ANTÓNIO JACINTO E UANHENGA XITU

Literatura angolana
do Tarrafal à
República Popular



Organização de
Francisco Soares e Francisco Topa

ANTÓNIO JACINTO E UANHENGA XITU

Literatura angolana do Tarrafal

à República Popular

Organização de Francisco Soares e Francisco Topa

Porto

2026

Design gráfico da capa: Mónica Andrade Brown

ISBN
978-989-53997-7-2

Porto • 2026

Índice

Dois homens singulares, *a cavalgar pela vida* 7

Sobreviver em Tarrafal de Santiago*: resistência e poesia em António Jacinto* 9

Noemi Alfieri

As «mininas» angolanas e a violência sexual. Uma leitura da poética de António Jacinto 21

Fabio Mario da Silva

Um Pitigrilli do Oriente ou uma adaptação com sabor a Jacinto 31

Francisco Topa

Uanhenga Xitu. Sentidos vários de uma obra única ou a expressão de um modernismo próprio 39

José Carlos Venâncio

Arquigenética literária de Uanhenga Xitu 53

Francisco Soares

Uanhenga Xitu e Mendes de Carvalho: do escritor ao político e vice-versa 71

Washington Santos Nascimento

Dois homens singulares, *a cavalgar pela vida*

Passou há dois anos o centenário de duas figuras maiores da literatura e da história de Angola: António Jacinto (1924-1991) e Uanhenga Xitu (1924--2014). Apesar da diferença que separa as suas obras — visível desde logo no facto de o primeiro se exprimir sobretudo através da poesia e de o segundo preferir a prosa —, os dois autores partilham um mesmo conceito de literatura angolana e convergem na linguagem assente numa semiose de fronteira entre o meio rural e o meio urbano e suburbano de Luanda. Mas, como foi frequente nesta geração, a dimensão literária destas figuras não se compreende sem a sua vertente sociopolítica. E tanto Jacinto como Xitu foram figuras de destaque da luta contra o regime colonial, o que os levou a cumprirem um longo tempo de prisão no Tarrafal e, mais tarde, a assumirem com coragem a responsabilidade de servirem o governo do novo país, um na Cultura e outro na Saúde.

Foi para pensar na singularidade da obra destes dois homens — que, apesar da diferença de cor, juntos cavalgaram pela vida (para retomar o verso do «Poema da alienação») — que organizámos em novembro de 2024 um pequeno colóquio onde foram apresentados diversos textos, uma parte dos quais agora publicamos.

Começando com António Jacinto, o volume abre com um ensaio de Noemi Alfieri que dedica particular atenção a *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, uma publicação menos visitada pela crítica. Fabio Mario da Silva, por seu turno, procura refletir, a partir da leitura de um conjunto de poemas de Jacinto, sobre o modo como nos espaços de domínio colonial as mulheres e meninas tiveram os seus corpos subjugados pelo poder patriarcal, mostrando como o autor de «Carta dum contratado» foi um dos pioneiros a pensar a condição feminina em contexto colonial. Esta parte do livro encerra com um texto de Francisco Topa sobre o conto *Em Kiluanji do Golungo*, destacando o investigador a dimensão alegórica, ética e política da narrativa.

A segunda parte é constituída por outros três ensaios, consagrados a Uanhenga Xitu. O primeiro é da autoria de José Carlos Venâncio, que analisa a obra e o legado intelectual de Xitu, defendendo que ele ocupa um lugar singular na literatura angolana e lusófona, fruto de um modernismo próprio, profundamente enraizado na cultura angolana, na oralidade e na língua kimbundu. Francisco Soares, por sua vez, analisa a formação cultural, intelectual e literária do autor de «Bola com feitiço», investigando as raízes biográficas, familiares e históricas que moldaram a sua obra. Por fim, Washington Santos Nascimento analisa as relações entre a produção literária de Uanhenga Xitu e a atuação política de Mendes de Carvalho, discutindo os limites entre autor, obra e compromisso político. Considerando em particular o volume *Cultos Especiais*, conclui o investigador brasileiro que o político se sobrepõe ao escritor, utilizando a literatura para expressar críticas à corrupção, ao patrimonialismo e aos rumos do Estado angolano.

Sem a pretensão de termos esgotado as questões que rodeiam estas duas centenárias figuras maiores, esperamos, porém, ter dado um pequeno contributo para o esclarecimento de algumas delas, ajudando também a tornar mais conhecidas em Portugal as respetivas obras.

Os organizadores

SOBREVIVER EM TARRAFAL DE SANTIAGO:

resistência e poesia em António Jacinto

Sobreviver em Tarrafal de Santiago:
Resistance and Poetry in António Jacinto

Noemi Alfieri
CHAM – FCSH, UNL
noemialfieri@fcsh.unl.pt

Resumo: Este breve texto aborda a trajetória poética de António Jacinto do Amaral Martins (1924-1991), destacando o seu papel na resistência política e cultural contra o colonialismo português em Angola, mas também a relevância da sua poesia para a literatura angolana. Sendo um dos principais animadores de «Vamos Descobrir Angola!» e a da revista *Mensagem*, Jacinto foi, como é sabido, preso pela PIDE e deportado para o Campo de Concentração do Tarrafal. Neste contexto de opressão e aniquilação, Jacinto resistiu à desumanização canalizando a sua vivência no campo para uma poesia de resistência, marcada pela dor, pelo o marco da memória e pela luta pela liberdade, mas também pelo amor. O artigo incide em *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, uma obra de António Jacinto que, comparada com as mais consagradas do autor, gozou até agora de menor fortuna crítica, talvez pela intensidade e complexidade que as suas páginas encerram. Abordar-se também a presença da mulher nesta obra, tanto no seu espaço simbólico, representativo, como na sua aceção mais física e concreta.
Palavras-chave: Sobreviver em Tarrafal de Santiago; Tarrafal; resistência; aprisionamento; mulher angolana

Abstract: This brief text examines the poetic trajectory of António Jacinto do Amaral Martins (1924-1991), highlighting his role in the political and cultural resistance against Portuguese colonialism in Angola, as well as the significance of his poetry for Angolan literature. As one of the leading figures behind «Vamos Descobrir Angola!» and the journal *Mensagem*, Jacinto was, as is well known, arrested by the PIDE and deported to the Tarrafal Concentration Camp. Within this context of oppression and annihilation, Jacinto resisted dehumanization by transforming his experience in the camp into a poetry of resistance which, although marked by pain, the imprint of memory, and the struggle for freedom, does not exclude love. The paper focuses on *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, a work by António Jacinto that, when compared with the author's more acclaimed writings, has so far received less critical attention, perhaps due to the intensity and complexity contained within its pages. Finally, I is address the presence of women in this work, both in its symbolic and representational dimension and in its more physical and concrete sense.
Keywords: *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*; Tarrafal; resistance; imprisonment; Angolan woman

António Jacinto, uma vida de resistência

Em 9 de dezembro de 1959, a Comarca de Luanda notificava mais um grupo de ativistas e nacionalistas angolanos, intimando-os a apresentarem-se como réus no julgamento sumário[1] que ficará conhecido, para a posteridade, como Processo dos '50[2]. Entre eles, para além de António Jacinto, encontravam-se não só Agostinho André Mendes de Carvalho (literariamente conhecido como Uanhenga Xitu), Holden Roberto, António Cardoso, Adolfo Maria, Luandino Vieira, Joaquim Pinto de Andrade e vários angolanos na diáspora: Mário Pinto de Andrade e Viriato da Cruz, então residentes em Paris, Jorge Mingas em Brazzaville, Inocêncio Van-Dúnem dos Santos Martins em Leopoldville. É uma lista mais do que parcial e incompleta das centenas de jovens e menos jovens que — durante as décadas finais do regime colonial português no continente africano — foram identificados, perseguidos e frequentemente emprisionados pela PIDE. No caso angolano, a existência de uma Delegação da PIDE tornava o espaço cultural e político extremamente sufocante, isto já muito antes das revoltas de 4 de Fevereiro de 1961.

O percurso de António Jacinto do Amaral Martins, nascido em Luanda em 1924, foi desde a juventude marcado por uma grande atividade cultural e literária. Participou, aos 24 anos, no movimento «Vamos Descobrir Angola!», que reunira vários militantes de associações culturais angolanas e publicara obras de Alda Lara, Cordeiro da Matta, Geraldo Bessa Vítor e Tomaz Vieira da Cruz. Seguiu-se a revista *Mensagem* — a angolana – , que serviu de inspiração para a *Mensagem* da Casa dos Estudantes do Império e cujo primeiro número foi editado em 1951 pelo Departamento Cultural da Associação dos Naturais de Angola, em nome do Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA)[3]. Ermelinda Xavier, Viriato da Cruz, Mário Pinto de Andrade, Agostinho Neto, Lília da Fonseca, Alda Lara, António de Abreu, António Jacinto, António Cardoso, Mário Pinto de Andrade e Mário António: muitos desses nomes transitaram também para a *Cultura II*, marcando uma clara politização da cultura numa Angola que há muito se queria livre das amarras do

[1] Ver Associação Tchiweka de Documentação, Cópia do anúncio da Comarca de Luanda, 2.ª vara: <https://www.tchiweka.org/documento-textual/0008000016>.

[2] ANTT/ PIDE/DGS/Del. A, proc 5859/ NT 459.

[3] Laranjeira 1976, pp. 11-25.

regime. António Jacinto participou, como autor, de duas obras fundamentais na difusão da luta angolana e da valorização dos povos negros: o *Caderno* e a *Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, organizados respetivamente em 1953 e 1958 por Mário de Andrade (e Francisco José Tenreiro, no caso do *Caderno*).

Como diz Ana Paula Tavares, Jacinto assumiu desde logo «uma voz de griot» (Tavares 1999), sendo testemunha de como a luta começou, chegando a ser preso primeiro em Luanda e depois no Tarrafal (entre 1964 e 1972), mas chegou também a atuar como guerrilheiro em Argel e como Diretor do Centro de Instrução Revolucionária em Cabinda, na Frente Leste, onde ficou responsável pela formação política, cultural e militar. Foi, como todos sabemos, um dos fundadores da UEA, Ministro da Cultura e deputado. Quando os seus *Poemas* saíram, em 1961, em Lisboa, pela CEI, já tinha sido passado por detenções nas cadeias de Luanda.

2. *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*: quando a vida irrompe no poema

Proponho hoje uma reflexão sobre *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, obra que talvez tenha ficado em surdina em relação às mais consagradas de António Jacinto. Muitos dos presentes no Congresso «*António Jacinto Uanhenga Xitu*: Literatura angolana do Tarrafal à República Popular» já se debruçaram sobre a obra, entre os quais Fabio Mario Silva em ocasião do congresso *António Jacinto e a sua época*, organizado em 2015 pelo CLEPUL, por iniciativa da professora e poetisa Ana Paula Tavares. No volume que ressoltou do congresso, Maria Raquel Álvares discutiu os textos e a palavra poética no questionamento da «ordem estabelecida» e do «poder vigente» (Álvares 2015). O que tentarei aqui fazer hoje, apesar de não me querer afastar do texto, do poema, e da palavra, é um esforço no sentido de situar historicamente a obra, pondo tanto o produto final do livro como os poemas que os compõem em perspetiva, para além de questões meramente textuais ou estilísticas.

Em 13 de agosto de 1964 António Jacinto, António Cardoso e Luandino Vieira embarcavam contra a sua vontade, em Luanda, na enfermaria-prisão do navio Cuanza. O navio pararia no Lobito e no Mindelo, antes de atracar na Praia, Ilha de Santiago. Quem já lá esteve deve ter a dimensão das características do território que fizeram com que o regime salazarista escolhesse especificamente a ilha para proceder à aniquilação (e atenção, não só ao encarce-

ramento) de opositores políticos. Estamos a falar numa aniquilação certamente física, que se concretizou em pelo menos 34 mortes documentadas dentro do Campo, mas também psicológica e anímica. Ao regime salazarista interessava atingir os opositores tanto no corpo quanto no espírito, tanto na liberdade de movimento como na de pensar e de expressar-se. Isto aplicava-se a todos os que questionassem uma suposta unidade do que se desejava fosse uma nação única, pluricontinental e multirracial, veiculada pela propaganda lusotropicalista e cujas consequências nas nossas sociedades são marcas visíveis.

São quase duas horas de carro, entre a Praia e o Tarrafal, via terra. Os presos políticos angolanos, que saíram do clima quente e húmido de Luanda, terão certamente sentido a secura, não só do clima, mas também de um céu que frequentemente parece ter saudades da chuva. A paisagem muda rapidamente depois da Assomada e a partir de Achada Falcão, a paisagem seca e esbatida deixa espaço para uma zona montanhosa, verde e húmida, mesmo na época das secas que assolam a Ilha. A zona do campo de Chão Bom, tal como o coração da vila do Tarrafal, é populosa e muito animada, diferentemente da zona da baía. Sabemos, porém, que na altura o Campo de Concentração ficava isolado do povoado, contribuindo para o projeto necropolítico, chamando em causa Achille Mbembe (2019), do regime. O Estado Novo concretizou o seu projeto colonial não só através da exploração económica e da repressão política do povo angolano, como trabalhou ativamente para a aniquilação física, anímica e psicológica dos defensores da sua causa.

Não se admirem os leitores se, em *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, a palavra também é por vezes seca, essencial, testemunha da rispidez da experiência de confinamento, de erradicação de uma terra fértil, dos maus-tratos da polícia política. Estamos longe — tanto geográfica, como poética e emocionalmente — do António Jacinto de «Eu queria escrever-te uma carta amor / uma carta que dissesse deste anseio / de te ver / deste receio de te perder» que muitos, em Portugal aprenderam, nas décadas sucessivas à Dipanda, a apreciar através do arranjo musical de Fausto[4]. Já não estamos, como na *Carta de um contratado*, perante aquilo que Francisco Soares (2009) definiu noutro contexto como «impulsiva libertação da palavra», nessa incumbência da experiência e visão descolonizadas do mundo que irrompem para o texto, texto esse

[4] Fausto Bordalo Dias – «Carta de um contratado». *A Preto e Branco*, 1988. 6,10 min. Texto de António Jacinto.

que foi palavra falada antes que impressa. Nem poderíamos esperar a referência ao contrato, às roças, ao café que «vai ser torrado / pisado, torturado / vai ficar negro, negro da cor do contratado» de *Monangamba* (Jacinto 1961). Neste volume divido em três secções («Tarrafal em redor», «Tarrafal interior» e «Tarrafal lírico»), o aprisionamento acaba, por vezes, por fagocitar tudo o resto, mas o poeta resiste e não abdica da palavra. Na capa do volume publicado em 1995 pela INALD, um homem negro segura na sua mão direita uma estrela, no ombro esquerdo um machado: «Venceremos», lê-se. Luta firme, mas o vulto de outro homem, desta vez em pranto, dominado pelo terror, o acompanha. Como se pensa no futuro, na vitória e na libertação num Campo de Concentração? António Jacinto fê-lo, entre outras estratégias que deve ter adotado e que englobou na sua figura tanto de homem de estado como de ser humano, através da poesia. É essa poesia como forma de não largar a vida que discutirei nas próximas páginas.

