

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE  
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

Caio César Tabajara Silva Santos

A problemática do mestiço em Moçambique e Angola presente nas obras  
*Portagem*, de Orlando Mendes e *Mayombe*, de Pepetela

**Versão Corrigida**

São Paulo  
2024

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE  
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

Caio César Tabajara Silva Santos

A problemática do mestiço em Moçambique e Angola presente nas obras  
*Portagem*, de Orlando Mendes e *Mayombe*, de Pepetela

Dissertação apresentada para obtenção do título  
de Mestrado do Programa de Pós-Graduação  
em Estudos Comparados de Literaturas de  
Língua Portuguesa na Universidade de São  
Paulo.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Tania Celestino de  
Macêdo.

**Versão Corrigida**

São Paulo  
2024



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS  
HUMANAS

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA  
DISSERTAÇÃO/TESE**

**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do (a) aluno (a): Caio César Tabajara Silva Santos**

**Data da defesa: 23/01/2024**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Tania Celestino de Macêdo**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 23/02/2024

---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo**

S237p Santos, Caio César Tabajara Silva  
A problemática do mestiço em Moçambique e Angola presente nas obras *Portagem*, de Orlando Mendes e *Mayombe*, de Pepetela / Caio César Tabajara Silva Santos; orientador Tânia Celestino de Macedo - São Paulo, 2024.  
138 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. 2. *Portagem*. 3. Orlando Mendes. 4. *Mayombe*. 5. Pepetela.  
I. Macedo, Tânia Celestino de, orient. II. Título.

**SANTOS, Caio César Tabajara Silva**  
A problemática do mestiço em Moçambique e Angola presente nas obras *Portagem*, de Orlando Mendes e *Mayombe*, de Pepetela. Dissertação de Mestrado apresentada à

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para  
obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovado em: 23/01/2024

#### Banca examinadora

Profa. Dra. Tania Celestino de Macêdo – Universidade de São Paulo (USP).

Profa. Dra. Rosângela Sarteschi – Universidade de São Paulo (USP).

Prof. Dr. Márcio Matiassi Cantarin – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
(UTFPR).

Prof. Dr. Luís Fernando França – Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

## Dedicatória

Dedico este trabalho às pessoas que mais amo nesta vida: minha mãe Maria das Graças e meu irmão Gabriel Henrique.

## Agradecimentos

A caminhada até aqui não foi fácil. Desde a prova para ingresso até os desafios impostos pela Covid-19, me fizeram por vezes querer desistir. Porém, o desejo de estar nesta instituição que por duas vezes após meu ensino médio teve que ser adiado, me faziam querer terminar e provar a mim mesmo que seria possível.

Agradeço minha orientadora Tania que permitiu que eu fosse inicialmente aluno especial e posteriormente um de seus orientandos. Apresentou-me o livro *Portagem* e que tanto puxou minha orelha em suas valiosas orientações tendo sido também generosa e acolhedora comigo. Dizer obrigado creio ser pouco, mas nesse momento não encontro palavras para agradecer.

Agradeço a cada professor que tive, que acabaram por se tornar colegas e amigos ao longo dessa trajetória e que sempre de uma forma ou de outra permitiram que eu aprendesse cada vez mais seja nas aulas como ouvinte, seja nas conversas via *Meet* ou ainda nos corredores da instituição.

Obrigado aos colegas de trabalho e os que fiz durante os estudos que muito me ajudaram com incentivos e palavras de carinho para que eu pudesse chegar até aqui. Perdoem-me por não nomear todos, pois acabaria por cometer alguma injustiça, mas tenho certeza de que todos sabem o quão importante são para mim.

Agradeço por fim a você leitor (a) por dedicar um tempo para ler meu trabalho que foi feito com muito carinho e espero poder contribuir para as reflexões acerca de raça, mestiçagem e ainda conhecer um pouco mais das literaturas africanas de língua portuguesa.

SANTOS, Caio César Tabajara Silva

A problemática do mestiço em Moçambique e Angolapresente nas obras *Portagem*, de Orlando Mendes e *Mayombe*, de Pepetela. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Letras.

### Resumo

O presente trabalho busca compreender através das obras *Portagem*, (1966), de Orlando Mendes e *Mayombe*, (1979), de Pepetela como a literatura nos países africanos de língua portuguesa trataram da figura do mestiço. Para auxiliar-nos nessa reflexão, os conhecimentos advindos da história, sociologia e antropologia serão por vezes consultados e de forma breve trazidos à luz para elucidar nossa pesquisa. Nesse sentido compreender como se deu o processo de colonização, os interesses imperialistas, o surgimento da palavra *raça* que dividiu a humanidade de acordo com a pele, serviram para sedimentar o processo colonialista imposto por Portugal. Em meio a essa polarização de negros e brancos surgiu a figura do mestiço que foi igualmente excluída tanto por brancos que não reconheciam o lado paterno desses indivíduos, quanto por negros que não os consideravam verdadeiramente africanos. Através de obras elencadas como fundamentais para esse estudo, será visto do olhar da literatura como o tema foi tratado nos diferentes países de língua portuguesa em África ao longo da história, para que assim possamos compreender do porquê João Xilim, em *Portagem*, e Teoria em *Mayombe* buscam se compreender enquanto indivíduos afim de solucionar a problemática a eles imposta devido sua cor de pele.

Palavras-chave: Literaturas africanas de língua portuguesa. *Portagem*. Orlando Mendes. *Mayombe*. Pepetela



SANTOS, Caio César Tabajara Silva

The issue of mestizos in Mozambique and Angola is present in the books *Portagem*, by Orlando Mendes and *Mayombe*, by Pepetela. Master's thesis presented to the Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences of the University of São Paulo to obtain the title of Master of Letters.

#### Abstract

The present work seeks to understand, through the works *Portagem*, (1966), by Orlando Mendes and *Mayombe*, (1979), by Pepetela, how literature in Portuguese-speaking African countries dealt with the figure of the mestizo. To assist us in this reflection, knowledge from history, sociology and anthropology will sometimes be consulted and briefly brought to light to elucidate our research. In this sense, understanding how the colonization process took place, imperialist interests, the emergence of the word race that divided humanity according to skin, served to sediment the colonialist process imposed by Portugal. In the midst of this polarization of blacks and whites, the figure of the mestizo emerged, who was equally excluded both by whites who did not recognize the paternal side of these individuals, and by blacks who did not consider them truly African. Through works listed as fundamental for this study, it will be seen from the perspective of literature how the topic has been treated in the different Portuguese-speaking countries in Africa throughout history, so that we can understand why João Xilim, in *Portagem*, and Teoria in *Mayombe* seek to understand themselves as individuals in order to solve the problems imposed on them due to their skin color.

Keywords: Portuguese-language African literatures. *Portagem* Orlando Mendes. *Mayombe*. Pepetela

## Sumário

Considerações Iniciais.....	12
Capítulo 1: Da América para a África. ....	19
1.1 A classificação racial .....	23
1.2. Um “problema” mestiço .....	30
Capítulo 2: Textos e contextos .....	40
2.1 <i>O escravo</i> (1989), José Evaristo D’Almeida. ....	42
2.2 As rolas, em <i>Versos</i> , 1916, de Costa Alegre; Canção do mestiço, em <i>Ilha de Nome Santo</i> ,1967, de Francisco José Tenreiro. ....	46
2.3 <i>O livro da dor</i> ,1925, de João Albasini.....	51
2.4 <i>Terra morta</i> ,1949, de Castro Soromenho .....	56
2.5 Eu tenho nome, em <i>Godido e outros contos</i> , 1952, de João Dias.....	58
2.6 Cântico a Angola, em <i>Cubata Abandonada</i> , 1958, Geraldo Bessa Victor..	61
2.7 MULATO, em <i>Terra das acácias rubras</i> , 1960, Costa Andrade. ....	63
2.8 Estória do ladrão e do papagaio, em <i>Luuanda</i> , 1963, de Luandino Vieira..	65
2.9 <i>A Menina Vitória</i> , 1965, Arnaldo Santos.....	68
2.10 Mulato de sangue azul, em <i>Regresso adiado</i> , 1973, de Manuel Rui.....	70
2.12. As várias faces do mestiço .....	77
Capítulo 3. Orlando Mendes – xifefo do romance moçambicano .....	81
Capítulo 4: Uma pele, muitos pedágios. ....	85
4.1 A problemática geracional – o primeiro núcleo .....	86
4.2 – A frágil constituição da própria família – o segundo núcleo .....	92
4.3 – O amadurecimento e a tomada de decisão – o terceiro núcleo .....	95
4.4 – A conscientização – o quarto núcleo .....	98
Capítulo 5: Autor forjado na guerrilha.....	103
Capítulo 6: aspectos da obra.....	106
6.1 - Adentrando à narrativa .....	111

6.2 - O fruto do talvez.....	118
Capítulo 7: Considerações finais .....	125
Referências Bibliográficas .....	131

## Considerações Iniciais

Na historiografia, a narrativa da trajetória da humanidade foi dividida em Eras marcadas por características bem distintas. Da Pré-História ao que hoje vivemos como Idade Contemporânea, várias teorias foram desenvolvidas, transformando os saberes; desse modo, verdades tidas como absolutas em momentos históricos anteriores passaram a ser questionadas na atualidade. Assim como uma criança que, ao amadurecer, refina seu grau de questionamento e pergunta aos pais de onde veio, recusando explicações genéricas ou vagas, a partir de uma certa altura, argumentos religiosos ou lendas que tentavam explicar a origem do homem e do mundo não convenciam mais a humanidade.

Na Era Clássica, quando se deu o desenvolvimento da Filosofia na Grécia e a expansão militar de Roma pela Europa, Ásia e o norte da África, as embarcações eram utilizadas para viagens longínquas pelo mar Mediterrâneo e a descoberta dessas terras permitiu que a cartografia fosse gradativamente desenvolvida. No entanto, nessa altura, pouco ou nada se sabia sobre a existência de outros continentes ou até mesmo sobre a real dimensão territorial do continente africano. O que se sabe é que os romanos conseguiram conquistar o norte da África, dominando desde os territórios que hoje conhecemos como Marrocos até o Egito.

Já na Idade Moderna, a necessidade de chegar a outras terras tornou-se mais urgente, tendo em vista que a Europa padecia com a falta de especiarias. Durante o século XV, movidos por essa demanda, os navegadores europeus alcançam novos territórios e conseqüentemente descobriram também novos povos que, a julgar pelas diferenças de culturas e hábitos em relação à tradição europeia, consideraram menos desenvolvidos. Segundo o antropólogo e professor Kabengele Munanga (2003), é justamente nesse período que tudo o que se pensava sobre civilização passou a ser questionado pelo parâmetro da (não) semelhança entre esses povos recém descobertas e os europeus.

O século XVIII, tido como o “século do saber científico”, é o momento em que a humanidade procurou desenvolver uma forma mais consistente de entender e categorizar o conhecimento, a começar pelas plantas e animais. Posteriormente, ainda de acordo com Munanga (2003), a palavra usada por Carl Von Linné (1707-1778) para classificar plantas e animais na Biologia passou a ser utilizada também por estudiosos de outras áreas para identificar a espécie humana: raça. Ainda que asiáticos e ameríndios também fossem

fenotipicamente diferentes dos europeus (um dos critérios mais explorados no âmbito dessa categorização), os negros foram os que mais sofreram com essa classificação, que dividiu os seres humanos e favoreceu o surgimento de questionamentos eurocêntricos, como: se são de uma raça diferente da nossa, será que são humanos? Por que eles têm a pele diferente da nossa? Será que possuem alma? Podemos nos misturar com eles? De que lado estão os filhos de uma relação entre europeus e africanos? E foi desse modo que a Europa construiu seu discurso de superioridade e o racismo foi se consolidando.

Conforme veremos a seguir, a partir de então, não só estudos e congressos voltados para essa discussão foram apresentados para a comunidade internacional, mas também leis e estatutos foram promulgados no intuito de reforçar a falácia do atraso e da incivilidade do povo africano e garantir os direitos dos “superiores” europeus em solo africano.

A escravidão tornou-se então um lucrativo comércio para os europeus, que exploraram o discurso ideológico baseado na noção de superioridade, e o transplantaram às novas demandas econômicas. Isso porque a descoberta da América, conhecida como “Mundo Novo”, tornou necessária a busca por mão de obra barata a ser explorada, principalmente durante o desenvolvimento da economia açucareira, quando o comércio de negros com o fim de escravização ganhou impulso.

No século XIX, o desenvolvimento do capitalismo industrial inglês exigiu que o comércio de negros pelo Atlântico fosse interrompido. Com as independências dos países americanos e as políticas abolicionistas, as potências imperialistas voltaram-se para o continente africano em busca de mão de obra barata e de matéria-prima para que o capitalismo fosse consolidado. No entanto, no caso de Portugal, apesar de o Brasil, sua principal colônia, ter-se tornado independente em 1822, isso não interrompeu o comércio de escravizados entre os dois territórios, que perdurou por mais vinte e oito anos até ser posta em prática a Lei Eusébio de Queirós, que proibia a entrada de negros no país para atender ao propósito escravocrata, mas não proibia a ação dos traficantes, que só tiveram sua prática interrompida pela Lei Áurea, em 1888.

Diante desse cenário, Portugal precisava buscar novas fontes de comércio. Então migrou seu sistema colonial da América para a África, continente em que os portugueses já haviam estabelecido relações comerciais desde o século XV, mas onde não tinham, até então, a preocupação de assentar uma efetiva dominação. O território que hoje conhecemos por Angola tinha grande importância para os lusos uma vez que os negros

escravizados eram capturados, em sua maioria, em Cabinda e Luanda, atual capital do país. O território que compõe o atual Moçambique também destinou mão de obra servil para o Brasil, mas foi ainda mais importante no que tange ao comércio com árabes, chineses, indianos e a população local. Visto isso, pode-se dizer que, quando a independência forçou a perda do Brasil enquanto colônia, esses dois territórios foram fundamentais para dar “um respiro” na economia cambaleante de Portugal.

Segundo o historiador Elikia M’Bokolo (2009), os portugueses trataram de eliminar a concorrência com os árabes, principalmente na parte ocidental do território, que até 1752 esteve ligado à administração do Governo Português da Índia. M’Bokolo (2009) ainda assegura que, em dez anos da presença portuguesa em Moçambique, o comércio da costa leste e boa parte do norte do território foi dominado.

A *partilha da África*, como ficou conhecida a disputa europeia sobre os territórios africanos, expôs os interesses conflitantes das metrópoles. A Conferência de Berlim, ocorrida entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, buscou regular o Direito Internacional Colonial. Por meio dela, ficou acordado que os países deveriam promover meios para que a ocupação nos territórios que lhes couberam fosse efetivada. Se antes as alianças com chefes locais já aconteciam, com esta determinação a necessidade de ocupação tornou-se prioridade para as potências imperialistas. José Luís Cabaço (2009), ao nos trazer a história e reflexões sobre a história de Moçambique, nos diz que foram buscadas alianças com os nobres locais, consolidadas pela continuidade à política de “casamentos” entre a aristocracia tradicional africana e os colonizadores. Não se pode esquecer, contudo, que, além dessas alianças, eram recorrentes o estupro e a “mancebia” com as mulheres locais, resultando no nascimento de crianças mestiças.

Nesse âmbito, vale lembrar que, mesmo carregando sangue europeu, e ainda que a mestiçagem tenha sido institucionalizada, essas crianças não tinham nenhum tipo de direito, pois a melanina tornou-se cada vez mais um fator decisivo para a segregação.

Mais tarde, enquanto muitos países europeus deixavam seus territórios em África, Portugal se apoiará em duas correntes ideológicas para defender sua permanência nesses territórios: a luso tropicalista e o *darwinismo* social, de que falaremos mais adiante. Quando esses territórios começaram a buscar suas independências, foi levantada uma questão a respeito da população mestiça: se possuem sangue negro e sangue branco, estariam do lado de quem?

Todas essas discussões nos chegam também pela literatura, e em especial pelos livros que serão abordados nesse trabalho: *Portagem*, do escritor moçambicano Orlando Mendes e *Mayombe*, do escritor angolano Pepetela. Ambos os textos trazem importantes reflexões a respeito do colonialismo e suas consequências, porém chama a atenção o foco concedido às discussões acerca da questão do mestiço, também tratado em algumas obras que aqui serão elencadas como “mulato”. Os autores supracitados apresentam tal temática por meio das personagens *João Xilim* (Mendes) e *Teoria* (Pepetela), mestiços que carregam consigo uma série de questionamentos advindos do que o sistema colonial semeou no imaginário das pessoas. Ainda que se trate de obras fictícias, ambas conseguem trazer aos leitores um panorama do que foi esse sistema, pois, nas palavras de Antonio Candido (1967), o escritor enquanto sujeito ativo e participante de uma determinada sociedade não seria apenas alguém exprimindo sua originalidade em seus textos, “mas alguém desempenhando um papel social, ocupando uma posição relativa ao seu grupo profissional e correspondendo a certas expectativas dos leitores ou auditores” (CANDIDO, 1967, p. 86) e capaz de refletir criticamente sobre a sociedade da qual faz parte ou pretende analisar. Dessa forma, segundo Candido, o escritor cria um diálogo vivo com seu público.

O presente trabalho não tem por objetivo abordar as questões históricas em profundidade, mas por vezes isso será necessário para que a complexidade do espaço-tempo dos romances, poemas, cartas e contos que aqui serão elencados seja melhor compreendido.

No primeiro capítulo, buscaremos compreender a figura e o papel do mestiço nos “saberes coloniais”. Para isso, recorreremos aos conhecimentos científicos a respeito da mestiçagem advindos da Antropologia, Sociologia e até mesmo da História colonial. Será realizada uma breve análise de obras consideradas por nós paradigmáticas<sup>1</sup> no que tange à problemática do mestiço e procuraremos perceber como ele é abordado por outros

---

<sup>1</sup> Para Thomas Bonnici (2000), a formação do cânone ocidental é muito recente, e as nações imperialistas colocaram-se no centro do mundo, renegando toda a produção cultural dos países deixados por elas à margem. Segundo o autor, após os anos 1970, quando muitos países vinham buscando suas independências, a crítica pós-colonial procurou resgatar a produção literária e cultural dessas nações como forma de resgate da cultura local. No entanto, a formação do cânone dos países africanos de língua portuguesa não é ainda um consenso, mas está sendo discutida também atualmente; por isso, elegemos aqui as obras que consideramos essenciais para o desenvolvimento da pesquisa e que abordam a problemática do mestiço de forma contundente, sem pretender sugerir uma espécie de cânone ou com corresponder a um cânone anteriormente instituído.

escritores dos países africanos de língua portuguesa, em especial na literatura, ou, no caso dos autores portugueses, como se constitui a crítica produzida por eles a respeito do assunto. Para tanto, demos preferência aos autores que referiram Angola, Moçambique, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. Não pretendemos esgotar o repertório de obras em que há personagens mestiças, mas, ao escolher textos paradigmáticos de várias literaturas, verificar como os autores que escolhemos para estudo inovam na construção daquelas personagens, como nos apresentam o sujeito poético ao discutir o tema em seus textos e em que medida seguem os seus predecessores.

Para isso, recorreremos às obras/textos: *O escravo*, de José Evaristo D’Almeida (Cabo Verde, 1856); *As rolas*, poema presente no livro *Versos*, de Costa Alegre; (São Tomé e Príncipe, 1916); *Canção do mestiço*, presente no livro *Ilha de nome santo*, de Francisco José Tenreiro (São Tomé e Príncipe, 1976); *O livro da dor*, de João Albasini (Moçambique, 1925); *Terra morta*, de Castro Soromenho (Angola, 1949); o conto *Eu tenho nome* presente na obra *Godido e outros contos*, de João Dias (Moçambique, 1952); *Mulato*, presente no livro *Terra das acácias rubras*, de Costa Andrade (Angola, 1960); *Cântico a Angola*, presente no livro *Cubata abandonada*, de Geraldo Bessa Vitor (Angola, 1961); *Estória do ladrão e do papagaio*, em *Luuanda*, de Luandino Vieira (Angola, 1963); *Menina Vitória*, do livro *Quinaxixe*, de Arnaldo Santos (Angola, 1965); *Mulato de sangue azul*, em *Regresso adiado*, de Manuel Rui (Angola, 1973) e *A meu belo pai ex-imigrante*, em *Karingana ua Karingana* de José Craveirinha (Moçambique, 1974). Além de observar como esses autores trabalham a questão do mestiço, procuraremos analisar o que há em comum e também de diferente entre o olhar de Orlando Mendes e de Pepetela sobre o tema.

No segundo capítulo serão abordadas as duas obras que são objeto deste trabalho, com foco nas personagens *João Xilim* e *Teoria* e nos seus dilemas, bem como as adjetivações atribuídas a eles, sua inserção na comunidade, seus apoiadores e opositores e o seu movimento na obra. Vale lembrar que a obra de Orlando Mendes apresenta o contexto colonial e a sua organização social como pano de fundo, sem qualquer menção ao desenvolvimento da luta de libertação, diferentemente do que se verifica na obra de Pepetela, em que a luta pela independência do país e a organização do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) ganham grande protagonismo, assim como a discussão de grandes questões ideológicas.



De outro modo, reiteramos que a prerrogativa da cor da pele foi determinante para organizar as relações entre Europa e África. Tanto no período escravocrata via Atlântico, como se viu anteriormente, quanto no que diz respeito ao neocolonialismo instituído nos territórios abordados neste trabalho, a cor da pele foi determinante para todas as crueldades praticadas pelo colonizador e também justificativas que as embasaram. No prefácio da obra de Albert Memmi (2007), Sartre diz que “o colonialismo recusa os direitos do homem a homens que o submeteu pela violência, e que mantém pela força na miséria e na ignorância” (SARTRE *apud* MEMMI, 2007, p. 28). É esse o sistema representado na obra *Portagem*, de Orlando Mendes.

Já Frantz Fanon (2008) nos chama a atenção para a liberdade sexual concedida ao senhor branco/macho na sociedade colonial. Nesse contexto, quando as mulheres negras ficam grávidas e nascem então crianças mestiças, elas não têm nenhum tipo de direito, pois bastava uma gota de sangue africano para serem tratadas como os demais negros. *João e Teoria* representam os muitos mestiços advindos desse tipo de relação, representando, como diz Teoria, o “talvez” entre dois mundos tão diversos e que no entanto coexistem, uma vez que o colonizador criou a figura do colonizado. Enfatiza-se, porém, que, mesmo coexistindo, a tentativa de “apagamento” do outro foi uma constante neste período.

Ademais, há uma importante ressalva a ser feita a respeito de *Mayombe*. Adianta-se que a obra foi publicada em 1980, e por isso os termos “tribo” ou “tribalismo” são constantemente mencionados. Hoje entendemos que essas formas foram utilizadas de maneira pejorativa durante o período da colonização, mas por vezes será necessário adotá-los quando fizermos referência à obra.

Por fim, analisaremos as semelhanças e diferenças dessas personagens: se aceitam-se como mestiços ou não e como isso impacta suas vidas na história. *Portagem* foi publicado em 1966, quando o país já estava em luta pela sua libertação e é considerado o primeiro romance moçambicano, ainda que esta luta não seja o pano de fundo da obra. *Mayombe* foi publicado em 1980, quando o país já estava liberto do jugo português, mas foi escrito durante o combate, que é inclusive um aspecto central na obra, pois é a partir dele que se dão os questionamentos e reflexões a respeito de como seria o país após a libertação.

No que se refere à África, aprendemos sua história nos livros da escola, em poucas páginas e normalmente em um capítulo muito breve, que apenas menciona a partilha do

continente, a escravidão e o espólio de bens que sofreu devido à ação das potências europeias. Reflexões acerca das relações coloniais e suas consequências, por outro lado, são pouco debatidas. Sabe-se que o critério primordial para a justificativa da escravidão foi a cor da pele, e para o colonizador pouco importava se a cútis era mais ou menos clara, pois bastava ser africano. Desta forma, a principal justificativa e relevância desta pesquisa é refletir não só sobre essas relações, mas também sobre como os mestiços eram vistos e tratados, pois eles são o resultado direto da miscigenação. Além disso, a pesquisa contribui para os estudos comparados de literaturas de língua portuguesa, uma vez que nosso viés de análise parte da literatura, ainda que recorramos a outras áreas do conhecimento para amparar a reflexão.

## Capítulo 1: Da América para a África.

*Navigari necesse; vivere non est necesse.* Essa era a frase que Pompeu, general romano, usava para encorajar os marinheiros a se aventurarem nos mares e assim conquistar mais territórios para Roma, no século I a.C. Com a bênção de Netuno, navegar “por mares nunca dantes navegados”, de Pompeu a Camões, era preciso. Invocando as ninfas do Tejo, sob o amparo dos deuses romanos e com o “patrocínio” do rei D. Sebastião, Camões em 1572 publicou a epopeia *Os Lusíadas*, que conta os feitos da nação lusa ao contornar o continente africano e chegar à Índia. Dividida em cinco partes principais que abarcam dez Cantos, em seu Canto I, o sujeito poético apresenta a proposta da epopeia que será narrada e da qual extraímos o excerto:

(...)  
 E também as memórias gloriosas  
 Daqueles Reis que foram dilatando  
 A Fé, o Império, e as terras viciosas  
 De África e de Ásia andaram devastando,  
 E aqueles que por obras valerosas  
 Se vão da lei da Morte libertando,  
 Cantando espalharei por toda parte,  
 Se a tanto me ajudar o engenho e arte.

Cessem do sábio Grego e do Troiano  
 As navegações grandes que fizeram;  
 Cale-se de Alexandro e de Trajano  
 A fama das vitórias que tiveram;  
 Que eu canto o peito ilustre Lusitano,  
 A quem Neptuno e Marte obedeceram.  
 Cesse tudo o que a Musa antiga canta,  
 Que outro valor mais alto se alevanta  
 (...)  
 (CAMÕES, 2000, p.1).

Segundo o sujeito poético, Fé e Império, grafados com letra maiúscula devido ao grande grau de importância que esses valores tinham para a época, precisavam ser levados a todos os povos, e ninguém melhor do que aqueles que calaram até os deuses do mar e da guerra, isto é, os portugueses, para executar essa árdua tarefa. O sujeito poético ordena, por meio de um verbo no modo imperativo, que as glórias dos imperadores passados se calem porque as glórias lusitanas se expandirão pelo globo. Ele ainda espera que, se “engenho e arte” lhe ajudarem, contará a façanha dos portugueses para chegar à Índia. A sequência da epopeia traz uma importante reflexão sobre essa empreitada dos

portugueses, feita através de um senhor de “aspecto venerando”, que questiona a vaidade e cobiça dos portugueses: o Velho do Restelo.

Por volta da estrofe 94 do Canto IV, o eu-lírico camoniano questiona as ações dos portugueses argumentando que, em nome da fama e da glória, muitos danos seriam causados. E assim ainda o Velho amaldiçoa “o primeiro que no mundo, / Nas ondas vela pôs em seco lenho!”. Para ele, os navegadores portugueses arriscaram suas vidas, sem ao certo saber se o que estavam fazendo daria certo.

Assim como nos diz o ditado popular “quem conta o conto, aumenta um ponto”, os europeus souberam cantar suas glórias e contar sua história como sendo a única, verdadeira e grandiosa. Não por acaso chamamos o início da Idade Moderna de “Grandes Navegações”, um título que feito para ressaltar a grandiosidade das descobertas e dos feitos europeus, que, nessa perspectiva, levaram seus valores e desenvolvimento a todos aqueles que viviam no pecado e no atraso. Os relatos dessa empreitada, contados por narradores portugueses durante a epopeia, sempre sugerem a ideia de que os colonizadores foram bem recebidos pelas populações locais, algo que veremos mais adiante à luz das reflexões de Memmi (2007). A figura do colonizador é discursivamente construída como a narrativa daquele que deixa sua terra natal, considerada berço das virtudes, e a civilização para se aventurar numa terra inóspita e tida como arcaica.

Logo esses colonizadores impuseram sua cultura sobre povos que, segundo eles, eram atrasados. O melhor que se poderia fazer, segundo Pero Vaz, ao descrever os nativos brasileiros também descobertos nesse período das grandiosas navegações ao rei D. Manuel I em 1500, tal feito seria sinônimo de “salvar essa gente”. E com o pretexto de salvar os nativos, levar a fé católica e explorar a terra, o território que hoje chamamos de Brasil foi colonizado. Sob os mesmos pretextos, baseados na ideia de salvação, desenvolvimento e da transmissão de bons valores por meio do trabalho, anos mais tarde os territórios que hoje são conhecidos como Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, em África, dentre outras possessões portuguesas, foram colonizadas.

Na escola, onde a história é contada sob o ponto de vista eurocêntrico, aprende-se que fatores como a posição geográfica de Portugal e a monarquia bem estruturada, fruto da Revolução de Avis, facilitaram o pioneirismo português pelo Atlântico. Porém, nos lembra M’Bokolo (2009) que, antes aos portugueses, os árabes já haviam tentado explorar

a costa africana que fica voltada para o Oceano Atlântico; além disso o Oceano Índico já era entreposto comercial entre árabes, swahilis e indianos.

Em janeiro de 1454, o papa Nicolau V emitiu a bula *Romanus Pontifex*. De acordo com Paulo Sousa Pinto (2018), ela dava aos portugueses o direito de explorar a África pelo Atlântico e excomungar quem não respeitasse o documento, pois segundo Pinto (2018) a Igreja valorizava todo o esforço luso na evangelização das populações não cristãs e na guerra aos muçulmanos. Logo o lucro obtido em terras africanas começou a despertar o interesse de outras nações, mas os portugueses se valeram desse documento papal para manter sua soberania na costa africana. Vale lembrar que em 1494, por meio do Tratado de Tordesilhas, que dividiu o mundo entre lusos e espanhóis, ficou estabelecido que Portugal ficaria com as terras a 370 léguas de Cabo Verde e todo o Oceano Atlântico e Índico para navegar, restando à Espanha o que hoje se conhece por continente americano e a navegação pelo Oceano Pacífico.

Segundo M'Bokolo (2009), as viagens feitas durante esse período foram bastante benéficas para os portugueses, pois permitiram que se “instaurassem correntes de trocas em seu proveito” adotando os “moldes do comércio transaariano dos árabes” tornando-se ainda um “fenômeno muito progressivo, que só terminou com a colonização imperialista, nos fins do século XIX, princípios do século XX” (M'BOKOLO, 2009, p.260).

Para Silvério (2013), em 1500, o mundo possuía regiões relativamente autônomas: Europa, Extremo Oriente, Médio Oriente e África. De 1500 a 1800, a economia voltou-se para o Atlântico e foi impulsionada pelo eixo triangular África-América-Europa. Durante os séculos XV e XVI, os portugueses foram estabelecendo alianças comerciais pela costa africana, movidos principalmente pela busca do ouro. Posteriormente, começaram a perceber que o comércio de pessoas com o fim de escravização poderia ser mais proveitoso; além disso, na sua perspectiva, estariam fazendo um favor aos negros, já que a escravidão lhes serviria para a salvação, e, do contrário, sendo negros e não cristãos, estariam automaticamente condenados. O desejo de cumprir a “missão civilizadora” foi usado ao longo dos anos como uma das principais prerrogativas para incutir nos povos colonizados o que os europeus consideravam apropriado e moderno, sob a alegação de que esses povos viviam, até então, na obscuridade.

Múltiplas são as composições que focalizaram esse período macabro da História. Demos preferência a um poema da moçambicana e Paulina Chiziane, já que em *Toca meu tambor de samba*, o sujeito poético transporta-se para o “Novo Mundo” na pele dos

escravizados, para enfatizar como foi possível manter a “alma”, ou seja, os valores, apesar da espoliação de sua cultura material:

Toca meu tambor de samba  
E leva saudades à minha mãe África  
Diz-lhe que já não tenho nome, nem terra  
Tiraram-me tudo, mas a minha alma não!

Toca mais alto meu tambor de samba  
Preenche este vazio em que me suspendem  
Embala a minha angústia e a minha saudade  
Diz à minha mãe que resistirei, e ao lar voltarei!

Até das tangas fui despojado à espada  
O colar de missangas foi arrancado à bruta  
Diante dos navios da escravatura  
Tiraram-me tudo, mas a minha alma não!  
(CHIZIANE, 2018, p. 34).

Em seus versos, o sujeito poético pede que o tambor, objeto tão importante para civilizações africanas, toque. O tambor trar-lhe-ia uma recordação de sua terra natal em África, pois esse sujeito fora despido de seu nome, sua terra, suas roupas e seus adornos, restando apenas aquilo que levava consigo: a “Alma”, ou, em outros termos, a cultura e sua forma de ser. Segundo nos parece, o texto de Chiziane (2018) dialoga com o poema *Súplica* da também moçambicana Noémia de Souza, presente no livro *Sangue Negro*. O sujeito poético de Noémia suplica que a música não lhe seja tirada, pois eles serão “(...) sempre livres/ se nos deixarem a música” (SOUZA, 2016, p. 30). O sujeito ainda diz que mesmo escravos ou mortos, a música será uma maneira de fazê-los permanecerem vivos.

O rendoso comércio de pessoas fez com que os europeus deixassem de ver o continente africano “como uma rica fonte de ouro para tornar-se, antes de tudo, um reservatório de mão de obra, sem o qual seria pura e simplesmente impossível a criação e exploração de numerosos e grandes domínios europeus na América” (SILVERIO, 2013, p. 22). A demanda pela mão de obra africana aumenta com a demanda da plantação de cana de açúcar em meados de 1700 no nordeste brasileiro, quando também os holandeses usufruíram do trabalho dos negros. Angola foi, durante o século XVII, a principal fonte de mão de obra para Portugal, com destaque para as cidades de Luanda e Benguela, que forneceram mão de obra negra especialmente para a então colônia brasileira. Esse fato marca a história dos dois países e Pepetela faz referência a ele em *Mayombe* (2004). Na

ocasião, o Comandante Sem Medo seria transferido para o Leste, onde se sentiria mais útil ao Movimento de Independência, e começa a imaginar como seria:

Os olhos de Sem Medo iluminaram-se. Sentiu nas narinas o vento do Planalto que conhecera na sua juventude. Viu as vertentes imponentes da Tundavala (...). Sentiu o perfume de eucalipto nas montanhas do Lépi, recordou os campos de milho do Bié e do Huambo (...). Viu Benguela, o antigo armazém de escravos, o quintalão de engorda dos negros, como bois, esperando o barco para a América. Lá se abria o caminho da América, mas se fechava o caminho da vida para o homem negro (PEPETELA, 2004, p. 164).

No trecho, a personagem do guerrilheiro mobiliza os cinco sentidos para imaginar a sua próxima frente de atuação e, ao fazê-lo, mescla futuro e passado, inundando a geografia de sensações e de História. Sem Medo tem consciência da maneira como seus antepassados foram tratados nos anos nefastos da escravidão: como bois que nunca mais voltavam para suas terras natais.

Era preciso buscar justificativas plausíveis para que esses povos fossem comercializados como mercadoria e o porquê da sua inferiorização. À luz das descobertas científicas, não só Portugal como também as outras nações europeias foram se aproveitando de uma nova classificação biológica para assim categorizar a humanidade de acordo com o seu tom de pele: a raça.

### 1.1 A classificação racial

O “velho continente” foi berço de grandes descobertas e de importantes revoluções que acabaram por influenciar o mundo todo. Foi nele que a Igreja ganhou uma sede, e é dele que as embarcações saíram e para lá que regressavam, levando as mais diversas especiarias. Foram cientistas europeus os responsáveis por mostrar a todos que a Terra não era o centro do universo; a Ciência, desenvolvida por eles, iluminou o pensamento; e foi lá onde a nascente burguesia bradou “liberdade, igualdade e fraternidade”, e a máquina a vapor se constituiu como o primeiro grande passo do capitalismo. Mas ora, se a Europa tinha todas essas vantagens, por que os homens se aventuraram a ir viver num continente inóspito, repleto de “atraso”, doenças e de costumes diferentes?

O aventureiro em busca de uma “Canaã” enxergou em África a possibilidade de conquistar um status que certamente não teria em sua terra natal. Ainda que Portugal fosse

miserável na metrópole, na colônia o português seria um privilegiado. E como garantir que fosse respeitado, venerado e que tivesse maiores direitos do que os donos da terra? De acordo com Memmi (2007), usurpando e criando leis que autorizassem isso. Quanto mais divididos fossem os colonizados, mais fácil seria o processo do domínio português em suas colônias.

Nesse processo, europeus se fizeram respeitar por meio da brutalidade, a fim de garantir seus próprios interesses. Era preciso fazer com que a mão de obra colonial trabalhasse de forma extenuante para pagar os impostos que lhes eram cobrados, como assinala José Craveirinha (1996) em seu conto *Ziche pescador*, em que o personagem se lança ao mar, mesmo percebendo que uma tempestade se aproxima, e acaba perdendo a vida, em razão da necessidade de saldar os impostos. A vida do negro e do pobre era tão irrelevante dentro daquele regime que, no final do conto, o narrador salienta que esta morte não foi noticiada no jornal. Craveirinha narra também as punições que os colonizados sofriam por desobediência em seu poema *Só 20 em cada mão*, de 1954, transcrito por Orlando Mendes, em 1982, em seu livro de ensaios:

Bem fardados de avental  
obedientes nós até vamos a correr  
depressa entregar o papelinho da patroa.  
E chegamos à esquadra  
ao posto ou ao comissariado todos ofegantes  
e nos ouvidos a ordem: - Vai depressa rapaz não demores ouviste?-

E o polícia que veio com a terceira rudimentar  
lá da aldeia talvez minhota  
talvez transmontana tanto faz  
depois de soletrar bem soletrado o papelinho  
chama o sipaio e manda somar  
somar bem os algarismos com força dando-nos com uma palmatória  
algumas lições de aritmética  
com 20 na mão esquerda  
e mais 20 na mão direita.

E não termos lágrimas nos olhos  
e não termos lágrimas a mais nos olhos para chorar  
mas somamos a dor chorada em seco.  
Somar sem ninguém ver

[...]

Mas depois voltamos para o serviço  
prontos a saber o feitiço do papelinho da patroa  
somando um mais um nas flangetas  
até 20 em cada mão!  
Um mais um em cada mão!  
20 em cada mão!  
Só 20 em cada mão!

