de exclusão em que as questões que envolvem o negro e os africanos são alocadas.

Essa interconexão crítica com a cultura ocidental atravessa quase todo o conjunto das narrativas que conformam *Filhos da Pátria* e pode ser verificada também no conto “Abel e Caim”(MELO, 2008, p.157-167). Nesse texto, o autor se apropria da história bíblica que narra o conflito entre os irmãos Abel e Caim para contar a trajetória de dois amigos angolanos que se tornam inimigos ao se filiar, um na UNITA, outro no MPLA, movimentos armados que logo após a conquista da independência passaram a se confrontar, dando início à guerra civil que, de acordo com grande parte dos pesquisadores, durou 26 anos em Angola. Em determinados trechos da narrativa, percebe-se que, ao denunciar a tentativa de historiadores de “minimizara tradição bélica” e de questionar a longa duração da guerra sem resolução dos conflitos João Melo problematiza as relações de Angola com o ocidente, através de discursos.

Outros historiadores, talvez mais politizados ou, então, mais cínicos, tendem a minimizar ou pelo menos a relativizar essa tradição bélica [...]. Segundo eles, a Europa, por exemplo, esteve permanentemente em guerra durante séculos até que se conseguiu estabilizar (sem falar, por exemplo, na famosa Guerra dos Cem Anos, não se pode deixar de evocar que ainda há meio século atrás esse continente estava totalmente destruído, na sequência da Segunda Guerra Mundial). Como aceitar, pois, indagam tais historiadores, que os europeus (e os seus descendentes da América do Norte, que, na verdade, se transformaram hoje nos seus tutores) condenem tão enfaticamente os angolanos por não terem ainda conseguido resolver a sua guerra particular (não vale a pena, sequer, mencionar o facto de que os angolanos não fabricam armas, pois isso é tão óbvio que até assusta)? (MELO, 2008, p. 160-161)

Ao demarcar como oriundas de uma postura cínica os argumentos utilizados pelos historiadores angolanos para camuflar a extensão das práticas de guerra em Angola, João Melo denuncia a cumplicidade dos intelectuais nativos com os desmandos e crueldades orquestradas pelas forças políticas que lutam pelo controle do país. Mas ao mesmo tempo percebe-se que o discurso construído para fazer essa crítica, denuncia também as hipocrisias dos poderes ocidentais e inclusive a participação de países do ocidente como mantenedores da Guerra Civil em Angola no que tange principalmente ao fornecimento de armas e instrumentos de guerra.

Esse diálogo crítico com a cultura ocidental ocorre também por meio do recurso à paródia, à intertextualidade à ressignificação e à recriação. Assim ocorre nos contos “Shakespeare ataca de novo”, que remete a um dos escritores mais celebrados do ocidente e a um dos filmes mais conhecidos do cinema de guerra e invasão da cultura pop ocidental na esfera do imaginário colonial atualizado e transformado em série dado ao sucesso: o quinto episódio de *Star Wars: The Empire Strikes Back*, no Brasil e em Portugal “O império contra-ataca” (KIRSHNER, 1980), sinalizando evidentes correlações e associações entre ficções, sejam elas científicas, dramáticas, literárias, diferentes estratégias de fantasia mediadora e realidades geopolíticas e culturais em causa.

Mas as remissões seguem o rito transgressor da apropriação e ressignificação. Em “Shakespeare ataca de novo” o autor se apropria do enredo de Romeu e Julieta para narrar a história de amor de dois jovens angolanos que lutam para ficar juntos mesmo a revelia de suas famílias que, por razões de base étnica, condenam a relação. Contrariando o desfecho dado por Shakespeare a *Romeu e Julieta*, os dois jovens angolanos conseguem ficar juntos. Como ocorre em “Shakespeare ataca de novo”, a intertextualidade estabelecida entre a história de Abel e Caim e o discurso bíblico é desenvolvida por meio de processos de recriação, adaptação, apropriação, inovação negativada, a ponto de, ao contrário do trágico final dado à disputa dos irmãos da história bíblica, no final do conto angolano, os amigos Caim e Abel reconciliam-se.

Essa referência a diferentes vozes de forma crítica dá origem a um texto que não nega a multiplicidade de referentes que congrega. Por meio da citação, da intertextualidade, afirma-se a impossibilidade de negar o continuo contato, os processo de hibridação, interpenetração com referentes da cultural ocidental e não ocidental. Ao mesmo tempo, demonstra-se que esse diálogo pode ser estabelecido por meio de uma postura crítica, criativa, questionadora transgressora, que dá origem não ao mesmo hegemônico no texto do subalternizado (SODRÉ,

2000), mas a um texto transculturado que carregue em si o caráter da insubordinação e da subversão.

A afirmação da possibilidade de se formular uma postura crítica e de resistência sem se negar o diálogo, as mesclas e recriações com outras culturas, aposta na necessidade de se pensar a identidade negra não como elemento fixo, estático e essencial, mas sim, como elemento que vem sendo construído ao longo da história, fazendo do diálogo crítico com outras identidades e com elementos culturais diversos uma estratégia de resistência e subversão. Um olhar crítico de denúncia e inovação, mesmo que descenda do contato ou mescla com o outro, ao invés de um ideal de inversão que se apresenta cada vez mais calcado em argumentos ilusórios e mantenedores da ordem de disposições do poder hegemônica, é posto como possibilidade para se pensar a construção das identidades que tenham a negritude como referência.

Nesse sentido, é possível afirmar que a crítica realizada por meio das personagens de *Filhos da Pátria*, a exemplo de Charles Dupret, não se apresenta como uma simples desqualificação ou pura negação do discurso centrado na afirmação da identidade negra que, no passado se firmou como base ideológica das lutas de resistência ao colonialismo, e, que, no presente, em muitos contextos, e de diferentes formas, é também articulado em diversas práticas e políticas de combate ao racismo. Por sua vez, a ironia satírica de cunho humorística, como afirma Hutcheon, é por vezes interpretada como sendo “de ataque cortante, derrisório, *destrutivo*, ou às vezes de uma amargura que pode sugerir não o desejo de corrigir, mas simplesmente uma necessidade de registrar desprezo e zombaria” (2000, p. 85, grifos da autora). Contudo ao construir a imagem da personagem centrando na relação entre radicalismos e contradições, João Melo direciona sua crítica às diretrizes ideológicas que assumidas de uma forma acrítica podem resultar em práticas que não apresentem um valor de fato dissidente, mas que apenas reproduzem velhas e novas formas de intolerância descendentes de ideais exclusivistas e radicais.

Além disso, o modelo de antirracismo proclamado por Dupret termina por fixar um único modelo de articulação identitária contra o racismo e o absolutismo cultural. Seu discurso desconsidera aquilo que Sérgio Costa (2002) traduz como sendo as diferentes formas de conceber a identidade negra, a política racial e a identidade cultural. Na narrativa, é possível observar que para alcançar, na cartilha de Charles Dupret, o *status* de autêntico negro e de angolano, um sujeito, além de apresentar os traços fenotípicos que lhe conferiria originalidade racial, deveria “agir e pensar como um verdadeiro negro angolano” (DINIZ, 2012, p. 28). Aqueles que, mesmo apresentando características fenotípicas identificadamente

negras, se não praticassem as regras de comportamento e de forma de pensar demarcadas por Dupret, como por exemplo, se não celebrassem uma cultura negra angolana, por ele considerada tradicional, inalterada e autêntica, não integrariam o coletivo de “autênticos negros e de verdadeiros angolanos”. Seguindo essa visão radical, Dupret expulsa a esposa e a própria filha de casa, por elas não respeitarem o modelo de comportamento que, na sua concepção, conformaria uma política de resistência a cultura do colonizador e de valorização e exaltação da cultura nativa tradicional.

De acordo com Costa (2006), tanto no processo de conceituação da identidade racial quanto na seleção da base ideológica que deve guiar a luta antirracista negra é necessário considerar o fato de como as interferências promovidas pelo modo de identificação com a identidade cultural pode criar diferentes e variadas formas de lidar com outras identidades, inclusive a racial. Caso contrário, incorre-se no risco de criar uma identidade ideal e um ideário político determinado, como se coubesse à política anti-racista restabelecer o suposto elo (sócio)lógico entre o corpo negro, a cultura negra e o ativismo político. Além disso, são essas posturas radicais baseadas em “integrismos étnicos” que, na opinião de Jacques d’Adesky (2009, p. 221), “criam nacionalismos que têm por objetivo primeiro excluir, e não reunir”. O autor argumenta que, em face de:

nacionalismos xenófobos, integrismos étnicos e fundamentalismos, uma mesma terra só deve abrigar homens da mesma língua, da mesma religião e da mesma raça. Qualquer diversidade interna é perversão. Qualquer entendimento com a “sua negação” é uma traição. Qualquer reconhecimento da existência do outro é inaceitável. Nacionalismos xenófobos, integrismos e fundamentalismos reúnem-se na mesma recusa da diferença. Em nome da unicidade e da homogeneidade eles buscam a uniformidade. (ADESKY, 2009, p. 222)

O nacionalismo de Dupret assume valor arbitrário por tentar falar em nome da diferença, desconsiderando e se negando a aceitar a existência da diferença. Para d’Adesky, esse tipo de postura que não reconhece a pluralidade e que ignora o diálogo com aqueles que optam por assumir posicionamentos diferentes dá origem muitas vezes

ao nacionalismo xenófobo, ao fundamentalismo religioso, ao integrismo étnico que valoriza o enclausuramento em torno de si mesmo. Ela representa uma forma intolerante que contraria o entendimento e a negociação absolutizando as diferenças de um grupo para outro. Dessa barreira intransponível, baseada na absolutização da diferença coletiva, derivam os racismos diferencialistas, os separatistas, as segregações, os extremismos que subtemem a erradicação da negação, as ideologias de purificação étnica etc. (2009, p. 221)

A afirmação da diferença é elemento estratégico para o reconhecimento e respeito da pluralidade. Demarcar a existência do diferente é a forma primeira de resistir ao modelo assimilacionista secularmente dominante. Dentro de um universo social em que os povos e culturas historicamente subalternizados continuam sendo vítimas de tratamento desigual, assumir a diferença se torna ferramenta basilar para a contestação e desarticulação de políticas de marginalização e segregação. Perspectivas universalistas e transraciais, apesar de por vezes estarem interligadas a objetivos humanitários e democráticos, podem incorrer no apagamento das hierarquizações fundamentadas em elementos específicos fazendo desaparecer da agenda política os processos de subjugação e opressão engendrados, no caso do negro, por exemplo, com base na cor da pele. Porém a afirmação da diferença não requer ideais de absolutização e fixação. Fundamentar a política da diferença com base em pensamentos totalitários faz com que tal política apenas substitua na ordem da inversão um modelo de opressão por outro.

No conto “O efeito estufa”, por meio do jogo constante entre atuação e discurso das personagens e do narrador, João Melo constrói um discurso que aponta para a necessidade de superar a continuidade, no contexto pós-colonial, de relações raciais conflituosas, impulsionadas por um imaginário social em que identificadores raciais são tomados como elementos absolutos capazes de incluir e excluir os sujeitos de posições identitárias, por sua vez também fixas e determinadas. Propõe-se a necessidade de perceber a identidade como elemento político e cujos sentidos são produzidos nos diferentes contextos históricos e são por isso mutáveis, pois mudam com as transformações da história e dos contextos. Atende-se a um projeto de reinterpretação de um imaginário social sobre as identidades a ser transformado com o incentivo de uma literatura pós-colonial, cujo tema das relações raciais se organiza por meio de questionamento, de desconstrução de pensamentos identitários centrados na absolutização da diferença com perspectivas de construção de uma sociedade no pós-independência caracterizada pela autoconsciência do seu aspecto plural.

É necessário entender também que a existência de sujeitos negros reprodutores de políticas identitárias acríticas e nada dissidentes, radicais ou liberais, não esgota todas as possibilidades de união coletiva direcionada para a agência negra. Gilroy (2007) defende que é improvável que sujeitos separados por religião, gênero, crenças partidárias, hábitos políticos e ideológicos, por drásticas diferenças de renda e pela experiência de viver em realidades sociais fundamentalmente distintas possam ter os mesmos anseios e as mesmas carências. É também possível que a apropriação do conceito de raça de forma acrítica esteja provocando, em determinadas situações e contextos, a construção de políticas da diferença que não provocam qualquer diferença. Entretanto, a existência dessas variantes, por mais que dificulte, não

inviabiliza a formação de alianças políticas de fato produtivas a partir de elos de ligação parcialmente compartilhados ou, até certo ponto, imaginados. Se a multiplicidade de posicionamentos identitários que se coloca diante dos sujeitos provoca a ampliação das divisões no cerne das comunidades, se o desejo por acúmulo de poder e status faz crescer o uso interessado da negritude, a continuidade da discriminação, da marginalização faz surgir também a proliferação de diferentes tipos de agrupamentos políticos. Agrupamentos que desconstroem barreiras, ampliam o raio de extensão das interpelações e tanto podem ocorrer no interior das nações como também podem ganhar amplitudes transnacionais e transcontinentais. São identificações entre sujeitos que podem não ter os mesmos anseios e carências, mas que têm necessidades e pretensões que em algum momento se convergem e se tornam pontos que demandam alianças políticas. E essa capacidade de concatenação transcontinental produtiva é uma qualidade que pode ser vista em muitos movimentos organizados discursivamente com base na afirmação da identidade negra. O Pan-africanismo é um desses movimentos. Mesmo considerando as contradições teóricas e os conflitos gerados pelo movimento pan-africanista, diversos teóricos reconhecem o valor dissidente das políticas pan-africanas, principalmente no que concerne à formação de uma frente de solidariedade política intercontinental.

Kwame Appiah, embora altamente crítico ao discurso pan-africano de afirmação de uma África identificadamente negra, percebe, por exemplo, na criação de um novo modelo de identidade pan-africana internacional, a possibilidade de estabelecer alianças identitárias fecundas entre os povos africanos e os povos da diáspora. Desse modo, ele afirma que, na esteira de Thompson,

a auto-identificação como africano permite, acima de tudo, que o fato de o sujeito ser, digamos, não asiático seja usado contra ele; e, nesse contexto – como veremos na África do Sul, a concepção racializada da própria identidade é um retrocesso. Argumentar desta maneira é pressupor que os sentidos das identidades sejam histórica e geograficamente relativos. Assim é perfeitamente coerente com esta afirmação sustentar como faço eu que na construção de alianças entre os Estados – e especialmente entre o Terceiro Mundo – uma identidade pan-africana que permita que os afro-americanos, os afro-caribenhos e os afro-latinos se aliem aos africanos continentais, baseando-se nos recursos comuns do mundo negro do Atlântico, pode atender a finalidades úteis. A resistência a um nacionalismo negro auto isolador, dentro da Inglaterra, da França e dos Estados Unidos, é portanto compatível, teoricamente, com o pan-africanismo como projeto internacional (APPIAH, 1997, p.250).

Mesmo questionando a ideia de um projeto pan-africanista baseado no nacionalismo negro racializado, Appiah (1997, p.12 e passim) defende a necessidade de se criar elos

identitários para forjar frente de resistência à discriminação racial e de luta em prol dos direitos secularmente negados ao povo negro e ao povo africano. Propõe, assim, em lugar de uma pátria negra, um projeto pan-africanista baseado na ideia de uma frátria continental e transcontinental.

O discurso apresentado em *Filhos da Pátria*, nomeadamente, por meio da personagem Charles Dupret, aponta para a necessidade de apreender a negritude sendo articulada em um contexto de multiplicação de forte interferência de outras identidades, de crescimento das divisões provocadas por essas identidades e, conseqüentemente, de manipulação dos usos e valores de muitas identidades. O contexto histórico mudou, e em cada comunidade, grupo social ou sociedade, de acordo com as suas particularidades, existem novas motivações, novas intenções e formas variadas de agrupamentos e formação de solidariedades políticas. As identidades, nesse contexto de constantes e rápidas mudanças, que corresponde com ênfase aos dois últimos séculos, sobretudo para o continente africano, adquirem um sentido cada vez mais relativo e mutável.

Surge, nesta perspectiva, o imperativo de apreender a negritude sob o prisma da pluralidade de seus usos e sentidos, como signo de uma identidade negra (MUNANGA, 2012), especialmente quando associados a situações controversas enunciadas através das falas e ações das personagens negras, em tela. Nos textos de Melo, destaca-se o exemplo de Charles Dupret, em que uma dada formulação discursiva acerca da negritude, aparentemente usada para sustentar um ideário ficcional, de tradução e crítica em relação ao mundo histórico-social, na prática, mostra-se recorrente e serve para legitimar e camuflar ações cada vez mais distanciadas de atitudes reais de emancipação e integração das comunidades negras. Por outro lado, não se pode deixar de considerar a existência de discursos negros ainda interligados a projetos identitários, que, rompendo barreiras e superando divisões, estejam direcionando negros e não negros para a construção de relações raciais, sociais e políticas marcadas por índices de democracia e liberdade.

Por fim, é possível dizer que as noções de negritude e de angolanidade que João Melo tenta construir com *Filhos da Pátria*, com base na crítica que percorre as linhas do conto “O efeito estufa”, corroboram a ideia apresentada por Manuel Jorge (JORGE, 2006, p.8) quando afirma que a angolanidade deve ser construída, não

pela rejeição do substrato negro-africano, nem pela diluição numa qualquer cultura dominante e, ainda menos, pela aceitação da “pseudo condição de mestiço cultural”. A angolanidade constrói-se com tudo aquilo que a História legou ao povo angolano: o substrato negro-africano e os elementos da

cultura dominante que, ao longo dos séculos, penetraram até ao fundo do inconsciente popular.

A construção de uma identidade nacional a partir do reconhecimento de todas as contribuições dos vários povos e culturas que participaram da história de Angola é a proposta afirmada por Melo em “O efeito estufa” com maior ênfase e clareza, apresentando-se em diversas outras narrativas. Acredita-se ser essa mensagem a que se chega ao final do conto, quando, conforme anunciado pelo narrador no início do texto, Dupret acaba dançando em cima de contentores de lixo, “completamente malaico”, louco, ensandecido.

A verdade é que a partir dali os acontecimentos precipitaram-se irremediavelmente até ao fatídico dia já anunciado, quando – era o que falta dizer – o estilista foi visto em plena Mutamba, em cima de uma espécie de passarela colocada sobre uma fila de uns cinco contentores de lixo, disfarçado de Michael Jackson, com um pedaço de *gadusmorrhua* em cada mão ensaiando uma coreografia absolutamente original (MELO, 2008, p. 71, grifos do autor).

O caminho trilhado pela personagem Charles Dupret compreende o deslocamento do luxo para o lixo, entre um suposto estado ainda de sanidade e a total loucura. Em uma primeira leitura, o destino da personagem parece apontar para um estado de decadência que pode evidenciar o quanto sua postura e ideias defendidas descendiam de uma mente desconectada da realidade. Nessa perspectiva crítica, as ideias radicais sobre a identidade negra e sobre a identidade cultural angolana proclamadas por Dupret são alocadas no espaço do delírio e ou mesmo do descartável e do inapropriável por outrem, já que, além de a loucura poder simbolizar falta de razão, o lixo também pode ser lido como lugar do descarte daquilo que não presta, do que não se usa mais, está desgastado, acabado e perdeu a validade.

Contudo, em paralelo e a partir do texto de João Melo, uma segunda forma de leitura possibilita a compreensão do lixo enquanto formado pelo acúmulo de resíduos provenientes de diferentes origens, resíduos que estão em constante processo de transformação, remodelando-se para dar origem a algo novo, diferente, reciclado e inovado. Essa visão do lixo como conjunto de materiais distintos em processo continuado de mudança pode simbolizar de forma metafórica o conjunto de substratos culturais que conformam a identidade cultural angolana. Substratos que, em estado de transformação, seguem para serem modificados, modelados, reapropriados. E são esses substratos que podem ser tomados aqui como formadores de uma Angola multiétnica, multirracial e pluricultural, que é negra, mas não só, pois comporta também as mais variadas cores, culturas, religiões, agrupamentos

políticos, coletivos identitários e étnicos. Nesse contexto, avultam vozes negras reivindicando sua negritude, mesmo dentro, e, por que não?, de um essencialismo estratégico e politicamente produtivo, mas também caminham grupos mestiços e brancos, dentre outros, com vozes também reivindicativas, conformando Angola como “uma encruzilhada de civilizações e de culturas”, em conformidade com “a famosa sentença de [Agostinho] Neto”, que João Melo admitira não poder “olvidar deliberadamente”, por mais que se sentisse forçado a “retirar tudo que eu acabei de escrever” (MELO, 2008, p.100).

3 OS “FILHOS DA PÁTRIA”, A SUBMISSÃO A UM IDEÁRIO COLONIAL(ISTA) E AS FORMAS DE PERSISTÊNCIA DO RACISMO

Desde o início do primeiro conto de *Filhos da Pátria*, “O elevador” (2008, p. 9-26), o leitor depara-se com um conjunto de questionamentos e reflexões formulados pela personagem-protagonista. Pedro Sanga configura-se como sujeito cuja consciência encontra-se em um estado de latente confusão e que busca, no *locus* da autocrítica e do autoquestionamento, algum tipo de justificativa ou explicação para sua atual situação.

Sanga é um ex-guerrilheiro que, junto com seu amigo Soares Manuel João, participou das frentes de lutas de libertação nacional. Os dois ex-guerrilheiros, após a conquista da independência, assumiram funções integradas à administração estatal do governo republicano presidencialista, fundado para gerir a administração da nova nação liberta. Com a ascensão aos cargos da máquina política, Soares se envolve em graves casos de abuso de poder e práticas de corrupção. Pedro Sanga, por sua vez, é inicialmente representado, como um ex-combatente de guerra, crítico, consciente, revoltado com o envolvimento de seu ex-companheiro em casos de corrupção política e com o processo de implantação do capitalismo no país. Contudo, apesar de expressar repúdio e indignação ante as manobras ilícitas de Soares, Sanga, no final do conto, mais uma vez pautado por desvelar contradições, aceita participar de um esquema de corrupção proposto pelo amigo e também se envolve em manobras fraudulentas dentro da administração política de Angola.

Praticamente toda a trama se passa dentro de um elevador. Nele, Sanga se dirige até a cobertura onde está instalado o escritório de Soares com o objetivo de informar ao amigo a sua decisão de aceitar o convite para participar do fraudulento esquema. No esquema proposto por Soares, Sanga deveria usar sua influência de secretário geral de um dos ministérios do governo para favorecer a aprovação de sua empresa em um processo licitatório. É nesse espaço de tempo, em que dentro do elevador se dirige ao escritório do amigo, que Sanga, em pensamento, expressa oposição e revolta para com o comportamento antiético do amigo, bem como se sente humilhado e invadido por um forte sentimento de decepção, pois está prestes a tornar-se mais um ex-guerrilheiro corrupto e rico. Durante o trajeto literalmente ascensional do elevador, que reforça a carga metafórica extensiva às personagens, Sanga passa a enfrentar uma forte crise existencial e é com as questões que permeiam a consciência confusa e a subjetividade angustiada da personagem que o leitor entra em contato assim que inicia a leitura da obra:

Até onde é capaz de ir a capacidade de humilhação do ser humano? É tão grande como a sua capacidade de adaptação. E, afinal, a adaptação – o que é exactamente? Sim, o que é ser o está adaptado? O problema é que esta palavra aparentemente simples e de fácil entendimento por todos os mortais, está normalmente associada a outras com as quais ela embirra de maneira solene e radical, como, apenas para dá dois exemplos, acomodação ou ajustamento. Estar adaptado, portanto, seja a uma pessoa, a uma instituição ou a uma situação, quer dizer a um *status quo* (expressão que infelizmente tem caído em desuso, talvez porque, nos tempos que correm, o status quo é um só, ou seja, perdeu o *quo*, transformando-se em um status unânime e universal, também chamado global, de tal maneira que hoje ninguém mais luta contra o *status quo*, a não ser que tenha suficiente força anímica para suportar os rótulos pouco abonatórios com que passará imediatamente a ser designado), é não fazer ondas? É ser dócil, mesmo quando se é espezinhado? Em suma, a adaptação implica em concordar em ser domesticado como um simples cão cabíri. (MELO, 2008, p.9)

Até pouco antes de conhecer o desfecho do conto, o leitor acredita que essas reflexões apresentadas por Sanga no início da narrativa referem-se às atitudes de Soares, mas, com o desfecho da trama, descobre-se que a personagem reflete sobre si mesma, sobre seu próprio carácter e sobre a motivação de sua condescendência diante de uma prática que vai de encontro a seus valores e à sua própria razão.

Percebe-se que as ponderações de Pedro Sanga demarcam a aflição produzida por uma mente em conflito. Um conflito gerado pela consciência de que não existe um argumento lícito para justificar sua inserção no mundo da corrupção. Tanto ele quanto Soares lutaram pela independência, foram protagonistas de um movimento social, político e cultural que proclamava a resistência e o combate às políticas colonialistas que asseveravam o domínio dos corpos e das mentes dos angolanos, mas, agora, após a conquista da liberdade política, são eles próprios, aqueles que se mantêm presos às amarras de um sistema político e econômico movidos por ambição e corrupção criando uma sociedade tão injusta quanto aquela que no passado era administrada pelo governo colonial.

A partir dessa construção de Sanga e de Soares, inicia-se a exposição de uma espécie de padrão de comportamentos e modos de ser capitalistas, aéticos e antirrevolucionários, que em conjunto passaram a dominar uma parcela significativa da sociedade angolana, especialmente inúmeros sujeitos que lutaram para conquistar a independência política e integram o novo regime. Por outro lado, tais personagens e sujeitos revelam ter suas mentes ainda presas a processos que expressam resquícios de colonização e, nessas condições, ajudam a criar uma sociedade pós-independência cujas relações sociais e raciais continuam afetadas pelo culto aos valores e às categorias sociais, políticas e econômicas que dominavam o ideário colonial.

Imersos nesse conjunto de tramas em que contradições proliferam, as personagens parecem representar sujeitos históricos plausíveis mediante ações, pelo menos em parte, guiadas por aquilo que Marcelo Dascal (2010) denomina de “colonização mental”. De acordo com Dascal (2010, p.27), a expressão “colonização da mente” refere-se a um conjunto de fenômenos que tem, dentre as características, “a intervenção de uma fonte externa—o ‘colonizador’ – na esfera mental de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos – o ‘colonizado’; essa intervenção afeta aspectos centrais da estrutura da mente, seu modo de funcionamento e conteúdo”. Dascal (2010, p.28) afirma ainda que os efeitos desse processo são duradouros, que “há uma assimetria marcada de poder entre as partes envolvidas; [que essas] partes podem estar conscientes ou inconscientes de seu papel de colonizador ou de colonizado” [ou] “ambas podem participar do processo voluntária ou involuntariamente”. No campo dos estudos dedicados a análise das relações sociais estabelecidas em contextos pós-coloniais, a ideia de colonização mental é geralmente articulada para referir-se aos sujeitos que mantêm suas ações moldadas pela “força do mapa mental obsessivamente construído pelos agentes do colonialismo”(TRAJANO FILHO; DIAS, 2014, p.13).

Em *Filhos da Pátria*, de diferentes formas, João Melo cria quadros sociais que representam um ambiente pós-independência que mantém uma relação de continuidade com a dinâmica das relações sociais e raciais que caracterizaram a era colonial, e que é moldado por sujeitos inadvertidamente presos a processos que engendram aprisionamentos aos valores e categorias do período colonial e da lógica colonialista. Um desses quadros de representação investe na tradução e na encenação das ações da elite política negra de Angola que se pode encontrar em *Filhos da Pátria*.

As personagens Pedro Sanga e Soares Manuel João recuperam imagens desse campo de reflexão. Os dois ex-guerrilheiros não conseguem subverter a ideologia colonialista de acúmulo de poder, dominação e hierarquização. Pedro Sanga, mais crítico, mais consciente da sua responsabilidade e compromisso social, inicialmente tenta resistir, não se integra logo ao esquema de corrupção, não assume grandes cargos na máquina do governo nem se torna dono de uma das empresas que lideram a implantação do sistema capitalista, mas, no final, ele sucumbe, é dominado pelo novo *status quo* instalado e a ele só resta um sentimento que se desloca entre a culpabilização e a humilhação.

Entrevendo-se como sujeito crítico e politicamente consciente, o ex-guerrilheiro encontra-se angustiado e o único caminho encontrado pela personagem para explicar sua articulação com a corrupção é tentar decifrar o caráter próprio da condição humana, de modo geral, e, principalmente, naquilo em que ela revela como sendo a fronteira que separa o ser

humano da condição de animal não racional. Por isso, nas últimas frases do trecho em que expõe seus questionamentos e reflexões, ele finaliza comparando a adaptação a um processo de domesticação de um cão, e, ao fazer tal comparação, projeta sobre si mesmo a imagem de um sujeito cujo comportamento apresenta-se conduzido por um mente que ainda se permite deixar moldar, adaptar a processos de subjugação, controle e de dominação. João Melo, por intermédio de Sanga, tende a levar o leitor a entender o caminho escolhido pela personagem como um caminho que reflete o cerceamento de sua condição de sujeito, que age conforme o seu raciocínio, as suas razões, em lugar de uma única razão soberana. Suas escolhas são decorrentes da acomodação a um sistema que impera e, portanto, tornar-se um caminho que produz a negação de sua consciência e por consequência da sua liberdade.

É possível perceber que na construção do conflito vivido pela personagem, são encadeados alguns elementos discursivos que trazem para a cena do texto a reflexão sobre a forma como a mente interfere na ação humana. Na apresentação da personagem Pedro Sanga, de modo especial, essa reflexão é realizada a partir do dialogismo com ideias que traduzem uma perspectiva racionalista de sujeito encontrada na filosofia existencialista de Sartre (1970), com interconectividade com elementos da filosofia africana bantu, articulada a processos de subjetivação que podem ser considerados como estando para além do controle de sua consciência, na esfera do inconsciente preconizado por Freud, acrescido de contingências e acaso.

Em uma análise comparada, as perspectivas teóricas de Freud e Sartre sobre o processo de formação da subjetividade e suas formas de interferência nas ações humanas assumem pontos de diferença significativos para a análise em tela. Dentro do universo da psicanálise clássica, Freud (2016) definiu o inconsciente como sendo uma esfera psíquica onde circulam desejos, sentimentos e energias libidinosas desconhecidas pelo sujeito, mas que influencia fortemente na formação de sua subjetividade. Essa esfera teria o poder de gerir escolhas e tomadas de decisões. Contudo, enquanto, para Freud (2016), o indivíduo é subjetivamente afetado por uma mescla entre desejos conscientes e anseios desconhecidos que se manifestam em sua mente e em suas ações, Sartre, em sua teoria existencialista, defende a subjetividade do homem como sendo marcada pela racionalidade e capacidade de tomar decisões racionais e conscientes. Para este filósofo (1970), o homem é um ser dotado de razão, e, assim, deveria ser totalmente consciente e responsável pela totalidade de suas ações. A ação de cada sujeito é consequente de um ato de escolha e livre consciência e não há, para ele, como atribuir as decisões tomadas por cada um a uma esfera desconhecida e com alto poder de direcionar as ações humanas. Em outras palavras, se, na teoria freudiana, a ação do

consciente é minimizada e o que se estabelece é o entendimento de que o “ser racional” não impede que o sujeito haja por uma conduta contrária a sua razão, na teoria sartreana, o homem é visto como dotado de razão e único responsável pela escolha de seus atos e o desenvolvimento de sua existência (GALVÃO, 2007).