3. A Ilha de Santiago como horizonte

No seu prefácio à obra na edição da INALD, a crítica angolana Irene Guerra Marques (1985, p. 9) individua os temas do exílio, do amor e da vida como fulcrais na obra: Jacinto, de facto, traz para a obra a amargura, o desânimo, mas também tudo o que resiste e não sucumbe no Campo. Traz tudo o que vai para além do «Pavilhão D / Caserna 2 / Dos reclusos políticos de Angola»[5], e do número 33 que lhe foi atribuído pela Direção do estabelecimento prisional. Um dos aspetos mais surpreendentes da obra é que, apesar de ser uma obra muito dura (como não podia deixar de ser, pela radicalidade da experiência que retrata), revela uma força extrema, uma sensibilidade e um retorno à raiz, não só no sentido geográfico do termo. É um livro de memória, de ressignificações da dor e do sofrimento que se recusa, porém, e como bem observou Guerra Marques, a deixar de parte o amor e — como veremos — a mulher. Seguirei, então, um percurso já trilhado por Francisco Soares (2015) que, em «Para uma observação estética da obra de António Jacinto», observou como a figura do poeta militante, predominante e politicamente necessária na época, acabou por ocultar outras faces da riquíssima poesia do poeta angolano.

[5] «Jornada» (Jacinto 1982, p. 22).

O facto de Jacinto integrar o que José Carlos Venâncio (1992) definiu como o «grupo de Luanda» foi sintoma, ainda, de uma preocupação não só com uma expressão de cariz negritudinista, mas com as «coisas da terra», como Francisco Soares também diria: fator esse evidente também em *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*.

A nível da estética, em «Jornada» a experiência prisional concretiza-se numa experimentação que, se surgida umas décadas depois, talvez se encaixasse no afrofuturismo:

> *A cento e oito mil quilómetros/hora*
> *(Aventura cósmica*
> *Insignificante na grandeza*
> *De fazer humanidade!)*
> *Cá vamos*
> *Siderais Luas*
> *Astronautas valentes*
> *Sóis, Galáxias,*
> *Outras Estradas de Santiago,*
> *Cá Vamos* (Jacinto 1982, p. 22)

As estradas de Santiago, tal como foram vividas — detido, vendo os montes pelas grades — oprimem, são secas, talvez tão secas como a lua. Jacinto desloca-se então em alta velocidade para outras luas, opondo a rapidez dos cento e oito mil quilómetros por hora ao tempo que, aprisionado, parece nunca passar. A ideia de movimento, contraposta à imobilidade temporal e física, só faz sentido se enquadrada na «insignificante grandeza / de fazer humanidade»: o poeta parece comunicar-nos uma tentativa de relativizar a sua dor, de dar um fim à sua experiência e à dos seus camaradas. O tema da viagem é recorrente no texto, em contraponto à imobilidade. Passado mais de um ano da sua detenção no Campo, com os versos «Neste navio / embarcados / Somos náufragos ancorados» Jacinto reflete tanto na navegação física para a ilha como na condição de imobilidade forçada, quase como se o campo também se tornasse ilha em que o homem flutua, sem dela conseguir sair. É em «Paisagem Concentracionária», contudo, que o eu, o mar, a Serra da Malagueta e o Gracioso são fronteiras do olhar, mas também elementos de esperança aos quais o poeta se agarra na esperança, na resistência. Resistindo, o Jacinto poeta lembra ao Jacinto homem a força daquela musicalidade experimental que caracteriza poemas como «Perplexidade à beira mar do exílio», que transcrevo na íntegra:

> *Um rato um fato a um preso roeu. Caçado, com uma corda a um pé, esfalfado até o mar foi. Atirado à água para terra nadou em frenesim. Onde extenuado ofegante alquebrado ficou. Lançado de novo ao mar oceano até se cansar em desespero nadou. Afundou-se depois de o coração de os nervos de os pulmões explodirem. O preso da proeza em gargântuas gargalhadas também explodiu.*

Rato prosmeiro eiro eiro era
alimentado da nossa miséria.
Ó preso do cativeiro
que me traz cativo vivo
ouviste falar de Sade?
Também sou prisioneiro tristonho
(Poema de Alexandre O'Neill
ou de Manuel Alegre?)
— o meu coração explodirá?
Morreste como morro
para que vivam vivam
sem remorsos ossos
os ratos todos dos donos todos dos fatos todos.

(Alheio
e perplexo
debrucei-me sobre a minha insatisfação
ou perturbação?)

Feitos de espuma e podridão
ratos de maldição
de pedras no coração!
Fauces de hiena
Mandíbulas de lobo!
Ó degredo!
Ó morte!
De repente
em fúria
atirei uma estrela ao ar

(Belabelezura
No mar o sol-e-lua deliqua)

C.T. Chão Bom, 6.7.66

É no Chão Bom que, após o pôr do sol, «a solidão acontece», que a Mãe é invocada como contraponto à desolação, ao corpo que emagrece, a um

confinamento que não tem fim à vista e que se reflete no espaço da Ilha. Um espaço, como vimos, que é dúplice, constituindo-se ora como lugar físico, como apego do olhar e testemunha da existência de algo além do campo e do exílio, ora como evidência de um estagnar, da impossibilidade de fuga.

Tal como no caso de outros escritores angolano detidos no Tarrafal, a escrita marca a resistência, o esforço em manter-se vivo e não perder o contacto com o que existe fora do espaço de confinamento e dentro de si. Em *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, essa função de ponte, de horizonte, é assumida especificamente pela poesia. Como vimos, a poesia traz ritmo, marca a passagem do espaço à volta do Chão Bom, dialoga com outros poetas, com Alda Lara, com Ovídio Martins. Se a poesia permite resistir, é a invocação da mulher que constitui uma verdadeira fonte de sobrevivência. É, como veremos, através da mulher que Jacinto sobrevive, que o poeta se conecta com o amor, na luta contra a aniquilação que lhe é imposta pelo regime.

4. A mulher concreta, ou: «Sobreviver»

Diferentemente do que se verifica na primeira parte do volume, é no «Tarrafal interior» e no «Tarrafal lírico» que encontramos a poesia como liberdade: é o que pode escapar à censura, e é também a poesia que busca o poeta em sonhos, trazendo o amor e a mulher para um espaço estéril e hostil. Uma mulher que — vale a pena realçar — é uma mulher concreta, não no sentido de ser uma pessoa definida, mas porque é uma mulher de corpo e não só de espírito. É, também, uma mulher libertada das amarras católicas do pecado original: «A serpe nunca existiu / E Eva nunca pecou», diz Jacinto em «Começo do Mundo» (Jacinto 1982, p. 77). A mulher traz de volta para casa, para a Barra do Dande e o «xinguilante jazz», mas também para a cadência da vida marcada pelas estações e por uma natureza que não morre, como em «Eu disse: amor! E tu sorriste»:

> *Nem abril aflora inda, não;*
> *Já flores ousam como tal.*
> *Eu disse: amor! E tu sorriste*
> *um sorriso de sol e lua* (Jacinto 1982, p. 87)

Assim, em «O Sol e os Lábios», um dos poemas escritos no Campo em 1969, a visão do corpo da mulher e o desejo misturam-se numa visão semionírica. Os lábios, a face, a «rosa aberta» podem então pertencer tanto ao plano

do puramente onírico, como ao plano dos sentidos, em que irrompem o calor e luminosidade da ilha:

Lábios
contornos
de sol
na face

boca
gota
de sangue
na face

rosa
aberta
sorriso
na face

desenho
de beijos
desejos
na face

ponho
flor
sonho
Sol (Jacinto 1982, p. 87)

Como já evidenciámos, a corporeidade e a fisicidade não são ocultadas em virtude da aspiração a certo lirismo expurgado dos sentidos. No poema cujo título retoma o primeiro verso: «E agora que nos temos / toda me tremes / fremes» […] «Delírio de beijos / e tactos» (Jacinto 1982, p. 86).

É a força do corpo (seja pela dança, pela memória ou pelo desejo) que traz de volta ao poeta o que mais de vivo reside nele, o que resiste e sobrevive. É importante realçar, enfim, que a presença da mulher não é relegada às duas segundas partes do volume, funcionando numa lógica circular da obra.

A figura de Lutchinha abre e encerra o livro nos dois poemas homónimos (primeiro e último), testemunhando — mais uma vez — que a mulher não é um adereço, uma personagem com papel secundário, nem um mero recurso estilístico em *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*. Chegado à Ilha, o poeta

invoca Lutchinha, no sofrimento gerado pelo exílio e na consciência de merecer a sua fraternidade:

> *O longo caminho do exílio não me esmorece o esforço*
> *Flor é esta entre os lábios*
> *Rosa negra saudade*
> *Humano sou e permaneço*
> *Fraternidade nas lágrimas que dos teus olhos mereço* (Jacinto 1982, p. 86)

Apesar dessa vertente lírica, dessa fuga, talvez, não faltam na coleção poemas mais explicitamente comprometidos com a causa. Como não podia deixar de ser, não há mais menções à luta de independência, ao sofrimento do povo negro, pois isso seria extremamente perigoso no contexto do campo. Encontramos, mesmo assim, uma linguagem talvez menos direta, mas igualmente potente, em que não se abdica das referências à liberdade, pois «Nem a chuva dissolve estas pegadas / nem o tempo as tem sepultadas». O caminho no sentido da emancipação segue, assim como não é interrompida «A tarefa de construção do mundo» da qual a voz poética não abdica: «Aqui estou de novo / Presente!», diz o poema datado 27/12/1965.

5. Há vida fora da página

Há vários aspetos da experiência do Tarrafal de que os poemas, por si, não dão conta: as cartas, as tentativas de contacto com o exterior, as redes que — apesar do sistema repressivo montado pelo regime e graças à colaboração de ativistas e população local — permitiam que as cartas e os poemas chegassem a Lisboa, à Huila, a terras outras que não o lugar do confinamento. Em 24 de junho de 1972, na sequência de uma campanha internacional, Jacinto é posto em liberdade condicional, com residência fixa em Lisboa por cinco anos e obrigatoriedade de apresentação mensal na sede da PIDE/DGS, na Rua António Maria Cardoso. Em 1973, no entanto, consegue fugir de Portugal, atravessar Espanha e chegar a França de onde parte para Argel (Argélia), a fim de se juntar às forças do MPLA em Brazzaville. Se não podemos correr o risco de reduzir *Sobreviver em Tarrafal de Santiago* a uma mera obra poética autobiográfica — pois quem escreve poemas sabe que esta exata correspondência entre o eu poético e o eu físico raramente se verifica por completo —, a verdade é que ela toda é impregnada da experiência do exílio e do Campo. O

Campo é a condição factual em que essa poesia acontece, mas nunca a razão nem o destino. Nesse sentido, é a poesia que garante o contacto com o que de humano sobra no campo. Conclui António Jacinto, já livre, de volta à cidade da Praia, em 5/07/1975:

> *Pela Pracinha, pela Achada, por beira mar*
> *procurei por ti*
> *Sonho, doce miragem, fumo ou breve nuvem*
> *e nem não te vi* (Jacinto 1982, p. 86)

Através de Lutchinha, a poesia representara um sonho, uma miragem, a neblina que se faz e desfaz no tempo seco da Ilha de Santiago.

Referências bibliográficas

ÁLVARES, M. R., 2015. «*Sobreviver em Tarrafal de Santiago*, António Jacinto. Novos olhares numa poética de retorno». In Tavares, A. P., Silva, F. M., & Pinheiro, L. C. (Eds.). *António Jacinto e a sua época: Atas do Congresso*. Lisboa: CLEPUL, pp. 275–283. <http://hdl.handle.net/10451/28623>.

ANDRADE, M. P. (Org.), 1958. *Antologia de poesia negra de expressão portuguesa*.

ANDRADE, M. P., & Tenreiro, F. J. (Orgs.), 1953. *Caderno de poesia negra de expressão portuguesa*.

JACINTO, A., 1961. *Poemas.* Lisboa: CEI.

JACINTO, A., 1982. *Sobreviver em Tarrafal de Santiago*. Luanda: INALD.

LARANJEIRA, P., 1976. «Introdução à poesia pré-angolana (1948- 1974)». In *Antologia da poesia pré-angolana*. Porto: Afrontamento, pp. 11- 25.

MARQUES, I. G., 1985. «Poesia do Tarrafal». In *António Jacinto, Sobreviver em Tarrafal de Santiago*. Luanda: INALD.

MBEMBE, A., 2019. *Necropolitics*. Durham, NC: Duke University Press (1.ª ed. 2003).

SOARES, F., 2009. A descolonização da palavra. *Revista Crioula*. 6 (nov.).

SOARES, F., 2015. «Para uma observação estética da obra de António Jacinto». In Tavares, A. P., Silva, F. M., & Pinheiro, L. C. (Eds.). *António Jacinto e a sua época: A modernidade nas literaturas africanas em língua portuguesa*. Lisboa: CLEPUL.

TAVARES, A. P. (1999). Cinquenta anos de literatura angolana. *Via Atlântica*. São Paulo. 2: 2, pp. 124-131.

VENÂNCIO, J. C., 1992. *Literatura e poder na África lusófona*. Lisboa: ICALP

AS «MININAS» ANGOLANAS E A VIOLÊNCIA SEXUAL.

Uma leitura da poética de António Jacinto*

Angolan «Mininas» and Sexual Violence:
A Reading of António Jacinto's Poetics

Fabio Mario da Silva
U. Federal Rural de Pernambuco / PROGEL
fabio.mario@ufrpe.br

Resumo: A proposta do ensaio é refletir, a partir da leitura de um conjunto de poemas de António Jacinto, sobre o modo como nos espaços de domínio colonial as mulheres e meninas tiveram os seus corpos subjugados pelo poder patriarcal. Iremos avaliar como as imagens das «mininas» angolanas, na poética jacintiana, vêm atreladas à problemática da violência sexual e de gênero, revelando também a prostituição forçada como caminho de muitas «mininas» em tenra idade. Pretende-se mostrar como António Jacinto é um dos pioneiros que refletiu, poeticamente, sobre a condição feminina em contexto colonial.
Palavras-chave: violência sexual; mulheres; crianças; António Jacinto; contexto colonial

***Abstract*:** The purpose of this essay is, based on a reading of a collection of poems by António Jacinto, to reflect on how patriarchal power managed to subjugate the bodies of women and girls in spaces where colonialism ruled. To this end, we will examine how, in Jacinto's poetry, the images of Angolan *mininas* (girls) not only evoke sexual and gender-based violence, but hint at the manner in which many *mininas* of a tender age were forced into a life of prostitution. We aim to demonstrate how much of a pioneer António Jacinto was in his poetic reflection on the female condition in a colonial context.
Keywords: sexual violence; women; children; António Jacinto, colonial context

O «lusotropicalismo», termo cunhado por Gilberto Freire (1900-1987), define o colonialismo português como propenso à pró-miscigenação, com uma tendência «mais pacífica» com os colonizados, sugerindo ser Portugal um país multirracial e multicultural, diferentemente de outras nações imperiais — teoria que, de certa forma, desviou algum debate sobre a violência contra as mulheres e ajudou a fundar muitos mitos e preconceitos em relação à dinâmica

sexual praticada em contexto colonial, promovendo uma «atitude de objectivação ou "coisificação" da mulher, colocando ostensivamente a sexualidade ao serviço dos desígnios do colonizador» (Pinto 2007, p. 37).

Uma das obras das literaturas africanas em língua portuguesa que se destaca por abordar de maneira incisiva a problemática do abuso e da violação, numa das narrativas, é *Ninguém Matou Suhura*, da escritora moçambicana Lília Momplé. No conto homônimo, narra-se como as estruturas patriarcais e raciais — representadas pela personagem do senhor administrador, que tem como coniventes a própria sociedade, o jugo colonial e as famílias escravizadas – ajudam na prática deliberada do estupro com meninas em tenra idade, num ato que podemos associar à pedofilia. O conto apresenta a ação violenta do senhor administrador perante a resistência de Suhura para ceder ao sexo forçado, o que desperta na personagem uma raiva extrema porque viu a sua autoridade questionada: «Já não sabe se quer possuir ou matar esta negrinha que ousa resistir à sua vontade e que, embora subjugada pelo seu corpo possante, estrebucha e morde como um animal encurralado» (Momplé 2007, pp. 70-71). A escritora moçambicana afirma que os contos que fazem parte de *Ninguém Matou Suhura* são baseados em fatos verídicos, modificando apenas nomes e datas, servindo como uma espécie de retrato social da violência colonial.