(CRAVEIRINHA, 1952 in MENDES, 1982, p.42-43)



A respeito da situação descrita no poema, Cabaço (2009) nos esclarece que a aplicação castigos por parte dos patrões sobre os seus criados era recorrente; além disso, perante uma infração, as donas de casa os enviavam à administração local com um bilhete reportando o acontecido e, após recebida a punição, eles deveriam voltar com o mesmo bilhete, dessa vez contendo explicações a respeito da punição que lhes fora aplicada. Através da “missão civilizadora”, conforme valores como a educação pelo trabalho são transmitidos ao colonizado, é que o “oprimido constata, escandalizado, que o racismo e o desprezo se mantêm” (FANON, 1964 *apud* CABAÇO, 2009, p. 37).

O regime colonial foi criado para beneficiar unicamente os europeus, e, como já foi dito, a cor da pele tornou-se o fator decisivo para justificar a sociedade segregacionista que nele se instalou, sobrepondo-se esse critério, inclusive, às discriminações e opressões motivadas pela religião, por exemplo. Neste sentido, o racismo pode ser considerado o símbolo máximo da relação entre os dois sujeitos protagonistas de tal processo de dominação, que são o colonizador e o colonizado. Com efeito, o pseudocientificismo que antes originou as categorizações racistas foi incorporado ao âmbito social por meio das leis discriminatórias e também de atitudes diárias, baseadas numa moral racista, que reforçaram o fechamento do branco em torno da sua própria brancura, a que considera a melhor forma de ver e estar no mundo, como assinala Fanon (2008).

Ao analisar a personagem *Mayette*, pseudônimo da autora Lucette Ceranus, presente em *Je suis Martiniquaise* (1948), o martinicano discutiu o trecho em que ela diz querer se casar com um homem branco. Este é seu senhor, e tudo o que ela sabia sobre ele era que “tinha olhos, azuis, os cabelos louros e a pele clara” (FANON, 2008, p.54). No entanto, ela também sabe que uma negra nunca seria respeitada por um branco. O interessante, porém, está no fato de que o que mais valia para *Mayette* não era necessariamente conquistar respeito desse homem, mas que o seu senhor fosse branco; visto isso, fica evidente que, no seu imaginário, tudo o que advinha do universo branco, inatingível especialmente para mulheres negras, seria o melhor a se desejar e obter, exatamente como ensinava o pensamento propagado pelo projeto colonial.

E por que a negra *Mayette* não seria respeitada por um branco? Justamente porque a instituição de uma categorização para classificar e diferenciar os seres da espécie humana colocou os negros num universo muito distante dos brancos europeus. De acordo com Munanga (2003), a palavra *raça* vem do italiano *razza*, que teve origem no latim

*ratio*, e significa sorte, categoria ou espécie. Sua utilização primordial era classificar plantas, como o fez o botânico Lineu. No entanto, criou-se, a partir desta noção, uma espécie de paleta de cores para os homens e, de acordo com ela, quanto mais claro fosse um indivíduo, mais humano, e, portanto, quanto mais escuro, menos humano.

Ao longo dos séculos, pode-se perceber que a percepção humana sobre mundo a sua volta foi sendo modificada, e essas transformações se devem em muito, é claro, às descobertas que foram acontecendo com decorrer dos anos, contestando saberes anteriores e produzindo novos conhecimentos. Pensando nisso, pode-se questionar, por exemplo, o que se entendia por humanidade no século XV, ou no advento das Grandes Navegações, uma vez que é a partir desse momento que a sociedade europeia entra em contato com outros povos, com características fenotípicas que se diferenciavam das suas principalmente no que se refere ao grau de melanina.

A luz que a Ciência trouxe no século XVIII procurou questionar cada vez mais o saber eclesiástico, recusando de vez explicações bíblicas, como a ideia de termos descendido de Adão e Eva, ou a associação de ações de divindades aos fenômenos naturais, já que estes passaram a ser explicados e testados cientificamente. Ao se levar em consideração os povos recém descobertos entre tais questionamentos, despertou-se o desejo de compreender a origem do homem, o que colaborou para o surgimento da Antropologia Física. Mas por que classificar os seres humanos considerando o fator “cor da pele”? Munanga nos diz que:

Em qualquer operação de classificação, é preciso primeiramente estabelecer alguns critérios objetivos com base na diferença e semelhança. No século XVIII, a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e divisor d’água entre as chamadas raças. Por isso, a espécie humana ficou dividida em três raças estancas que resistem até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela (MUNANGA, 2003, p.3).

O antropólogo Peter Wade (2007) corrobora com tal perspectiva ao afirmar que “somente a partir de finais do século XVIII, Blumenbach descreve as cinco grandes raças do mundo e as sustenta com base em medidas antropométricas, incluindo a cor da pele (...) construindo uma hierarquia na qual ‘os europeus [estavam] sempre acima’” (WADE, 2007, p. 54, 58). Assim se moldou o imaginário acerca do corpo do negro, atribuindo-lhe também a culpa por ser negro, o que causou não apenas um sentimento de inferioridade, mas “sentimento de inexistência [...], pois esse imaginário talhou que “[...] o pecado é preto como a virtude é branca” (FANON, 2008, p. 125). O negro teria sido tocado por

algo que a ele não foi explicado, mas é exatamente esse toque que o colocou num abismo do qual, ainda que quisesse, como nos coloca Achille Mbembe (2018), não conseguiria se esconder, por ser incapaz de esconder a sua essência.

Em 24 de novembro de 1854 foi publicada a famosa obra de Charles Darwin, *Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural*. O inglês constatou, após estudos e observações, que, ainda que diferentes, seres humanos e macacos são oriundos de uma mesma espécie e que, no decorrer dos anos, essas espécies passam por processos de mudanças ao fim dos quais apenas o mais apto sobrevive.

Conta-se que Karl Marx tinha o intuito de dedicar o segundo volume de *O capital* a Darwin, pois, numa carta enviada ao inglês, o economista diz que reconhecia em sua teoria a própria sociedade inglesa e seu capitalismo, já que a luta pela aptidão faz parte da lógica capitalista. Segundo Maria Augusta Bolsanello (1996), Marx tentou transpor as ideias darwinistas para justificar a sociedade estratificada pelo capitalismo industrial, dando origem ao termo *darwinismo social*<sup>2</sup>, que depois teve como grande mentor o filósofo Herbert Spencer.

Essa corrente filosófica pode ser entendida como a aplicação da teoria darwinista de seleção natural à vida em sociedade, já que o sistema capitalista liberal exige uma constante competição entre as pessoas, implicando que o mais qualificado ou dotado de habilidades que possam ser absorvidas pelo sistema sobreviva e consiga se sobrepujar aos menos adaptados; nessa lógica, os mais adaptados tornam-se ricos e, por que não, exploram a força de trabalho do grupo subjugado, sendo ela física ou intelectual. Para Spencer, o Estado prejudicaria o processo de seleção que o sistema capitalista dita quando institui políticas assistenciais que ajudem aos pobres.

Nessa época, outras ciências também recorreram ao *darwinismo social* para justificar a suposta inferioridade do negro:

A genética considerou que a definição e a hierarquização das raças se baseavam em caracteres aparentes (cor da pele, textura do cabelo, forma do crânio). A psicologia e a neurologia buscaram comparar o rendimento intelectual (testes de QI e aptidões) dos indivíduos ou dos grupos e a análise das diferenças logo se transformou em estudo das relações de superioridade e inferioridade. A sociologia tentou aplicar o resultado de pesquisas biológicas e genéticas feitas em animais aos homens e difundiu o conceito de “limiar de tolerância” como recurso natural para justificar a rejeição das minorias. A

---

<sup>2</sup> De acordo ainda com Bolsanello (1996), para o darwinismo social a sociedade é desigual por natureza, sendo normal e natural que os mais aptos vençam e os menos aptos fracassem. A autora acrescenta que Spencer defendia que o Estado se enfraquecia ao procurar auxiliar os pobres com medidas sociais.

antropologia e a etnologia definiram as raças como resultado de uma divisão da humanidade [...] (JACQUARD, 1984 apud BOLSANELLO, 1996, p. 154).

Construído o imaginário de que os brancos eram superiores aos negros, cada nação europeia reclamou para si a atribuição de um território na já mencionada Conferência de Berlim, a fim de conduzir sua missão de “civilizar” os africanos. Para eles, a cor da pele era apenas mais um indicativo da sua incapacidade intelectual para sair do atraso, já que além disso eles também não viviam em casas, não comiam com talheres ou não sabiam rezar. Sendo assim, caberia aos brancos, nas palavras de Valentim Alexandre (1993), o papel de não só dominar o mundo, mas também eliminar as raças inferiores.

O Imperialismo torna-se, então, o ápice do capitalismo. Para Omar Thomaz (2002), paralelamente ao crescimento do monopólio comercial, crescia também a difusão simbólica, ideológica e política do que se pensava sobre o negro. Esse pensamento irá fomentar os debates e discussões nos congressos internacionais e nas sociedades de geografia. No caso de Portugal, a Sociedade de Geografia de Lisboa foi apoiada por militares, engenheiros e pela elite portuguesa<sup>3</sup>. Criada noventa anos após a *Société de géographie de Paris* e quarenta e cinco anos após a *Royal Geographical Society of London*, em 1875, essa associação é um claro exemplo de que a questão colonial estava mobilizando vários setores da sociedade. O “saber colonial” português, como o de outras metrópoles, mobilizou explorações de caráter geográfico que, com o passar dos anos, foram colaborando para o desenvolvimento de um pensamento científico colonial. Nas academias, promoveram-se cursos voltados para essa temática nas disciplinas de História, Geografia e a “Administração Colonial” também passou a ser discutida nos cursos da Escola de Medicina e especialmente nos cursos navais e de guerra. O que podemos perceber a partir desses fatos é que não bastava dividir a sociedade racialmente e manter a parte negra à margem, era preciso que todos os setores sociais “estudassem” o colonizado, a fim de compreender, justificar “cientificamente” o porquê de ele ser subalternizado e se aliar ao esforço de manter tal ordem social.

A esse respeito, a historiadora Isabel Castro Henriques afirma:

---

3 O site da Sociedade de Geografia de Lisboa refere-se assim a sua origem: “Em nome da ciência geográfica avançavam-se projetos de ocupação territorial a partir da África Ocidental, da África do Sul e as costas da África Oriental, que criaram alguma preocupação com o futuro das posições portuguesas em África. Pareceu, por isso, indispensável a Luciano Cordeiro e a outros interessados nas questões ultramarinas que Portugal estivesse também representado nesse grande movimento. Disso nasceu em 1875 a Sociedade de Geografia de Lisboa, que teve desde o início pleno apoio oficial.  
Ver em: [https://www.socgeografialisboa.pt/?page\\_id=2](https://www.socgeografialisboa.pt/?page_id=2)

O 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial, realizado em paralelo com a Exposição Colonial do Porto, em 1934, organizada para mostrar aos portugueses a «selvageria» dos Outros e a justeza da «missão civilizadora» portuguesa, constituiu um espaço de investigação e de difusão do conhecimento ‘científico’, orientado em torno de cinco temas (Moutinho, 1980, 59-64): a indispensabilidade da antropologia na formação de funcionários e missionários para bem servir a administração colonial; o desenvolvimento da colonização branca, entendida não como uma realidade “onde é possível poupar [e] comandar pretos”, mas como “a constituição definitiva de núcleos populacionais (...) de famílias portuguesas”; a preservação da pureza racial assegurando “uma descendência de valor” e condenando “a pequena repugnância que [os portugueses] manifestam nas proximidades sexuais com elementos de outras origens étnicas”, que se traduzem numa “ mestiçagem” de consequências “ necessariamente desastrosas” ; a racionalização do trabalho do Outro que exigia o conhecimento das suas características físicas “para evitar inutilidades pessoais e fracassos económicos “ ; a organização de Missões Antropológicas marcava a linha conclusiva deste Congresso, assente na ideia da indispensabilidade da investigação científica no terreno, inaugurando uma linha de estudos sobre os «tipos raciais» e as «diferenças naturais», biologicamente fundadas, que viria a ser reforçada por Mendes Correia, em 1943. (HENRIQUES, 2015, p.10-11).

A partir dessas reflexões podemos notar que os eventos a que se refere Henriques (2015) visavam a exotização do Outro, o que possibilitaria sua exclusão e, portanto, entre outras violências, o trabalho forçado (como o contrato, por exemplo)<sup>4</sup>.

O trabalho, aliás, será a pedra de toque do sistema colonial nos países africanos de língua portuguesa. Seu maior símbolo é a “caderneta indígena”, concedida a todos os africanos maiores de 18 anos, na qual eram registrados os seus contratos de trabalho e todos os demais fatos que interessassem à Administração Colonial.<sup>5</sup>

Embora a lógica que defendia o trabalho como fator dignificante para o homem estivesse no auge da sua repercussão e adesão, somente os colonizadores mereciam tal dignidade, visto que os europeus já conheciam essa máxima e, em solo africano, seriam incapazes de trabalhar pelo clima excessivamente quente, diferente da metrópole, restando aos “selvagens” a tarefa de trabalhar por um merecimento e dignidade que jamais chegariam.

---

<sup>4</sup> Em 1924, ainda segundo Henriques (2015, p.08), ocorreu o II Congresso Colonial Nacional, de 1924, trouxe não somente a geografia e a botânica, mas também o papel etnográfico como o apresentado em 1918 por Ferreira Dinis ao apresentar seu estudo intitulado *Populações Indígenas de Angola*. Dez anos mais tarde a Exposição Colonial do Porto, procurou “selvageria dos Outros e a justeza da missão civilizadora portuguesa”.

<sup>5</sup> A respeito, veja-se especialmente VERA CRUZ (2006).

Além de procurar formas que legitimassem a segregação por meio dos mencionados congressos, Portugal ainda tinha que lidar com mais uma problemática: o mestiço. Num mundo cunhado na polarização entre brancos e negros, o mestiço surge da intersecção entre os dois extremos e passará a ser visto com desconfiança por ambos os lados, como veremos a seguir.

## 1.2. Um “problema” mestiço

Em 1933<sup>6</sup>, uma nova constituição foi elaborada em Portugal, dando início ao regime do Estado Novo, marcado pelo seu caráter fascista, autoritário e defensor da manutenção das colônias africanas como meio de assegurar a segurança nacional. Para tanto, foi nesse período que surgiu a Polícia Internacional de Defesa do Estado, em 1936, com forte atuação também nas colônias africanas.

As políticas do Estado Novo foram instituídas em acordo com a noção de que era preciso recuperar no imaginário da população a ideia de “império português” como um todo indivisível, que abrangia também os “territórios do ultramar”. Essa intenção foi materializada pelo Acto Colonial de 1930, imposto às colônias, que regulamentou juridicamente os critérios para enquadramento dos sujeitos colonizados na categoria de *indígenas*<sup>7</sup>. Esse documento também estabeleceu critérios para “premiar” aqueles que se provassem capazes de assimilar a cultura portuguesa, passando a um patamar acima dos outros autóctones, quando seriam considerados *assimilados*. Estes estavam um passo mais próximo de serem verdadeiros cidadãos portugueses segundo tal regulamento, ainda que na prática isso não se verificasse. O documento colaborava para distinguir os reais cidadãos portugueses dos outros, embora no mesmo período o discurso de Salazar

---

<sup>6</sup> Com o fim da Primeira Guerra e a economia cambaleante de Portugal, o militar Óscar Carmona assumiu o poder do país em 1928 e empossou o então professor, civil, Antonio Salazar, para as finanças e posteriormente como Ministro da Guerra. Cargo que ocupou até 1968 e que mesmo com seu falecimento em 1970, todo o seu legado conhecido também como *ditadura salazarista* perdurou até 1974 com a Revolução dos Cravos.

<sup>7</sup> De acordo com Cabaço (2009), a França criou em suas colônias o regime do Indigenato para separar os que tinham direitos (franceses) e os que não tinham (nativos/indígenas). Em sua missão para “salvar” seus povos de domínio, o governo francês criou o processo de assimilação. Dessa forma, podemos notar que Portugal se espelha nos franceses para também definir, por meio de decretos, quem eram os indígenas e como eles poderiam sair dessa condição por meio da assimilação. Porém, cabe a ressalva: para Sege Fouc (2006), à luz de Cabaço (2009), a assimilação era uma maneira de fazer com que os nativos abandonassem suas práticas sociais que foram consideradas inferiores em prol de uma suposta elevação social.

pregasse que havia, na realidade, uma “irmandade de povos, cimentada por séculos de vida pacífica e compreensão cristã, comunidade de povos que, sejam quais forem as suas diferenciações, se auxiliam, se cultivam [...] orgulhosos do mesmo nome e qualidade de portugueses” (*apud* CABAÇO, 2009).

O termo *indígena* era utilizado desde a Carta Lei de 1875, que colocava fim à figura do liberto e sedimentava condições para o trabalho assalariado. Seis anos depois, Portugal promulga um decreto que visava dar maior autonomia às colônias, defendendo, segundo Valdemir Zamparoni (2012), a assimilação dos *indígenas* e reconhecendo sua igualdade civil e política perante a lei. No entanto, sabe-se que essa igualdade nunca foi conquistada de fato.

Em seus nove artigos presentes no Título II – *Dos indígenas*, o Acto Colonial define que:

Art. 15º. [...] a proteção e defesa dos indígenas das colônias, conforme os princípios de imunidade e soberania [...]. As autoridades coloniais impedirão e castigarão conforme a lei todos os abusos contra a pessoa e bens dos indígenas.

Art. 16º. O Estado estabelece instituições públicas e promove a criação de instituições particulares, portuguesas umas e outras, em favor dos direitos dos indígenas, ou para a sua assistência.

[...]

Art. 17º A lei garante aos indígenas, [...] a propriedade e posse dos seus terrenos e culturas, devendo ser respeitado este princípio em todas as concessões feitas pelo Estado.

[...]

Art. 22º. Nas colônias atender-se-á ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas, que estabeleçam para estes, sob a influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais [...] e com os ditames da humanidade.

Art. 23º. O Estado assegura nos seus territórios ultramarinos a liberdade de consciência e o livre exercício dos diversos cultos, com as restrições exigidas pelos direitos e interesses da soberania de Portugal, bem como pela manutenção da ordem pública, e de harmonia com os tratados e convenções internacionais.

[...]

(PORTUGAL, 1930, p. 1310-1311)

Percebe-se que Portugal procura mostrar a ideia de que todos eram tratados igualmente, uma vez que garante também aos *indígenas* proteção, liberdade de culto e outros direitos. Todavia, observamos que o trabalho compulsório, por exemplo, ainda era uma prática corrente, mesmo que somente em obras de interesse coletivo; do mesmo modo, a religião seria respeitada desde que os colonizados atendessem aos desejos de Portugal.

A única referência à assimilação aparece de forma implícita no artigo 2º, que trata dos direitos gerais. O texto procura deixar clara a “função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos” a fim de exercer “influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente” (PORTUGAL, 1930, p. 1309).

Para Patrícia Ferraz de Matos (2006), o documento tirava a autonomia dos governos locais e os submetia ao Ministério das Colônias, estabelecendo, dessa forma, maior domínio sobre elas e facilitando a exploração. Além de garantir os mecanismos da assimilação, o documento:

[...] estabelecia a “tutela” em relação às populações de São Tomé e Príncipe, Guiné, Angola, Moçambique e Timor, possuindo um estatuto especial os naturais de Cabo Verde, do Estado da Índia Portuguesa e Macau. Embora vinculadas a uma mesma “nacionalidade”, as muitas sociedades que habitavam o “império” eram designadas por “raças”[...]. Por outras palavras, o império é uma entidade política que pressupõe a existência de identidades que o “habitam” numa hierarquia [...] (MATOS, 2006, p. 63).

Observa-se que, em 1945, uma revisão da Carta Orgânica considerava como nativos, ao invés de indígenas, os cidadãos cabo-verdianos e da Índia. Os são-tomenses e timorenses também deixaram de ser abrangidos pelo Estatuto do Indigenato em 1951<sup>8</sup>. Matos (2009) conclui que, na verdade, angolanos, guineenses e moçambicanos eram considerados mais atrasados em comparação aos outros cidadãos do império luso. Para a autora, esta concepção era uma forma de racismo velado, pois a população cabo verdiana, por exemplo, é, em sua grande maioria, mestiça e, nessa lógica, a parcela de sangue branco colaboraria para que não fossem tão “atrasados” como os angolanos e demais povos que ainda estavam buscando a assimilação. A força do pseudocientificismo que embasava tais perspectivas ficam mais evidentes quando lembramos o caso do historiador Oliveira Martins, que era contra a assimilação e também contra o direito ao estudo. Para ele, os negros estariam “colocados entre o homem e o anthropoide” e somente através da força é que se educaria essa população que estava muito próxima da barbárie (*apud* ZAMPARONI, 2012, p.51). Conforme Matos (2009), no Congresso Colonial de 1940, Gonçalo de Santa-Rita dizia que os cabo verdianos poderiam, em alguns casos,

---

<sup>8</sup> Em 1954, o Estatuto dos Indígenas Portugueses, posto em vigor pelo Decreto-Lei 39.666 de 1954, estabelece que faziam parte deste estatuto os angolanos, moçambicanos e guineenses. Em seu artigo 2º, a definição de quem seria considerado indígena deixa claro que seriam os “indivíduos de raça negra ou seus descendentes que tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas não possuam ainda ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos”. Mais adiante, em seu artigo 4º, o Estatuto assegura que será papel do Estado promover a melhoria das condições materiais e sua educação pelo ensino e trabalho (PORTUGAL, 1954, p. 560).



igualar-se aos brancos e serem superiores aos pretos, porém, mesmo assim seriam um problema, já que poderiam odiar os brancos e menosprezar os pretos. Tendo todo esse cenário em vista, perguntamos: quais foram os critérios estabelecidos para defender a noção de atraso?

Durante o governo ditatorial salazarista, uma série de conferências internacionais e estudos a respeito dos colonos foram apresentados sob as lentes do *darwinismo social*, a fim de salientar o atraso e a inferioridade dos negros que, devido a sua incapacidade, estariam fadados a viver sob os cuidados dos brancos. Nessa época, os mestiços também foram alvo de “reflexões científicas”, como veremos.

Em 1934, conforme já referido, ocorreu o Congresso de Antropologia Colonial, no qual foram apresentados uma série de documentos a respeito dos *indígenas*. Dentre os estudos apresentados, Eusébio Tamagnini<sup>9</sup> expôs *Os problemas da mestiçagem*; segundo ele, os mestiços requeriam um cuidado especial, porque as populações colonizadas eram marcadas por um desenvolvimento cerebral aquém dos ocidentais, o que dificultaria a aprendizagem da língua; ou seja, segundo o autor, o cruzamento das raças era visto como negativo não só para os portugueses, mas também para a população mundial. Lembre-se, a esse respeito que, dez anos depois do referido Congresso, o antropólogo publicará em *Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa*, o texto *O índice nasal dos portugueses*, cujas afirmações permitem verificar como o darwinismo social e a clivagem entre portugueses e indígenas mestiços divergem do discurso do luso-tropicalista que mais tarde será adotado pelo colonialismo português:

O que, porém, se não pode admitir é a elevação de tal mestiçagem à categoria de fator suficiente de degradação étnica, que obrigue os antropólogos a colocar os portugueses à margem das raças brancas, ou atribuir-lhes o valor de mestiços negroides. Todos nós, portugueses, sentimos o ridículo de semelhante afirmação, mas, pela insistência com que se propala e amplia, no espaço e no tempo, consideramo-nos, em defesa dos altos interesses morais e políticos da Nação Portuguesa, na obrigação de realizar a demonstração cabal e incontroversa, da falta de base científica das afirmações avançadas. (TAMAGNINI, 1944, p. 7).

---

<sup>9</sup> Médico, antropólogo e um dos fundadores, em 1934, da Sociedade Portuguesa de Estudos Eugênicos, sediada em Coimbra, onde era professor. Exerceu ainda os cargos de Vice-Reitor da Universidade de Coimbra e Ministro da Instrução Pública.

Antecipamo-nos no tempo, apenas para lembrar que aquilo que, em 1944, o texto de Tamagnini rejeita com veemência em nome dos interesses “morais e políticos da Nação Portuguesa” será afirmado com orgulho a partir dos anos 1950.

Voltando ao Congresso de Antropologia Colonial, retomamos o que Mendes Correia<sup>10</sup>, outro partidário do pensamento de Tamagnini e um dos baluartes da chamada Escola do Porto de Antropologia, afirmava:

É intuitivo que, quanto mais intenso e variado for o mestiçamento e mais ativa a interferência social e política dos mestiços na vida portuguesa, mais rápida e fortemente se desfigurará a fisionomia tradicional da Pátria e irá desaparecendo o que de mais nobre e próprio existe no valor português. Seria a dissolução do Portugal multissecular, o fim de uma cadeia vital ininterrupta e gloriosa (CORREIA, apud VALENTIM, 2008, p. 3).

Em outras palavras, o que dizem Tamagnini e Mendes Correia é que o mestiçamento deve ser evitado, pois poderia colaborar para que a população advinda de uma “raça forte”, como a portuguesa, fosse corrompida e se perdesse no decorrer da história.

O Congresso Colonial de 1940 trouxe mais discussões acerca das raças e mais uma vez Mendes Correia defendeu que a população mestiça era um problema que resultaria numa população comparada a “atípicos e lazarentos cães de rua” e “(...) nunca eles [os mestiços] deverão, como não devem os estrangeiros naturalizados, exercer postos superiores da política geral do país, salvo em casos (...) muito excepcionais e improváveis” (1940, *apud* MATOS, 2009, p.98).

Quatro anos mais tarde, no II Congresso da União Nacional em Lisboa, diz Mendes Correia:

1º Deve dar-se aos mestiços do nosso Império um tratamento carinhoso, humano, fraterno procurando melhorar a situação daqueles que porventura, foram desfavorecidos por más condições [...]; 2º Não deve considerar-se o mestiçamento em larga escala como base da nossa política colonial, pois isso implicaria a destruição dum património germinal, que é a maior garantia da continuidade histórica da Pátria; 3º O mestiçamento em áreas de difícil aclimação dos europeus ou por virtude da escassez dos colonos provenientes da metrópole, é, no entanto, um recurso a adoptar para exploração dalguns territórios [...]; 5º Devem abrir-se todas as legítimas possibilidades aos

---

<sup>10</sup> Foi Diretor da Escola Superior Colonial de Lisboa, mais tarde Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, Presidente da Sociedade de Geografia de Lisboa, da Comissão Nacional de Estatística Demográfica-Sanitária, membro do Conselho Ultramarino e Presidente da Junta de Investigações do Ultramar.

mestiços no campo da acção profissional, económica, agrícola, industrial e mesmo no da política e administração locais (1940, apud MATOS, 2009, p.99).

Diante do documento, percebe-se a insistência do governo português em tratar a pauta do mestiço como um problema para a nação, embora, por outro lado, seja reconhecido que não se podia prescindir deles, porque colaboravam para o desenvolvimento e manutenção do império. É possível inferir que a sugestão de um “bom tratamento” está embasada no argumento de que havia, ainda que isso nem sempre fosse levado em consideração, a porcentagem de sangue branco.

A partir dos anos 1940, com o término da 2ª Guerra, muitas potências começaram a aceitar a independência de suas colônias, ao mesmo tempo em que a organização da ONU, substituindo a Liga das Nações, exerceu pressões sobre o governo português quanto a sua permanência em África. A resposta de Salazar foi a demonstração da sua “pacífica” relação com as colônias, por meio da organização de uma exposição do mundo português que justificasse sua permanência em África, a partir daquilo que Henriques (2015) denominou quatro verdades que os portugueses criaram: o pioneirismo, sua presença secular, os direitos adquiridos e sua posterior hegemonia.

Além disso, o governo da metrópole propôs mudanças formais na legislação da administração colonial, alterando a designação das colônias para *províncias do ultramar*, a fim de combater as pressões, o que lhes transformou apenas o estatuto administrativo, como explica Henriques.

O fim da II Guerra Mundial, a reconstrução económica europeia, a Conferência de Bandung (1955) e a voz dos povos colonizados exigindo a liberdade, vieram alterar a ordem mundial e tornar as práticas colonialistas indefensáveis, intoleráveis e caducas. O discurso português [...] procurou formas de dissimulação para consumo internacional, materializadas nas alterações do vocabulário colonial: tudo passou a ser “ultramarino”, os povos “assimilados” tornaram-se cidadãos portugueses, as colônias transformaram-se em “províncias”, formando a nação portuguesa que se estendia “do Minho ao Timor” – sem esquecer a América, por via do Brasil “país irmão” [...] (HENRIQUES, 2015, p.13).

Percebe-se aqui a clara tentativa do Estado Novo em mostrar-se para o mundo como uma grande nação que não diferenciava pessoas ou etnias. As ideias difundidas por Gilberto Freyre<sup>11</sup>, que ficaram conhecidas como teorias lusotropicalistas, foram de grande

---

<sup>11</sup> Nascido em Recife em 1900, é considerado um dos importantes sociólogos do Brasil que buscou ao longo de sua obra retratar a sociedade brasileira sob os pontos de vista histórico, antropológico e social. Sua obra mais famosa *Casa Grande e Senzala* (1933), procura abordar a relação étnica entre portugueses e brasileiros como harmônica, fato este questionado nos dias atuais por não se levar em conta a luta do povo negro por reconhecimento e ainda por romantizar essa relação.

valia para os portugueses nesse momento, pois ajudavam a justificar a permanência nos territórios africanos e disfarçar os conflitos e segregações relacionados à raça.

A obra *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* foi publicada em 1933. Nela, o sociólogo Gilberto Freyre buscou retratar a sociedade brasileira, a partir da exaltação dos feitos dos portugueses na ex-colônia da América e defendeu sua suposta vocação nata para conviver harmonicamente com outras culturas; como argumentos para sua teoria, Freyre alegou que os portugueses eram fruto do contato entre judeus, árabes e até mesmo africanos, isto é, um povo igualmente miscigenado. Nesse sentido, não poderiam sequer ser considerados racistas, pois, além de todos os fatores já elencados, também se relacionavam com mulheres advindas de outras culturas.

Em 1940, Freyre escreveu um ensaio em que reafirmava suas teorias sobre uma área cultural lusotropical do Império Colonial Português, sendo o mestiço uma nova figura característica aos trópicos, capaz de internalizar elementos que foram obtidos graças à colonização. Com essas declarações, a obra de Freyre passou a ser citada por defensores do governo de Salazar, até que ele próprio foi convidado, nos anos 50, para que visitasse pessoalmente Portugal e, posteriormente, às colônias. Prevendo que o sociólogo brasileiro escreveria algo a respeito da visita, o governo o levou a conhecer locais que cuidadosamente selecionados.

Na Guiné [...] registra a escassa presença dos brancos. A ocupação, nas palavras de Freyre, “foi uma aventura [...] superficial. [...]”; Cabo Verde, país onde a maioria da população é mestiça, foi, curiosamente, uma desilusão [...]: a população “predominantemente africana na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia [...]. Repugna-lhe o uso da língua crioula falada no arquipélago e sente no cabo-verdiano uma “incharacterização cultural” [...]; À sua chegada a S. Tomé e Príncipe é recebido pelo governador, comandante Carlos Gorgulho, “bravo governador”, campeão dos negros - que têm nele o seu Getúlio [...], o mesmo que dois anos e três meses mais tarde armará a população branca (e alguns mestiços) para reprimir a tiro e pelo terror um protesto da população local [...]. Foi o tristemente famoso “massacre de Batepá”. [...]. (CABAÇO, 2009, p. 178-179).

Vale lembrar que sua longa viagem (1951-1952) ao “mundo que o português criou” deu origem inicialmente a dois livros: *Aventura e Rotina*, uma espécie de “resultado literário”, que aproxima-se do formato de um diário de viagem, e *Um brasileiro em terras portuguesas – introdução a uma possível lusotropicalologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da*

*Ásia, África e do Atlântico* (1953), um volume acadêmico que compila as palestras proferidas pelo sociólogo ao longo de seu deslocamento pelo império português. Ainda ecoando as palavras de Cabaço (2009), recordamos que, em Angola, Freyre entendeu que o lusotropicalismo havia sido bem sucedido, pois afirmou que os assimilados sentiam-se portugueses de fato e que, os filhos mestiços frutos de boa educação e de pais ricos eram ótimos exemplos desse sucesso. Ao afirmar isso, Freyre defendeu, na verdade, que a assimilação beneficiaria a população angolana, afinal, os assimilados teriam atendido a uma série de requisitos que elevavam sua condição, tirando-os da condição de selvageria a que estavam submetidos antes. Em Moçambique, Freyre reconheceu o racismo, mas como sendo de influência britânica e holandesa, e não portuguesa, argumentando que não havia, nas colônias portuguesas, políticas segregacionistas, como o tão conhecido *Apartheid*, implementado na África do Sul, que dividiu o país entre brancos e negros de forma bastante cruel, determinando, entre outras coisas, espaços onde somente brancos podiam frequentar e vice-versa. Freyre também retratou as relações de trabalho, sem mencionar as jornadas extenuantes, os abusos de poder e super exploração; ao contrário, defendeu que estes eram, na verdade, muito bons para a população, reforçando o papel educador que este desempenhava.

Essa mesma viagem resultou em mais dois livros de Gilberto Freyre: *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico – sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num contexto novo de civilização: o lusotropical* (1961). No entanto, segundo Cabaço (2009), essas duas últimas obras foram escritas a convite do governo português. Diferente do que se vê nas produções de Mendes Correia ou de Tamagnini, o mestiçamento em Freyre não era visto como algo negativo, mas como resultado da bem-sucedida empreitada portuguesa nesses territórios, incluindo o Brasil. De acordo com Cabaço (2009, p. 202) vários intelectuais africanos, ao lerem as obras de Freyre, posicionaram-se contra o sociólogo. Um exemplo trazido por Cabaço é o de Mário Pinto de Andrade, mestiço que, exilado em Paris, sob o pseudônimo *Buanga Fele* defendeu que o racismo nas colônias era praticado de forma indiscriminada e que o mestiçamento da população, em especial a angolana, não era fruto do amor do português para com as negras, mas resultado da ausência de mulheres brancas, fazendo referência aos abusos que as mulheres negras sofriam.

Ao longo do decênio de 1950, vários foram os debates a respeito das teorias sobre o mestiçamento e as ideias do sociólogo brasileiro. Marcello Caetano<sup>12</sup>, que outrora se posicionara contrariamente aos mestiços, passou a adotar o discurso de que, para Portugal, a imagem de que todos eram cidadãos portugueses sem distinção era positiva e o termo *lusotropical* foi sendo incorporado inclusive em disciplinas acadêmicas, o que permitiu que surgisse, ainda na década de 50, uma “política de integração”.

Como pudemos perceber, o termo *raça* foi histórica, política e sociologicamente utilizado para classificar e inferiorizar negros, sedimentando o poder do mundo ocidental branco sobre os africanos negros, em especial no que se refere às colônias portuguesas em África, que são pano de fundo para o desenvolvimento das obras analisadas nesta pesquisa. O termo acabou tornando-se sinônimo de sofrimento, negação de valores, tormentos e medos. A partir da “criação” do “outro” como algo ameaçador, foi preciso criar também fronteiras e legislações para mantê-los o mais longe possível. No caso de Angola, a população negra ficou confinada em seus musseques; e em Moçambique, nos caniços.

Como nos explica Mbembe (2018), o mundo ocidental determinou, a partir da divisão racial, quem seria humano e civilizado; e seguindo essa lógica, aqueles que não se enquadrassem nos seus parâmetros foram transformados em *resto*, isto é, a “manifestação por excelência da existência objetificada”. Desse modo, o colonizado se viu à deriva num mundo que não era seu, ainda que estivesse numa terra que era sua. E o fruto das relações construídas nesse meio é a população mestiça, que representa a síntese do universo colonial e constitui um lugar ambíguo. De um lado, trata-se de uma parcela da população indesejada e digna do olhar distanciado e observador por parte dos brancos, uma vez que eram considerados uma espécie de acidente da natureza, na medida em que colaboravam para o desaparecimento da “pureza”; por outro, eram valorizados pelos negros, já que o branqueamento gradual da pele era o objetivo de muitos que desejavam validação e dignidade.

---

<sup>12</sup> Marcello Caetano foi um partidário de António Salazar que chegou a assumir o cargo de Ministro das Colônias de 1944-1947), tendo sido também o último presidente do Conselho de Ministros do Estado Novo (entre 1968-1974). Na década de 30, foi uma das peças-chave do governo salazarista e auxiliou inclusive na redação da Constituição de 1933. Tinha uma política mais reformista do que Salazar, de quem foi sucessor, após este ter sido afastado em 1968, por problemas de saúde após a queda de uma cadeira. Seu caráter político menos opressor e mais liberal ficou conhecido como *Primavera Marcelista*, porém durou apenas 2 anos (1968-1970). Devido às instabilidades no governo e à Revolução dos Cravos em 1974, Marcello foi exilado no Brasil, onde atuou como diretor de uma faculdade, e veio a falecer em 1980, no Rio de Janeiro.

Nessa altura, vale lembrar o que diz o sociólogo e professor José Carlos Venâncio:

Se, por um lado [os mestiços] usufruem estatutos sociais melhores em relação à maioria da população negra, por outro não deixam de ver o seu destino inscrito em uma estrutura social hierárquica, de que o topo era ocupado pelo branco. Veem-se, por conseguinte, confrontados por uma lógica de diferenciação social para a qual o papel de intermediários que tradicionalmente nem sempre é uma mais-valia a reivindicar (VENÂNCIO, 2005 p. 155).

A partir de um olhar diacrônico, Venâncio nos remete ao papel que os mestiços desempenharam nas colônias portuguesas, mencionando os “lançados”, os “línguas” (tradutores) e, mais tarde, os filhos de nobres africanas e brancos, que posteriormente se tornaram auxiliares de comerciantes europeus (seus pais) no interior da metrópole ou mesmo nas cidades africanas. O autor também chama a atenção para o fato de que, nos finais dos anos 1950 e 1960, essa certa preponderância social que detinham os mestiços, e que os afastava dos negros, deixa paulatinamente de existir.

Em sua grande maioria, os mestiços despertavam desconfianças; sendo filhos de mães africanas e pais europeus, e constituídos, portanto, do sangue de duas culturas, “puxariam” ao pai ou à mãe? Será que olhariam o branco com raiva pela sua posição privilegiada ou odiariam sua ascendência negra que, no imaginário construído, era o motivo do “atraso” que o tornava incapaz de ascender socialmente?