As narrativas de João Melo, por entre críticas, ironias e ambiguidades, modulam aproximações e distanciamentos. A personagem Pedro Sanga, em suas reflexões, se posiciona a favor do comprometimento de cada sujeito com o que em sua consciência poderia significar trilhar o caminho da liberdade, recusando reducionismos fáceis:

Domesticado é o que ele nunca fora, em toda sua vida. Nem domesticado, nem acomodado, nem ajustado, nem modelado, que é outra palavra que agora lhe vem à mente, a propósito da palavra adaptação, mas que, em princípio, não voltará a ser utilizada. *Um homem é um homem, um bicho é um bicho!* Repetia ele, quando a mulher o aconselhava a tentar adaptar-se aos novos tempos, a ser mais flexível, enfim, a acomodar-se, como toda a gente que tem filhos para criar, como eles. *A adaptação é luta e não acomodação!*, acrescentava. (MELO, 2008, p. 10)

Aqui, o narrador, desde a reiteração da negativa, enfatiza uma sistemática rejeição de Sanga a possibilidades de domesticação, acomodação, modelização associadas à ideia de “adaptação [...] aos novos tempos” em termos de flexibilidade, sugerida pela mulher, e apresentadas como práticas usuais naquele contexto. Tal proposta de adaptação é percebida pelo protagonista como da ordem de processos de privação da liberdade de ação do homem, conforme a sua consciência, enquanto sujeito social.

Em reforço à sua postura de incômodo e intento de resistência frente à tentativa de persuasão da esposa, Pedro Sanga repete uma quase máxima do senso comum atribuída a Darwin e ao darwinismo (MUSSAK, 2016), que traduz a adaptação como “luta” pela sobrevivência que no texto de Melo se entrelaça às necessárias posturas de enfrentamento e denúncias dos problemas do mundo social defendidas pela personagem.

Esse quadro de reflexão remete também a um conjunto de ideias que conformam pensamento filosófico africano bantu. De acordo com Eduardo Cunha Júnior, a filosofia bantu representa um conjunto de pensamento que reúne as categorias metafísicas dos povos bantu da África. Desse modo em sua concepção,

São formas filosóficas de refletir e ensinar e aprender sobre as relações dos seres da natureza, do cosmo e da existência humana. São filosofias pragmáticas da solução dos problemas da vida na terra, profundamente ligados ao existir e compor o equilíbrio de forças da continuidade saudável destas existências, sempre na dinâmica dos conflitos e das possibilidades de

serem postas em equilíbrio. A contradição e a negociação. Os problemas da existência física e espiritual fundamentam-se nos da existência de uma totalidade que governa as gerações e que permite a continuidade dinâmica da vida pela interferência humana. São formas de pensar, tomadas dos mitos, dos provérbios, dos compromissos sociais que formam uma ética social, refletem, inscrevem (e mesmo escrevem (CUNHA JUNIOR, 2007)) registrado na oralidade os condicionantes da existência humana, da formação social, das relações de poder e justiça, da continuidade da vida. A natureza como respeito profundo a vida. (CUNHA JÚNIOR 2016, p. 82)

A filosofia dos povos bantu reúne o pensamento de caráter ético, religioso, social, espiritual de diversos povos da África, que investem na análise das relações estabelecidas entre os seres da natureza animados e inanimados de modo a estabelecer a harmonia e o bem de toda coletividade e do cosmo. Para os povos bantu, o *Muntu* – “homem” – é um ser dotado de inteligência e ter “inteligência implica sobre tudo na possibilidade de compreensão e interpretação da natureza e das relações da vida” (JÚNIOR, 2016, p, 88). A inteligência, nessa acepção, seria manifestada por meio do conhecimento que deve ser usado para criar e manter relações de solidariedade entre todos. Assim, diferentemente dos animais que são, para os bantu, seres sem inteligência, o homem é visto como aquele que tem a responsabilidade de usar sua consciência para o bem comum, o bem da humanidade. A paz, o crescimento, a alegria individual só pode ser alcançada com o respeito, a participação e a comunhão com outras vidas.

Dentre o pensamento filosófico bantu encontra-se a noção ubuntu que tem origem nas línguas zulu e Xhosa do grupo bantu ngúni da África Subsaariana. Também denominado por muitos críticos como humanismo africano, no ubuntu, a “existência” é “definida pela existência de outras existências” (CUNHA JUNIOR, 2016, p.81). A conceituação da filosofia ubuntu é por vezes sintetizada em frases como “Eu, nós, existimos porque você e os outros existem”, que traduz uma forma de ver um mundo em que as relações interpessoais e comunitárias devem ser estabelecidas considerando “o sentido colaborativo da existência humana coletiva” (CUNHA JUNIOR, 2016, p. 811).

No caso de Angola, tem-se também um conjunto de vários grupos étnicos cuja cultura mantém relação intensa de proximidade com os princípios do ubuntu. Um desses grupos é ovimbundu, povo de origem bantu que corresponde atualmente ao maior grupo-etnolinguístico existente em Angola (KAINDANGONGO, 2011). A cultura dos ovimbundu é denominada de umbundu, nome da língua falada por esses povos. Para a cultura umbundu a reciprocidade e a solidariedade são princípios da vida. “Entre os umbundu a pessoa tem que primar pela boa conduta, quer dizer, observar as normas, os preceitos da comunidade”, negar

esses preceitos é trazer malefício não apenas para si, mas também para toda coletividade (KAINDANGONGO, 2011, p. 29). Nesse sentido, viver bem, viver a humanidade, significa é respeitar a ética comunitária, uma ética que se refere, de modo central, “às ações práticas que promovem a vida, o bem estar em contraposição a tudo que diminui a força vital. “Na comunidade umbundu hodierna a práxis é necessária para o equilíbrio e harmonia do mundo”. Conforme afirma José Kaindangongo (2011, p.10),

A ética dos umbundu está ligada com a vida enquanto relação com os outros, o universo que nos rodeia e os ancestrais, os guardiões da moralidade da comunidade. Uma cultura fundada nas relações, a unidade, a harmonia na família, na aldeia, na tribo são importantíssimos. [...] A ética visa o bem comum, a terra sem males, sem guerra, questionando as injustiças, opressões e morte de inocentes, propondo uma ética libertadora.

No conto “O elevador”, em um dos trechos da história, Pedro Sanga declare-se oriundo da Bié, província situada no planalto central de Angola, região onde vive a maioria do povo de cultura umbundu. Assim é possível inferir que Sanga é, pelo menos originalmente, oriundo dos povos de cultura umbundu e, isso pode manifesta-se em suas reflexões, em que é marcante a condenação à adaptação a um sistema que, diferentemente do ideal de vida umbundu, está organizado sob a prática de desrespeito à ética e à perda da liberdade do sujeito. Infligir os valores que conformam a consciência humana, tal como diz a ética umbundu, parece significar, para o bieense Pedro Sanga, negar a sua condição e papel de homem, sucumbindo à animalidade.

Essa contraposição entre o posição do homem e a dos animais é ainda reforçada em mais um investimento intertextual, quando João Melo retoma, no mesmo parágrafo, sentença largamente utilizada em provérbios identificadamente portugueses e brasileiros (PROVÉRBIOS, 2016), e, provavelmente, também em Angola: “Um homem é um homem, um bicho é um bicho!”, assinalando diferenças entre homens e animais pela superioridade dos primeiros.

Conforme José Kaindangongo (2011, p. 29), na cultura umbundu, os provérbios assumem o papel fundamental de guardiões da sabedoria dos antigos (KAINDANGONGO, 2011, p. 29). Eles “iluminam a situação, conscientizam [a comunidade] e tornam-se o quadro de referência do grupo, mostrando a sabedoria do povo (KAINDANGONGO, 2011, p. 29). O provérbio vem da luta do povo, cresce a partir da experiência”. Traduzindo as demandas

diárias e seculares da sociedade, “ele se torna fonte de identidade e de fé para o povo na luta pela paz, vida e liberdade”. Kaingangongo (2011, p. 43) afirma que:

Só entenderemos o povo umbundu penetrando no mundo dos provérbios. No âmbito da linguagem é um sistema que liga as pessoas e o seu mundo vital (vivos e mortos). Assim, os provérbios revelam a sabedoria e algumas formas de resistência do dia a dia. Diria mesmo que para conhecer a vida de uma comunidade africana, conheça primeiro os seus provérbios. Eles são "espelhos" de um povo; são a identidade cultural...

Os provérbios são vistos por Kaingangongo como ferramentas eficazes no papel de guardião da memória cultural e de valorização das identidades dos povos africanos. Nos campos da crítica africana e africanista, diversos são as vozes que apontam para a recorrente presença de provérbios nos textos literários africanos, o que, para muitos deles, pode simbolizar uma estratégia de celebração da cultura tradicional. De acordo com Hampâté Bâ (2010, p. 167), falar em tradição no campo da história da África refere-se essencialmente à tradição oral, formada por um conjunto de conhecimento de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca e ouvidos, de mestre a discípulos, ao longo dos séculos. E os provérbios, conforme o escritor angolano Abreu Paxé (2016), estão entre a multiplicidade de gêneros que constituem a tradição oral, e são os guardiões e os difusores dos saberes africanos.

No texto “O elevador”, é possível afirmar que João Melo, por meio da personagem Pedro Sanga, ao recorrer aos saberes dos provérbios, sinaliza para a necessidade de pensar as questões do presente angolano, considerando, não só, mas também, costumes, saberes e elementos da cosmovisão dos povos mais antigos ou mais tradicionais de Angola, em diálogo com saberes outros. Deste modo, ainda combate a lógica excludente da sociedade capitalista e neocolonialista por meio de uma cosmovisão mais democrática e centrada na socialização e bem-estar de toda uma coletividade.

O provérbio “Um homem é um homem, um bicho é um bicho!” parece estar também articulado a um outro enunciado cientificista, que exprime um “esforço de opor-se à tendência de antropomorfizar os animais” (PASSEI, 2016), associado ao Cânone ou Lei de Morgan, do psicologista britânico C. Lloyd Morgan (1852-1936). Este cientista destacou-se por pesquisas acerca das diferenças entre homens e animais, em termos de comportamentos herdados e adquiridos – ou aprendidos, como na narrativa em tela –, defendendo, precisamente como interessa ficcionalmente a Melo, a necessidade de distinguir os homens. A inserção do enunciado como fala repetida da protagonista, além de apontar os procedimentos de construção textual, aponta para uma crítica ao discurso pelas adaptações “aos novos tempos”, ou ao meio de após independência, aliado à recusa a ser “domesticado”. Michel Foucault, em

seus livros *Microfísica do poder* (1979) e *Vigiar e punir* (1999), fala em domesticação, amestramento e adestramento dos corpos e mentes dos sujeitos, passíveis de renderem-se à “acomodação”, atitudes descredenciadas pela personagem e pelo narrador, se não pelo autor.

Distanciada da análise aqui proposta para essa passagem, outra interpretação integrante da fortuna crítica de João Melo, aparentemente, mostra-se mais profícua se considerada entre possibilidades livres de diálogo e intertexto com a literatura brasileira, procedimentos contumazes na produção do escritor. A expressão “Um homem é um homem, um bicho é um bicho!” foi trabalhada pela pesquisadora Rejane Gehlen (2010) como uma alusão à personagem Fabiano do romance *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos, pela presença de signos de adaptação e animalização do homem. Fabiano, retirante da seca nordestina brasileira, de tão involuntariamente adaptado à situação de total miséria e humilhação em que vivia assumiu para si mesmo a condição de bicho, em frases como: “Você é um bicho, Fabiano”, a personagem expressa a auto percepção de si mesmo como tal (RAMOS, 1992, p.18). Para além da possibilidade de comparação de enunciados assemelhados, o paralelo encontra mais distanciamentos do que aproximações, a começar pela motivação, pelo trajeto e pela consciência de si que é negada a Fabiano na narrativa trágica marcada por inexorabilidade. Já a consciência de Pedro Sanga sobre sua inserção em um processo de humilhação e desumanização se realiza dentro de situação de conflito interior, crise de consciência, constitutiva da narrativa em que se debate diante da possibilidade do abandono de seus valores revolucionários, patrióticos e éticos, muito embora, por força das injunções sociais, conveniências e vantagens materiais que acabam por envolvê-lo, Sanga decide – escolhe – adaptar-se ou render-se ao sistema de opressão e exploração neocolonial que o aloca em um lugar de contínuo aprisionamento aos valores cultivados pelo ideário colonialista. Não obstante o negue reiteradamente em um discurso enfático, caracterizado pela repetição, ele não resiste e se integra ao sistema, assumindo um comportamento que vai de encontro a sua razão.

Sanga tem consciência de que está desprezando sua liberdade individual e a de parte daqueles que compõem a nação, já que em uma de suas reflexões, apresentada via narrador, torna-se evidente que ele acredita na ideia de que o homem é convocado a assumir “responsabilidades naturais, sociais e históricas”, e o seu compromisso não é marcado apenas consigo mesmo. No mesmo parágrafo do conto, esta ideia nuclear é reafirmada a partir da indicação do valor simbólico atribuído à posição como naturalmente nasce cada ser humano:

Para ele, os homens quando põem pela primeira vez o pé na vida (melhor dito a cabeça, que é a posição natural mais adequada para os nascimentos, lembrança que não deixa de permitir uma interpretação interessante, que deixo à sagacidade dos leitores...), assumem, queiram eles ou não (aliás, e como todos sabemos, ninguém é consultado na altura sobre isso), não apenas responsabilidades naturais, mas também sociais e históricas, pelo que os verdadeiros adaptados são aqueles que são capazes de enfrentar este mundo, denunciando e lutando contra as suas imperfeições e, sobretudo, contra todos aqueles que eventualmente [...] sejam por elas [...] responsáveis. (MELO, 2008, p. 10-11)

Demarcando a simbologia existente na posição assumida por cada sujeito no momento de seu nascimento, quando a cabeça é naturalmente a primeira parte do corpo a vir ao mundo, o narrador tanto reafirma a crença da personagem na ideia da consciência como elemento que guia o homem na escolha dos caminhos e ações que o fará responsável por seu próprio destino, quanto expressa sua confiança na responsabilidade do homem, não apenas consigo mesmo, mas também no direcionamento das questões sociais e históricas da humanidade. A luta pela emancipação social é também um compromisso que deve ser individualmente assumido por cada homem. A liberdade seria assim para ele uma condição a ser construída tanto em uma dimensão individual quanto coletiva.

Porém, mesmo com toda sua consciência sobre as danosas consequências pessoais e sociais de seus atos, e mesmo com toda sua crença no papel da consciência como única esfera da subjetividade humana capaz de guiar as ações dos homens, Pedro Sanga cede à proposta de Soares. Sem conseguir obedecer a uma diretriz racional ou consciente, a personagem termina por agir como se estivesse guiada por impulsos de que desconhece origem e motivação, e que, ao mesmo tempo, não consegue controlar, o que aproxima o texto de Melo do conceito de inconsciente definido na teoria freudiana. Parece ainda estar em cena a ideia de continuidade de uma condição de submissão ao ideário colonial e neocolonial fundado na prerrogativa de acúmulo de riqueza e poder, articulada ao abandono dos valores éticos e humanitários característicos do universo umbundu. O drama vivenciado por Sanga, construído através do diálogo com a concepção de subjetividade racional de Sartre, umas das declaradas referências da obra de Melo, e com a noção humanística calcada na consciência ética umbundu africana, denuncia a formação de um contexto social angolano pós-independência multifacetado, onde atuam os efeitos da colonização mental, por vezes, produzindo silenciosamente desejos e emoções, que, de forma sorrateira, interferem nas tomadas de decisão, nas escolhas e diferentes formas de assumir ou de negociar os vários lugares de identificação e atuação ante o coletivo (FREUD, 2016).

Esses desejos e emoções que habitariam o inconsciente, no caso de Sanga, apresentam-se como que relacionados, pelo menos em parte, a um inconsciente coletivo, sob a forma de imaginário, amplamente marcado pela experiência da colonização e pela atração dos valores e categorias que modelaram o ideário colonial e que no contexto pós-independência assumiram faces neocoloniais. É sintomática disso a cena final do texto quando, ao chegar ao terraço do prédio, para comemorar o acordo feito com Soares, Sanga visualiza “a Avenida marginal”, “a Ilha de Luanda”, “a Cidade Alta e a Maianga”, “os edifícios da Sagrada Família e da Avenida dos Combatentes” e o “morro do Miramar” e, nesse momento, experimenta “a estranha sensação de que já tinha estado naquele lugar ou, então, que já tinha passado por uma experiência semelhante”. É possível afirmar que os lugares visualizados por Sanga conectam-se à sua “memória torturada” dos tempos (pós-)coloniais, da luta coletiva e da guerra em que se engajara, enquanto representativos da “experiência” do combate ao colonizador pelo despertar de lembranças que habitariam seu inconsciente ou, como afirma o narrador, “constituem tão-somente uma espécie de arqueologia do que estava para suceder a partir dos anos 90, na nossa terra bem amada, quando o socialismo esquemático foi implacavelmente substituído pelo capitalismo mafioso” (p.18).

Na cena, antes mesmo que Sanga conseguisse entender racionalmente o que estava acontecendo, uma força que parece advir da ação de sua memória abala seu corpo, que reage na forma de sentimento de asco e na ação incontrolável do vômito: “Mas de repente e antes que pudesse esclarecer essa dúvida, sentiu asco. [...] começando a vomitar sem parar, cada vez mais agoniado” (p. 26). Asco e vômito que lembram a náusea de Sartre, articulada ao mal-estar e o inconsciente de caráter freudiano, aludido anteriormente pelo narrador, ao reportar-se à “estranha sensação” e “experiência semelhante”. assim como uma possível recusa com base na ética umbundu. Movido por um sentimento que escapa à consciência, o vômito pode ser lido como expressão do nojo sentido pelo ex-guerrilheiro, com relação ao sistema a que acabara de se integrar e da ação que terminara de cometer. Nojo sentido também de si mesmo, que lutou no espaço visualizado pelo fim do domínio colonial capitalista e que agora passa a ser mais uma a contribuir para a permanência de uma ordem social semelhante àquela projetada pelo colonizador em termos de negação da ideologia socialista que sustentara a luta anticolonial e os primeiros anos pós-independência de Angola.

A relação de continuidade com a presença tanto física quanto psicológica do colonizador é metaforicamente representada durante praticamente todo o enredo. Inicia-se com a imagem de Pedro Sanga, dentro de um elevador, aparelho que dá título ao texto e que o narrador identifica como tendo sido levado para Angola no contexto pós-independência pelo

colonizador. É dentro desse elevador, signo da presença do colonizador nos contextos de pós-independência e de modernidade ocidental, que Sanga reflete sobre as contradições e os perigos de assumir a condição de adaptado, mas ele não consegue fugir da adaptação que por diversos modos o interpela. É esse mesmo elevador que ex-guerrilheiro utiliza para subir até a sala de Soares e dali também parece passar a ascender socialmente, utilizando-se de um esquema de caráter neocolonialista de roubo e exploração capitalista.

No caso da personagem Soares Manuel João, essa relação de continuidade com a ideologia da dominação e da classe é intensamente demarcada. O narrador apresenta Soares como um dos militantes negros mais radicais na época das lutas de libertação. Defensor voraz de uma consciência política baseada nas noções de igualdade social e solidariedade racial, enquanto guerrilheiro, ambicionava a formação de um governo nacional liderado por militantes negros empenhados na construção de uma sociedade igualitária de base socialista. Mas é já na proclamação de sua ideia sobre a formação de uma suposta sociedade socialista que o ex-guerrilheiro já apresenta um pensamento confuso e contraditoriamente guiado por perspectivas classistas e por um desejo de controle etnocêntrico do poder:

O Soares era muito mais radical do que ele. Misturando, de forma desconexa, mas convicta, uma retórica marxista absolutamente vulgar, mal colada a cuspe, com violentos sentimentos raciais e tribais, fruto de contraditórios complexos que lhe ardiam na memória, mas que o narrador não vai esmiuçar, dizia que os catetes é que teriam de mandar na Angola do futuro, pois eram os únicos que já tinham estudado, como o demonstrava, aliás, o exemplo de Agostinho Neto, poeta, médico e revolucionário, que iria conduzi-los até à vitória final. Nessa “Angola do futuro” que o Soares projetava seria criado “*um homem novo*” que teria a missão de edificar o socialismo científico, o regime mais avançado da história da humanidade, onde todos os homens são iguais, nem burgueses, nem proletários, nem brancos, nem mulatos, “*e muito menos bailundos*”. Pedro Sanga jamais chegou a esclarecer se o Soares – que sabia perfeitamente que ele era natural da Bié – lhe dizia isso propositadamente, para espezinhá-lo, ou se tratava de uma daquelas contradições do ser humano – mas habitadas que alguns imaginam, que (o artigo que usarei a seguir refere-se como é óbvio, ao ser humano em geral e não apenas ao Soares) o costumam atrair precisamente para aquilo que, no mais secreto e por vezes mais vil recanto da sua alma, odeiam profundamente. Ódio talvez não... Como estou tentando dizer é um bicho paradoxal. Será ódio, portanto, a palavra mais apropriada? (MELO, 2008, p. 15, grifos do autor)

Nesse trecho, o autor estabelece uma relação interdiscursiva com o discurso de historiadores, como Jean Michell Mabeko Tali (2001) e Carlos Pacheco (2011) que apontam a existência de impactante dissenso e segregação étnica dentro do MPLA. Pacheco (2011, p. 202) afirma que, na origem de todo o processo de marginalização de grupos étnicos no

MPLA, esteve o “sector catetista que forçou para si o comando do movimento”, o que é figurado na personagem Soares quando “dizia que os catetes é que teriam de mandar na Angola do futuro, pois eram os únicos que já tinham estudado”. Dentro de “uma retórica marxista absolutamente vulgar, mal colada a cuspe” e vista como radical e desconexa, a leitura apresentada por Soares sobre Angola demarca a internalização de um pensamento racista, etnicista e também classista, na medida em que projeta mudanças nos lugares de poder, mas subliminarmente mantém o culto a uma ordem organizacional hierarquizada: “*e muito menos bailundos*”. Segundo Soares, deveriam ser os negros catetes, tidos como pertencentes a uma classe social superior, e não os negros bailundos, que deveriam manter o controle administrativo da nação evocando, por exemplo, a figura de Agostinho Neto. Soares parece fazer uso dos discursos nacionalistas e socialistas de compartilhamento e união de todo o povo angolano, mostrado como expediente para o desejo de implantação de um coletivismo que se põe a excluir dos espaços de comando político etnias consideradas de menor representatividade no circuito do diálogo com os representantes da cultura branco-ocidental, de fato dominante. As diferenças étnicas, profundamente interligadas a questões históricas, culturais e regionais, passam a ser também articuladas a mecanismos de distinções de classes.

Sob o prisma dos estudos sociais e históricos, a defesa da supremacia da etnia Catete e do direito de seus integrantes a assumirem o controle político-administrativo da nação é organizada principalmente por meio de argumentos que atestam essa etnia como aquela que concentra maior número de negros com elevado grau de instrução, portanto de maior domínio da língua, da cultura e dos saberes ocidentais (TALI, 2001; PACHECO, 2011). Em “O elevador”, a invocação do nome de Agostinho Neto, negro catete, formado em medicina, que depois viria a se tornar grande líder do MPLA e primeiro presidente de Angola, surge como elucidação dos altos níveis da superestimada elevação intelectual e social alcançados pelos catetes. Na contrapartida, outras etnias são excluídas do projeto de ascensão à administração política, como os Bailundos, um subgrupo que faz parte da etnia Ovimbundo, a qual a personagem Sanga pertence, e por isso expressa toda a sua indignação em relação ao projeto excludente e centralizador proclamado por Soares.

É possível perceber que a ascensão sociointelectual é celebrada como marca de distinção de uma elite étnica que se organiza por meio de um projeto de controle dos espaços de poder e exclusão de outras etnias, ainda que composta também por uma maioria negra.

O colonialismo não apenas exerceu um domínio por meio da violência corporal, da espoliação dos bens naturais ou da imposição de seus saberes epistemológicos, como afirma Achille Mbembe (2001), a política de dominação colonial também se desenvolveu por meio de

um processo de atração a partir da promessa de inserção em um modelo de vida baseado no gozo de privilégios econômicos e sociais. De acordo com Mbembe,

mais decisivamente, por mais “doentio” que possa parecer, o colonialismo como fenômeno mental e material exerceu uma forte sedução sobre os africanos. Esta atração foi tanto material, como moral e intelectual. Possibilidades ostensivas de mobilidade ascendente foram prometidas pelo sistema colonial. Se tais promessas realmente foram cumpridas, é algo que não está em questão. Como uma fábrica de ficções refratada e infinitamente reconstituída, o colonialismo gerou mútuas utopias e alucinações partilhadas pelos colonizadores e pelos colonizados (MBEMBE, 2001, p. 190).

Por um de seus mais fortes e eficazes vieses, a estratégia de dominação exercida pelo colonialismo europeu foi estabelecida como base na promessa de ascensão social. Promessa que ajudou a forjar no imaginário social africano uma forte tendência à valorização das categorias ideológicas que representam os valores e modelos de relações sociais, políticas e econômicas ocidentais. Em Angola, a política de assimilação foi certamente o expoente principal desse processo. De acordo com Eugênia Rodrigues (2003), até as primeiras décadas do século XX, os negros angolanos assimilados eram em alto grau “embebidos das categorias do ideário colonial”. Muitos assimilados, principalmente aqueles pertencentes aos coletivos mais velhos, faziam distinção entre si e os negros dos extratos mais baixos da sociedade. A condição de assimilado, que lhes assegurava algumas pequenas facilidades na dinâmica das relações laborais e de acesso a setores um pouco mais elitizados da sociedade colonial favoreceu a internalização de um sentimento de superioridade social em relação aos negros não inseridos do processo de assimilação.

Aculturados e envaidecidos com o status social, eles mantinham uma visão fortemente direcionada para a conquista individual de maior integração no seio social e econômico da sociedade colonial. As lutas encenadas por eles, na maioria das vezes, não abarcava o desejo de integração de toda a massa negra excluída e oprimida (RODRIGUES, 2003). Os assimilados encarnavam, assim, a auto percepção de si mesmos como sendo uma elite negra que quanto mais distante social e culturalmente estivesse da grande maioria preta pobre, mais próximos estariam da alta classe dos colonos brancos.

Somente a partir da década de 1930, com o crescimento cada vez mais constante de situações de discriminação e de exclusão dos setores de poder da administração colonial, os assimilados foram percebendo todo o processo de assimilação mais como uma estratégia de domínio e de silenciamento do que de efetiva integração socioeconômica e passaram a se aproximar dos nativos indígenas com o objetivo de somar forças no movimento de resistência

à opressão colonial. Mas, nas relações reais, mesmo ante as promessas de solidariedade com base no elo racial, as divisões amparadas na diferença de situação social continuaram a existir. Tali (2001) afirma que, ainda na década de 1960, no MPLA, a diferença de grau de formação, a soma de títulos universitários e o fato de ter ou não realizado estudos na metrópole, eram termos considerados para estabelecer condição de inferioridade/superioridade e o direito que candidatos tinham de ascender a uma posição de comando dentro do movimento. Observa-se que, no conto “O elevador”, a referência a esse culto à distinção de classe ocorre no momento em que Soares invoca por várias vezes o nome de Agostinho Neto para evidenciar a superioridade intelectual e social dos Catetes e para justificar o direito dos ativistas pertencentes a essa etnia a ficar com o controle político-administrativo da nação.

Como parece mostrar João Melo, a assimilação ajudou a cristalizar na mente do colonizado o desejo pela ascensão e distinção social, que significava conjuntamente acesso aos bens de consumo, adequação a organização social, domínio da língua, dos valores e das formas de se portar ocidentais. Foi, portanto, uma força política de solidificação do desejo de pertencer a um lugar de privilégio dentro de uma sociedade violentamente hierarquizada, onde ter mais dinheiro significava ser mais bem aceito nos espaços sociais e ter mais acesso aos privilégios cultuados. Nesse sentido, como afirma o psiquiatra e revolucionário negro Frantz Fanon (2008), qualquer análise sobre a permanência de sujeitos ainda dominados pelo culto aos valores e categorias que compunham o ideário colonial, não pode desconsiderar, pelo menos em parte, a influência desse processo de dominação que foi sobre tudo mental.

A figuração de Soares dialoga com esse processo de adequação a um sistema de corrupção impulsionado por um desejo desenfreado de enriquecimento e de acesso a bens e a lugares de distinção social. Ao contrário de Pedro Sanga que tenta resistir à sedução do capital, Soares mostra-se totalmente disposto a aderir a uma cultura de acúmulo de dinheiro e de poder:

Como é que esse gajo ficou assim? O tipo sempre foi o mais radical do nosso grupo, defendia que na Angola do futuro as classes deveriam ser abolidas e a exploração do homem pelo homem, extinta para todo sempre — como é que se transformou assim em num novo-rico nojento? [...] enquanto foi ministro conseguiu duas casas em Luanda e uma quinta em Viana, além de ter montado uma autêntica frota de carros de vários tipos. [...] segundo os mujimbos, adquiriu igualmente um apartamento em Lisboa, mais concretamente, em Massamá, na freguesia de Queluz (MELO, 2008, p. 17-18).

Aqui, mais uma vez, tem-se, via fala do narrador, a posição crítica de Pedro Sanga em relação aos tortuosos caminhos trilhados por Soares no contexto pós-independência. No

pensamento de Sanga é nítida a demarcação do abandono por parte do amigo ex-guerrilheiro de um projeto coletivo de construção de uma sociedade igualitária para abraçar interesses individuais de inserção em um sistema capitalista de corrupção e enriquecimento fundado no desvio da ética, que se disseminou em Angola nos anos 1990, com o processo de denegação do socialismo:

Quando chegaram aos anos 90 e o sonho [...] socialista foi encerrado sem pompas, mas devido a uma circunstância que jamais poderia, obviamente, deixar de ser ponderada pelas elites (como ensina o conhecido adágio, era preciso ceder os anéis para preservar os dedos, isto é, o poder), teve o discernimento necessário para, mais uma vez, captar os chamados sinais do tempo, pediu para sair do governo e comprou (*certamente por uma bagatela...*) as principais empresas que ele próprio, como ministro, tutelava anteriormente, tornando-se assim, formalmente, um dos primeiros capitalistas autóctones angolanos (MELO, 2008, p. 19-20).

Delineia-se uma postura até certo ponto coletiva marcada pela mudança de posicionamento político sofrida por Soares. O ex-guerrilheiro é dominado por um pensamento voltado unicamente para suprir o egoísmo e as futilidades de um eu dominado pelo desejo de acúmulo de dinheiro e bens materiais, enfim, transformado “formalmente, em um dos primeiros capitalistas autóctones angolanos”, como se tratasse do início de uma genealogia e “casta” – palavra questionada pelo escritor em sua relação com elites locais (p.141; 142) –, em virtude de proliferação do capitalismo no país.