António Jacinto, na sua obra poética, também reflete sobre essa problemática da mulher em contexto angolano e colonial, apontando as injustiças de um sistema que condiciona crianças à prostituição e à convivência com o abuso sexual. Contudo, recorde-se que as mulheres aparecem nos versos jacintianos com variadas representações, desde a figura materna, as «nganas bonitas», as mulatas e as bailarinas negras que dançam até à evocação da amiga poeta, Alda Lara. Vale ressaltar que há também imagens femininas associadas à saudade causada pelo encarceramento do poeta no campo de prisioneiros políticos de Tarrafal. Contudo, a nossa proposta é analisar alguns poemas com referências à violência sexual.

Um dos primeiros poemas a abordar essa problemática da ação violenta libidinosa contra as mulheres é «Naufrágio», escrito em 1950 e publicado em *Poemas* (1961) — portanto, ainda num período de luta pela independência angolana. À partida, o título do poema faz alusão à destruição ou perda de um navio que metaforicamente representa a vida de meninas angolanas, que

perderão a inocência desde cedo. O eu lírico chama de «minina piquena» uma criança travessa que fugia, frequentemente, da escola para brincar, à sombra de cajueiros, de fazer bonecas, descrevendo a sua rotina:

> *Subiu aos paus,*
> *correu cantou dançou*
> *foi atrás dos soldados a marchar*
> *Foi à praça roubar cola*
> *foi à praia tomar banho*
> *pediu um doce ao doceiro*
> *e na venda da Baixa olhando uma boneca grande*
> *sonhou com muito dinheiro* (Jacinto 1982, pp. 26-27)

As primeiras estrofes de «Naufrágio» descrevem algumas ações da «minina piquena» que, aparentemente feliz, não tem ainda consciência da problemática da guerra colonial. Contudo, a realidade que contrasta a diferença entre os que vivem na região privilegiada dos colonizadores, a Baixa, e os que habitam os Musseques, desperta nessa «minina» as suas primeiras percepções e dúvidas sobre a sociedade em que vive:

> *Viu a patroa de mamãe lavadeira*
> *andar a escolher coisas*
> *e ora triste ora prazenteira*
> *correu saltou brincou livre como os passarinhos*
> *olhando tudo tão diferente do Musseque*
> *sem cães vadios sem casas de chapa*
> *nem porcaria nos caminhos* (Jacinto 1982, p. 27).

Essa divisão social numa mesma cidade colonial é descrita por Frantz Fanon em *Os Condenados da Terra* (1968). Nessa obra, o autor enfatiza que o «mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos» (Fanon 1968, p. 27), entre cidades europeias e nativas, espaços onde o diálogo se estabelece por meio da violência sob o jugo de figuras como o gendarme ou soldado, que são porta-vozes dos colonos e do regime opressor.

Por esses motivos, a parte habitada pelos colonizados não é complementar à dos colonos, pois elas obedecem a um tipo de exclusão recíproco. Enquanto uma parte da cidade é toda iluminada e sólida, habitada por brancos e estrangeiros, a outra é um lugar «mal-afamado»: «Aí se nasce não importa onde, não

importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalo, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras» (Fanon 1968, p. 29). É um mundo maniqueísta, onde a fome e a realidade econômica são baseadas em desigualdades e a sua «lógica» tem por finalidade a desumanização do colonizado, que lança sobre a cidade do colono um «olhar de luxúria» e de «inveja» (Fanon 1968, p. 29), sonhando em ocupá-la. Veja-se que no caso do poema de António Jacinto a «minina pequena» compara as duas realidades dessa sociedade colonial e, mesmo sem ter consciência dos motivos da violência, discriminação e privilégios dos colonizadores, espanta-se com tamanhas diferenças; por isso, mesmo durante as brincadeiras, ela mostra-se «ora triste ora prazenteira».

O poema descreve uma criança feliz que, por meio de brincadeiras «sem ódio nem raiva», «agarrada à boneca suja de trapos» vive «cheia de enganos» (Jacinto 1982, p. 27). O ato lúdico de brincar ajuda a «minina» a sobrepor a sua felicidade a uma realidade triste e cheia de sofrimentos. A última estrofe termina como uma espécie de profecia, ao enfatizar qual seria o destino dessa criança — certamente o mesmo de todas as que habitam os Musseques, sem expectativas de condições melhores de vida: «há-de amadurar tristemente cedo / à luz radiosa do sol quente… / … às mãos impuras da rua» (Jacinto 1982, p. 27).

Seguidamente, um outro poema, intitulado «Pântano (Uma história do Musseque)», também datado de 1950 e publicado na edição de 1961, dialoga com os versos anteriormente analisados. António Jacinto preferiu publicar os poemas seguidamente como espécie de micronarrativas das condições das crianças angolanas, sexualizadas desde cedo. «Pântano (Uma história do Musseque)» descreve o cotidiano e as ações de uma outra criança, mencionada pelo eu lírico como «minina feiosa», que já na puberdade «estava cheia de desejos» e «ficava na janela desgostosa / a pensar ai a imaginar beijos / e carícias no seu corpo de abandonada» (Jacinto 1982, p. 28). Essa estrofe traduz a problemática de mais uma «minina» em contexto social e colonial de extrema pobreza. O poema enfatiza o desejo que permeia a imaginação através da excitação sexual, dos beijos e das carícias que lhe faltam. Estamos num contexto diferente da «minina pequena», pois essa «minina» não possuía nenhum tipo de seguridade familiar, visto que o seu corpo abandonado vive em extrema solidão, como adiante o eu lírico vai repetidamente enfatizar. Recorde-se que o abandono de

meninas em contexto social crítico é comum devido a diversas problemáticas, que envolvem, por um lado, a subjugação do corpo feminino associado à pedofilia e à prostituição e, por outro, a leis que não as protegem.

Observa-se que os desejos da «minina feiosa» ora se projetam como de uma mulher adulta ora como mãe protetora, numa oscilação que revela a necessidade de uma relação consubstancial afetiva, que aparentemente lhe foi negada, apesar da sua tenra idade:

Minina feiosa
cheia de desejos
não fazia nada
Nos olhos feios piquininos
havia sempre uma luz quente
e olhando os mininos da rua
ficava com ânsia ardente
de ser mãe deles — e olhava-se no espelho nua (Jacinto, 1982: 28)

Essa carência afetiva desencadeia, na estrofe seguinte, angústias e interpelações sobre a sua existência, bem como acerca das complexidades que envolvem as descobertas do seu corpo:

Era desejo só desejo
a tortura a rasgar o seu corpo
porque não lhe davam beijo
em todo corpo feio mas não morto

Se o corpo mais que a alma sentia
e se todo ele existia
porquê porquê ai porquê
a insatisfação que se sente e não se vê?

Porquê?
Interrogações e ânsias
sem beijos nem carícias
e o corpo a pedir
a adivinhar
sem saber o que pedir
sem saber porquê chorar

Solidão
e os desejos e os desejos a crescer
e a minina feiosa sem nada fazer (Jacinto 1982, p. 29)

Efetivamente, como se observa, o poema gira em torno do significante «desejos», que são reveladores dos conflitos que essa «minina» sente em relação à sua sexualidade e, em particular, do querer ser vista com amor e lascívia pelos meninos da rua; ação que não ocorre, por isso provoca-lhe angústias e tantas interpelações. A complexidade dos desejos e dos sentimentos leva a que o seu corpo, mais que a sua alma, sinta uma espécie de tortura que a afeta emocionalmente e ajuda-a a idealizar os carinhos e as carícias que nunca teve.

Já o corpo feio está associado ao abandono, à miséria e possivelmente aos maus tratos que sofreu. Veja-se que, insistentemente, ela está a desejar, bem como se sente na solidão. Apresenta-se a «minina feiosa» em estado inerte, perante a sua condição de vida. Desse modo, a inanição tem relação com o fato de não ser desejada e o abandono leva essa «minina» a buscar como meio de subsistência a prostituição:

Essa minina feiosa
que estava cheia de desejo
agora virou quitata
não mais fica na janela a olhar os mininos da rua
nem sonha ao espelho nua
as noites de estrelas a lua
nada dizem — nem mesmo vontade de chorar

Na sua casa entra gente e mais gente
seu corpo é pegado por mãos e mais mãos
seus olhos já não têm brilho ardente
e os beijos
já não são desejos (Jacinto 1982, pp. 29-30)

Ser prostituta no Musseque e enfrentar uma realidade diferente daquela idealizada pelos seus desejos em plena puberdade, fizeram com que a «minina feiosa» já não tivesse «brilho ardente». Por conseguinte, o fato de o seu corpo ser «pegado» por tantas mãos apresenta a força da posse masculina sobre os corpos das mulheres (que são apenas objetos) e revela que em espaços de situação de extrema pobreza — advinda de contextos políticos, econômicos e religiosos — nota-se, com frequência, crianças e mulheres como grupos vulneráveis[1]. Como se sabe, ainda hoje em Angola a prostituição é encarada de

[1] Cf. Beauvoir 2016.

maneira condenatória, devido à base de formação cristã. Por isso, como explicita Manuel Paulo Chamorro (2024), ela não está tipificada como crime no país, mas, mesmo assim, considera-se atentado ao pudor, como nos diz o Artigo 390.° do Código Penal Angolano. No caso do período colonial especificamente, e no contexto da «cidade do colonizado»[2], a regra praticada pelas mulheres era a da sobrevivência através da sobreposição dos desejos dos homens — por isso, constantemente, a falta de desejos da «minina feiosa», que vive uma realidade que contrasta com as suas idealizações. Se hoje em dia, no contexto angolano, a prostituição pode ocorrer por vontade própria das mulheres, como necessidade econômica e maneira de subsistência ou como prática forçada por outrem[3], no poema jacintiano ela ocorre por dois motivos elencados: a «minina feiosa» abandonada e sozinha precisa, por um lado, de recursos para manter minimamente a sua sobrevivência, por outra via aparenta que foi forçada pelo seu próprio destino (e sistema) a viver como quitata. E o poema reforça a ideia de «facilidade» de relação sexual com uma mulher no Musseque: «O caminho é livre — não tem roteiro, / caminha quem quer e traz dinheiro» (Jacinto 1982, p. 30), isto porque nesses espaços ter uma «mulata» «é coisa barata».

Ou seja, o que se questiona não é o fato de uma mulher viver da exploração do seu corpo. António Jacinto revela a condição das meninas na cidade colonial, de como na extrema pobreza a falta de dignidade faz com que elas acabem ou sejam forçadas à prostituição desfazendo os seus sonhos e esperança de um mundo mais digno. Por conseguinte, é compreensível que a voz lírica sempre reforce a condição dessa menina: «A solidão, a solidão continua». Recorde-se que a solidão faz parte da condição feminina (imposta pelas dinâmicas sociais): a mulher é obrigada a silenciar, a admitir um poder masculino sobre as suas decisões e a enfrentar uma sociedade que, em larga escala, impõe a supremacia masculina. Apesar do sofrimento por se sentir só e por vezes o eu lírico referir a total apatia da «minina feiosa» perante a dura realidade, o poema encerra com as mesmas assertivas iniciais, reiterando que essa «minina» «inda tem a alma cheia de desejos» (Jacinto 1986, p. 30).

Por fim, o «Poema da alienação», também publicado na edição de *Poemas* de 1961, refere ações cotidianas que, por vezes, revelam uma série de

[2] Fanon 1968.

[3] Chamorro 2024.

problemáticas sociais angolanas do período colonial. A voz lírica, através do recurso da hipotipose, descreve circunstâncias, por meio de uma espécie de quadros (contidos em cada estrofe), onde se podem visualizar as preocupações metapoéticas («Eu ainda não sei nem posso escrever o meu poema / o grande poema que sinto já circular em mim»), transformando-se, o seu poema, nos angolanos que vivem o seu cotidiano — são referidos desde os vendedores de limões aos trabalhadores contratados dos cafezais. Esse poema torna-se, segundo o eu lírico, o garoto que joga à bola e anda descalço nas ruas, as quitatas nos Musseques, as mulheres trabalhadoras, etc. Há, entretanto, uma estrofe em que o poema se converte numa das muitas «mininas» assediadas pelos patrões (os colonos):

> *O meu poema está na aflição*
> *da filha da lavadeira*
> *esquiva*
> *no quarto fechada*
> *do patrão nuinho a passear*
> *a fazer apetite a querer violar* (Jacinto 1982, p. 36)

Como se sabe, o assédio e o estupro acontecem, geralmente, pelo mecanismo do poder: o homem que comete o crime está numa posição superior à vítima, tal como acontece no poema jacintiano com o patrão que quer violar a filha da sua lavadeira. Veja-se que essa «minina» tranca-se no quarto porque certamente já percebeu o assédio ou passou por algum tipo de constrangimento, desse modo, a «minina» tenta esquivar-se de uma situação na qual não possui o controle.

Recorde-se que, durante o período colonial, o papel da mulher angolana era reduzido à inferioridade comparada com os homens, mas a sua função foi considerada relevante para o processo revolucionário, como pregava o MPLA. Contudo, num contexto pós-colonial de uma «nova Angola», segundo Ermelinda Liberato, o estatuto das

> *mulheres angolanas foi marcadamente alterado, ao assumirem uma variedade de funções, incluindo as de guerrilheiras e de delegadas políticas. A ideologia do movimento, e depois como partido governante, tornou-se crucial para o progresso das mulheres angolanas no período pós-colonial.* (Liberato 2016, p. 1000)

A mesma pesquisadora não deixa de notar que hoje em dia «a condição da mulher angolana continua longe daquilo que foi traçado e defendido aquando da Proclamação da Independência e que constituiu um dos pilares de edificação e construção do país» (Liberado 2016, p. 1004). Por tais motivos, a leitura dos versos jacintianos ainda é presente como reflexão da problemática feminina na atual sociedade.

Em suma, o que António Jacinto deixa antever, nos poemas analisados, é uma realidade na qual as meninas em tenra idade sofrem abusos praticados pelos colonos brancos e até mesmo dentro da miséria dos Musseques. São crianças que amadurecem desde cedo habitando a falta de seguridade familiar e leis que as protejam; por isso, muitas vezes, a prostituição é um dos seus destinos. Desse modo, essas «mininas» tornam-se mulheres por força do domínio patriarcal, seja ele colonial ou dos próprios colonizados. Jacinto entende que a realidade vivida durante o domínio europeu leva a que o destino dessas «mininas» negras não seja esperançoso, configurando-se, pois, como um dos poucos escritores, na altura, atento às problemáticas de gênero.

Efetivamente, textos como os de António Jacinto e de Lília Momplé são como denúncias que refletem uma realidade onde crianças e mulheres vivem sujeitas a uma violência psicológica e física constantes. São sofrimentos e crimes ignorados, devido ao poder dos homens, que detêm, em qualquer contexto, o domínio dos corpos das mulheres. Apesar de não haver esperanças nesse cenário repressor, a poesia de Jacinto — também o conto referido de Momplé — leva-nos a refletir as camadas de protecionismo aos benefícios dos homens que podem, independentemente da classe social, exercer opressão contra as mulheres.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone, 2016. *O segundo sexo: a experiência vivida*. 3.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Vol. 2.