A literatura dos países africanos de língua portuguesa se debruçará também sobre essas questões, inserindo tais questionamentos em seu projeto geral de questionar e compreender o mundo africano durante e após o colonialismo, também na tentativa de, de certa maneira, fazer audível uma voz que tentaram silenciar. Como afirma Sartre (2004), esses escritores buscaram e continuam buscando desvendar o mundo, propondo uma nova visão ao leitor e mostrando sua indignação perante as injustiças.

Como dito anteriormente, faremos referência a obras literárias consideradas por nós paradigmáticas no que diz respeito à problemática dos mestiços. Lembramos ainda que a discussão sobre o cânone literário das literaturas africanas de língua portuguesa é um assunto que ainda está em discussão e, por isso, a seleção das obras aqui mencionadas foi embasada na relevância com que cada uma contribui para a discussão proposta pelo trabalho que aqui se apresenta. Diante da necessidade de selecionar um número restrito de obras, algumas pertinentes podem ter sido deixadas de fora; no entanto, cremos que as obras escolhidas representam de forma satisfatória e justa a literatura de seus países, assim como a problemática do mestiço, abordada por seus escritores.

## Capítulo 2: Textos e contextos

Até o presente momento, demos um foco bastante privilegiado aos fatos históricos, buscando emoldurar os romances que escolhemos para estudo. Procuramos também pensar como determinadas constantes extraliterárias ganham lugar em poemas e narrativas, a fim de demonstrar como os caminhos entre Literatura, História, Sociologia e Antropologia, por exemplo, estão bastante próximos.

A pertinência dessas menções está de acordo com as reflexões de Paul Ricoeur (1994) sobre a proximidade entre o real extratextual e as narrativas, que também poderíamos alargar para a poesia:

É chegado o momento de ligar os dois estudos independentes que precedem o de pôr a prova minha hipótese de base, a saber, que existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou em outras palavras: que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição de existência temporal (RICOEUR, 1994, p. 85).

Segundo o autor, a narrativa ajuda-nos a representar as nossas atividades e experiências vividas. Se a história tenta nos levar a um determinado momento, mostrar dada situação e analisá-la de modo objetivo, a narrativa ficcional, por meio de sua subjetividade, não está presa e tampouco preocupada em contar verdades absolutas, mas pode, no entanto, fazer parecer que tudo ali é verdade, ou que está perto de ser, por meio da produção da verossimilhança. Sendo assim, o texto literário pode representar a mesma realidade sobre a qual se debruça o historiador, mas mostrar, por meio da subjetividade, uma percepção diferente sobre ela. Para Ricoeur (1994) o ato de narrar aproxima o tempo histórico e a ficção.

Essa relação pode ser melhor explicada a partir da exemplificação com o romance *Portagem*, em que um elemento fundamental para o enredo prescinde de uma localização geográfica exata (Transvaal – atual África do Sul) e de uma explicação histórica detalhada (como a descoberta de diamantes necessitou de mão de obra barata moçambicana que, por sua vez, não contava com qualquer segurança em seu trabalho). Na obra, não nos é dito se as minas do Patrão Campos seriam próximas da região do Transvaal, mas Orlando Mendes faz uma clara referência a esse período. Campos é português e seus negócios são fruto das minas de carvão na cidade fictícia do Marandal. Ele tenta aumentar a produção



da mina, pois há uma empresa exigindo cada vez mais. O Patrão então resolve aumentar o regime de extração, porém não se preocupa com a segurança do local, que vem a ceder, matando vinte e três trabalhadores, dentre os quais está o negro Uhulamo, que João Xilim acreditava ser seu pai. Depois disso, sua vida passa a não fazer mais sentido e Campos acaba morrendo após desequilibrar-se na serra e seu corpo rolar próximo ao cemitério dos mineiros.

Candido (1967) salienta que, ao questionarmos o quanto fatores sociais interferem na obra de arte, no caso, a literária, é importante ter em mente o inverso dessa questão e compreender o quanto uma obra de arte pode influenciar o meio. Para Candido, vale perceber que não se trata de separar sociedade da obra, mas que a obra é uma comunicação que “pressupõe um comunicante, no caso o artista; um comunicado, ou seja, a obra; [e] um comunicando, que é o público a que se dirige [...]” (CANDIDO, 1967, p.25).

Essa reflexão sobre literatura e história fez-se necessária para que tenhamos em mente que embora o foco deste trabalho seja a problemática do mestiço, outros aspectos que perpassam as obras far-se-ão presentes e, quando oportunos, serão comentados. Entender a sociedade na qual a obra está inserida, bem como suas características e o tempo do autor e da obra nos ajudam a problematizar, analisar e compreender os contextos.

Essa relação é importante, pois os personagens mestiços presentes nos dois romances estudados não podem ser compreendidos isoladamente do fenômeno da mestiçagem e miscigenação corrente na sociedade colonizada. Além disso, este é um tema que está presente em todas as literaturas africanas de língua portuguesa (que nos interessam de perto e por isso a elas faremos referência) desde quando ainda podiam ser consideradas manifestações literárias. Assim sendo, faremos referência e uma breve análise de alguns textos paradigmáticos em prosa e verso. A partir das mesmas, nosso intuito é perceber em que medida tanto o romance de Orlando Mendes como o de Pepetela rompem ou dão continuidade à forma de tratar a questão literariamente. Dessa forma, guiar-nos-á a diacronia e a geografia, de forma que começaremos com o século XIX em Cabo Verde, chegando a textos contemporâneos de uma das duas narrativas.

Começemos no século XIX, em Cabo Verde, com o romance *O escravo*, de autoria de José Evaristo D’Almeida. A obra é considerada de grande importância para a literatura cabo-verdiana por ser considerada o primeiro romance do país.

## 2.1 *O escravo* (1989), José Evaristo D’Almeida.

Não há muitas informações disponíveis a respeito do autor. A edição por nós utilizada nos diz, no entanto, que ele nasceu em Portugal, no século XIX, faleceu na Guiné-Bissau, já no século XX e esteve radicado em Cabo Verde durante muitos anos vindo a ter dois filhos. O restante de sua vida só se sabe, segundo Simone Caputo Gomes (2008), por informações desencontradas a respeito de seus ofícios no arquipélago cabo-verdiano. Porém a obra de Almeida se insere na literatura cabo-verdiana como o primeiro romance publicado pela primeira vez em formato de livro em Lisboa no ano de 1856. A segunda edição da obra foi organizada por Manuel Ferreira e impressa em 1989.

O narrador nos situa no ano de 1835, na ilha de São Tiago, próximo à Vila da Praia, lugar esse que no referido ano não “tinha experimentado os melhoramentos que hoje lhe dão aparência de uma quinta europeia” (ALMEIDA, 1989, p.25), e nos faz uma breve descrição do local, salientando o clima árido e a terra seca, e ressaltando que, ainda assim, havia algumas plantas frutíferas no lugar, como laranjeiras, cajueiro, café e cana de açúcar, entre outras. Neste período, segundo Almeida (2009), a população cabo-verdiana era praticamente composta por negros e mestiços, sendo pouca a parcela de brancos. A autora ainda nos lembra que essa população mestiça é fruto dos abusos sofridos pelas negras africanas devido à escassez de mulheres brancas, sendo o mestiço “resultado destes encontros, [que] passa a transitar entre colonizado e colonizador, ocupando muitas vezes, papel importante nas relações entre ambos” (ALMEIDA, 2009, p. 18).

Gomes (2008) chama a atenção para o fato de que, na data em que nos situa o narrador, ocorreu o incidente de Monte Agarro, protagonizado por um grupo de escravos que buscava pôr fim ao regime escravocrata e matar os senhores brancos. Como foram denunciados, os chefes do levante foram capturados e mortos, sendo o sistema servil extinto em 1836.

Feita a ambientação no espaço, o narrador passa a descrever as personagens. D’Almeida faz em seu romance um retrato do que seria a sociedade cabo-verdiana da época e o que pensam os portugueses sobre a população e as relações sociais: “na manhã de 02 de fevereiro do referido ano [1835], quem aí chegasse, observaria uma cena pouco vulgar na zona tórrida – a conversação quase familiar da senhora com o escravo” (ALMEIDA, 1989, p. 26).

O escravo em questão é João, que aos 9 anos fora destinado a ser escravo do irmão de Maria, sua atual senhora. O irmão dela faleceu aos 8 anos de idade e o pai de Maria pensou em vendê-lo por achá-lo fraco demais para trabalhar na lavoura, mas ela, já afeiçoada ao escravo, pediu ao pai que não o fizesse. Através de Maria, o escravo aprendeu não só a ler, mas também as práticas religiosas cristãs e ainda conheceu a bondade, amor e carinho que o filho morto de Cláudio, pai de Maria, não tinha para com ele. Em outro ponto da narrativa, Maria cogita dar a liberdade a João e ele responde:

[...] Não era a liberdade que eu vos pedia; não: a liberdade?! De que me serviria? Tirar-me-ia ela de sobre a fronte o ferrete da ignomínia que o destino ali imprimiu ao meu nascimento? Tirar-me-ia a liberdade o olvido do meu passado? [...] A liberdade era deixar-vos; e deixar-vos fora para mim martírio ainda mais cruel do que todos por que até aqui tenho passado. Servir-vos, senhora, é um dever sobre modo grato à minha alma. Servir-vos com todo o desvelo do meu coração, é quanto posso fazer para mostrar-vos o meu reconhecimento (ALMEIDA, 1989, p.31).

Notamos que a ideia de que os europeus levaram conhecimento e fé aos africanos é reforçada pelo personagem, e que servir os brancos era, acima de tudo, um ato de reconhecimento dos escravizados pelo bem que os brancos lhe fizeram. Mais adiante, saberemos que João nutria um sentimento por Maria e por isso não queria deixá-la.

No capítulo seguinte, intitulado *Explicações Precisas – Maria*, entenderemos um pouco a respeito dela e ainda mais sobre o arquipélago. Segundo consta, em 1812 D. Antônio Coutinho de Lencastre foi governador e Capitão Geral da então província de Cabo Verde. A ele era dado o direito de promover os oficiais subalternos. Cláudio Pimentel, pai de Maria, era um indígena respeitado, mestiço, “porém bastante claro, de maneira a poder passar por um trigueiro europeu” (ALMEIDA, 1989, p. 33), proveniente da ilha de Santo Antão, uma das quais compõe o arquipélago de Cabo Verde, e tamanho prestígio foi o que o levou à patente de Capitão. Casado desde os 18 anos com a mulata Mariana, tiveram dois filhos, aqui por nós já mencionados. Maria é, pois, mulata também. Claudio terá que deixar sua esposa e filha para ajudar a controlar um levante na Guiné.

Podemos notar que Claudio ocupa um posto elevado, ainda que seja mestiço e casado com uma mulher mestiça também. Chamamos a atenção para o uso da conjunção, *porém*, que adversativamente se contrapõe ao fato de ele ser mestiço, por ter uma pele mais clara do que escura, fato este que lhe garantiria a suposta confusão com um europeu.

A obra em questão está inserida no contexto do período Romântico português, cujas características são, entre outras coisas, a recorrência de triângulos amorosos, e em

D'Almeida não poderia ser diferente. Luíza é uma negra escrava apaixonada por João, mas sabe do amor que ele nutre por Maria. Ela trabalha na casa de Maria e a todo instante tenta chamar a atenção de João; no entanto, ele só tem olhos para a senhora, do mesmo modo que Luíza, mesmo sendo muito bonita e cortejada por outros homens, só tem olhos para o escravo.

Um dia, chegam tropas de Portugal, chefiadas pelo português Lopes, que fora incumbido de levar uma carta de um amigo de Cláudio à mãe de Maria. O oficial, ao ver a filha de Pimentel, se encanta pela moça e, ao pedir para passear com ela, declara-se, mas:

[...] Maria – portanto – tomou como insulto as palavras de Lopes. Mulata, como era, persuadiu-se que a sua cor – mais que nenhuma outra circunstância animara Lopes a fazer-lhe uma declaração, que ele presumia que uma mulata aceitava sempre com reconhecimento o amor de um branco – por mais impuro que esse amor parecesse (ALMEIDA, 1989, p. 46).

Percebe-se que, para Lopes, as negras e mulatas sempre queriam se enamorar de um branco, já que eles são a representação do progresso e a sua chance de ascensão social. Outra passagem em que podemos notar o tratamento de D'Almeida às questões coloniais se dá no desprezo do crioulo, uma língua local, em virtude da imposição do português, como podemos notar no diálogo a seguir recortado entre Luíza e João.

- Quem é bô (Quem és tu?)  
 Ninguém lhe respondeu; repetiu a pergunta, e uma voz de mulher proferiu é mim (sou eu) quase imperceptível.  
 - Mim quem?  
 - A mim Luíza.  
 [...]  
 Tudo isto foi dito em crioulo: nós, porém não estamos senhores desta linguagem a ponto de poder referir no dialeto empregado pelos dois interlocutores, a conversação que vai ter lugar. Sentimo-lo pelo que respeita a Luíza; porquanto algumas das expressões dela não terão no português – que está a nosso alcance – a força que no crioulo se lhes deve ligar (ALMEIDA, 1989, p.50).

Percebemos que o narrador não se considera apto a reproduzir a conversa entre os dois, e por isso afirma não possuir o português a força necessária para transmitir o diálogo deles. Para Gomes (2008), o colonizador tratou o *crioulo* como dialeto por considerá-lo inferior à língua portuguesa. Em sua visita ao arquipélago em 1951, também na ilha de São Tiago, que é o cenário da obra de Evaristo de Almeida, Gilberto Freyre notou diversas semelhanças entre Cabo Verde e o nordeste brasileiro, principalmente no que tange à

natureza. Entretanto, considerou pouca a influência portuguesa na região, tratando também o *crioulo*<sup>13</sup> como sendo um dialeto exótico à margem do português falado no Brasil. A influência lusa se daria no arquipélago cabo verdiano somente no que é considerado oficial como a administração local, porque o restante seriam “salpicos, apenas, de influência europeia, sobre essa predominância étnica e social” (FREYRE, 2001, p. 266).

A obra de José Evaristo de Almeida possui traços românticos e realistas. Como características românticas podemos citar a tentativa da construção da nação ao retratar portugueses, negros livres e a população mestiça. Ainda citamos o já mencionado triângulo amoroso Luiza-João-Maria e o [quase] final feliz no reencontro de mãe e filho. O amor platônico de João para com Maria e a elevação tanto dela quanto de Luiza a seres quase angelicais por seus bons predicativos também nos remetem a características do Romantismo. Já o caráter realista da obra pode ser observado quando esta traz para o foco principal um subalterno que nutre um amor duplamente proibido por sua senhora: um pela sua posição social e segundo por ser na verdade seu tio. Ainda notamos a ganância de Lopes que, mesmo sendo oficial da Coroa, quer enriquecer e arquiteta contra a nobreza.

A posição de Maria enquanto mestiça é diferente do que observaremos adiante em *Portagem* e *Mayombe*. Maria faz parte de uma elite mestiça em Cabo Verde que contribuirá para a formação do país que possui, ainda hoje, uma população majoritariamente mestiça. De acordo com Venâncio (2005), a população mestiça em Cabo Verde é preponderante tanto em termos de cor de pele como em termos de língua, como no caso do *crioulo*, que o narrador faz questão de salientar que desconhece na íntegra.

A família de Maria ocupa uma posição social diferenciada. Mesmo sendo mestiça, possui a confiança da Coroa tanto para administrar o espaço como para solucionar problemas, como o fez seu pai na ida até a Guiné. O negro é tratado na obra como sendo pessoa de bem, sendo Júlia, senhora mãe de João, a única a nutrir desejo de vingança dos

---

<sup>13</sup> Após a publicação do livro *Aventura e Rotina*, Baltasar Lopes um dos fundadores da revista *Claridade* que fora um marco na literatura do país, criticou os apontamentos feitos por Freyre no livro por meio da emissora de rádio Barlavento, em 1956. Tido antes como um messias dessa geração que seduzida por *Casa Grande e Senzala*, Freyre nitidamente demonstrou desinteresse pela cultura cabo verdiana, ainda que reconhecesse como frutífera a miscigenação reconhecendo ali sua teoria lusotropical. Dentre as críticas rebatidas por Baltasar, no que tange à língua, ele se diz decepcionado. O crioulo seria capaz de expressar sentimentos que não seria possível em português. O crioulo coexistia com o português e a ele não se submetete, “pelo contrário, mantém intacta sua personalidade” (LOPES, 1956, p. 33 *apud* Melo, 2014, p.91).

brancos, mas o narrador apresenta para nós seus motivos, o que faz com que sejam praticamente aceitos.

Podemos dizer que em *O escravo* a mestiçagem não é vista como algo negativo. A personagem é benevolente e não trata nenhum dos negros com rispidez ou qualquer tipo de agressão. Porém, não gosta da atitude de Lopes, o português, por perceber nele a forma como todos os europeus viam os da terra: objetos que satisfariam seus prazeres. Neste caso o antagonista da história não seria o mestiço, e sim o branco que pensa em enriquecer e dominar o corpo feminino.

Continuando no período romântico, rumemos a São Tomé e Príncipe, onde dois poemas nos chamam a atenção. São de autoria de referências incontornáveis quando nos referimos à literatura daquele país. Trata-se de Costa Alegre e Francisco José Tenreiro, que veremos a seguir.

2.2 As rolas, em *Versos*, 1916, de Costa Alegre; Canção do mestiço, em *Ilha de Nome Santo*, 1967, de Francisco José Tenreiro.

Para Alfredo Margarido (1963), Costa Alegre é o primeiro poeta são-tomense a ter consciência de sua cor e dos preconceitos vivenciados durante o período que viveu. Negro, filho-da-terra, nascido em 1864 e vindo a falecer de tuberculose em 1890, é também tido como o poeta da dor, que reflete em seus poemas as agruras de ser negro na sociedade colonial. Nas palavras de Mbembe (2018), ser negro é sinônimo de temores e sofrimentos, pois a cor da pele, fazendo parte do significante raça, não pode ser disfarçada e é a principal razão para justificar a opressão.

Convém mencionar que a escrita de Costa Alegre está inserida numa sociedade são-tomense que aos poucos buscava desenvolver-se economicamente e que sofria influências de vários povos oriundos da costa atlântica da África como angolanos, serra-leoninos, ganenses dentre outros. Alegre estudou na Europa, uma vez que na colônia não havia escolas e lá vivenciou, devido sua cor de pele, a rejeição. A produção poética de Costa Alegre foi organizada postumamente no livro *Versos*, em 1916, pelo amigo Cruz Magalhães. Deter-nos-emos no poema *As rolas* com influência marcadamente do romantismo português ao idealizar um amor, quiçá possível com a moça a quem ele chama de *crioula*.

As rolas  
As ondas marulham  
Na praia a cantar,  
As rolas arrulham  
Amor ao seu par.  
Ó jovens crioulas,  
Além do sertão,  
Cantai como as rolas  
No meu coração.

As rolas sem medo,  
Da lua ao fulgor,  
Por entre o arvoredado  
Têm sonhos de amor.  
Ó jovens crioulas,  
Além do sertão,  
Sonhai como as rolas  
No meu coração.

As rolas nos laços  
Se deixam cair,  
Do visco nos laços  
Não podem fugir.  
Ó jovens crioulas,  
Além do sertão,  
Caí como rolas  
No meu coração.

As rolas nos ares  
Que afecto não têm!  
Só amam seus pares  
Que as amam também  
Ó jovens crioulas,  
Além do sertão,  
Amai como as rolas  
O meu coração.

As rolas não correm  
Na brisa a voar,  
Definham e morrem,  
Se morre o seu par.  
Ó jovens crioulas,  
Além do sertão,  
Morrei como as rolas  
No meu coração.

Cantando se sonha,  
Sonhando se cai,  
Amando risonha  
A rola se vai...  
A vida, crioulas,  
É doce ilusão,  
A campa das rolas  
É meu coração.

A minha cor é negra

indica luto e pena!  
 É luz, que nos alegra,  
 a tua cor morena.  
 É negra a minha raça,  
 a tua raça é branca,  
 tu és cheia de graça,  
 tens a alegria franca,  
 que brota a flux do peito  
 das cândidas crianças.

Todo eu sou um defeito,  
 sucumbo sem esperanças,  
 e o meu olhar atesta  
 que é triste o meu sonhar,  
 que a minha vida é esta  
 e assim há-de findar!  
 Tu és a luz divina,  
 em mil canções divagas,  
 eu sou horrenda furna  
 em que se quebram as vagas!...  
 Porém, brilhante e pura.  
 Talvez seja a manhã  
 irmã da noite escura!  
 Serás tu minha irmã?!...  
 (ALEGRE, 2014, p.294-296).

Na primeira estrofe, o sujeito poético nos transporta para a paisagem insular com ondas e rolas, trazendo sua percepção sonora do ambiente. Para ele, até os pássaros amam, e o eu-lírico espera que as jovens crioulas, que estão *além do sertão*, possam fazer o mesmo com ele. Percebe-se que o eu-lírico de Costa Alegre (2014) idealiza um relacionamento que, como saberemos mais adiante, parece impossível acontecer.

Na estrofe seguinte, percebemos que a ideia de amor é abandonada, e elas [as rolas] buscam apenas relacionar-se com quem pertence ao mesmo universo que o seu. Depreende-se que aqui há uma metáfora utilizada para explicar que dentro daquela sociedade os relacionamentos só se davam entre indivíduos tidos como iguais, ou seja, brancos deveriam relacionar-se com brancos, e negros com negros. Sendo assim, o sujeito do poema suplica que as mulatas o amem.

Nas duas últimas estrofes, o eu poético coloca-se numa posição de inferioridade perante a cor branca, marcando assim a *dor* que é ser negro nas sociedades africanas. Fazendo uso do *spleen* dos poetas românticos, ele diz que sua cor lembra aspectos negativos e tristes, como luto e pena, enquanto o tom de pele da amada alegre e é cheio de graça, estando presente inclusive nas crianças. Na última estrofe, ele completa a ideia já desenvolviva, dizendo-nos que sua dor é um defeito, horrenda em oposição à luz divina do branco.



Ao final do poema, o eu-lírico reflete, esperando que haja um novo amanhecer, no qual possa chamar a amada de irmã também. O uso das antíteses está organizado para que possamos reconhecer aquilo que o eu-lírico considerou como sendo “coisa de branco”, ou seja, as virtudes, e o que ele considerou um defeito, isto é, aspectos herdados da cor negra. Podemos perceber também que o eu-lírico tem um interlocutor feminino, ao qual se refere de três formas diferentes: primeiro como sendo crioula, depois como morena e, por fim, como branca. Poderíamos ler essa alternância como consequência de uma condição a que já nos referimos quando citamos o texto de José Carlos Venâncio: o mestiço (a crioula e a morena) é olhado como superior ao negro, o que indica que há uma assimetria entre negros e mestiços.

Enquanto, no texto acima, Costa Alegre se sente inferiorizado pela branca e pela mestiça, em Francisco José Tenreiro o mesmo não acontece; Manuel Ferreira (1977) considera esse posicionamento de não abatimento diante da inferiorização imposta pela raça uma postura transgressora.

Nascido em 1921, na ilha de São Tomé, Tenreiro é um mestiço que, além de trabalhar como escritor, atuou como professor universitário em Lisboa. Sua vida e obra são marcadas pela exaltação da sua negritude, ainda que o movimento da negritude em si tenha se firmado apenas anos depois. Através da ironia, o autor também critica de maneira aguda a figura do colonizador. O texto que apresentaremos a seguir faz parte do livro *Ilha de Nome Santo*, publicado em 1967. Há vários textos em que o poeta reflete sobre mestiçagem ou em que convoca o negro para se erguer contra o colonizador, porém, consideramos este texto especialmente paradigmático para este trabalho.

Canção do Mestiço  
Mestiço!

Nasci do negro e do branco  
e quem olhar para mim  
é como quem olhasse  
para um tabuleiro de xadrez: a  
vista passando depressa  
fica baralhando cor  
no olho alumbrado de quem me vê.

Mestiço!

E tenho no peito uma alma grande  
uma alma feita de adição  
como 1 e 1 são 2.  
Foi por isso que um dia  
o branco cheio de raiva

contou os dedos das mãos  
 fez uma tabuada e falou grosso  
 mestiço!  
 a tua conta está errada.  
 Teu lugar é ao pé do negro.

Ah!  
 Mas eu não me danei...  
 E muito calminho  
 arrepanhei o meu cabelo para trás  
 fiz saltar fumo do meu cigarro  
 cantei do alto  
 a minha gargalhada livre  
 que encheu o branco de calor!...

Mestiço!

Quando amo a branca  
     sou branco...  
 Quando amo a negra  
     sou negro...  
     Pois é...  
 (TENREIRO, 2014, p.301-302).

Diferentemente de Costa Alegre, o sujeito poético tenreriano não tem como interlocutor a mulher inatingível. Ao contrário, Tenreiro deixa de lado a dimensão subjetiva e sentimental para sugerir uma pauta mais objetiva e atual, num discurso que reafirma sua origem mestiça, ao invés de negá-la, e que busca o embate com o seu interlocutor, como se vê nos versos “não o Negro apenas são tomense ou angolano ou moçambicano, mas o Negro de todo o mundo, o negro escravizado por séculos” (FERREIRA, 1977, p. 24).

Adiante, ao comparar-se ao jogo de xadrez, seu eu-lírico faz outra alusão ao colonialismo: o tabuleiro e as peças de xadrez são, em geral, pretos e brancos, e o intuito do jogo é derrubar o rei adversário. No tabuleiro, as duas cores coexistem, mas são inimigas, condição semelhante ao regime colonial, onde negros e brancos coexistem, mas nas circunstâncias que Memmi (2007) explica: o colonizador criou o colonizado. Entretanto, não quer sua presença. É alguém que precisa ser eliminado, mas, no processo colonial, o branco precisa do negro para manter o aparato e o “império”. Derrotar o colonizado, sua origem e cultura, é uma tarefa árdua que é feita paulatinamente, e isso é o que reafirma a soberania do europeu.

Diferentemente do poema anterior, neste texto temos a ironia do sujeito poético: ele não se deixa *dandar* e, calmamente, como quem não se importa com o que ouvira, ajeita o cabelo e canta alto sua *gargalhada livre*. É também com ironia que o poema se encerra,

traduzindo o pensamento do mestiço sobre o branco que *quando ama a branca* se considera e é considerado um branco, mas *quando ama a negra* coloca-se em igualdade com o negro. O sujeito poético ainda termina com o *Pois é...*, reafirmando o que dissera.

Nos últimos trechos aqui discutidos, portanto, estivemos diante de dois poetas que se posicionam de formas diferentes em relação à “raça”. O eu-lírico de Costa Alegre se entende inferiorizado e não procura refletir sobre a mestiçagem. Fala das moças da ilha, mas não aprofunda sua discussão, pois tudo o que quer é ser aceito, incluso no meio que o aparta. Por outro lado, em Tenreiro há o convite à resistência, ao enfrentamento àquele que se considera superior. Percebemos, por exemplo, a voz de um mestiço engajado que faz questão de se mencionar em letra maiúscula e que não se deixa abater mediante um comentário, pelo contrário, rebate o discurso, fazendo o europeu perceber que ao se deitar com as negras passa a estar no mesmo nível que os nativos, negros ou mestiços.

A seguir, conheceremos, por meio do gênero carta, um escritor mestiço e assimilado de suma importância para a literatura moçambicana: João Albasini. Juntamente com seu irmão, José Albasini, foi fundador do jornal de maior relevância para o país, que não só muito ajudou os escritores locais a divulgarem seus textos, mas também foi um importante canal para divulgação de críticas ao sistema colonial vigente e valorização da cultura local.

### 2.3 *O livro da dor*, 1925, de João Albasini.

A respeito da literatura moçambicana, nos diz Francisco Noa:

Qualquer tentativa para rastrear o percurso da literatura moçambicana sem passar um olhar circunstanciado pelas páginas da imprensa que a alimentaram, a divulgaram e consagraram é, à partida, cometer uma profunda falsidade histórica (NOA, 1996, p. 237).

Embora nosso foco não seja propriamente historiografar a literatura moçambicana, não podemos deixar João Albasini de lado por sua dupla importância como escritor e redator dos jornais singulares para a literatura moçambicana.

O escritor mestiço João dos Santos Albasini nasceu em Magude no ano de 1876. Sua genealogia, como nos mostra Fátima Mendonça e César Braga-Pinto (2012) é bastante diversificada: Albasini, cujo nome em *ronga* é *Nwandzengele* – aurora ou

crepúsculo, é bisneto do italiano refugiado em Lisboa Antônio Albasini que se mudou para a então Lourenço Marques com o filho João Albasini, avô do autor em questão e que ficara conhecido como *Juwawa*, em 1831. *Juwawa*, após estudar Direito em Portugal, tornou-se caçador, comerciante e chefe de uma comunidade *changana*. Casou-se no Transvaal com a *boer* Maria Madalena van Rensburg, com quem teve dois filhos, dentre eles o pai de nosso autor, Francisco João Albasini, conhecido também como *Nwadywawo*.

Francisco João casou-se com a sobrinha da rainha da etnia *ronga*, Kocuene Mpfumo, de nome português Joaquina Correa de Oliveira. Desse casamento nasceram quatro filhos, dentre os quais está José Francisco Albasini, conhecido como *Bandana*, e João dos Santos Albasini que estudou em colégio católico e, após trabalhar nos Correios e como despachante oficial, iniciou sua vida como jornalista, na qual obteve grande destaque ao lado de seu irmão José, como editor de *O Africano* (1909-1920) e de *O Brado Africano* (1918-1938). É interessante ressaltar que ambos os periódicos continham seções nas línguas bantu, rongá, zulu e gitonga, numa clara atitude de valorização das línguas locais. Ainda no que se refere a sua biografia, interessa-nos saber que, após 19 anos de casamento com Bertha Carolina Heitor, Albasini se apaixonara por Michaela Loforte, a quem dedicou cinco cartas que foram publicadas postumamente no livro em questão: *O livro da dor*.

O gênero carta já circulava em Moçambique quando a obra póstuma de Albasini fora publicada e inclusive eram publicadas nas páginas do *Africano*. Para Elídio Nhamona (2016), a opção pelo gênero se deu de forma trivial e o que chama mais atenção nas cartas não era somente o autor ser um “membro distinto da pequena elite colonial na primeira metade do século XIX, mas ser o primeiro e, talvez, o único que tenha usado-as de forma particular para tratar o amor nos seus contornos paradoxais” (NHAMONA, 2016, p. 60).

A publicação de *O livro da dor* foi anunciada pelo *O Brado Africano* em 1925, três anos após a morte de Albasini, aos 46 anos de idade. Para Mendonça e Braga-Pinto (2012, p. 44), João pode ser considerado o “primeiro verdadeiro autor moçambicano” e inspirador de toda uma geração.

No prólogo do livro de caráter epistolar, nos é explicado que o sobrinho de Albasini, Luís Albasini, cedeu o espólio literário a Marciano Ricanor da Silva, que publicou a obra em 1925. A princípio, a obra chamar-se-ia *Força do Destino* e depois o autor mudou para *O livro da dor*, por julgar mais adequado e eloquente.

Assim nos abre sua missiva:

Tenho de mim para mim, muito do íntimo do meu peito, que te perdi para sempre, que nunca mais me farás a esmola de me olhar e muito menos a caridade de me ouvir a defesa; mas também creio piamente, como Cristão, como homem leal e sincero que sempre fui, que um dia farás justiça a este desgraçado que, perante a calúnia, a intriga, o Destino inclemente se confessa vencido e te pede perdão sem ter de que. O destino das criaturas! Moralmente morri. Mataste-me. Não podendo justificar-me; recusando-te tu a seguir os preceitos da nossa religião que é ouvir antes de julgar e perdoar com grandeza todas as injúrias procuro este meio para me aliviar desabafando aqui no silêncio da noite que vai alta [...] (ALBASINI, 1925, p.15).

A obra é composta por cinco epístolas dirigidas à Micaela Loforte, descendente de uma família rica de Inhambane e identificada na obra como *M*<sup>14</sup>. Em meio as suas crises e em estado febril, Albasini compôs suas cartas em discurso indireto, uma vez que Micaela, orientada por sua tia, não dirigia a palavra ao emissor delas, o que faz com que tenhamos acesso a apenas um ponto de vista: o do doente que se coloca na posição de injustiçado pelo que falam dele e pela falta de compaixão de Micaela. A todo instante, o emissor tenta persuadir *M*. a compreender seu ponto de vista e seu estado de saúde debilitado, apelando inclusive a referências bíblicas, pois ambos eram cristãos.

O moribundo autor das cartas se utiliza ora de máximas, ora de provérbios para compor sua argumentação, como podemos notar em “mulheres não valem o tormento que espalham” (p. 20), máxima essa utilizada para convencer *M*. de todo o seu sofrimento por ela; também aparece nas cartas o provérbio “só odeia quem ama” (p. 36), pois, sabendo da ira de Micaela, o emissor deduz que o fato de ela não corresponder às suas tentativas comprovava que ela verdadeiramente o amava.

Em 16 de maio de 1917, seu estado de saúde piora e surge a terceira carta.

Hoje meu irmão José ao ver-me não se conteve: “Estás magro! É o que se chama pele e osso.” Que diabo de cousa lhe havia de dizer? Nada. Que sim, mas não sabia porquê.

Se não tenho adotado esse expediente de trasladar para o papel este galopar desabalado para o aniquilamento, estou que a estas horas eu era das duas cousas uma: ou um louco, ou um cadáver. [...] (ALBASINI, 1925, p. 36-37).

Percebemos que o locutor das cartas faz questão de mostrar à Micaela que vem piorando com o passar dos dias e que escreve de madrugada durante suas insônias. Mais

---

<sup>14</sup> Segundo Nhamona (2016), as cartas de Albasini tiveram retorno de Micaela, porém não nos são apresentadas. Marciano Nicanor Silva, amigo do escritor, é quem faz o prefácio da obra. Teria tido a ideia de juntar os escritos de Albasini para publicação, mas não se sabe o porquê de seu insucesso. Conforme dito antes, as cartas foram publicadas somente três anos após a morte do amigo.

adiante, ainda nessa terceira carta, Albasini afirma que “a dor diminui quando a gente desabafa com alguém” (1925, p. 37), por isso primeiro ele o faz com um amigo; no entanto, a tentativa não resolve sua angústia, e ele conclui que quer desabafar com M., a fim de desfazer o mal-entendido provocado pelas más línguas que fizeram com que ela não o quisesse mais.

Ainda nesta carta, Albasini tenta exaltar suas qualidades, afirmando que é responsável e um bom pai de família, ainda que tivesse sido mulhengo quando jovem. O fato é que o escritor diz não poder pôr pretas em casa nem como amigas, desmerecendo-as para atrair a atenção de sua amada, que pertencia a uma elite que direta ou indiretamente compactuava com o sistema vigente. Dessa forma, o jornalista se afastaria das africanas em prol de uma moça que, assim como ele, seria da elite moçambicana.

Estando próximo ao término de sua quarta carta, datada de 31 de julho de 1917, Albasini nos informa de um fato ocorrido em 2 de junho do mesmo ano. Após ter passado mal devido a um problema cardíaco, ele pede para chamar Micaela que a contragosto foi visitá-lo. Ele critica a hipocrisia da tia da moça ao parecer compadecida de sua doença e salienta que sua amada nem olhou para ele para desejar melhoras. Em 20 de abril de 1918, a última carta nos é escrita e assim termina:

É sempre complicada a história do coração humano – mas a minha então tem aspectos e cambiantes que deixam perplexos o mais maduro dos psicólogos, estarecido o mais cético. A alma da Mulher, se é que tal ser tem alma, é um mistério, mas a tua – ó divinizada flor do Mal – é perfeitamente um monturo – com perdão de Deus que nos julga a ambos. Fim. (ALBASINI, 1925, p. 51).

Ao que consta, essa foi a última carta dele para M. Notamos que as cartas são escritas com o esforço de procurar convencê-la de seu amor, e para isso o emissor recorre até mesmo a argumentações embasadas em passagens bíblicas. Nesta última não foi diferente. No entanto, também podemos perceber um remetente descrente e magoado para com sua destinatária, a ponto de compará-la com o próprio mal, grafado inclusive com letra maiúscula para dar destaque ao que sente, e diz ainda que a alma dessa mulher é perfeitamente um monturo<sup>15</sup> (lixo).

De caráter autobiográfico, a escrita de Albasini nos faz refletir, segundo Noa (2017), se de fato se trata apenas de cartas de amor, uma vez que trazem também

---

<sup>15</sup> Segundo a bíblia online, no salmo 113:7-9, Deus ergue do pó o desvalido e do monturo o necessitado.

características do diário, do romance da novela ou se seria uma mistura de todos esses gêneros textuais.

As cinco cartas do escritor mestiço apresentam também características do ultrarromantismo português. Nota-se perfeitamente o tom melancólico de sua escrita e, além disso, todas as vezes em que se refere à Micaela, ele oscila entre considerá-la pura e intocável ou a própria personificação do Mal, que o teria deixado doente de amor. Somam-se a essas características o fato de as cartas sempre terem sido escritas à noite, durante sua insônia, tal como os ultrarromânticos preferiam, favorecendo os ambientes noturnos e o egocentrismo do emissor das correspondências, que por sua vez supervaloriza seu sofrimento como forma de tentar fazer com que a moça se apiede dele.

Uma outra característica incontestável da escrita de Albasini é a presença do intertexto bíblico. Sendo ele, um assimilado teria incutido valores cristãos à sua formação individual, por isso todas as cartas possuem analogias com passagens bíblicas, provérbios e máximas cristãs para compor sua argumentação. Micaela, sua amada, é conhecedora desses valores, pois também pertencia, conforme dito antes, a uma família importante em Moçambique.

Contudo, evidencia-se que mesmo conseguindo provar serem conhecedores da cultura e dos valores portugueses, os assimilados não eram confundidos com os brancos, ou seja, eram mantidos à distância, porque afinal não deixavam de ser negros ou mestiços. Identificavam-se, pois, com a língua portuguesa, mas não abandonavam completamente suas línguas maternas no seio familiar ou na escrita. Um exemplo disso é que os jornais editados pelos irmãos Albasini continham seções em português e em idiomas locais, como também já foi mencionado. De outro modo, em *O livro da dor*, o enunciador no cinema entrega um bilhete à *M.* escrito em *ronga*, e ela responde que sente ódio, mas não fica claro para nós, leitores, se ela se importou com o conteúdo da mensagem ou se não gostou do idioma em que ele fora escrito.