Outras marcas da representação da formação dessa casta de sujeitos dominados mentalmente pelo anseio do acúmulo de dinheiro e poder aparecem também no conto “O Cortejo” (2008 p. 133- 146). Nesse conto dedicado ao escritor angolano Pepetela⁵, o enredo assume caráter de irônica fábula e tem como núcleo a cerimônia de casamento de dois jovens pertencentes às famílias Caposso e Ferreira da Silva, que o narrador do conto apresenta pontuado por digressões sobre a prática em Luanda, ressaltando desde o início que “este não é apenas mais um casamento” (p.134), em vista de “outros acontecimentos – dramáticos e surpreendentes, para não dizer delirantes” (p.136). Para celebrar o casamento dos jovens personagens, sempre nomeadas com todos os sobrenomes e com exposição genealógica

⁵O escritor Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (Pepetela) nasceu em Benguela, a 29 de Outubro de 1941. Participou da luta armada pela libertação de Angola como guerrilheiro e como responsável pelo setor de educação. É membro fundador da União dos Escritores Angolanos e um dos mais celebrados romancistas de Angola. Publicou livros como: *As aventuras de Ngunga* (1973), *MuanaPuó* (1978), *A revolta da casa dos Ídolos* (1979), *Mayombe* (1980), *Yaka* (1985), *O cão e os calús* (1985), *Lueji* (1989), *Luandando* (1990), *A geração da utopia* (1992), *O desejo da Kianda* (1995), *Parábola do cão velho* (1996); *A gloriosa família* (1997); *A montanha da água lilás* (2000), *Jaime Bunda, agente secreto* (2001), *O planalto e a estepe* (2009). *O tímido e as mulheres* (2013). *Crônicas maldispostas* (2015).

formal, irônica, que caracteriza *status* e afã de ostentação das famílias, a escolha recai sobre uma cerimônia luxuosa, nos moldes cristãos europeus, com viés aristocrático, contratando até mesmo uma carruagem para conduzir os noivos até o local. Enquanto a cerimônia ocorria no interior da igreja, criticamente identificada como católica, do lado de fora, os dois cavalos que haviam arrastado a carruagem, sentindo-se revoltados com a forma como as famílias faziam questão de exibir suas riquezas, inusitadamente, dialogam e interpretam o quadro burguês em cena, sendo traduzidos pelo narrador, que procura se distinguir de ambos, como se estivessem no mesmo plano e até se complementassem em termos de vozes narrativas, que se alternam no texto:

os dois cavalos achavam que o estilo de vida dessas duas famílias de novos ricos angolanos[...] era profundamente ignóbil e, por isso dispensavam-lhes, no seu íntimo, um desprezo, absoluto e definitivo. De facto, a família Caposso e a família Ferreira da Silva eram apenas dois exemplos de uma casta [...] que se começou a formar em Angola a partir de meados dos anos 80, primeiro discretamente, mas logo as escâncaras, de indivíduos que, misteriosamente, ostentavam um nível de vida que contrastava, de modo flagrante, com a da esmagadora maioria da população. Não parece necessário comprovar os indícios que comprovam [...] a olho nu, essa miraculosa mutação, mas talvez valha a pena observar, em passant, que os espécimes dessa nova casta se foram tornando crescentemente exibicionista e arrogante (MELO, 2008, p. 141).

Na sequência, entram na igreja no meio da cerimônia, carregam os noivos e saem com eles. Percorrem os bairros históricos e os lugares mais pobres de Luanda fazendo com que os jovens entrassem em contato tanto com a história de luta do país contada através dos monumentos e dos nomes de lugares e praças, como também com a realidade social da grande parte da população renegada ao sofrimento e à miséria.

Nesse episódio, fica marcada a disseminação do culto ao dinheiro e ao poder, ao senso de distinção de classe e ao *status* social em Angola nos anos que se seguiram à libertação do jugo colonial português. Se no conto “O elevador”, o enredo se entrelaça ao discurso histórico para mostrar que na época da luta pela libertação os membros da elite negra ostentavam supostos indícios de superioridade intelectual para galgar *status* e direito ao controle do poder político-administrativo, as figurações da elite angolana no conto “O cortejo” mostram que com a conquista da independência, com a ascensão aos espaços de controle do poder político e econômico e com o enriquecimento individual, os indivíduos pertencentes a elites política e social —em grande parte das vezes ilegalmente enriquecidos — passam a perpetrar rotineiramente rituais de ostentação da riqueza acumulada. Cresce por parte desses indivíduos

o desejo de reunir mecanismos usados para firmar divisão, distanciamentos, diferenciações entre eles e a grande massa de negros pobres.

No final de “O cortejo”, torna-se sintomático que a carruagem é levada pelos cavalos até o musseque Palanca, bairro pobre de Luanda, e irônica, e “estranhamente, foi recebida com vivas e aplausos”, para, em seguida, os jovens serem “entregues à guarda do Papá Xitoko, para serem devidamente tratados, conforme os usos e costumes da terra” (p.146). Pelo narrador, o leitor é informado de que o tratamento poderá envolver o uso de aprisionamento a ferros seguido de vida “ao relento” “juntamente com alguns outros animais desprovidos de razão, pelo menos os que [...] já foram domesticados pelos homens”. Essa seria “uma das terapias mais conhecidas, saudada pela imprensa como uma inovação revolucionária” desse “curandeiro, também chamado terapeuta tradicional, que, além de se dedicar ao negócio da venda de cerveja e outras mercadorias úteis, trata com métodos criativos casos de alienação em geral” (p.146). Como recorrente, as páginas finais de uma narrativa de João Melo oferecem surpresas, quando não leituras, com força de sentenças realistas sobre a vida e o mundo a sua volta. Neste caso, os processos de transformação dos jovens acompanham as transformações sofridas pelo país, em termos da figuração do jogo de poder entre a manutenção das culturas tradicionais e a introdução de regimes e valores ocidentais a que se somam a persistência do imaginário e dos discursos coloniais colocados sob o prisma da contínua transformação assinalado na imagem de uma carruagem em trânsito.

3.1 A PÁTRIA QUE PARIU UM UNIVERSO DE SOFRIMENTO E DESIGUALDADE

A representação dessa situação de submissão ao *status quo* econômico e social que se reflete na continuidade de uma sociedade marcado pela divisão de classe e ampla desigualdade social é reforçada através dos contos “Tio me dá só cem” (2008, p. 27-36), “O feto” (2008, p. 147-155) e “O homem que nasceu para sofrer” (2008, p. 73-95). Por meio deles, a imagem da elite negra enriquecida é contrastada com a imagem de uma população angolana sofrida, massacrada pelos efeitos da corrupção e da ânsia desenfreada pelo acúmulo de capital e poder. O conto “O Feto” traz a situação de desamparo social da jovem menina camponesa de 13 anos de idade que, após migrar com seus pais para a periferia da cidade de Luanda, os chamados musseques, em consequência da guerra civil, passa a viver em uma total situação de miséria e, por incentivo da própria mãe, começa a se prostituir para garantir o sustento da família. Em “Tio, mi dá só cem”, a história narrada é a do jovem menino, também camponês, que depois ter presenciado o estupro e assassinato de sua mãe durante a guerra

civil, foge para Luanda onde inicia uma vida de total degradação nos recantos da cidade. A falta de abrigo e a fome levam o jovem à mendicância, ao uso de droga e a realização de furtos e crimes. Os dois jovens representam a população negra que vive, nos musseques, em condições de calamidade e muitas vezes de extrema pobreza. Como afirma Joana Gorjão Henriques (2015), quase totalidade da população que vive nos musseques é negra. A jornalista apresenta a fala de uma de suas entrevistadas que argumenta que em Angola a pobreza tem cor e essa cor é negra. A grande maioria da população negra vive sob situação de abandono e miséria. De acordo com o índice de Percepção da Corrupção (CPI) divulgado em janeiro de 2016, Angola está entre os seis países mais corruptos do mundo, ocupando a posição 163 num total de 168 países analisados. O país apresenta altas taxas de crescimento anual, mas esse crescimento não é revestido para a melhoria das condições de vida da população. O historiador Carlos Pacheco (2011, p.32), em seu livro *Angola: um gigante com pés de barro*, em que apresenta uma visão crítica sobre a história contemporânea de Angola, afirma “que pouco adianta falar em altas taxas de crescimento do Produto Interno Bruto” angolano, pois os grandes “recursos em capitais gerados pela exportação do petróleo não correspondem a políticas orçamentárias eficazes. Segundo ele, “uma boa parte desses recursos” perdem-se “nos labirintos da corrupção” que envolve “altos funcionários do aparelho de Estado, que impunemente se entregam a práticas de promiscuidade entre o ‘dever público e os interesses privados’” (PACHECO, 2011, p.32).

Em um texto quase monólogo e condensado em um único parágrafo, indicativo da sofreguidão denunciada no fluxo de consciência de uma fala pontuada por pequenas intervenções do narratário, diversos trechos dramáticos de “Tio me dá só cem” marcam o jovem adolescente protagonista que expõe sua história e a total situação de degradação atual, quando narra sua luta e sofrimento diário para conseguir garantir sua sobrevivência, junto a um interlocutor que ri:

[...] tu não sabes que tem comida de refugiado, de deslocado, de roto e esfarrapado, lhe procuramos todos os dias nos contentores, lutamos, nos aleijamos, encontramos mesmo boas coisas, ossos de galinha assim com umas tiras recicláveis [...] o problema é só os ratos, os cães, os gatos, os sacanas são mesmo atrevidos [...] um dia inda pego uma dessas ratazanas que parece que comem gatos e faço um bruto churrasco, como só um bocado e o resto vendo como pinchos [...] não como nada desde antesdntem, nem mesmo um pão todo furado misturado com líquidos, bichos, cheiros, merda [...] (MELO, 2008, p.27-28)

A fome e a falta de comida enfrentadas diariamente, que fazem o jovem dividir alimentos com gatos, cachorros e ratos e por vezes ser forçado a comer estes últimos ou a

ingerir restos de comida misturada com fezes, mais do que, em uma situação de marginalização, colocam-no em situação de degradação humana. Uma degradação forjada por uma realidade social e política em que o sujeito é condicionado a lutar para matar a fome disputando o lixo com os animais. Na fala do jovem, esse processo cruel de abandono social que o aloca em uma situação de precarização de sua humanidade é apontado no momento em que ele se autodefine como “um bicho”. Com expressões como “eu sou um bicho, tio, um bicho desgraçado”, a personagem exprime uma autopercepção de si como fora da condição humana.

Nessa passagem, a escolha dos três animais e as relações com o homem permitem emprestar de Rejane Gehlen leitura referente ao conto “O elevador”, desdobrando a flagrante intertextualidade com o poema “O bicho”, do poeta brasileiro Manuel Bandeira: “Vi, ontem um bicho/na imundície do pátio/catando comida entre os detritos./[...] O bicho não era um cão,/não era um gato,/não era um rato./O bicho, meu Deus, era um homem” (BANDEIRA, 1974, p. 283-284). Na esteira das questões aqui tratadas, dos dois lados do Atlântico, os escritores “evocam a perda da dignidade, decorrente da humilhação sofrida” (GEHLEN, 2010, p. 124) que parecem extrapolar as fronteiras de Brasil e Angola.

Como na personagem Pedro Sanga de “O elevador”, o discurso que compara a condição humana à condição animal é tomado como estratégia discursiva de metaforização dos conflitos sociais e mentais enfrentados por angolanos no contexto pós-independência. Porém, aqui, essa comparação não mais intenciona demarcar processos de humilhação, em que o sujeito age em contradição com a sua razão ou com aquilo que demanda sua consciência, mas aponta para aqueles que são vítimas dos atos decorrentes dessa alienação de si e se tornam presas do sistema, submetidas a outro tipo de processo de desumanização, um tipo que age por meio da total flagelação e habilitação para a violência, enquanto forma incontornável para a sobrevivência.

Essa situação de total abandono, descaso e desqualificação da alteridade é também denunciada no conto “O feto”. A jovem menina prostituída, depois de realizar um aborto e ser descoberta, sendo confrontada por figuras de autoridade, narra a sua história e justifica o ato pelas contingências da vida somadas à necessidade de minimizar despesas e sofrimentos para a exígua família constituída e a um eventual filho. Seu senso de realidade a faz interrogar o interesse da mídia, assim como de bisbilhoteiros e polícia, a par de “padres e brancos das ONG’s” (p.155), pelo acontecimento enquanto notícia, desmascarando a falta de importância e desinteresse pela população pobre de Angola, que viveria uma opressão orquestrada no seio “da pátria”, onde a pobreza e a desigualdade proliferam:

[...] o feto é esse mesmo sim senhor, lhe joguei no lixo ontem mesmo de noite, não queria que me vissem, quem é que descobriu, o que é que a rádio e a televisão estão a fazer aqui se a morte de um feto não é notícia, sobre tudo tratando-se de um feto angolano, pois como está a vida em Angola é melhor morrer dentro da placenta do que sobreviver e ter que sofrer como eu e minha mãe estamos a sofrer ... (MELO, 2008, p. 153-154).

Na fala dura e direta da personagem, como em “Tio me dá só cem” também construída em um único parágrafo sem pausas e incorporando intervenções, apresenta-se uma perspectiva altamente pessimista e incrédula em relação à nação. A morte surge como refúgio, como alternativa ao sofrimento dos sujeitos nacionais. Firma-se uma narrativa marcada por elementos que denotam uma incredulidade em qualquer promessa de solidariedade social e política. Sob as vozes desses jovens ascende a representação de subjetividades marcadas pelo sofrimento, pela dor, pelo medo e pela revolta abafada por sentimentos de desilusão e desesperança.

Os contos surgem como mecanismos capazes de fazer vir à tona vozes silenciadas nas páginas dos discursos oficiais, dramas sociais ocultadas e negligenciados. Apresenta a miséria que se prolifera nas ruas enquanto as elites social, econômica e política tentam desviá-la do alcance de seus olhos, buscando o refúgio oferecido pelo isolamento dos condomínios de luxo ou simplesmente sacadas e varandas que apresentem, como paisagem, lindas praias e belas praças, tal qual as famílias ricas retratadas no conto “O cortejo”.

Por sua vez, outro elemento que interliga a situação de flagelo social enfrentada pelos dois adolescentes em face da sede de poder e dominação das elites políticas é o fato de terem fugido para os musseques, por que as suas famílias tiveram as vidas arrasadas pela guerra civil em Angola que durou cerca de 26 anos. O triste destino dos dois jovens de “Tio me dá só cem” e “O feto” é condicionado pela realidade vivida por suas famílias, vítimas da luta inescrupulosa pelo domínio das riquezas nacionais e pelo controle do poder político. Mais do que isso, é condicionado pela realidade vivida por suas mães, pois é a miséria, o desespero e o aniquilamento das mães que direcionam os filhos a um caminho de flagelo psicológico e social. Em “O feto”, é a mulher abalada psicologicamente pela memória dos horrores vívidos na guerra, pela atual situação de miséria e pelo sofrimento que resulta das agressões físicas do marido, que insere a filha de treze anos no mundo da prostituição. Em “Tio me dá só cem”, após presenciar sua mãe ser estuprada, agredida e queimada, o jovem adolescente se desloca para o musseque, iniciando uma vida de mendicância e criminalidade.

Numa perspectiva metafórica, é possível afirmar que essa relação entre filhos e mães vitimadas por guerras e por injustiças sociais seculares traduz a própria relação enunciada no

título da obra, *Filhos da Pátria* e também em uma de suas epígrafes, “Esta é a pátria que me pariu”, emprestada “de um rap de Gabriel, O Pensador”. Marcando, sobretudo, o trocadilho com as imprecações populares “filho(s) da puta” e “puta que (te) pariu”, o escritor denuncia, por um lado, o novo estado-nação angolano da pós-independência e por outro, as elites que se desviaram do projeto revolucionário, mostrando que, afinal, a grande maioria da população pobre e negra angolana é filha de uma mãe pátria, como ela, também explorada e violentada. Angola, em lugar de se tornar a proclamada pátria da igualdade e solidariedade, passou a ser severamente afetada pela ambição e arrogância das elites envolvidas nos processos de disputas e de controle dos poderes econômico e político, segundo a lógica do capitalismo neoliberal.

A marcação da ideia da vitimização das famílias e do papel do estado nacional na criação dessa realidade onde impera o sofrimento e a opressão é apontada na voz da personagem de “O feto” ao proferir avaliação em tom de desabafo:

[...] dizemos fofo não queres um broche, vamos dar uma volta, eu faço tudo, eles arrancam, brancos, pretos, mulatos, filipinos, coreanos nunca vi mas dizem que tem até chineses, os homens não são homens são bichos, as minhas chuchas são pequenas mas eles gostam assim mesmo, apalpam, esfregam, chupam, eu sinto dor mas não digo nada, tenho de começar a arrumar a minha vida, a minha mãe é que me disse mesmo mas não vale a pena lhe falarem mal, ela todos os dias leva porrada do meu pai, não tem culpa, eu também não tenho culpa, ninguém tem culpa, todos têm culpa, os piores são os homens que gostavam das minha chuchas [...](MELO, 2008, p. 149)

Na voz da personagem, colocação cumulativa das fases “ninguém tem culpa” e “todos têm culpa” se firma na ideia da impossibilidade de responsabilizar o único sujeito pelo processo de violência a que ela foi exposta. A culpa é mais do que de todos, ela é estrutural e está institucionalizada, está na escola, na família, no governo, na história das relações entre as nações e entre os sujeitos nacionais. A culpa é do sistema de violação social comandado por uma pequena elite política negra. Em contraponto ao provérbio “O homem é um homem, um bicho é um bicho” de “O elevador” (p. 10), a frase “os homens não homens são bichos” reitera enunciados similares, recorrentes na maioria das narrativas do livro, aqui, sinalizando discutível, mas deliberada, atribuição à natureza humana de provável caminho de resposta.

Tem-se a imagem de uma nação de maioria negra, subdividida por um grande fosso social, onde, de um lado, se situa a pequena elite ostensiva e extremamente rica, e, do outro, a grande maioria pobre entregue ao flagelo social. Em *Filhos da Pátria*, o discurso de compartilhamento de ligações raciais, de união e solidariedade entre os negros, alicerce das

lutas de libertação nacional, no presente passa a funcionar, em grande parte das vezes, como elemento apenas retórico. Sua função pode ser vista como a proporcionar e legitimar a permanência de elites no controle da administração pública do país. Elites marcadas pela manutenção ou pelo retorno aos valores que compunham o ideário colonial e que nos textos apresentam-se direcionadas por variados coletivismos comprometidos com interesses de classe e demandas individuais. (BITTENCOURT, 2000).

João Melo, além de sinalizar para os procedimentos que expressam a permanência de ideário colonial, como parte da raiz dos problemas que afetam os angolanos no contexto pós-independência, em alguns trechos, parece querer dar a essa reflexão uma dimensão mais geral partindo para indagações que trazem por objeto o caráter próprio do ser humano. Assim, na voz da jovem menina de “O feto”, a frase “os homens não são homens são bichos” (p.149). Direcionando por várias vezes o olhar do leitor para o cerne da natureza humana, João Melo parece tentar alçar uma reflexão sobre como, talvez, a desonestidade e o anseio por poder e dominação possam, para além da experiência da colonização, estar, em parte, à dimensão ôntica do ser humano.

Paulina Chiziane (2016), em entrevista que leva o título “O ato de colonizar está na mente”, ao se referir aos sérios problemas relacionados ao machismo em Moçambique, afirma que muito além das práticas coloniais dos países estrangeiros, existe colonialismo entre os próprios moçambicanos e define o colonialismo como uma prática geral de relação de poder de uns sobre outros. De modo geral, o culto à rituais associados ao acúmulo exagerado de dinheiro e ao consumo tem sido verificado por muitos pesquisadores como uma prática acentuadamente presente no comportamento social de parte das elites negras formadas nos contextos pós-escravidão e pós-colonização.

Nos Estados Unidos, por exemplo, país que tem uma realidade histórica e social amplamente diferente da de Angola, mas que mantém com este país uma semelhança em termos de também apresentar um contingente de negros que “fizeram incursões significativas na estrutura do poder político assumindo cargos importantes nas prefeituras e até mesmo o comando do Estado-Maior” (CASTELL, 1999, p. 72), Bell Hooks (2003) denuncia, em seu livro “Where we stand: Class Matters”, que cada vez mais pessoas negras estão entrando nas fileiras da classe rica e se rendendo ao vício do acúmulo desenfreado de dinheiro. O maior problema, de acordo com ela, é o fato dessa ascensão à “alta sociedade”, geralmente não ser acompanhada de uma postura crítica, contestatória e de combatente à opressão social que afeta a grande maioria dos afro-estadunidenses.

Dominados por uma visão de mundo essencialmente capitalista, esses indivíduos negros ricos, geralmente substituem a solidariedade racial pela fidelidade a seus interesses pessoais e de classe. Muitos chegando, até mesmo, a não apenas abandonar as massas negras carentes, mas também, a conspirar nos sistemas de dominação de modo a assegurar a contínua exploração e opressão dos negros pobres (HOOKS, 2000).

Hooks (2000) argumenta que, apesar de, coletivamente, os negros estadunidenses nunca terem aceitado discutir a questão de classe e de exploração de classes, as castas e os grupos com potencial econômico desigual sempre existiu no interior da comunidade negra estadunidense. Durante a escravidão, a divisões também existiram, sendo possível encontrar, além dos escravizados, uma pequena classe de negros livres que gozavam de pequenos privilégios proporcionados pela liberdade, e que, inclusive, alguns, em determinados momentos, reproduziam práticas de maus tratos e exploração contra outros negros. Além disso, ela ressalta a existência até mesmo de informações, referências e dados sobre visitas de exploradores africanos aos Estados Unidos antes mesmo da chegada de Colombo ou sobre a presença de imigrantes negros africanos que nunca foram escravizados. O que não deixa de denota uma possível tendência também de sujeitos africanos para à dominação e exploração.

Em uma das passagens do conto “O elevador”, o narrador, criticando a transformação do ex-guerrilheiro Soares em um dos mais novos corruptos de Angola, apresenta o seguinte comentário:

Se observamos bem, todos os dias nos deparamos com uma quantidade considerável de radicais que, na prática, renega as suas próprias teses ou então – o que constitui o outro lado da moeda – passa a defender com o mesmo radicalismo teses diametralmente opostas (MELO, 2008, p. 17).

Na passagem, João Melo apresenta o anseio por poder, manifestado por vezes em forma de contradição, como um aspecto que corriqueiramente pode ser observado no cotidiano dos seres humanos. Já, no conto “O cortejo”, o narrador leva o leitor a pensar nas ações das elites política e social angolanas como elemento que tem relação com as desigualdades do contexto colonial e suas consequências na contemporaneidade, mas que também outros fatores podem sugerir motivações que produzem ações que suplantam e desdobram, de diferentes maneiras, os problemas herdados da experiência colonial:

O que mais chocava os dois animais, cujo raciocínio tenho vindo a descrever, é que, tal como já foi informado, eram duas famílias relativamente jovens, mas que se comportavam muito pior do que os velhos dirigentes, que em 1975 tinham saído das matas, compreensivelmente eufóricos, deslumbrados, arrogantes e assustados (pois, geralmente, estavam

mal preparados), para tomar conta de um país que, na verdade, tinham deixado de conhecer. Os erros e os excessos cometidos por essa geração não eram nada, se comparados com a voracidade dessa casta de jovens educados, treinados e capacitados que, contudo, se foram transformando (não todos, claro) numa elite política, econômica e social mais discriminatória e insensível do que a anterior. (MELO, 2008, p. 141-142).

Nesse trecho, o narrador, comparando presente e passado, considera aceitável que os ex-guerrilheiros saídos da luta pela independência mostrassem-se “eufóricos, deslumbrados, arrogantes e assustados”, envoltos em “erros e excessos”. Atitudes essas criticadas na geração mais jovem, integrante das elites, que segundo ele, “se comportavam muito pior”, regidas pela “voracidade desta casta de jovens educados, treinados e capacitados”. Mas, se essa seria uma justificativa que não caberia em todos os componentes dessas elites, tal argumentação acaba por deslocar o ôntico e reforça o político ideológico. Com isso, Melo está demarcando a força da persistência do ideário colonial, como também está apontando para a necessidade de se pensar na existência e interferência de imperativos que pertencem à natureza do ser humano, que se vê suplantada pela primeira. Afinal, as palavras da voz narrativa, em “O elevador”, acerca de Pedro Sanga e das suas posições são, aqui, tomadas como emblemáticas e elucidativas de um possível pronunciamento autoral acerca da questão, na medida em que a voz narrativa da vez afirma ser essa a personagem “[...] por quem o narrador, se lhe for permitido confessá-lo, nutre, como já terão os leitores percebido, uma igualmente notória simpatia)” (p.22). Simpatia, traduzível, talvez, em termos de empatia, identificação e alinhamento.

3.2 OS FILHOS DE UMA PÁTRIA INVADIDA E A SOBREVIVÊNCIA DO RACISMO

No conto “O homem que nasceu para sofrer” é apresentada ao leitor a difícil luta do veterano negro angolano José Carlos para conquistar uma vaga de emprego em uma petrolífera americana instalada em Angola cujos quadros de chefia eram quase todos ocupados por profissionais estrangeiros. Na trama, José Carlos realiza um estágio na petrolífera com o objetivo de, ao término, ocupar um dos cargos de chefia disponibilizados pela empresa. Porém, mesmo apresentando bom desempenho, o jovem é dispensado. A princípio, dispensado para atender aos interesses corporativos das empresas estrangeiras, a que a narrativa acresce interesses pessoais e de grupo de chefias entregues a portugueses, ex-colonizadores do atual país, em defesa de prerrogativas atinentes a efetivos de “seus patrícios”, que visam a garantir a permanência nos postos de comando da companhia:

José Carlos Lucas não quis acreditar. Aquela era a sua última oportunidade. Ele já não era novo e, depois que não tinha sido definitivamente aceite na petrolífera americana, por causa da informação negativa prestada à direcção pelo responsável do seu estágio – um português racista que defendia descaradamente os seus patrícios em detrimento dos quadros angolanos–[...] decidira pela primeira vez realizar algo arriscado na vida [...] (MELO, 2008, p.74)

Nessa defesa dos “patrícios em detrimento dos quadros angolanos” configura-se a continuidade, manutenção ou persistência das relações coloniais entre portugueses e angolanos ou africanos, após as independências, somadas à supremacia econômica estadunidense sobre países do continente, sob a forma de neoimperialismo e pós-colonialidade. Na sequência, o narrador apresenta o sentimento de desesperança de um sujeito injustiçado, humilhado, discriminado dentro de seu próprio país. José Carlos Lucas representa o povo angolano que, mesmo depois da conquista da independência, continua sendo massacrado, explorado, racialmente discriminado, por brancos, oriundos de países estrangeiros, nomeadamente Estados Unidos e Portugal, que ocupam lugares que, por mérito e direito, deveriam ser ocupados pelos angolanos. Em diferentes momentos da história, o tratamento dado a José Carlos pode ser relacionado à manifestação de racismo para com o veterano, extensivo aos “quadros angolanos” da empresa, permitindo ampliar-se para a população local como um todo. Racismo esse, explicitamente, associado a “um português”, que está longe de se mostrar como único, não obstante os usos do indefinido e do singular.

Conforme apontam estudos críticos abalizados, duas das promessas proclamadas durante a luta de libertação – “quer nos documentos oficiais”, “quer nas discussões internas” do MPLA –, consistiam em afirmar que na nova nação liberta seriam abolidos “os privilégios concedido pelo regime colonial aos portugueses e a outros estrangeiros” (TALI, 2001, 161). Prometia-se também a constituição da igualdade social partindo-se principalmente da abolição dos preconceitos de raça e de classe (OTRÍISAL, 2011, p.20). Entretanto, o que é apresentado no conto “O homem que nasceu para sofrer” é a permanência de uma postura de submissão a valores cultivados no imaginário colonialista que se desdobra no descompromisso com a garantia dos direitos da grande massa pobre e negra manifestado, por vezes, por meio da cumplicidade para com a continuidade de práticas cruéis de racismo no âmbito da divisão do trabalho e do acesso ao emprego.

Em texto que discute se existe ou não racismo em Angola, o sociólogo Paulo de Carvalho (2014, p. 57) afirma que ao passo em que “a minoria branca deixou ter predominância no acesso ao poder político”, um poder que, em sua opinião, “determina em larga medida o acesso ao poder econômico”, as práticas impulsionadas pelo racismo

tradicional, definido por ele como sendo “a convicção e assumpção de superioridade de uma raça para a outra”, continuam existindo, mas em uma dimensão menor. De acordo com o sociólogo, após a conquista da independência e a consequente passagem do poder político em grande parte para as mãos das elites negras nativas, o ambiente regido pelas normas do racismo institucionalizado deixou de existir, no entanto, para ele, o fato de o racismo não mais estar institucionalizado não significa que não haja preconceito racial, e manifestações desse preconceito continuam sendo verificadas no campo do trabalho em Angola. A crise econômica provocou a migração de muitos portugueses para Angola e isso tem gerado o aumento do preconceito mais tradicional e também do institucionalizado “que se manifesta nas barreiras que se impõem aos nacionais para ocupar os bons postos de trabalho em empresas geridas por estrangeiros” (CARVALHO, 2014, p. 57).

Entrevistado por Henriques (2016), o presidente de uma ONG que trabalha com direitos humanos e sociais afirma que, em Angola, os profissionais brancos e estrangeiros, além de serem os preferidos nos processos de contratação, recebem salários superiores aos dos trabalhadores angolanos. Para ele, essa é uma questão racial, já que o mesmo não acontece com trabalhadores estrangeiros da Zâmbia ou Zimbábue, por exemplo. Ressalvadas diferenças e peculiaridades, torna-se de fulcral importância a (re)escrita literária e ficcional de práticas sociais e políticas marcadas por embates e atualidade na vida angolana contemporânea levada a cabo por João Melo.

No final do conto, após passar por novos eventos de azar e decepção, José Carlos Lucas se encontra imerso em estado de tristeza e desesperança e decide por um fim na sua vida, cometendo suicídio:

Agora, José Carlos Lucas está encostado em uma das amuradas da Ponte 25 de Abril, sobre o rio Tejo, em Lisboa. Vagarosamente, olha ao redor, tentando descobrir algum sinal que lhe diga o que fazer. É admirável como a consciência, quando não consegue projectar nada nem sequer um palmo à frente do nariz, tem a capacidade de regressar até às mais longínquas regiões do passado, permitindo sem protestar que as suas funções sejam substituídas pelo trabalho da memória! A comprová-lo, José Carlos chega à desconhecida província angolana do Kuando Kubango, onde nasceu. Lembra-se de seus tempos de escola primária, antes de ir até o Bié fazer o secundário e depois para Luanda. [...] Quando se lança da ponte, certo de que, pela primeira vez, Maria de Lurdes não se rirá dele, a sua única dúvida é se as águas do Tejo são tão frescas e acolhedoras como as águas do rio Menongue, lá no Kuando Kubango, de onde nunca deveria ter saído. (MELO, p. 94-95)

25 de Abril, nome da ponte em Lisboa, escolhida por José Carlos para por um fim em sua vida, é a data da Revolução dos Cravos em Portugal, golpe que, em 1974, gerou a derrota do regime ditatorial fascista português e fortaleceu o movimento de descolonização em Angola assim como em outras colônias africanas que estavam em guerra de libertação contra Portugal há mais de uma década. O fato de a personagem acabar indo parar em Portugal e escolher uma ponte que tem essa data simbólica como nome pode ser lido como a demarcação de um discurso que metaforicamente simboliza a nação angolana, nação envolta em um processo de retrocesso ou no mínimo de continuidade de uma realidade social em que não se construiu um modelo de sociedade muito distinto daquela imposta pelo colonizador. Por isso, José Carlos vai morrer em meio às águas do rio que, além de cortar Lisboa, a antiga capital do império colonial lusitano, marca com dupla centralidade, geográfica e simbólica, a história de Portugal, sendo o rio por onde partiram as naus dos “descobrimentos” e colonizações.

Aparentemente, ele, assim como Angola, nunca se libertou definitivamente das garras do colonialismo, que, no contexto pós-independência, se desdobra em faces neocoloniais externas e internas. Nos momentos finais que antecedem a morte da personagem, as lembranças do lugar em que nasceu, dos momentos vividos na infância, do rio e dos pais, simbolizam, talvez, o começo da sua história e ao mesmo tempo o arrependimento por ter saído da sua aldeia natal, até chegar àquela situação de total desespero na ex-metrópole, “cidade cujas colinas não lhe diz absolutamente nada” (p. 94). O suposto arrependimento da personagem pode ser lido também como dedução judicativa da voz narrativa apontando para a importância de uma permanência na terra natal.

É possível ainda interpretar a cena final da nona seção narrativa do conto “O homem que nasceu para sofrer” associando palavras da protagonista a caminhos trilhados pelas elites políticas econômicas e sociais de Angola, elites que têm conduzido a nação com vistas a garantir seus privilégios e interesses mediante uma posição de submissão a valores, modelos políticos e sociais cultivados dentro da lógica colonialista. Conforme levantado por Ana Maria Diniz (2012), quando a personagem questiona a si mesma sobre “como é que chegara até ali”, questiona também, aparentemente, a nação, os sujeitos nacionais, as elites políticas que, em nome de seus egoísmos e ilusões de “civilizacionismo” e “elitismo”, conduzem a nação por caminhos que a deixam presa a sombra das marcas de um passado colonial que se faz cada vez mais presente. É possível afirmar que o suicídio de José Carlos simboliza um presumível destino da degradação da nova nação, oficialmente independente, mas continuamente explorada e submissa. Dessa forma, a escolha do 25 de abril, data signo do fim do salazarismo português e marco da transição para as independências dos novos países

africanos, pode simbolizar um falso momento de ruptura com o colonialismo, traduzido em retorno ao ponto de partida de práticas políticas e sociais que em lugar da emancipação deram continuidade a uma realidade social marcada por fugas, êxodos, marginalização, quando não abandono e opressão, presa a diversas formas de submissão a poderes neocoloniais notadamente ocidentais.