CHAMORRO, Manuel Paulo, 2024. Prostituição em Luanda: reflexão psicológica acerca das trabalhadoras de sexo nos municípios de Cazenga e Viana. *Revista Samayonga. Diário de pesquisa científica*. 3:2, pp. 25-39. [Consult. 17 jun. 2025]. Disponível em: <https://www.revista-samayonga.ao/index.php/inicio/article/view/65>.

FRANTZ, Fanon, 1968. *Os condenados da terra.* Prefácio de Jean-Paul Sartre. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

JACINTO, António, 1982. *Poemas*. Prefácio de Costa Andrade. Luanda: Inald; Porto: Limiar.

LIBERATO, Ermelinda, 2016. 40 anos de independência. Uma reflexão em torno da condição da mulher angolana. *Estudos Feministas*. 24:3, pp. 997-1006. [Consult. 04 jun. 2025]. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/dvxNhj7kZDj8LHy93PLrPXj/?format=pdf&lang=pt>.

MOMPLÉ, Lília, 2007. *Ninguém matou Suhura*. Maputo: Edição da Autora.

PINTO, Alberto Oliveira, 2007. «O colonialismo e a 'coisificação' da mulher no cancioneiro de Luanda, na tradição oral angolana e na literatura colonial portuguesa». In MATA, Inocência; PADILHA, Laura Cavalcante (org.). *A mulher em África. Vozes de uma margem sempre presente*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 35-50.

UM PITIGRILLI DO ORIENTE

OU UMA ADAPTAÇÃO COM SABOR A JACINTO

An Oriental Pitigrilli, or an Adaptation with a Touch of Jacinto

Francisco Topa
FLUP / CITCEM
ftopa@letras.up.pt

Resumo: O artigo analisa o conto *Em Kiluanji do Golungo*, de António Jacinto, destacando a sua dimensão alegórica, ética e política. Embora a narrativa tenha provável origem oriental e apresente afinidades com contos tradicionais, foi adaptada por Jacinto ao contexto angolano, de modo a permitir denunciar a injustiça social, a exploração dos mais fracos e as desigualdades de classe. O estudo evidencia ainda o recurso a provérbios, aforismos e à parábola como instrumentos de crítica social e formação moral, concluindo que o conto expressa o ideal de uma sociedade mais justa e solidária.
Palavras-chave: António Jacinto; alegoria; justiça social; literatura angolana; parábola

Abstract: This article examines António Jacinto's *Em Kiluanji do Golungo*, emphasizing its allegorical, ethical, and political dimensions. Although the story likely has an Oriental origin and draws on traditional narrative motifs, is reshaped by Jacinto within an Angolan context to denounce social injustice, the exploitation of the vulnerable, and class inequality. The study also highlights the use of proverbs, aphorisms, and the parable as literary devices for social criticism and moral education, concluding that the tale conveys the aspiration for a fairer and more humane society.
Keywords: António Jacinto; allegory; social justice; Angolan literature; parable

Embora celebrado sobretudo como poeta, resistente e militante de uma nova Angola, António Jacinto foi também um contador de histórias que, apresentando quase sempre um fundo africano e angolano, podem assumir formas diferentes. O pequeno conjunto desses textos inclui *Vovô Bartolomeu* (1979), *Em Kiluanji do Golungo* (1984), *Prometeu* (1987) e *Fábulas de Sanji* (1988). Na edição da *Obra reunida* recentemente preparada por Zetho Cunha Gonçalves, vem ainda o *Livro de Mané*, constituído por quatro contos escritos no

Tarrafal e destinados a Manuel, o filho do autor: «A história do leão e do rato», «O leão latagão e o veado castanho», «De como o cágado enganou o leão e ganhou uma aposta ou como se conclui que é mau apostar, mesmo sobre certezas sabidas» e «Serões do Mané: o morcego noctívago». Para além destas narrativas, só há pouco tornadas públicas, suponho que *Em Kiluanji do Golungo* também não mereceu ainda análise detalhada, razão pela qual será esse o tema deste pequeno trabalho.

Redigido em 1969 no Tarrafal, o texto assemelha-se e difere ao mesmo tempo do resto do conjunto: por um lado, tem fundo alegórico e uma orientação didática e ética, como acontece nas fábulas; mas, por outro, destaca-se pelas intervenções do narrador, que reivindica uma espécie de chamada para o presente dos eventos narrados, da *estória* para a história, assim apelando a uma leitura que, não deixando de ser ética, é também política.

A narrativa pode ser resumida em poucas palavras. Numa época em que governava em Bagdad o califa Arume Arraxide (Harun al-Rashid), o barbeiro Abdul, que servia uma requintada clientela, aproveita-se de um pobre lenhador, comprando por baixo preço toda a madeira que estava em cima do seu burro. Para além da vantagem de preço assim obtida, Abdul consegue fazer valer a subtileza da expressão usada: a madeira em cima do burro incluía também a albarda, pouco importando que ela fosse essencial à sobrevivência do lenhador. Confrontado com o caso, o sábio califa não pode deixar de reconhecer razão ao barbeiro, embora aconselhe o lesado a tomar «boa nota das palavras, em negócios» (Jacinto 1987, p. 14)[1]. Tempos depois, Abdul vê chegada a oportunidade de enganar o lenhador pela segunda vez: em vez de propor um preço mais baixo para o serviço de o escanhoar juntamente com o seu companheiro, faz-lhe uma oferta acima do preço habitual. Acontece, porém, que, desta vez, é ele o enganado: o companheiro a que se referia o cliente é o burro, e Abdul é obrigado a realizar o serviço em público, daí resultando a sua humilhação e a perda dos seus distintos clientes.

A narrativa levanta várias interrogações, a começar pela sua origem. O narrador fornece uma primeira pista, dando a história como tendo sido «colhida de Pitigrilli, sei lá quando, algures, em jornal velho» (p. 8). Hoje pouco lembrado, Pitigrilli é o pseudónimo do prolífico escritor italiano Dino Segre

[1] A partir daqui as citações deste texto serão acompanhas apenas da indicação do número da página.

(1893-1975), conhecido pela sua visão cáustica e humorística da sociedade e dos costumes. E é possível, de facto, que a história adaptada por António Jacinto figure em alguma das numerosas obras de ficção ou em algum dos muitos textos que Segre escreveu para os jornais, embora eu não tenha conseguido identificá-la.

No entanto, as características das personagens, a presença do califa Harun al-Rashid e uma série de outros pormenores contextuais sugerem uma origem oriental, provavelmente árabe. Uma fonte possível seria as *Mil e uma noites*, tanto mais que aí comparece o quinto califa abássida e há um pequeno núcleo protagonizado por um barbeiro. A leitura da coletânea desmente, porém, a hipótese. O recurso ao conhecido *Motif-Index of Folk-Literature* elaborado por Antti Aarne e Stith Thompson também não esclarece a dúvida, embora nele se encontrem motivos que surgem na história de Jacinto, a qual se enquadra genericamente no tópico «Deception» e, de modo mais específico, em «Deception into humiliating position» e «Deceiver falls into own trap». Estes motivos, aliás, são muito comuns em contos de qualquer ponto do mundo, incluindo as tradições angolana e portuguesa. Além desta escassa informação, é possível acrescentar que a história circula hoje no âmbito da literatura para crianças em diversos países e que foi contada também, em livro de 1979, pelo guru indiano Sri Chinmoy (1931-2007).

Não tendo sido possível esclarecer satisfatoriamente a questão da origem, reflitamos agora sobre a narrativa propriamente dita e a sua dimensão parabólica. A parábola, para além de ser um recurso retórico e estilístico, é também um instrumento pedagógico e de pensamento, tendo feito parte da formação dos jovens durante muitos séculos. De acordo com os dicionários de retórica (cf., por exemplo, Marchese e Forradellas 1998, p. 306), trata-se de uma forma narrativa com uma dupla isotopia semântica: uma superficial, sob a forma de um conto; outra profunda, que corresponde à transcodificação alegórica do conto e encerra um significado moral, religioso, filosófico. Estas características levaram Aristóteles, na *Retórica*, a tomar a parábola como argumento de prova. Também Cícero, entre muitos outros, escreveu sobre a questão em vários dos seus estudos retóricos. Mas seriam as suas potencialidades estilísticas e pedagógicas a consagrar a parábola, sobretudo a partir do seu uso nos evangelhos sinóticos por Jesus, que assim reinventou uma forma conhecida como *mashal*, amplamente presente no Antigo Testamento e na literatura judaica.

Embora a história de *Em Kiluanji do Golungo* seja simples, a moralidade é complexa: à primeira vista, trata-se de castigar a maldade e a soberba do barbeiro, fazendo assim justiça ao jovem lenhador. Mas as perguntas não tardam a aparecer: em que consistiu a malfeitoria de Abdul? Na compra a baixo preço de uma mercadoria que valia bastante mais? Ou sobretudo na trapaça que lhe permitiu ficar também com a albarda do vendedor? E que interesse poderia ter para ele esse objeto?

A importância do primeiro ponto é bem sublinhada pelo narrador: tratava-se de «um pobre e bem modesto lenhador», a quem «um pesado e possante machado […] calejava as mãos grosseiras, mas honestas», tendo a lenha sido «granjeada em dia de penoso trabalho» (p. 10). Quanto à venda, «Não adiantou regatear e, como o lenhador estava com pressa e confuso da cidade, a despeito de saber que poderia obter mais, cedeu.» (p. 12). Estamos assim perante o confronto entre um «citadino de alma enfuliginada» (p. 13) e um «labrego» (p. 11), mas também perante uma questão económica e política que tem que ver com o valor do trabalho e da mercadoria. Numa atitude próxima daquilo a que se chama abuso de posição dominante, o barbeiro compra por baixo preço a totalidade da mercadoria, obtendo assim uma significativa mais-valia. Mas há uma outra questão, aparentemente menor: o barbeiro acede também à albarda. Esta mais-valia adicional tem, à partida, pouco sentido, uma vez que não apresentava utilidade de maior para Abdul (embora, sendo de madeira, constituísse uma fonte adicional de lenha e, portanto, de energia), ao passo que para o vendedor «era parte dos arreios do burro e, como tal, necessária para que pudesse carregá-lo» (p. 12). Na mais antiga recolha portuguesa de provérbios, feita por António Delicado em 1651, há um enunciado que enfatiza bem a importância da albarda: «Darei a vida e alma, mas não a albarda» (Delicado 1651, pp. 25 e 56). A conclusão a tirar é que a vantagem é sobretudo simbólica: humilhando o vendedor («As gargalhadas dos amigos do barbeiro punham vermelhão e calores nas orelhas do matuto.», p. 13), Abdul vê reconhecida a sua alegada superioridade, tanto no plano pessoal quanto a nível social. O narrador, por seu turno, não perde a oportunidade de comentar — indiretamente — o comportamento do barbeiro, atribuindo-lhe uma expressão proverbial: «quem tem bom coração, não junta tostão» (p. 12). Criação do autor, o enunciado sublinha o pragmatismo de uma sociedade que não se compadece com bons sentimentos, abrindo ao mesmo tempo espaço para uma sugestão dupla:

o lamento da situação dos desfavorecidos (na linha do provérbio «Ao pobre e ao nogal, todos lhe fazem mal», Delicado 1651, p. 150) e a crítica ao comportamento dos ricos (de acordo com o dito «De rico a soberbo, não há palmo inteiro», Delicado 1651, p. 169).

Quanto ao segundo ponto, a justiça devida ao lenhador, não pode o leitor deixar também de experimentar alguma estranheza. Por um lado, pelo facto de não estar agora em causa a obtenção de uma compensação económica que possa equivaler à perda original. Em vez disso, trata-se de uma vingança de efeito duplo: por um lado, a humilhação pública do barbeiro («gáudio de muito povo que os rodeou e assistiu à função, e grande vergonha do barbeiro e castigo da sua soberba», pp. 17-18); por outro, a sua punição económica («logo ali perdendo ele a sua melhor clientela que, de futuro, se recusaria ir à loja de um tosquiador de alimárias», p. 18). Em relação a este segundo aspeto, não fica claro se o abandono dos fregueses se deve ao propósito de marcar a diferença e a distância face ao animal não-humano ou se se trata sobretudo de uma questão de classe, por parte de quem se quer distante de alguém que tem um burro por companheiro. Seja como for, a justiça consiste na desforra do enganado, de acordo com a observação contida em provérbios como «Ao ruim, ruim e meio» (Delicado 1651, p. 37), «A um engano, outro engano» (*ibid*. p. 116), «Quem mal a faz nela jaz» (*ibid*., p. 119), «Quem engana ao ladrão, cem dias ganha de perdão» (*ibid.*, p. 112), «Quem o alheio veste, na praça o despe» (*ibid*. p. 112) ou «Vem teu imigo humilhado, guarte dele como do Diabo» (*ibid*., p. 101).

Mas o narrador de António Jacinto opta por um registo aforístico de outro tipo. Por um lado, recorre à sabedoria tradicional kimbundu: «mukua kasakasaka uadia iakuzaula; mukua katonhi-tonhi, kadiê ngo njifuata ma 'ni makunde uê: o apressado come comidas mal feitas; o paciente não só come esparregado das folhas de feijão mas macunde também»[2] (p. 14). Por outro, recorre a uma série de aforismos de criação própria, como «quem subestima, sobrestima-se» (p. 15), «quem amesquinha, afocinha»[3] (p. 16) ou «engenho ganancioso é como corrente do rio, quando é demais prejudica» (p. 17).

[2] Enunciado equivalente ao português «Devagar se vai ao longe» ou, neste contexto, «A vingança serve-se fria» e «A justiça tarda, mas não falha».

[3] Equivalente a «Quando vem ao soberbo o castigo, vem-lhe mais rijo» (Delicado 1651, p. 37).

Além disso, e aqui reside talvez o aspeto mais importante da história, toma o partido do terceiro, o excluído, isto é, o burro:

> *Ninguém se preocupou com a opinião do burro: às suas dores por carregar sem albarda, aos seus frios ou às picadas do mosquedo sobre a pele nua. E o sol sem uma carícia para quem sofre. Um condoimento nosso, que também entramos na história, para o pobre do burro.* (18)

Com esta posição, o narrador toma à letra a proposta do lenhador, fazendo do burro seu verdadeiro companheiro e reivindicando para si e para os seus um papel na estória e um lugar na história: não tanto o lugar de sujeito protagonista (uma vez que reconhece que «assim será mais algumas vezes», p. 18), mas sobretudo o lugar de narrador e, portanto, de intérprete. Trata-se, pois, aqui e em toda a alegoria, de uma reivindicação política que vê na luta de classes a sua força motora, num sentido bastante diferente da «Crónica dos burros» de Machado de Assis, da qual poderíamos ser tentados a aproximar o conto de Jacinto.

Vindo a lume no jornal *Gazeta de Notícias* de 16 de outubro de 1892, o texto do autor brasileiro toma como ponto de partida a inauguração dos *bonds* elétricos, começando o cronista por dizer que ainda não falara sobre eles porque ainda os não experimentara. Mas é justamente a preterição que estrutura a crónica, sendo o tema do *bond* elétrico abordado de dois modos indiretos: por um lado, através da referência ao gesto do cocheiro que conduzia um desses veículos («com um ar de grande superioridade», «Sentia-se nele a convicção de que inventara, não o *bond* elétrico, mas a própria eletricidade.», Assis 1997, p. 551); por outro, por meio da transcrição do diálogo entre os dois burros que puxam o *bond* tradicional em que circula o narrador. Machado evita, porém, o deslize do texto para o terreno da fábula, dizendo que conhece «um pouco a língua dos Houyhnhnms, pelo que dela conta o famoso Gulliver» (*ibid.*). Com isso, estabelece, por um lado, uma equivalência entre burro e cavalo, animais muito diferentes na tradição literária e no imaginário popular: segundo o narrador, «a língua era a mesma. O burro fala menos, decerto; é talvez o trapista daquela grande divisão animal, mas fala.» (*ibid.*). Por outro lado, com a referência a Gulliver, Machado reivindica para o seu texto a orientação satírica da obra de Jonathan Swift.