João Albasini é pioneiro em quanto escritor mestiço moçambicano. Não temos em *O livro da dor* um personagem que representa um grupo social ou uma nação, como veremos em *Portagem* e *Mayombe*, nesse caso, Albasini representa os mestiços que se assimilaram e que pertenciam à pequena elite moçambicana. Essa primeira geração de escritores ligados à imprensa não defenderá a nação propriamente dita, mas os direitos sociais e cívicos negados à população local, como educação, os direitos sobre a terra e naquela terra, o trabalho digno e etc.

De certa maneira, em direção oposta à Albasini, está Castro Soromenho, um dos pioneiros da literatura angolana. Veremos como.

#### 2.4 *Terra morta*, 1949, de Castro Soromenho

Nascido em 1919, em Chinde, Moçambique, e falecido em 1968 em São Paulo, Brasil, Fernando Monteiro de Castro Soromenho era filho de pai português e mãe caboverdiana. Cresceu em Angola, onde trabalhou como recrutador de mão de obra mineira e de lá, aos vinte e sete anos, migrou para Lisboa, onde iniciou a carreira como jornalista e escritor. Nas palavras do próprio escritor:

[...] Foi em Portugal que nasceu o escritor, depois de reviver a minha vida de Angola, fazendo tábua rasa de ideias feitas, dando-me conta de erros de interpretação originados pelo clima social vivido desde a infância numa sociedade em formação, heterogênea pela sua própria natureza, sem outras raízes que não fossem os seus interesses circunstanciais, e sempre marginal.[...] Debruçado sobre a minha vida africana, servindo-me da minha própria experiência e da experiência dos homens que me levaram a meditar sobre a sua vida e no seu destino, procurei estudá-los, situando-os na sua idade histórica, no condicionamento do seu campo econômico-social e nos planos das suas relações humanas. [...] (MOURÃO, 1978 *apud* SILVA, 2010, p.105).

Sua trilogia *Terra Morta* (1949), *Viragem* (1957) e a obra póstuma *A chaga* (1970) são escritas sob a influência do neorrealismo e nelas evidenciam-se a problemática da administração colonial, a denúncia da violência cometida para com os africanos e os conflitos característicos às relações sociais construídas nesse contexto, pelo ponto de vista de um narrador onisciente que procura não tomar partido de negros, brancos ou mulatos, e sim representar suas atitudes e interesses na sociedade colonial, trazendo ao texto, inclusive, a figura do último soba angolano, Xá-Mucuari. Ao fazê-lo, no entanto, esse narrador elabora um retrato condenatório do colonialismo português.

*Terra morta* se ambienta em Camaxilo, na região do Lunda, e é retratada como um lugar distante, sem energia elétrica e no qual ainda há leões por perto. É um ambiente onde “tudo ficava morto em silêncio. Ninguém ligava importância aos alertas” e consideravam a ronda no prédio da Administração desnecessária porque “nada havia para roubar e no Paiol só se encontravam espingardas de carregar [...]” (SOROMENHO, 2008, p. 9). Nesse cenário, somos convidados a refletir sobre as relações entre os colonos através de um jogo de cartas entre o gordo de farda Jaime Silva, que chegou a tentar abrir uma



escola, mas não deu continuidade ao projeto por concluir que as crianças, principalmente as mestiças, não sabiam dar valor aos estudos, quando na verdade era ele quem mal aparecia ao trabalho; Joaquim Américo, que esteve no Brasil, lugar de onde sente saudades; Carlos Valadas, que é chefe de posto e prefere viver na colônia do que na metrópole que estava sob o regime ditatorial, e o aspirante Vasconcelos, que almeja deixar o lugar.

A situação da população branca retratada na obra é decadente. Representados por Anacleto, que vive com uma filha mulata; o vizinho Bernardo, e José Calado, que dizia ser o filho mulato João Calado de má raça, percebemos que o comércio deles não vai bem e que o soba Xá Mucuari só comercializa com eles quando Manuel Pancário, português de filhos mulatos, que os obriga a trabalhar, não precisa mais de suas ceras. Soromenho nos conta um pouco da história da região através da trajetória do sipaio Caluis, que é responsável por cobrar impostos e que sobe de cargo por saber falar português.

Para os fins que nos interessam, chamamos a atenção para a ação e as reações desencadeadas pelo mestiço Luís Bernardo, o serrador, filho de Bernardo, que, ao aceitar uma tarefa que era desempenhada por um negro, enfurece seu pai:

O velho Bernardo, enfurecido por ele ir ocupar um lugar que nem os negros de tanga queriam, não se despediu do filho, que “era a vergonha dos brancos”, e mandou-lhe dizer que não voltasse a pôr os pés em sua casa.[...] Só sua mãe, uma negra velha que nunca aprendera a falar português nos seus cinquenta anos de companheira do colono, a quem dera os filhos mais velhos, que os outros eram da falecida Clara e da Amélia, a amásia mais nova do Bernardo, é que foi à estrada dizer-lhe adeus, a chorar e a lastimar-se. (SOROMENHO, 2008, p. 204-205).

Um outro fato marca a comunidade e nos interessa de perto: João Calado caiu doente e veio a falecer no dia em que Bernardo foi embora. Francisca, sua esposa, e o filho mestiço, José Calado, foram então impedidos de retornar à casa. Indignado, o mestiço ataca Silva, é preso e recebe várias chicotadas, até ser socorrido por Américo, que ao defender o mestiço, acaba por despertar a ira dos outros brancos. A notícia se alastra e muitos não acreditaram que um branco havia se compadecido de um mestiço.

[...] Um velho afirmou que tudo era mentira, que não havia branco que tomasse a defesa de um mulato contra outro branco. [...] Mas vieram outros homens da vila, alguns velos de consideração, e confirmaram tudo o que os outros disseram. O velho escutou-os em silêncio, esteve muito tempo de olhos

escancarados, sem dizer palavra, e, de repente, levantou-se, correu para o tambor do terreiro e começou a tocá-lo, gritando:  
-Povo! Nasceu o coração do branco! (SOROMENHO, 2008, p. 220).

Américo entende que não poderá mais viver em Camaxilo, já que o lugar aos poucos vai sendo fadado à decadência a partir do decreto que destina Caungula ao novo posto administrativo. Ao fim, o mulato João Calado consegue matar o sipaio que lhe fazia guarda e iniciar um incêndio que se alastrou pela cidade e que termina por matar Camaxilo. Todos são forçados a ir embora, ficando para trás apenas os velhos Bernardo e Anacleto.

A narrativa de Soromenho procura mostrar os vários grupos sociais de Angola sem tomar partido de um em específico. Para Stela Saes (2016) o narrador da obra ora capta cenas da vida dos colonos e dos colonizados por vezes “aproximando-se de uma camada populacional que não encontra identidade fixa, como os sipaios e os mestiços” (SAES, 2016, p. 87).

Percebemos que os mestiços transitam no espaço e por vezes são injustiçados e sofrem preconceitos de seus próprios pais. O episódio em que o mulato Anacleto e sua mãe negra não podem entrar em casa por não terem documentos que provassem sua relação com o pai demonstra que o sistema não reconhece esse tipo de relação como legítima. Curiosamente, é um mestiço que provoca fogo na cidade e encerra a narrativa.

Seguindo uma linha cronológica por época de publicação das obras, nos debruçaremos a seguir sobre um conto de João Dias, elencado para este trabalho por nos apresentar outra dimensão do mestiço em Moçambique.

## 2.5 Eu tenho nome, em *Godido e outros contos*, 1952, de João Dias.

Conforme dito anteriormente, o jornal *O Brado Africano* (1918) ajudou a impulsionar a literatura moçambicana. Inicialmente, como se viu quando refletimos sobre as contribuições de Albasini, foi usado como forma de denúncia das atrocidades cometidas contra a população local; no entanto, a partir da década de 1950, o veículo passou a ser usado também para construir a ideia de uma “moçambicanidade”, ou seja, construir a “cara” da nação.

No final dos anos 1940, a literatura moçambicana começa a se organizar enquanto sistema próprio com autores como Noémia de Souza, José Craveirinha, Orlando Mendes,

Rui Nogar e alguns outros, além de conquistar também um público leitor e uma crítica literária que começava a se solidificar. Noa (2014) nos afirma que é a partir dos anos 1940 que o gentílico *moçambicano* começa a circular, mostrando que a nação começava a se reconhecer e requerer para si uma identidade. Verifica-se assim:

[...] um forte sentido de se pertencer a alguma coisa. E esse sentido de pertencer a alguma coisa, a um território, vai ser marcante no percurso da literatura e no surgimento de uma consciência nacionalista. Porque antes – no caso do João Albasini, no caso de Rui de Noronha – não podemos falar propriamente de um conceito de nação; o que estes defendiam era exatamente uma noção de justiça, do ponto de vista daquilo que é o direito à cidadania. Julgo que a consciência nacionalista que, entretanto, emerge na década de 1940, deriva de muitos fatores, entre eles, a 2ª Guerra Mundial, que colocou esses jovens, destas sociedades periféricas, em contato com os grandes centros do mundo (NOA, 2014, online).

*Godido e outros contos* foi publicado pela Casa dos Estudantes do Império em 1952. Constituído por catorze contos, a obra tem como nome uma clara referência ao herdeiro legítimo do imperador Ngungunhane, que ofereceu grande resistência à tentativa da Coroa portuguesa de dominar o Império de Gaza e conseqüentemente expandir o domínio luso pelo território moçambicano. Percebe-se, por essa menção, a tentativa de Dias de valorizar aspectos da terra em oposição ao que era imposto pelo colonizador que, segundo Noa (2014), escrevia de modo a supervalorizar os europeus e bestificar os colonizados.

Filho de Estácio Dias, jornalista dos dois periódicos comandados pelos irmãos Albasini, João Dias nasceu em 21 de maio de 1926. Coursou a escola primária em Lourenço Marques e iniciou seus estudos no curso de Direito em 1946, na cidade de Coimbra. Dias não chegou a publicar nenhum livro em vida, sendo sua obra *Godido e outros contos* publicada postumamente, pois o autor veio a falecer em 1949, aos vinte e três anos de idade.

Interessa-nos no livro o conto chamado *Eu tenho nome*, por trazer uma personagem mestiça apresentada e construída de uma forma diferente a que temos visto até agora. No conto, Alberto e Josefo estão perdidos em algum lugar do Alto-Douro. Sabe-se que pastoram, há rio por perto e a noite se aproxima. Josefo quer falar ao companheiro, enche o peito, mas desiste por falta de coragem. Alberto então lembra que no final de semana houve um incidente com Josefo, que na verdade chama-se António Mabunda, em que ele brigara com um colega de infância por conta do companheiro. Considerado fraco e medroso, Mabunda era filho de negra com um “monhé”, forma depreciativa como eram

chamados os indianos em Moçambique. Mabunda era mulato, tinha lábios grossos e era alourado. “Quase um alemão! dizia o José Antunes merceeiro e velho colono” (DIAS, 1952, p.70).

O sonho do mestiço era ser reconhecido, aclamado e morar em grandes cidades. Mas, em seu entendimento, para isso deveria se distanciar de tudo que fizesse referência à mãe “aquela negra suja, hoje velha e ranhosa, que o parira” (DIAS, 1952, p. 70). Para tal, resolveu trocar de nome e aproximar-se mais do mundo do pai, que para ele pertencia ao mundo branco, embora a sociedade colonial não enxergasse os monhés como tal. Ao ocultar principalmente o nome da mãe, Mabunda rejeita também sua ancestralidade e seu passado em favor da cultura do colonizador numa principiante tentativa de assimilação.

Percebemos que, em Dias, temos uma outra categoria de mestiço: o que é fruto não de um genitor branco, mas de um pai indiano e uma mãe negra, o que também era comum nas colônias, tendo em vista que, desde os primórdios, Moçambique manteve relações comerciais com a Índia devido a sua posição geográfica, sendo comum o trânsito dos chamados monhés no território. Afirma-nos Nhamona (2016) que o pai de Mabunda, no conto, poderia ter sobrenome negro, o que facilitaria o comércio com a população local. Pensando numa ascensão social, muitos desses filhos abandonavam o nome da mãe para usufruir das supostas regalias dadas aos assimilados. Chama-nos a atenção o fato de o conto chamar-se *Eu tenho nome*, pois isso reforça a percepção de que o personagem só enxerga o nome europeu como sendo verdadeiramente um nome “decente”, o que não ocorre com o nome de origem changana da mãe.

Mabunda transita entre dois mundos, mas prefere se associar ao mundo que pertence o pai. Mesmo sentindo-se diferenciado das outras pessoas, a sociedade o vê como mestiço, insultam-no na rua devido a sua cor, e isso faz com que nutra ódio por essas pessoas. Seu desprezo pela mãe é grande, e lhe entristece que dela tenha herdado “aquele cabelo áspero que já encarapinhava apesar do fixador, e entristecia-o mais os seus lábios grossos” (DIAS, 1952, p. 72). Sua história nos indica, mais uma vez, que o mestiço é malvisto na sociedade colonial, na medida em que é considerado o resultado de uma relação condenável entre brancos e negros ou ainda entre brancos e indianos, configurando-se como um indivíduo a quem o sistema em que estava inserido considerava um ser estranho. Veremos mais a frente, em *Portagem*, a busca de João Xilim por pertencimento, já que o personagem vive à procura de uma forma ou outra se encaixar na

sociedade. Ele viaja, percebe que sua história é parecida com a de vários outros, é preso, é confrontado socialmente e se vê, a todo tempo, pressionado a tomar uma atitude.

De volta ao texto de João Dias, veremos que o conto finda com os dois companheiros chegando ao seu destino e Josefo apenas franzindo a testa em reprovação às atitudes de Alberto. Podemos compreender que por mais que brigasse para se afirmar da maneira como queria, Josefo sempre seria alvo de piadas por parte das outras pessoas; logo, depreende-se também que, em João Dias, não há uma solução para “o caso mestiço” presente na sociedade moçambicana de seu tempo.

De volta à lírica, veremos agora a literatura de Geraldo Bessa Victor, que através de seus versos, nos convida a uma reflexão sobre o sentimento da angolanidade.

## 2.6 Cântico a Angola, em *Cubata Abandonada*, 1958, Geraldo Bessa Victor.

Geraldo Bessa Victor<sup>16</sup> nasceu em 1917, em Luanda, e faleceu em 1990, em Lisboa. Bessa Victor é considerado, por alguns críticos, como Pires Laranjeira (1995, p. 63), um dos precursores da poesia angolana, ainda que tenha passado boa parte de sua vida em Portugal, escrevendo sobre Angola.

O seu poema sobre o qual nos debruçaremos faz parte do livro *Cubata abandonada*, de 1958, vencedor do prêmio *Camilo Pessanha* concedido pela Agência Geral do Ultramar, e chama-se *Cântico a Angola*:

Eu te saúdo, Angola!  
Terra de meus avós, de meus pais, minha terra,  
terra da minha infância,  
da minha primeira escola  
o meu primeiro estudo,  
do meu primeiro amor, primeiro sonho e ânsia,  
eu te saúdo, Angola, eu te saúdo!

Angola do negro, do branco e do mestiço,  
Angola velha, Angola nova, Angola eterna,  
com sua História, suas lendas, sua mensagem:  
Angola de verdade e do feitiço,  
Angola da cubata e da casa moderna,  
das ruas asfaltadas e da virginal paisagem...

Angola das cidades lindas como Luanda,  
com a ilha encantada e encantadora:

---

<sup>16</sup> Para fins didáticos, Laranjeira (1995) enquadra Bessa Victor num período em que a literatura angolana estaria mais voltada para questões nacionais. Ainda para o crítico, o poeta caiu no gosto português ao se mostrar seguidor dos poetas ocidentais e compor seus versos decassílabos e tons sentimentais.

Angola da esplendente e variegada flora,  
e da fauna preciosa e do rico minério;  
Angola do trabalho forte e sério,  
e da oração a Deus que em tudo e todos manda...

Angola do luar enfeitado  
que nos encanta e quebranta,  
Angola do sol ardente, e do poente  
dolente  
como o corpo cansado e já queimado  
pelo fogo fatal dum abraço sensual...

Angola das batucadas,  
com cantigas e danças desvairadas,  
ao ritmo de chinguvo e de marimba,  
e das fogueiras incendiando a noite  
nas noites orvalhadas de cacimba...

Angola do progresso urbano e do fomento  
das forças económicas da terra;  
Angola da Poesia entoada ao vento,  
cantada ao Céu e Mar,  
em grande beleza,  
e da Arte que o sol pinta e o luar  
emoldura e descerra,  
no cenário feliz da natureza,  
ao meu olho pagão, à minh'alma cristã...

Angola de ontem, de hoje, de amanhã,  
sempre em grandiosos trilhos,  
terra de meus avós, de meus pais, minha terra  
e de todos os seus filhos...  
Por todos, e por tudo,  
eu te saúdo, Angola, eu te saúdo!  
(VICTOR, 1958, p. 13).

Na primeira estrofe, é possível perceber que o sujeito poético exalta sua ancestralidade, passando pelos avós e pais, até chegar a si mesmo e sua relação com a terra. Na segunda estrofe, o poema sai da esfera particular e amplia os sentidos para falar do que compõe Angola: negros, brancos e mestiços que estariam inseridos na história do país, seja no passado (“Angola velha”), seja no presente (“Angola nova”), seja no futuro (“Angola eterna”). O eu lírico também reconhece que há uma dicotomia no país: o tradicional, representado pela cubata, pelo feitiço e pela paisagem, e os aspectos que vieram com a colonização: a casa moderna e a rua asfaltada.

O poema segue exaltando ainda “cidades lindas como Luanda” e sua “variegada flora/ e da fauna preciosa e do rico minério” e faz ainda referência a Deus, dizendo que é ele quem manda em tudo e em todos, ainda que adiante diga ter um “olhar pagão” e uma “alma cristã”. Na 4ª estrofe, chama-nos atenção a referência que Bessa Victor faz à

sensualidade dos corpos; na 5ª estrofe, a exaltação do passado dominado pelas noites de luar e fogueiras que se contrapõem ao presente. Na 6ª estrofe, o eu-lírico defende Angola como um lugar do progresso, que ainda consegue encontrar espaço para a “poesia entoada ao vento”. Percebe-se que o sujeito poético fica dividido entre aspectos de sua terra natal e aspectos que lhe foram inculcados pelo colonizador.

A lírica de Victor termina com um refrão em que o país é saudado ou “homenageado” por ser a síntese da selva e da cidade, do rico e do pobre, do negro, do branco e do mestiço. Ao incluir o mestiço em seu 8º verso, Victor demonstra reconhecer que o mestiço faz parte do imenso mosaico que forma Angola, numa perspectiva semelhante ao que veremos em *Mayombe*, onde as origens de cada combatente (*kikongo*, *cabinda* etc) são explicadas, bem como sua língua e sua bagagem cultural (Teoria, por ser o professor e Comandante e Mundo Novo por terem ido para a Europa), como parte daquilo que compõe o país, mas principalmente porque tratam-se de personagens marcados pela cor de sua pele e o sentimento de pertencimento ao país que está em reconstrução. Tudo isso será melhor discutido e apresentado mais adiante, quando analisarmos um diálogo específico entre Teoria e o Comandante.

Diante do campo lírico de Costa Andrade, observamos, portanto, o sentimento de pertencimento e um mulato consciente de sua posição na sociedade a qual pertence.

## 2.7 MULATO, em *Terra das acácias rubras*, 1960, Costa Andrade.

Natural do Lépi, nascido em 1936, combatente nos anos 60 e 70 com o nome de guerra *Ndunduma wé Lépi*, Francisco Fernando da Costa Andrade é um dos escritores de grande relevância para a literatura angolana. Sua obra é comprometida com a história de luta de Angola, que se confunde, segundo Vera Lúcia de Oliveira (1999), com a vivência pessoal do escritor que viveu no exílio, foi preso político e aderiu à luta de independência.

Em julho de 1944, Francisco Vieira Machado, então Ministro das Colônias, formalizou a proposta de criação de uma Casa dos Estudantes do Império (CEI), que passou a funcionar em outubro do mesmo ano. No final dos anos 50, Costa Andrade fez parte do corpo editorial da CEI que buscou reunir a produção literária dos autores africanos, a fim de mostrar sobretudo sua posição contrária ao Estado Novo. Textos de escritores como Viriato da Cruz, Luandino Vieira, José Craveirinha, entre outros são publicados numa clara posição anticolonialista. Os anos 1960 foram, em especial para a

literatura angolana, anos de intensa produção literária e agitações políticas que levaram vários escritores ao exílio.

Em 1957, o poeta aderiu à revista *Cultura*, que embora tenha sido fundada em 1945 e brevemente encerrada, voltou a circular em 1957. Em 1961, Costa Andrade estreou na literatura com a publicação de *Terra das acácias rubras*, pela CEI, que é de onde se extrai o poema que será analisado a seguir. Em seu texto é possível perceber, nas palavras de Oliveira (1999), um mergulho nos aspectos culturais do mundo africano, como a terra e o homem que se percebe constituinte da terra.

Realizaremos, a seguir, um comentário sobre o MULATO, que faz parte da antologia de *Terra das acácias rubras* (1960):

#### MULATO

Pertenço à geração que há de vencer  
e tenta abrir novas estradas  
sobre o mundo.  
Não paro nem me canso  
nem me assusto  
nem mesmo grito já  
as vozes que o silêncio enrouqueceu.

Nasci igual a uma mensagem  
com raízes em todos os continentes.

Fizeram-me capaz de amar  
e de criar  
carregaram-me os ombros  
de certezas  
e deram-me a coragem de transpor  
impedimentos

Mas sou apenas Homem.

Igual a ti irmão de todas as europas  
e a ti irmão que transpareces  
as áfrias futuras.  
Março, 1960  
(ANDRADE, 2014, p. 21).

Notamos que o eu poético em primeira pessoa abre seu poema com o verbo *pertencer*, o que nos faz inferir que ele se coloca como parte constituinte de algo e, no caso, afirma-nos que pertence a uma geração que vencerá. Ao afirmar isso, nos faz refletir sobre a sociedade que, ainda que subjugada colonialmente, tem esperanças de conseguir sua liberdade abrindo novos caminhos e não somente restringindo-se ao país ou ao continente africano, mas ao mundo.



A comparação metafórica que o eu-lírico elabora em “uma mensagem/ com raiz em todos os continentes” reflete a problemática do mestiço que dá título ao poema. O mestiço seria, pois, uma mensagem que se inscreve nessa sociedade e que chega a ela como representação da junção de dois sujeitos de um processo em que se querem distantes, mas no qual, no entanto, se juntam, e então se veem representados num novo indivíduo que pertence não só à sociedade africana, mas ao mundo todo, uma vez que esse processo resultou em diversas outras populações mestiças.

Em Costa Andrade, a figura do mulato mostra-se, em dezenove versos e cinco estrofes, reflexiva e ciente de seu papel social, tão importante quanto o de qualquer outro indivíduo no mundo. Notamos que o título do poema está em caixa alta, o que pode ser entendido como a reafirmação de um sujeito que não se diminui perante a suposição da sua contribuição para a degeneração de uma raça, mas a ela resiste.

No final da segunda estrofe, esse sujeito reconhece que a sua mestiçagem, como outras, o faz descendente de dois povos de continentes diferentes. A seguir, ele entende que é capaz de transpor as dificuldades, ainda que queira se mostrar um homem simples que reconhece que é igual aos outros, ou um indivíduo singular que metonimicamente pode representar vários. Por fim, ele entende que o mulato estará inserido nas futuras sociedades não apenas de um território em específico, mas de *todas as áfricas*.

Tomaremos a seguir o premiado livro *Luuanda*, de Luandino Vieira. O livro é de suma importância para a literatura angolana e analisaremos, de modo especial, seu segundo conto, onde veremos como Luandino representou a figura do mestiço.

## 2.8 Estória do ladrão e do papagaio, em *Luuanda*, 1963, de Luandino Vieira.

Português de nascimento e cidadão angolano, José Luandino Vieira Mateus da Graça, nasceu em 4 de maio de 1935, em Lagoa do Furadouro. Adotou o nome Luandino após a independência do país para afirmar a sua escolha pelo país africano onde cresceu e estudou. Em 1961, acusado de praticar atividades que iam contra os ideais do governo, foi preso no Tarrafal, em Cabo Verde, onde ficou retido até 1972.

Luandino Vieira se insere num período da literatura angolana que Laranjeira (1995) descreve como sendo caracterizada pela preocupação com a denúncia social das mazelas trazidas pela colonização. Para Vima Lia Martin (2005), *Luuanda* representa o período

de maturidade do escritor demonstrando sua sofisticação ao representar a realidade de Luanda. A obra é composta por três contos: *Vavó Xixi e seu neto Zeca Santos*, *Estória do ladrão e do papagaio* e *Estória da galinha e do ovo*. Neste trabalho, nos dedicaremos apenas à leitura do segundo.

Ao construir as narrativas, o autor procura confrontar a imposição da língua portuguesa de uma maneira tal que os portugueses da metrópole fiquem em dúvida sobre suas intenções, na medida em que provoca questionamentos quanto à sua escrita que, afinal, foi ou não construída em português? Ele mesmo explicou suas intenções a respeito da complexidade estética da obra numa entrevista concedida ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, em 1980:

E como estávamos numa fase de alta contestação política – e um dos elementos dessa contestação política do colonialismo era afirmar a nossa diferença cultural, mesmo na língua -, um bichinho qualquer soprou-me a dizer-me: "Por que é que tu não escreves em língua portuguesa de tal maneira que nenhum português perceba!"

Foi desta maneira que escrevi essas três estórias do Luuanda, de tal maneira que se um português de Portugal lesse, percebesse todas - ou quase todas - as palavras e dissesse que era português e, depois, dissesse ao mesmo tempo: "Não percebo nada disto!". Foi alguma coisa de deliberado, de provocatório, e por isso, essas três estórias não resistiram ao tempo. (VIEIRA, 1980, p. 10, apud MARTIN, 2005, p. 80).

Por meio de um conto popular que poderia significar “Na nossa terra de Luanda passam-se coisas vergonhosas” (*Mu ‘xi ietu iá Luuanda mubita ima ikuata sonhi...*), Luandino abre seu livro de contos numa clara oposição ao colonialismo, tanto por trazer uma língua local na epígrafe, quanto por referendar o pertencimento da terra aos luandenses e ainda denunciar o sistema colonial imposto, gerando assim uma série de confrontações um tanto inéditas para o período.

Ocupando a posição central do livro numa narrativa não-linear, Luandino nos mostra personagens marcados pela tomada de consciência e a construção da solidariedade, já que são todos reféns do sistema em que estão inseridos, a partir de situações como o momento em que, mesmo presos, eles dividem o alimento.

*Estória do ladrão e do papagaio* é um conto que faz menção à ancestralidade do *griot* contador de histórias que, na figura da personagem Futa e por meio da sua parábola do cajueiro, tenta despertar a consciência dos colegas para enxergarem o real fio da vida, convocando também os leitores a julgarem se acharam a estória bonita ou feia, ainda que talvez ela nem tenha realmente acontecido. Mesmo que tenham arquitetado um roubo de

patos e posteriormente protagonizado o roubo de um papagaio, as personagens não podem ser consideradas antagonistas. Eles formavam uma quadrilha, mas o narrador trata de nos esclarecer que era “quadrilha à toa, nunca ninguém que lhe organizara nem nada, e só nasceu assim da precisão de estarem juntos por causa de beber juntos e as casas eram perto” (VIEIRA, 2006, p. 59).

A *estória* começa apresentando três malandros que cometem pequenos delitos: Lomelino Dos Reis (“Dosreis” para os íntimos e “Loló” para as pequenas), um cabo-verdiano que mora com a mulher e dois filhos no musseque de Sambizanga, e que fora pego roubando patos; seu amigo Xico Futa, que foi quem lhe salvou de tomar chibatadas dos cipaios, e Miguel, chamado “Via-Rápida”, que era tido como o cabeça do bando. A personagem que nos interessa, no entanto, é a que será presa pelo roubo do papagaio do qual sente ciúme: trata-se do mestiço Garrido Fernandes.

Chamado de Kam’tuta, Garrido era coxo e mulato de olhos azuis. Tinha vergonha de deitar com as mulheres pelo fato de ser coxo. O mulato só tinha olhos para Inácia, mas ela vivia a maltratá-lo. Inácia tinha um papagaio chamado Jacó que usava para provocar Garrido e João Miguel, o Via-Rápida, que trabalhava no Caminho de Ferro de Benguela (CFB). Quando está sob efeito de *diamba*, Via-Rápida lembra-se com bastante tristeza da morte de seu grande amigo Félix, que fora provocada por ele. Para entender do porquê de Dosreis ter sido preso, o narrador faz com que voltemos para uns dias antes, enquanto ainda planejavam roubar os patos, e por meio da parábola do cajueiro, contada por Xico Futa, embarcamos na história para entender a raiz do problema.

Conforme o narrador, o mulato vive tentando cercar Inácia, tecendo-lhe elogios e fazendo promessas de que arrumará emprego, mas ela não cede e ainda o maltrata:

Porque toda a gente sabia o Garrido gostava a pequena e isso era o riso para todos os outros que queriam apalpar a moça na cara dele, convidar Inácia para ir na cama deles, pôr indiretas que lhe feriam mais que os olhos dela de onça, brilhantes, mais que a voz mesmo Inácia queria lhe fazer má mas, até xingando, era bom sentir-lhe:

- Katul’o maku, sungadibengu... (Tire as mãos, mulato).

Era só mentira dela. Garrido nunca que tentou nem tocar com um dedo na pequena, ela punha esses truques só para os amigos lhe gozarem [...]. (VIEIRA, 2006, p. 62).

Inácia gostava de ouvir as palavras de Garrido, pois se envaidecia com elas, mas depois xingava-o e dizia que se casaria com branco, porque mulato atrasaria a raça. Inácia tem em seu imaginário que casar-se com um branco seria, além de tudo, porta de acesso para uma condição melhor do que aquela que o mulato coxo poderia lhe oferecer.

A figura do mestiço em Vieira busca reconhecimento e pertencimento. Ele é duplamente rejeitado: primeiro pela sua cor mestiça, já que mesmo que tenha traços do pai – olhos azuis – isso não é o suficiente para conquistar Inácia, em razão do sangue africano que também carregava, o que, para ela, conforme dito anteriormente, não seria bom para a raça. Depois, ele também é rejeitado por sua deficiência física, o que faz com que ele mesmo se coloque à margem por ter vergonha de se deitar com as mulheres e servir de motivo de piada para os outros. Garrido ama Inácia incondicionalmente, mas ela só lhe devolve rispidez. E ele ainda é obrigado a concorrer com um papagaio de cor clara, que repete os insultos de Inácia, e pode simbolizar a figura do colonizador que insulta o mulato e se aproveita do corpo feminino negro, porém com total consentimento dela. Notamos também que no conto a rejeição se dá somente em relação ao coxo, pois provavelmente Lomelino também é mestiço, por ser de Cabo Verde e não conhecer seu pai.

Em *Pepetela*, Teoria se assemelha a Garrido no que diz respeito à busca por pertencimento e, ainda que indiretamente, pelo respeito dos outros. Ele se solidariza com os demais por julgar justa a causa da luta e será no combate que entenderá sua importância para o futuro da nova nação que surgirá.

A seguir, veremos uma obra que abordará a figura do mestiço no âmbito da educação, tanto no que refere à perspectiva do aluno quanto à do professor. Trata-se de *A menina Vitória*, de Arnaldo Santos.

## 2.9 *A Menina Vitória*, 1965, Arnaldo Santos.

O escritor Arnaldo Moreira dos Santos nasceu em Ingombota, Angola, em 1935. Santos cresceu e estudou no bairro do Quinaxixe e acabou trazendo os espaços por onde percorreu em sua infância e adolescência para suas obras, que começaram através da poesia, sendo que também produziu, depois, crônicas e contos. Frequentou, em Portugal, a Casa dos Estudantes do Império, onde conviveu com outros escritores de grande relevância para as literaturas dos países africanos de língua portuguesa, como Mario Pinto de Andrade, Castro Soromenho e outros. De volta à Angola, Arnaldo atuou em jornais e revistas como o *Jornal de Angola* e a revista *Mensagem*.

O texto em questão faz parte do livro de contos *Quinaxixe*, publicado primeiramente em 1965<sup>17</sup>. O livro possui nove contos que retratam a Luanda dos anos de 1950, sendo o título da obra uma referência ao bairro de mesmo nome.

O conto começa com Gigi, apelidado de Higino, um menino mestiço, sendo transferido da Escola 8 para o colégio particular Bucha Beatas, considerada uma escola fraca pelos professores, devido a um surto de piolhos. Na escola nova, Gigi conhecerá a professora Vitória:

A professora da 3ª classe, a menina Vitória, era uma mulatinha fresca e muito empoada, que tinha tirado o curso na metrópole. Renovava o pó de arroz nas faces sempre que tivesse um momento livre, e durante as aulas gostava de mergulhar os dedos nos cabelos alourados e sedosos de uns meninos que sentavam nas primeiras filas (SANTOS, 2015, p. 46).

Vitória colocou Gigi para sentar-se ao fundo da sala, com Matoso, a quem chamava de “cafuzo” por ser “muito escuro” (SANTOS, 2015, p. 46). Vitória tece várias comparações entre os outros alunos e Matoso, referindo-se a ele sempre de modo pejorativo: “Pareces o Matoso a falar”, “Sujas a bata como o Matoso” ou ainda “Cheiras a Matoso” (SANTOS, 2015, p. 47). Sua implicância para com o menino era tamanha que ela não elogiava os acertos do menino, frisando apenas seus erros e fazia de tudo para cercá-lo.

Vitória tinha raiva quando respondiam em quimbundo e quando os estudantes não utilizavam direito a língua portuguesa, que para ela deveria estar perfeitamente registrada. Suas atitudes faziam com que Gigi questionasse porque a professora agia daquela maneira sendo que também era mestiça.

Servindo-se de um narrador onisciente em 3ª pessoa, podemos perceber, à luz do que nos afirma Sérgio Rorato (2016), que *Menina Vitória* é uma continuação do conto antecessor, *Exames de 1ª classe*, no qual Gigi ainda estudava na Escola 8, que abarcava negros e mulatos; na atual escola de Higino, a maioria dos estudantes eram brancos e os que eram negros eram naturalmente segregados pela professora.

Podemos dizer que através de Vitória o narrador nos mostra o mestiço assimilado que se coloca numa posição superior aos demais por se considerar “mais branco” ou por ter vivido na metrópole; porém, ao tratá-la por “menina” ele também nos remete a algo

---

<sup>17</sup> Salientamos que na edição aqui utilizada, o nome do livro está grafado com *Q* ao invés de *K* como em outras edições.

que precisa ser cuidado. Podemos dizer que o sistema cuida de Vitória porque ela age e faz com que seus subordinados, no caso os alunos, também ajam de acordo com o que deseja o projeto colonial. O sistema colonial cuida de Vitória na medida em que lhe garante certas regalias, já que ela também é “a menina dos olhos” de seus superiores. Ironicamente, o narrador a descreve como “mulatinha fresca e muito empoada” e completa que ela “renovava o pó de arroz nas faces” (SANTOS, 2015, p. 46). Dessa forma, percebemos o esforço de Vitória para não ser associada a sua origem parcialmente negra, procurando sempre parecer o mais branca possível. Gigi, que também era mestiço, achou que receberia um tratamento diferente da professora, por identificar-se com ela; no entanto, finaliza a história sem entender o porquê de ser tratado daquele jeito por alguém que é semelhante a ele.

Vitória, de *Quinaxixe*, e Teoria, de *Mayombe*, são professores completamente diferentes. Ela trata os negros com indiferença, procura estar o mais próximo possível da elite dominante mesmo que artificialmente, fazendo uso de maquiagem, defende o sistema e age com rispidez e com agressividade quando é contrariada. Vitória sente-se mais perto da elite branca pela sua “porcentagem” de sangue branco, e procura se afastar de tudo que lhe aproximava da terra. Por outro lado, Teoria auxilia os outros integrantes do grupo com a educação, e está inserido no movimento justamente por não concordar com o sistema. O professor em nenhum instante da narrativa trata os companheiros com inferioridade ou deles desdenha por qualquer característica que seja. As obras, que são de diferentes períodos, mostram também diferentes posições por parte das figuras docentes.

Na continuidade, entre os vários autores angolanos que apresentaram em suas obras um personagem mulato, não podemos deixar de nos referir ao conto *Mulato de sangue azul*.

#### 2.10 Mulato de sangue azul, em *Regresso adiado*, 1973, de Manuel Rui.

Manuel Rui Alves Monteiro, mestiço, nasceu no Huambo, em 4 de novembro de 1941 e cursou Direito em Coimbra, tendo sido grande ativista na Casa dos Estudantes do Império. Retornou para Angola em 1974, onde, após a independência, exerceu várias funções. É dele a letra do hino nacional de Angola. O livro que nos interessa nesse trabalho foi publicado em 1973 quando o escritor ainda estava na metrópole. Trata-se do

livro de contos *Regresso adiado*, de onde extraímos o conto *Mulato de sangue azul*, que abre o livro de Rui.

O enredo fala de Luís Alvim, filho de Luís de Sampaio Costa Alvim, que se achava muito importante por ter pai português. Embora fosse mestiço, ele não se considerava como tal. Dizia ter sangue azul e pertencer por parte do pai a uma importante família portuguesa em Bragança e Évora.

Vestia-se com terno, usava brilhantina no cabelo, sapatos sempre muito bem polidos e esforçava-se para andar e falar corretamente o português. Alvim não gostava de Benguela e estava esperando para embarcar para a cidade de Chinguar. Quando o pai foi para Benguela com “responsabilidade em transmitir a cultura da pátria” (RUI, 1985, p. 30), conheceu a negra Chitula a quem ele próprio mudou o nome para Fátima. Dessa união nasceu Luís. Com a morte do português, Fátima sobrevivia às custas das filhas que se prostituíam.

Alvim tinha outros irmãos mestiços, mas nunca quis saber deles ou da mãe e não se considerava um filho do solo benguelista. Evitava pretos, mulatos e até a comida típica comia escondido para que não fosse associado a nada da terra, afinal, julgava-se de sangue nobre português. Viver em São Felipe de Benguela por trinta e cinco anos fora para ele um martírio. Conseguiu transferir-se para Chinguar como escriturário administrativo e tinha esperanças de ver sua linhagem europeia valorizada, mas dos brancos recebia desprezo e desconfiança do “empertigação mulato” (RUI, 1985, p. 31), e dos negros, cusparadas.