Em outro contexto crítico sobre o pós-independência em Angola, um segundo momento da fala do presidente da ONG entrevistado por Henriques (2016) propicia paralelos e esclarecimentos a respeito dessas relações. Revisitando a história recente do país, desmente discursos e postulados correntes, se não oficiais, e afirma, entre várias questões, que, em 1975,

não houve uma transição mas uma ruptura. Os angolanos brancos e os portugueses brancos “desapareceram” durante um largo período de tempo — regressaram mais tarde, já não com domínio político, mas com domínio económico e social. O problema é que desde 1975 não houve um programa de transformação social, sublinha, e muitos dos elementos do colonialismo português ainda estão vivos. Por exemplo, a questão da exclusão social reflectida no facto de os pobres viverem em musseques, que se mantém. “Aceitou-se isso como uma norma, em que uns tinham de viver assim para outros viverem de outra forma. Isto tem reflexo nas próprias relações raciais. Transformação social não é um país criar uma elite, uma pequena burguesia, uma minoria e ter isso como exemplo. Não: é ter a maioria como exemplo. O que Angola está a tentar fazer é a transformação social com uma minoria que vive nos condomínios, tem acesso ao crédito bancário, a bons empregos, enquanto a grande maioria que já no passado viveu excluída continua excluída nos musseques”. (HENRIQUES, 2015)

Demarca-se a construção de uma política abalizada por interesse individuais, uma política que não trabalha para o avanço social e compactua com a permanência de uma realidade marcada pela estratificação social e pelo racismo. Mário Lunga (2016) afirma que o governo angolano é o grande responsável pela permanência das discriminações raciais promovidas pelas empresas estrangeiras que ocupam o país, e essa responsabilidade se dá tanto por meio da prática de corrupção quanto pela omissão ante o registro cada vez maior de casos de discriminação racial promovidas nessas empresas. Em seu texto, Lunga (2016) afirma que sua observação

assenta nos Outsourcings ou nos contratos de modo geral, estabelecidos entre Angola e governos de certos países sobretudo europeus que, para além de trazerem para o país a mão de obra qualificada que é necessária ainda, trazem consigo também, o preconceito mais qualificado ainda para discriminarem racialmente os autóctone de Angola, muitas vezes convidados e autorizados directa ou indirectamente por angolanos a agirem como apresentado. Esse factor, juntamente a condição de poder e de admiração por parte dos angolanos que encontram apenas em Angola, seja no sector

privado como no público, atendem as condições necessárias para oxigenar a procriação e a sustentação do racismo no país. Isto é, a conjugação de poder e a questão racial conflituosa que é marginalizada. Assim, os nossos senhores do governo, não estando ignorantes da situação, apenas silenciam ou normalizam-na ante esse quadro desestabilizador, razão pela qual não sendo ignorância, só se pode entender como perversidade, para além de estarem vendidos culturalmente com as ilusões de civilizacionismo. É mais ou menos como se estivessem de camarote a recordar aos jovens de hoje, a servidão que viveram na época salazariana, sendo eles dessa vez, a conferirem com autonomia, o poder aos estrangeiros para também recordarem seus ancestrais em Angola, subalternizando de forma racista o povo, o que faz com que voltemos a questionar-nos: Onde anda a nossa constituição, se até os dias de hoje, por incrível que pareça, existem em Angola tratamentos diferenciados a nível da cor da pele em certos estabelecimentos e lugares sociais?

Em face das práticas cruéis de discriminação racial, não há por parte das elites negras medidas de prevenção e punição como a criação de leis que possam regular a conduta administrativa de empresas estrangeiras quanto à contratação de mão de obra. As práticas racistas são tratadas como se fossem algo da ordem do normal ou do natural, assim como ocorria no contexto colonial.

A triste sina do veterano negro José Carlos Lucas denuncia ficcionalmente essa realidade de uma sociedade africana no pós-independência, movendo-se entre injunções de mercado no mundo capitalista e, até certo ponto, globalizado de hoje, dirigida por elites de mentes colonizadas, que reiteram hierarquias e discriminação racial ao reproduzir práticas fundadas nas lógicas do racismo e do colonialismo europeus que subalternizam e destroem sujeitos e comunidades. As imagens do elevador e da ponte sinalizam para trânsitos envolvendo mudanças de lugares físicos e simbólicos que não rompem de forma radical e inequívoca com situações anteriores.

3.3 A CHAVE PARA A ASCENSÃO É A BRANCURA?: UMA IDEOLOGIA QUE AINDA DOMINA OS PENSAMENTOS

A sinalização para a continuidade, no contexto pós-independência, de um conjunto de situações que caracterizam o esforço da elite negra para se encaixar no padrão civilizacional do branco, criando distinção de si para com seus semelhantes é demarcada em *Filhos da Pátria* não apenas por meio da representação das contradições que caracterizam as ações da elite política negra no âmbito da administração governamental, esse fenômeno é problematizando também através da representação das personagens nas suas relações cotidianas estabelecidas, como os outros e consigo mesmo.

Em “O elevador”, Manuel Soares João, além de se guiar pelo culto aos valores capitalistas de acúmulo exagerado de dinheiro, dominação e exploração social tornando-se um político altamente corrupto e um magnata capitalista totalmente descomprometido com a melhoria das condições de vida da comunidade nacional, faz questão de galgar status social reproduzindo ações e somando a sua imagem elementos que lhes distancie da aproximação com a pobreza ou com a cultura popular angolana. Assim, uma das coisas que passa a exigir quando se torna o mais novo rico de Angola é que as pessoas próximas deixassem de chamá-lo de “Funje com pão”, tal qual era chamado durante a guerra pela independência, e passassem a se dirigir a ele chamando-o de “camarada excelência” (2008, p. 25).

O processo de elitização a que Soares se submetera está demarcado também por meio da nomeação dessa personagem. O nome na cultura umbundu adquire valor singular, pois atua como signo de identidade e guardião da memória das famílias e da coletividade. Kaindangongo (2011, p. 18) afirma que o nome é de grande importância para essa cultura,

pois revela a pessoa, considerando a história da família, da gravidez, do pai, da mãe saberei [sic] se nasceu sozinho ou gêmeos, se nasceu depois dos gêmeos, se foi o último a nascer. O nome é a identidade mesma da pessoa na sua individualidade. Muitas vezes o nome revela todos os acontecimentos desde a gestação até ao nascimento: guerras, doenças, mortes. O nome muitas vezes indicará a história da pessoa. A função pode muitas vezes dar-lhe outro nome. (ALTUNA, 1985, p. 267). Muitos nomes são dados por continuidade, para não deixar morrer o antepassado. O não ter filhos é a morte definitiva. O nome continua nos vivos e nos antepassados.

O nome carrega parte da história do nomeado, assim como carrega a ideia que o nomeador faz sobre o comportamento e o modo de ser daquele a quem lhe coube nomear. No conto “O elevador”, observa-se que, ao contrário de Pedro Sanga, cujo sobrenome de origem africana significa “cântaro de barro” em Kimbundo⁶, o que denota uma maior ligação com a

⁶O Kimbundu é uma das várias línguas faladas em Angola. Própria da região de Luanda, Catete, Malanje e áreas de fronteira no norte e no centro de Angola. É uma língua que pertence a família de línguas africanas denominadas Bantu. Informações disponíveis em: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/outros/diversidades/a-lingua-kimbundu/351>; <http://www.terreirosimbajunsara.com.br/2012/03/que-e-lingua-kimbundu.html>, acessados em: julho, 2016.

A definição de Sanga como sendo uma palavra do Kimbundu e significando cântaro encontra-se no dicionário online da Porto Editora. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/sanga>.

Também no site umbanda-candomblé, disponibiliza-se uma lista de palavras em kimbundu com seus respectivos significados. Nessa lista informa-se que a palavra Sanga significa Cântaro de barro. De acordo com informações apresentadas no site Biblioteca bíblica, o cântaro de barro é um vaso geralmente com duas alças utilizado para tirar água de poços. Afirma-se no site que Puxar água de um poço era um trabalho árduo, como também era penoso transportar água dos poços até às residências. Geralmente os cântaros eram levados aos ombros ou na cabeça. Informa-se também que no sentido figurado os vasos de barro aludem à fragilidade do

terra, com a cultura nativa angolana (GEHLEN, 2010, p.125), Soares Manuel João não tem em seu nome qualquer marca de uma ligação tradicional com Angola, antes reforçando a relação com a cultura portuguesa, através de três palavras em português. Além disso, enquanto Pedro Sanga tem seu nome apresentado na ordem comum ocidental – prenome e sobrenome – o nome de Soares é apresentado na ordem invertida – sobrenome e prenome. É possível afirmar que tal inversão sinaliza para o processo de assimilacionismo e elitismo a que Soares, mais do que se integrou, já estaria integrado desde antes do seu nascimento. É um sobrenome herdado do colonizador e a sua posição como prenome, fora dos padrões ocidentais, de que provém, talvez possa ser lida com um poder adicional de vir à frente, alusivo à hegemonia europeia, aliado a um uso inadequado e a uma adesão à lógica assimilacionista.

No conto “O efeito estufa” é possível ilustrar essa situação através da personagem Charles Dupret. Contrariando sua imagem autoconstruída, mediante declarações de “acérrimo defensor da autenticidade negra”, em várias passagens do texto, Dupret vai demonstrar uma verdadeira admiração e desejo por traços e elementos culturais pertencentes à cultura europeia. O ponto mais significativo das contradições incorporadas pela personagem ocorre no final, quando o estilista enlouquece e sua loucura é manifestada através de uma espécie de transfiguração no cantor Michael Jackson, artista condenado e acusado pelo jornalista também defensor da autenticidade angolana de ser um “preto armado em branco” (MELO, 2008, p. 70).

A aproximação realizada entre a imagem de Dupret e a figura de Michael Jackson sugere as semelhanças existentes entre as duas personalidades— ambas as personagens ou *personae*, máscaras em latim (PRIBERAM, 2016) –, em face das extravagâncias, espetacularização de si e exposição midiática, bem como das ligações com o mundo *fashion*, a que a perícia discursiva do escritor angolano contrapõe a declaração depreciativa do jornalista como sendo Michael Jackson um negro com desejo de se fazer passar ou transformar em branco. O conto não leva em consideração o fato de Jackson ter sido ou não “negro armado em branco”, mas tem em conta o fato de alguém, o jornalista, acreditar nisso. Desse modo, a transfiguração de Dupret em Jackson constitui a expressão de sua identificação reprimida com a imagem do cantor e, através dela, com um desejo de equiparar-se a um branco, afeito e

vinculado a projeções de riqueza e de celebridade internacional, por mais que contraditório isso pareça, em se tratando de um país africano.

Frantz Fanon (2008), em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, argumenta que os traumas psicológicos herdados da colonização interferem drasticamente na forma como o negro constitui relações com outras pessoas e principalmente consigo mesmo. Tais traumas se manifestam por meio de uma espécie de “complexo psicoexistencial” que pode ser traduzido como sendo os efeitos da internalização de um sentimento de inferioridade desenvolvido ao longo da experiência colonial. Sob o domínio desse sentimento, o negro sente repulsa ao ver sua imagem refletida no espelho e se realiza no desejo de ser branco. O branco passa a ser o ideal de realização do negro alienado que acredita que somente a brancura, naquilo que ela apresenta de paradigmático, pode lhe tirar do lugar de subalternização e inferioridade em que se sente alocado (FANON, 2008, p.28).

A imagem de Dupret denota um sujeito que apresenta fortes características de um comportamento gerado pela introjeção do complexo de inferioridade e autorrejeição apontado por Fanon (2008). Enquanto, retoricamente, se afirma como representante dos autênticos negros angolanos, no âmbito concreto de suas ações se revela um ostensivo admirador e cultivador de um modo de se portar que se encaixa nas normas, nos padrões legitimados e impostos pela cultura ocidental. Essa contradição pode ser observada nos trechos em que o narrador descreve o comportamento do estilista como guiado por normas de requinte, por exemplo, ao segurar os talheres e ao se movimentar à mesa realizando gestos leves (MELO, 2008 p. 64).

Curiosamente, os discursos coloniais e colonialistas destacavam a imposição de costumes ocidentais europeus a povos africanos, nomeadamente aos contingentes alvo da política assimilacionista, dentre outros fatores, mediante o uso de talheres, de mesas e cadeiras, contínua e ostensivamente fiscalizado. Na história recente da África, o dispositivo de dominação do passado garante espaço e poder simbólico associados a mecanismos de pós- ou neocolonialidade, para além do processo de ocidentalização em causa. Leitura desta ordem apresenta-se na reportagem realizada por Henriques (2016), em que um dos entrevistados afirma que uma das expressões do modo como as pessoas em Angola ainda estão muito dominadas por uma mentalidade colonial é a forma como elas supervalorizam padrões e normas de comportamento como saber usar talheres. Considerando o tornar público tal posicionamento pode-se inferir o endosso às declarações, por procedentes, que encontra respaldo mútuo na escrita ficcional da nação realizada por João Melo.

Neuza Santos Souza (1990, p. 11), analisando os processos de embranquecimento a que os negros brasileiros se submeteram ao longo da história para conseguir ascensão social, afirma que, ao perceber a inutilidade do procedimento de tentar mudar aspectos corporais como a cor da pele, o negro, ligado a esse processo de luta, “contenta-se em renegar o estereótipo do comportamento negro, copiando e assumindo um estereótipo de comportamento que pensa ser propriedade exclusiva do branco e em cuja supremacia acredita”. Souza argumenta que “o comportamento é, por sua natureza, mais plástico e flexível”. Ele estaria no caminho entre o fato natural e o cultural e “compõe-se de elementos físicos, predicados morais, condutas sociais, maneiras de exprimir-se e possibilidades de localizar-se na ecologia urbana, em situação de prestígio e ascensão social” (SOUZA, 1990, p. 11). Elegendo o comportamento como estratégia de galgar índices de brancura, o pensamento do negro

entrega-se a uma verdadeira garimpagem, tentando colher na “ganga” do corpo negro, o “ouro puro” dos traços brancos. Os supostos predicados brancos são catados à lupa. Seleccionados, catalogados e armazenados de tal sorte que o corpo e a identidade do sujeito são divididos em uma parte branca e outra negra. A primeira age, desta forma, como um antídoto contra a total identificação do sujeito com a condição de ser negro. (SOUZA, 1999, p. 12)

Imbuído do desejo de acumular traços comportamentais de brancura, o pensamento do negro, por vezes, opera no sentido de tentar apagar sua negritude, como advertia Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), e aponta João Melo nos seus textos literários sempre políticos.

Mesmo aderindo a um discurso radical de afirmação da identidade negra, todos os traços comportamentais e identitários da personagem Dupret – nome, sobrenome, profissão, elementos culturais valorizados, comportamento – denunciam uma caminhar em direção ao acúmulo de traços de brancura e de distinção aos seus semelhantes negros.

Dupret é caracterizado como um renomado estilista, cujo talento é reconhecido nacional e internacionalmente, ele integra o quadro da elite negra angolana, porém, todo status adquirido em consequência do acúmulo de riqueza e reconhecimento profissional não são suficientes para causar na mente do estilista a descoberta de um mundo de prazer e satisfação para além do manto da brancura.

Fanon (2008) afirma que o complexo de inferioridade surge, inicialmente, com a desvantagem econômica e as consequências sociais que essas desvantagens acarretam, e, em seguida, se instala por meio da interiorização dessa inferioridade. Dificilmente a ascensão

financeira desencadeará uma emancipação psicológica. Na vida prática, conforme aponta Fanon (2008), na maioria das vezes, quando um negro consegue ascender socialmente ele rejeita os elementos que o ligam à negritude e passa a desejar estar cada vez mais próximo dos signos que denotam identificação com a cultura branca, o que pode ser verificado na imagem de Charles Dupret.

A construção de Dupret é marcada desde o início da narrativa por um conflito entre a crença na necessidade de identificação com elementos de uma, para ele, autêntica cultura negra e o culto a conceitos, normas, regras e comportamentos da cultura branco-ocidental. É a partir desses traços oponentes que a personagem se inscreve em um processo de constituição de uma identidade marcada de contradição. No ato de expressar necessidade de adotar um estilo que denota devoção às regras de requinte e educação ocidentais, o estilista reproduz, reforça, a visão estereotipada do negro intelectualmente incapacitado e incivilizado, criada pelo racismo europeu e europeísta disseminado no mundo.

Surge uma identidade construída a partir de uma espécie de entrelugar, um lugar de intervalo em que o estilista é interpelado, de um lado, por uma identificação com o que considera ser os verdadeiros elementos da negritude e, por outro, pela persistência de um inconsciente coletivo em que sobrevive a crença na superioridade do branco e da cultura ocidental.

Essas contradições que assinalam a submissão a um ideário “construído pelos agentes do colonialismo e suas estratégias neocoloniais” (TRAJANO FILHO, 2014, p. 13) também são representadas no conto “Natasha” (2008, p. 37-57). Nesse conto, é narrada a vida da personagem Adão Kipungo José, um jovem negro angolano que, com 11 anos de idade, após se tornar órfão de guerra, foi enviado para a Rússia. Vivendo e estudando na Rússia, ele inicia uma relação amorosa com a jovem Natasha. A relação de Adão e Natasha é marcada por conflitos que trazem em sua raiz ecos da visão estereotipada da jovem Natasha em relação aos atributos físicos e ao desempenho sexual dos homens negros. Nos primeiros contatos entre os dois jovens, o olhar de Natasha para Adão é moldado por uma espécie de encantamento sexual. O Adão que surge na fala de Natasha, na contramão do Adão bíblico, é o Adão homem negro detentor de um enorme e potente falo, possuidor de habilidades sexuais incomparáveis e imbatíveis, capaz de possibilitar a ela e a qualquer mulher um encontro inusitadamente fenomenal com o prazer:

Na verdade, ele tem uma coisa preta que me deixa louca, tão diferente de tudo o que eu conhecera antes e até que eu esperava, as minhas amigas sempre me tinham dito, parece que os negros têm uma pila inacreditável,

temos de experimentar, quando eu lhe perguntei ele não confirmou nem desmentiu apenas soltou uma gargalhada meio despropositada [...] quando dei por mim já o tinha dentro das minhas entranhas, nem tive tempo de apreciar o tamanho daquele músculo inusitado que de repente me punha toda do avesso, o que é isso? (MELO, 2008, p.41-42)

Adão é, portanto, concebido como um verdadeiro protótipo sexual a ser exaltado e cobiçado. Ele se torna para Natasha, o Varão negro que lhe possibilita comprovar, experimentar, a irresistível grande potência do enorme falo negro. Essa grande potência já previamente conhecida e cristalizada em seu imaginário a partir das conversas que ela mantinha com as colegas. Dessa maneira, o Adão projetado a partir do olhar de Natasha é aquele formatado por visão preconcebida e estereotipada sobre o homem negro que já previamente imperava no psiquismo da jovem russa— de uma Rússia associada a URSS e ao comunismo que apoiou guerras de independência, o MPLA e a breve República Popular de Angola, além de sinal da amplitude do estereótipo para além de fronteiras europeias ou ocidentais.

Na relação sexual que mantém com Adão, Natasha não investe em tentativas de conhecer o jovem negro angolano a partir da fala e do olhar do rapaz, ela apenas se dedica, como, nos termos de Helder Macedo (1999), a “reconhecer [n]o desconhecido” os atributos que já circulavam em seu imaginário.

A visão de Natasha sobre Adão recupera as ideias racistas que, conforme Achille Mbembe (2015), reduzem o negro a um corpo fisicamente potente, mas sem nenhuma margem de beleza e racionalidade. Enquanto exalta a potencialidade sexual de Adão, em nenhum momento a jovem faz elogios à beleza física do amante, da mesma forma que ela não tece comentários sobre as habilidades intelectuais de Adão. Em uma das passagens do texto, fazendo uma análise sobre o comportamento dos estudantes africanos de modo geral, Natasha chega a fazer referência ao fato de Adão ter sido um estudante africano brilhante, assim como outros, mas, mesmo nesse momento, é possível observar que seu comentário não é um elogio que foca na individualidade de Adão. O olhar de Natasha sobre o desempenho de Adão na universidade é produto de uma perspectiva que analisa o comportamento de um grupo de sujeitos de um modo genérico, nesse caso da narrativa de Melo, os estudantes negros africanos. É como se sua postura diante de Adão se assemelhasse à postura de um etnólogo que estuda, através da observação de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, o comportamento de um grupo étnico em geral, buscando confirmar ou rechaçar suposições ou ideias previamente elencadas.

Diante do olhar estereotipado de Natasha, Adão assume uma postura que se desloca entre um complacente incômodo e a cumplicidade. Contraditoriamente, o jovem negro Adão não consegue desenvolver uma reação contundente de desconstrução perante a visão marcadamente repleta de preconceito racial da amante, além do reconhecimento de estranhezas compartilhadas com o interlocutor e de considerá-la “louca”:

A Natasha não lhe falou na minha coisa preta? Ah, quando lhe comi pela primeira vez (logo no dia em que nos conhecemos, depois do aniversário do nicaraguense que vivia comigo no quarto; o gajo ainda tentou engatá-la, mas eu fui mais rápido... Ninguém aguenta os mangolês!...) só lhe faltou subir nas paredes, pois, de resto fez tudo: segurou-me a peça como se estivesse a adorar um deus pagão (*ai, que coisa preta!*, dizia ela, utilizando uma expressão que eu sempre achei meio racista, mas há momentos em que determinados pruridos não têm qualquer sentido...), e, depois de submetê-la a diversos preliminares que eu jamais havia experimentado antes, enfiou-a resolutamente dentro dela, como se quisesse suicidar-se, arranhou-me, gritou, pediu para eu não parar nunca mais, para fodê-la até ela esquecer completamente – é melhor sentar-se... – a Revolução de Outubro e o socialismo.... (Não, não faça essa cara, como se eu estivesse a mentir! Era mesmo isso que ela queria!...Se quiser pode perguntar-lhe...).Enfim, uma autêntica louca!(MELO, 2008, p. 41-42).

Apesar de, em pensamento, perceber e incomodar-se com o racismo embutido no discurso de Natasha, Adão, nas atitudes, não expressa uma perspectiva efetivamente crítica que aponte para uma postura de negação e resistência aos ideais racistas e aos estereótipos que permeiam o pensamento da parceira. Diante da visão estereotipada da mulher branca sedenta por comprovar a esplendorosa potência do falo negro, Adão incorpora a personagem do homem negro viril, criada nas entranhas do pensamento racista, para conquistar Natasha.

O jovem apresenta-se dominado por um pensamento que só consegue perceber o outro e a si mesmo com base nos parâmetros racistas e hierárquicos criados pelo branco. Consciente ou, mais provavelmente inconscientemente, Adão tem internalizado em sua mente a crença na inferioridade natural do homem negro e por efeito dessa condição ele se apegava ao estereótipo de negro sexualmente potente, única forma de assumir um lugar de prestígio ante a superioridade da brancura de Natasha. Em um dos momentos da história, esse processo internalização da visão sexualmente estereotipada de si mesmo impulsionada por um sentimento de inferioridade em relação ao branco é demarcado na fala em que Adão demonstra sua satisfação por está se relacionando não com uma mulher, mas sim com uma mulher branca e “ainda por cima loira”:

[...] Enfim uma autêntica louca! Juro mesmo: eu nunca tinha comido uma branca – e ainda por cima loira... –, mas nem antes nem depois eu tinha dado

ou voltei a dar uma foda como aquela! Nesse dia mesmo decidi trazê-la... (MELO, 2008, p. 41-42).

No trecho, a personagem expressa uma mistura de orgulho e satisfação por ter mantido uma relação sexual com uma mulher branca e loira. O encontro sexual com Natasha apresenta-se, para Adão, como uma conquista a ser amplamente valorizada e celebrada. De acordo com Fanon (2008), o desejo apresentado por parte de alguns homens negros de se relacionar-se com mulheres brancas é um dos expoentes mais representativos do psiquismo alienado e afetado por um forte complexo de inferioridade em relação ao branco. No anseio pela mulher branca, se manifestaria a vontade do homem negro de se apropriar da dignidade do branco e dos elementos pertencentes à cultura e à civilização branca (FANON, 2008). Sem conseguir perceber no seu corpo, na sua cultura, a possibilidade de libertação do estigma da inferiorização, o homem negro alienado vê, na relação mantida com a mulher branca, a possibilidade de elevar-se e de adquirir o prestígio social do branco.

Em Adão, o sentimento de inferioridade manifestado em forma de orgulho por manter um relacionamento com uma mulher branca é articulado a um desejo de ‘vingança’, um tipo de resposta ao racismo branco:

Mas ela não é sua mulher?! Como é que tu falas assim? Ora como é que quer que eu fale? Você nunca viveu no exterior, não é? Então, não pode mesmo saber como é que é o racismo branco... Eu vivi na União Soviética desde os meus quinze anos de idade. [...] Ainda hoje quando me falam das tradições africanas eu não deixo de fazer coro – sempre com a maior convicção e veemência possível! –, pois sei perfeitamente que isso me pode ser útil, mas a verdade é que não percebo nada desse assunto. É por isso que ficava altamente chateado quando passava na rua e os russos me chamavam negro, macaco, e outras coisas do gênero; vingava-me – é o termo – fodendo-lhes as mulheres!...

Fanon explica... (MELO, 2008, p.42).

Frente à crítica do seu interlocutor, Adão, clara e objetivamente, justifica seu machismo como sendo uma reação ao racismo branco. Na declaração da personagem, manter relações sexuais com “mulheres” brancas era executar um ato de vingança das múltiplas agressões de racismo cometidas pelos russos, vistos como “o branco”, em relação a si. Curiosamente, ele apenas diz “ficar altamente chateado”, não demonstrando forte indignação diante das ofensas raciais embora pelo uso do verbo no imperfeito do indicativo somado ao uso do plural em relação às mulheres russas reforcem o sentido de vingança. Dominando sexualmente a fêmea branca, o jovem negro Adão tentaria provar ao branco que pode sair do lugar de inferioridade que lhe foi reservado, e, nesse sentido, Natasha é vista como uma mulher que, no entanto empresta “o pênis emblemático de sua brancura, símbolo de poder em

toda parte” para que Adão supostamente possa participar do campo de poder e legitimação habitado pelo homem branco (CARNEIRO, 1995, p. 549).

A fala de Adão denota que a relação que o negro mantém com o branco no contexto pós-independência é uma relação que se desenvolve alternando-se ainda entre a repulsa e a fixação, interesse ou desejo. Ele afirma estar se vingando do racismo branco, mas essa vingança se realiza justamente na possibilidade de equiparar-se ao branco e corresponder ao estereótipo que este disseminara sobre os negros. Subjaz uma mente ainda dominada pela ideia de superioridade da brancura antes representada na imagem do colonizador. A mulher do branco, o desejo da mulher do branco, a vingança ao branco, o lugar do branco, o branco de modo geral é o elemento para o qual Adão direciona sua ação e seu desejo de superar sua inferioridade.

O anseio de escapar do lugar de inferioridade que o racismo branco alocou o homem negro é tão grande que Adão, mesmo nos momentos que mostra indignação ante as marcas de racismo presentes nas falas de Natasha e tenta, por conseguinte, forjar alguma resistência ao discurso da parceira, utiliza como estratégia a criação de uma visão mística que reforça a criação de estereótipos sobre o negro e sobre a África:

[...] Chocou-me a linguagem que ela utilizou para se referir ao meu órgão sexual, de modos que, à quinta ou sexta vez, tive de lhe dizer que o meu caralho era preto, sim, senhor, mas não era uma coisa: era um ícone da minha ancestralidade, uma perfeita demonstração de que a cultura africana não está morta (antes pelo contrário, como, aliás, ela podia verificar com os seus próprios olhos!), uma herança do meu pai que era uma grande caçador, uma justiceira lança simbólica e outras patacoadas que tais. Isso parece que lhe aumentou ainda mais o tesão, pois ela segurando ainda mais o meu pau, como se estivesse, realmente a empunhar uma lança, desatava a dizer, freneticamente, [...] *África, África*. (MELO, 2008, p.43).

Nesse trecho, observa-se que o discurso utilizado por Adão para condenar os termos de conotação racista presentes no discurso utilizado por Natasha é formulado por meio de uma teoria mistificadora que relaciona a imagem de seu pai e sua própria imagem a um ideal de virilidade característica da cultura africana transmitida ancestralmente. Dessa forma, mais uma vez, ao invés de desconstruir por meios de argumentos lógicos e críticos, a visão estereotipada da parceira, Adão, contraditoriamente, reforça o estereótipo da hipervirilidade somando a ele uma visão mitificadora e exótica do homem angolano. O jovem angolano ainda mentalmente preso a ideias e estereótipos de base colonial não consegue montar um discurso de subversão da visão depreciativa do negro cristalizada no imaginário racista do homem branco europeu. Antes, na cama, utiliza imagens calcadas em estereótipos acerca de África

que classifica como “patacoadas”, assim como, em momento anterior, ele surpreendera o leitor admitindo que não entendia “nada desse assunto” que seriam “as tradições africanas”, a que, no entanto, fazia artificioso “coro – sempre com a maior convicção e veemência possível!”. Em foco está a conquista de vantagens pessoais, ao lado de índices de dissimulação e inconsistências que definem discurso e ação da personagem masculina de Melo. Reforçando contradições, articulam-se, neste sentido, as diferentes vozes narrativas do texto: o narrador, Adão e Natasha, à volta de um Adão angolano, negro e sem virtudes teológicas canônicas.

De acordo com Homi Bhabha (1998), perceber “o outro” por meio de uma visão estereotipada envolve mais do que a afirmação de falsas ideias, abarca também processos de silenciamento das diferenças e do direito de perceber o valor positivo da diferença que constrói o ser como sujeito. De forma análoga, na narrativa de ficção, Natasha, interpelada por um narrador dilemático, infere saberes: “A verdade é que todos avaliamos os outros com base em determinados estereótipos que, não se sabe bem como, são forjados ao longo do tempo”. Afinal, como defende Bhabha,

o estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (1998, p.117)

No entendimento do ensaísta indiano, o que a visão estereotipada criada pelo pensamento colonial, tanto em relação ao colonizador, quanto em relação ao colonizado, faz de mais danoso é negar o direito de ambos poderem se perceber como participantes de um jogo transformático e variado de construção da diferença e de negociação com a diferença. É neste sentido que “o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de “raça” a não ser em sua fixidez como racismo. O branco sempre denotará beleza e razão e o negro será sempre o reflexo do grotesco e primitivo” (BHABHA, 1998, 117).

Adão não consegue articular sua visão do homem negro africano fora dos enunciados, das imagens disseminadas pelo pensamento racista e dominado mentalmente por esse pensamento reducionista. Além de incorporar e de legitimar os estereótipos sobre os atributos sexuais do homem negro, de se autorrejeitar forjando uma imagem fantasiosa de si, Adão tenta se valorizar diante do status da brancura de Natasha criando e reforçando outros estereótipos sobre o africano e sobre a África de modo geral. O jovem inventa histórias para

definir características específicas da cultura africana em relação às formas de lidar com o tempo, a música e a dança:

A relação dele com os horários também me impressionou muito. Nunca tinha pressa! Ele tinha uma teoria engraçada sobre isso, — É uma questão de ritmo, querida! Ou melhor, de utilização de ritmo... Nós, africanos, usamos o ritmo de outra maneira, para já, reservamo-lo para momentos especiais: a festa e o amor. São momentos mágicos, quase sagrados, para os quais temos que reservar todas as nossas energias...Não podemos dar-nos ao luxo de desperdiçar o ritmo em atividades prosaicas!...(MELO, p. 44-45).