Designando os dois intervenientes no diálogo pela sua posição relativa («o da direita» e «o da esquerda»), Machado de Assis sinaliza também a natureza política do seu texto. Numa leitura alegórica imediata, estará em causa a avaliação da abolição da escravatura, decretada no Brasil quatro anos antes, em 1888. O burro da esquerda defende que o alargamento da tração elétrica a todos os *bonds* conduzirá os burros à liberdade. O seu colega da direita recorda, contudo, que idênticas proclamações anteriores não tinham conduzido aos resultados prometidos e que também agora iria haver uma simples mudança de dono. Segundo ele, a liberdade só chegaria com a velhice e consistiria apenas na «liberdade de apodrecer» (Assis 1997, p. 552). Apesar de amarga e minoritária, esta leitura política fazia todo o sentido, como há muito foi reconhecido por historiadores e sociólogos: não prevendo um modelo alternativo de vida para os antigos escravizados, a abolição trouxe em grande medida uma falsa liberdade, forçando muitos deles a continuar servindo, sem remuneração, ao seu senhor, agora desobrigado de prover à sua subsistência. De uma certa maneira, Machado de Assis — também ele descendente de escravizados — parece comparar a mudança de título promovida pela abolição com a mudança de força de tração dos *bonds*: se para os agentes o efeito é mínimo e ilusório, para os beneficiários da energia (ou do trabalho) a mudança é nenhuma.

Ver no texto uma tomada de posição contra o capitalismo será certamente excessivo, como o comprova aliás o conjunto da obra do autor. Mas é inegável que estamos perante uma visão desencantada da sociedade e, sobretudo, da ideia de progresso. Para Machado, a eletricidade estava condenada ao mesmo destino da máquina a vapor (e, diríamos hoje, do motor de explosão, da automação, da introdução do computador, da *internet* ou da inteligência artificial): se os benefícios são inequívocos, a verdade é que nenhuma destas invenções mudou verdadeiramente a sociedade nem conduziu a melhorias generalizadas para a massa trabalhadora.

Ora António Jacinto não vai tão longe (ou não foi tão longe em 1969, quando escreveu a história), preferindo alinhar ao lado do burro e de «quem sofre» (p. 18), em vez de seguir o ceticismo machadiano. Também por isso, o seu conto tem um tom didático, encenando um momento em que um pai, «sentado sobre a esteira, a teus pés» (p. 7), narra uma história ao seu filho, reclinado «no cadeirão desta saleta que o nosso amor atormenta» (p. 18). Será essa igualmente a razão que justifica o recurso frequente a provérbios e aforismos, em

que, ao lado de alguns de tradição angolana, dominam os enunciados de criação própria. E, se é verdade que parte deles reflete uma visão desencantada do mundo (por exemplo, «A justiça dos homens é curta e incerta, a injustiça larga e amarga.», p. 8), há exemplos de aforismos de sentido contrário, formulados em linguagem poética: «A justiça é como leve e amena aragem, em carícia breve, nos dias em que o calor nos importuna.» (p. 9).

Será, por fim, esse sentido didático que justifica o estranho título do texto, *Em Kiluanji do Golungo*. Aparentemente nada o justifica, uma vez que a história se passa em Bagdad. No entanto, se bem leio, o título não aponta para a narrativa, mas para a narração, ao mesmo tempo que formula o desejo de uma nova Angola em que a justiça também triunfe e em que homens zarolhos como o barbeiro Abdul (e o sô Zé da «Estória da galinha e do ovo», de Luandino Vieira) sejam derrotados.

Bibliografia

ASSIS, Machado de, 1997. «Crónica dos burros». In *Obra completa*. Vol. III. Org. de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.

CHINMOY, Sri, 1979. *Great Indian meals: divinely delicious and supremely nourishing*. Part 6. Jamaica, NY: Agni Press. Disponível em: < https://www.sri-chinmoylibrary.com/gim-106>. [Consultado em 28/03/32025].

DELICADO, António, 1651. *Adagios portuguezes reduzidos a lugares comuns*. Lisboa: Officina de Domingos Lopes Rosa.

JACINTO, António, 1987. *Em Kiluanji do Golungo*. 2.ª ed. [Luanda]: Uniäo dos Escritores Angolanos.

JACINTO, António, 2025. *Obra reunida*. Organização, introdução e notas de Zetho Cunha Gonçalves. [Lisboa]: Maldoror.

MARCHESE, Angelo e FORRADELLAS, Joaquín, 1998. *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. 6.ª ed. Barcelona: Ariel.

THOMPSON, Stith, 1975. *Motif-Index of Folk-Literature*. 6 vols. Revised and enlarged edition. Indiana: Indiana University Press.

VIEIRA, José Luandino, 2004. *Luuanda*. Lisboa: Editorial Caminho.

UANHENGA XITU.

sentidos vários de uma obra única
ou a expressão de um modernismo próprio

Uanhenga Xitu: The Many Meanings of a Unique Work,
or the Expression of a Distinctive Modernism

José Carlos Venâncio
U. da Beira Interior / CECS – U. do Minho
jcvenancio@sapo.pt

Resumo: O artigo analisa a obra e o legado intelectual de Uanhenga Xitu, defendendo que o escritor ocupa um lugar singular na literatura angolana e lusófona. Xitu articula ficção, memória e ensaio para representar as tensões entre tradição e modernidade, colonialismo e independência, abordando temas como o racismo, a identidade, o poder político e a justiça social. O estudo conclui que Mendes de Carvalho desenvolveu um modernismo próprio, profundamente enraizado na cultura angolana, na oralidade e na língua kimbundu, distinguindo-se como uma das vozes mais originais da literatura africana de língua portuguesa.
Palavras-chave: Uanhenga Xitu; literatura angolana; modernismo; colonialismo; identidade cultural

Abstract: The article examines the literary and intellectual legacy of Uanhenga Xitu, arguing that his work occupies a unique place in Angolan and Lusophone literature. Xitu combined fiction, memoir, and essay to portray the tensions between tradition and modernity, colonialism and independence, while addressing issues such as racism, identity, political power, and social justice. The author concludes that Xitu developed a distinctive form of modernism rooted in Angolan culture, oral tradition, and the Kimbundu language, making him one of the most original African writers in Portuguese.
Keywords: Uanhenga Xitu; Angolan literature; modernism; colonialism; cultural identity

Agostinho Mendes de Carvalho, escritor, político e diplomata angolano, igualmente conhecido, e não apenas no mundo das letras, por Uanhenga Xitu (UX), o seu nome em kimbundu, faria, no dia 29 de agosto de 2024, 100 anos. A esse propósito, várias instituições, em Angola e no exterior, organizaram

eventos em homenagem a uma figura ímpar das letras angolanas e, sem qualquer exagero, do mundo de língua portuguesa. Uma das instituições que assim procedeu foi a Academia Angolana de Letras, convidando-me, enquanto investigador e amigo do autor, a proferir uma conferência, a que dei o título em epígrafe. Procurei chamar a atenção dos leitores e estudiosos para os muitos sentidos a que a obra remete e, sobretudo, para o lugar único que a mesma ocupa na história da literatura angolana e no universo das diversas literaturas agendadas ao mundo lusófono.

Da história de vida de Agostinho Mendes de Carvalho ressalta, sobretudo, o homem bom que foi, um ser genuíno, com um elevado sentido de justiça. É provável que o facto de se ter posicionado, ao longo da vida, num patamar cultural e socialmente intervalar entre tradição e modernidade, terá, de alguma forma, contribuído para a sua postura de homem bom e justo. Ao mencionar este seu posicionamento, tenho em mente o facto de ele nunca ter renegado as suas origens, mormente as rurais, referidas ao que se poderá considerar como *hinterland* próximo de Luanda (Venâncio 1996), um território que se estende da cidade para o interior norte, leste e sul, numa distância, em linha reta, não superior a 60 km. A educação metodista, adquirida quer na sua terra natal (Calomboloca), quer em Luanda, no internato da mesma Igreja, onde foi colega de Agostinho Neto, o primeiro presidente de Angola, terá igualmente contribuído para esse seu sentido de justiça e para a independência de espírito que sempre demonstrou ter, mesmo nas situações políticas mais melindrosas. Era um homem de coragem e, no cômputo dos atributos até aqui apontados, talvez valesse a pena relevar o facto de ter sido, antes de tudo, um espírito irrequieto, tal como o próprio se autoidentificou e se expôs no «Puema» [*sic*] publicado no paratexto do livro *O Ministro*, apresentando-se, então, como «o pUeta de kimbundu / sem medo dos nacionalistas camuflados».

A apreciação da sua personalidade e do alcance que granjeou na sociedade angolana decorre da análise dos seus textos, como acontece com o poema supracitado, da interpretação da sua postura política e, num plano não menos importante, de uma convivência que durou aproximadamente 30 anos. Apraz-me, em consonância, afirmar que este introito e a sequente análise deixam antever, em razão desse convívio, uma dimensão testemunhal atravessada por um subjetivismo assumido.

Em texto publicado em 1991, procurei demonstrar que entre o homem, o político, o diplomata e o escritor existe uma considerável coerência. É sempre a mesma pessoa que interage com o mundo exterior. Esta particularidade, aliada ao frequente desvio das regras estabelecidas quanto à definição dos géneros literários, conferem à sua obra um caráter único quer pela criatividade implícita na subversão da norma, quer pela efabulação diretamente comprometida com o leitor.

A obra literária de Uanhenga Xitu está plasmada em, pelo menos, três géneros literários. A saber: ficção, relato de memórias e ensaio. Não raras vezes, uma mesma narrativa regista a presença dos três géneros, havendo sempre, porém, a supremacia de um sobre os restantes. Ao verificar-se esta circunstância no decurso da análise, opto pelo que julgo ser o género dominante. A vertente ensaística é, geralmente, votada ao exercício (auto)crítico da sua atividade política. Entre os textos passíveis de serem indexados a este (sub)género, vale retermo-nos no ensaio sobre o racismo, inserto no volume *O Ministro*. Nele, o autor, tendo a situação angolana como pano de fundo, debruça-se sobre as relações inter-raciais durante o período colonial e no que imediatamente se seguiu à independência. Dá especial atenção à situação do mestiço nos dois períodos em apreço, procurando tratar, com objetividade e sentido crítico, uma questão que é, dentro e fora de Angola, controversa e melindrosa.

As Ciências Sociais confrontam-se, hoje, com duas aceções, se não paradigmas, no que ao fenómeno da mestiçagem respeita, sendo que o entendimento desta, em qualquer das perspetivas em causa, se centra fundamentalmente nos processos de transculturação emergidos da chamada expansão europeia, a partir do século XV. Um dos posicionamentos tende a olhar o mestiço enquanto intermediário entre o mundo e os interesses dos europeus e o das populações locais (cf. Venâncio 2004), usufruindo, na maioria das situações, de um estatuto social melhorado em razão do desempenho desse papel. Não descurando alguns dos aspetos negativos destes processos de miscigenação, mormente a dominação do homem branco sobre a mulher local, os representantes desta corrente procuram separar a mestiçagem, em si, do «racismo científico» (cf. Amaral 2009), o constructo teórico que, pelo menos desde o século XIX, tem dado alento ao racismo tal como hoje o conhecemos. Entendem, na continuidade dessa separação, que a mestiçagem, enquanto fenómeno universal, desempenha hoje um importante quadro de referência epistemológica.

O outro posicionamento, alicerçado numa visão menos otimista, releva a violência, a dominação e a despersonalização decorrente dos processos de mestiçagem, mormente dos ocorridos no contexto da expansão europeia. Este posicionamento deriva, em grande parte, da experiência do mundo anglófono, em particular da reação dos negros e mestiços americanos contra as políticas segregacionistas nos Estados Unidos da América. Movimentos como o Civil Rights (Direitos Civis, 1945-1965) e Black Power (Poder Negro, 1966-1975), permitindo a emergência de uma consciência negra (Black Consciousness), inverteram a lógica discriminatória patente em tais políticas públicas a favor de posicionamentos identitários positivos, passando as pessoas a reivindicar a sua condição de negros praticamente como sinónimo de não brancos. Esta postura, à semelhança do que já acontecera com o pan-africanismo e com outros movimentos reivindicativos da condição negra, tem irradiado para outros lugares do mundo, conquistado particular ênfase nas antigas metrópoles coloniais europeias, onde coexiste com a «interseccionalidade» (discriminação múltipla), a síntese identitária (Mounk 2024) e o chamado «wokismo».

Apenas a título parcial, os parâmetros desta discussão estiveram presentes na argumentação desenvolvida por Uanhenga Xitu a respeito do racismo e do lugar do mestiço na sociedade angolana. E isso aconteceu porque, na verdade, os meandros dessa discussão, privilegiando referentes como a raça, religião, etc. em detrimento da classe social, são marginais à teoria marxista que foi, na verdade, a sua fonte de inspiração.

A teoria marxista sobre a problemática do racismo é devedora de um dos ensaios iniciais de Karl Marx, intitulado *Sobre a questão judaica* [Zur Judenfrage, 1976 (1844)], um ensaio que é, na verdade, um conjunto de dois textos passíveis de serem encarados como partes de uma única peça, escritos como resposta a um ensaio de Bruno Bauer, um hegeliano de esquerda, sobre a emancipação política reivindicada pelos judeus alemães. Marx, diferentemente de Bauer, faz depender a emancipação dos judeus da do Estado político em relação à religião, a única via, para ele, de a «vida genérica» (leia-se, natural) do homem corresponder à sua essência, ou seja, a uma vida não alienada (Venâncio 2023, p. 124). Em função deste pressuposto, perante a existência de uma (verdadeira) emancipação política, o racismo deixaria de ter lugar. Pertencendo o ensaio em questão ao que os estudiosos da obra de Marx entendem ser a fase do «jovem Marx», o certo é que as premissas nele contidas incorporaram

a visão oficial e internacional da doutrina marxista sobre o fenómeno do racismo. Uanhenga Xitu partilhou-a e acreditou que, com a instauração do Estado pós-colonial, sob a direção do MPLA, ela iria, por um lado, colmatar o racismo em Angola e, por outro, reposicionar o mestiço na nova sociedade. Vale ainda referir o facto de ter tido a preocupação de não extrapolar a situação angolana para as restantes colónias portuguesas em África, estando, pois, consciente de que a «situação da colonização portuguesa nas suas ex-colónias não foi totalmente idêntica» (p. 243).

A vertente memorialista, muitas vezes plasmada em paratextos[1], tem um timbre político marcante, constituindo, por isso, uma importante fonte para a história recente de Angola. É o que acontece, por exemplo, com os paratextos da novela *Os sobreviventes da máquina colonial depõem* e do livro *O Ministro*. No que se refere à novela, apraz-me destacar dois epitextos ou (sub)narrativas: uma referida a Neves Bendinha, ao que se apura, conhecido no meio revolucionário por Kajinjangu, e a outra ao «soldado da Marinha de Guerra Portuguesa», José Luís, relativamente a quem, por razões que adiante apresentarei, o autor manifestou a esperança de um dia voltar a encontrar (Xitu 1980: 24).