No bar Europa, Alvim conheceu outro mulato, Xavier, com quem fez amizade. O companheiro mulato era caminhoneiro, simpático e muito orgulhoso de sua profissão. Xavier achava absurdo a história de Luís Alvim dizer que tinha sangue azul e o fato de não se relacionar com negras tendo apenas correspondências trocadas com uma mulher metropolitana.

Alvim sente que enfim poderá ser ouvido quando é promovido a *locutor da verdade*, tornando-se responsável por anunciar os feitos do governo, auxiliado por um intérprete de línguas locais, porque ele só conhecia o português. Enfim, seria respeitado!

Numa noite, a que o narrador da história não nos informa quanto tempo após a promoção de nosso protagonista, Xavier chega ao bar Europa e relata aos companheiros de bar que Luís Alvim havia sido morto. Despiram-lhe as roupas, bagunçaram-lhe o cabelo e o enterraram num simples caixão. O mulato que se dizia de sangue azul morrerá

na tentativa de “conciliar o inconciliável” (RUI, 1985, p. 43). Ninguém teve dó ou pena de Alvim: nem brancos, nem pretos ou mulatos. O conto termina com Xavier dedilhando em sua viola a história do colega:

Não foi sina não foi morte  
 Que matou Luís Alvim...  
 - Aquele gajo não andava bom dos miolos! Como é que mulato pode ser de sangue azul? E acrescenta,  
 Mulato de sangue azul  
 Tinha de ter este fim...  
 De como e porquê Alvim morreu, só a madrugada, a chuva, a terra e o capim alto podem contar com razão. O resto Xavier cantou.  
 (RUI, 1985, p. 44).

Por meio da ironia e da sátira, percebemos que Rui usa Alvim para criticar aqueles que mesmo sendo mestiços consideravam-se superiores aos demais colonizados. Se pensarmos no nome da personagem, podemos perceber o autor quer nos remeter tanto a *lusos*, quanto a *luz* e que seu sobrenome nos remete a algo *alvo*, *branco*. Luís Alvim renega as origens, não fala nem o idioma da terra e tem vergonha até mesmo de comer um prato típico na presença de todos.

Ao renunciar ao idioma, lembramo-nos da negra Kati, mãe de João Xilim em *Portagem*, que numa conversa com sua mãe, a velha Alima, diz que a filha só quer saber das coisas do branco. Viver no mundo da mãe era um martírio do qual ele teve de esperar trinta e cinco anos para conseguir se livrar. Ao encontrar com Xavier que parecia conviver bem com sua origem mulata e que transitava inclusive religiosamente por entre esses mundos por ter uma “imagem de Nossa Senhora do Monte da Huila que trazia fixa no tablier, juntamente com um pau abençoado por uma quimbanda do Chinguar” (RUI, 1985, p. 31), o motorista diz-lhe a verdade que o mulato Alvim não queria aceitar: era mulato, tinha sangue africano e não nobre e azul como achava.

A maneira como é descrito o corpo do mulato, encontrado sem roupas e sem o cabelo arrumado, nos faz perceber que quiseram despir-lhe do universo branco em que ele se colocava. Estando nu, mostrava-se verdadeiramente, mostrava-se o que sua cor de pele indicava: que era mulato e filho da terra. Podemos entender também que Rui tenta mostrar o quão descartáveis eram essas pessoas para o sistema, ainda que fossem assimiladas.

O narrador de Rui afirma que não era possível conciliar o inconciliável, embora isso fosse amplamente defendido pelo governo salazarista. Ao dizer que na verdade os



cinco territórios em África, após a Segunda Guerra, não eram colônias e sim províncias do Ultramar, ou seja, Estados portugueses em África, a ideia de unidade e de que todos eram vistos da mesma maneira é desmontada por Rui. Não à toa os brancos desmerecem Alvim, evidenciando que, no que se refere à sociedade colonial, a ideia de igualdade existe somente na teoria.

Por último, não poderíamos deixar de fora os versos de José Craveirinha, um dos maiores poetas de língua portuguesa. No poema a seguir, dedicado ao pai, Craveirinha nos convida à reflexão sobre os valores da terra, que ele escolheu em oposição ao mundo do branco, representado na figura do pai.

2.11 Ao meu belo pai ex-imigrante, em *Karingana ua Karingana*, 1974, de José Craveirinha.

Afirma-nos o próprio escritor:

Nasci a primeira vez em 28 de Maio de 1922. Isto num domingo. Chamaram-me Sontinho, diminutivo de Sonto [que significa domingo em ronga, língua da capital]. Pela parte de minha mãe, claro. Por parte do meu pai fiquei José. Aonde? Na Av. do Zichacha entre o Alto Maé e como quem vai para o Xipamanine. Bairros de quem? Bairros de pobres. Nasci a segunda vez quando me fizeram descobrir que era mulato... A seguir fui nascendo à medida das circunstâncias impostas pelos outros. (...) Nasci ainda mais uma vez no jornal O Brado Africano. No mesmo em que também nasceram Rui de Noronha e Noémia de Sousa. Muito desporto marcou-me o corpo e o espírito. Esforço, competição, vitória e derrota, sacrifício até à exaustão. (MENDONÇA; SAUTE, 1989, p.viii-x apud ALVES, 2012)

Entre as várias informações que este rico relato traz, chama atenção o fato de o autor se afirmar mestiço e se reconhecer como tal. Entre os anos de 1964 e 1968, Craveirinha foi preso pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) por ligações com a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) na luta pela independência do país. Os anos de censura vivenciados por Craveirinha e os demais de seu tempo fez com que buscasse alternativas para lançar seu olhar crítico ao sistema. A arte da ambiguidade utilizada ajudou, nas palavras de Noa (2014), no amadurecimento dessa literatura.

O poema sobre o qual nos debruçaremos pertence ao livro *Karingana ua Karingana*, de 1974, chama-se *Ao meu belo pai ex-imigrante*:

Pai: As maternas palavras vivem e revivem  
 no meu sangue  
 e pacientes esperam ainda a época de colheita  
 enquanto soltas já são as tuas  
 sementes naturais de emigrante português  
 espezinhas no passo de marcha  
 das patrulhas de sovacos suando  
 as coronhas de pesadelo.

E na minha rude e grata sinceridade  
 não esqueço  
 meu falecido português puro  
 que geraste no ventre da tombasana ingénua  
 um novo Moçambique  
 semiclaro para não ser igual a um ariano qualquer  
 e seminegro para jamais renegar  
 um glóbulo que seja dos Zambezes do meu sangue!

E agora  
 para além do antigo amigo Jimmy Durante a cantar  
 e a rir-se sem nenhuma alegria na voz roufenha  
 subconsciência dos porquês de Buster Keaton sorumbático  
 achando que não valia a pena fazer cara alegre  
 e um Algarve de amendoeiras florindo na outra costa  
 Ante os meus sócios Bucha e Estica no "écran" todo branco  
 e para sempre um zinco tap-tap de cacimba no chão  
 e minha Mãe agonizando na esteira em Michafutene  
 enquanto tua voz serena profecia paternal: - "Zé:  
 quando eu fechar os olhos não terás mais ninguém."

Oh, Pai:  
 Juro que em mim ficaram laivos  
 do luso-arábico Algezur da tua infância  
 mas amar por amor só amo  
 e somente posso e devo amar  
 esta minha bela e única nação do Mundo  
 onde minha mãe nasceu e me gerou  
 e contigo comungou a terra, meu Pai.  
 E onde ibéricas heranças de fados e broas  
 se africanizaram para a eternidade nas minhas veias  
 e teu sangue se moçambicanizou nos torrões  
 da sepultura de velho emigrante numa cama de hospital  
 colono tão pobre como desembarcaste em África  
 meu belo Pai ex-português.

Pai:  
 O Zé de cabelos crespos e aloirados  
 não sei como ou antes por tua culpa  
 o "Trinta-Diabos" de joelhos esfolados nos mergulhos  
 à Zamora nas balizas dos estádios descampados  
 avançado-centro de "bicicleta" à Leónidas no capim  
 mortífera pontaria de fiska na guerra aos gala-galas  
 embasbacado com as proezas do Circo Pagel  
 nódoas de cajú na camisa e nos calções de caqui  
 campeão de corridas no "xituto" Harley-Davidson  
 os fundilhos dos calções avermelhados nos montes  
 do Desportivo nas gazetas à doca dos pescadores  
 para salvar a rapariga Maureen OSullivan das mandíbulas  
 afiadas dos jacarés do filme de Trazan Weissmuller

os bolsos cheios de tingolé da praia  
 as viagens clandestinas nas traseiras gã-galhã-galhã  
 do carro eléctrico e as mangas verdes com sal  
 sou eu, Pai, o "Cascabulho" para ti  
 e Sontinho para minha Mãe  
 todo maluco de medo das visões alucinantes  
 de Lon Chaney com muitas caras.

Pai:

Ainda me lembro bem do teu olhar  
 e mais humano o tenho agora na lucidez da saudade  
 ou teus versos de improviso em loas à vida escuto  
 e também lágrimas na demência dos silêncios  
 em tuas pálpebras revejo nitidamente  
 eu Buck Jones no vaivém dos teus joelhos  
 dez anos de alma nos olhos cheios da tua figura  
 na dimensão desmedida do meu amor por ti  
 meu belo algarvio bem moçambicano!

E choro-te

chorando-me mais agora que te conheço  
 a ti, meu pai vinte e sete anos e três meses depois  
 dos carros na lenta procissão do nosso funeral  
 mas só Tu no caixão de funcionário aposentado  
 nos limites da vida  
 e na íris do meu olhar o teu lívido rosto  
 ah, e nas tuas olheiras o halo cinzento do Adeus  
 e na minha cabeça de mulatinho os últimos  
 afagos da tua mão trémula mas decidida sinto  
 naquele dia de visitas na enfermaria do hospital central.

E revejo os teus longos dedos no dirlim-dirlim da guitarra  
 ou o arco da bondade deslizando no violino da tua aguda tristeza  
 e nas abafadas noites dos nossos índicos verões  
 tua voz grave recitando Guerra Junqueiro ou Antero  
 e eu ainda Ricardino, Douglas Fairbanks e Tom Mix  
 todos cavalgando e aos tiros menos Tarzan analfabeto  
 e de tanga na casa de madeira e zinco  
 da estrada do Zichacha onde eu nasci.

Pai:

Afinal tu e minha mãe não morreram ainda bem  
 mas sim os símbolos Texas Jack vencedor dos índios  
 e Tarzan agente disfarçado em África  
 e a Shirley Temple de sofisma nas covinhas da face  
 e eu também Ee que musámos.  
 E alinhavadas palavras como se fossem versos  
 bandos de sécuas ávidos sangrando grãos de sol  
 no tropical silo de raivas eu deixo nesta canção  
 para ti, meu Pai, minha homenagem de caniços  
 agitados nas manhãs de bronzes  
 chorando gotas de uma cacimba de solidão nas próprias  
 almas esguias hastes espetadas nas margens das úmidas  
 ancas sinuosas dos rios.

E nestes versos te escrevo, meu Pai  
 por enquanto escondidos teus póstumos projectos  
 mais belos no silêncio e mais fortes na espera  
 porque nascem e renascem no meu não cicatrizado

ronga-ibérico mas afro-puro coração.  
 E fica a tua prematura beleza realgarvia  
 quase revelada nesta carta elegia para ti  
 meu resgatado primeiro ex-português  
 número UM Craveirinha moçambicano!  
 (CRAVEIRINHA, 2002, p. 115-116)

O poema de Craveirinha, nitidamente construído sobre a elegíaca e a saudade do pai, é marcado pela tomada de consciência de sua origem e de sua afirmação identitária como moçambicano, homem e mestiço sem, contudo, é claro, negar a figura do pai de quem sente saudade e a quem dedica o poema. Mesmo podendo ter escolhido o privilégio ofertado pelo pai quando foi morar com ele na cidade de cimento ainda jovem, o poeta não esquece a origem no bairro de caniço “para ti, meu Pai, minha homenagem de caniços”, nem deixa de se reconhecer na dicotomia do seu “não cicatrizado ronga-ibérico” que também faz parte dele.

Nas duas primeiras estrofes, o eu-lírico chama a atenção do pai para dizer que aquilo que traz em si e vem de sua mãe africana florescerá no tempo certo. Já aquilo que vem do pai, ele diz que é disperso, sugerindo que possivelmente o pai tenha mais filhos com outras africanas. Mesmo assim, o sujeito poético é grato por sua geração e se coloca como “semiclaro” e “seminegro”, sendo mais grato ao segundo e não renegando, pois, sua origem.

Rita Chaves (2005) afirma que essa tomada de decisão pelo lado africano se dá “numa atmosfera de serenidade, pautada pela consciência de quem se sabe resultado de um par que pode ou não ser inconciliável” (CHAVES, 2005, p. 142). É curioso notar que além de se admitir nesta intersecção entre negros e brancos, ou entre colonizados e colonizadores, o poeta humaniza o pai e o apresenta como uma figura querida quando, olhando para ele, diz “chorando-me mais agora que te conheço”.

[...]  
 Oh, Pai  
 Juro que em mim ficaram laivos  
 Do luso-arábico Aljezur da tua infância  
 mas amar por amor só amo  
 e somente posso e devo amar  
 esta minha bela e única nação do Mundo  
 onde minha mãe nasceu e me gerou  
 E onde ibéricas heranças de fados e broas  
 se africanizaram para a eternidade nas minhas veias  
 o teu sangue se moçambicanizou nos torrões  
 da sepultura de velho emigrante numa cama de hospital  
 colono tão pobre como desembarcaste em África

meu belo Pai ex-português.  
 [...] (CRAVEIRINHA, 2002, p.116)

Percebe-se nessa estrofe que, embora o eu lírico admita ter um pouco do pai, não consegue dizer que o ama. Para ele, o europeu que teve contato com os africanos acabou por sofrer algum tipo de influência, por isso considera o pai um “ex-português”. Assim como muitos que na Europa não tinham prestígio social e econômico e foram buscar algum tipo de bem-estar no continente africano, o pai do eu lírico também se aventurou, mas chegou às colônias pobre e igualmente pobre permaneceu. Sabemos que o pai está doente e que virá a falecer, pois adiante o eu lírico nos diz que chora a ausência do pai “vinte e sete anos e três meses depois/ dos carros na lenta procissão do nosso funeral/mas só Tu no caixão de funcionário aposentado” (CRAVEIRINHA, 2002, p. 117).

Ao longo de seu poema de caráter narrativo, o eu lírico elenca algumas de suas recordações acerca do que vivenciou com o pai, mencionando tanto memórias associadas a experiências cinematográficas e televisivas (quando cita o ator americano Buck Jones, Tarzan, Rin-Tin-Tin) quanto lembranças de quando o pai recitava-lhe Guerra Junqueiro ou Antero de Quental.

Em Craveirinha, a presença da moçambicanidade é incontestável. Ao longo do texto, o autor exalta a terra, o idioma, a mãe. E mesmo quando faz referência ao universo do pai, admite ser metade algarvio, e diz preferir o lado dos excluídos. “Sua poesia reflete a coexistência de contrários que não precisam se agredir” (CHAVES, 2005, p.144). Notamos que no autor há uma afirmação dos valores africanos mesmo sendo mestiço.

Assim como João Xilim, de *Portagem*, ou Teoria, de *Mayombe*, o eu lírico mestiço de Craveirinha fez uma escolha: o lado africano. No poema destacado, a mulher africana é tratada como ingênua e isso faz com que o eu-lírico se compadeça dela, pois sabe que eram tratadas apenas como objeto por muitos europeus. O mesmo não acontece em *Portagem* por exemplo, pois a mãe de João gosta do patrão e com ele se deita por livre vontade, porém iludida de que o universo branco é melhor do que o do negro.

## 2.12. As várias faces do mestiço

Como se pode aquilatar a partir dos textos elencados, a figura do mestiço perpassa prosa e verso nos vários textos dos países africanos de língua portuguesa comprovando, assim, a importância de se refletir sobre a problemática a fim de se encontrar uma solução,

ou melhor, um espaço possível para esses indivíduos ocupantes de um “não lugar” na sociedade colonial.

Ao longo deste capítulo, procuramos elucidar obras que consideramos basilares para o entendimento da problemática a que esse trabalho se dedica. Pudemos ver como a figura do mestiço foi sendo construída por seus autores a fim de mostrar os dilemas desta figura forjada pelos anos de colonização. Por meio das doze obras aqui elencadas procuramos trazer as mais diversas visões acerca do mestiço. Pudemos perceber que a imagem criada deste “talvez”, como nos comentará Teoria, em *Mayombe*, foi desenvolvida ao longo dos anos de subjugação às forças imperialistas, mudando de acordo com o tempo em que obra está inserida ou de acordo com o país a que ela de uma forma ou de outra faz referência. Desta forma, tivemos mestiços: elitizados, assimilados, autores de romances, negadores de sua essência, vistos com indiferença, mas pudemos ver também aqueles que convocam para mudança e se dizem orgulhosos de sua pele.

Do ponto de vista dos romances, tomamos conhecimento de como as sociedades cabo verdiana e angolana representada nos romances *O escravo* (1856), de Evaristo D’Almeida e *Terra morta* (1949), de Castro Soromenho lidavam com a situação. Em relação à primeira obra, ela poderia representar o que talvez Mendes e Pepetela gostariam de ter retratado: o mestiço como pertencente à elite que não renega a figura do negro. Porém, há de se considerar que Maria é ciente da sua posição social e não pensa em ter amores para com o negro João, seu criado. Soromenho tenta nos mostrar as várias camadas sociais de Angola durante os anos de colonização, nos aproximando neste sentido de *Mayombe*, onde vemos os vários grupos étnicos que representam os filhos da terra em meio à guerra. Em Soromenho o mestiço também compõe a sociedade, mas é igualmente um injustiçado.

Através dos contos de João Dias, Arnaldo Santos e Manuel Rui, a visão sobre o mestiço se dá de forma negativa. São personagens que renegam sua origem e irão preferir o lado do pai. Dias é o primeiro a mostrar a mestiçagem indiano-africana onde Mabunda prefere ser associado ao pai, renegando a origem africana. A professora de Arnaldo Santos, Vitória, e o aspirante a “locutor da verdade” de Manuel Rui, igualmente são assimilados que não aceitam qualquer vínculo com a terra. Vitória trata mal os estudantes mestiços e africanos e Luís Alvim terá a indiferença de todos que riem dele por se achar europeu, mas sua pele prova que isso nunca acontecerá. Essas personagens ajudarão a compreender a carga negativa que inicialmente Xilim e Teoria trazem sobre a

miscigenação e que conseqüentemente faz com que se sintam desconfortáveis com sua situação. Ficar do lado europeu não lhes dará o reconhecimento almejado, pelo contrário, como vimos pela história de Luís Alvim em *Mulato de sangue azul*, que teve suas vestes arrancadas após sua morte para que todos vissem que de fato ele era mulato.

Em Luandino Vieira, o mulato busca reconhecimento pelo seu real valor, sua essência e não por sua pele ou por uma característica física. Na *Estória do ladrão de papagaio* Kam'tuta não quer ser inferiorizado pelo amor de sua vida, entretanto, além de não poder esconder sua pele, não consegue esconder sua condição de aleijado sendo ridicularizado inclusive pela ave. Assim, os quatro contos colaboram no estudo para a compreensão do olhar social para com os mestiços, e esta percepção será observada principalmente por Xilim, em *Portagem*, uma vez que tanto pelos negros quanto pelos brancos, sua presença incomoda e não é aceita.

A única obra construída por meio de cartas que observamos foi de Albasini. Não temos necessariamente uma representação social do mestiço, na obra de caráter autobiográfico, mas temos um escritor mestiço que luta por meio de seu jornal para denunciar o colonialismo.

No campo da lírica, dos cinco poemas por nós analisados, o do são tomense Costa Alegre é o único que não traz uma reflexão sobre a temática. No poema, o sujeito poético sofre por não ser aceito pela sua amada que é branca, o que nos lembra a posição de Xilim e Maria Helena. Nos versos de Tenreiro, Bessa Victor e Costa Andrade vimos o posicionamento contra o sistema e o auto reconhecimento enquanto sujeitos poéticos mestiços. Na lírica de Craveirinha, por fim, aparece uma reflexão sobre a figura paterna e as influências trazidas pelo mundo do branco, mas mesmo assim, tal qual farão os mulatos de Mendes e Pepetela, o sujeito poético se posiciona a favor do lado materno.

Se tivermos em mente que a literatura é pendular, sendo que um escritor acaba por retomar a visão de outrem, por vezes ampliando os sentidos, notaremos que Xilim e Teoria possuem um pouco de cada uma dessas personagens mestiças anteriores a eles. Xilim nos aparece jovem, cheio de indagações e está inserido em um contexto no qual a luta pela libertação ainda não eclodiu em Moçambique. Descobre sua origem de uma maneira que para ele fora no mínimo traumática e, após essa descoberta, irá experimentar todo tipo de preconceito e provações na vida. Teoria está em combate com seus companheiros na floresta que cede nome à obra. É o primeiro a trazer para si a narrativa e essa reflexão acerca da figura do mestiço em meio a tantos outros questionamentos que

a obra fará a respeito do que poderá vir a ser Angola. Teoria está em busca de solucionar o “talvez” e vir de fato a se sentir inserido nesse país em construção.



### Capítulo 3. Orlando Mendes – xifeiro do romance moçambicano

Na Ilha de Moçambique, em 4 de agosto de 1916, Orlando Mendes nasceu. Filho de operário e mãe doméstica, cresceu na então capital Lourenço Marques e lá passou boa parte de sua vida tendo regressado à ilha depois de adulto. Por ter muitos irmãos, a vida era muito difícil. Com dezoito anos fez sua primeira publicação no jornal português *O Diabo* com o poema *Palhaço*. Aos vinte e dois anos mudou-se para a Beira, onde se casou e passou a trabalhar na Companhia Majestática de Moçambique.

Depois decidiu ingressar em um curso superior, mas por não haver na colônia, tinha que se mudar para Portugal. A princípio pensou em medicina, mas acabou migrando para Ciências Biológicas. Por ser funcionário público em seu país, Mendes tinha direito a uma licença graciosa e foi isso que permitiu que pudesse ir com a família para Portugal recebendo uma bolsa por seis meses. Mesmo assim era preciso trabalhar para conseguir manter a si e a família na Europa e por isso começou a trabalhar como jornalista. Próximo de acabar o curso, recebeu o convite para ser professor assistente em Botânica, mas gerou um problema com a PIDE pelo fato de que o que era para ser somente por algumas semanas, estendeu-se por dois anos. Nos anos 1940 publicou seu primeiro livro de poesia *Trajectórias*, que o próprio autor considera um livro fraco estilisticamente.

Em entrevista a Patrick Chabal (1994), confessou que poderia ter ficado em Portugal, mas em 1951 recebeu um convite para regressar a Moçambique e atuar em Micologia. Sentia que se ficasse em Portugal tornar-se-ia português para sempre. Por sentir e ter a consciência de ser moçambicano, resolveu regressar às terras do Índico.

Os *Cinco poemas do Índico* foram o que sobraram de um conjunto de poemas enviados à revista *Seara Nova*, em Portugal, e que a censura permitiu que fossem publicados. A crítica sobre os textos de Mendes acendeu o discurso acerca do que seria a “moçambicanidade”. Vale lembrar que o gentílico “moçambicano” começou a circular no país na década de 1940, anteriormente a este fato, mesmo que na teoria todos fossem considerados portugueses e residentes nas “províncias do ultramar”, não havendo assim, segundo a ideologia construída, uma distinção entre metrópole e colônia. A partir deste fato, é possível deduzir que o que seguirá nas artes é um processo de reafirmação de uma

cultura outrora minimizada e inferiorizada e que estava ganhando força principalmente nas páginas da literatura a fim de exigir o seu real lugar.

O autor teve contato com a literatura brasileira através de José Lins do Rego, Jorge Amado e outros, entretanto dizia não se achar influenciado por esses escritores, ou melhor, dizia não ter sido influenciado por ninguém e mesmo que tivesse sofrido essa influência, não teria percebido. Mendes tinha a consciência de que no tempo colonial sua obra não atingiria a uma grande parcela da população moçambicana porque o índice de analfabetismo era muito grande.

Nós aqui, a nossa preocupação era fazer uma literatura que fosse anticolonialista, contra a classe dominante, que era a classe colonial portuguesa. Tínhamos esse objetivo, e, se agora, pertencemos a uma escola, a uma corrente literária, para mim, pelo menos, isso era extremamente secundário. Era uma poesia com a qual nós achávamos que podíamos combater a ideologia colonial. E conseguimos pelos nossos próprios meios, melhor ou pior. Para quem é que nós escrevamos? Temos uma população moçambicana com 95 por cento de analfabetos. Portanto, ao povo moçambicano nós não nos podíamos dirigir diretamente. Escrevamos evidentemente para os colonialistas. Por quê? Porque era uma maneira de nós marcarmos uma posição em nome do povo moçambicano, que não era capaz de se exprimir, nem era receptivo às nossas propostas e às nossas mensagens. [...] Nós tínhamos que dialogar com o inimigo. (CHABAL, 1994, p.76).

Percebe-se em sua fala que ele e os outros escritores de seu tempo eram preocupados e comprometidos com causa da luta anticolonial e que por meio de suas letras faziam a voz do povo ser ouvida.

No início dos anos 1950, o escritor atuou como biólogo em seu país e foi encarregado de visitar as machambas de agricultores. Durante seu serviço, pôde tomar ciência da real situação da população injustiçada que trabalhava para os colonos. No final da década, em 59, publicou o livro *Clima*, já que, segundo o que ele contou a Chabal após a publicação, sentiu o desejo de escrever cada vez mais.

Durante a luta pela independência, publicou, em 1963, *Depois do Sétimo Dia*, que muitos achavam que levaria Mendes para prisão por ter forte cunho ideológico, mas o fato não foi consumado. Escreveu ainda no jornal *Voz de Moçambique*, em que também colaboravam José Craveirinha, Rui Nogar e Rui Knopfli (com o qual teve uma polêmica). Em 1966 publicou *Portagem* que é emblematicamente considerado o primeiro romance do país a estar comprometido com as questões do povo moçambicano. O autor não teve ligações diretas com a FRELIMO, embora admitisse que tenha tentado uma vez, porém não conseguiu chegar até a base.

Foi um dos poucos escritores moçambicanos que se preocupou em historiografar os momentos importantes da literatura do país, o que lhe rendeu o livro *Sobre literatura moçambicana* (1980), onde apresenta algumas obras comentadas, sem fazer isso por meio da crítica pois nunca se considerou apto para ser crítico literário.

Atuou ainda no Conselho Fiscal da Associação dos Escritores de Moçambique de 1982 a 1987. Faleceu em Maputo, em 13 de janeiro de 1990. Deixou uma vasta produção literária na poesia, no conto, teatro, romance, ensaio além, é claro, de toda a sua colaboração na imprensa do país. Mesmo não se considerando crítico literário a nível técnico, Mendes acompanhava a escrita dos seus contemporâneos e sobre elas se posicionava. A exemplo disso, em sua entrevista a Chabal, disse que achava que Rui Knopfli “sentia-se mais português do que moçambicano” (1994, p. 81) e que ao retornar ao país já não era capaz de produzir literatura conectada às raízes ou a Patraquim, que por muitos era considerado hermético, mas que em sua escrita trazia traços de moçambicanidade.

Mendes escreveu outros poemas de renome como *Depois do 7º dia* (1963); *Portanto eu vos escrevo* (1964); *Véspera confiada* (1968); *Adeus de Gutucumbui* (1974); *A fome das larvas* (1975), *País emerso 1 – poesia, conto e teatro*; *País emerso 2* (1976); *Produção Com que Aprendo* (1978); *As faces visitadas* (1985); *Lume florindo na forja* (1980); No teatro, escreveu a peça *Um minuto de silêncio* (1970); no campo infantil, *Papá operário Mais Seis Histórias* (1980) e *O menino que não crescia* (1986).

Deste grande autor cuja escrita se aproxima do neorrealismo, interessa-nos o estudo de seu único romance: *Portagem* (1966), com foco especial na figura do mestiço João Xilim. Filho de uma negra com o patrão branco, Xilim vai construindo seu caráter ao mesmo tempo em que procura se entender na sociedade colonial e principalmente encontrar seu espaço. Nos diz Adilson Franzin (2021) que alguns romances de Rodrigues Júnior, como *Sehura* (1944) e *Muende* (1960), ou ainda *Raízes do ódio* (1963), de Guilherme de Melo entre outros, já circulavam em território moçambicano, porém eram obras que ainda reverberavam a visão eurocêntrica do território moçambicano. Seria então em *Portagem*, de Mendes que a visão e a construção da identidade moçambicana começariam a dar os primeiros passos e por esse motivo o drama de João Xilim passa a ser considerado o primeiro romance moçambicano. Embora muitas vezes esquecido pela

crítica, *Portagem* deveria ser visto como “antigo xipefo<sup>18</sup> a iluminar os caminhos literários do presente” (FRANZIN, 2021, p.77).

---

<sup>18</sup> Segundo dicionário online, *xipefo* é uma palavra em changana que significa candeeiro.

#### Capítulo 4: Uma pele, muitos pedágios.

Escrito nos anos 1950 e publicado em 1966, *Portagem* chegou ao Brasil por meio da editora Ática, em 1981, sendo o 9º livro da coleção *Autores Africanos*, que contou com vinte e sete volumes durando do final dos anos 1970 ao início dos anos 1990. A obra se aproxima do neorrealismo<sup>19</sup> na medida em que a questão da aquisição da consciência político-social das personagens e a forte preocupação com os menos favorecidos são direções importantes na realização da obra. Veja-se a visão programática próxima daquele movimento literário que pode ser aquilatada na entrevista concedida a Eugênio Lisboa para o *Voz de Moçambique*:

Sinto-me à vontade perante o romance, no sentido em que gosto de escrever ficção. Todavia, essa forma de expressão literária exige persistência no inquérito às vidas e seus ambientes, selecção cuidadosa de temas, sistemática repartição de afazeres e lazeres do escritor e acurada disciplina na longa tarefa de realização. (MENDES, apud MACHADO, 2009, p. 13).

Nota-se que, além da disciplina de escrita, Mendes vai enfatizar o compromisso com a realidade, na medida em que, segundo ele, faz-se necessário um “inquérito às vidas e seus ambientes” para escrever o romance.

Começamos pelo título da narrativa, que nos remete a “pedágio”, fazendo alusão a algo que deverá ser pago para que se possa atravessar<sup>20</sup> e indicando ao mesmo tempo a necessidade de quitar algo e a mobilidade. Ao adentrar o texto, conheceremos João Xilim que é quem deverá pagar “o preço” por ser mulato na tentativa de viver (e atravessar) a sociedade colonial. A denominação que lhe serve como sobrenome é uma derivação de *shilling*, unidade monetária inglesa até meados de 1971. A origem da alcunha se deveu ao fato de que quando criança um trabalhador das minas lhe dera uma moeda reluzente e isso fez com que dissesse a todo instante “ter *xilim*”. Dessa maneira, podemos notar que

<sup>19</sup> De acordo com Ambires (2013), o Neorrealismo surgiu em pleno Estado Novo em Portugal com a publicação de *Gaibéus*, de Alves Redol em 1939. Tinha como característica principal retratar causas sociais e principalmente expressar a insatisfação com a questão política no país na época.

<sup>20</sup> As acepções para Portagem são as seguintes: HISTÓRIA imposto que se cobrava à entrada de algumas cidades; 2. taxa que se paga pela utilização de certas vias de comunicação (autoestradas, túneis, pontes); 3. instalação onde essa taxa é cobrada.

o autor “amarra” o título da obra ao nome da personagem principal. João é um nome típico cristão e português, sendo a personagem uma clara alusão aos valores forçosamente absorvidos pelo sistema, porém lhe acompanha o fato de ter sempre que “pagar” por suas transições entre o mundo do branco e o mundo do negro. Neste sentido, João é a “moeda de troca”, a transi(a)ção entre o mundo do colonizador e o colonizado.

Além de dar focalização plena à personagem protagonista, outros aspectos ganham relevo, como a presença das diferentes etnias por meio de suas personagens negras (Alima, Kati, Uhulamo, Jaime, Izidro), brancas (Campos, Maria Helena, Esteves, Tomás de Oliveira, Coxo), mulatas (João, Luíza, Juza, Beatriz, engajador), e, assim, Orlando Mendes vai delineando aspectos importantes da sociedade moçambicana. A obra conta com vinte e oito capítulos, e é contada por um narrador onisciente que ora parece se afastar da narrativa para que por meio dos diálogos das personagens possamos compreender um determinado dado de fato histórico ou de cunho moral, ora o narrador se aproxima tentando nos mostrar principalmente o caráter de João e suas atitudes para que possamos compreender as ações que a personagem desencadeará no decorrer da narrativa.

Podemos compreender a história por núcleos que se formam sempre à volta de João, pois ele é o único personagem que está presente em todos os capítulos e, conforme suas vivências, andanças e a compreensão do mundo que o cerca vão acontecendo, ele vai tomando consciência de sua vida e da problemática que o cerca. Através desses núcleos, o leitor vai compreendendo a sociedade na qual João está inserido e tomando consciência do quão difícil era ser mestiço. Passaremos agora a análise desses núcleos para compreender a obra.

#### 4.1 A problemática geracional – o primeiro núcleo

Adentramos à narrativa no Ridjalembe, mais precisamente na machamba da velha Alima, guardiã das memórias locais e da tradição. A negra é neta do escravo Mafanissane que ao regressar à terra após os anos de escravidão, plantou uma semente de cajueiro naquela terra árida.

Numa conversa com a filha, Kati Alima faz uma importante reflexão sobre a colonização. Neste momento, o narrador onisciente se afasta para deixar que a senhora transmita seu conhecimento:

- Tu só gosta de falar língua de branco, não é?... e aprendeste a mim a falar também, não é? ...Anh! Anh!... E agora pra quê vocês quer eu vai no Marandal? Onde eu nasceu não foi aqui? Vocês gosta de branco mas branco só quer a preto só para gastar o corpo de ele. Tu sabe quem pôs este árvore aqui? [...] Era Mafanissane, duas vez avô de ti. Se tu tinha conhecido gente que ouviu falar meu avô, tu não queria mesmo sair mais do Ridjalembe... (MENDES, 1981, p. 8).

O primeiro fator a chamar atenção na fala de Alima é como a linguagem nos é apresentada. Alima tem claras dificuldades com a língua portuguesa, pois recusa o mundo do português e também a sua língua. Alima é o último suspiro dessa tradição oral que cada vez mais sucumbe frente ao universo europeu. A anciã começa dizendo que a filha “só gosta de falar língua de branco”. Exigia-se que a língua portuguesa fosse assimilada pela população, mas não se garantia acesso ao estudo, como cobravam os editores de jornais locais, como por exemplo no *O Africano*, pois mais de 90% da população era analfabeta, conforme já explicitado. Ainda na primeira fala de Alima, percebemos o quanto ela ficou ressentida pelo fato da filha Kati ter deixado suas raízes para ir atrás de um branco e não perceber que ele só queria usar o corpo dela.

A temática do corpo irá aparecer em outros capítulos do romance como crítica a uma sociedade pautada pela sexualização do corpo das negras e mulatas. Além disso, a obra tematiza o assunto de maneiras diferentes: ao explicitar a relação de adultério de Kati, que era amante de Campos, sendo esta a relação da qual nasceu João; ao apresentar a prostituição como forma de ganhar dinheiro para sobreviver, como observaremos pela personagem Luísa, que guarda a pretensão de ascender socialmente e é estimulada a se deitar com Esteves, o dono da cantina, quando Xilim está longe; quando o mesmo acontece com a mulata Beatriz e Borges, também chamado de Coxo, e que era uma espécie de gerente das gamboas onde vendiam-se peixes; no estupro das mulheres grávidas, observado também na relação de Borges com Luísa, evidenciando que para o homem branco as mulheres eram apenas objetos, independente de sua condição; nas menções à venda de meninas negras a homens brancos mais velhos com o pretexto de que lhe dariam uma vida melhor longe dali; ou ainda quando o assunto é debatido pelas senhoras da Cruzada Feminina de Socorros Morais e Sociais que zelavam pelos “direitos morais da sociedade, perante os que, intencionalmente ou por força das circunstâncias, se desviam da boa conduta moral [...]” (MENDES, 1981, p. 95) e que questionarão o funcionamento do armazém da Casa do Caju como fonte de prostituição também.

O corpo feminino negro sempre foi tido como símbolo do desejo sexual. O patrão sempre poderia ter mais de uma mulher e usufruir dela como bem quisesse, como nos lembra Fanon (2008). Em algumas circunstâncias, como notamos em *Terra Morta*, de Soromenho, as esposas brancas sabiam do envolvimento do marido com as negras, mas nem por isso o casamento era desfeito, afinal de contas, numa sociedade dominada e marcada pelo patriarcado, era sempre o homem quem tinha voz e vez. O inverso não era tão comum na sociedade colonial, quando a patroa branca se relacionava com o criado negro, tudo isso seria romantizado, como também observa Fanon (2008). Embora no já mencionado *O escravo*, de José Evaristo de Almeida, a personagem Maria seja pertencente a uma elite mestiça, há uma romantização da relação dela com seu escravo João. Ainda que não tenha aceitado o cortejo dele, a atmosfera criada entre os dois era de romance. Em *Portagem* não será diferente: a relação de João Xilim e Maria Helena parece uma novela folhetinesca – irmãos forjados no contexto colonial se apaixonam, mas esse amor é proibido pela diferença racial e por ser esta uma relação incestuosa, como veremos adiante.

Alima conclui:

- Você tem um filho que anda na terra dos branco, metido com os branco, não é? Ih!lh!...Um filho de tua barriga que é filho dum branco! Um filho pra aprender todas coisas da vida de branco. mas preto sabe tudo, tudo ouviu? Cavar terra de preto pra tirar carvão. Carvão é preto mas não pra preto, não. Quando tu quer cozinhar o teu farinha vais mesmo apanhar lenha no mato [...] (sic MENDES, 1981, p. 8-9).

Neste momento a velha senhora nos introduz a condição de João Xilim: o fato de ele ser mestiço. Temas como a exploração do solo em busca de riquezas e a exploração laboral do corpo negro, que mesmo trabalhando numa terra anteriormente sua, dela nada usufruía porque tudo servia ao fim de manter a metrópole e a elite colonial também serão discutidos. Além disso, no excerto acima a sábia anciã critica a lógica capitalista de exploração por meio de um discurso sábio, vindo da observação de uma senhora que mesmo privada da educação formal consegue refletir criticamente, de modo que a lógica colonial de que os negros nada sabiam é desmanchada pela boca da personagem. Alima é o desejo e o esforço para que a ancestralidade se mantenha ainda que rodeada por uma série de fatores que tentavam apagá-la.