Novamente, a atitude de Adão diante do estranhamento que seu comportamento e sua imagem teriam causado em Natasha, trilha a linha de afirmação e reforço de estereótipos. Convertendo uma característica pessoal em uma marca cultural de um “Nós, africanos”, Adão termina por revigorar a visão estereotipada que, em primeiro lugar, uniformiza a África e os africanos, vendo-os como um todo territorial, cultural e socialmente igual e indivisível. Em segundo lugar, concebe o homem africano como um ser naturalmente predisposto a desenvolver mais os sentidos sensoriais que atividades que requeiram investimento intelectual.

Adão se apresenta, assim, como tendo suas ações guiadas por um mente, como afirma Fanon, alienada, que o impede de assumir uma postura crítica diante das estereotipias criadas pelo olhar do branco. Sua mente, ainda marcada por resquícios de colonização, o guia sempre na direção da internalização e da reafirmação de estereótipos ocidentais. Por isso na passagem em que afirma que o ato sexual com mulheres brancas é uma forma de vingar-se do racismo, o narrador responde com a afirmativa “Fanon explica...” (2008, p.42), numa clara remissão à ideia de que seu comportamento poderia ser explicado por meio de referentes críticos e teóricos extraídos dos textos do psiquiatra negro martiniquenho anticolonialista.

Adão é um jovem negro instruído e bem formado, “um estudante brilhante” na universidade (2008, p.45), mas é também aquele em que persistem marcas comportamentais de um sujeito que mantém internalizado imagens e valores ligados a um ideário colonial, que fazem com que ele não consiga deixar de recorrer às imagens fixas e estereotipadas do negro e da África difundidas pelo ocidente. O lugar de identificação que ele adota é precisamente aquele constituído de pensamentos e conceitos distorcidos, porém correntes, sobre a África e sobre o negro, e que o escritor Melo se incumbe de denunciar através da perspectiva interna aos sujeitos e espaços ficcionais implicados. Embora alheio à história e à cultura do seu povo e do seu país, como a personagem mesmo afirma, e de reagir pela ação também ambivalente e ambígua da predação sexual machista, torna-se incapaz de produzir discursos verbais de

crítica, desconstrução e resistência ao racismo. Pelo contrário, em sua postura contraditória perpassa a anuência às estereotípias racistas e se desdobra na reprodução dos preconceitos raciais criados contra as populações negras, por meio de discursos que afirmam e criam imagens estereotipadas da África e do negro.

Como afirma Anderson Ribeiro Oliva (2014, p. 233), “mais do que a língua, a presença colonial europeia em África deixou um claro resíduo epistêmico nas formas de pensar ou de explicar os contextos africanos” e esses resíduos interferem no modo como os africanos concebem a si mesmo e os lugares que devem ocupar nas relações sociais e com o outro. Em *Filhos da Pátria*, com as personagens Adão, Charles Dupret, Soares Manuel João, Pedro Sanga, as ricas famílias de “O cortejo”, as relações étnicas, raciais e entre nacionalidades diversas, através de ideologias, imaginários e papéis, João Melo procura colocar no discurso ficcional imagens de sujeitos angolanos, cujo processo de construção de identidades se encontra afetado por subjetividades marcadas pela força opressora dos discursos que constituem o imaginário racista e opressor colonial.

No âmbito das relações entre as personagens, a interferência dessa mentalidade que ainda apresenta traços de colonialismo expressa-se na configuração de identidades ambíguas e ambivalentes. Charles Dupret, ao aderir a um discurso radical de identidade negra, constrói seu ideal de negritude como base nas ideias de uniformidade, originalidade e herança biológica que sustentou o racismo branco. Dessa forma para construir uma identidade anti-racista, Dupret contraditoriamente elege demarcadores identitários que configuram um modelo essencializado e excludente de identificação. Mas, além disso, e de forma contraditória, enquanto discursivamente proclama uma identidade negra original, em suas ações esforça-se para assimilar os padrões brancos de comportamento e de estabelecimento das relações sociais.

Adão não repete o radicalismo de Dupret, mas também elabora um ideal de negritude articulando categorias conceituais e ideológicas impostos pelo pensamento racista branco, assim a negritude de Adão só é afirmada estando relacionada a um passado glorioso de uma África mítica compostas de caçadores exóticos e de falo superpotente. As duas personagens encontram-se presas a um imaginário colonizado pela submissão a valores, padrões e lugares instituídos pelo branco.

São personagens que vivem a negritude de maneira controvertida. Uma contraversão que se realiza por meio da prática alternada de eleição, ocultação, rejeição e celebração de determinados traços de identidade que respondem a um imaginário ainda dominado pela crença na supremacia do branco. Esse processo acrítico de construção identitária responde

tanto a pensamentos conscientes quanto aos traumas que habitam seus inconscientes e os conduzem à reprodução dos preconceitos raciais que dominaram o imaginário colonial.

Já a partir da personagem Pedro Sanga e Soares Manuel João, essa submissão aos valores e categorias sociais que constituem o ideário colonial expressa-se na forma de culto ao acúmulo de poder e dinheiro, o que se desdobra na reprodução de uma realidade que mantém relação de continuidade com o *status quo* colonial. Uma realidade marcada pela desigualdade de oportunidades, onde a maioria do contingente populacional negro, que ultrapassa os noventa por cento da população, permanece ocupando os lugares mais baixos da pirâmide social. Conforme afirma Oliva (235, p. 235),

[d]e alguma forma, as linhas relacionais que associam passados e presentes, memórias e tradições, identidades e identificação foram encampadas por uma substância originada pela demanda de poder deixada pelo colonizador ou pelo desejo simplesmente de ocupar o lugar deixado por este. Ideologias divergentes, projetos em conflito, particularidades regionais sucumbiram ou viraram fantoches da lógica de ocupar e se perpetuar no controle dos Estados-Nação.

As narrativas de João Melo (pre)ocupam-se em falar da questão, pelo viés da literatura, interpondo necessárias problematizações. Em seus contos, além de criticamente traduzi-la, conjuga esse “desejo, [nunca simples], de ocupar o lugar” e a “demanda de poder”, deixada “pelo colonizador”, atribuindo-os à urgência dos africanos em “ocupar e se perpetuar no controle dos novos Estados-Nações”. Por sua vez, não raro, seus textos apresentam diferentes centros de poder tomados por uma elite cujo psiquismo, ainda colonizado, contribui, pelo menos em parte, para que a mesma se mantenha integrada a um projeto de ascensão social, até certo ponto, implicado na “decisiva conquista de valores, status e prerrogativas brancas” e na reduplicação de uma política de diferenciação elitista e historicamente calcada em ideologias racistas (SOUZA, 1990, p. 17).

A luta pelo processo de descolonização política portuguesa em Angola sempre abarcou a batalha pela constituição de uma alteridade que rompesse com subjetividades dominadas por modelos identitários estereotipados construídos no seio do pensamento racista colonial. A construção de um “eu angolano” – “Mas você é angolano ou não é?!” – replica a certa altura uma das vozes narrativas de Melo (2008, p.45) – deveria perpassar pelo deslocamento das alegorias conceituais que, seguindo a lógica das políticas de dominação, sempre ousaram definir o negro africano dentro de uma perspectiva modelar em que na posição de arquétipo unificador do ideal de perfeição e universalidade estaria o branco. A edificação de uma identidade descolonizada surgiria assim da busca de um autoconhecimento

de si por si e de uma atitude de desconstruir no texto do outro/dominador aquilo que oprimia e condenava os negros angolanos, e os africanos de modo, geral enquanto sujeito constituído de humanidade e subjetividade.

Os contos de *Filhos da pátria* mostram que, após mais de 40 anos de independência, a interferência do colonialismo pode ser ainda observada. Seja na base de discursos identitários ainda centrados na dicotomia colonizador/colonizado, seja na reprodução de relações raciais que reproduzem práticas de dominação, exclusão e racismo, o ex-colonizador ainda se faz presente e essa situação configura-se como um dos grandes problemas da sociedade angolana no contexto de sua pós-independência.

Como afirma Oliva (2014, p. 230), “a descolonização dos cenários mentais e dos pensamentos é tarefa a ser realizada de forma contínua dentro das sociedades europeias e africanas” e as histórias de João Melo personagens de João Melo em *Filhos da pátria* reverberam essa necessidade, necessidade de romper com o colonialismo do passado e do presente, nas diversas formas pelas quais ele ainda se manifesta, nas imagens, nas ações, nos corpos e nas mentes de cada angolano, para que, a partir de um efetivo processo de descolonização, possam ser criados caminhos concretos com vistas à conquista, para além da independência política, da emancipação nacional, enquanto processo e construção coletiva, em que a literatura tem lugares e papéis garantidos.

Por outro lado, Melo sinaliza também para a possibilidade de se pensar os anseios de ascensão social e as ações que engendram ou mantêm relações hierarquizadas e de exclusão, como também forjadas por um desejo de dominação que pode ter fatores mais amplos do que aqueles diretamente ligados à experiência colonial, guardando também relação com a própria natureza do ser humano. Faz emergir em seus textos a necessidade de refletir sobre as arbitrariedades e contraversões presentes nas relações humanas, como vinculadas a pensamentos e sentimentos contraditórios, a se desdobrarem em injustiças e desvio da ética.

Parece ser dentro dessas linhas integradas de pensamento e ação que, desde os trechos iniciais do primeiro conto do livro, o leitor entra em contato com ideias e pensamentos a respeito da natureza complexa do ser humano. Somado a isto, destaca-se também, conformada a essas linhas de significação, a última das três epígrafes de *Filhos da Pátria*, emprestada de José Saramago, que diz: “saberíamos mais da complexidade da vida se nos aplicássemos a estudar com afinco as suas contradições em vez de perdemos tanto tempo com as identidades e as coerências”.

Sem prescrever respostas ou conclusões fechadas, João Melo apresenta as contradições como inerentes ao comportamento de mulheres e homens, podendo ser forjadas e

reforçadas por contingências políticas, econômicas, sociais e culturais instauradas pelos fluxos de colonialismo e colonização, por colonialidades e imperialismos, com suas plurimanifestações “pós-“ e “neo-“, tão presentes e agônicas da contemporaneidade, conjugadas a imperativos de descolonização histórica e mental.

4 ANGOLANOS BRANCOS E MESTIÇOS: A CONSTRUÇÃO DE UMA NAÇÃO MULTIRRACIAL E INTERCULTURAL EM FACE DAS DIFERENÇAS

Logo no início do conto “O elevador” (MELO, 2008, p.9-26), o narrador anuncia a presença de uma jovem de nome europeu, Josefina, que, assim como o protagonista Pedro Sanga, está no elevador subindo em direção ao escritório de Soares. Na cena em que é assinalado um encontro aleatório entre ambos, a personagem feminina, além de colocada sob o olhar casual do homem, é descrita de forma crítica e jocosa através da demarcação de traços físicos de corpo e de elementos que compõem a sua indumentária. Na descrição, ganha destaque a expressão “a pele de um preto esbranquiçado”, acompanhada por nota parentética que busca deslocar uma aparente “contradição” entre os termos empregados para a cor da pele, trivializando, se não naturalizando, as possibilidades de mistura inter-racial em Angola:

Pedro Sanga olha para a jovem que está com ele no elevador, a pele de um preto esbranquiçado (tonalidade que apenas será uma contradição em termos, como se costuma dizer, para quem não conhece esse fantástico país chamado Angola, a terra do futuro)..., uma cabeleira loira visivelmente artificial, a blusa vermelha semitransparente deixando apreciar quase totalmente os seios (se é que aqueles seios tipo ovo estrelado são dignos de qualquer apreciação!...), *colants* de leopardo justinhos às coxas e uns sapatos altíssimos, azuis e doirados, que mal a mantêm equilibrada [...] (MELO, 2008, p. 9-10)?

Como procedimento recorrente em diversos momentos das narrativas de *Filhos da Pátria*, a voz do narrador confunde-se com possíveis discursos indireto ou interior da personagem, cujo olhar parece guiar narrações e descrições, ditando-lhe rumos, por vezes ambíguos, sem que o leitor consiga distinguir-lhes as vozes. Recurso e efeito talvez deliberadamente perseguidos em textos africanos, que, entre outros aspectos, os aproximam ainda mais das lógicas da oralidade e da arte de contação de histórias. Seguindo essa linha de aproximação com a oralidade e utilizando um tom irônico e provocativo, a voz narrativa assinala a existência de sujeitos com fenótipo marcadamente mestiço como sendo elemento constituinte do corpo populacional de Angola, bem como chama a atenção para o fato de não ser possível negar essa marca social. Essa sinalização para a existência do mestiço e para a impossibilidade de negá-los enquanto parte conformadora da nação angolana vai aparecer em praticamente toda a obra. Em *Filhos da Pátria*, em várias passagens dos contos, o leitor depara-se com uma personagem mestiça ou com discursos de alguma forma articulados à questão da mestiçagem, seja ela no âmbito cultural ou biológico. Esse espaço amplo e

multifacetado dedicado ao mestiço vai ao longo da obra apresentar-se como expressão de um discurso crítico de base multiculturalista que afirma o reconhecimento de elevado contingente (auto)identificadamente mestiço em Angola e expõe as atitudes e terminologia racialistas e racistas construídas à sua volta. Da consciência da fragilidade e limitações do multicultural alguns teóricos e críticos chegam à noção de interculturalidades, buscando marcar as diferenças, as arestas e os conflitos entre as culturas colocadas em relação.

Kabengele Munanga (2012) considera o multiculturalismo como “uma corrente de pensamento, filosofia, visão de mundo ou ideologia que defende o reconhecimento público da existência das diferenças no seio de uma nação”. O multiculturalismo, nesse sentido, pode ser entendido como tratando dos problemas relacionados à diversidade cultural no interior das sociedades pluriétnicas e plurirraciais. No texto de Munanga, que não analisa países africanos além da África do Sul, a ideia de multiculturalismo que, segundo ele, “pode ter diversas tendências”, parece confundir-se com as arestas presentes no intercultural. As três tendências que aponta: a “separatista”, elucidada pelas lutas identitárias operacionadas por comunidades; a “segregacionista”, cujo exemplo seria o regime do *apartheid* na África do Sul, e a “inclusiva ou integracionista”, em relação a qual se poderia citar como exemplo o Brasil e alguns países da América do Sul”, podem ser tomadas para ler Angola nos períodos coloniais e pós coloniais. Na obra de João Melo, a tendência inclusiva e integracionista parece corresponder ao discurso de reconhecimento de grupos que instem em afirmar identidades mestiças e brancas.

Reinaldo Matias Fleuri, em “Intercultura e educação” (2016, p.3), adverte que esses “termos têm sido utilizados para indicar concepções distintas”. Segundo ele, “o termo ‘multicultural’ tem sido utilizado como categoria descritiva, analítica, sociológica ou histórica, para indicar uma realidade de convivência entre diferentes grupos culturais num mesmo contexto social (Moreira, 2001; Silva, 2001; 2003)”. Já, “o adjetivo ‘intercultural’ tem sido utilizado para indicar realidades e perspectivas incongruentes entre si”, enquanto o mesmo ensaísta ainda se refere à categoria do “transcultural [...] entendido às vezes como elemento transversal já presente em diferentes culturas (universais culturais inscritos na estrutura humana), ou então como produto original da hibridização de elementos culturalmente diferentes”. Para Fleuri, configura-se um “campo de debates” cuja tônica consiste na “possibilidade de respeitar as diferenças e de integrá-las em uma unidade que não as anulem, mas que ativem o potencial criativo e vital da conexão entre diferentes agentes e entre seus respectivos contextos”.

Partindo do reconhecimento da existência de tensão e conflito nos contextos onde coexistem diferentes culturas, grupos sociais e étnico-raciais, “o trabalho intercultural pretende contribuir para superar tanto a atitude de medo quanto a de indiferente tolerância frente ao “outro”, construindo uma disponibilidade para a leitura positiva da pluralidade social e cultural” (FLEURI, 2016, p.3). Freuri afirma que “trata-se, na realidade, de um novo ponto de vista baseado no respeito à diferença que se concretiza no reconhecimento da paridade de direitos”.

Enquanto o multicultural na perspectiva harmoniosa recortada por Fleuri perde espaço para os dois outros termos, a interculturalidade se afirma cada vez mais “como conceito usado para indicar um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando integração entre elas, sem anular sua diversidade” (VASCONCELOS, 2016; FLEURI, 2016). De acordo com Néstor García Canclini (2009, p.17), que registra a passagem de um conceito para o outro ao longo de sua obra, a interculturalidade remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando grupos entram em relação de troca. Desse modo, conforme esse crítico (2009, p.17), “a multiplicidade supõe a aceitação do heterogêneo, a interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos”.

Neste trabalho, percebe-se que ao articular um discurso irônico e crítico que se desenvolve tanto por meio da demarcação da pluralidade etnicorracial existente em Angola, quanto através da denúncia das tensões e conflitos que caracterizam as relações entre os diferentes grupos étnicos e raças, João Melo partindo com da proposta de integração nacional calcada na diversidade acaba por dialogar enfaticamente com a perspectiva de interculturalidade demarcadora da existência das diferenças culturais e dos conflitos resultantes.

Em *Filhos da Pátria*, é possível perceber a configuração de um discurso crítico de base intercultural, que, mais que demarcar a existência de um ambiente multicultural angolano caracterizado pela pluralidade de raças e etnias, está organizado por meio da sinalização para a forma conflituosa e tensa em que convivem os diferentes grupos sociais e para a necessidade de estabelecer relações que não anulem suas particularidades identitárias. Desse modo são apresentados os quadros sociais que denotam as tensões práticas de hostilização sofridas por mestiços no campo das relações raciais estabelecidas no seio da sociedade angolana após a conquista da independência.

No conto “Shakespeare ataca de novo” (2008, p.117-131), João Melo apresenta a história de amor entre a jovem mestiça, Inês Faria, e o jovem negro, Luvualu Francisco

Helena. O jovem Luvualu, para viver o grande amor que nutre pela mestiça Inês, terá que enfrentar a resistência de sua família que se opõe ao seu relacionamento em vista do fato de Inês ser uma mestiça. A aversão ao mestiço mantida pelos familiares de Luvualu é representada por meio de falas em que são expressos supostos desconhecimentos, ou mesmo, a negação da existência de mestiços em setores territoriais de Angola, exemplarmente avaliados na ordem do radicalismo, do fundamentalismo e do preconceito:

Devo revelar, apenas, que o mais possesso era o tio Siona [...] “*Uma mulata da Lunda?!*”, espantava-se ele, furibundo. “*Mas na Lunda não há mulatos!*...” Como se vê, ele era radical, no sentido absolutamente exacto e preciso da palavra. Será que, ao proclamar a inexistência de um dos elementos do problema, ele pretendia no fundo, anulá-lo automaticamente? [...] a verdade é que, e tal como na Lunda há muito tempo que há mulatos, a Inês existia realmente e era de carne e osso [...] (MELO, 2008, p. 123).

É possível perceber que o reconhecimento e a aceitação dos mestiços como parte integrante da sociedade angolana vai sendo elaborada por meio de uma linguagem crítica e irônica que demarca a “rejeição” social enfrentada por eles, no país. No trecho destacado, sinaliza-se para o fato de que parte da população angolana cria resistências a estabelecer relações com grupos de identidade assumidamente mestiça. A forma estabelecida por esses grupos para lidar com a presença do mestiço baseia-se em um processo de negação. Nega-se a existência de contingentes populacionais mestiços mesmo diante da concretude da presença desses contingentes, mediante sujeitos “de carne e osso”.

Além de assinalar a hostilização sofrida pelo mestiço no campo das relações etnicorraciais, João Melo também aponta para as resistências ao reconhecimento de grupos de identidade mestiça no campo das ideias sobre a própria identidade angolana. No conto, “O homem que nasceu para sofrer”, o jovem estagiário José Carlos Lucas vive um romance com a mestiça Maria de Lourdes que o narrador classifica como mulata, e, em trechos em que descreve os elementos que compõem a identidade mestiça da jovem personagem, o narrador novamente aponta para o fato de pensamentos sobre a angolanidade ainda se moverem em torno de ideais de autenticidade, por vezes, revertidos na negação da existência de grupos de identidade mestiça conformando o corpo populacional angolano:

[...] Maria de Lourdes. Nascida em Cabinda, filha de pai cabo-verdiano e mãe congoleza, possui ainda remotos laços que a ligam, pela [sic] lado paterno, à região das Beiras (um dos vértices do triângulo onde, segundo um jornalista lusitano, ainda hoje, em plena era da Internet, resiste a portugalidade, seja lá o que isso for...) [...] É verdade que os defensores da autenticidade (angolana, tutsi, lusitana ou qualquer outra) não gostam muito

dessas misturas, mas o que se há-de fazer, se os escritores e outros seres marginais teimam em lembrar que elas existem e, inclusive, são muito mais numerosas do que supõe a vã ilusão tradicionalista? (MELO, 2008, p. 79)

Nessa passagem, observa-se que o narrador insiste em opor quadros sociais que denunciam a existência dos mestiços em Angola a discursos de resistência à mestiçagem que ele marca como estando interligados a perspectivas que concebem a constituição da angolanidade por meio unicamente da valorização dos elementos culturais locais e de uma relação direta com os ideais de autenticidade.

Em texto em que discute as demandas identitárias da contemporaneidade, Kathryn Woodward (2012) afirma que uma das características dos contextos pós-independência é a proliferação de grupos sociais reivindicando o reconhecimento de novas identidades. Essas reivindicações, para Woodward (2012), partem das novas necessidades de cada grupo, forjadas pelo tratamento que lhes é dispensado dentro da nova sociedade recém fundada. O não atendimento às suas reivindicações, o descaso com seus interesses, o tratamento hostil que lhes possa ser dispensado, manifestam-se para esses grupos como imperativos de luta pelo reconhecimento de suas identidades.

Nos textos de *Filhos da Pátria*, o discurso de afirmação da identidade do contingente populacional mestiço, parece se colocar justamente nesse espaço de reivindicação de reconhecimento identitário forjado pela necessidade de combater a hostilização social e o não reconhecimento da mestiçagem enquanto um signo de identidade a ser considerada na sociedade angolana.

De modo geral, é possível afirmar que as práticas de hostilização do mestiço estão relacionadas a uma memória histórica que carrega ainda as marcas forjadas pela forma conflituosa como as relações raciais foram sendo estabelecidas no contexto colonial e ao modo como, naquela época, as concepções de raça e de identidade racial foram sendo traduzidas e articuladas às ideias de identidade individual, coletiva e nacional de Angola. As demandas raciais interligadas à situação do mestiço se apresentaram antes e depois da colonização como grande entrave social angolano. A relação entre negros, brancos e mestiços foi ao longo da história marcada por embates e conflitos que se fundavam na situação de extrema desigualdade social que separava essas categorias e refletiam às disputas pelo poder político e à luta pela manutenção dos interesses individuais.

Em Angola, no contexto colonial, a mestiçagem esteve ligada às políticas de distinção social e à fuga dos traços de ligação com a raça negra. Nascer mestiço, apesar das violências implicadas, foi visto, por muitos, como uma forma de aproximar-se do arquétipo branco e de

usufruir dos privilégios sociais garantidos a esse grupo. De acordo com Sílvio de Almeida Carvalho Filho (2005), no contexto da colonização, muitos mestiços absorviam os discursos racistas e se integravam sem resistência às políticas de embranquecimento do sistema opressor colonial:

Muitos mulatos desejavam, através de vários artifícios miméticos, embranquecer. Introjetavam, assim, um auto-racismo que tornava a si e a seus iguais vítimas. Evitavam a companhia de outros mestiços, podendo renegar até a muamba, por ser esse um "*prato de eleição para mulato*". Para isso, tinham de disfarçar, obnubilar e, se pudessem, eliminar os traços que revelassem uma procedência negra, tal como usar brilhantina para alisar a carapinha. Entretanto, a *mimesis* nunca era completa e o simulacro, freqüentemente desvendado: de perto, percebia-se que era uma carapinha brilhantada. Vivia-se, assim, o drama do travesti, quer parecer, mas não é, logo, não se tornava nem uma coisa, nem outra, abria-se mão de si mesmo. Nem tese, nem antítese, não chegava a ser síntese. Transformava-se em inconsistência, indefinição, inconclusão, tensão. (CARVALHO FILHO, 2005, grifos do autor)

A aproximação dos mestiços com a sociedade branca, a manifestação por parte de muitos deles do desejo de se livrarem dos traços que denunciavam vestígios da ascendência negra e o fato de se colocarem em um entrelugar, por vezes, usado com signo positivo de distinção e superioridade em relação ao negro respondem em parte pelas tensões.

Esse desejo de embranquecimento e de integração à cultura e à vida social branco-europeia provocou desavenças e criou hierarquizações até mesmo entre os próprios mestiços. Os mestiços que eram reconhecidos pelo pai branco, e com isso eram mais aceitos pela sociedade colonial, em geral, se enxergavam como superiores àqueles mestiços que haviam sido abandonados e renegados por seus pais brancos. O historiador Carvalho Filho amplia o quadro e afirma que:

Os mulatos, filhos reconhecidos de pais colonos, possuíam, em geral, maior prestígio entre os mestiços, possuindo, muitos deles, maior escolaridade que os seus pais brancos. Alguns deles puderam estudar em Portugal ou mesmo em França, formando-se nas universidades ou tornando-se altos funcionários. A discriminação encontrava-se internalizada em vários mulatos, já que muitos distanciavam-se de sua família mestiça ou negra, buscando integrar-se à burguesia branca, identificando-se cada vez mais com essa. Alguns buscavam casar com brancos para "*melhorar mais a raça*"... Muitos renegavam até mentalmente, "*como quem enxota uma mosca*", a lembrança de sua própria mãe, por essa ser negra. (CARVALHO FILHO, 2005, grifos do autor)

A integração dos mestiços no projeto de branqueamento e elitização social gerou, por parte dos negros, um sentimento de distanciamento e rivalidade para com os mestiços, por vezes recoberto de ressentimento e manifestado através de atos de hostilização.

No contexto pós-independência, a resistência ao mestiço, apresenta-se interligada à continuidade da ampla desigualdade social que separa a grande maioria negra dos mestiços e brancos. De acordo com dados apresentados na reportagem realizada por Joana Gorjão Henriques (2016), apenas cerca de 2% da população angolana é mestiça, mas a grande maioria dos mestiços ocupa os espaços de privilégio econômico e social. Analisando a posição social ocupada pelos mestiços no desenvolvimento da história de Angola, Carvalho Filho (2005) afirma que:

Os mulatos, apesar de serem um grupo minoritário na sociedade angolana – entre 2 a 3% da população –, possuem um papel destacado socialmente. Depois dos brancos, é o grupo mais privilegiado em Angola, em especial em Luanda. Em fins da década de 1950, no Liceu Salvador Correia em Luanda, 60% dos alunos são brancos e em segundo lugar, 30 a 35%, estão os mulatos. Segundo dados de 1950, cerca de 80 a 90% dos mestiços eram assimilados. Pelo início da década de 1960, excetuando-se as famílias brancas recém-chegadas, as mais antigas, em sua grande maioria, possuíam sempre parentes mulatos.

Atualmente, os mestiços ocupam bairros mais elitizados, assumem melhores cargos nos postos de trabalho e têm grande representatividade nos quadros da elite intelectual e comercial. A permanência dessas disparidades sociais atualiza o cenário colonial e, certamente, ajuda a manter vivo o pensamento que associa o mestiço a imagem de grupo que se beneficia dos privilégios acumulados durante décadas de exploração do negro. Associação que gera tendências de continuidade de hostilidades e de diversas outras práticas da era colonial.

Partindo de outro ângulo, é também possível afirmar que a resistência ao reconhecimento de um contingente populacional de identidade mestiça está relacionada a questões que estão na base ideológica da ideia de mestiçagem. Como afirma Kabengele Munanga (2008), a mestiçagem é um fenômeno biológico e cultural que caracteriza as sociedades pós-coloniais e isso é algo da esfera do incontornável, máxima que João Melo também afirma através de seus contos. Por outro lado, a mestiçagem também carrega um significado histórico e cultural que lhe é imposto pela forma como, ao longo da história, foi sendo articulado pelos mais diferentes movimentos políticos e culturais. É muitas vezes com o

intuito de se opor à carga ideológica racista e racista da mestiçagem que muitos intelectuais se colocam em oposição a discursos de afirmação e celebração da identidade mestiça.

Em Angola, o discurso em defesa do reconhecimento da mestiçagem como elemento fundamental na formação da identidade cultural do país surge, pelo menos de forma sistemática, na década de 1960, com a publicação do livro *“Luanda ‘ilha’ crioula”*, do sociólogo e poeta Mário António Fernandes de Oliveira. Nesse livro de ensaios, Oliveira afirma que a cidade de Luanda, assim como outras cidades dos continentes africano e americano, também consideradas “ilhas crioulas”, teria se originado a partir dos “núcleos humanos litorâneos que a administração portuguesa deu lugar em África” durante o processo de ocupação e implantação do sistema colonial. Esses núcleos criados para promover o comércio de mercadorias, tornavam-se pontos de constante contato entre os europeus e os nativos da região, o que teria dado origem ao processo de hibridação entre esses povos e à formação de um contingente populacional e uma vertente cultural caracterizada pela intersecção entre elementos de distintas matizes: a europeia e a africana.

De acordo com Mário António de Oliveira (1968), seria possível verificar marcas expressivas de crioulação, na língua, na dança, nas músicas, nas festas, na religião e na própria vida doméstica, desse núcleo populacional mestiço formado no litoral de Luanda. Não só os epidermicamente mestiços, mas, até mesmo, os negros ou famílias negras que haviam se integrado em um padrão de vida ocidental manteriam uma relação de identidade com essa cultura crioula. A crioulação seria signo de tradução da identidade cultural desse núcleo populacional do território luandense.

Pode-se associar esse discurso de Oliveira às ideias luso-tropicalistas “originadas das teorias defendidas pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre” (ABRANTES, 2007, p.7). Em síntese, Freyre afirmava que o homem português carregava de forma inata uma maior predisposição para processo de hibridação com as populações não brancas. Essa predisposição natural poderia ser verificada tanto pela grande ocorrência dos relacionamentos interraciais nos territórios colonizados por Portugal quanto pela forma supostamente harmônica com que essas relações teriam ocorrido. Desconsiderando toda a prática de violência, exploração e opressão sob a qual se fundou e se manteve durante séculos o colonialismo português, Freyre, desde *O mundo que o português criou*, cuja primeira edição é portuguesa, em 1940, aos textos de final da década de 1950, delineia os portugueses a partir de uma perspectiva essencialista e fantasiosa. Esse olhar idílico lançado sobre os ex-colonizadores e sobre o colonialismo português foi desde o início cooptado pelo governo salazarista, que proporcionou viagens, publicações e prestígio ao sociólogo pernambucano, visto que sua obra poderia ser utilizada

como justificativa, cultural, histórica e científica que garantisse a continuação do colonialismo de Portugal na África, assim como a propagação científica internacional das virtudes do sistema, endossada pelo aval brasileiro, única ex-colônia até então (RIBEIRO, 1999, p.25 *passim*).

Em Angola, a celebração da identidade mestiça proposta por Mário António de Oliveira sempre foi alvo de muitas críticas. Críticas baseadas, geralmente, na flagrante relação entre as suas ideias com as ideias distorcidas de Gilberto Freyre sobre os aspectos positivos da colonização portuguesa. Manuel Ferreira foi um dos primeiros intelectuais a associar a teoria de Oliveira ao discurso luso-tropicalista de Freyre e, para o pesquisador, a teoria da criouliidade proposta por Mário António não deixava de ser uma apologia ao luso-tropicalismo do sociólogo brasileiro e a toda sua carga ilusória sobre a forma como se deram os processos de mestiçagem (FERREIRA apud ABRANTES, 2007). Críticos como Luís Kandjimbo (2003) também afirmam que a teoria da criouliização seria apenas uma vertente inadequadamente adaptada da teoria luso-tropicalista e, tal como o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, Mário António tenta com esse seu ideário forjar uma visão idílica do colonialismo português tão fortemente marcado pela violência e opressão.