No que se refere a Neves Bendinha, o leitor é informado de que, aquando do desvio do paquete Santa Maria pelo capitão Henrique Galvão, em janeiro de 1961, as autoridades coloniais organizaram uma manifestação com a participação de pessoas vindas do Interior, supostamente com o conluio das entidades tradicionais. Contrariando o propósito das instâncias coloniais que, com essa aparente manifestação, pretendiam mostrar à comunidade internacional que tinham a anuência dos africanos, Neves Bendinha, estrategicamente localizado na estação ferroviária do Bungo, desviou os manifestantes para uma manifestação defronte da Casa de Reclusão onde se encontravam vários nacio-

[1] Os livros de Uanhenga Xitu incluem, quase sempre, paratextos, circunstância devida fundamentalmente a dois fatores: em primeiro lugar, ao seu posicionamento como figura pública e, a este propósito, ressalta o seu papel como o mais-velho da comunidade, como alguém que, pelo seu trajeto de vida, é um guardião da tradição e da história que deve ser transmitida às gerações mais jovens; em segundo lugar, em articulação com o ponto anterior, o facto de a sua narrativa ter muito a ver com a literatura tradicional, com a oralidade e com o que, na falta de melhor termo, designaria por intervencionismo. Não são poucas as vezes que o autor arreda do plano narrativo o sujeito de enunciação. A propósito do conjunto dos paratextos na obra de Xitu, cf. Ramos 2011.

nalistas presos. De referir que, no mês seguinte, a 4 de fevereiro, esta prisão é atacada por nacionalistas, uma ação que, marcando o início da luta armada, é, não sem alguma controvérsia, reivindicada pelo MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) como o início da luta armada.

A José Luís, um marinheiro português que escoltou o autor e demais presos angolanos da ilha do Sal até à ilha de Santiago, onde se situava, então, o Campo de Concentração do Tarrafal, dedica umas palavras de carinho e agradecimento pela solidariedade demonstrada. Contra as regras estabelecidas, José Luís distribuiu aos presos água e refrescos e, no fim da viagem, aquando do desembarque, sussurrou ao ouvido de Mendes de Carvalho: «Coragem, está para breve a vossa libertação, cuidado com os informadores» (Xitu 1980, p. 25). A mensagem implícita nesta frase, de que o inimigo dos nacionalistas africanos não era o povo português, mas sim o regime colonial-fascista que igualmente oprimia o povo português, teve uma presença constante na estratégia de luta dos movimentos de libertação de inspiração marxista, reunidos em torno do CONPC (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas). Amílcar Cabral, o teoricamente mais bem preparado dos líderes nacionalistas, foi, diversas vezes, perentório a respeito, dizendo, nomeadamente, que nenhum povo é totalmente livre oprimindo outro.

Um dos assuntos que tem suscitado controvérsia em relação à ação política de Agostinho Mendes de Carvalho (Uanhenga Xitu) é a sua inicial e hipotética filiação na UPA (União dos Povos de Angola) que, para alguns analistas e investigadores, terá sido a organização responsável pelo 4 de Fevereiro. No livro *O Ministro*, dedica algumas páginas à relação que manteve com este movimento de libertação, descrevendo, por exemplo, a viagem que realizou em 1958 a Kinshasa no sentido de «alargar o eixo da clandestinidade» (Xitu 1990, p. 75). Acaba por não se encontrar com Holden Roberto, o líder do movimento, porque este se encontrava, na altura, na célebre Conferência de Acra a convite de Kwame Nkrumah. O seu testemunho não só corrobora o que a este respeito a historiografia pôde apurar, como acrescenta pormenores que se revelam de peculiar importância para um conhecimento mais profundo do nacionalismo angolano.

Já muito se escreveu sobre a ficção de Uanhenga Xitu. Evitando repetições desnecessárias, irei circunscrever-me, num primeiro momento, a alguns títulos, tendo como critério a relevância das respetivas personagens no conjunto

da obra do autor. A referência geográfica é, com exceção da novela *Os sobreviventes da máquina colonial depõem…*[2], o mundo rural próximo de Luanda que, em razão dessa proximidade e da correlata influência da sociedade colonial, patenteava uma dinâmica própria, constituindo como que um mundo à parte, uma sociedade a que o autor atribui capacidade de se reproduzir a si própria, conferindo-lhe uma dimensão autopoiética, para utilizar um conceito que, tendo sido inicialmente da Biologia, foi introduzido nas Ciências Sociais por Niklas Luhman (2002, p. 60). A sociedade em apreço, para além de territorialmente circunscrita, está igualmente datada. É, no que ao período colonial respeita, relativa às décadas de 40 e 50 do século passado (lembremo-nos do facto de o autor ter passado a década de 60 no Tarrafal da ilha de Santiago, em Cabo Verde, onde esteve preso) e, em relação ao período pós-colonial, à segunda metade da de 70, ao período imediatamente posterior à independência, altura em que foi Ministro da Saúde do governo presidido por Agostinho Neto, seu antigo colega no internato da Igreja Metodista, em Luanda

Em relação aos textos referidos ao período colonial, nenhuma personagem granjeou alcançar maior projeção que a do «Mestre» Tamoda[3], que, na verdade, não era mestre. Ainda jovem, emigrou para Luanda, onde trabalhou como empregado doméstico e aprendeu a ler e a escrever. O último patrão que teve, um juiz desembargador, era detentor de uma rica biblioteca, na qual Tamoda, nas horas vagas e na ausência do patrão, se dedicava a decorar os dicionários aí existentes. Adquiriu um conhecimento assinalável da língua portuguesa, conquanto inconsistente, fruto do autodidatismo que esteve na base da aprendizagem. De qualquer modo, munido desse conhecimento e de alguns livros e velhos dicionários, regressa à sua terra natal, onde, não sem alguma vaidade e pretensiosismo, procura influenciar a juventude. Acaba por ser denunciado às autoridades administrativas pela professora oficial (portuguesa?)

---

[2] O território desta novela é a povoação de Mungo, no sul do país. Na edição ampliada da novela, o autor procedeu à alteração do título, passando a designá-la precisamente por *Mungo* (2002).

[3] De referir, não unicamente a título de curiosidade, que o conto em apreço foi dos primeiros textos literários de língua portuguesa a serem traduzidos e divulgados na Alemanha (Ocidental). Depois de Luís de Camões, de Jorge Amado e de poucos mais escritores de língua portuguesa, Uanhenga Xitu teve o privilégio de ver o conto em apreço publicado, em 1980 (30 Jg. 1980/4.Vj), num volume da *Zeitschrift für Kulturaustausch* (30 Jg. 1980/4.Vj) do Institut für Auslandsbeziehungen, sediado em Stuttgart.

que vira nas inventivas linguísticas de Tamoda uma ameaça ao seu estatuto e autoridade junto dos seus alunos. O «Mestre» é, assim, chamado à administração colonial, onde, depois de muitas altercações, acabou por ser sovado pelos sipaios (ajudantes africanos da administração colonial) e, consequentemente, humilhado.

Antes de mais, é de referir que, nesta narrativa, assim como em toda a obra ficcional de Uanhenga Xitu, o recurso à ironia[4] é uma constante que, interpondo-se entre o sujeito físico e o da enunciação, salvaguarda o autor de possíveis consequências menos agradáveis pela crítica que exerce. Este facto tanto é válido para o período colonial como para o que se seguiu à independência do país, recorrendo, nesta circunstância, ao seu estatuto de «mais-velho», tal como o mesmo é definido e reconhecido no contexto das sociedades africanas tradicionais.

Através da ironia, Uanhenga Xitu estabelece uma fronteira entre ele e o «Mestre» Tamoda que é apresentado como uma personagem controversa, eventualmente alienada, mas, sobretudo, ingénua. Acreditou no lado menos mau do sistema colonial, que seria o de proporcionar a quem colonizava instrumentos de educação e oportunidades de ascensão social; pensou que, adquiridos alguns desses instrumentos, granjearia poder e influência junto das autoridades coloniais. Subjaz, na verdade, à narrativa uma crítica contundente ao comportamento alienado de Tamoda, cujo exibicionismo[5] gratuito faz dele uma personagem patética. Patéticas, porém, são também as autoridades coloniais, quer pela sua balofa pomposidade, no caso do administrador e do secretário da circunscrição administrativa em causa, quer pelo seu servilismo, como acontece com os sipaios. Muita da ironia com que o autor reveste a descrição

[4] Há quem refira o facto de a palavra «Tamoda» ser uma contração dos vocábulos «tá na moda». Cf., a este propósito, Ana Lúcia de Sá 2005, p. 225.

[5] O comportamento em apreço, mormente a relação que a personagem tem com a língua portuguesa, não é propriamente inédito no contexto da colonização portuguesa em Angola. Reproduz a imagem dos chamados ambaquistas, comerciantes africanos que, nos séculos XVII a XIX, serviram de intermediários entre os comerciantes europeus, entretanto proibidos de frequentarem as feiras do *hinterland* de Luanda, e as autoridades africanas, em cujo território as feiras se organizavam. Os parcos conhecimentos da língua portuguesa fizeram dos ambaquistas escrivães destas entidades africanas, produzindo testamentos e outros documentos que estas, perante o avanço da sociedade colonial, procuravam registar para salvaguarda dos seus direitos. Uanhenga Xitu foi, aliás, dos primeiros, se não o único, escritor ficcionista, a mencionar estes documentos, muitos deles hoje em mãos privadas.

destas personagens e da respetiva ação acontece porque na interseção entre os dois universos culturais em presença, o europeu e o africano, subsistem valores e gestos mutuamente incompreendidos. Por essa razão, as autoridades coloniais, embora explicitamente criticadas pela sua natureza opressiva, acabam por desempenhar na trama desta e das restantes narrativas um lugar secundário. O foco da sua ficção, como anteriormente procurei relevar, são as comunidades africanas no seu dia a dia, sendo a relação com a sociedade colonial marginal à sua sobrevivência e reprodução social.

O distanciamento mantido em relação às personagens que cria é menos evidente no que respeita a Kahitu, personagem portadora de deficiência na narrativa homónima. A incidência crítica recai, desta feita, quase em exclusivo, na comunidade que, se, por um lado, não o aceitou na sua plenitude humana, não abdicou, por outro, das suas capacidades intelectuais, nomeadamente da sua destreza na escrita em língua portuguesa. Perante a suspeita de ter engravidado Saki, uma das suas alunas, a comunidade não teve qualquer pejo em recriminá-lo *a priori*, abandonando-o à sua sorte. Intimado a comparecer perante o soba para ser submetido a um julgamento, abateu-se sobre ele tamanha pressão que não viu outra solução que não a de se suicidar. Atendendo à clássica e sempre atual tipologia de Émile Durkheim (1897 / 2001), o suicídio cometido ajusta-se ao que este sociólogo entendeu ser o suicídio egoísta, que ocorre por défice de socialização, ou seja, pela quebra dos laços sociais com a comunidade. Sendo este tipo de suicídio geralmente indexado às sociedades complexas, industriais e pós-industriais, não deixa de ocorrer em sociedades mais simples, genuínas ou rurais. Foi o que aconteceu com Kahitu, para cujo ato terá certamente contribuído o facto de a comunidade em causa registar uma influência secular do mundo europeu, quer a nível da economia, quer dos valores.

A crítica social que é possível extrair desta narrativa, mormente a discriminação a recair sobre alguém que é portador de deficiência, deixa antever uma incredibilidade na bondade humana, que entendo ser uma caraterística transversal ao conjunto da obra, conquanto nem sempre explícita. Por ela, o autor aproxima-se do pessimismo constituído como uma das traves do pensamento ocidental, com expressão, entre outros, em Santo Agostinho (354-430), no dealbar dos tempos modernos, em Thomas Hobbes (1588-1679), a quem se deve a transposição para o seu tempo da expressão latina «Homo homini Lupus» (o

homem é o lobo do homem), atribuída ao dramaturgo romano Mácio Plauto (254-184 a.C.), e, no que à filosofia alemã respeita, em Arthur Schopenhauer (1788-1860)[6].

Uma personagem particularmente interessante, atendendo à interseção entre o mundo africano e o europeu, é Felito que, não dando nome à novela [*Manana* (1978)], é, na verdade, a personagem principal. Felito existe e age — sendo nesse propósito uma réplica do próprio autor — na confluência do mundo urbano com o rural. É o que se pode designar por um «bom malandro», personagem que cumpre, nessa dimensão, os preceitos formais do que se entende por personagem pícara. É namoradeiro e Manana, sem o saber, não resistiu ao seu charme, apaixonando-se por ele. O correr da relação amorosa é interrompido pela morte da mãe de Manana, que, com o desgosto causado por tal perda, começou a definhar, ficando em tal estado que «as tias e os tios aconselharam-na a ir para a Funda, para a casa do avô, a fim de ser tratada por um quimbanda» (Xitu 1978, pp. 113-114). O avô não só providenciou quimbandas para a curarem, como procurou fazer dela própria uma quimbanda, tornando-a «uma xingidi da [sua] geração», isto segundo as condoídas palavras de Felito após a morte dela (Xitu 1978, p. 168).

Tal desfecho ter-se-á ficado a dever ao fracasso da medicina tradicional. Nada que Felito não tivesse previsto, tendo tentado, sem sucesso, levá-la para Luanda, para «ser tratada por um médico do Putu» (Portugal) (Xitu 1978, p. 132). Manana faleceu na casa do avô materno, na Funda, mas foi a enterrar na ilha do Mussulo, onde habitava o avô paterno. Esta ilha, defronte de Luanda, fazendo parte de um conjunto de ilhas de origem sedimentar aí existentes, é, como as restantes, quando povoadas, originalmente habitada por um subgrupo da etnia Ambundu, os Axiluanda. O seu sistema de parentesco é caracterizado pela filiação patrilinear (cf. Carvalho 1989, pp. 215-7), donde, à revelia do pretendido por Felito, a família opta pelo Mussulo e não pela Maianga, onde vivia Manana, para as cerimónias fúnebres, cumprindo, eventualmente, preceitos da organização social tradicional.

[6] O «homem compassional», o título de um ensaio de Myriam R. d'Allonnes (2013), será o contraponto da corrente pessimista. Autores como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), com o mito do bom selvagem, e Alexis Tocqueville (1805-1859) são apresentados como representantes desta corrente filosófica. Acrescentaria a esse rol de nomes, entre outros, os dos socialistas utópicos e de Karl Marx pelo seu compromisso com a equidade e com a correlativa compaixão.

Fim igualmente trágico teve Luciana Kunjinkise, protagonista da novela *Os sobreviventes da máquina colonial depõem…* (1980), que morre por ter sido mordida por uma serpente que, pela descrição, parece ser uma mamba-negra, a serpente mais mortífera de África. José Benedito dos Anjos das Quintas dos Celeiros dos Reis, um português recentemente chegado da então metrópole, que por ela se apaixonara, é assim, em consequência desse trágico desfecho, o projeto matrimonial gorado.

Uma primeira interpretação destes dois desfechos, o de Manana e o de Luciana, poderá levar o leitor a pensar que o autor não acreditava na possibilidade de uma reconciliação dos mundos em confronto: o urbano (leia-se também sociedade colonial) e o rural, no caso de *Manana*, e o europeu e o africano (do sul de Angola), no que aos *Os sobreviventes…* diz respeito. Uma leitura deste teor estaria em conformidade com princípios de pós-colonialismo que, enquanto teoria e/ou paradigma, alimenta uma perspetiva mais excludente do que conciliadora das relações raciais estabelecidas no encalço da relação colonial. Os seus defensores inspiram-se, para o efeito, em autores como Frantz Fanon e Aimé Césaire, para quem os contextos sociais gerados pela ação colonial traziam a marca da justaposição do elemento colonizador sobre o colonizado e não a de simbiose (Venâncio 2005, p. 147).