Enquanto Alima guarda a ancestralidade, Kati é a ruptura. Ainda que a mãe alerte a filha de que os brancos só a veem como objeto, a mãe de Xilim parece não ligar para



isso, pois o mundo que lhe era apresentado por Campos era melhor do que aquele onde ela nasceu. Dessa forma, podemos notar então uma crítica do autor à relação branco x negras. A relação entre Patrão Campos e Kati é comum na sociedade colonial, porém, assumir um filho mestiço não era bem visto pela metrópole, afinal, como já exposto anteriormente, de acordo com os fóruns raciais promovidos na gestão salazarista, o mestiço era algo incerto e que precisaria ser observado com cautela. Não à toa, Campos esconde o filho ao combinar com o negro Uhulamo que assumisse a paternidade da criança. Neste caso, a crítica de Mendes se faz ao tentar mostrar que as negras, provavelmente iludidas pelos brancos, deixam-se levar por eles porque o bairro do asfalto parece oferecer uma vida melhor e mais atrativa. Além de Kati, adiante veremos a mulata Luísa convencida pela própria mãe a se deitar com Esteves, dono da cantina Casa do Caju, pois esta considera que logo o branco morreria e então a filha herdaria o comércio; Beatriz se ilude na sua relação com Borges, o Coxo, visando uma possível ascensão no comércio dos peixes. E o que se percebe é que todas essas mulheres buscam de alguma forma a possibilidade ilusória de mudar de vida.

Percebemos que em um primeiro momento o narrador deixa que Alima faça suas reflexões para depois nos conduzir ao Marandal e conhecermos a família de patrão Campos. Ele vive com dona Laura que acha que os mulatos “são mais falsos que os pretos” (1981, p. 13) e com a filha Maria Helena, para quem João trabalha como “moleque nas limpezas e nas horas vagas, única companhia para a infância de Maria Helena” (1981, p.11). Crescida na terra dos pretos, tendo contato com o velho continente somente por romances, a filha de Campos começou a perceber e abominar o Marandal. Sua única companhia com alguém de idade próxima a sua era João, e a proximidade dos dois possibilitou o surgimento de um sentimento de carinho que, quando percebido pela menina branca passa a ser reprimido, já que criava situações em que o jovem mulato sofresse castigos corporais, mas depois arrependia-se e o trazia de volta para perto.

Compreendido o universo de patrão Campos, o narrador nos aproxima mais da figura do jovem mulato. A partir de agora, como que pela lente de uma câmera dando *zoom* nesta personagem, o narrador irá se aproximar do menino num esforço para que tenhamos algum tipo de compaixão para com sua história e este recurso se repetirá ao longo da narrativa.

Será no capítulo três que João irá enfim se aperceber diferente dos demais:

[...] e recorda-se que fora naquele verão que se apercebera de uma realidade que viera a marcá-lo do ventre de sua mãe. Ele não era negro como a outra gente nascida em terras do Marandal. Tinha a pele mais clara que a dos negros e o cabelo mais liso. [...] Vendo a mãe a mirar-se num espelho novo, teve a curiosidade de se mirar também. Surpreendido, interrogou Kati:

- Por que eu não sou preto como toda a gente?

A mãe tartamudeou mas depois falou firme:

- Tu nasceu mais claro porque nasceu numa noite de lua grande. Mas tu és negro como tua mãe e teu pai (MENDES, 1981, p.17).

João não confia na resposta de Kati até que um dia entende o porquê de ser mais claro que os demais: vê sua mãe com intimidades e abraçada com Campos e percebe que não é filho do negro Uhulamo, mas meio irmão de Maria Helena.

Manuel de Brito Semedo (1997) observa que a dor e a vergonha vividos por João são símbolos ríscos e que pela fala desse narrador heterodiegético podemos perceber a fúria de Xilim que a todo instante jura “deixa estar que eu hei de ser homem” (1981, p. 21), pois compreendera finalmente o porquê de ter sofrido tanto preconceito dos demais.

Nesse primeiro núcleo que cerca o menino, as mulheres se destacam: a que defende a tradição e não vê com bons olhos o relacionamento entre negros e brancos (Alima); a que rompe com a tradição e o faz perceber-se diferente dos demais (Kati); e a que lhe mostra o amor e ao mesmo tempo o preconceito por sua raça (Maria Helena). Todos esses sentimentos farão com que João se sinta confuso, deixe tudo para trás e parta para o mar.

Pelo Índico, várias rotas se estabeleceram entre oriente e ocidente e o mosaico das relações sociais do país foi sendo desenhado. Gilberto Freyre observou em sua visita ao país, em janeiro de 1952, toda a confluência de povos a que ele considerou fruto de uma “lusitanidade inconfundível que torna possível a sobrevivência de arabismos, indianismos, tropicalismos” sendo, em sua visão, uma condição tão positiva que juntaria “a Europa aos trópicos” (2001, p. 445). O que ele próprio não levou em consideração ao compor seu relato foi o apagamento de culturas tão plurais em favor de uma singular. Ademais, destacamos os vários Congressos organizados por Portugal anteriormente à visita de Freyre e que colocavam a mestiçagem como sinônimo de degeneração da raça humana. Vale lembrar as obras aqui já trabalhadas, em que as personagens mestiças renegam sua origem porque foram levadas a acreditar que o modo de vida europeu era melhor. A exemplo, lembramos Josefo do conto *Eu tenho nome* (1952), de João Dias ou de *Menina Vitória* (1965), de Arnaldo Santos: ambas as personagens querem esquecer sua origem e nome e serem tratados como cidadãos portugueses, ainda que na prática isso não pudesse acontecer efetivamente.

A teoria de que a Europa foi aproximada dos demais países em perfeita harmonia também se desmonta ao longo de *Portagem*, uma vez que João vai passando por várias provações por ser filho de um português com uma negra e é rejeitado tanto pelos brancos que lhe desferem desconfianças, como a de D. Laura, esposa de Campos, que considera os mulatos “mais falsos que os pretos” (1981, p. 13), quanto pelos negros, como Izidro que acha que “mulato não é gente de confiança” (1981, p. 70).

Ao conhecer o negro Jaime no mar, João perceberá que a vida é dura e que muitos mestiços como ele nem sequer sabiam quem eram os seus pais. Jaime irá ensinar ao menino que a vida é dura e que o jovem deveria rever o que sente diante do que viu entre mãe e o patrão para, assim, perdoá-la.

A temática do uso do corpo feminino volta na fala de Jaime quando este revela ao menino que era filho dos muitos homens que iam dormir com a mãe. O período em que trabalhou como fogueiro no navio e o contato com Jaime fizeram João perceber a relação de exploração entre os homens brancos e corpo feminino negro, e por isso, quando regressa ao Marandal, com dezoito anos, João já conseguiu inclusive sentir saudades da mãe outrora hostilizada por seu sentimento de revolta, embora ao mesmo tempo ele afirme sentir desejos de vingança. Além da exploração sofrida pelas mulheres, João consegue perceber a exploração laboral imposta aos negros quando é alertado sobre os abusos que sofreria caso caísse na conversa de um mulato engajador que faz promessas de enriquecimento.

Um deslizamento nas minas de carvão mata vários trabalhadores, inclusive o pai postiço de João, Uhulamo. Campos se desespera e sua história é contada pelo recurso do flashback. Kati era para ele apenas uma diversão, porém ela ficou grávida e o patrão teve que pagar a Uhulamo e lhe dar o posto de capataz das minas para que ele aceitasse ser o pai da criança que viria nascer. A chegada de dona Laura e o nascimento de Maria Helena um ano após o nascimento de João não despertam amor paternal em Campos. Pelo menino tampouco, tendo em vista que é o filho mestiço, nascido da relação com uma negra. À Maria Helena dava pouco carinho, pois vivia para o trabalho.

De volta do flashback, Campos então se desequilibra e cai de um penhasco. A notícia da morte do dono das minas no Marandal se espalha e chega até Xilim. Dessa forma o garoto irá experimentar uma confusão de sentimentos que o levam a fazer questão de ver o corpo de seu verdadeiro pai estirado em cima da cama à espera do velório. Ao ver o corpo de Campos, João

[...] sente que, embora já não possa falar-lhe nem ouvi-lo, patrão Campos não deverá ir para debaixo da terra sem que ele o veja uma última vez e de perto. É seu filho não lhe restam dúvidas, mas não poderá invocar essa qualidade para entrar na casa e impor o seu direito a estar junto do cadáver. [...] A visão do quadro provoca-lhe a sensação física de os sentimentos se misturarem ao seu sangue. O homem morto era seu pai só porque possuía a sua mãe? Alguma coisa dele próprio acabou também com a morte daquele homem? Ou o homem não poderá realmente morrer enquanto ele próprio for ainda vivo? (MENDES, 1981, p.36-37).

O imenso turbilhão de sentimentos vivenciado por João fará dele um personagem marcado pelas contradições. Antes, tinha raiva da mãe e do ensinamento com Jaime, depois, pensa em perdoá-la; quando sai do Marandal, quer se vingar de Campos e agora o reconhece como pai, mas depois se questiona se de fato poderia atribuir ao patrão o posto de pai já que deste homem não recebeu nenhum tipo de carinho. Para Semedo (1997), esses comportamentos do personagem podem ser agrupados em pares como amor e ódio, honra e vergonha, atração e repulsão e revolta e submissão, que irão marcar toda sua jornada na busca de se autoconhecer.

Antes de finalizar esse ciclo geracional, somos convidados a momentaneamente duvidar da índole de João. Maria Helena, sua meio irmã, retorna da Europa para tomar conta dos negócios da família e com ela o mulato tem uma relação incestuosa. Se anteriormente fomos convidados a sentir pena do rapaz fruto de uma relação relativamente comum à época e que de todas as formas era enxotado pela sociedade, agora enquanto leitores ficamos no mínimo pensativos sobre a atitude de João, julgando que seria um dever contar a verdade para sua meio irmã. Inconscientemente ou não, João inverte a lógica sexual da colônia: o mestiço que se relaciona com a mulher branca. Dessa forma, o primeiro núcleo se encerra com a saída dele das minas e do Marandal. Sua primeira saída se deu na pré-adolescência, aos doze anos, período marcado pelas dúvidas e pelos conflitos inclusive existenciais, agora sua peregrinação se dá aos dezoito, portanto deverá arcar com suas responsabilidades.

#### 4.2 – A frágil constituição da própria família – o segundo núcleo

Abandonados os conflitos geracionais, João vivenciará outras angústias, começando pela perda inesperada de emprego. O narrador deixa subentendido que a perda tem a ver com sua cor, pois diz que quem o substituiu foi um negro. Ele tem como amigos

Marcelino, que posteriormente lhe cederá um espaço em sua casa; Rafael, que lerá as cartas apaixonadas de João a Luísa e ficará incumbido de entregá-las; Justino, que trabalha na Casa do Caju que, além de cantina, serve também de ponto de prostituição que será questionado futuramente na narrativa pelas mulheres pertencentes à Cruzada Feminina de Socorros Morais e Sociais; e ainda Sofia Mais Velha, que juntamente com Justino arrumava meninas novas aos homens brancos.

É neste segundo núcleo que o mulato tentará compor sua família com a também mulata Luísa e com a sogra D. Maria. Porém, o destino parece perseguir João, e a história da mãe que se deitava com o patrão com o intuito de talvez ascender socialmente se repete com Luísa, que acabará se prostituindo, o que nos permite inferir que se trata de um núcleo frágil, marcado pela traição, e que culminará, mais adiante, no esfaqueamento de Luísa.

João é tratado mal pela esposa por não conseguir emprego e entende que tem uma “vida de cão! Desde pequeno que só sirvo para sofrer! Até quando isso vai durar?!” (1981, p.48). Durante as “andanças” do personagem, é possível perceber o esforço do narrador em nos convencer quanto à vida difícil do jovem que vive “no quarto de madeira e zinco” sem iluminação, onde “o vento entra por uma frincha que rasga a parede de alto a baixo” e sem nenhum tipo de luxo (1981, p. 48-9). O recurso da descrição detalhada, do foco nas personagens mais pobres e a luta de classes são características do estilo neorrealista de que o autor se aproxima.

Também percebemos na obra o olhar de Mendes para o problema social que não está somente relacionado à cor de João, mas com a vida das mulheres, que muitas vezes tinham a prostituição como um dos únicos recursos restantes para conseguir algum dinheiro. Esta era uma sina passada de mãe para filha, como vamos notar quando Luísa se deita com Esteves:

Luísa está sentada na cama. A seus pés, o dono da Casa do Caju balbucia, com a cabeça grisalha deitada nas coxas macias da mulata.  
- És uma ingrata! És uma ingrata...  
Luísa ouve, alheada. Já teve pena do cantineiro, mas depois arrependeu-se da traição ao marido. João Xilim não merece. Mas a vida de algumas mulheres é assim. Destino que Deus deu. A mãe dela não fazia a mesma coisa? E o destino está traçado. Ninguém pode contrariá-lo (MENDES, 1981, p.49).

A ideia de que havia um destino pré-traçado às negras e mulatas é uma ideia usada para reforçar a concepção de que os tipos sociais da sociedade colonial a que os personagens representam também tinham destinos predeterminados e estavam fadados a se perpetuarem como comandantes ou comandados. Não havia nas colônias portuguesas

em África, aqui em especial Moçambique e Angola, a possibilidade de mudança de *status quo* a menos que se aceitasse a assimilação por meio de uma série de testes, e mesmo assim não havia garantia de que estes assimilados seriam tratados como os brancos eram na colônia. O mesmo não se percebe em, por exemplo, Cabo Verde, pois assim como vimos na obra *O escravo* (1989), de Evaristo de Almeida, já que a maior parte da população era composta de mestiços, ocupar cargos de destaque seria mais comum do que nas duas outras colônias.

O protagonista da narrativa continua sofrendo as consequências do sistema que a ele não credita sequer emprego e ele acredita que o branco “está sempre a pensar que mulato é filho dum crime” e que “preto tem vergonha da gente...” (1981, p. 51). Franzin (2021) atribui essas reflexões que Mendes traz ao longo de seu texto como sendo o principal motivo para o autor e obra aparecerem como pioneiros no romance moçambicano. Sendo o colonialismo um sistema segregacionista e que apartava os negros da parcela branca da sociedade, a figura do mulato seria o que Franzin (2021, p.77) chama de um “exilado dos exilados”. Os brancos naturalmente os excluía e os pretos sentiam que não eram dignos de confiança.

Percebemos que Luísa não é de todo má. Sente que erra com João ao se deixar levar por Esteves, mas acaba cedendo aos argumentos da mãe que a convence a ser amante do dono da cantina, já que um dia ele morreria e o estabelecimento passaria a ser de Luísa. Acontece que a mulata continua tendo seus encontros não só com Esteves, mas com outros homens. Semedo (1997) considera Luísa representante da consciência do poder do branco e isso se dá pelo fato de que mesmo sabendo que Esteves usava a Casa do Caju também com fins de prostituição, ela se deixa seduzir pela suposta facilidade de vida que ele prometia à mulata de conforto e não ter de trabalhar. Neste sentido, João percebe que concorre de maneira desigual com o mundo branco uma vez que ele é mulato, não assimilado e não teria, pois, nada de melhor a oferecer. Foi assim também com sua mãe e Campos, bem como será mais adiante com Beatriz e o Coxo.

Quando regressa do Kaniamoto, João fica sabendo da traição de Luísa e, numa festa no Clube do Invencível, vê Luísa com um soldado branco e é encorajado a ler a sina com a espanhola Pepita. Ela prevê a João desgraças, morte e posteriormente felicidade. Luísa também entra na barraca e a mulata Pepita prevê morte. Ela provoca João e ele a esfaqueia. Percebemos então o conturbado núcleo em que João está inserido. Marcado pela prostituição, desemprego e pela tragédia.

O narrador heterodiegético de *Portagem* nos conduz, até então, pela vida de João de duas formas: a primeira quando se aproxima do protagonista e quer que tenhamos, enquanto leitores, algum sentimento de compaixão para com um menino enganado sobre seu nascimento, pobre e que nem pode se dar ao luxo de gostar da menina branca por ser africano, ser mulato e por ser esta sua meio irmã. Ele tenta, então, constituir uma família, mas é traído enquanto buscava o sustento e num impulso comete um ato impensado.

A segunda forma de condução do narrador é se afastar de João para que façamos uma análise crítica tanto de sua vida quanto dos fatos. Em sua onisciência, fala da tradição por meio de Alima, nos apresenta a relação incestuosa entre o jovem e Maria Helena, nos mostra o que pensam os outros sobre a condição de João ser mulato, e ainda nos conduz por meio de descrições minuciosas do ambiente tentando nos convencer da pobreza e da falta de condições impostas aos africanos por meio do imperialismo e, por fim, quer que tenhamos um olhar atento às questões sociais como o destino forjado às mulheres, a exclusão social dos mulatos, a falta de emprego dentre tantos outros problemas.

Após o esfacelamento trágico do segundo núcleo, o narrador nos levará ao interior da prisão onde João será obrigado a tomar uma decisão sobre a que lado pertence: o lado dos brancos, herdado de Campos ou do lado dos negros, herdado de Kati?

#### 4.3 – O amadurecimento e a tomada de decisão – o terceiro núcleo

João será levado a julgamento por seu ato e será o advogado dos pobres, doutor Ramires, que defenderá o mulato. Em sua argumentação ao juiz, apela para que ele considere o fato de o rapaz ser mestiço e ter “nascido da fusão de duas raças que, quantas vezes, igualmente o desprezam” (1981, p. 64); mais adiante, o advogado chama atenção do magistrado para o fato de ter ignorado que “o mulato pouco evoluído, que também existe mercê do desprezo completo que frequentemente lhe vota desde a infância o pai branco, tal como o negro subdesenvolvido, é um ingênuo [...]” (1981, p. 64).

Nota-se que a defesa de João tenta convencer o juiz por meio da percepção do sistema em questão reproduzindo os “saberes coloniais”: utiliza a mistura das raças que resultaram em um indivíduo que não tem a quem recorrer, nem a brancos nem a negros, e ainda reafirma a ideia da pouca evolução, porque era assim que os europeus viam os africanos. A pena de João foi de cinco anos e ali será obrigado a amadurecer, decidindo

se fica do lado dos brancos ou dos negros já que ele representa essa fusão que “merece antipatia de muita gente com graves responsabilidades de códigos morais” (1981, p. 64).

É dentro da prisão que Xilim será perseguido por Izidro, conhecido também como 109, um negro perigoso que está ali há dezesseis anos e que deve cumprir a pena máxima por ter matado um policial. Izidro não aceita o fato de Xilim ser mestiço e tenta a todo instante tirá-lo do sério e incitar os demais contra ele, pois acreditava que “mulato não é gente de confiança. Tem sangue de branco. Não quer saber da sorte de preto para nada!” (1981, p. 70). O bom comportamento de João lhe garante regalias e isso faz aumentar a raiva do perigoso 109.

Na prisão, o narrador, por meio do *flashback*, nos lembrará da trajetória de João até chegar ali. Lembra-nos do Marandal, de Kati e Campos, de seu amor por Maria Helena e até de quando Jaime o fizera perceber que muitos tinham história semelhante à dele. Recorda-nos também de Luísa e sua atitude até o dia do julgamento.

É também na prisão que João aprenderá o ofício da tipografia. Dessa forma, talvez, Mendes tenta nos mostrar a importância da imprensa para o país. Afinal, depois, será também por meio da imprensa que João será homenageado pelo jornal *Mensageiro Africano*, numa clara referência ao *Brado Africano*, que foi sem dúvida nenhuma muito importante para a sociedade e a literatura.

Se anteriormente os exemplos de “branquitude” personificados em Campos e Esteves eram negativos para João, teremos agora uma inversão de valores personificada na presença de Tomaz de Oliveira. É com Tomaz que João irá perceber que nem todo branco é ruim. Esse inclusive como forma de agradecimento por Xilim o ter defendido numa briga, irá mostrar através dos livros a “linguagem da fraternidade para falar aos outros por mais distantes que se encontrem e por mais diferentes que sejam as suas condições” (1981, p. 74). Percebemos dessa forma que Tomaz é o primeiro branco da narrativa que de alguma forma não enxerga Xilim como ruim nem o ameaça, pretendendo, inclusive, ajudar o jovem por meio da leitura, ao contrário de Dona Laura, mãe de Maria Helena, que dizia não confiar nos mestiços. Na figura do negro Izidro, teremos o foco principal no negro que desconfia do mestiço e o enxerga como uma ameaça que precisa ser eliminada.

O negro Izidro cada vez mais sente a presença do mulato João Xilim como a de um intruso. Pretos ou brancos é que ali deviam estar bem definidos nas suas cores e nas origens. O mulato representa, para ele, um elemento duvidoso, colocado entre os presos



numa missão que não poderá ser de solidariedade. Agente de informações, pensa o 109. [...] O velho sentenciado tem pela primeira vez na prisão, um objetivo definido: lutar contra o homem que surge diferente de todos eles, iguais entre si, vencê-lo e expulsá-lo (MENDES, 1981, p. 74-75).

Previendo que o diretor da prisão mandaria seu inimigo para que tentasse estabelecer algum tipo de conversa e apaziguasse os ânimos, ao ficar cara a cara com João, diz a ele que sabia que ele era “mesmo moleque dessa gente que prende os negros e manda eles na prisão” e chama ele de “filho de branco” (1981, p. 77). Ao ouvir essas últimas palavras, João tem um acesso de raiva e quando chega o chaveiro que maltratava os presidiários, atira com a arma que havia recebido do diretor e mata o funcionário da prisão. Os outros guardas então também disparam e um dos tiros atinge Izidro, que acaba inocentando João do crime contra o chaveiro ao assumir a culpa e, antes de morrer, diz que quem havia atirado nele fora João. Com isso, João provou aos negros ao lado de quem estava e conseguiu redução em sua pena.

Antes de tentar reconstruir sua vida ao lado de Luísa, será preciso resolver as pendências com o passado. João e Maria Helena se encontram novamente. Ela agora casada com Esteves que lhe roubou seus dois amores: Luísa, pela prostituição e Maria Helena, convencida pela mãe a se casar ele mesmo sendo mais velho pois seria “coerente com seu código” (1980, p. 84). “Código” esse que também colocava a mulher em posição inferior ao marido e fazia com que ela se sentisse envergonhada por segui-lo e descobrir seu caso com uma negra, afinal “que direito terá ela de andar a espiar os desregramentos do marido?” (1980, p. 90). Ela sente saudades da infância e principalmente de João e sua índole será posta em xeque ao receber a *Cruzada Feminina de Socorros Morais e Sociais* que verificam se a Casa ainda acoberta prostituição.

Maria Helena sente-se só no casarão, o silêncio é universal naquele subúrbio que ninguém procura. Da casa da mina para a Casa do Caju – a lógica de um destino para quem nasceu no Marandal, filha de patrão Campos e D. Laura, de quem teve um moleque como único afeto de infância, de quem mais tarde se entregou a esse moleque num abraço que a sociedade representada pelas senhoras da Cruzada da Moral condenaria inexoravelmente, de quem não teve coragem para escorraçar para nunca mais esse homem ao serviço do seu próprio marido, de quem não ama o pai da sua filha e o afronta com o seu silêncio [...]. (MENDES, 1980, p. 99-100).

Notam-se os altos e baixos na vida de Maria Helena: de herdeira das minas no Marandal, ao declínio de uma cantina. Na sequência da narrativa, seu claro afeto por João

salvará sua vida e a da filha em um incêndio criminoso causado por Justino e que matará Esteves. O feito heroico dará a João uma homenagem feita pelo Grupo Unido dos Negros no jornal *Mensageiro Africano*. Cabe notar que os negros homenageiam o mulato. Resolvidas as questões do passado, Maria Helena sairá de cena e João irá em busca de sua família.

#### 4.4 – A conscientização – o quarto núcleo

Do capítulo dezoito ao final do romance, perceberemos uma mudança de atitude de João. Perdoará Luísa, não pensará mais em vingança como outrora e inclusive homenageará Izidro colocando o nome do segundo filho de Zidrito. Após sua tomada de consciência, os pensamentos em relação ao passado deixarão de ser uma constante na narrativa e quando a população recebe a notícia “de um mulato claro” e que falou “aos negros na língua deles” (1980, p. 118), avisando-os de que teriam de deixar suas palhotas devido a um empreendimento, João defenderá o povo:

- Vocês não acredita neste mulato gingado! Vida dele é de branco! Vida da gente é de negro! A gente não precisa desta conversa! A gente fez aqui as nossas casas há muito tempo, não é? Para que vão mandar a gente embora? Onde está dinheiro? Pais de vocês e pais de pais de vocês não morava já aqui? Não é os pés da gente que pisa este terreno? Tem muito lugar para os brancos ir fazer as suas casas! Para que vão correr a gente daqui (MENDES, 1980, p.119).

Percebemos que se antes havia a dúvida e o silenciamento da personagem em relação à sua condição, percebemos que ele finalmente se posiciona a favor da população. E quando o encarregado pela empreitada lhe bate no rosto e manda que se cale e xinga-o de “mulato de uma figa”, João sente, mais uma vez, que o fato de ser mestiço será sempre um agravante e um fator determinante para que seja julgado socialmente.

Ao longo da narrativa, percebemos o quanto Xilim foi julgado por ser mestiço. Se negros eram inferiorizados, o mulato o era em dobro. Os negros não podiam, e não podem esconder sua cor, tampouco o mulato pode se declarar negro porque os próprios negros o dirão que não o é. Mas também não pode se declarar branco, porque os legítimos europeus também lhe dirão não. Temos então o julgamento pelo fator melanina e não pela índole.

A primeira tentativa de constituir uma família com Luísa não dá certo, pois no quarto mês de gestação ela sofreu um aborto e João perdeu o emprego que havia conseguido numa tipografia. O mulato Juza, casado com a mulata Beatriz, e que havia

sido sua testemunha no seu processo, oferece-lhe emprego na gamboa, mas é um comércio pouco rentável. As maiores e melhores gamboas pertenciam a um branco que nunca aparecia, mas mandava o empregado Borges, de alcunha Coxo, com quem mais tarde farão concorrência na venda dos peixes.

Mais uma vez na narrativa a problemática do uso do corpo feminino como objeto sexual será trazido: Beatriz tem um caso com Borges, afinal “mulata é assim mesmo: olhar de branco levanta as saias; palavra bonita de branco com uma prenda na mão, abre as pernas” (MENDES, 1989, p.141). Fanon (2008) ao analisar o romance do escritor senegalês Abdoulaye Sadj, *Nini: mulâtresse du Sénégal* (1954), descreverá como se dá a relação de uma mulher negra com o homem branco:

[...] Antes de mais nada temos a negra e a mulata. A primeira só tem uma perspectiva e uma preocupação: embranquecer. A segunda não somente quer embranquecer, mas evitar a regressão. Na verdade, há algo mais ilógico do que uma mulata que se casa com um negro? Pois é preciso compreender, de uma vez por todas, que está se tentando salvar a raça (FANON, 2008, p.62-3).

Fanon segue em sua análise descrevendo que Nini, a mulata, sente-se quase branca e evoluída e acha um insulto que o preto Mactar tenha lhe escrito uma carta de amor. O que fica incutido nessas sociedades que sofreram o peso da expansão imperialista é que tudo que fosse associado ao universo preto era ruim. Relacionar-se com um homem branco era sinônimo tanto da possibilidade de salvar a raça, quanto de uma possível ascensão social que, como nós sabemos, era improvável de acontecer. A história se repete independente do país colonizador e a quem ele coloniza.

Teremos em Juza e Beatriz a repetição da história de Luísa e João: a esposa que trai o marido com o branco visando uma possível mudança de *status* e o marido que se vinga da esposa, porém ao invés de uma facada, Juza leva a esposa para alto mar e os dois acabam morrendo afogados.

Grávida de uma menina, Luísa será estuprada por Borges à presença de seu filho Zidrito. Somos levados a pensar que não há escrúpulos nessa relação de colonizador/dominador e colonizado/dominado, pois valendo-se de sua condição de superioridade, abusou de uma mulher grávida por simplesmente objetificá-la para lhe satisfazer. Ela sofrerá mais uma investida de Borges, mas João chega a tempo de salvá-la, embora logo em seguida ele a abandone. Ela então, sozinha, pare uma menina que logo morrerá.

O mulato se entrega para a polícia acreditando ter matado o Coxo. Na prisão, ouve as últimas falas de preconceito racial sofrida por ele. O comissário da prisão diz que é preciso ficar de olho no mulato porque “um tipo desses é capaz de tudo!” (1980, p.166). Acreditava ter nas mãos um grande caso, afinal havia prendido um mulato que batera em um branco. Sua namorada ficaria feliz, mas João é solto por intermédio de Francisco Nunes, o dono das Gamboas para quem Borges trabalha, que teme um escândalo. A namorada diz que ele havia feito mal em soltar o mulato.

Em sua última deambulação pela cidade, João deita-se debaixo de uma árvore e faz uma última reflexão sobre sua vida, sendo sempre ele um clandestino na sociedade a que pertence. Testemunhou o abraço que lhe fez sofrer as amarguras que a vida lhe trouxe.

[...] Procura dolorosamente as raízes dos outros destinos que se entrelaçaram no seu. E no seu coração nunca houve amor nem ódio verdadeiros. Apenas desgostos, insuficiências e cansaços. E, mandando na vida dele, quatro destinos de mulher. Está só no mundo, mas sabe agora que avó Alima, negra Kati, menina Maria Helena e mulata Luísa lhe deram consciência de homem traído. Mas, recordando-se delas, descobre-se lentamente. O erro fundamental que comprometeu a paz da sua vida foi o abraço da mãe Kati e de patrão Campos, esse abraço que fez dele um ser duma nova raça infamada (MENDES, 1980, p. 169).

Essa tomada de consciência iniciada pelas provocações de Izidro em sua primeira prisão o faz crescer como homem e querer criar os filhos sem que sofram como ele sofreu, tornando-se assim “senhor sereno de um destino comum recuperado no último desespero” (1980, p.173), e com essa frase o romance se encerra.

Podemos perceber que ao longo da história Mendes faz uso do neorrealismo para mostrar suas indignações com a situação pela qual Moçambique passava à altura dos anos 1950, época em que a história foi escrita. Pelo olhar aguçado de um narrador que ora se aproxima, ora se afasta para que possamos experimentar todos os tipos de sentimentos para com o mulato, somos conduzidos e convidados a compreender a difícil situação forçada cujas pessoas mestiças, em especial advindas de mãe negra e pai branco, passavam, como a falta de emprego, as relações conturbadas no seio familiar ou ainda na esfera social, as provações até mesmo dentro da cadeia e também o desprezo advindo de todos os lados.

João, ao longo do romance, faz várias deambulações para refletir sobre sua condição e assim pagar várias vezes a “portagem” por ser mestiço. Viajou, não por um acaso, pelo

Índico, que foi berço de muitas misturas étnicas e culturais no país, e assim pôde olhar de fora para o que acontecia em sua terra: exploração de todas as formas de homens e mulheres. Quando enfim compreende que sua mãe Kati era mais uma vítima do sistema, iludida ou não por Campos, ele regressa e tenta mostrar aos outros o que viu em suas viagens. Em terra firme, João entende que faz parte da máquina colonial e assim como os outros negros e mestiços, seu trabalho faz essa empresa imperialista funcionar. É preciso se encontrar enquanto *ser humano* e definir de qual lado faz parte.

Ao nos debruçarmos nas palavras de Hall sobre a construção da identidade, saberemos que:

[...] O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas que não são redor de um “eu” coerente. [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

Percebemos então que a identidade é uma construção social que se dá mediante o meio em que estamos inseridos. O meio acaba por influenciar nossa construção própria enquanto pessoas e interferir, muitas vezes, no que pensamos ou vemos do outro. Sendo assim, a identidade é construída tanto no plano individual como no coletivo.

Destaca-se ainda que as relações interpessoais ao longo da narrativa se dão de maneira problemática. Desde o nascimento, passando pelo amor proibido com a irmã, as traições no casamento, as relações de abuso no trabalho, o convívio na prisão, João tem, assim como previu a cigana, uma vida marcada por muitos problemas e até mortes. Iremos notar, como enfatiza Semedo (1997), as muitas contradições sentimentais que o personagem experimenta: ora odeia, ora ama, ao mesmo tempo se revolta, torna-se submisso, e esses são apenas alguns entre tantos outros sentimentos experimentados por ele.

João Xilim torna-se o porta-voz de Mendes na denúncia dos problemas sociais causados pela exploração colonial que escrevia e ditava o destino de todos. Destino este que o personagem conclui, ao final da narrativa, ter passado, porém percebemos que o narrador parece querer, em sua última ação, jogar para nós leitores um questionamento bastante subjetivo: cumpria ele de fato seu destino, ou cumpriu aquilo que queriam que cumprisse? Sabemos que assim como num jogo de xadrez onde as peças movimentam-se

em territórios brancos e negros, João foi uma peça que transitou por todos os territórios conforme lhe manipularam e o forçaram a seguir.

## Capítulo 5: Autor forjado na guerrilha.

Sob a vegetação densa da floresta Mayombe estão os guerrilheiros que nos contarão esse período importante da história de Angola. Ladeados pelo rio Lombe, seguem em sua Missão de libertar o país dos portugueses nos duros anos de 1961 a 1975. Mais do que ter como pano de fundo esse período da história de Angola, Arthur Carlos Mauricio Pestana dos Santos, cujo codinome de guerra tornou-se pseudônimo artístico, Pepetela, que em Umbundo significa *pestana*, esteve na guerrilha e nos dá uma dimensão, ainda que por meio da ficção, do que foi a guerra de independência contra os *tugas* e ainda traz questionamentos sobre a construção da identidade do país pós conflito.

Nascido em Benguela, em 1941, Pepetela é autor de mais de vinte obras estreando com contos que foram publicados pela CEI em 1959. Após o romance *Muana Puó*, de 1969, *Mayombe* foi concebido em 1971 durante a guerrilha, mas só foi publicado nove anos depois. A obra recebeu o Prêmio Nacional de Literatura em 1981 e o Prêmio Camões em 1997. Quando questionado por Carlos Serrano em entrevista do porquê de ter escrito *Mayombe* como ficção e não como análise sociológica, Pepetela respondeu:

É porque realmente eu sou um ficcionista [...]. Eu escrevi não para publicar. Escrevi porque tinha necessidade de escrever. Estava em cima de uma realidade que quase exigia que eu escrevesse. Escrevendo eu compreendia melhor essa realidade, escrevendo eu atuaria também melhor sobre a própria realidade. Não quanto à obra escrita, mas pela minha atuação militante [...]. As personagens foram aparecendo, a ação foi-se desenrolando, logicamente, dentro daqueles parâmetros duma situação que existia. Cenas imaginárias, uma ou outra pode não ser, uma ou outra não é. Mas de um modo geral é imaginário. É imaginário, mas foi a própria dinâmica das personagens que se foi impondo e deu naquilo [...]. (SERRANO, 1999, p. 136-137).

O autor<sup>21</sup> também se dedicou à produção de crônicas e peças teatrais, mas o romance é seu o gênero mais explorado. Foi um dos guerrilheiros do MPLA vindo a ser também responsável pelo setor de Educação e Cultura.

---

<sup>21</sup> Pepetela escreveu, até o presente momento, mais de vinte romances dispostos em ordem de publicação: As aventuras de Ngunga (1972), Muana Puó (1978), Mayombe (1979), O cão e os Caluandas (1985), Yaka (1985), Lueji (1990), Geração da Utopia (1992), O desejo de Kianda (1995), Parábola do cágado velho (1997), A gloriosa família (1997), A montanha da água lilás (2000), Jaime Bunda, agente secreto (2001), Jaime Bunda e a morte do americano (2003), Predadores (2005), O terrorista de Berkeley, Califórnia (2007), O quase fim do mundo (2008), Contos de morte (2008), O planalto e a estepe (2009), A sul. O sombreiro (2011), O tímido e as mulheres (2013), Se o passado não tivesse asas (2016), Sua excelência de

Como se pode observar, para o autor o ato de escrever é uma reflexão não apenas sobre a literatura, mas também sobre a realidade sobre a qual se debruça. Nesse sentido, a articulação entre real extratextual e ficção é bastante estreita. Esse seria o que Abdala Júnior (2007, p.260) chama de enraizamento à terra em busca de uma real identidade nacional que comporá uma “malha discursiva que se projeta para a terra” em busca não do exotismo narrado pelos da metrópole onde o passado da colônia seria marcado pelo atraso e incivilidade, mas sim de um “presente que resiste a uma desarticulação social alienante”.

Ainda criança, Pepetela tinha certo incômodo com as questões advindas do colonialismo principalmente no quesito raça. Em entrevista a Laban (1991) ele comenta que com oito, nove anos, frequentavam sua casa crianças de “várias cores” e para ele isso era normal assim como brincar e estudarem todos juntos. Ele ainda completa que sua casa estava na “fronteira do asfalto” parafraseando Luandino Vieira. Porém, completa:

[...] Até que, em um certo momento – doze anos, treze anos – comecei a aperceber-me de que os meus amigos que moravam em de um lado tinham mais facilidades do que os meus amigos que moravam do outro lado [...] E eu comecei-me a aperceber de que havia diferenças, e sobretudo os meus amigos brancos tinham comportamentos estranhos – para mim – em relação aos meus amigos negros ou mestiços. E não sei porquê, isso sempre me perturbou...” (LABAN, 1991, apud CHAVES e MACÊDO, 2009, p.31)

Podemos perceber o olhar atento do escritor desde criança ao mundo excludente à sua volta principalmente para com os pretos e mestiços.

Pepetela foi recrutado para a guerrilha em 1969, ficando na segunda região de combate, Cabinda, onde ficou responsável pela Educação. O período que ficou no combate foi para ele o melhor da vida porque sentia que estava fazendo o que precisava ser feito, inclusive a escrita do romance em questão. Dito isso, vamos adentrar a floresta que empresta seu nome ao romance e que serviu metaforicamente de útero para gerar as reflexões acerca do que viria ser Angola e que são solidamente sedimentadas por um escritor que colabora com sua escrita no projeto ideológico da nação que se quer fazer independente. *Mayombe* faz parte de uma literatura que na década de 1970 buscou

---

corpo presente (2018). Dentre peças teatrais escreveu *A corda* (1978) e *A revolta da casa dos ídolos* (1980). No campo das crônicas, Pepetela é autor de *Crônicas com fundo de guerra* (2011) e *Crônicas maldispostas* (2015).



construir a identidade nacional indo contra o discurso selvático ou ainda de “paraíso perdido” criado pelo colonizador.