Além da teoria da criouliização, na década de 1960, o conceito de “mulatismo” também passou a integrar o imaginário social angolano, como possibilidade de tradução dos sujeitos e produtos culturais originados de processos de mestiçagem em Angola. No ensaio “Crioulismo e mulatismo”, o sociólogo Orlando de Albuquerque (1975) defende o mulatismo e não a criouliização como conceito mais indicado para traduzir os processos de mestiçagem em território angolano. Para ele, Angola nunca teria formado núcleos de sociedade crioula, segundo a perspectiva de Mário António. Na concepção do teórico do mulatismo, a formação de núcleos socioculturais de criouliização requeria condições específicas como a coexistência de raças que se interpenetram harmoniosamente e “um certo isolamento cultural desse agregado populacional” (ALBUQUERQUE, 1975). Tais condições, de acordo com o sociólogo, puderam ser observadas geralmente em ilhas como em Cabo Verde, que dado ao maior isolamento cultural conseguiu de fato desenvolver, por exemplo, uma língua com uma fonética, uma morfologia e uma sintaxe completamente alterada resultando em um produto novo: o crioulo cabo-verdiano.

De acordo com Albuquerque (1975), os chamados mulatos angolanos teriam sido inseridos em um intenso processo de “aburguesamento” e europeização. Em se tratando da língua, por exemplo, eles teriam “apresentado a tendência ao refinamento e a busca do que seria considerado de mais valia e honorabilidade — a pureza da língua — nem sempre

conseguida” (ALBUQUERQUE, 1975, p. 19). O sociólogo afirma ainda que mesmo os esforços realizados por alguns escritores, como Luandino Vieira e Jorge de Macedo, para a criação de uma nova língua a partir da morfologia do português falado nos musseques, não foram suficientes para a formação de uma língua crioula, já que o produto resultante não foi consequente de um processo natural. Em suma, para Albuquerque (1975), “o mulato angolano” não teria conseguido “evoluir” para o estágio de crioulo dentro da linha evolutiva do processo de mestiçagem /hibridação. Restando, assim, o mulatismo, e não o crioulisto, como fenômeno mais indicado para traduzir os processos de mestiçagens ocorridos em Angola.

Não obstante as divergências, a teoria de Mário António de afirmação de uma identidade crioula e a tese de Orlando de Albuquerque defendendo existência de um contingente populacional de identidade mulata consubstancializam, no âmbito do discurso intelectual sobre a nação, um novo projeto de identidade nacional, que visa a integração nas demandas identitárias das populações não negras e que vai originar o apelo a valorização da pluralidade étnico-cultural.

No caso de João Melo, é recorrente o uso do termo mulato em seus contos. É possível que essa opção marque uma relação de maior concordância do autor com as ideias projetadas por Orlando Albuquerque, quando propôs o “mulatismo”, e não a crioulistização, de Mário António, como termo mais adequado para caracterizar os processos de hibridação vivenciados pelos povos mestiços de Angola. Mas, por outro viés, observa-se que, em linhas gerais, o discurso de João Melo sobre a identidade mulata/mestiça em vários pontos vai apresentar simetria com as principais ideias que sustentavam a teoria de Oliveira, sobre o processo de mestiçagem em Angola. Como Mário António, João Melo, tanto defende a existência de um grupo de sujeitos identificadamente mestiços conformando o conjunto da sociedade angolana, quanto acredita que a identificação com a mestiçagem é algo que extrapola o âmbito dos traços fenotípicos, configurando-se, mais, como um fenômeno de base primordialmente histórico-cultural. Esse pensamento de Melo se apresenta também no conto “Shakespeare ataca de novo”, quando o narrador sinaliza para a existência de mestiços e negros angolanos que se identificam como mestiços ou como já não unicamente integrados a um grupo étnico tradicional, tratado por “mais restrito”, mas, antes, a uma nacionalidade angolana:

É verdade que muitos dos mulatos angolanos, principalmente os nascidos no Litoral (área que tem contacto com a civilização europeia desde o século xv), são tentados a reduzir o conceito de angolanidade à sua própria realidade de indivíduos destribalizados, fruto de misturas óbvias, relutando em reconhecer, assim, que pode haver outros homens e mulheres que se

identifiquem, ao mesmo tempo, como membros de um grupo mais restrito e também como angolanos. Mas essa não é uma especificidade exclusiva desses mulatos, pois os pretos que nasceram e viveram nessa área e que passaram por uma experiência similar possuem a mesma ideologia. Como os primeiros, também estes são fruto de misturas, embora menos óbvias ou, mais adequadamente, menos visíveis a olho nu, o que é um indicador de um conhecido axioma de São Tomé não é assim tão rigoroso. (MELO, 2008, p. 124)

Nesse trecho, a identificação com a mestiçagem é caracterizada como produto de “misturas óbvias”, sendo as palavras “mistura” e “fruto” insistentemente empregadas na narrativa como acentuando o enfrentamento da questão ao tempo em que sinaliza para a recusa a uma adesão ortodoxa a teorias correntes, restringindo-se a identificar sujeitos por meio da noção de “mistura”. Colocando no centro de sua análise uma herança histórica que transcende a esfera dos traços fenotípicos, apresentando-se, em alguns contextos, como mais interligada às relações históricas populacionais e culturais, João Melo aponta a ideologia e a experiência como vetores preponderantes a forjar possibilidades de identidades múltiplas. Além disso, mostra que, mesmo alguns indivíduos fenotipicamente negros, por viverem em áreas historicamente marcadas pelos processos de mestiçagem, por vezes, concebem suas identidades individuais e coletivas, tomando como base de referência, a controversa ideia de destribalização como “sua própria realidade”. Nesse sentido, o autor afirma a herança histórico-cultural e não o fenótipo, como referente basilar para muitos sujeitos que assumem identidade angolana, independente do étnico e do racial, de encontro a uma relevante “consciência étnico-racial”.

Com esse quadro de representação, o autor desloca o conjunto de referentes identitários que constituem o pensamento sobre a identidade coletiva e nacional em Angola. Ao se reportar a negros que criam linear identificação com uma ideia de mestiço cultural e taxando-os de “destribalizados”, João Melo aponta para o fato de que nem todos os angolanos, inclusive alguns fenotipicamente negros, mantêm sentimento de lealdade e identificação com a negritude (2008, p. 124-126). Nem todos teriam a raça negra como referente central na constituição de suas identidades. Ideia reforçada no trecho em que o narrador afirma que, apesar de os componentes da família de Inês serem do interior do país e negros, sendo ela a única mestiça, eles não se identificavam com a cultura tradicional:

Conforme já se percebeu, a família de Inês Faria é do interior, pelo que, em princípio, deveria possuir, de acordo com as exigências de alguns, uma certa consciência étnico-cultural. A verdade é que é difícil, em Angola, exigir uma clara consciência étnico-racial aos angolanos há muito inseridos no processo de urbanização,[...]. A rigor, a autêntica consciência étnico-cultural talvez só

possa ser encontrada no mundo rural. É por isso que, pessoalmente, desconfio muito daqueles que, nas cidades, se arvoram em grandes defensores da cultura tradicional com única base (digo bem: única) da identidade, pois essa cultura, que tem um substrato étnico, perde-o ou pelo menos transforma-o necessariamente, quando em contato com as demais culturas presentes no mundo urbano.

O discurso do irmão que vinha logo a seguir a Inês, por exemplo, é muito interessante [...]. Dizia ele: — *“Esses kikongos são fundamentalistas! E arrogantes!... Têm a mania que são todos descendentes do Rei Congo... Aliás até parece que se esquecem que o rei deles foi o primeiro a fazer um acordo com os portugueses e que, depois de se converter ao catolicismo, até de nome mudou!... Passou a chamar-se D. Afonso... Aliás, e por falar em nomes, tu sabes, mana Inês, que o nome do teu namorado, Luvualu, é a corruptela do nome português Álvaro?...”(MELO, 2008, p. 125-126).*

Na longa, mas elucidativa, citação, a fala do narrador sublinha a ideia da legitimidade da identidade mestiça lançando o questionamento sobre possibilidades de, nas cidades do litoral, existirem angolanos que de fato conservam uma consciência identitária etnicorracial vinculada às culturas negras tradicionais em termos de unicidade. Mesmo no interior, entendido como campo e povoados, nem sempre ocorre identificação incontornável com as culturas tradicionais como mostra a voz do irmão negro de Inês, que denuncia os processos de misturas culturais, inclusive entre povos que proclamam os ideais de identidade étnico-cultural. João Melo segue questionando a ideia de uma identidade nacional centrada unicamente na consciência étnico-racial ou na valorização da tradição étnica como componentes exclusivos e excludentes. Admite a possibilidade da existência de sujeitos ainda ligados a uma “autêntica consciência étnico-cultural [...] no mundo rural”, mas, para ele, no contexto urbano essa consciência deixou de existir à medida que elementos da cultura tradicional foram sendo modificados ou anulados no contato com a pluralidade de culturas locais e estrangeiras no mundo social, propiciado por fluxos de colonização e globalização.

A partir desse discurso, a mestiçagem, vista como construída dentro uma história marcada por relações inter-raciais e interculturais, é posta também como uma possibilidade de referente com o qual se pode criar um sentimento maior de identificação e lealdade. As relações populacionais e culturais marcadas pelos encontros e misturas são apresentadas como fatores a serem considerados no pensamento sobre as identidades em Angola. Melo, então, propõe que, no ideário direcionado para os processos de construção das identidades, individuais, coletivas e nacionais de Angola, passem a contar como referentes, para além da raça e da etnia, elementos como história e a cultura.

De certa forma, essa afirmação de um sentimento de lealdade com a história e a cultura, tem acompanhado as estratégias usadas pelas sociedades ocidentais para constituir

suas identidades nacionais no decorrer da história (HALL, 2012). As identidades culturais têm sido a base de constituição das identidades nacionais que muitas vezes definem a mestiçagem como signo de identidade coletiva e nacional, promovendo por vezes, homogeneizações e tentativas de apagamento das diferenças e das particularidades que compõem o corpo populacional e cultural dessas sociedades. Nos contos de João Melo é possível perceber que a proposta de maior identificação com a história das relações populacionais e culturais de mestiçagem é posta como possibilidade de identificação afirmada apenas por parte da população mestiça, ou daqueles que decidem construir suas identidades tomando como referente os processos de mesclas culturais e populacionais. O discurso de afirmação de um grupo populacional de identidade mestiça modulado em *Filhos da Pátria* não percorre a linha de sugestão de uma identidade mestiça como signo de tradução da identidade nacional. Quando afirma que muitos “mulatos angolanos (...) são tentados a reduzir o conceito de angolanidade à sua própria realidade de indivíduos destribalizados”, João Melo utiliza linguagem que assume tom de crítica e discordância às ideias que tentam fixar uma imagem uniformizada ou homogeneizante para definir a identidade nacional angolana.

A história das relações populacionais e culturais surge como referente angular no processo de formação da identidade mestiça e como uma das opções de identificação, dentro de uma variedade de culturas e identidades conformadoras de uma nação multicultural. João Melo propõe uma angolanidade construída por variadas vertentes de identificação, vertentes que abranjam a tradição, a raça e a etnia, mas que também possam abarcar a mestiçagem enquanto signo representativo dos mais diversos tipos de misturas.

Fica claro no texto de João Melo que a crítica ao culto da cultura tradicional não exclui, de todo, a possibilidade de existência de povos ainda profundamente envolvidos com uma cultura mais nativa e etnicamente localizada. O problema não estaria propriamente na valorização das tradições étnicas, mas na forma uniformizante e radical com que a valorização da cultura tradicional é articulada aos discursos de construção da identidade nacional. Em paralelo, o texto assinala certo caráter retórico desses discursos, que revelam sujeitos que nomeada e meramente “se arvoram em grandes defensores da cultura tradicional com única base (digo bem: única) da identidade”, o que faz lembrar o Charles Dupret de “O efeito estufa”. Se de um lado ainda é possível identificar uma vertente da sociedade angolana onde perdura uma “autêntica consciência étnico-cultural”, talvez marcada por ambígua ironia, por outro, para Melo, é preciso reconhecer a existência, nesse território, de uma cultura incontornavelmente formada através de mistura entre elementos africanos e europeus e de grupos que se identificam com esse outro substrato cultural, nomeadamente mestiço. Esses e

outros referentes identitários devem integrar os discursos que definem uma identidade nacional calcada na diversidade representativa de uma nação, culturalmente multifacetada.

Luís Kandjimbo (2003), por seu turno, acredita que é necessário olhar com desconfiança— curiosamente, o mesmo termo forjado por Melo com relação aos puristas: “desconfio” —, para os discursos que afirmam a identidade mestiça em Angola. Para ele, é preciso estar atento para o fato de que a ideia de identidade crioula, por exemplo, é sustentada por sujeitos originários de Angola, mas que vivem “majoritariamente em Portugal” e são “confrontados com as exigências dos mercados simbólicos portugueses, em que ainda predominam vectores importantes do pensamento luso-tropicalista de Gilberto Freyre”. Conforme Kandjimbo (2003, p. 217), é possível dizer que

[a]crioulidade pertence mais ao patrimônio de Portugal do que ao de Angola, na medida em que a sua apologia é feita por portugueses que, tendo nascido na antiga colônia de Angola, residindo em Portugal ou em outras partes do mundo, reivindicam a legitimação de uma luso-descendência, e, ao mesmo tempo de uma pertença à cultura angolana.

Nas palavras de Kandjimbo, o discurso de afirmação de uma identidade mestiça pode ser visto como uma forma de garantir ligação com os dois universos: o europeu e o angolano, e mais especificamente, como estratégia de não abrir mão da ligação com a ascendência branco-europeia, que, dentro do imaginário racista que impera na sociedade, possuiria maior valor e prestígio.

De fato, aos olhos de muitos críticos contemporâneos, os discursos de afirmação das identidades mestiças mantêm relação conceitual com a ambivalência e a ambiguidade. Um sujeito mestiço se acomoda facilmente no rol dos cosmopolitas / desenraizados, um migrante que quer e pode habitar os vários lugares, com os quais mantém uma relação ancestral ou mesmo de interesse pessoal. Para estes críticos, o grande risco se encontra na possibilidade de que esses discursos identitários cosmopolitas, a princípio, de aspecto amplamente democrático, sejam utilizados como estratégia para evitar a tomada de decisões e consequentemente o ter que assumir o ônus pelo ato de rejeitar ou legitimar algumas identidades. Nessa perspectiva, paradigmas identitários como a mestiçagem, o mulatismo e a criouliidade podem abrir espaço para o jogo ambíguo das identificações, um jogo que tende a não ser desinteressado, e que muitas vezes tende a camuflar racismos e preconceitos dos mais variados.

Por outro lado, é necessário entender que o fortalecimento dos discursos em favor do reconhecimento de uma identidade mestiça surge também por força das demandas sociais

enfrentadas pelos mestiços ao longo da história de Angola. A relação do mestiço com o negro no contexto colonial foi uma relação ambígua de confronto e alianças. E, no pós-independência, essa relação ainda se apresenta, por vezes, marcada pela hostilização social sofrida pelo mestiço. Primeiramente, na esfera das relações hierárquicas estabelecidas na sociedade colonial, nem sempre a mestiçagem teve valor de vantagem. Como ocorria com os assimilados negros, logicamente que em proporções diferentes, o fato de os mestiços se integrarem ao processo de assimilação da cultura e dos valores ocidentais não os isentava de sofrer discriminações e atos racistas praticados pelo sistema colonial (CARVALHO FILHO, 2005). De acordo com Carvalho Filho, apesar de assumirem uma posição de superioridade na pirâmide social, já que muitas vezes gozavam de privilégios que os negros assimilados não gozavam, os assimilados mestiços eram também discriminados pelos brancos da então colônia:

Apesar de sentir menores restrições que o negro, o mulato também sofria, por parte do branco, discriminações que aumentavam a sua gradação quanto mais escura fosse a sua pele. O racismo para com o mulato transparecia até no cuidado meticuloso com o qual a sociedade colonial classificava os mestiços, diferenciando, por exemplo, o filho de um mulato e de um branco classificando-o como "*cabrito*". Era, ainda na década de 1960, possível de ser "rejeitado" pela sociedade branca colonial, recaindo sobre ele freqüentemente a imputação de delinquência. Por isso, se andasse à noite, corria mais risco que o branco em acabar na prisão ou em levar um tiro [...]. A cor mulata era um senão negativo em qualquer profissão que lidasse com um público predominantemente de brancos. Os mulatos, preteridos nos cargos em relação aos brancos, mesmo que esses tivessem menores habilidades, recebiam menores salários por tarefas equivalentes. Apesar de Somerville afirmar a sua dificuldade em ascender no serviço público colonial, Arnaldo Santos via este setor como uma das poucas atividades, onde o preconceito não era exercido. Ainda, no início da década de 1960, chamava-se a atenção para os impedimentos, no Huambo, à freqüência de mulatos nos cafés e nas piscinas, cujo público habitual era branco. (CARVALHO FILHO, 2005)

A rejeição, discriminação e opressão sofrida pelos mestiços, principalmente os de pele mais escura, fez com que muitos deles se integrassem aos movimentos de combate ao poder colonial, criando alianças com grupos de negros e inclusive de brancos que também se insurgiam contra o sistema imperial. Além da integração aos movimentos de luta política, havia também um processo absorção dos movimentos identitários voltados para a afirmação nacional com base nos valores negritudinistas. Os jovens nacionalistas angolanos das décadas iniciais do século 20 se opunham à extensão ideológica da mestiçagem e percebiam na união entre negros e mestiços como uma estratégia de fortalecimento na luta contra o poder colonial. Em seus discursos, os jovens intelectuais defendiam que todos os descendentes de

africanos deveriam ser identificados e se autoidentificar com a negritude como forma de resistência à discriminação racial e de fortalecimento do “orgulho negro” (RODRIGUES, 2003). Dessa maneira, o mestiço não só poderia, como deveria, sentir-se integrado à raça negra. Autoidentificando-se com a negritude, o mestiço estaria seguindo uma estratégia de fortalecimento da população nativa na luta contra o racismo e a opressão racial imposta pelo colonizador (RODRIGUES, 2003).

De acordo com o escritor angolano José Eduardo Agualusa (2004), essa política identitária centrada na negritude se manifestou também naquilo que ele denomina como “distúrbios de identidade”, quando muitos dos escritores brancos e mestiços ligados ao MPLA, optaram por uma identificação com a negritude como forma de combate ao colonialismo europeu:

Os principais dirigentes do MPLA revelaram desde o início graves distúrbios de identidade. Angolanos, sem dúvida, mas de origem portuguesa, ou, ao menos, formados dentro de um universo de matriz portuguesa, o seu combate nacionalista implicou uma ruptura com uma parte deles mesmos. Brancos ou mestiços, queriam ser negros. Homens da cidade, queriam ser camponeses. (AGUALUSA, 2004, p.2).

A expressão desse desejo de identificação com a negritude dentro de um processo de afirmação da consciência negra pode ser observada também, ainda de acordo com esse escritor, na iniciativa de aproximação com as culturas tradicionais locais. Nesse sentido, alguns dos escritores mestiços e brancos do MPLA adotaram apelidos ou pseudônimos africanos com os quais passaram a ser identificados:

Vários dirigentes brancos e mestiços do MPLA, ou negros de língua materna portuguesa, escolheram nomes de guerra, ou, no caso daqueles que eram também escritores, pseudônimos literários, em línguas africanas. Foi o caso de Mário Pinto de Andrade, elemento central de todo o movimento literário que precedeu e preparou a insurreição nacionalista, o qual assinou, durante alguns anos, diversos artigos na revista *Presence Africaine*, de que era redactor, com o sonoro pseudónimo de Buanga Fele. Outro caso interessante é o de Pepetela. O mais famoso escritor angolano da actualidade, chama-se na realidade Artur Pestana, e é neto de portugueses, sendo Pepetela, simplesmente, a tradução para quimbundo da palavra pestana (AGUALUSA, 2004, p.2).

Essa relação dos escritores negros e não negros com uma identidade negra mostra a identificação com a negritude que se projetou como elo de ligação entre eles e também iria se projetar no imaginário nacional angolano de forma hegemônica. Porém, mesmo com as alianças estabelecidas na luta contra o colonialismo, a relação entre negros e mestiços esteve quase sempre marcada por conflitos e divergências. O mestiço ocuparia, no imaginário do

negro angolano, o lugar ambivalente de algoz e vítima das ações de racismo e opressão que caracterizavam as relações raciais do contexto colonial. O sentimento prevalecente em relação a essa posição ambivalente assumida pelo mestiço pode ser traduzido ora como certo ressentimento, ora como desconfiança ou aversão por parte do negro.

Mesmo dentro dos partidos políticos onde se criava as alianças partidárias e por vezes identitárias, o conflito entre negros e mestiços era permanente. O MPLA, ainda que tenha sido caracterizado por muitos pesquisadores como movimento mais pluralizado étnica e racialmente, concentrou internamente uma relação bastante conflituosa entre militantes negros e não negros. Em vários momentos da história do partido, militantes negros do MPLA levantaram bandeiras de insatisfação em relação à grande facilidade com que o partido integrava brancos e mestiços em seus quadros (REIS, 2010). Em alguns desses protestos, o discurso de desses nacionalistas negros teve como pauta o tratamento privilegiado que supostamente mestiços receberiam dentro do movimento (REIS, 2010). De acordo com Fidel Raul Carmo Reis (2010), entre 1972 e 1974, o MPLA passou por uma crise interna que teria sido materializada no documento intitulado “Manifestação Político-militar dos Militantes na II Região”. Nesse documento, em tom de protesto, os ativistas negros protestavam contra o fato de os mestiços nunca serem enviados para os campos de batalha ficando sempre reservados a exercer cargos de comando ou que não estavam diretamente ligados às frentes de combate. Denunciavam ainda o fato de bolsas para estudar nos melhores internatos eram reservadas aos filhos dos mestiços e afirmavam que os mestiços raramente casavam com mulheres negras (REIS, 2010).

A insatisfação, manifestada pelos militantes negros com a presença dos mestiços dentro do partido, estava relacionado ao tratamento privilegiado que aqueles recebiam, mas também estava relacionado à preocupação com a divisão dos espaços de poder da futura nação independente. Os militantes negros receavam que a presença dos grupos de brancos e mestiços nos espaços de comando do movimento pudessem se reverter na permanência desses grupos no controle da administração política nacional, após a conquista da independência. Portanto, mesmo integrado à luta contra a colonização política e cultural de Angola, o mestiço foi sempre visto como um não negro e, dentro dos pensamentos mais radicais, foi, em diversos momentos, classificado como um “meio angolano” ou “angolano inautêntico”. O que guarda significativas diferenças, na atualidade, com países como os Estados Unidos, por exemplo, onde o mestiço é considerado negro, ou mesmo com o Brasil, onde hoje também prevalece um discurso de conscientização do mestiço em relação a sua negritude.

Após a conquista da independência, a elite negra do MPLA ascende ao poder político e, para alguns historiadores, uma das coordenadas por quais iria se orientar a práxis política dessa elite seria o incentivo da permanência no pensamento social de uma ideologia nacionalista centrada na negritude. De acordo com o historiador Carlos Pacheco (2011), essa iniciativa tinha o claro objetivo de garantir a permanência dos partidos da cúpula negra do MPLA no poder e conjuntamente afastar brancos e mestiços dos altos cargos da administração política. Dessa forma, a relação entre negros e mestiços foi se construindo fortemente afetada por conflitos e contradições. Se na luta contra o poder colonial, contra o racismo institucionalizado e hierarquizante do sistema colonial português, prevaleceu a união entre negros e mestiços, essa união era abalada e se transformava em conflito e oposição quando entravam em jogo as disputas pelo controle dos espaços do poder político e pela divisão da administração dos bens nacionais.

Aqui, é importante considerar que o processo de racialização do sujeito “está intimamente ligado aos olhares externos, ou seja, como os outros o veem e quais as consequências disso” (JÚLIO, 2010, p.85). Mesmo que tenha vigorado durante o contexto colonial e persista no contexto pós-colonial um pensamento social que defende a afirmação, por parte do mestiço, de uma identificação com a consciência negra e com a tradição cultural local, no domínio concreto das relações sociais, os indivíduos mestiços são identificados e tratados diferencialmente. Principalmente nos domínios onde são pulsantes as disputas pelo poder político e pelo comando das riquezas nacionais, o mestiço é demarcado, pelo negro e pelo branco, como uma categoria com a qual esses se colocam em oposição. A categoria mestiço é construída racialmente no imaginário do negro e essa construção também o impulsiona a se pensar em termos raciais.

É também imperativo levar em consideração que a celebração da mestiçagem pode de fato, em casos particulares, estar relacionada a interesses individuais de determinados intelectuais. De fato, conforme sinalizou Kandjimbo (2003), alguns dos principais intelectuais defensores da afirmação da identidade mestiça em Angola migraram para Portugal e mantêm ou mantiveram acordos e contratos com empresas e instituições culturais portuguesas, a exemplo do já citado escritor e ensaísta Mário António de Oliveira, que de acordo com o sociólogo Victor Kajibanga (2001, p. 142) foi “o fundador da corrente sociológica da criouldade nos estudos sociais e literários angolanos”. Porém, se em alguns casos fica claro que o anseio de afirmação de uma identidade mestiça possa corresponder a interesses particulares de manter uma ligação com a cultura estrangeira branca, europeia, ocidental, não se pode desconsiderar que tal anseio pode ser também impulsionado pelas velhas e novas

demandas sócio-políticas enfrentadas pelos mestiços no interior de uma Angola pós-colonial fortemente afetada pela continuidade de antigos conflitos raciais. A afirmação da identidade mestiça pode também surgir em consequência de uma realidade social em que o mestiço é sempre considerado como o outro, não branco, mas também não negro e acima de tudo herdeiro dos bens e privilégios usufruídos durante a colonização.

Portanto, o fortalecimento dos discursos em favor do reconhecimento de uma identidade mestiça pode ser também estimulado pela continuidade do ressentimento e das ações de hostilização e marginalização política enfrentadas pelos mestiços na sociedade pós-colonial. Woodward (2012) afirma que o enfrentamento de situações de marginalização leva, frequentemente, algumas comunidades a criar uma resistência que de forma estratégica se concretiza no surgimento de uma consciência de grupo e no fortalecimento de antigas e novas posições de identidade.

Por sua vez, Washington Santos Nascimento (2011, p. 2), em texto que analisa as questões identitárias em Angola, conclui que as identidades dos, denominados por ele, “crioulos angolanos”, devem ser entendidas em seu sentido político. Na medida em que tais identidades “constituem-se enquanto uma instituição política de caráter discursivo-identitário organizada para negociar com o outro”.

Nesse sentido, em *Filhos da Pátria*, observa-se que o apelo à afirmação da identidade mestiça se apresenta justamente amparado nas demandas sociais enfrentadas pelos mestiços no contexto pós-colonial. As ações de hostilização e ressentimento de que os mestiços são vítimas são representadas como base de fundação de um discurso em defesa da mestiçagem como possibilidade de referente para a constituição de uma nação plural.

O discurso de João Melo configura-se interligado a uma política em princípio multiculturalista marcada por perspectivas de integração nacional que encontraria motivação nos agenciamentos políticos que se colocam a partir do lugar ocupado pelo mestiço dentro das relações raciais, políticas e sociais estabelecidas em Angola. Esse projeto de reflexão crítica acerca dos processos de construção da identidade nacional que se funda na afirmação de pontos que conformam a agência política do mestiço e é também identificado nos textos jornalísticos de opinião publicados pelo autor. Nesse sentido, apresenta-se como tendo valor bastante elucidativo, para essa reflexão, trechos de um dos artigos de João Melo publicado na revista *África 21*, da qual foi um dos idealizadores e fundadores e hoje é colunista. Nesse texto, Melo tece opiniões sobre a forma como integrantes dos movimentos negros e simpatizantes interpretaram a vitória de Barack Obama na eleição para presidente dos Estados

Unidos e sobre o modo como tal interpretação contribui para a reflexão da problemática das identidades raciais em Angola.

Como nos contos de *Filhos da Pátria*, no artigo, “A civilização pós-racial chegou?” (MELO, 2016), o discurso de João Melo sobre a forma como o negro tem conduzido a questão da ideologia identitária aponta para marcas de ressentimentos e essencialismo. Através de uma linguagem de tom pungente, o “ressentimento” que o negro teria em relação a outros grupos raciais (brancos e mestiços) é posto como a base de elemento que gera e sustenta a noção da identidade negra tornando-a, para o escritor, bastante perigosa:

A tentativa de converter Obama numa espécie de Arauto de uma impossível (e, evidentemente, não aconselhável) Revolução Negra Mundial enferma de um vício metodológico de base: a transposição do significado simbólico imediato de sua eleição como Presidente dos EUA para outras regiões habitadas por populações negras, a começar pelo continente africano, mas não só.

No caso da África, por exemplo, é impossível estabelecer uma analogia directa entre a vitória de Obama e a situação local. Com efeito, a maioria dos países africanos, o novo Presidente norte-americano dificilmente seria eleito. É que, para os padrões africanos dominantes, Obama é mulato. Ora, ser, mulato, em África, é diferente de sê-lo nos EUA, pois, salvo meia dúzia de excepções, significa pertencer a uma minoria socialmente questionada e politicamente marginalizada e discriminada. (MELO, 2008)

Nesse ponto, João Melo mostra que sua crítica parte de um lugar, de um contexto social, cultural e político específico. É do contexto político de disputas pelo poder em África, onde a política da identidade negra vem movendo e sendo movida em meio a disputas pelos altos cargos da esfera política, que João Melo emite seu olhar crítico em relação às formas como os ideais de união e consciência negra permanecem no imaginário social. Por uma ótica ainda mais contextualizada, pode-se dizer que o lugar de fala de João Melo é o lugar de um africano angolano cujo apelo pela afirmação da identidade mestiça está relacionado à luta político-social pela divisão do poder político, em termos do que se pode considerar como maior abertura para o acesso de mestiços aos cargos da administração política de Angola. Para além de definir a expressão “repartilhamento do poder político”, assim como qualificar a “luta” a que se refere, torna-se necessário avaliar a procedência da sua afirmação acerca da relação apontada, considerando ser ou ter sido João Melo integrante direto do poder político, enquanto deputado pelo MPLA.

Woodward (2005) afirma que as identidades não surgem de forma aleatória, elas são forjadas em contextos históricos específicos e por força de fatores políticos, sociais e econômicos que contribuem para a necessidade da existência de diferentes formas de

identificação. Construídas em meio às relações sociais e dentro de contextos demarcados por relações assimétricas de poder, as identidades surgem como forma de reivindicação política e de luta pela integração social. Isso significa, como afirma Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 81) que por trás da reivindicação das identidades está envolvida uma “disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade”.

A partir da representação do mestiço, João Melo apresenta aos leitores uma Angola amplamente inserida nesse espaço de nação pós-colonial afetada pela continuidade dos problemas gerados no contexto colonial. A conquista da independência em 1975, não significou o rompimento com as disputas pelo poder político e com os conflitos raciais que caracterizaram o contexto da colonização. Grande parte dos problemas sociais e políticos gerados no contexto de submissão às políticas e sistemas colonialistas permanecem no contexto pós-independência. O autor mostra que as relações raciais entre negros e mestiços continuam afetadas pelas ações de hostilidade e disputa pelos espaços de poder político e social.

A luta pelo reconhecimento da identidade mestiça se constitui dentro da agência político-social, e porque não econômica, dessa categoria social, do mesmo modo que a afirmação de uma identidade nacional multicultural integrada é amplamente movida pelos atuais imperativos de disputa do poder político do contexto pós-colonial e das injunções da globalização.