E, na verdade, o autor, em entrevista concedida a Ana Lúcia L. de Sá (2005, p. 194), remete este tipo de desfechos trágicos para a própria literatura tradicional (oral), onde «a morte dos protagonistas é uma forma de 'dar lugar' à 'sucessão' e à criatividade». Não obstante a influência camiliana, que julgo também existir, na novela *Os sobreviventes*…, a explicação de Xitu afigura-se-me acertada e conforme as muitas análises que têm sido feitas à oralidade africana.

No que se refere à representação do período pós-colonial, duas personagens ganham relevo: Toni e Kuteku. Pertencem a narrativas homónimas incluídas no volume *O Ministro* (1990). Sendo ambos ministros, tudo indica que comportem elementos autobiográficos, refletindo, nessa aceção, a experiência do autor enquanto ministro. Aliás, a identificação em apreço começa por se manifestar na própria escolha do título da narrativa, embora, tratando-se de um livro misto quanto aos géneros literários, a postura autoral em relação ao processo de escrita, em razão dessa dispersão, tenha sido forçosamente desigual. A escrita de um ensaio implica, pois, um desdobramento autoral diferente do da escrita de um conto, estando ambos os géneros presentes no volume.

Retornando às narrativas «Toni» e «Kuteku», em qualquer delas as personagens em causa são confrontadas com as dificuldades resultantes do estado do desenvolvimento do país, recentemente independente e assolado por uma guerra civil. A expetativa dos amigos e familiares de qualquer dos dois ministros em relação aos benefícios de que poderiam tirar proveito em razão da posição destes está na base de uma relação de poder que, em Sociologia, na esteira de Max Weber, se designa por neopatrimonialismo. Três caraterísticas fundamentais definem este conceito: o culto desmesurado da personalidade do chefe de Estado, a promiscuidade entre economia e política e a não separação entre esfera pública e privada. É, sobretudo, desta última caraterística ou dimensão que se alimenta o clientelismo, que ensombra, no caso concreto da narrativa, a relação dos novos ministros com as suas comunidades de origem. Kuteku, ao visitar a sua comunidade de origem, experienciou-a nestes termos:

> *— Aiii! Espera ainda, nosso filho, desde que a gente está aqui, da sua boca só ouve não, não, não, afinal é nosso ministro que se chama: NÃO?!*
> *[…]*
> *— Afinal o nosso ministro não traz nada para esta sanzala, apenas: NÃO.*

Não obstante o teor autobiográfico destas narrativas, subjaz um sentido crítico que tanto se manifesta em relação à comunidade como aos ministros que não souberam resguardar-se da pressão daquela. A ideia de Estado de Uanhenga Xitu é, pois, a de um Estado moderno, racional, um posicionamento que não terá tanto a ver com Max Weber, mas sim com Marx, mais propriamente com o conceito de Estado que emerge da obra do que a crítica entende ser o Marx «maduro».

A *título de considerações finais*, apraz-me realçar o facto de Uanhenga Xitu, ao conhecer de perto, se não por dentro, as comunidades narradas, utilizando não raras vezes o kimbundu, se ter posicionado como escritor único no universo literário da lusofonia. É, seguramente, entre todos os escritores de língua portuguesa, o mais africano. É igualmente um escritor modernista, um escritor modernista à sua maneira. Se se entender o modernismo como um movimento cultural e artístico pautado pela rejeição consciente da tradição e pela procura de novos meios de expressão cultural, como aconteceu, por exemplo, com o modernismo de São Paulo; se se relevar na sua definição o individualismo e a experimentação como processos criativos; se se tiver em conta a

presença de múltiplos narradores e de vários planos narrativos num só texto; se se valorizar, em consonância com o ponto anterior, o caráter não linear das narrativas e se se entender o ato criativo como um ato de introspeção, dificilmente se poderá negar a Uanhenga Xitu a condição de escritor modernista. Uma das provas desta pertença está plasmada no já referido «Puema», inserto no volume *O Ministro,* de que, a título de epílogo, transcrevo o seguinte excerto:

> *Eu sou pUeta de kimbundu*
> *Que tem mulher que diz: você pUeta de "kadie-tuji" [da M.(erda)]*[7]
> *Levanta, acende [a] luz, escreve,*
> *….*
> *Tu não é pUeta é bruxo é maluco é cazumbi (espírito doutro mundo),*
> *Fica sozinho vou dormir noutra casa (p .37)*

Bibliografia primária

XITU, Uanhenga, 1977. *«Mestre» Tamoda e outros contos*, Lisboa: Edições 70.

XITU, Uanhenga, s.d. *Os discursos do «Mestre» Tamoda*, Luanda: INALD.

XITU, Uanhenga, 1978. *Manana*, Lisboa: Edições 70.

XITU, Uanhenga, 1979. *Maka na Sanzala (Mafuta)*, Lisboa: Edições 70.

XITU, Uanhenga, 1980. *Os sobreviventes da máquina colonial depõem*… Lisboa: Edições 70.

XITU, Uanhenga, 1990. *O Ministro. Prosa*. Posfácio de J. C. Venâncio. Luanda: União dos Escritores Angolanos.

XITU, Uanhenga, 1997. *Cultos especiais*, Luanda: Edição do autor.

XITU, Uanhenga, 2002. *Mungo*, Luanda: Nzila.

Bibliografia secundária

AMARAL, Ilídio do, 2009. Sobre culturas e intercâmbios culturais. *Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*. N.º 36, pp. 51-66.

DURKHEIM, Émile, 2001 [1897]. *O suicídio. Estudo sociológico*. Lisboa: Editorial Presença.

[7] A designação extensa entre parênteses curvos é da minha responsabilidade.

CARVALHO, Ruy D. de, 1989. *Ana A Manda. Os filhos da rede*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

D'ALLONNES, Myriam R. 2013 (2008). *O homem compassional*. Carviçais: Lema d'Origem.

LUHMANN, Niklas, 2002 (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MARX, Karl, 1976 (1844). «Zur Judenfrage». In K. Marx & F. Engels — *Werke*. Berlim: (Karl) Dietz Verlag. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me01 347.htm>.

MOUNK, Yascha, 2024 (2023). *A armadilha identitária. Uma história das ideias e do poder da nossa era*. Lisboa: Relógio d'Água.

PARREIRA, Adriano, 2013. *Dicionário de Etnologia angolana*. Prefácio de M. L. Rodrigues de Areia. Luanda / Porto: Plural Editores e Porto Editora.

RAMOS, Marilúcia M. (2011). «História e homenagens nas dedicatórias do escritor e mais-velho Uanhenga Xitu». In C. M. MWEWA, A. L. SÁ, A. F. VAZ, *O verso do anverso. Teoria, crítica e literaturas africanas*. Nova Petrópolis: pp. 135-152.

RIBAS, Óscar, 1997. *Dicionário de regionalismos angolanos*. Matosinhos: Editora Contemporânea.

SÁ, Ana L. L. de, 2004. *A confluência do tradicional e do moderno na obra de Uanhenga Xitu*. Luanda: União dos Escritores Angolanos / Praxis.

VENÂNCIO, José Carlos, 1996. *A economia de Luanda e hinterland no século XVIII. Um estudo de sociologia histórica*. Lisboa: Editorial Estampa.

VENÂNCIO, José Carlos, 2004. «A problemática social dos mestiços em África. A sua comparação com a situação asiática». In *O racismo, ontem e hoje. Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*. Porto: CEAUP, pp. 149-158.

VENÂNCIO, José Carlos, 2005. *A dominação colonial. Protagonismos e heranças*, Lisboa: Editorial Estampa.

VENÂNCIO, José Carlos, 2023. O que colhi de Marx. Considerandos de um itinerário de investigação. *Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa.* N.º 50, pp. 117-127.

ARQUIGENÉTICA LITERÁRIA DE UANHENGA XITU

Literary Archigenetics of Uanhenga Xitu

Francisco Soares
CITCEM — FLUP
fsoares@letras.up.pt

Resumo: O artigo analisa a formação cultural, intelectual e literária de Uanhenga Xitu**,** investigando as raízes biográficas, familiares e históricas que moldaram a sua obra. Demonstra-se que a escrita do autor resulta da interação entre a tradição oral em quimbundo, a cultura escrita, a influência das missões metodistas, as redes familiares de Icolo e Bengo e o contexto colonial angolano. O estudo evidencia como esses elementos contribuíram para a construção da identidade cultural e política de Uanhenga Xitu, destacando a importância da educação, da língua, das relações sociais e do nacionalismo emergente na génese da sua produção literária.
Palavras-chave: Uanhenga Xitu; literatura angolana; arquigenética literária; identidade cultural; missões metodistas

Abstract: The article examines the cultural, intellectual, and literary formation of Uanhenga Xitu, exploring the biographical, familial, and historical roots that shaped his writing. It is argued that the author's work emerged from the interaction between Kimbundu oral traditions, written culture, Methodist missionary education, the family networks of Icolo e Bengo, and the Angolan colonial context. The study highlights how these factors contributed to Uanhenga Xitu's cultural and political identity, emphasizing the roles of education, language, social networks, and emerging nationalism in the genesis of his literary production.
Keywords: Uanhenga Xitu; Angolan literature; Literary archigenetics; Cultural identity; Methodist missions

Metáfora-mãe

Não se escreve, nem se fala, nem se pensa no vazio. O vazio é uma ponte para outra margem, simbolizada no rio Letes pelos romanos. Do lado de lá não se fala. Deste lado do vazio, reescrevemos e redizemos em função de múltiplos fatores, entre os quais tudo aquilo que lemos. Portanto faz todo o sentido saber o que foi lido quando a personalidade se formava para resultar num escritor.

Também faria sentido sabermos o que foi falado, mas a isso não temos acesso, tirando sinais alterados, ou alertas, em parte na própria escrita, que é sempre uma ficção…

Vejamos um pouco melhor. A nossa fala insere-se num fluxo contínuo que dá conta de mais enciclopédias que a nossa e as incorpora no seu magma pelo poder de síntese do fogo da fala — título que trouxe de Boaventura Cardoso (Cardoso, 1980). A voz são vozes, em um fervor que as letras esfriam (quando não são talhadas como signos visuais). A leitura reacende o fogo pelas sugestões que levanta, pelas vozes que recorda, pelos pensamentos que desperta. Quando pensamos, destrinçamos os elementos fundidos para friamente os analisarmos e à própria constituição do conjunto, aleatório quase sempre. Mas o contínuo da fala à nossa volta prossegue e nele inserimos o que pensamos, não somente o que ouvimos, ao mesmo tempo em que se inserem em nós as vozes novas.

A todo esse fluxo linguístico, simbólico, interpessoal, a todo esse trânsito e recurso, inspirado no conceito de biosfera, Lotman chamaria de semiosfera. É uma esfera semântica, sempre cheia de vozes e vozes que, se lhes dermos atenção, funcionam como a tecla *shift* no computador, ou seja, nos deslocam, nos abrem via para outra ligação. Não nos limitamos a repetir. Esse contínuo nos torna intersubjetivos e, estando em constante interação com 'o mundo', constantemente se transforma quando retorna aos nossos sentidos e quando lhe devolvemos as nossas reações. A transformação leva consigo todo o magma verbal e junta palavras em deriva, fragmentos de razões, agregando-as em conjuntos provisórios diversos, instantâneos.

Quando, por tanto, um homem discursa, ou escreve um livro, principalmente quando fala como escreve (imagino Camilo Castelo Branco assim, não descurando a coloquialidade da sua narrativa), ou quando escreve como fala (imagino Uanhenga Xitu assim, não descurando a leitura que circula pelos seus escritos), toda a enciclopédia cultural e familiar nos agita nessa fala, dinamizada pela atualidade. Refiro-me à enciclopédia pessoal do escritor e à da semiosfera circundante.

Escavação

Posto isto, pergunto-me pelas companhias, pelas sombras, pela arqueologia biocultural, as 'raízes' do escritor Agostinho André Mendes de Carvalho.

A atualidade conhecemos razoavelmente. Mas qual seria a ambiência cultural em que Uanhenga Xitu imergiu quando começou a crescer? A sua ancestralidade cultural? Era só das oraturas e das oraturas como hoje as imaginamos? Houve leituras? Antes do enfermeiro, antes do político, do prisioneiro e do ministro, qual a enciclopédia da comuna de Calomboloca, da aldeia de Nganga Zuze, do Bairro Operário? A resposta pronta nos vem da bibliografia anterior: eram meios ambaquistas, embora não de Ambaca. Vamos detalhar isso para o caso concreto do autor de *Manana* e da sua família. Deixemos uma palavra demasiado usada já — 'ambaquista' — para lhe darmos agora contornos precisos. Comecemos pela família, não sei se biológica, a dos nomes.

Escavando para trás, não precisamos de muito para encontrar um homónimo de Agostinho Mendes de Carvalho e outros membros da crioulidade rural. Era uma crioulidade com ligações certas e seguras à cidade de Luanda e regiões vizinhas, principalmente por via de classes sociais desfavorecidas. Por via delas, mas não somente por via delas, essas classes não ficaram separadas em compartimentos estanques. A propósito, recorde-se a dedicatória de Mestre Tamoda:

> *À memória do saudoso e malogrado meu compadre Kamundongo (Higino Aires Alves de Sousa Viana e Almeida), falecido em 11.1.1970, num domingo. Morreu o Higino Aires!!!…*

Higino Aires, sobrinho do nacionalista e socialista Ilídio Machado (Ilídio Tomé Alves Machado), e Uanhenga Xitu, como se sabe, partilharam quase todos os seus anos de Tarrafal, acompanhados por António Jacinto, Luandino Vieira e muitos outros, de várias tendências políticas e de genealogias diversas. O explicador de Mendes de Carvalho em Luanda, Mário Pinto de Andrade, fazia também a ligação de socialistas e independentistas da elite crioula de Luanda com sobreviventes das famílias do Quanza-Norte, Bengo, Malange. Por alguns desses lugares espalharam-se também os Pinto de Andrade, que o *Boletim oficial* (do governo-geral da província de Angola) regista desde os primeiros anos. Mas os preconceitos sociais iriam distanciar ainda mais as duas pontas da crioulidade angolense, com as classes altas ou médias urbanas branqueando-se genética e, ou, socialmente, em alguns casos evitando misturas com pobres e «do mato» (Nascimento, 2019 p. 27), mesmo que do «interior próximo, a Funda, Catete, Calomboloca, etc.» (Venâncio, 2013).

Quando falamos de classes, infelizmente, não vemos pessoas e sem pessoas não compreendemos a gestão da heterogeneidade nos grupos sociais. As pessoas estão, por exemplo, nos romances. Vemos a estranheza das misturas em *Os discursos do Mestre Tamoda* (Xitu, 1984; Xitu, 2005), «no núcleo narrativo cujos protagonistas são Arlete e Marajá» (Sá, 2005)[1], sendo Arlete uma branca — na medida em que as pessoas mais claras e da elite urbana sejam designadas como brancas. Mas Mestre Tamoda regressou para a sanzala com malas de livros velhos e nós vamos agora regressar às velhas fontes, porque as folhas desses livros circularam pelos lares de Calomboloca noutro nível de misturas — as culturais, inserindo-se na voz das vozes do quotidiano com muita liberdade. Junto com elas se guardaram também páginas amarelas do *Boletim oficial*, onde lemos nomes, alcunhas e sobrenomes de famílias e de pessoas.