## Capítulo 6: aspectos da obra

Segundo Carmen Lúcia Tindó Secco (2021), o título da obra e nome da floresta teriam origem no Congo, significando “feitiço”. É pelas diversas vozes que tomam a diegese do narrador principal que o leitor se deixa enfeitiçar e se envolver no enredo. A obra é composta de cinco capítulos e um epílogo. Durante esses capítulos, temos um narrador em 3ª pessoa que nos dá uma visão geral do que está acontecendo na luta anticolonial e nesses capítulos alguns combatentes tomam a narrativa para si, fazendo uso da 1ª pessoa e nos mostrando a sua visão pessoal da guerra ou ainda refletindo sobre alguma temática que seria inerente à Angola tanto antes do conflito, quanto o que seria do país depois dele.

Sobre a narrativa e a tentativa de silenciar essas vozes, nos diz Edward Said:

O principal objeto de disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro – essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa.[...] o poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos. Mais importante, as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial [...] (SAID, 1995, p.13).

As múltiplas vozes protagonistas em *Mayombe* que os anos de dominação marginalizaram e procuraram silenciar, agora, no seio da floresta, podem e conseguem ser ouvidos tecendo suas críticas ao modelo vigente, buscando mostrar para nós leitores o porquê da luta e tudo o que foram forçados a passar.

Os personagens são identificados de acordo com seu nome de guerra, o qual faz referência a alguma característica profissional ou à função desempenhada pelo guerrilheiro no processo de luta, como o professor, apelidado Teoria; Mundo Novo, que traz apontamentos ideológicos e políticos; ou algo que é inato ao guerrilheiro, como no caso do Comandante Sem Medo, ou Verdade e Lutamos. Esses nomes também podem estar associados a uma indicação de seus comportamentos e psique, como Vewê, que significa cágado, e era o mais tímido do grupo; ou apresentar um caráter mais geral, como Ingratidão do Tuga, que num primeiro momento pode nos remeter ao descontentamento de alguém com algo. Há ainda referências à história pessoal dos guerrilheiros, como

Milagre, que sobreviveu na infância ao massacre de sua aldeia. Há também os guerrilheiros cujos nomes de guerra remetem a grupos etnolinguísticos a partir da adoção do nome de um antigo governante ou de um título hierárquico, como Muatiânva (grupo Lunda-Tchokwe) e Ekuikui (Bailundo). Outros, contudo, receberão sua nomeação de acordo com o papel desempenhado na hierarquia do grupo: Chefe das Operações, Comissário Político (este mais tarde descobriremos chamar-se João). Além desses, temos mais dois personagens que não recebem alcunha: André e Ondina, em razão de não pertencerem efetivamente ao grupo guerrilheiro, mas servirem de apoio a ele na localidade de Dolisie.

Além da nomeação, as personagens são de lugares diversos do território angolano e vinculados a grupos etnolinguísticos diferentes: Teoria, o professor, seria ganguela; Sem Medo e Pangu, A-Kitina *kikongos*; Lutamos é cabinda; Ekuikui, *umbundo*; Milagre, Chefe das Operações, Mundo Novo e Ingratidão, *kimbundo*; Muatiânvua, marinheiro e nascido na Lunda, se diz sem tribo por não ter seguido nem a do pai, *umbundo*, nem a da mãe, *kimbundo*.

Ainda que as personagens sejam fundamentais para nossa análise, não podemos deixar à parte o espaço em que se desenrola a narrativa: a floresta do Mayombe. Com um protagonismo que a transforma quase numa personagem, esse espaço tem uma referência extratextual que vale referir.

A floresta tropical está situada ao norte do país, no enclave de Cabinda, e abrange ainda mais três territórios: os hoje territórios da República Democrática do Congo, a República do Congo e o Gabão. O Mayombe encontra-se distante de Luanda, capital do país, mas sob a copa das imensas árvores o mosaico das relações sociais, étnicas, linguísticas e de gênero dentre tantos outros problemas que nos são apresentados no romance através de personagens que metaforicamente vão representar os diversos troncos da floresta. Mesmo que cada um tenha suas especificidades e diferenças, eles vão confluir “na copa que se ele eleva e que é tão comum quanto a terra de onde partiram, sem perder o enraizamento” (ABDALA JÚNIOR, 2007, p. 262). Sendo assim, as diferenças acabam por confluir numa unidade.

O então líder do MPLA, Agostinho Neto, dividiu Angola em frentes de combate, sendo a região de Cabinda a Segunda Região Militar, formada em 1964. Porém, a população cabinda pouco aderiu ao MPLA, pois a Frente Nacional para a Libertação do Enclave de Cabinda lutava autonomamente contra o jugo português. No livro, o

personagem Lutamos representa o povo dessa região, que é visto com desconfiança pelos outros combatentes por demorarem a aderir ao movimento ao lado do MPLA e por isso serem tidos como traidores.

Além de dar nome à obra, a floresta Mayombe é o espaço que se humaniza para gestar essa nova nação que surgirá da interação entre os guerrilheiros. Ora protegendo-os: “[...] As casas tinham sido levantadas nessa clareira e as árvores, alegremente, formaram uma abóboda de ramos e folhas para as encobrir” (2018, p.67); ora a eles se fundindo: “[...] E os homens, vestidos de verde, tornaram-se verdes como as folhas e castanhos como os troncos colossais”; e ainda, como uma mãe que “pariu” a base, lhes fornecendo alimento quando “a comida faltava e a mata criou as ‘comunas’, frutos secos [...]” (2018, p. 67). A floresta também é tida como um deus que, assim como Zeus se vergara à audácia de Prometeu, se vergava à coragem dos combatentes.

Para Chaves (2010) é de profunda relevância o trato que o autor dá à floresta que grandiosamente se impõe contrária à visão construída pelo Imperialismo que a via pejorativamente como “mato”. Os muitos troncos e folhagens que compõem a floresta fundem-se também aos guerrilheiros ligando-os à pátria-mãe angolana ou ainda à mãe África, constituída nas muitas pluralidades que foram ignoradas pelo europeu e tornando-se um espaço onde as relações humanas são priorizadas e humanizadas. Essa simbiose entre espaço e personagem vai ajudar a construir, na visão de Chaves (2010), a identidade da nação.

Se a narrativa do pós-guerra seria um difícil exercício face ao horror vivenciado, quando Pepetela dá o que Carlos Serrano (1999) chama de “primazia de narrador”, permite que cada combatente dê, ainda que ficticiamente, seu relato, sua visão e faça sua reflexão da luta pela independência. Não podemos esquecer que o autor, em seu labor literário, de uma forma ou de outra traz para as páginas do livro a sua vivência, pois também foi um dos muitos personagens da luta de libertação. Percebe-se que a estratégia do autor não foi o de inventar um combate, mas utilizar o próprio momento vivenciado para escrever seu romance histórico. Em entrevista a Ana Mafalda Leite *et al.* (2012), quando perguntada sua opinião sobre o papel do romance histórico no processo de construção da nação ao nível literário, Pepetela responde:

Penso que em todas as nações em formação ou em vias de consolidação, o recurso à História foi sempre uma estratégia das suas elites, indo ao passado buscar razões para um amor-próprio propício ao reforço da identidade e argumentos para orgulho no Ser. ainda mais nos países em que não há propriamente uma História escrita por nacionais e segundo uma óptica nacionalista. Portanto, o dito romance histórico, ou ficção baseada em História, tem o seu lugar para reforçar a identidade nacional, ao sugerir e exemplificar que o passado é algo como que temos de nos orgulhar, que temos os nossos heróis etc. (LEITE, 2012, p. 121-122).

Percebemos um autor consciente do seu fazer literário e da importância de sua obra para a literatura angolana como um todo e em especial para o momento histórico vivido durante os anos 1960 e início dos 1970, rememorados com a publicação da obra nos anos 1980, o que permitiu à agora nação independente rememorar os anos de luta.

É no relato narrado por Teoria, Milagre, Mundo Novo, Muatiãnvua, André, Chefe do Depósito, Chefe das Operações, Lutamos e do Comissário que, de forma individual e também coletivamente se mostra o mosaico das questões de cor, das experiências vividas, as reflexões sobre o colonialismo, o papel da mulher entre tantos outros questionamentos inerentes aos angolanos, que nos trazem uma “reflexão autônoma a respeito de suas motivações enquanto lutadores pela independência, motivações essas que são singulares na medida em que as origens de cada indivíduo se tornam e se apresentam diferentes” (SERRANO, 1999, p.134). E isso reforça a importância da obra se lembramos que, além do direito de fala, o direito de ser diferente foi negado no mundo colonial que injustamente colocou todos os povos de África como um todo indivisível e igual, num único “balaio”, sobrepondo a ela o seu ideário.

Ainda na entrevista concedida a Serrano, quando perguntado se estaria fragmentado nessas personagens ou se havia identificação com alguma delas, Pepetela responde:

– Sim, posso dizer que me estou fragmentando. Fragmentado, digamos, compreendendo melhor algumas personagens. Claro, o “Sem Medo” tem algumas ideias que são minhas, mas de caráter político. Outra personagem que é importante é o “Teoria”. Não me identifico. Aí não sou eu. Mas compreendia perfeitamente. É o problema do mestiço, que me interessou e que eu pretendi escrever como problemática. O “Muatiãnwua” também tem muito de mim, no aspecto da preocupação com a unidade nacional, e mais do que isso até, dá uma ideia internacional. Há sim. Em algumas personagens há algumas preocupações e ideias que eu tenho. Mas realmente não há nenhuma personagem que seja eu. Aliás, não há nenhuma personagem que seja real. Todos eles são ficção, ou utilizando por vezes um ou outro dado de uma pessoa existente ali ou fora do contexto que eu conheci, numa versão (SERRANO, 1999, p. 135).

Dessa forma, por Teoria, Milagre, Mundo Novo, Muatiânvua, André, o Chefe do depósito, o Chefe das Operações, Lutamos e o Comissário, essas experiências são relatadas em primeiro plano para que nós enquanto leitores possamos compreendê-las também enquanto experiências e preocupações do escritor.

No gênero epopeia, a história de luta de um povo é contada em versos e o panteão greco-romano ora ajuda ora tenta atrapalhar os heróis. A exemplo, podemos citar *Odisseia*, de Homero, *Eneida*, de Virgílio ou ainda *Os Lusíadas*, de Camões. Tomando por base este último, temos em sua estrutura a proposição (onde a proposta da história e os personagens são apresentados), invocação (às ninfas do rio Tejo), dedicatória (ao rei Dom Sebastião), a narração (desenrola-se o enredo) e o epílogo (conclusão da obra). O autor angolano aproxima sua obra do gênero clássico através do romance e da escrita em prosa. Dedicou sua obra “aos guerrilheiros do Mayombe” e ainda se propõe a “contar a história de Ogun<sup>22</sup>, o Prometeu Africano” (2018, p. 9) e assim como o autor luso, começa sua história *in media res*. Percebe-se mais uma vez o enraizamento do autor à terra ao referenciar um deus cujo culto é anterior à chegada do colonizador, que no entanto foi por este inferiorizado em nome da fé cristã. Na mitologia dos povos Iorubás, que se localizavam pelos territórios que hoje conhecemos por Nigéria, Benin, Togo, Gana e Serra Leoa, o orixá Ogun, cujo culto se dava na cidade de Ìrè, atual estado de Ekiti, na Nigéria, seria o senhor da guerra, aquele que abre os caminhos e é o ferreiro dos orixás. Ogun é o detentor da tecnologia e da transformação visto que transforma com auxílio do fogo o ferro bruto em instrumentos para os outros orixás.

Se em Camões há deuses que são a favor da empreitada dos portugueses e há os que são contra, em *Mayombe* temos a própria floresta tratada como um deus e comparada a Zeus devido a sua grandiosidade, oferecendo suas dificuldades, impondo desafios, mas também fornecendo proteção e alimento quando necessário. A navegação do início da Era Moderna feita “por mares nunca dantes navegados” dá espaço à travessia do rio Lombe que perpassa a floresta feita a pé pelos combatentes.

Na tradição grega, Prometeu e seu irmão Epimeteu eram responsáveis por criar os seres mortais, e tendo Epimeteu dado várias características aos animais, como força e garra, aos humanos não restaram muitas habilidades. Prometeu então resolveu dar o fogo que era dos deuses aos humanos para lhes garantir alguma vantagem sobre os animais, e

---

<sup>22</sup> Preferimos manter a grafia como se encontra no livro. No Brasil o nome foi aportuguesado e escrito com M no final. Em Irobuá escreve-se *Ògún*.

despertou, com isso, a ira de Zeus que o castigou aprisionando-o num monte onde todo dia seu fígado era comido por um corvo. O fogo representaria não apenas uma arma contra os animais, mas também o conhecimento. Assim como Prometeu foi corajoso ao roubar o fogo dos deuses e dá-lo aos humanos, os angolanos também assim o fizeram para se colocar contra os “tugas” durante o movimento independentista. Nesse contexto, Ogun e Prometeu fundem-se principalmente à figura do Comandante Sem-Medo como símbolo de coragem, resistência do guerreiro de Ìré e a inteligência e racionalidade do grego. Fundir essas duas culturas, a africana e a ocidental, faz com que Pepetela demonstre “que a identidade nacional é plural, implicando não só a ressignificação de mitos africanos de diversas etnias de Angola, mas também a articulação destas mitologias com o mundo clássico do Ocidente [...]” (SECCO, 2021, p. 38), sendo essas mitologias também impostas aos africanos nos anos de dominação.

Os capítulos em *Mayombe* são divididos em cinco: *A missão*, que representa a ação que está sendo desenvolvida; *A base*, configurando o espaço; *Ondina*, único capítulo com nome de uma das personagens e que será um divisor de águas nas relações entre Sem Medo e o Comissário; *A Surucucu*, que simbolicamente representa a traição e que é corporificada em Ondina e Sem Medo que traem o Comissário; *A amoreira*, que servirá de espaço de conflito e ritual fúnebre e *Epílogo*, que nos trará uma reflexão filosófica acerca do movimento. Esse simbolismo atrelado ao conteúdo presente nos capítulos dá à obra um caráter didático como que para nos ensinar e mostrar a construção do que viria a ser Angola e todas as suas problemáticas que deveriam ser superadas em prol do surgimento de um mundo novo.

### 6.1 - Adentrando à narrativa

No capítulo *A missão*, temos contato com os problemas locais da guerrilha mas que a narrativa sugere, de modo metonímico, serem questões importantes para a Angola daquele momento. Durante o combate contra os portugueses, a problemática racial acaba sendo vista internamente por duas ópticas: testemunhamos o conflito existencial do personagem Teoria e também o modo como os outros angolanos aliados do movimento enxergavam essa temática. Vemos também a tentativa de conscientização do MPLA, personificado pelos guerrilheiros, em convencer a população da luta por meio “das armas

e da politização. [...] O povo daqui não nos conhece, só ouve a propaganda inimiga, tem medo de nós. Se apanharmos os trabalhadores, [...] discutirmos com eles [...] então sim o povo começa a acreditar e aceitar” (PEPETELA, 2018, p. 27). Além disso, o capítulo traz os questionamentos étnicos levantados por Milagre, que sempre acha que as ações do Comandante são pautadas em aspectos tribais, como no episódio em que Ingraditão, um *kimbundo*, roubou dinheiro dos trabalhadores e conquistou a raiva do Comandante, um *kikongo* que na visão de Milagre punia apenas quem não lhe fosse “parente”, de modo que Ingraditão escape ileso por ser da mesma tribo que a sua.

Não por um acaso, o capítulo recebe o nome *Missão*. Se por meio da “missão civilizatória” as potências Imperialistas dominaram o continente pela violência, a missão agora seria feita não somente por meio da guerra, mas também filosófica e reflexivamente, pelo olhar dos guerrilheiros que em seus diálogos e narrações nos convidam a também fazer essa reflexão. Lidar com os problemas internos como o racismo, a problemática étnica, a subalternização, dentre outros problemas era de fato uma missão a ser enfrentada por Angola enquanto nação liberta.

Diante de tantas problemáticas, perguntava-se como se daria a construção da nação. No capítulo *A Base*, temos algumas teorias políticas trazidas por Mundo Novo, para quem “[...] só as massas constroem a História” (PEPETELA, 2018, p. 78). O personagem mostra-se favorável ao marxismo ou às reflexões de Muatiânvua, que contrariamente às ideias de Milagre, dizia ser de todas as tribos por ser um marinheiro. Dessa forma percebemos que enquanto uns pensam que uma etnia deve se sobressair às demais, outros pensam que não há distinção entre elas. Percebemos também problemas de abastecimento quando André, primo do Comandante, demorar a trazer comida. Nessa altura fica evidente a proposita do autor em apresentar uma relação intrínseca entre os personagens e a floresta Mayombe que, quase que por simbiose, funde-se aos guerrilheiros lhes fornecendo alimento e abrigo e sendo hostil para com os portugueses. Dessa forma a obra sugere que a base da futura Angola estaria nas relações com o espaço e nas relações sociais de fundo marxista entre os próprios angolanos.

Ainda nesse segundo capítulo, a relação entre os combatentes e a floresta se estreita a tal ponto de se fundirem.

O Mayombe tinha aceitado os golpes dos machados, que nele abriram uma clareira. Clareira invisível do alto, dos aviões que esquadrihavam a mata, tentando localizar nela a presença dos guerrilheiros. As casas tinham sido levantadas nessa clareira e as árvores, alegremente, formaram uma abóboda de



ramos e folhas para as encobrir. Os paus serviram para as paredes. O capim do tecto foi transportado de longe, de perto do Lombe. [...] Os paus mortos das paredes criaram raízes e agarraram-se à terra e as cabanas tornaram-se fortalezas. E os homens, vestidos de verde, tornaram-se verdes como as folhas e castanhos como os troncos colossais. A folhagem da abóboda não deixava penetrar o Sol e o capim não cresceu em baixo, no terreiro limpo que ligava as casas. Ligava, não: separava com amarelo, pois a ligação era feita pelo verde. Assim foi parida pelo Mayombe a base guerrilheira. (PEPETELA, 2018, p. 67).

Além da simbiose entre homens e vegetação, pode-se perceber que a floresta também servirá como escudo para eles não serem descobertos. Assim, tal qual Zeus se vergou, “preocupado com a salvaguarda de Prometeu”, a floresta se vergara aos combatentes fornecendo “sombra protectora e os frutos” (2018, p. 67-68).

Em mais uma referência à mitologia, temos no terceiro capítulo uma personagem que será responsável por uma reviravolta na história: Ondina. É a única personagem feminina que aparece na história, pois Léli, que foi esposa de Sem Medo, é apenas citada. Ondina é a única que tem um capítulo com seu nome e não toma a narrativa para si. Na mitologia grega, as ondinas eram seres semelhantes ao que conhecemos por sereias e assim como elas, seduziam os homens. Em algumas culturas, a água simboliza as emoções e não nos parece diferente o que acontece nesse capítulo. Ela era noiva do Comissário Político, visto como um miúdo (criança) pelo Comandante e foi pega com André.

Professora em Dolisie, não toma a narrativa para si, o que faz com que tenhamos acesso apenas ao que os homens pensam sobre ela. A partir dessa perspectiva, observamos o exercício do machismo quando o narrador em 3ª pessoa nos diz “vamos lá nós saber o que é justo ou injusto, quando há mulheres no meio! Não foi por causa de uma mulher que Caim matou Abel?” (PEPETELA, 2018, p. 135); esse machismo se expressa ainda na fala de André, que ao tomar a narrativa para si diz que desejava Ondina e que um dia enquanto dirigia olhava suas coxas: “[...] Parei o jipe, quem não o faria? Um homem não é de pau! Fui eu que a beijei ou foi ela que fez o primeiro movimento? A puta aceitou logo ir para o capim. [...] porque é uma vaca que gosta de homem [...]” (PEPETELA, 2018, p. 169). Nota-se aqui a referência bíblica usada para enfatizar que desde o Antigo Testamento os homens cometeram loucuras por causa de mulheres. Ainda temos outra visão da mulher na análise de Sem Medo com o Comissário sobre o papel das mulheres ao longo dos anos carregando em si, durante anos, a submissão perante a sociedade patriarcal e machista.

- Isso vem do papel social da mulher – disse o Comissário. – Numa sociedade em que o homem controla os meios de produção, que a mulher se submeta à supremacia masculina. A sua defesa social é a submissão familiar.
- No geral é isso. Mas há mulheres que se não submetem [...]. E mesmo sem trabalhar, estando dependentes economicamente, são capazes de jogar taco a taco com o homem. Seria aliás essa a sua melhor defesa.
- São exceções. Repara que há séculos de submissão. Isso marca. (PÊPETELA, 2018, p.150).

Ondina romperia dessa forma com a visão que o Velho Continente tinha das mulheres: serem sempre submissas à figura masculina. Como professora, torna-se independente tanto economicamente como no plano dos relacionamentos, pois se sente livre para escolher seus parceiros e também para se separar. Seu relacionamento com o Comissário não estava muito bem, o que a faz procurar outro companheiro, seja André ou o próprio Comandante, pagando o preço de perder o emprego como professora por ser considerada um mau exemplo.

Ainda nesse capítulo, o Comissário passa a ser chamado pelo Comandante por seu nome verdadeiro, João. Nesse momento, percebemos que Sem Medo não vê mais o companheiro como miúdo, mas como um homem que precisava resolver aquela situação.

Conforme dito antes, Pepetela esteve na luta de libertação e quando somos informados da traição de Ondina pelo Chefe das Operações, ele diz que “[...] Foram apanhados o camarada André e a camarada Ondina” (PEPETELA, 2018, p.134). Ao chamá-la de *camarada*, percebemos que o autor traz para seu texto o fato de que o MPLA também considerava as mulheres importantes para a luta anticolonial. Para exemplificar a importância de mulheres na história da libertação, mencionamos o episódio da morte das cinco combatentes pegas pelo FNLA, dentre as quais estava Deolinda Rodrigues, tendo sido todas elas executadas. Pepetela faz uma simbólica referência às mulheres também na história de Sem Medo, que ainda nesse terceiro capítulo descobrimos que tinha escolhido como nome de guerra o termo “Esfinge”. O personagem relata ter amado uma mulher mestiça, Leli. Ela fazia parte de uma organização clandestina e foi apanhada pela UPA e morta.

O caráter didático da obra em mostrar que o MPLA era um partido que procurava aceitar a todos está tanto implícito como explícito na obra. Seja no aceite de Teoria ao movimento, mesmo sendo mestiço; seja ao considerar mulheres também *camaradas*; ao devolverem o dinheiro ao trabalhador para que os civis não pensassem coisas errôneas do

movimento ou ainda quando o narrador personagem Chefe das Operações diz ter aprendido a ler no MPLA (2018, p. 209).

O capítulo dedicado à professora é o divisor de águas da trama e também está literal e exatamente no meio do livro. Agindo como o ponto fraco dos homens, Ondina torna-se o “tendão de Aquiles” de André, com quem trai o noivo; do Comissário, que fica chateado com a decisão da noiva, mas amadurece com a situação e passa então a ser chamado por João; e de Sem Medo, que também se deixa levar pela sedução de Ondina. Se simbolicamente a cobra representa o pecado, perigo e traição, justamente no capítulo seguinte, que leva o nome de *A surucucu*, o narrador titular nos informa sobre o caso escondido dos dois. Para Secco:

[...] Ondina metaforiza as ondulações sensuais do prazer desreprimido: mulher, serpente, “surucucu. Explica-se, assim, o subtítulo do quarto capítulo, onde Sem Medo cede aos impulsos eróticos e é seduzido por essa mulher libertária, que, mesmo quando noiva do Comissário Político, nunca cerceara o gozo genital com outros homens. Através da figura dessa mulher sedutora e livre, é discutida a submissão feminina no universo africano tradicional, onde o prazer, de modo geral, não ter destinado às esposas, pois o papel social destas era apenas o de procriar e o de prover o grupo e a família com o trabalho (SECCO, 2021, p.41).

Esse último segredo nos é revelado pelo olhar do narrador onipresente que faz do leitor seu cúmplice, pois ao ir informar o Comandante do suposto ataque à base, Vewê não vê Ondina escondida; dessa forma, o jovem João não saberá da dupla traição sofrida: do amor da sua vida e de seu superior. Neste capítulo ainda, Sem Medo compreende o quão livre Ondina é, pois quando ela conclui que ele sendo homem poderia ser muito mais livre e ter a mulher que quisesse e quando lhe fosse conveniente, ele responde “Como tu, é igual” (2018, p.192) e explica posteriormente que se referia não ao que a sociedade pensava das mulheres, mas sim à moral individual. Dessa forma, Sem Medo reconhece o quão livre e diferente de outras mulheres de seu tempo Ondina é.

O diálogo entre os amantes é interrompido com a chegada de Vewê, que traz a notícia de que a base havia sido atacada. Sem Medo deixa a professora e parte ao encontro do Chefe das Operações que estava com outro grupo.

Marcharam todo o dia, pois tinham de abrir o caminho e dar voltas para não se aproximarem do trilho normal. As lianas defendiam o segredo da sua impenetrabilidade, mas os homens eram teimosos e vergaram o deus-Mayombe a seus pés (PEPETELA, 2018, p.206).

Como podemos observar, o narrador deixa explícito que mais uma vez a grandiosa floresta se vergara aos feitos daqueles que conforme a dedicatória do livro ousaram desafiar os deuses. Adiante, pela narrativa do desconfiado Chefe das Operações, compreendemos o processo de corrupção no campo, uma vez que tudo era roubado aos camponeses enquanto os colonos enriqueciam com o café. Por conta disso, ele ainda criança, em março de 1961, participou dos ataques às plantações dos colonos. Foi no MPLA que aprendeu a lutar e foi alfabetizado. O das Operações não vê com bons olhos o fato de Sem Medo ser *kikongo*, porque para ele esse grupo queria apenas reconstituir o antigo território do Congo. Porém, quando retoma sua narrativa mais a frente, reconhece que o Comandante é um intelectual, e por isso também um grande comandante. A motivação do Chefe das Operações é lutar para que sua região, Dembos, tenha menos inimigos e possa ser livre.

Quando estavam para chegar à base, Sem Medo havia percebido um homem claro banhando-se no rio. “Um mulato, pensou Sem Medo” (2018, p. 214), mas não conseguiu distinguir quem era.

[...] Sem Medo só tinha olhos para o mestiço, embora visse tudo. [...] O mulato ouviu o barulho duma pedrinha rolando na falésia e virou-se: Sem Medo apertou a AKA.

O homem viu os guerrilheiros, viu a AKA de Sem Medo apontada para ele e ficou apático, as pernas afastadas, no meio do rio que lhe ia até os joelhos. Os braços foram-se afastando lentamente do corpo, até ficar na posição de Cristo na cruz. Sem medo reconheceu nele Teoria (PEPETELA, 2018, p.215).

Teoria havia se assustado com uma cobra surucucu e aberto fogo, o que fez com que Vewê achasse que estavam sendo atacados. O professor foi então castigado com patrulhas extras.

Após um longo hiato na história, Teoria surge e quase é morto pelo Comandante. Ao ver o mulato tomando banho, o ímpeto de Sem Medo era de atirar para que o mulato que ele cria estar do lado dos portugueses não pudesse ter reforço. Percebemos que Teoria estaria disposto a se sacrificar pelos demais ao fazer o gesto da cruz e “aceitar” os tiros que levaria, já que certamente os barulhos alertariam a todos da base. Agindo assim, mostrou mais uma vez que estaria disposto a dar a vida por aqueles a quem decidiu estar do lado.

Se no primeiro capítulo, *A Missão*, somos informados do pano de fundo da obra e tomamos ciência da guerra, é no último capítulo, *A amoreira*, que o combate é enfim

concretizado. Sem Medo seria transferido para a Frente Leste, para abrir a 3ª região, o que nos situa aproximadamente no ano de 1966 quando esta fora efetivamente aberta. Porém isso não se concretizou pelo fato de terem sido atacados e ele ter sido atingido. No combate com os portugueses e com a morte de Lutamos e Sem Medo os problemas “tribais” são dissolvidos.

[...]O Chefe das Operações disse:

- Lutamos, que era cabinda, morreu para salvar um kimbundo. Sem Medo, que era kikongo, morreu para salvar um kimbundo. É uma grande lição para nós, camaradas (PEPETELA, 2018, p. 244).

E assim como Ogun, um dos deuses africanos, teria descido do *Órun* (céu), para o *Áiyé* (terra), pela árvore *Íròkó*, Sem Medo foi enterrado aos pés da amoreira. O *Epílogo*, é o único momento em que o Comissário dará sua versão dos fatos. Enquanto todos os outros dizem: *Eu o narrador sou...*, João, o Comissário faz o contrário dizendo: “*O narrador sou eu, o Comissário Político*” (2018, p.247) como sendo aquele que contou para nós o “destino de *Ogun*, o Prometeu africano” (2018, p.248). É interessante que pela voz daquele que fora considerado miúdo nos venha a reflexão final do movimento. O miúdo, agora homem, nos diz que para evoluir uns escrevem, outros mudam de país, mas ele teve que perder o amigo para perceber as mudanças em sua vida e que lhe possibilitaram de alguma forma, crescimento. Sem Medo abriu caminho pelo verde do Mayombe como um trilho assim como Ogun que abre passagem para os outros deuses do panteão africano.

Percebemos que a obra se organiza ciclicamente: começa e termina em combate. Inicialmente há o tom ideológico do movimento e logo em seguida os desafios impostos pelo deus Mayombe prova a resistência dos combatentes, como por exemplo a fome. Pela representação feminina os sentimentos ficam à flor da pele e aqueles que até então eram vistos como fortes, mostram suas fraquezas perante a mulher. Sendo o livro uma representação do combate, compreendemos que nem todos ali estavam preparados para a luta, fato este comprovado no equívoco de se abrir fogo diante de uma cobra. E por fim, percebemos que diante da morte de um, o outro se transforma. E assim Ogun, Prometeu africano, abriu e fechou a história.

## 6.2 - O fruto do talvez

Sendo o docente a figura responsável em nossa sociedade pela disseminação do conhecimento e do pensamento crítico, a problemática do mestiço nos é trazida, não por acaso, através da figura de um professor, Teoria. Pelo olhar do narrador sabemos apenas que é alto e magro como o Comissário Político e em sua primeira fala tomaremos ciência de que é mestiço.

Como já explicitado anteriormente, a narrativa de Pepetela se aproxima das epopeias clássicas. Sendo assim, é possível comparar Teoria à figura mitológica de Édipo por três motivos. O primeiro é o fato de que na primeira cena do livro, Teoria está machucado. Escorregara numa pedra enquanto atravessava o rio Lombe e ferira o joelho. Édipo, “aquele que tem os pés furados” ou ainda “aquele que tem os pés inchados” era filho de Laio, rei de Corinto e Jocasta. O pai recebeu a profecia de que o filho o mataria e desposaria a própria mãe. O rei então mandou um criado livrar-se do bebê assim que nasceu, mas este, tendo dó, deixou o menino amarrado pelos pés numa árvore. Em algumas versões do mito, o bebê tem os pés furados e amarrados. Fato que quando um camponês o encontra, dá-lhe o nome de Édipo.

O segundo motivo que nos permite a comparação entre a narrativa angolana e a grega é o fato de Édipo ter que resolver o enigma da esfinge que ameaçava a cidade de Tebas. O primeiro a ter o direito à narração em Mayombe é o personagem Teoria. Sendo o responsável por promover a educação entre os guerrilheiros e a reflexão, pelo professor somos convidados a refletir criticamente sobre o drama étnico pelo qual passava a população mestiça angolana e como esse conflito tal qual o da esfinge será resolvido pela emergente população angolana.

Sendo o primeiro narrador-personagem nos diz:

Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura de café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto do meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num Universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez. Talvez é não para quem quer ouvir sim e significa sim para quem espera ouvir não. A culpa será minha se os homens exigem a pureza e recusam as combinações? Sou eu que devo tornar-me em sim ou em não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez? Face a este problema capital, as pessoas dividem-se aos meus olhos em dois grupos: os maniqueístas e os outros. É Bom esclarecer que raros são os outros, o Mundo é geralmente Maniqueísta (PEPETELA, 2018, p.14).

Em sua primeira fala percebemos o ambiente opressor que atribui culpa e que parece não querer dar espaço para o *talvez* que a personagem representa. Se a esfinge diz ao grego “decifra-me ou te devoro”, percebemos que a problemática do mestiço consumia o professor do Mayombe ao trazer em si o inconciliável. Esfinge foi também o primeiro nome de guerra de Sem Medo e “Teoria sentia que o Comandante também tinha um segredo” (2018, p. 17).

No mundo construído pela empresa colonial onde os bons eram os brancos, e maus, os negros, não existia espaço para o mestiço. Teoria é dessa forma a luta pelo reconhecimento do também pertencimento dessa população que o sistema via como uma incógnita e que precisava ser mantido à distância. Em sua primeira reflexão é possível ainda perceber que Teoria se refere ao pai como “branco defunto” e, mais adiante, ao “pecado original” (2018, p. 22). Temos aí a amargura frente à figura paterna que direta ou indiretamente o fazia sofrer esses julgamentos e ser visto com desconfiança. Através dele perceberemos o enfrentamento frente ao julgamento tanto de europeus quanto da população nativa. Em conversa com o Comissário, Sem Medo diz entender Teoria e conclui que “há vezes que um homem precisa de sofrer, precisa de ver que está a sofrer e precisa de ultrapassar o sofrimento” (2018, p. 15).

Pela figura do pai que tinha medo de seu reinado ser tomado pelo filho, Édipo é condenado a ser pendurado na árvore e segundo a profecia de Delfos, mataria o genitor e desposaria a mãe. Na psicanálise, chama-se complexo de Édipo o fato do filho de alguma forma se afeiçoar a um de seus genitores e rivalizar o outro. Nos remete assim o terceiro motivo de comparação entre os dois personagens. Teoria não mata fisicamente o pai, mas o mata ideologicamente quando diz a Sem Medo que seu “segundo eu prevalece” (2018, p. 49).

Enquanto estudioso, Teoria procura respostas não apenas para si, mas para todos aqueles que como ele eram mestiços. Pela figura de Sem Medo, o MPLA mostra-se como movimento aberto a todos os que queriam lutar contra o jugo colonial seja esse alguém mestiço, civil, mulher ou de alguma das várias etnias. Numa conversa com o Comandante, Teoria se abre e diz sentir medo e que procura não o mostrar. Sem Medo responde-lhe:

[...] Mas podes ter a certeza de que todos têm medo, o problema é que os intelectuais o exageram, dando-lhe demasiada importância. É realmente aqui uma origem de classe social... todos pensamos ter duas personalidades, a que é covarde e a outra, que não chamamos corajosa, mas inconsciente. [...] Dás demasiada importância ao que os outros pensam de ti. Hoje tu não tens cor,

pelo menos no nosso grupo de guerrilha estás aceite, completamente aceite. [...] Talvez sejas o único que tens as simpatias e o respeito de todos os guerrilheiros [...] (PEPETELA. 2018, p. 43-44).

O docente provoca no leitor uma das muitas reflexões a respeito da formação da identidade nacional. O caleidoscópio angolano formado nas muitas etnias, cores, culturas e experiências é descortinado na fala de cada personagem, ficando a cargo de Sem Medo sempre mostrar a visão do MPLA sobre esses questionamentos. Seja dizendo a aceitação de Teoria, ou tentando agir imparcialmente nas questões “tribais”, como no incidente do dinheiro, em que Milagre o considerou injusto ao ter defendido um *kikongo* como ele e não ter executado Lutamos, um *kimbundo*. Ou ainda ao aceitar Muatiânvua, o destribilizado e tratar Ondina como camarada. Assim a nação vai se moldando em busca da “consciência política, consciência das necessidades do povo!” (2018, p.17) e todos esses questionamentos nada mais são do que aquilo que dá nome ao primeiro capítulo e que percorrerá toda a obra: *A Missão*.

Teoria se coloca como narrador três vezes. Na primeira vez fala de seu questionamento racial e na segunda nos apresenta um pouco sobre sua vida e o nome da mulher que abandonou para juntar-se ao movimento: Manuela. O mestiço sente por ter deixado a amada para trás em busca de respostas para o seu conflito interno, para “ganhar o direito de ser ‘talvez’, café com leite, combinação, híbrido, o que quiserem” (2018, p. 18). Foi em busca de se localizar num mundo que não permitia às pessoas estarem em cima do muro nem ser o meio termo. A empresa colonial criou a população mestiça, mas a ela não deu o direito de fazer parte do universo branco por entender que o sangue negro vindo das africanas poderia a corromper e fazer com que se voltassem contra os europeus. Em contrapartida, os africanos não compreendiam os mestiços como realmente pertencentes à sociedade, pois o sangue branco poderia fazer com que também se impusessem contra os autóctones. Quando criança, Teoria nos diz que queria ser branco para que não lhe chamassem de negro, e na vida adulta, quis ser negro para que não fosse odiado. Dessa forma: a que mundo pertence?

Em sua última colocação como narrador, nos diz que sempre se oferece para ir às missões e que parecem deixá-lo ir porque se fizessem o contrário estariam se lembrando que ele é diferente. Após o diálogo com Sem Medo onde ele assume que ficará ao lado daqueles que representam a mãe, ou seja, os negros, Teoria pouco aparecerá na narrativa.

No capítulo *Base*, o combatente mestiço tentará intervir numa discussão entre Pangu – A – Kitina, que é *kikongo* com os guerrilheiros *kimbundos*, porém o mandam



ficar quieto e ficar longe da discussão. O guerrilheiro irá se questionar se a atitude de tentar apaziguar a discussão terá sido “um sinal de progresso, de vitória sobre o medo?” (2018, p.101). Em *Ondina*, mesmo a comida estando escassa, o professor continuará exercendo seu papel.

Os guerrilheiros, de fora, chamaram Teoria. Estava na hora das aulas. As aulas eram seguidas com pouca atenção. Mas o Comando e o professor insistiam nelas, pois, de qualquer modo, ajudavam a passar o tempo e a esquecer a fome. Teoria sofria, enfraquecido e a ter constantemente de falar, mas suportava o dever (PEPETELA, 2018, p.128).