4.1 ANGOLANOS BRANCOS E A QUESTÃO DO PERTENCIMENTO NO CONTEXTO PÓS-INDEPENDÊNCIA

Além do mestiço, o branco é também representado nas narrativas de João Melo como estando imerso em um ambiente social conflituoso, no qual um de seus principais desafios está em enfrentar o ressentimento e os atos de hostilização praticados por parte da população negra nacional.

No conto “Ngola Kiluanje” (2008, p. 97-115), o protagonista, António Manuel da Silva, um jovem angolano branco vê-se obrigado a fugir de Angola com seus pais na época de fortes tensões e retaliações ocorridas logo depois da conquista da independência. Após migrar para Portugal e em seguida para o Brasil, António Manuel decide voltar para Angola. A decisão do retorno é acompanhada de um grande conflito existencial, já que o anseio pelo regresso misturava-se ao medo de ser novamente rejeitado e hostilizado em seu próprio país. Na voz da personagem, o fato de ser branco aparece como uma marca de identificação que o

coloca em um lugar de condenado e rejeitado social. Ser branco em Angola, para Manuel da Silva, significa assumir o lugar de principal alvo de um forte ressentimento e contestação social:

O mais estranho de tudo é que eu sou branco e sou angolano [...]

Eu disse “*angolano, embora branco*”? Saiu-me. Não, não é um acto falho. A questão é mais complexa. Desde logo, e se, por um lado, é de admitir que muitos brancos nascidos ou criados em Angola não se assumem como tal – o que, aliás, explica por que muitos deles deixaram o país depois da independência –, é igualmente verdade, por outro lado, que a maioria do povo não nos aceita como autênticos angolanos e ainda acredita que todos os brancos são colonos, mesmo que tenha havido alguns que, inclusivamente, lutaram de armas na mão contra o colonialismo (o que não é o meu caso, pois já não sou dessa geração). (MELO, 2008, p. 98-99)

A voz narrativa da personagem evidencia um discurso de afirmação da identidade branca dentro de um ambiente social angolano pós-colonial em que persiste e aflora ostensivamente a rejeição ao branco. Nos aparentes ou paradoxos “sou branco e sou angolano” e “*angolano, embora branco?*” duas posições são assumidas e articuladas: a de um sujeito que se afirma branco, mesmo diante da forte rejeição sofrida por essa categoria racial e a de um branco que se afirma angolano, ainda que a ligação entre esses referentes identitários seja socialmente questionada. A insistência da personagem em não prescindir do seu direito de afirmar-se e ser reconhecido como angolano configura-se como ato de resistência a uma realidade marcada pelo ressentimento e surge como um contradiscurso que questiona a noção de homogeneização identitária vinculada ao ideal de uma nação negra que persiste no imaginário social angolano. Na base, a ideia de uma África eminentemente negra, a um dado momento invadida por colonizadores brancos.

O discurso em defesa da integração nacional da comunidade branca investe contra o risco de simplificação do quadro e vai sendo elaborado também por meio da suposição, se não denúncia, de que essa categoria poderia ser na contemporaneidade vítima de racismo, um racismo praticado por parte do povo, que estaria sendo incitado por uma minoria, em lugar de a discriminação advir de uma convicção espontânea:

Além disso, afirmar que todos os brancos que se foram embora após a independência não se assumiam como angolanos é, reconhecidamente simplificar a história (como justificar, então, a fuga do país de milhares de angolanos de todas as raças, mas a maioria pretos e mulatos, a partir da segunda metade dos anos 80?) De igual modo, e pensando bem (a comparação com outros exemplos históricos pode ser um bom método para isso), tenho dúvidas se é mesmo o povo que não aceita que os brancos

também possam ser angolanos ou se não é apenas uma meia dúzia de oportunistas que o instiga a ter sentimentos e práticas racistas. (MELO, 2008, p. 99).

Aqui a representação das hostilidades empregadas pelos negros contra brancos é elaborada de forma a classificar tais atos como uma repetição das ações de injustiça e discriminação empregadas pelo colonizador branco europeu, porém agora com a inversão das posições e papéis então assumidos: quem era opressor, passa a ser oprimido e quem era oprimido agora atua como opressor. Nesse ponto, o escritor começa a organizar sua estratégia de representação e produção discursiva de modo a interligá-la a um conjunto de discursos que define o tratamento hostil dado ao branco por parte do negro no contexto pós-colonial angolano como expressão de “sentimentos e práticas racistas”.

Para o sociólogo angolano Paulo Carvalho (2016), as atitudes dos angolanos negros para com mestiços e brancos expressam um tipo de racismo que ele classifica como “subtil”. De acordo com o sociólogo, se não se pode negar que em Angola existe o racismo tradicional, que “pressupõe a supremacia dos mais claros”, também não é possível deixar de reconhecer a existência de outras “manifestações de racismo, que pressupõem que a supremacia demográfica de uns deva corresponder à sua hegemonia e ao afastamento de grupos raciais menos expressivos”. Segundo ele, em Angola existe um racismo da maioria negra direcionado às minorias mestiças e brancas. Esse racismo, em sua visão, teria como objetivo galgar benefícios emocionais, sociais, econômicos e políticos:

O que me parece que haja mais, hoje, em Angola são actos de racismo subtil, que visam algum benefício – emocional, social, económico ou político. A “raça” é mais utilizada de forma instrumental, como um dos elementos que se utiliza para afastar “a concorrência”.

Estou lembrado, por exemplo, de um antigo colega que falava permanentemente contra mulatos e brancos, mas quando estava diante de um mestiço dizia: “Até os meus filhos são mestiços...” Enfim, esta utilização instrumental da “raça” é de uma tal desonestidade intelectual, que demonstra a toda a gente que o seu autor apenas quer beneficiar afastando eventuais concorrentes (CARVALHO, 2016).

Carvalho acredita que a raça, nas relações raciais estabelecidas em Angola, é usada de forma instrumental, no sentido de estar relacionada aos processos de disputa de espaços de poder entre negros, mestiços e brancos. Dessa forma o negro discriminaria racialmente e de forma subtil os mestiços e brancos para alcançar espaços de poder ou para assegurar espaços de prestígio por ele já ocupados.

Em seu texto “Racismo e prática social”, Carvalho (2014) afirma que, na atualidade, existe uma pluralidade de formas de racismo, a primeira dessas formas seria a mais tradicional que “consiste em uma convicção de superioridade de uma ‘raça’ em relação às demais, estando a ela normalmente associados atitude e comportamento preconceituosos e discriminatórios dirigidos às ‘raças’ consideradas inferiores”. Na contemporaneidade, essa concepção primária de racismo tem sido substituída por concepções mais sutis que descartam até mesmo a ideia de superioridade racial ou pureza racial. O “racismo subtil”, considerado pelo sociólogo como passível de definir o racismo praticado por negros em Angola, está integrado a estas novas modalidades e é definido como um racismo “frio, distante e indireto, sendo normalmente expresso sob formas socialmente aceitáveis” chegando ao ponto de “as pessoas não poderem se dar conta de que estão a discriminar” (CARVALHO, 2016). Dessa forma o “racismo subtil” se diferenciaria, por exemplo, do “racismo flagrante” que tende a ser “quente, próximo e directo” (CARVALHO, 2014).

Neste trabalho, considera-se problemático o uso generalizado do termo racismo, para descrever as atitudes dos negros angolanos para com os mestiços e brancos. É possível que o termo possa ser utilizado para caracterizar algumas práticas de discriminação racial em Angola, mas acredita-se que o termo não possa definir de modo geral as atitudes marcadas de hostilidades praticadas pela grande maioria negra, principalmente contra os angolanos brancos e mestiços.

De acordo com Marcus Eugênio Oliveira Lima e Jorge Vala (2016), a teoria, não do “racismo subtil”, mas sim de um preconceito sutil, como abordada originalmente no texto de seus primeiros pensadores, Pettigrew e Meertns (1995), “surgiu para explicar outra nova expressão de preconceito, o preconceito contra grupos exógenos ou externos”. Foi usada para analisar o tratamento dado por europeus às minorias culturais advindas de suas antigas colônias. Essa forma mais velada de preconceito seria composta por três dimensões:

A primeira dimensão é a dimensão da defesa dos valores tradicionais. Esta dimensão se refere à percepção dos membros do exogrupo como estando agindo de maneira incorreta e mesmo condenável na busca da realização social: “*Outgroup members are seen to act in unacceptable ways, in not to perform in ways necessary to succeed*” (Pettigrew & Meertens, 1995, p. 58). Esta dimensão é mensurada por meio de questões referentes à crença de que os membros do exogrupo não se esforçam o suficiente ou não possuem os valores adequados (e.g., “Algumas pessoas não se esforçam o suficiente, se os ‘X’ se esforçassem mais eles poderiam ser tão bem sucedidos quanto os nacionais”). A segunda dimensão é a dimensão do exagero das diferenças culturais, que se refere à percepção de que o exogrupo é culturalmente muito diferente do endogrupo (e.g., “Os ‘X’ possuem valores e comportamentos sexuais muito diferentes dos cidadãos nacionais”). Finalmente, a terceira

dimensão do preconceito sutil, a dimensão da negação de emoções positivas, caracteriza-se pela rejeição à expressão de simpatia e admiração com relação aos membros do exogrupo (e.g., "Com que frequência sente admiração pelos 'X'"). (LIMA; VALA, p. 407, 2016).

Observa-se que o “preconceito sutil”, apesar de não “justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão social em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza”, ampara-se, em estereótipos, hierarquização de valores, costumes, práticas culturais e sentimentos de aversão para justificar exclusão. É notável que, subjacente às justificativas reunidas para explicar a não aceitação do outro, encontra-se uma ideologia de superioridade senão étnica ou racial, no mínimo cultural.

Os pesquisadores Jorge Vala, Rodrigo Brito e Diniz Lopes (2015), a partir de um trabalho de investigação sobre como o “racismo subtil” se manifestaria no tratamento dispensado por portugueses aos imigrantes negros, apresentam a seguinte conclusão:

Se o racismo mais tradicional [...] se exprime através de crenças sobre a inferioridade racial dos negros, a indesejabilidade de mistura de “raças” e a percepção de que os negros constituem uma ameaça, o racismo subtil, por seu turno, exprime-se através de crenças socialmente aceitáveis, mesmo numa sociedade formalmente anti-racista. Estas crenças consistem numa acentuação das diferenças culturais e na ideia de que os negros não partilham os valores necessários a uma boa adaptação à cultura dominante e são acompanhadas pela incapacidade para exprimir emoções positivas relativamente a pessoas categorizadas como negras (VALA; BRITO; LOPES, 2015, p. 158).

Observa-se que existe toda uma relação de poder a partir do olhar direcionado para o outro. Eu analiso, classifico, determino os defeitos, os problemas do outro, com base em meus referentes culturais superiores e hegemônicos. Mesmo que eu não me considere, ou não afirme biologicamente superior, estabeleço diferenças culturais que tornam o outro diferente de mim, naturalizo essas diferenças, não no sentido biológico, mas no sentido discursivo, e, ao mesmo tempo, torno o outro inferior e indesejado.

Esses processos de hierarquização das diferenças culturais, que revelam ideais de supremacia cultural, expressos comumente na inferiorização da imagem do outro e na afirmação de uma visão negativa em relação a esse, em Angola assumem conotações bastante particulares e complexas, sobretudo, no que tange ao comportamento e pensamento do negro em relação ao mestiço e ao branco. Se por um lado persistem os atos de rejeição ao mestiço e ao branco, assim como a aspectos culturais ligados ao ex-colonizador e ao ocidente de modo geral, por outro, também perdura um pensamento que expressa submissão a ideários de base colonial, manifestados, por vezes, no culto aos valores e padrões culturais e sociais do branco

ou que deles se aproximam. De acordo com as falas apresentadas por entrevistados de Joana Gorjão Henriques (2016), no meio social angolano, existe ainda forte expressão de uma visão da mestiçagem como mecanismo de ascendência social e do mestiço como estando em uma posição étnica superior ao negro. Em um dos trechos de sua reportagem, Henriques reproduz a fala de uma das entrevistadas que afirma que em Angola ainda é possível expressões que revelam o desejo de ter um filho mulato:

“[...] não sei se em Angola se pode falar de racismo como tal, mas existe colorismo que é o sistema onde se considera a tonalidade da pele para definir o tratamento que a sociedade dá a uma pessoa. Temos expressões como ‘bom ventre’ quando uma mulher dá à luz e as pessoas vão ver o bebé – o bom ventre é aquele que produz crianças que nascem com a pele mais clara. ‘Vida mulata’, por exemplo: entende-se como vida boa, das pessoas que nascem para viver bem – então usa-se essa expressão. Outra expressão é ‘adiantar a raça’ – uma pessoa que se casa com uma pessoa com tez mais clara. São expressões que se usam que indicam privilégio de determinado grupo de pessoas em função da tonalidade.” (HENRIQUES, 2016).

Na fala da entrevistada percebe-se que, apesar de o enunciado negar a existência de racismo, é possível entrever que os processos de hostilização do mestiço subsistem com práticas e pensamentos que concebem ainda a mestiçagem como caminho para branqueamento da pele e consequente ascensão social. No comentário de outro cidadão angolano também entrevistado por Henriques fica claro que, muitas vezes, as hostilidades entre negros e mestiços alternam-se e que as cometidas contra os últimos podem estar fundadas na responsabilização por, de alguma forma, participarem dos processos de colonização do país, ou de marginalização e exclusão social do negro:

Se Angola não tivesse tido guerra, hoje seria um país completamente diferente, inclusivamente do ponto de vista da coabitação racial, defende o jornalista Reginaldo Silva, [...] “A situação social explica o tipo de reacções mais epidérmicas”, diz. “Tirando algumas rixas no dia-a-dia, não acho que haja problemas graves a esse nível. Já tive alguns choques, já levei com alguns mulatos na cara, mas nada demais... Também há mestiços que se queixam de negros e negros que se queixam dos mestiços. Ainda há pais de mestiços que acham que casar com um negro pode não ser a melhor solução. O problema é dimensionar isto: o que é preponderante?” Se em Angola não houver uma maior distribuição dos rendimentos e uma diminuição das assimetrias e problemas sociais, Reginaldo Silva teme o agravamento “deste tipo de conflitos entre negros e mestiços ou os negros acusarem os mestiços de serem responsáveis por não sei o quê”. (HENRIQUES, 2016)

Nas observações feitas pelo jornalista entrevistado, parece ficar evidente que o ambiente social, caracterizado por uma desigualdade social em que os limites da inclusão e da

exclusão são delineados pela cor da pele, faz o arcabouço colonial se tornar atual no ambiente pós-colonial e certamente favorece a atualização de sentimentos de aversão por parte do negro aos mestiços. As disparidades sociais, o lugar de marginalização ocupado pelo negro na sociedade angolana está na base das motivações das hostilidades para com os grupos que se beneficiam dos privilégios e riquezas sociais.

No caso da relação entre o negro e o branco, as situações em que os processos de hostilização e rejeição manifestam-se em paralelo a persistência de ações que denotam a cultura branca ocidental como paradigma, são ainda mais facilmente identificadas. Nas entrevistas de Henriques, exemplos dados por muitos angolanos são o da representação na publicidade, onde “os rostos escolhidos são tendencialmente mais claros do que da maioria da população, [assim como] o atendimento nos balcões das lojas e dos bancos era feito por empregados com a tez mais clara”. Em outro trecho de entrevista, Henriques apresenta a fala de uma representante de movimento social cívico, o que ultrapassa a dimensão pessoal do depoimento:

Em Angola, se um negro e um branco chegarem ao mesmo tempo a um restaurante, é muito possível que a pessoa que está a atender vá primeiro ter com o branco, exemplifica Lúcia da Silveira, presidente da Associação Justiça, Paz e Democracia, 40 anos. “Mas isso é uma construção. E é muito difícil tirar isso da cabeça das pessoas. O privilégio branco é visível em qualquer parte do mundo e aqui também.” (HENRIQUES, 2016)

O branco no contexto pós-independência de Angola ainda é visto como signo de poder, de referência cultural e de ascendência social e, em grande parte das vezes, as práticas de hostilização estão calcadas nas desigualdades sociais, o que fica demarcado na fala de Sizaltina na entrevista:

Há quem fale de racismo de negros contra brancos, mas Sizaltina confessa ter dificuldade em aceitar a questão colocada nesses termos. É, de resto, comum quando se fala de racismo aparecer o típico: “Ah, mas os negros também são racistas.” Sizaltina justifica a sua posição: “Entendo o racismo como sistema de poder político, económico, social que privilegia determinada raça em detrimento de outras – um sistema que está criado para privilegiar um determinado grupo racial. Se olharmos para Angola e entendermos como sociedade multirracial – eu entendo como país negro –, então temos de ter pessoas de várias raças representadas em todos os estratos. Mas é quase impossível ver uma zungueira [vendedora de rua] de pele mais clara, os porteiros, os varredores de rua, os moradores das zonas menos privilegiadas são todos de pele mais escura. Isso indica um favoritismo ou uma prática que faz com que as pessoas que tenham a pele mais clara tenham uma ascensão maior.” (HENRIQUES, 2016).

O depoimento da entrevistada se conjuga com a ideia de Stuart Hall (2006), quando afirma que o racismo é um sistema econômico de exploração e exclusão. Articulada às diferentes categorias discursivas a que o racismo está interligado, constitui-se uma ideia de superioridade racial com base em hierarquizações com fundo biológico ou cultural. Juarez C. da Silva Jr. (2016), de forma semelhante a Hall (2006), argumenta que o racismo apresenta-se ideologicamente no sentimento de superioridade a outros grupos etnicorraciais e se materializa quando esse sentimento é manifestado por meio de ações ou quando as ideias que constroem a inferiorização do outro são propagadas através de mecanismos sociais e culturais de forma sistemática:

O racismo é uma ideologia supremacista, ou seja, parte sempre de um grupo étnico-racial que se vê como "superior" e com condições sócio-econômico-culturais capazes de impor seus valores de forma majoritária e oprimir outros grupos de forma culturalmente sistemática.

Desse modo, o conceito de racismo, conforme vem sendo elaborado pelos intelectuais pós-modernos, traduz, principalmente, práticas de exploração e subordinação justificadas em uma ideologia de supremacia racial e que são acionadas por grupos socioeconomicamente dominantes (SILVA JR, 2016, p. 23).

No caso de Angola as minorias brancas e mestiças são minorias em termos de contingente populacional, porém conformam a elite nacional, inclusive estando à frente de importantes setores de formação de opinião e de pensamento como os meios de comunicação e a literatura.

Ao ser interrogado por um jornalista sobre o que pensava em relação ao aumento de denúncias sobre o racismo antibranco, Achille Mbembe (2014, p.7) apontou controvérsias e contradições em tom de advertência:

Não devemos brincar. Não quero dizer que os não-brancos não são capazes de atitudes racistas. Porém, o racismo tal como se desenvolveu no mundo moderno, implica a existência de mecanismos institucionais coercivos na atribuição de uma identidade. Neste momento, na correlação de forças mundial, desculpe, mas o mundo africano em particular não dispõe de meios nem de recursos susceptíveis de estigmatizar pessoas de origem europeia.

A sinalização de Mbembe para a necessidade de pensar o racismo como marcadamente relacionado a mecanismos sociais, institucionais de coerção, mais uma vez leva a pensar que as formas como são estabelecidas as relações raciais na Angola pós-

independência assumem características tão particulares e tão complexas que se tornam difíceis de serem traduzidas pelo binômio racistas negros *versus* mestiços e brancos racialmente discriminados. Será que os atos praticados pelos negros contra os brancos não estariam mais ao nível da hostilização social do que da discriminação racial? Não estaria o sentimento do negro, que hostiliza o mestiço e o branco, mais fundamentado em um sentimento de desavença e revolta movido pela memória da colonização e pela continuidade de uma ampla desigualdade socioeconômica entre os negros brancos e mestiços socialmente do que em uma ideologia de superioridade racial?

Na configuração dessa rede complexa de relações, existe ainda um segundo ângulo, aquele que se pode chamar simplificadamente de triângulo das relações raciais angolanas no âmbito do poder. Esse triângulo se refere às relações estabelecidas entre a elite minoritária negra que ocupa os espaços centrais de poder do aparelho político administrativo da nação e os mestiços e brancos. Diferentemente da maioria da população negra pobre, a elite política negra beneficia-se do poder de regulação e controle que a esfera administrativa política lhe propõe.

Um dos principais atos que elucidam o poder de regulação dessa elite foi a aprovação, da inserção do quesito raça no Bilhete de Identidade nacional, logo após a conquista da independência (REIS, 2010). A proposta de inserção do quesito raça no BI ocorreu durante o debate sobre os pontos que deveriam constar no bilhete e foi lançada e amplamente defendida, principalmente, por políticos pertencentes ao quadro do MPLA (REIS, 2010). Os deputados do MPLA defendiam “a inclusão de três categorias raciais no BI: a *branca*, a *mestiça* e a *preta*”(REIS, 2010, p. 307, grifos do autor).

Conforme afirma o historiador Fidel Raul Carmo Reis (2010, 312), por mais que não se tenha como comprovar que a inclusão do termo raça no bilhete de identidade aponta “para uma divisão social em que determinadas classificações, arbitrariamente atribuídas, são identificadas como qualidades sociais” e que “consagram uma prática de identização que remete para práticas de exclusão”, seria muito difícil desvincular esse ato de seu sentido separatista na medida em que, “a longa história das classificações assentes em propriedades ráticas/características somáticas demonstrou que estas remeteram sempre para processos de hierarquização e exclusão”.

Mas, para Reis (2011) mesmo nesse campo de disputas pelos espaços do poder político, por mais que se constatem ações de rejeição e exclusão ao branco, tais ações não se configuram como uma forma invertida do racismo colonial. Como argumenta o historiador (2011, p. 322):

[...] reconhecemos que esta categoria foi estigmatizada ao ponto de a mesma ter desencadeado processos de coisificação dos indivíduos portadores desta propriedade distintiva. E, como, pudemos constatar nos capítulos anteriores, a categoria *branco* remeteu para fortes processos de exclusão, a quando das lutas políticas no seio do espaço nacionalista, nomeadamente em processos de institucionalização do capital político. Todavia esta dinâmica não pode ser interpretada como uma mera reacção aos efeitos do arbitrário racial colonial e que pressupõe uma mera inversão das práticas raciais coloniais.

O branco constitui uma categoria racial que, dado ao papel exercido na colonização, facilmente será ligado ao arbitrário colonial e aos efeitos devastadores da colonização para vida social do povo negro angolano, e esse, certamente, pode ser um elemento utilizado pela elite negra política para garantir o controle dos espaços de poder político. Mas dificilmente essas ações de exclusão organizadas no âmbito da luta pelos espaços de poder político se colocam de modo que permita compará-las às formas violentas, sistemáticas de discriminação e opressão racial empreendida pelo sistema colonialista, imperialista e neocolonialista europeu. Pelo contrário, o que se tem visto é que, se no campo do controle do poder político parece existir uma preocupação das elites negras em evitar o acesso de angolanos brancos e mestiços, no âmbito do poder económico, conformado pela indústria e o comércio, o que se percebe é uma forte abertura para a ocupação de trabalhadores estrangeiros brancos e, inclusive, brancos oriundos de Portugal, com a geração de significativos prejuízos para a população local. A questão é abordada na fala do escritor Dário Melo também entrevistado por Henriques (2016), no campo contraposto dos movimentos armados da guerra de libertação e dos partidos pós-independência:

Um dia, numa entrevista, o escritor disse que ia escrever um livro sobre “como é difícil ser branco no MPLA”: “Porque um indivíduo que quer ter um lugar e não consegue utiliza o racismo. O racismo é uma cultura que passa de pais para filhos. Quando vem a independência, o que aceitava qualquer pessoa – branco, azul-escuro, cor-de-rosa – era o MPLA. A UNITA não aceitava. O MPLA que estava realmente fragmentado aceitou toda a gente. Enquanto houve guerra, as coisas estavam bem, não havia problemas nenhuns, o MPLA era um partido de brancos e mulatos.” Mas isso alterou-se.

Porém, a situação inverte-se fora da política, considera, porque é verdade que continua a ser mais fácil para um branco mexer-se na sociedade angolana se estiver a trabalhar para uma empresa privada. Isto é assim “desde que não ligue nenhuma ao aspecto político”. As diferenças salariais continuam a existir até a nível da economia informal – diz que paga menos a um empregado negro do que pagaria a um empregado branco simplesmente porque o segundo exigiria um ordenado mais alto, e porque na verdade não há assim tantos empregados domésticos brancos em Angola.

As declarações desse escritor corroboram a hipótese de que existe um processo de exclusão do branco dos espaços de poder político. Afinal, essa relação de exclusão se realiza em um contexto social, no qual a memória da colonização ainda se faz ativa através das marcas que as desigualdades do passado deixaram no presente. Salientando “como é difícil ser branco no MPLA” e por extensão em Angola, o entrevistado demarca a posição privilegiada de brancos e mulatos dentro e fora da política do país e revela a perda de lugares antes reservados para os brancos e a sua vinculação atual ao mercado de trabalho capitalista, reiterando-lhes vantagens em salários e cargos. Talvez seja “nessa medida” – como afirma Reis (2003, p. 319) – “que as propriedades ráticas/características se tornam passíveis de servir de estratégias interessadas de manipulação, a partir da percepção que a população tem dessas propriedades e de seus portadores”. Mas, se esse processo de exclusão caminha ao lado de situações em que o branco continua a ser privilegiado nos setores do trabalho e a ser visto como signo de supremacia dentro da sociedade de um modo geral, inclusive com anuência da própria elite negra que, até certo ponto parece excluí-lo da política, torna-se inaceitável falar de inexistência de racismo ou de racismo contra brancos, pois o que parece está em jogo são as disputas por poder e manutenção de privilégios.

4.2 CAMINHOS PARA A CONSOLIDAÇÃO DE UMA ANGOLA MULTIRRACIAL E MULTIÉTNICA

Em *Filhos da Pátria* é possível perceber que a figuração do mestiço e do branco é elaborada a partir de uma perspectiva multicultural inclusiva articulada a uma consciência intercultural, na medida em que os quadros de representação dessas categorias apontam para ideais de defesa da diversidade. O reconhecimento da existência de grupos populacionais de identidades mestiça e branca que, dentro de uma relação social de hostilidade e conflito, lutam para manter suas identidades é posto como uma das bases fundamentais para a reconstrução do pensamento sobre as identidades coletivas e sobre os processos de construção de uma nação de matriz ocidental ou europeísta. Dessa forma, a proposta de construção de um novo modelo de sociabilidade, ou mesmo de uma nova “angolanidade” atenta à pluralidade parece ser apresentada ao leitor no último conto, intitulado “Abel e Caim” (2008 p. 157-167), em que, mais uma vez mesclando ironia e metalinguagem, o autor confirma a opção de representar os embates vividos pelos mestiços no contexto pós-colonial, como modo de conclamar a construção de um olhar outro sobre Angola voltado para a diversidade representativa desse país:

De igual modo se compreenderá, espero (optimisticamente de mais?), por que razão, mais uma vez, revelo sem qualquer espécie de pudor a minha preferência por personagens resultantes de encontros e cruzamentos espúrios, que se recusam a permanecer apegados aos lugares onde as suas raízes foram pela primeira vez lançadas ao chão, mas, antes pelo contrário, as espalham pela terra angolana inteira, disseminando assim o profícuo sonho de uma angolanidade aberta e dinâmica, para infelicidade geral dos que acreditam na existência de uma suposta “psicologia étnica” e numa identidade baseada no sangue e não na cultura (quem duvidar que tais abencerragens sejam reais, veja o *Jornal de Angola* do dia 29 de janeiro de 2001, página 9, ao alto). (MELO, 2008, p. 158-159).

Fazendo deliberadamente confundir as vozes do narrador e do autor, em um jogo metaficcional que desconcerta o leitor, João Melo “revela” a sua “preferência por personagens resultantes de encontros e cruzamentos espúrios”, o que aponta para sujeitos mestiços. Por outro lado, a constante presença de personagens mestiças em sua obra parece sinalizar, ainda que em “sonho”, a afirmação de uma Angola “aberta e dinâmica”, onde prevaleça o signo da interculturalidade e mestiços, brancos e negros tenham o direito de viver, a despeito do desconforto e da contrariedade que suscitem uns nos outros. Afinal, o escritor acaba por sugerir indiferença pelas reações adversas, a par da desconstrução de noções identitárias centradas em absolutismos étnicos e raciais.

No parágrafo seguinte, o discurso em primeira pessoa de um automeado narrador é reiterado em seu caráter de texto de opinião e de intervenção política e cultural de maneira a consolidar uma Angola de fato multirracial e multiétnica, em nome das diferenças:

Assim, e para mim, aqueles que sabem, mesmo intuitivamente, que Angola não termina nos limitados horizontes que é possível avistar da sua própria buala e que, deslocando-se fisicamente ou não, são capazes de absorver todas as cores, sons, cheiros, lembranças e fluidos emanados desta terra vasta e generosa [...] são autênticos semeadores da angolanidade, que deveriam ser exaltados todos os dias pelos cantores, escritores, jornalistas, empresários, misses e políticos, sejam eles do governo ou da oposição. (MELO, 2008, p. 159)

Nessa cena, João Melo apresenta sua proposta de consolidação de uma nação em que prevaleça a diversidade propondo que a concepção de uma angolanidade centrada nos ideais de autenticidade e valorização da tradição cultural seja deslocada para um novo campo semântico em que passe a significar a pluralidade de “cores, sons, cheiros, lembranças e fluidos”.

O discurso de João Melo sobre as determinantes que estão na base do conflito entre negros, brancos e mestiços em Angola constrói-se sob uma perspectiva de superação. Mesmo admitindo a complexidade das questões que motivam os conflitos sociais entre os diferentes

grupos raciais, João Melo defende a necessidade de ultrapassar os conflitos existentes entre esses grupos. A representação do branco e do mestiço é organizada de maneira a reunir elementos da história e do presente que possam servir de base para forjar uma iniciativa de rompimento com a memória do arbitrário colonial, pelo menos naquilo em que essa memória apresenta como prejudicial para o estabelecimento de relações mais harmoniosas e menos desiguais no sentido do compartilhamento dos espaços de poder.

O discurso de afirmação das identidades branca e mestiça assume em *Filhos da Pátria* um sentido que denota uma luta de caráter intercultural organizada por meio da expressão de agências políticas dessas categorias, com base nos conflitos, nos processos de exclusão, rejeição e hostilização a que esses dois grupos são expostos, assim como através da proposição de elementos históricos e culturais que visam à afirmação de um projeto de identidade nacional, não obstante a tendência uniformizadora implicada.

É importante também compreender que toda essa luta identitária representada nos textos ficcionais reflete a ampla disputa pela participação nos espaços de poder do estado nacional. Como foi possível observar no discurso jornalístico de João Melo (2016), o contradiscurso identitário também a sua literatura questiona a exclusão das minorias não negras nos cargos de alto comando da administração política nacional. A identidade tem valor e esse valor extrapola seu sentido mais objetivamente manifesto – a distinção e valorização dos caracteres e signos étnicos que determinam tipos específicos de posicionalidades (HALL, 2000). A luta identitária é uma luta interesseira e interessada em que grande parte dos participantes está coletivamente e/ou individualmente motivados pelos mais complexos interesses. Como argumenta Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 81),

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade ou de demarcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são nunca inocentes.

A identidade é vetor de força que sempre atua na promoção de interesses políticos de contestadores e contestados. Todos participantes de um jogo movido pela agencia política de cada grupo. Em *Filhos da Pátria* a luta identitária dos grupos representados está para além do simples reconhecimento de suas etnicidades. Ela atua no sentido de estabelecer posicionamentos, articulações, antinomias estratégicas e garantir a integração sócio-política

dessas categorias a partir do rompimento com os ressentimentos herdados do contexto colonial e por meio da integração efetiva no campo dos espaços de poder de uma nação que João Melo afirma pluriétnica e plurirracial.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No melhor de um estilo literário consolidado e marcado pela forte ironia e humor, João Melo apresenta, através dos contos de *Filhos da Pátria*, um ambiente social angolano pós-independência, onde a liberdade política pretendida não se desdobrou em uma real emancipação. Por meio da representação de quadros sociais diversificados, Melo denuncia uma Angola independente contraditória ainda assolada pela corrupção política, pela desigualdade social, pela exploração/segregação da maioria negra e pobre e por conflitos de base etnicorracial intensos. Nas narrativas do escritor, os sujeitos angolanos ainda vivem o que pode ser considerado efeito da persistência de imaginários e discursos coloniais e colonialistas, conjugados a exigências capitalistas globais dominantes hoje, mediante mecanismos de globalização que se somam a processos de interculturalidades e de resistências, colocando em confronto povos, grupos e sujeitos ancorados em construtos identitários, principalmente no que diz respeito às formas como traduzem suas identidades étnicas e raciais constituídas na relação com outras raças ou grupos étnicos.

Com enredos e personagens complexos em que são demarcados diálogos com a teoria literária, a história, a sociologia e a filosofia, João Melo não parece pretender apresentar respostas, conclusões ou diagnósticos fechados sobre os fatores que contribuem para que Angola e os sujeitos angolanos ainda permaneçam imersos em relações sociais e raciais que carregam problemas semelhantes àqueles que caracterizaram a sociedade colonial com toda a sua lógica racista, opressora e segregacionista. As estratégias discursivas por meio da qual constrói suas personagens parecem antes comunicar a necessidade de refletir sobre um conjunto intrincado tanto de fatores como de caminhos de mudança que, antes que isolados, podem ser vistos como estando em conexão.

Dessa maneira, a construção das personagens leva à demarcação de fatores que podem ser vistos como presentes na origem dos problemas sociais e dos conflitos étnico-raciais angolanos, assim como de diversos países que implantaram o modelo ocidental de nação. Um desses fatores seria a permanência do culto aos valores e às categorias, sociais, econômicas e políticas que compuseram o ideário que regulava o sistema colonial, do mercantilismo ao capitalismo, globalização incluída, e que corrobora pós-colonialidade e neo-imperialismos contemporâneos. Mas, além dos fatores de base social e histórica, o escritor insiste na ênfase sobre a natureza própria do ser humano, com sua tendência à contradição, a agir dentro de um intervalo cujas margens são compostas pela razão e sujeição a sentimentos, desejos e emoções

nem sempre conscientes, perceptíveis ou mesmo controláveis, sentimentos impelidos na ordem das contingências ou mesmo forjados numa tradição histórica e cultural marcada pelo desejo do poder e da dominação.

Nas narrativas de *Filhos da pátria*, essa relação de submissão ao ideário colonial e capitalista ou mesmo a sinalização para as complexidades inerentes ao ser humano é construída por meio das contradições apresentadas entre os espaços que separam os discursos e ações das personagens no domínio social e das relações raciais. Assim, destacam-se as incoerências daqueles que, afirmando uma identidade racial ostensiva, autêntica e legítima, solidificada por meio da excludente regra, na qual ser negro ou ser angolano significa assumir um lugar de total oposição ao branco e ao colonizador, ou a tudo que possa implicar mesclas e ligação com o Ocidente geopolítico – que passa por questionamento e desconstrução no discurso crítico de Melo –, surgem como a reduplicação dos modelos categóricos, totalitaristas, ilusórios e excludentes do colonizador do passado e dos senhores do presente.

As incongruências entre discurso e ação também são representadas tomando-se com referência as atitudes de personagens que representam a elite política angolana, formada por ex-guerilheiros e revolucionários. Uma elite que após a conquista da independência envolve-se em degradantes casos de corrupção contribuindo para forjar uma realidade social destoante daquela fundada na promessa de construção de uma Angola livre, justa e igualitária proclamada no discurso nacionalista do passado.

É em paralelo à denúncia dos problemas políticos, sociais e raciais que João Melo apresenta estratégias discursivas que permitem interpretar seu discurso literário como estando integrado a um projeto reflexivo voltado para a escrita e reescrita da nação angolana, partindo da formulação de múltiplas formas de entender o jogo das identidades nos seus vários ambientes de inscrição. Funda-se uma proposta de reinterpretação, de reformulação dos paradigmas, a partir dos quais diferentes vozes narrativas e personagens negras, mestiças e angolanas formulam pensamentos sobre si mesmas e sobre o grupo em que estão inseridas, por meio dos quais elegem seus lugares de identificação.

Dentro dessa proposta que engendra a construção de um olhar crítico sobre a formulação individual e coletiva das identidades, o processo de descolonização das mentes surge como um primeiro passo para a construção de um modelo de se conceber e de viver que possibilite o reencontro consigo mesmo, com o coletivo e com a nação, um modelo não regulado pelas leis do culto ao acúmulo exagerado de dinheiro e pelos anseios de centralização de poder e dominação. Formula-se, em *Filhos da pátria*, o apontar para a necessidade de criação de projetos de identificação descolonizados e descolonizadores para, a

partir daí, corrobora rum processo de formação de sujeitos que direcionam um olhar sobre suas identidades individuais, coletivas e culturais, etnicorraciais e nacionais, e sobre suas relações com o diferente, articuladas a usos e valores destoantes dos de base colonial e neocolonial em suas mais diversas formas de manifestação.

Nas narrativas de Melo, é também posta como necessária para a democratização do pensamento sobre as formas de produção e expressão das identidades coletivas, especialmente as étnicas e nacionais, em Angola, bem como para a superação dos conflitos de base etnicorracial, a formulação de um olhar para o mestiço e para o branco mais livres das amarras que fixam nessas categorias a imagem de colonizador algoz ou de favorecido das benesses herdadas da colonização ou do novo regime, partindo para a formulação de um olhar mais crítico, pronto para levar em consideração a existência de diferentes nuances que se colocam na situação contemporânea de brancos e mestiços. Não se pode deixar de considerar que, em meio aos brancos, aos mestiços, como também aos negros, existem sujeitos de variadas posições ideológicas e interesses diversos, de procedência e fenótipos diferentes, nascendo ou vivendo em Angola.

Essa perspectiva de aceno para um futuro de entrosamento ou convivência nacional, por meio da revisão do pensamento discriminatório sobre as identidades mediante um olhar centrado no reconhecimento das alteridades e no respeito às particularidades e diferenças, fica clara no último conto da obra, “Abel e Caim”, quando as duas personagens referenciadas no título, ao refazerem a amizade após se tornarem grandes inimigos, se reencontram em uma forte cena de reconhecimento um do outro:

Quando se encontraram, talvez já estivessem cansados de mais, depois de todas as experiências por que passaram, por se terem odiado tanto (vinte e cinco anos pode ser pouco para um país, mas parece uma eternidade para qualquer indivíduo, sobre tudo em Angola, onde a esperança média de vida é de 42 anos), pois o facto é que, para surpresa coletiva dos presentes, encaminharam-se um para o outro como se impulsionados de repente por uma poderosa mola e, enquanto cada um deles gritava o nome um do outro, abraçaram-se energicamente, sacudiram os braços um do outro, voltaram a abraçar-se, bateram-se mutuamente e efusivamente nas costas, sem cessarem de nomear, como se a enfática invocação do nome do outro tivesse o condão de apagar tudo que havia ocorrido entre eles no último quarto de século. (MELO, 2008, p. 166-167)

Na cena de reencontro e reaproximação dos dois amigos, cujas etnias o narrador faz questão de apontar – um “Adalberto Chicolomuenho, ovimbundo nascido no Namibe” e o outro, “Miguel Ximutu, mestiço de kimbundu e ovimbundu” –, a invocação verbal dos nomes um do outro ganha destaque. Como mencionado no terceiro capítulo deste trabalho e como

afirma Vladimír Otrísal (2011, p.30), “o nome não é, na cultura da África negra, um mero designante, um simples traço distintivo entre pessoas”, pelo contrário, o nome possui importante papel no processo de construção identitária do sujeito e no seu reconhecimento como integrante de uma comunidade. Na cultura angolana umbundu ou mesmo na quimbundo, o nome também mantém essa função de signo representativo da individualidade.

Nesse sentido, é possível perceber que, no reencontro de Abel e Caim, a enunciação do nome um do outro de forma enfática é apresentada pela voz narrativa como podendo ter a capacidade de agir como um condão capaz de apagar as divergências e conflitos do passado. É possível afirmar que o nome é tomado como marca de identidade, identificação e de alteridade, dessa forma a pronúncia repetida dos nomes sinaliza a valorização das diferenças, das particularidades que separam, mas que sendo cultivadas dentro de uma relação de respeito, sintetiza a união dentro desse arcabouço plural que é a sociedade angolana. Sociedade esta, eminentemente angolana, porquanto consignada pela nação formalmente erigida ao longo desse mesmo “último quarto de século” a que se reporta o narrador em sua estratégica contextualização da intriga, da narrativa em tela e do livro às voltas com os “filhos da pátria”.

Renovado sinal dos procedimentos estratégicos de natureza estética e ética que rege a literatura de João Melo é consistir esse parágrafo no encerramento do conto que, por sua vez, fecha o livro, com a narrativa que mais detida e criticamente se debruça sobre os rumos seguidos por Angola e os angolanos desde a independência a inícios do século XXI. O reencontro de Abel e Caim pode ser lido como procedimento para metaforizar, se não a necessidade de união entre MPLA e UNITA, maiores partidos políticos do país, os quais desde muito protagonizam a luta pelo poder político em Angola, ao menos a viabilidade de convivências respeitadas as diferenças. Isto, não obstante também seja possível afirmar que este reencontro simboliza a necessidade e possibilidade de interação entre os diferentes: negros, mestiços, brancos e “outras cores”, com as diferenças, afinal, despidas de dualismos ocidentais, em termos de entrelaçamento, imbricação e dialogismos vários. Sem perder de vista os diferentes sujeitos nas suas particularidades raciais, étnicas e culturais, ainda que sob a existência de tensões e de conflitos, para que possam dentro de uma “convivência democrática” fazer florescer novos paradigmas, novas e diferentes formas de se relacionar com o outro e com o mundo. Assim, talvez possam surgir cosmovisões mais voltadas para a solidariedade e a reciprocidade propugnadas pela sabedoria africana ancestral, de modo a construir uma sociedade que se afaste dos resquícios coloniais e se torne mais igualitária pelo respeito às diferenças.

REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Fronteiras múltiplas, identidades plurais**; um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: SENAC, 2002.

ABRANTES, Carla Susana Alem. **Narrando Angola**: A trajetória de Mário António e a invenção da “literatura angolana”. 2007, 143 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2007.

ALBUQUERQUE, Orlando de. **Crioulismo e mulatismo**: uma tentativa de interpretação fenomenológica. Lobito: Capricórnio. 1975.

AGUALUSA, José Eduardo. **Guerra e paz em Angola**. Disponível em: http://www.cccb.org/rccs_gene/agualusa-portu.pdf. Acesso em 5 de jan. 2014.

ANDRADE, Costa. **Poesia com armas**. Luanda: Edições Maianga, 2004. (Coleção Biblioteca de Literatura Angolana).

ANDRÉ, Maria da Conceição. **O ser negro**: a construção de subjetividades em afro-brasileiros. Brasília: Estações, 2008.

ANJOS. Nizelane Silva dos. **Filhos de uma pátria híbrida nas linhas da ironia de João Melo**. 2014, 99 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2014.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**; reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

BANDEIRA, Manuel. O bicho. In: _____. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar, 1974, p. 283-284.

BARBOSA, Márcio. **Cadernos negros 24**. São Paulo: Quilombhoje, 2001.

BARBOSA, Márcio. **Cadernos negros três décadas**. São Paulo: Quilombhoje, 1983.

BENDER, Gerald J. **Angola sob o domínio português**: mito e realidade. Luanda: Nzila, 2004.

BERND, Zilá. **A questão da negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. O Elogio da Crioulidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. p.99-111.

BERGSON, Henri. **O riso**: ensaio sobre a significação da comicidade. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BITTENCOURT, Marcelo. A resposta dos “crioulos luandenses” ao intensificar do processo colonial em finais do séc. XIX. In: **A África e a instalação do sistema colonial** (c. 1885 – c. 1930). Actas da III Reunião Internacional de História da África (1999). Lisboa: IICT; Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000.

_____. As histórias contemporâneas de Angola: seus achados e suas armadilhas. In: **Construindo o passado angolano**: as fontes e a sua interpretação. Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola (4 a 9 de agosto de 1997). Luanda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.p. 161-185.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6.ed. Trad. Sergio Micelli et al. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMÕES, Instituto de Cooperação e da Língua de Portugal. Angola: Lançamento de “Amor” de João Melo. Disponível em: <http://www.instituto-camoes.pt/lingua-e-cultura/angola-lancamento-de-amor-de-joao-melo>. Acesso em: 03 de mar, 2016.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. 3. ed. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CARVALHO, Paulo de. Dimensão subjetiva da pobreza na cidade de Luanda. In: **Anais do VIII Congresso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra. p.16-18, 2004

_____. Racismo enquanto teoria e prática social. In: JESUS, Jaqueline de; CARVALHO, Paulo de; DIOGO, Rosália; GRANJO, Paulo (org). **O que é racismo?** Lisboa: Escolar Editora, 2014. p.37-70 (Cadernos de Ciências Sociais)

_____. **O racismo em Angola precisa ser desmistificado, desconstruído e esclarecido**. Disponível em: <http://opais.co.ao/o-racismo-em-angola-precisa-de-ser-desmistificado-desconstruido-e-esclarecido>. Acesso em 22 de fev. 2016.

CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida. As relações étnicas em Angola: as minorias branca e mestiça (1961-1992). In: **Anais do VI Congresso da Associação Latino-Americana de Estudos Afro-Asiáticos do Brasil** (ALADAAB). Brasília: 1998.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. v.2. Trad. Clauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (org). **Marcas da diferença**: as literaturas africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006.

CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania; VECCHIA, Rejane (org). **A kinda e a missanga:** encontros brasileiros com a literatura angolana. São Paulo: Cultura Acadêmica; Luanda: Nzila, 2007.

CHIZIANE, Paulina. O ato de colonizar está na mente. Entrevista por: Douglas Freitas e Marcelo Hailer. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/2014/03/08/o-ato-de-colonizar-esta-na-mente/>. Acesso em: 20 de mar./jun. 2016.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos:** teoria social, antirracismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo:** racismo e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DASCAL, Macelo. Colonizando e descolonizando mentes. In: SCARAFI, Giovanni (org). **A Crua Palavra:** uma conversa com Marcelo Dascal. Trad. Alessandro Zir. [S.l.]: Lulu Press, 2010.

DINIZ, Ana Maria Carneiro Almeida. **Filhos da Pátria:** a representação de identidades angolanas na literatura de João Melo. 2012, 113 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Curso de Pós Graduação em Letras. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Pau dos Ferros, 2012.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra.** Tradução, introdução e notas de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os condenados da terra.** 2.a reimpressão atualizada. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

FINCHIII, Charles S; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem afrocentrada, história e revolução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade:** uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 37- 69.

FELIX, Alves Vanessa. **Angola Pós-independência, sob o olhar de João Melo em Filhos da Pátria.** 2015. 75 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Comunistas e pró-ocidentais: algumas observações sobre o departamento de estado norte-americano e os movimentos nacionalistas angolanos (1960-1961). **Afro-Ásia**, n. 38, p. 87-139, 2008. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia38_pp87_139_baqueiro.pdf. Acesso em: 02 de jun. 2013.

FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e educação. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a02.pdf>. Acesso em: 26 de nov. 2016.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**: segunda parte e sobre os sonhos. v.5 (1900-1901) Disponível em: <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/artigos/147-obras-completas-de-sigmund-freud.html>. Acesso em: 08 de jun. 2015.

FREYRE, Gilberto. **Uma política transnacional de cultura para o Brasil de hoje**. Minas Gerais: Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais; Revista Brasileira, [1960].

_____. **O mundo que o português criou**: aspectos das relações sociais e da cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas. Lisboa: Livros do Brasil, [1940].

FERNANDO, Pimenta. Ideologia nacional dos brancos angolanos (1900-1975). In: **Anais do VIII Congresso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra, 2004. p.16-18.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; MOREIRA, Terezinha Taborda. Panorama das literaturas africanas de Língua Portuguesa. Disponível em: www.ich.pucminas.br/posletras/Nazaret_panorama.pdf. Acesso em: 08 de dez. 2015.

FOUCAULT, Michael. **Arqueologia do saber**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

_____. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEHLEN, Rejane Seitenfuss. **Angola sob a contística pós-colonial de João Melo**. 2010, 162 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Curso de Pós Graduação em Letras da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. Frederico Westphalen, ago. 2010.

GALVÃO, Roberto Carlos Simões. A consequência ética da negação do inconsciente de Sartre: uma contribuição para a filosofia do direito. **Revista Jurídica da Presidência**. Brasília, v.9. n.84, p.131-144, abr./maio, 2007. Disponível em: <https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/view/361/354>. Acesso em: 22 de jan. 2015.

GILROY, Paul. **Entre campos**: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GLISSANT, Édouard. Crioulizações no Caribe e nas Américas. In: **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Emile do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONÇALVES FILHO, José Moura. Humilhação social - um problema político em psicologia. **Psicologia USP**. São Paulo, v.9, n.2, p.11-67, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365641998000200002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 27 jun. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S01>.

GRANJO, Paulo. Raça e racismo são coisas que se aprendem. JESUS, Jaqueline de; CARVALHO, Paulo de; DIOGO, Rosália; GRANJO, Paulo (org). **O que é Racismo?** Lisboa: Escolar Editora, 20014.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Raça e os estudos de relações raciais no Brasil**. Novos Estudos CEBRAP. n 54. Jul. 1999, 147-156. Disponível em: http://novosestudos.org.br/v1/files/uploads/contents/88/20080627_raca_e_os_estudos.pdf. Acesso em: 18 de maio de 2014.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Trad. LivSovik et al. Belo Horizonte: UFMG. 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. IN: KI-ZERBO, Joseph. (Editor). **História Geral da África**. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010.

HENRIQUES, Joana Gorjão. **Houve independência, mas não a descolonização das mentes**. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/a-ler/houve-independencia-mas-nao-descolonizacao-das-mentes>. Acesso em: 08 de fev. 2016.

HOOKS, Bell. **Where we stand: class matters**. New York: Routledge, 2000.

HUDSON, Oliveira Fontes Aragão. Ironia e Literatura: interseções. Anais do SILEL. v. 3, n. 1. Uberlândia: EDUFU, 2013. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2013_1467.pdf. Acesso em: 28 de nov. 2016.

HUTCHEON, Linda. **Teoria e política de ironia**. Trad. Julio Jeha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

JORGE, Manuel. Nação, Identidade Unidade Nacional em Angola: conceitos e preceitos do nacionalismo angolano. **Revista Latitudes**. Paris, n. 28, p. 3-10, 2006. Disponível em: http://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/17/28/17_28_02.pdf. Acesso em: 20 de jul. 2010.

JÚLIO, Ana Luiza dos Santos. Sobre o sentimento de pertença: um passeio pela negra identidade. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/viewFile/78/148>. Acesso em: 24 de jan. 2016.

JÚNIOR, Henrique Cunha. NTU. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspaçoAcademico/article/viewFile/9385/5601>. Acesso em: 26 de Nov. 2016.

KAINDANGONGO, José. Sabedoria Umbundu: desafio para uma evangelização inculturada. 2011, 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências da Religião). Faculdades Integradas Clarentianas. São Paulo, 2011

KAJIBANGA, Victor. A crise da racionalidade lusotropicalista e do paradigma da 'crioulidade' (o caso da antropossociologia de Angola). **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. São Paulo: USP. p. 141-156, 1999/2000/2001. Disponível em: <http://cea.ffiich.usp.br/sites/cea.ffiich.usp.br/files/u6/V%C3%ADctor%20KAJIBANGA.pdf>. Acesso em: 18 de out. 2015.

KANDJIMBO, Luís. Agostinho Neto e a geração literária de 40. Disponível em: http://www.nexus.ao/kandjimbo/neto_na_geracao40.htm. Acesso: em 18 de set. 2011.

_____. O conceito e a falácia: angolanidade e criouliidade na historiografia angolana; breve síntese das principais correntes críticas que incidem sobre a Literatura Angolana. In: **Angola, etnias e nação**. Comunicações do Colóquio Científico: Angola – 25 anos de independência: balanço e perspectiva. Moscou: Instituto da República de Angola na Federação da Rússia; Instituto África da Academia de Ciências da Rússia, 2003. p. 216-243.

KELM, Miriam Denise. Literaturas africanas: da escolha de dados e imagens à expressão identitária e etnicamente reconhecível. **Navegações**: revista de cultura e literatura de língua portuguesa.v. 4, n. 2, p. 230-244, jul/dez 2011.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África**: entrevista com René Holentein. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas africanas e formulações pós-coloniais**. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

LIMA, Emiliano Augusto Moreira de. João **Melo, pós-modernidade, pós-modernismos**: Condições contemporâneas globais na produção de O dia em que o pato Donald comeu pela primeira vez a Margarida. 213. 120 f. Dissertação (Mestrado).Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2013.

LIMA, Marcos Eugênio de Oliveira; VALA, Jorge. **As novas formas de expressão do preconceito e do racismo**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2004000300002. Acesso em: 16 de jan. 2016.

LOPES, Ana Maria Henriques. Dossiê II Seminário Sankofa: Descolonização e racismo: Neocolonialismo na África. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, ano IV, n. 8, dezembro/2011.

LUNGA, Mário. **Governantes perversos recriam racismo em Angola, enquanto o silêncio controla a luta pro Colonização da lei**. Disponível em: <https://centralangola7311.net/2013/12/11/governantes-perversos-reciam-racismo-em-angola/>. Acesso em: 22 de jan. 2016.

MACÊDO, Tânia. **Luanda, cidade e literatura**. São Paulo: UNESP, 2008.

MAIANGA Produções Culturais. Dossiê referente à recepção da **Coleção Biblioteca de Literatura Angolana**. Compilação de textos diversos.

MARGARIDO, Alfredo. **Estudos sobre Literatura das Nações Africanas de Língua Portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

MATA, Inocência L. S. *Even Crusoe needs a Friday*: os limites dos sentidos da dicotomia universal/local nas literaturas africanas. **Gragoatá**. Niterói,UFF,n.19, p. 11-27,2005.

MATA, Inocência. **O pós-colonial nas literaturas africanas de língua portuguesa**. Disponível em: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/mata.rtf. Acesso em: 08 de jan. 2016.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Trad. Patrícia Farias. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Cândido Mendes, ano 23, n.1, p.172-209, 2001.

MBEMBE, Achille. As sociedades contemporâneas sonham com o apartheid. Entrevista por Séverine Kodjo-Grandvaux. **Novo Jornal**, 20 de jan. 2014. Disponível em: <http://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso: 15 de jun, 2015.

MELO, João. **A civilização pós-racial chegou?** Disponível em: http://nacaomestica.org/joao_melo_a_civilizacao_pos.htm. Acesso em: 08 de mar. 2013.

_____. **Filhos da pátria**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. **Imitação de Sartre e Simone de Beauvoir**. Luanda: Edições Maianga, 2004. (Coleção Biblioteca de Literatura Angolana).

_____. Perfil. Disponível em: http://www.parlamento.ao/web/anibal.melo#http://www.parlamento.ao/glue/AN_Navigation.jsp? Acesso em: 28 de jan. 2016.

_____. Uma questão de ideologia, um ponto de viragem... . In: SECCO, Carmen Lucia Tindó; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Silvio Renato (org). **Pensando África**: literatura, arte, cultura e ensino. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010. p. 61-62.

MICHAELIS Dicionário de português online. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/>. Acesso em: 08 de abr 2014.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOURA, Darliane Oliveira de S. Rocha Moura. **Etnicidade e discurso racialista em “A fortuna” e Baixa & musseques, de António Cardoso**. 2013. 103 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

MUECKE, D. C. **Ironia e o irônico**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? **Revista da ABPN**. v.4, n.8, p. 06-14, jul./out. 2012. Disponível em: <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/358/235>. Acesso em: 08 de abr. 2014.

_____. **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Ática, 1986.

MUSSAK, Eugénio. **A adaptação não é acomodação**. Disponível em: <http://eugeniomussak.com.br/adaptacao-nao-e-acomodacao>. Acesso em: 28 de jul, 2015.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Contornos das identidades angolanas**: o “crioulo”, o “assimilado” e o “angolano” na segunda metade do século XX (1945 – 1975). Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300905247_ARQUIVO_ContornosdasidentidadesAngolanasANPUHw2003.pdf. Acesso em: 30 de jun. 2015.

NETO, Agostinho. **Sagrada esperança**. Luanda: Edições Maianga, 2004. (Coleção Biblioteca de Literatura Angolana).

OLIVA, Anderson Ribeiro. Espelhos pós-coloniais, imagens coloniais: discursos e representações sobre os portugueses em livros didáticos angolanos de História elaborados no pós-independência (1979-2000). **Anos 90**. Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 227-249, dez. 2014.

OLIVEIRA, Mário António de. **Luanda “Ilha” Crioula**. Lisboa: Agência do Ultramar, 1968.

O IMPÉRIO contra ataca. Direção: Irvin Kershner. Produção George Lucas. Estados Unidos: Fox, 1980. Filme disponível *online*.

OTRÍSAL, Vladimír. **Pátria que vos/nos pariu! Uma visão contemporânea em Filhos da Pátria, de João Melo**. Dissertação (Margisterká, diplomava pracé) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Masaryk - República Tcheca, 2011.

PACHECO, Carlos. **Angola**: um gigante com pés de barro. 2.ed. Lisboa: Vega, 2011.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Novos pactos, outras ficções**; ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PAXE, Abreu. Imagens, contextos e comunicação: o provérbio no texto de painéis e na esteira. Portal Cronopios. Brasil, 2008. Disponível em: <http://cronopios.com.br/site/colunistas.asp?id_usuario=57> Acesso em: 26 out. 2016.

PENSADOR, Gabriel. **Pátria que me pariu**. Disponível em: letras.terra.com.br. Acessado em 01 de jun. de 2010.

PEREIRA, Michely. Resenha sobre **O dia em que o pato Donald comeu pela primeira vez a Margarida**. Disponível em: http://www.pucminas.br/imagdb/documento/DOC_DSC_NO ME_ARQUI20080716151141.pdf. Acesso em: 29 de ago. 2013.

PASSEIDIRETO. **História da psicologia- o funcionalismo – influências anteriores**. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/5079214/historia-da-psicologia---o-funcionalismo---influencias-anteriores/8>. Acesso em: 28 de jul, 2015.

PEPETELA: Biografia. Disponível em: <http://www.ueangola.com/bio-quem/item/53-pepetela>. Acesso em: 29 de ago. 2015.

PEPETELA. **Yaka**. 4.ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

PEPETELA. **Mayombe**. Luanda: Edições Maianga, 2004. (Biblioteca de Literatura Angolana)

PINTO, Tatiana Pereira Leite. *Etnicidade, racismo e luta em Angola: as questões étnicas e raciais na luta de libertação e no governo de Agostinho Neto*. Niterói: UFF, 2008.

PIRES LARANJEIRA, José. **Literaturas africanas de expressão portuguesa**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

PIRES LARANJEIRA, José Luís. **Negritude africana de língua portuguesa**; textos de apoio (1947-1963). Coimbra: *AngelusNovus*, 2000.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 1998.

PRIBERAM Dicionário da Língua Portuguesa. Portugal, 2008-2013. Disponível em: <http://www.priberam.pt/DLPO/>. Acesso em: 16 de jul. 2014.

PROVÉRBIOS portugueses e brasileiros. Disponível em: http://www.hkocher.info/minha_pagina/port/port.htm. Acesso em: 28 de jul, 2014.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. 63.ed. São Paulo: Record, 1992.

REIS, Fidel Raul Carmo. **Das políticas de classificação às classificações políticas (1950-1996)**. A configuração do campo político angolano: contributo para o estudo das relações raciais em Angola. Lisboa: ISCTE-IUL, 2010. Tese de doutoramento. Disponível em: [www:<http://hdl.handle.net/10071/3265>](http://hdl.handle.net/10071/3265). ISBN: 978-989-732-013-2. Acesso em: 20 de jul. 2011.

RIBEIRO, Maria de Fátima Maia. **IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros (1959): relações culturais, identidade, alteridade**. Salvador, 1999. 495f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – FACOM – Universidade Federal da Bahia, 1999. 6v.,v. 1.

RODRIGUES, Eugénia. **A geração silenciada: a Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30**. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

SANGA. Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/sanga>. Acesso: 30 de out. 2016.

SANTOS, Diogo Emanuel Gonçalves Nogueira dos. *A mensagem angolana*. 2013. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/95684764/A-Mensagem-Angolana-1951>. Acesso: 20 de jan. 2014.

SANTOS, Emanuelle Rodrigues dos. *Filhos da Pátria de João Melo*. **Revista Crioula**. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/05/Resenhas%20-%20Filhos%20da%20Patria.pdf>. Acesso em: 20 de Abr. 2011.

_____. **Estórias da subjetividade pós-moderna: configurações identitárias na prosa ficção de João Melo**. 2010. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo 2010.

SANTOS, Kelly Ane Evangelista; Ribeiro, Maria de Fátima Maia. As demandas político-culturais na problematização da identidade nacional: **Filhos da Pátria** de João Melo. In: XI CONGRESSO Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador, 7-10 ago, 2011. Anais eletrônicos.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970. Disponível em: http://stoa.usp.br/alexccarneiro/files/-1/4529/sartre_exitencialismo_humanismo.pdf. Acesso em: 25 de jan. 2014.

SEYFERTH, Giralda. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Petrópolis. ABONG. 2002.

SHAKESPEARE, William. **Romeu e Julieta**. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/romeuejulieta.pdf>. Acesso em: 20 de jun. 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da Silva. A produção social da identidade e da diferença. In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA JR, Juarez C. da. **Não queríamos ser racistas**: uma reação aos que insistem em dizer que não somos uma nação com problemas de cor. 2007. Disponível em: http://movimentoafro.amazonida.com/nao_queriamos_ser_racistas.htm. Acesso em: 20 de jun. de 2015.

SOARES, Francisco. **Companheiros e Camaradas**: teoria e crítica literária em Angola na pós-modernidade. Disponível em: http://www.triplov.com/cyber_art/francisco_soares/Critica-Teoria/index.htm. Acesso em: 08 de jan. 2016.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Neusa Santos: **Tornar-se negro**: vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. (Coleção Tendências, 4)

TALI, Jean-Michel Mabeko. **Dissidências do poder de estado**: o MPLA perante si próprio(1962-1977); ensaio de história política. v.1: (1962-1974). Trad. Manuel Ruas. Luanda: Editorial Nzila, 2001.

_____. **Dissidências do poder de estado**: o MPLA perante si próprio (1962-1977); ensaio de história política. v.2: (1974-1977). Luanda: Editorial Nzila, 2001.

TRAJANO FILHO, Wilson; DIAS, Juliana Braz. O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social. **Anuário Antropológico**. Brasília, UnB, v. 4. n.22, 2015, p. 9-22. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/separatas%202014_II%20Dez_2015/O_colonialismo.pdf. Acesso em: 10 de jan. 2016.

VALA Jorge; BRITO, Rodrigo; LOPES, Diniz. **Expressões dos racismos em Portugal**. 2 ed. Lisboa: JCS. Imprensa de Estudos Sociais, 2015. Disponível em: <http://www.ics.ul.pt/imprensa/livroracismos.pdf>. Acesso em: 20 de jan. 2016.

VASCONCELOS, Luciana Machado de. Interculturalidade. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/INTERCULTURALIDADE.pdf>. Acesso em: 26 de nov. 2016.

VENÂNCIO, José Carlos. **O facto africano**: elementos para uma sociologia da África. Lisboa: Veja, 2000.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma conceituação teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.