No excerto acima, percebe-se que as aulas eram aceitas pelos companheiros de combate. Mesmo que todos estivessem passando pela problemática da falta de comida e a concentração ficasse difícil, Teoria continuava lecionando, pois era esse o seu dever.

Achando que seria atacado pela surucucu, no penúltimo capítulo faz mais uma aparição na obra. Por ter aberto fogo contra o animal, foi o responsável por toda a mobilização dos guerrilheiros que estavam em Dolisie e que pensaram que a base estava sendo atacada. Mesmo tendo sido um equívoco que poderia ter custado a descoberta dos combatentes pelos *tugas*, Teoria foi castigado pelo Comandante com “guardas suplementares durante um mês” (2018, p. 220). Um castigo leve porque consideraram o fato de o professor achar que seria atacado pela cobra.

No capítulo do derradeiro embate do final da obra, Teoria tem um último diálogo com Sem Medo. Os nervos estão à flor da pele e o Comandante acredita que irá em breve para a Frente Leste. Antes de adormecer, segreda ao professor:

- O que conta é a ação. Os problemas do Movimento resolvem-se, fazendo a ação armada. A mobilização do povo de Cabinda faz-se desenvolvendo a ação. os problemas pessoais resolvem-se na ação. não uma ação à toa, uma ação por si. Mas a ação revolucionária. O que interessa é fazer a Revolução, mesmo que ela venha a ser traída.  
Teoria não respondeu. Voltaram a tentar dormir, Teoria com o seu medo, o Comandante com os seus fantasmas (PEPETELA, 2018, p. 237).

Podemos notar que Sem Medo dá o último ensinamento ao professor. O medo e a insegurança nos fazem paralisar perante o olhar repreensivo do outro. Num universo ditado pela dicotomia de bem e mal, colonizador e colonizados, surge a incerteza representada na figura do mestiço. Desta forma, Sem Medo tenta mostrar que mesmo o povo Cabinda que se manteve numa posição de espera em aderir ao movimento e posteriormente ir para o combate, o guerrilheiro mestiço poderia fazer o mesmo numa

tomada de atitude e lutar contra o seu receio da não aceitação que lhe foi inculcada pelo homem branco.

É no seio da floresta que as relações se dão tanto entre si, quanto com o espaço e que o diálogo, outrora cerceado, se faz presente e importante. Essa multiplicidade de vozes, que “dividem com o narrador titular a tarefa de dar a conhecer as fases e as faces da luta”, aos olhos de Chaves (2009, p.132), vai na contramão do discurso do velho continente de que não haveria nos países colonizados em África uma única forma de civilização e cultura buscando abafar todas essas vozes. Na obra, o diálogo se torna uma potente forma de subverter o discurso do outro.

Na segunda vez que toma a narrativa, descobrimos que Teoria tinha uma noiva, Manuela, mas preferiu seguir no combate porque percebe que através dele outros poderão ter espaço. Desta forma, Teoria renunciou à vida pessoal para abraçar a vida na comunidade e lutar por um bem coletivo. O professor tenta conciliar esses dois universos, de brancos e negros, tentando mostrar que a pluralidade é positiva para a construção nacional. Afinal, para ele, rotular brancos e negros é para ignorantes “que não veem pelo coração qual o líquido encerrado no frasco”, e continua:

[...] como é dramático sempre de escolher, preferir um caminho a outro, o sim ou o não! Por que no Mundo não há lugar para o talvez? Estou no Mayombe, renunciando a Manuela, com o fim de arranjar no Universo maniqueísta o lugar para o talvez.

[...] criança ainda queria ser branco, para que os brancos me não chamassem negro. Homem, queria ser negro, para que os negros me não odiassem. Onde estou eu, então? [...] (PEPETELA, 2018, p.18).

Percebe-se na fala da personagem o quão traumático para a época era ser mestiço. O racismo como nos lembra Memmi (2007, p. 107) “resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado”, sendo essa quiçá uma das premissas mais solidamente sedimentada pela colonização. Mesmo sendo nomeado para ser professor, como nos revela em sua última narrativa, pensa que se recusasse, logo poderia lhe jogar na cara sua cor porque ele representaria o pecado.

Foi pela força que as potências imperialistas dividiram o mundo colonial em bem e mal e pela alteridade criaram no “indígena” a figura do preguiçoso, incivilizado, o que precisa ser visto e observado à distância, configurando o que Fanon (1968) chama de “quintessência do mal”. Nota-se na fala de Teoria o sentimento de não pertencimento à sociedade na qual está inserido pelo fato do racismo colonial ter estratificado as pessoas.

Não se vê branco, não se vê negro, não se vê como pessoa. Entende-se, assim, que somente pela revolução é que se poderia de uma forma ou de outra encontrar-se e por esse motivo, preferiu o combate à Manuela. Dessa forma entendemos em Teoria que “[...] a vontade de defender a pele que caracteriza a resposta do colonizado à opressão colonial representam evidentemente razões suficientes para entrar na luta” (FANON, 1968, p.114).

As discussões intelectuais eram abafadas pelos portugueses. Se antes a voz do negro ou até mesmo a do mestiço não tinha importância, Mayombe constrói um ambiente onde a fala é muito importante. Nessa dicotomia de representar dois universos que se querem distantes mas que geneticamente se encontram, Teoria reflete, numa conversa com Sem Medo, que mais que o drama racial em que vive forçosamente, está sempre tentando provar o seu valor tanto para si quanto para os outros. Sente medo ao mesmo tempo que um de seus “eus” o faz querer se arriscar. E então na fala do Comandante vem a aceitação de que para o grupo:

[...] tu já não tens cor, pelo menos no nosso grupo de guerrilha estás aceite, completamente aceite. Não é dum dia para o outro que te vais libertar desse complexo de cor, não. Mas tens de começar a pensar que já não é um problema para ti. Talvez sejas o único que tem as simpatias e o respeito de todos os guerrilheiros, isso já o notei várias vezes. Não podes viver nessa angústia constante, senão os nervos dão de si. E hoje já não há razão (PEPETELA, 2018, p.44).

Mayombe é mais que uma “floresta gestacional” da nação que quer superar esses problemas coloniais. É o espaço da conversa que se dá entre os guerrilheiros a todo o instante. Se o sistema quis abafar as vozes até ali, na floresta há o despertar de várias consciências, pois todos vão na contramão do que os congressos coloniais organizados pela então metrópole construíram a respeito dos colonizados ao dizerem que o intelecto das populações estaria aquém dos ocidentais. E não por um acaso essa reflexão nos é trazida pelo docente da colônia que além de representar o intelecto, representa aquilo que para Tamagnini, em 1934, era a grande incógnita, uma vez que por terem sangue de pai europeu e mãe africana, não se sabia a qual dos mundos penderiam. Vendo que seria impossível seguir sempre no caminho do “talvez”, após conversa com o Comandante, Teoria passa a se sentir aceite pelo grupo e Sem Medo conclui ao dizer mais adiante que seu “segundo eu prevalece” (2018, p.49), ou seja, assim como Édipo ama a mãe, o

professor escolhe estar do lado dela, ainda que ela não nos apareça na história, sendo representada pela terra Angola.

Compreendida a missão dos guerrilheiros, a aceitação do MPLA para com os mestiços que estavam igualmente defendendo o movimento, Teoria aparece em escassos momentos na narrativa até que, por achar que a surucucu do IV capítulo o atacaria, abre fogo contra ela, o que fez com que achassem que seriam atacados. Antes, porém, a narração sobre mestiçagem é trazida pelo Chefe do Depósito, uma personagem que não fazia parte do grupo, mas que ficara responsável por vigiar os prisioneiros. Assim como em *Ondina* há o amadurecimento do Comissário Político e das questões sobre o papel feminino, o Chefe do Depósito, que era mais velho, faz sua última reflexão a respeito da mestiçagem dizendo não acreditar que mulatos ou povos de qualquer etnia sejam traidores porque esses estavam em todas as partes. A tomada de consciência sobre os mestiços é trazida pela figura do mais velho que nas tradições locais era respeitada pelo seu conhecimento.

Se em suas viagens nos anos 50 às “províncias do Ultramar”, Freyre relata em seu diário de viagem que não percebe em Angola sinais da opressão portuguesa contra as mulheres e que os homens brancos “têm sabido encontrar na mulher preta companheira às vezes ideal para suas aventuras tropicais [...] de homem vindo da Europa só [...] à procura de mulheres que o libertem da imagem materna [...]” (FREYRE, 2001, p. 353-4), e mais adiante considera Angola, tal como Brasil, um país amadurecido na sua “sociedade híbrida, com uma população mestiça já considerável ao lado da branca” (2001, p.355), Pepetela, em sua tomada de consciência sobre a real situação do mestiço e de tantos outros problemas que o Estado Novo escondeu do sociólogo brasileiro, subverte o discurso posto e por meio de suas tantas personagens nos mostra a visão de quem de fato vivenciava aquilo na pele.

Mesmo tendo destaque no capítulo inicial de *Mayombe* e tendo desaparecido ao longo da narrativa, Teoria traz essa importante reflexão sobre aqueles que eram malvistas por todos e ao ser aceito pelo MPLA na voz do Comandante, Pepetela nos mostra didaticamente em sua obra que o movimento não fazia distinção dessas pessoas.

## Capítulo 7: Considerações finais

Ao longo do trabalho, trouxemos obras que consideramos de suma importância para compreendermos como a problemática do mestiço atravessou a literatura dos países africanos de língua portuguesa. Os anos de colonialismo trataram com indiferença e como sendo um problema o encontro étnico entre os mundos que coexistiam, mas que se excluía. Os vários congressos organizados pela Europa procuraram alimentar no imaginário coletivo a ideia de que tudo que vinha de África era exótico ou atrasado, uma vez que nas palavras de Leopoldo da Bélgica durante a Conferência de Bruxelas, seria dever deles [os europeus] levar civilização a este continente.

Começamos compreendendo que o continente africano desde muito antes já era visitado pelos europeus e principalmente os portugueses, porém outrora não havia a preocupação de estabelecer estadia na terra. No decorrer dos anos as relações comerciais foram se estabelecendo e acabaram por culminar também no comércio de pessoas que foi tão rentoso para a Europa. Era, então, preciso buscar ou criar meios para que fosse justificado o porquê de as pessoas estarem sendo vendidas como objeto em prol do enriquecimento de outras nações.

No decorrer dos anos o velho continente foi encontrando maneiras de legitimar o discurso da exclusão pautado no imaginário que ele mesmo criou: o de uma raça superior e outras inferiores que classificaria os seres humanos levando em conta primordialmente o fator melanina. E a partir disso, tudo que advinha dos “desfavorecidos” por não serem brancos era inferiorizado, como costumes, línguas, culturas, crenças etc. Os estudos de Darwin focados a priori na classificação de plantas e animais cedeu o termo *raça* para que os humanos fossem também posicionados em classificações estanques e de acordo com essa classificação seriam mais ou menos favorecidos. Ademais, leis e estatutos também foram elaborados para justificar o espólio de riquezas, terras e impostos a serem pagos como por exemplo o *xibalo*, em Moçambique, que forçava os trabalhadores a longas horas de trabalho para pagar um imposto sobre sua própria terra.

O negro seria o vazio, o inacabado, sendo “incapaz de escapar de sua animalidade” (MBEMBE, 2018, p.29). E sobre esse discurso a Europa acabou por cometer as mais variadas atrocidades, sejam elas morais, físicas, sexuais e várias outras para que o negro fosse apagado de sua própria existência.

Eis então que no tabuleiro de xadrez da empresa colonial montado com peças brancas e pretas, surgiu o terceiro elemento: o mestiço. Fruto de casamentos por interesse a fim de se ter acesso a terras e comércio, ou ainda pelo trato da mulher como objeto de desejo que pela sua condição de vida se viu forçada a ter o corpo prostituído ou ainda por causa do estupro, o mestiço surgiu em um ambiente que era polarizado entre brancos e negros e como terceiro elemento trouxe uma interrogação: a que mundo pertenceria?

Visto com desconfiança por todos os lados, o mestiço tornou-se um problema que demandava observação e cautela. Em sua grande maioria vindos de pai europeu e mãe negra, frutos de relações abusivas, ocupavam um não-lugar na sociedade colonial. Não tinham lugar entre os pretos porque estes os enxergavam como pertencentes ao mundo branco devido ao sangue do pai e o mesmo acontecia com os brancos, pois alegavam que bastava apenas uma gota de sangue africano para serem africanos, ou seja, não tinham lugar em nenhum dos lados. Para pertencer ao mundo do negro, deveriam provar seu valor e para pertencer ao mundo do branco, deveriam se assimilar. Assimilação essa que não era bastante para lhes garantir tratamento como sendo um dos brancos, ou seja, era falsa a ideia de que ao se assimilarem estariam saindo do tal “atraso”.

Então como criar uma identidade em meio a um ambiente hostil? Como de fato pertencer a uma sociedade que não quer enxergar sua existência? Eis então que surge a problemática do mestiço. Estudado de perto pela Antropologia durante os anos de colonização, o mestiço colaboraria para o que Mendes Correia durante o Congresso de Antropologia Colonial, em 1934, chamou a atenção: a desfiguração da fisionomia dos portugueses, acabando, assim, com sua identidade construída durante séculos de existência. Não esqueçamos que outro partidário dos problemas da mestiçagem, Eusébio Tamagnini, também acreditava que o encontro de portugueses com outras raças faria com que os lusos fossem colocados à margem pela sua influência negativa. Para ambos, a mestiçagem deveria ser evitada para que a supremacia portuguesa fosse mantida.

Não somente a supremacia, mas também os interesses do Império português deveriam ser mantidos. Ao longo dos anos, o mestiço foi tido como parte da engrenagem que fazia o Império cada vez maior, afinal de contas, uma gota do sangue africano seria necessária para serem considerados pertencentes somente à raça negra. Eram também mão de obra fundamental que colaboravam com o espólio cada vez maior da terra em prol da Europa. Essa figura representante de dois extremos, além de ser vista pela empresa colonial que visava lucros e não poderia perder sequer um “funcionário”, foi adentrando

também as páginas dos livros seja pelo papel e pela tinta ou pelas mãos dos escritores mestiços.

Com o fim da Segunda Guerra, Portugal se viu cada vez mais pressionado a explicar para a comunidade externa a manutenção de suas colônias em África. O discurso teve que ser mudado para contemplar não somente as então “províncias do ultramar”, mas também para continuar legitimando suas atitudes frente à população. O apoio na teoria criada do darwinismo social onde o mais apto [os brancos “civilizados”] sobreviveria na sociedade capitalista não era mais suficiente para explicar o regime colonial e sua permanência nos territórios africanos. Então as ideologias de Gilberto Freyre e seu lusotropicalismo caíram como uma luva para os portugueses. Passaram, a partir delas, a serem vistos como articuladores da miscigenação de maneira positiva. Freyre construiu seu relato de viagens embasado naquilo que seria interessante ao sistema português, afinal, para o sociólogo a vocação para lidar com outros povos seria inerente ao povo luso que também era fruto de muitas outras etnias. Dessa maneira durante sua estadia nos territórios em África, Freyre relatou, no que mais tarde se tornaria o livro *Aventura e Rotina*, o que considerou sucesso ou insucesso de Portugal no trato às populações locais e o quanto elas absorveram da cultura do opressor.

Sendo a literatura capaz de exemplificar as relações humanas, mostrar o que poderia vir a ser ou ainda por meio de suas ironias, metáforas, prosa e verso expor a crítica a respeito da sociedade a qual ela pertence ou a que ela faz referência, no exercício individual e coletivo<sup>23</sup>, observamos que todos os escritores por nós elencados que trabalharam o tema e ainda Orlando Mendes e Pepetela se preocuparam em desconstruir o imaginário criado pelos anos de colonização de que negros e mestiços seriam subservientes ao sistema. Ambos os escritores sobre os quais nos debruçamos e a partir dos quais procuramos expor a temática do mestiço, seja João Xilim ou Teoria, procuram evidenciar em sua escrita a construção de uma identidade, evidenciando aquilo que o sistema forjou ao longo dos anos, como a desconfiança, as incertezas, os conflitos internos, até a superação dessa visão e a afirmação dessas personagens como representantes de um grupo social que não poderia mais ser ignorado porque também foram renegados pelo sistema. Tanto o menino mulato de Mendes quanto o professor de Pepetela serão inicialmente o resultado de tudo o que os vários outros mestiços por nós

---

<sup>23</sup> Ver em Candido (2011) “A literatura na evolução de uma comunidade”.

aqui evidenciados através das outras obras exemplificaram. A diferença é que ambos irão se posicionar contra o opressor preferindo o lado de África.

Mendes sem dúvida foi feliz ao compor seu mulato ainda jovem no Marandal e que durante sua entrada na adolescência, fase de grandes descobertas, percebe sua origem e começa a entender o porquê de não ser como os demais. Pelas muitas deambulações de Xilim, fomos percebendo seu crescimento e notando o olhar de outrem para com ele e as inúmeras tentativas de se inserir no meio que o apartava. A construção identitária se deu ao longo de sua vida e sua tomada de consciência se deu na fase adulta, após um conflito na prisão. Percebemos assim o cunho social e identitário da obra. Pelo olhar e boca de João, Mendes fala e nos mostra suas observações a respeito de um Moçambique que durante os anos de colonização sofreu as mais variadas represálias, seja no que diz respeito à origem, à língua ou ainda na marginalização do trabalho e até pelo fato de esse direito ter sido renegado por conta da cor da pele.

Claro que não podemos considerar que o indivíduo adulto é um ser acabado e pronto para a sociedade. Prova disso Pepetela nos traz em meio a um conflito de proporções maiores do que o de Xilim, com o professor Teoria buscando ainda se compreender e se construir mesmo sendo mais velho. Por meio de suas narrativas em primeira pessoa, conversas e observações, o professor analisou desde sua infância até sua entrada na luta armada e percebe que quando findada a guerra, todos aqueles representantes dos mais variados grupos étnicos de Angola não o veriam mais como um problema no novo país.

Percorremos ao longo do tempo e pela literatura a construção por vezes imaginada deste terceiro elemento fruto da intersecção dos atores do processo colonial. De um lado a criação de um imaginário de que seriam “piores que pretos”, como nos disse D. Laura na casa grande do Marandal, e o outro permeado por um “talvez”, querendo dizer sim ou não a depender do interlocutor. Desta forma, Xilim e Teoria carregam todos esses antagonismos até tomarem partido e se enxergarem como indivíduos no mosaico das relações postas pelo sistema.

Ao analisarmos a figura de Xilim, notamos que os vários núcleos que se constituíram decorrentes da sua história ajudaram-no a ir aos poucos se compreendendo. Da percepção de que não era igual aos demais até a raiva sentida pelo abraço de Kati e Campos, Xilim deambulou por terra e mar para conseguir se constituir enquanto pessoa ao longo dos vinte e oito capítulos que compõem a obra. Enfrentou a rejeição da família de Campos, inclusive de Maria Helena, seu grande amor da juventude, que impelida a ser



uma representante do sistema não poderia ter qualquer tipo de relação com um negro, quiçá um mestiço, a menos que fosse a relação de patroa e empregado. O mulato de Mendes está inserido numa época antes da luta de libertação do país e é uma personagem que a todo instante aprende com o meio e com as personagens que o cerca. Das sábias palavras da avó, passando pelos ensinamentos do negro Jaime, as experiências amorosas foram fazendo com que João Xilim fosse crescendo ao longo da narrativa movido não só por esses ensinamentos aprendidos a duras penas, mas também pela raiva em diversos instantes e o desejo de mostrar quem de fato ele seria. Mesmo o branco Tomás lhe ensinando a compaixão que ele não teve dos brancos nem de negros, foi um negro que na cadeia lhe fez querer tomar partido pelo lado dos que mais sofriam.

Em *Mayombe*, Teoria vivia igualmente em um ambiente de incertezas, de opressão e principalmente de desconfiança em relação a sua cor de pele. A ideia dessa construção identitária tanto no plano individual da própria personagem como na coletiva é trazida de modo que possamos refletir o que poderia vir a ser a nova Angola após sua libertação. No plano individual, Teoria vive o que os outros quiseram e impuseram que vivesse assim como Xilim: as incertezas, os medos, a insegurança. Viver sempre no “talvez” lhe corrói, porque sente que desconfiam dele. No plano coletivo, o professor representa os muitos mestiços de Angola. Somos inicialmente inseridos nas muitas problemáticas que eclodem na narrativa pela discussão de cor e tribalismo pois ele e seu companheiro de luta, Milagre, são os únicos a tomarem a narrativa no primeiro capítulo três vezes cada, pretendendo dessa forma conduzir o leitor por meio da Missão de representar a pluralidade de cores e etnias que o Império se recusava a enxergar.

Notamos também que assim como Mendes amarra no nome da personagem a sua tarefa de pagar as muitas portagens enfrentadas ao longo da história, Pepetela traz em seu professor a alcunha daquele que seria o responsável por refletir e teorizar a questão apresentada por meio do ensino. Pela dialética, tanto quando toma a narrativa para si, quanto quando dialoga com o Comandante, o professor chega à conclusão de que somente do lado materno é que conseguiria compreender sua identidade.

Mendes construiu sua obra pautado nas várias críticas ao sistema vigente e sempre tendo de fundo a questão de João Xilim, personagem que está presente em toda a obra. O que nos permite inferir que a problemática se fez constante durante os longos anos da colonização. Diferentemente do que observamos em Pepetela, pois Teoria nos apresenta a problemática e, após se posicionar ao lado dos negros optando não pelo “talvez”, mas

pelo “sim” à Angola, sua participação se torna escassa no decorrer da obra. Desta forma a questão estaria resolvida e não seria mais um problema após a libertação do país.

Esse terceiro elemento construído pelo colonialismo foi ganhando espaço, consciência e veremos o resultado disso em *Portagem*, romance em que um garoto é forçado a sustentar todo o sistema que o cerca até sua tomada de decisão. A reflexão em volta do mulato do Marandal expôs o marginalizado dos marginalizados e todas as suas dificuldades de se auto afirmar frente ao sistema excludente.

Concluimos assim que todos os escritores por nós aqui elencados procuraram mostrar as várias faces de um problema que o próprio colonizador criou e tentou também silenciar. O olhar aguçado de cada um dos escritores nos mostrou como o mestiço foi tratado pela empresa colonial: ora como membro de uma elite, ora como assimilado que não queria ser comparado com os demais; ou ainda renegando a origem de seu nome até o entendimento de que o julgamento de sua capacidade ou ainda de sua lealdade vinha de todos os lados.

A problemática do mestiço arquitetada pelas potências imperialistas se resolve através do professor Teoria, que sugere que os conflitos relacionados à figura do mestiço não seriam mais um problema no país liberto. Assim como Édipo soluciona o enigma da esfinge e mata a figura paterna, a partir de suas reflexões, Teoria nos ajuda a solucionar a problemática e deixa de ser o “talvez” para ser agora o “sim” à terra materna de onde recebeu a cor escura do café e dizer “não” ao branco defunto de seu pai. Percebemos dessa forma que a problemática do mestiço não seria mais um problema tanto em Angola quanto em Moçambique ao se tomar partido por África, uma vez que o mundo europeu nunca veria o mestiço como de fato pertencente à sociedade e dotado de saberes e vivências apagados pela engrenagem colonial.

### Referências Bibliográficas

ABADALA JUNIOR, Benjamin. **Literatura, história e política: literaturas de língua portuguesa no Século XX**. 2. ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

ALBASINI, João. **O livro da dor (cartas de amor)**. Lourenço Marques: Tipografia Popular de Roque Ferreira, 1925.

ALEGRE, Caetano da Costa. As rolas. (p.294-296). In: **Antologias de Poesia da Casa dos Estudantes do Império. 1951-1963. vol. 1 Angola e S. Tomé e Príncipe**. Lisboa: UCCLA, 2014. Disponível em: <https://www.uccla.pt/noticias/edicoes-da-casa-dos-estudantes-do-imperio>. Acesso em 08 out. 2021.

ALEXANDRE, Valentim. Portugal em África (1825-1974): uma perspectiva global. **Penélope: fazer e desfazer a História**. n.11. p.53-66. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

ALMEIDA, Claudia Bernardete Veiga de. **O escravo: entre a identidade caboverdiana e a literatura europeia**. 2009. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. doi:10.11606/D.8.2009.tde-17082009-145351. Acesso em: 04. dez. 2021.

ALMEIDA, José Evaristo de. **O escravo**. Cabo Verde: ICL, 1989.

ALVES, Ruane Maciel Kaminski. **Literatura e resistência na poética de Craveirinha**. *Travessias*, Cascavel, v. 6, n. 3, fev. 2014. ISSN 1982-5935. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/9296/6953>> Acesso em 20 dez. 2021.

AMBIRES, Juarez Donizete. O Neorrealismo em Portugal: escritores, história e estética. **Trama**, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 95–107, 2013. DOI: 10.48075/rt.v9i17.8207. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/8207>. Acesso em: 20 jan. 2023.

ANDRADE, Costa. **Terra das acácias rubras**. Lisboa: UCCLA, 2014.

BALTASAR, Jorge A. dos S. **Rumo ao hinterland: a evolução social dos prazos no vale do Zambeze (séculos XVII e XVIII)**. (Dissertação de Mestrado). <http://hdl.handle.net/10362/20766> Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, 2016.

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo “científico”: sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. **Educar**. v.12. n.12. p.153-165. Curitiba: Editora da UTFPR, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-4060.166>. Acesso em 29 ago. 2021.

BONNICI, Thomas. **O Pós-Colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá. Editora da UEM. 2000.

BORGES, Valdeci Rezende. História e Literatura: Algumas Considerações. **Revista de Teoria da História**. [S. l.], v. 3, n. 1, p. 94–109, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28658>. Acesso em: 25 jul. 2021.

BRASIL **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Ministério da Cultura. Fundação da Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf). Acesso em 01 jan. 2021.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. Prefácio de Álvaro Júlio da Costa Pimpão; apresentação de Aníbal Pinto de Castro. 4ªed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões, 2000. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/explorar-por-autor.html?aut=182>. Acesso em 29 mar. 2021.

CANDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

\_\_\_\_\_. **O estudo analítico do poema**. 4. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2004.

CASTELO, Cláudia. Casa dos Estudantes do Império (1944-1965): uma síntese histórica (p.25-31). **Mensagem - Casa dos Estudantes do Império 1944-1994. Número Especial**. Lisboa: UCCLA, 2015.

CASTRILLON, Susanne Maria Lima. **O romance O Escravo (1856), de José Evaristo de Almeida no sistema literário português**. 2010. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. doi:10.11606/T.8.2011.tde-19092011-135151. Acesso em: 04 dez. 2021.

CHABAL, Patrick. **Vozes Moçambicanas: Literatura e Nacionalidade**. Portugal: Vega.1994.

CHAVES, Rita. **Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários**. Cotia: Ateliê Editorial. 2005.

CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (orgs.). **Portanto...Pepetela**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

CHIZIANE, Paulina. **O canto dos escravizados**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

CRAVEIRINHA, José. **Hamina e outros contos**. Maputo: Ndjira, 1996.

\_\_\_\_\_  
CRAVEIRINHA EM POESIA: SELEÇÃO DE POEMAS DO AUTOR. **Via Atlântica**, [S. l.], n. 5, p. 108-126, 2002. DOI: <https://doi.org/10.11606/va.v0i5.49725>. Acesso em: 10 out. 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_  
**Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Manuel. Da dor de ser negro ao orgulho de ser preto. In: **Revista Colóquio/Letras**. Ensaio. nº39, set. 1977, p. 17-29. Disponível em: <https://coloquio.gulbenkian.pt/cat/sirius.exe/issueContentDisplay?n=39&p=17&o=p>. Acesso em 12 out. 2021.

FRANZIN, Adilson Fernando. **O romance moçambicano: história e mito** (tese de doutorado). Paris-São Paulo, 2021. Disponível em: [O romance moçambicano : história e mito - TEL - Thèses en ligne \(hal.science\)](https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03111111).

GOMES, Simone Caputo. Olhares Transversais da escrita literária sobre a cultura identitária do arquipélago: do dilema do “primeiro” romance cabo-verdiano à produção contemporânea. In: **XI Congresso Internacional da ABRALIC: Tessituras, Interações, Convergências**. São Paulo: ABRALIC, 2008. Disponível em: <https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/>. Acesso em 04 dez. 2021.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENRIQUES, Isabel Castro. **Colonialismo e História**. Instituto Superior de Economia e Gestão - CE3A Documentos de Trabalho nº 132-20015. Universidade de Lisboa, Portugal, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.5/7815>. Acesso em 28 ago. 2021.

LARANJEIRA, Pires *et.al.* **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa**. Lisboa: Universidade Aberta. 1995.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão [et. al]. 5ªed. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

LEITE, Ana Mafalda...[et.al.]. **Nação e narrativa pós – colonial: Angola e Moçambique**. 2º v. Entrevistas. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MACHADO, Susana Maria Norte Saraiva. **A arquitectura romanesca em Portagem, de Orlando Mendes**. Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Românicos-Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2009.

MAGALHÃES, Juliana de Paiva. **Trajetórias e resistências de mulheres sob o colonialismo português (Sul de Moçambique, XX)**. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo,

São Paulo, 2016. doi:10.11606/T.8.2016.tde-25102016-124247. Acesso em: 28 ago. 2021.

MARGARIDO, Alfredo. Poetas de S. Tomé e Príncipe. 1963. (p.257-290) In: **Antologias de Poesia da Casa dos Estudantes do Império. 1951-1963. vol. 1 Angola e S. Tomé e Príncipe**. Lisboa: UCCLA, 2014. Disponível em: <https://www.uccla.pt/noticias/edicoes-da-casa-dos-estudantes-do-imperio>. Acesso em 08 out. 2021.

MARTIN, Vima Lia. O otimismo militante de Luanda. **Gragoatá [online]**, v.19, 30 dez. 2005. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33256/19243>. Acesso em 11 ago. 2023.

MATOS, Patrícia Ferraz de. **As côres do Império: representações raciais no Império Colonial Português**. 3ª ed. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais (Estudos e Investigações;41), 2006.

\_\_\_\_\_. Aperfeiçoar a “raça”, salvar a nação: eugenia, teorias nacionalistas e situação colonial em Portugal. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**. v.50. pp. 89-111. ISSN: 0304-243X. Universidade de Lisboa, 2009. Disponível em <http://hdl.handle.net/10451/6579>. Acesso em 06 set. 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. [s.l]: n-1 edições [e-book]. 2018.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações**. Trad. Alfredo Margarido. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MELO, Alfredo Cesar. Relendo Freyre contra Freyre: apropriações contra-hegemônicas do hibridismo no Atlântico Sul. **Via Atlântica [online]** n. 25. v.1. p. 83-101. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/69522/97309>. Acesso em 07 ago. 2023. São Paulo, 2014.

MELO, António; CAPELA, José; MOITA, Luís; PEREIRA, Nuno T. **Colonialismo e lutas de libertação: 7 cadernos sobre a guerra colonial**. Porto: Afrontamento, 1974.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDES, Orlando. **Portagem**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

\_\_\_\_\_. **Sobre literatura moçambicana**. Maputo: INLD. 1982.

MENDONÇA, Fátima. Prefácio a SOUZA, Noemia. *Sangue Negro*. São Paulo: Kapulana, 2016.

MENDONÇA, Fátima; BRAGA-PINTO, César. **João Albasini e as luzes de Nwangzengele: Jornalismo e política em Moçambique 1908-1922**. Maputo: Alcance Editores, 2012.

MONTEIRO, Manuel Rui A. Eu e o outro – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto. Comunicação apresentada no **ENCONTRO PERFIL DA LITERATURA NEGRA**, 1, São Paulo, Brasil, 23 maio 1985.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no **III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação**-PENESB-RJ, 05 nov. 2003.

NHAMONA, Elídio Miguel Fernando. **Dialéticas das formas literárias: uma interpretação de O Livro da Dor, Godido e Outros Contos e Chitlango, Filho de Chefe**. 2016. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/T.8.2017.tde-13032017-120109. Acesso em: 20 dez. 2021.

NOA, Francisco. Da Literatura e da imprensa em Moçambique. In: RIBEIRO, F. & SOPA, A. (coord.). **140 anos de imprensa em Moçambique: estudos e relatos**. Maputo: AMOLOP, 1996, p.237-241.

\_\_\_\_\_. **Uns e outros na literatura moçambicana: ensaios**. São Paulo: Editora Kapulana, 2017.

\_\_\_\_\_. Surget et Ambula: Literatura e (des) construção da nação. Entrevista concedida a Remo Mutzemberg e Eliane Veras Soares. **Estudos de Sociologia** [online]. vol.02, n. 20. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235547/28514>. Acesso em 22 dez. 2021.

OLIVEIRA, Vera. Lúcia de. FERNANDO COSTA ANDRADE: POETA ANGOLANO EM LUTA. **Via Atlântica**, [S. l.], n. 3, p. 70-89, 1999. DOI: 10.11606/va.v0i3.49008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/49008>. Acesso em: 10 out. 2021.

PEPETELA. **Mayombe**. 2. ed. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

PINTO, Alberto Oliveira. **História de Angola: da pré-História ao Início do Século XXI**. Lisboa: Mercado de Letras Editores, Lda., 2015.

PINTO, Paulo Sousa. Os dias da História: emissão da bula Romanus Pontifex. **RTP Ensina**. Disponível em <https://ensina.rtp.pt/artigo/emissao-da-bula-romanus-pontifex/#:~:text=Foi%20emitida%20a%20de,Portugal%20e%20ao%20infante%20D>. Acesso em 01 jan. 2021.

PORTUGAL. Batalha de Aljubarrota. **Fundação Batalha de Aljubarrota**. Disponível em <https://www.fundacao-aljubarrota.pt/page/as-batalhas#1385-batalha-de-aljubarrota-guerra-da-independencia>. Acesso em 01 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Ministério das Colónias. Decreto-Lei 18.570. **Diário do Governo**. I. série 156. 08 jul. 1930. Disponível em: <https://diariodarepublica.pt/dr/detalhe/decreto/18570-1930-224055>. Acesso em 13 fev. 2024.

\_\_\_\_\_. Ministério do Ultramar. Decreto-Lei 39.666. **Diário do Governo**. I. série 110. 20 mai. 1954. Disponível em: <https://diariodarepublica.pt/dr/detalhe/decreto-lei/39666-1954-635399> Acesso em 13 fev. 2024.

RICOUER, Paul. A história da narrativa. In: **Tempo e narrativa** (Tomo I). Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

RORATO, Sérgio Ricardo. **A (des)socialização do negro em Kinaxixe, de Arnaldo Santos**. 2016. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/D.8.2016.tde-20122016-141429. Acesso em: 06 dez. 2021.

RUI, Manuel. **Regresso adiado**. Cuba: Ediciones Cubanas. Edição realizada para a União dos Escritores Angolanos, 1985.

SÁES, Stela. **Chinua Achebe e Castro Soromenho: compromisso político e consciência histórica em perspectivas literárias**. 2016. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/D.8.2017.tde-13022017-140542. Acesso em 01 dez. 2021.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Arnaldo. **Quinaxixe**. Lisboa: UCCLA, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** São Paulo: Editora Ática, 2004.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó. **A magia das letras africanas: Angola e Moçambique: ensaios**. 1. ed. São Paulo: Kapulana, 2021.

SEMEDO, Manuel de Brito. O mulato de Portagem: análise literária. **Revista África**, [S. l.], n. 18-19, p. 53-67, 1997. DOI: 10.11606/issn.2526-303X.v0i18-19p53-67. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74929>. Acesso em: 10 dez. 2022.

SERRANO, Carlos. Serrano, C. (1999). O ROMANCE COMO DOCUMENTO SOCIAL: O CASO DE MAYOMBE. **Via Atlântica**, 1(3), 132-139. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/va.v0i3.49013>. Acesso em 15 mai. 2022.



SILVA, Rejane Vecchia da R. Angola e a escrita literária de Fernando Monteiro de Castro Soromenho. In: SECCO, Carmen Tindó et. al. **África e Brasil: letras em laços. vol. 02.** São Caetano do Sul: Yendis Editora, 2010.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da coleção História Geral da África: século XVI ao século XX.** Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SOROMENHO, Castro. **Terra morta.** Lisboa: Edições Cotovia Lda, 2008.

SOUZA, Noémia. **Sangue Negro.** São Paulo: Kapulana, 2016.

TAMAGNINI, Eusébio. O índice nasal dos portugueses. In *Contribuições para o estudo da antropologia portuguesa.* Coimbra: Universidade de Coimbra, 1944, vol. 5, fascículo I. Disponível em [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/35215/1/CAPvol5\\_f1.pdf](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/35215/1/CAPvol5_f1.pdf) Acesso em 14 fev. 2023.

TENREIRO, Francisco José. Canção do Mestiço. (p.298-316). In: **Antologias da Casa de Estudantes do Império 1951-1963. vol 1 - Angola e S. Tomé e Príncipe.** Lisboa: UCCLA, 2014. Disponível em: <https://www.uccla.pt/noticias/edicoes-da-casa-dos-estudantes-do-imperio>. Acesso em 08 out. 2021.

THOMAZ, Omar. **Ecos do Atlântico: representações sobre o terceiro império português.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/FAPESP, 2002.

VALENTIM, Joaquim Pires. Sobre Gilberto Freyre e a "adversidade ao mestiçamento". In IberPsicología. Revista electrónica de la Federación Española de Asociaciones de Psicología. Madrid: Federación Española de Asociaciones de Psicología, v. 10, p. 7, 2005. (Madrid) , v. 10, p. 7, 2005 SIMPOSIUM: HISTORIA DE LA PSICOLOGIA EN ESPAÑA E PORTUGAL

VENANCIO, José Carlos. A problemática dos mestiços em África: a sua comparação com a situação asiática. In: **O racismo, ontem e hoje: actas do 7º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana.** Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Centros de Estudos Africanos, 2005, p. 149-158. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6896.pdf>. Acesso em 04 dez. 2021.

VERA CRUZ, Elisabeth Ceita. **O estatuto do Indigenato – Angola – A legalização da discriminação na colonização portuguesa.** Luanda: Chá de caxinde, 2006.

VIEIRA, José Luandino. **Luuanda: estórias.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WADE, Peter. **Raça: natureza e cultura na ciência e na sociedade.** In HITA, Maria Gabriela. Raça, racismo e genética: em debates científicos e controvérsias sociais. (Org.) Salvador: EDUFBA, 2017.

ZAMPARONI, Valdemir. **De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique.** 2ªed. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2012.