Pela portaria 541, publicada no *Boletim oficial* de Angola (49 [7.12.1889], p. 834), Agostinho Mendes de Carvalho passava a «Alferes» da «1.ª Companhia da guerra preta» no concelho de Icolo e Bengo, a par de «Francisco Cristóvão de Assis.» Simão José da Costa, outro nome destacado nas mesmas redes familiares, passava a «Tenente» da «2.ª Companhia da guerra preta» no mesmo Concelho. Retenhamos por agora os da «1.ª Companhia».

Os acordos entre sobas e autoridades portuguesas, interpretados embora de forma diferente por cada parte, eram muito precisos no que diz respeito a cargos, nomeações, transferências simbólicas e concretas de ritos e vencimentos. A precisão, todavia, naquelas paragens, era verbal sem ter de ser escrita. O que sabemos hoje é o que sucedeu logo após os acordos, os préstimos de vassalagem cerimonial e, por aí, deduzimos.

Muitas autoridades tradicionais integravam-se, por essa via, com patente própria na 'guerra preta', que tão necessária foi para a colonização, quanto para a sobrevivência dos colonizados no sistema colonial. O soba eleito «para o estado do Bombo», que prestara «juramento de preito e homenagem» ao rei português a 20.11.1889[2], e sucedera (penso) a «D. Damião Manuel» (Mascarenhas, 2008 p. 116), chamava-se, por sua vez, «D. Bartolomeu Mendes de Carvalho», pelo que o alferes Agostinho Mendes de Carvalho podia ser seu

[1] O texto de Ana Lúcia Sá foi depois atualizado e lido no ciclo «A Cidade», realizado na Sociedade Histórica para a Independência de Portugal (Lisboa), 2008.

[2] *Boletim oficial* 48 (30.11.1889), p. 812. Sempre que escrevo *Boletim oficial* estou a reportar-me ao *Boletim oficial do governo-geral da província de Angola* (BOGGPA).

parente, resultando a nomeação (por hipótese) das negociações que levaram ao «preito». É certo que Bombo surge no mapa, na linha que vai de Luanda para Leste, bem mais longe da capital do que a pitoresca aldeia de Nganga Zuze, ou de Calomboloca. Mas os militares deslocavam-se e também funcionários públicos e pessoas em geral e todo o então distrito de Icolo e Bengo, com suas adjacências, foi berço ou arimo das mesmas redes familiares. Recorde-se um exemplo de 1865: o alferes Domingos Gaspar Fernandes viu deferida a pretensão de passar do Golungo Alto para Ambaca; nos mesmos anos o pai de Cordeiro da Mata migrava entre concelhos da mesma zona, com vários dos seus colegas e com várias funções. Pouco mais tarde, cerca de 1906, o filho da terra João Mendes de Carvalho mostrava ensejo, com Adão Gaspar[3] Domingos, de se matricular na escola da igreja metodista em Luanda. Essa escola era anterior à igreja, que se começou a construir em 1914. Na construção dela Agostinho Pedro Neto (já membro da igreja de Calomboloca) trabalhou com afinco, tornando-se depois cozinheiro na casa do missionário Robert Shields, ao mesmo tempo em que estudava o suficiente para ser enviado, «como pastor e professor na igreja de Calomboloca, a segunda igreja na área de Icolo e Bengo.» (Mascarenhas, 2008 pp. 128-129)

Passando agora a Francisco Cristóvão d'Assis, o colega do alferes Agostinho Mendes de Carvalho na 'guerra preta' foi nomeado substituto do Juiz ordinário de Icolo e Bengo para 1890, pela portaria provincial 529 (BO 46 (1889.11.16), p. 791). O juiz ordinário era, nem mais menos, Agostinho José Cordeiro da Mata, nascido no Icolo e Bengo a 9.7.1822, que gerou Joaquim Dias Cordeiro da Mata com Isabel Bernardo Afonso e tinha mais um ano ou dois que José de Fontes Pereira — este nascido em Luanda e cunhado de Luís Borges César[4], outro membro da mesma extensa rede de famílias angolenses —

[3] Gaspar é nome ou sobrenome comum a Uanhenga Xitu, cujo pai se chamava André Gaspar Mendes de Carvalho, como indicam várias fontes. Viria, talvez, em homenagem ao avô paterno, Gaspar Domingues Mendes de Carvalho, sendo que também o avô materno o possuía: Miguel Gaspar Fernandes. Por sua vez, Miguel Gaspar Fernandes não sei se era filho ou parente do alferes Domingos Gaspar Fernandes, que a 13.4.1865 viu deferida, como disse já, a pretensão de passar da «guerra preta» do Golungo Alto para a de Ambaca (BO 17 [1865.4.22), p. 1). Em Ambaca, um dos moradores assinalados numa queixa contra a corrupção era Domingos Gaspar da Silva, sendo o nome Gaspar comum no documento. (Balsemão, 1872 pp. 63-64)

[4] Cunhado «e amigo», segundo o que pôs em anúncio no *Boletim oficial* 31 (1864.7.30) p. 262, a propósito da «encomendação» da sua alma, a 24.7.2864.

que pedia, em 1843, «a confirmação do Posto de Alferes do presídio = Duque de Bragança» (M. A. Oliveira, Alguns aspetos [...] 1981, 326-237), tal como aparece no *Boletim oficial*.

Espreitemos com brevidade a biografia de Agostinho José Cordeiro da Mata, porque nos dá sinal da comunidade rural e semiurbana e periurbana também, na qual se formaria a pessoa de Uanhenga Xitu. Agostinho José Cordeiro da Mata[5], em 1850, funcionava como escrivão interino na Feira de Cassanje, posto comercial importante, que permitia negociar com a Lunda (no Leste) e com Luanda (no litoral). O seu pai, José Agostinho Cordeiro, era eleitor no Icolo e Bengo em 1835, subscrevendo como tal uma ata de eleição para o conselho paroquial de Luanda (assim se chamava naquele tempo a assembleia provincial da colónia). Era comerciante rico, bem colocado, que terá tirado o sobrenome Mata do oficial português dominante na zona. Em 1856 era já Agostinho José «Comandante da 3.ª divisão [da guerra preta] de Icolo e Bengo. Por esse cargo, assumia o de cobrador do dízimo da Fazenda Pública. Nomearam-no depois amanuense da secretaria da administração por 10 anos sucessivos». No ano em que nasceu Joaquim Dias, o pai tornou-se professor de Instrução Primária de Icolo e Bengo, por Portaria do Governo-geral de 19.9.1857. Em 1861 foi «Escrivão do Julgado de Icolo e Bengo e passou para Vereador da Comissão Municipal», formada por outros sobrenomes dominantes na zona, como dois Vaz Contreira, mais Inácio Pinheiro Falcão, Salvador Gregório dos Santos e Manuel Xavier Pereira Pacavira (este nomeado em 1865). Em 1863 exerceu, «muitas vezes», a função de Juiz Ordinário substituto em Icolo e Bengo — e vimos que o foi em 1890. Em 1866 exercera como subdelegado interino no mesmo Julgado. Em 1876 fora, por «Portaria n.º 511 de 8 de novembro, nomeado subdelegado do Zenza do Golungo, tendo antes servido de Vereador da Comissão Municipal da Barra do Dande». No dia 10.11.1877 o nomearam escrivão da administração do concelho de Icolo e Bengo. Dizia-se que sabia «Ler e escrever portug. Somar, diminuir multiplicar e repartir» (Mascarenhas, 2008 pp. 563-564).A comprová-lo, consorciou-se com Isabel Bernardo Afonso, sendo Joaquim Dias o primeiro filho dessa ligação (tinha uma irmã mais velha, filha de Laureana João, chamada Isabel também). O casal ainda criou mais seis irmãos e dois meios-irmãos. Um dos irmãos era o

[5] N. em Icolo e Bengo a 9.7.1822.

«alferes de 2.ª linha» Sebastião José Cordeiro da Mata, segundo ainda Mascarenhas, no lugar citado.

Retornemos ao substituto de Agostinho José, Francisco Cristóvão de Assis, nomeado ao mesmo tempo e para o mesmo título («alferes», da «1.ª Companhia da guerra preta» de Icolo e Bengo), por aí colega e par de Agostinho Mendes de Carvalho. Uma sua neta, Maria Francisco de Assis (filha de Cristóvão Francisco de Assis[6] com Joana António Matias da Silva), foi «consorte de Pedro da Paixão Franco, pais de Pedro da Paixão Franco, o escritor da obra *História de uma traição*» (Mascarenhas, 2008 p. 403). Uma sua sobrinha, Maria também, teve como padrinhos Sebastião José da Costa Júnior[7] e Madalena Cordeiro da Mata.

Por este breve apanhado e o que mais lemos em livros ou periódicos, vê-se que as redes familiares interrelacionadas no concelho de Icolo e Bengo se ligavam também com famílias da capital e de pequenas urbanidades no *hinterland*, ocupando um território vasto. Ao mesmo tempo mantinham compromissos, familiares e outros, com autoridades tradicionais e coloniais. Na sua geografia rural e no quotidiano da sua classe social se falava pouco português e normalmente quimbundo, pois o português era, naquele tempo e lugar, pouco mais do que língua oficial e de dicionário, quase tão apessoado quanto o de mestre Tamoda — quase, porque em Tamoda há uma intenção artística. Destas redes familiares, umas mais ricas e assimiladas que outras, saíram as primeiras gerações protonacionalistas das urbanidades coloniais, as quais, a par do crescimento da igreja metodista (Venâncio, 1991 pp. 219-220), irão conformar significativamente a personalidade com que Uanhenga Xitu entraria no mundo adulto, junto com José Mendes de Carvalho, primo de Agostinho Neto, o míti-

[6] Em várias fontes a distribuição dos dois primeiros nomes alterna conforme refere pai ou filho.

[7] Deve ser filho de Sebastião José da Costa, por sua vez filho de Joana José da Costa e irmão de Simão José da Costa. O tenente Manuel José Pereira Pacavira e António Vieira Pacavira eram amigos próximos da família, cuja área de residência era a de Icolo e Bengo. Deste ramo familiar (José da Costa) descende um dos cofundadores da Liga Nacional Africana e de *O Angolense*, Sebastião José da Costa, pai do cantor e compositor Carlos Lamartine e dançarino exímio, segundo parece, mesmo no Lobito onde estava empregado nos Correios e gerou seu filho cantor. Como se percebe aqui, eram parentes também do poeta do Quanza e o jornalista Teófilo José da Costa, que recordou várias destas famílias a meio do século XIX na imprensa de Luanda, era também familiar aos dois ramos (José da Costa e Cordeiro da Mata).

co Hoji ya Henda, filho do enfermeiro auxiliar Agostinho Domingos de Carvalho. Hoji ya Henda, seguindo para Luanda na década de 1950, alojou-se na casa de Maria da Silva Neto, seguindo nisso Uanhenga Xitu e outros. Como se sabe, Maria da Silva Neto era a mãe do mesmo Agostinho Neto que veio a ser o primeiro presidente de Angola.

A referência à igreja metodista não se relaciona só com a biografia de Uanhenga Xitu, Hoji ya Henda e Agostinho Neto. A sua implantação tornou-a fator de avanço na escrita, publicação e formação dos filhos da terra (Henderson, 1990 pp. 58-66), incluindo na proficiência em português, que superaria os ensinamentos de mestre Tamoda, escutados no *muxitu* por adolescentes encantados. A partir de 1885, no Dondo mas a partir de Luanda, os metodistas instalaram tipografia e as celebrações eram acompanhadas por órgão (facto inédito ali); em «Nhangue-a-Pepe, situada a 80 quilómetros do Dondo», abriram escola primária, que os pais das crianças pagavam com milho; em Pungo Andongo abriram «escola industrial» e depois avançaram para Malanje (Henderson, 1990 pp. 58-66). Com recuos entre avanços, a sua presença nunca deixou de se fazer sentir em quimbundo e em português, na geografia que foi berço da família Mendes de Carvalho e de outras afins.

Ora Agostinho André Mendes de Carvalho nascera a 29.8.1924, na comuna de Calomboloca, tal como a mãe de Roberto de Almeida, Mariana Pedro Neto, irmã caçula de Agostinho Pedro Neto, natural também de Calomboloca (tanto quanto seu pai, Pedro Agostinho). Por sua vez Agostinho Pedro foi pai de António Agostinho Neto, amigo de infância dos Mendes de Carvalho, da mesma igreja metodista, como registaram o próprio Uanhenga Xitu, José Carlos Venâncio e outros. Os pais de Uanhenga Xitu foram André Gaspar Mendes de Carvalho e Luiza Miguel Fernandes. Eram todos, originalmente, pessoas do mato, do *xitu* ou *múxitu* (Júnior, sd p. 327).

Vejamos, ainda, pela importância que parecem ter neste contexto, as fases de instalação de missões protestantes, principalmente metodistas, na mesma zona. Sabemos que «estes gajos das missões, quando se infiltram nas coisas da terra, provocam sempre distúrbios» — como nos ensina a *Bola com Feitiço*. Da mistura desta reação com o próprio ensinamento das missões protestantes nasceu parte significativa do MPLA, como lembrara há já muitos anos Mário António Fernandes de Oliveira.

As missões protestantes começaram a instalar-se no que hoje é Angola a partir da segunda metade do século XIX. Destacaram-se as da igreja batista inglesa, mais a norte, vocacionadas para os súbditos do reino do Congo (*Kongo*) e as da igreja metodista no eixo Luanda-Malanje, *grosso modo*, mais tarde no elevado planalto central. A igreja metodista angolense resultara de iniciativa de bispos dos EUA, que mantinham controlo sobre ela, nesse âmbito se integrando o famoso Heli Chatelain (Birmingham, [2015] pp. 10, 25; Azevedo, 2015 p. 49). A menção a Chatelain e às missões metodistas onde militou, instaladas a partir de 1885 pelo bispo Taylor, se torna obrigatória por vários motivos também. Chatelain parece ter exercido múltiplas funções ali. Além de missionar, preocupou-se com a formação prática dos jovens, encaminhando-os para profissões necessárias. Ao mesmo tempo recolhia material para os seus livros, até com pedidos no *Boletim oficial* e apoios dos amigos portugueses e angolenses. Anunciava também, no *Boletim oficial* da colónia, a sua *Gramática Elementar do Kimbundu ou Língua de Angola* (Chatelain, 1888-1889), incluindo exercícios práticos muito pertinentes. A *Gramática* se revendia e consultava nas escolas protestantes, além de servir aos comerciantes portugueses e angolenses de Luanda.

É sintomática, da posição intermédia de Chatelain, a lista de «seus amigos d'Angola», a quem dedica a obra, ao mesmo tempo gramatical e manual de aprendizagem. São quase todos empresários coloniais, ou do segmento intermédio da capital, ou funcionários públicos de alto e médio escalão, quase todos morando em Luanda a maior parte do tempo. Vejamos a lista dos amigos a quem dedica a obra: José de Oliveira Massango (da fazenda Bom Jesus[8] e nome constante no *Boletim oficial*); o tesoureiro geral da Junta da Fazenda (Gonçalo da Silva Sequeira); o coronel Onofre Paiva d'Andrada, algarvio de Lagos); o padre e ex-padre António Castanheira Nunes («Veterano da Instrução pública em Angola», que se angolanizou sem deixar de ser um 'metropolitano' e cujo filho, Mário Castanheira Nunes, teve nome na imprensa angolense do princípio do século XX, participando do famoso volume *Voz de Angola clamando no deserto*). Outros amigos de Chatelain foram, nessa listagem, o «dr Cândido Baptista» (gerente do BNU em Luanda e juiz consensual), «António Urbano de Castro» (jornalista polémico, interventivo, português aclima-

[8] Depois investiu na navegação, sendo o vapor *Oliveira Massango* o veículo privilegiado de transporte ao longo do Quanza navegável.

tado[9], defensor de uma colonização desenvolvimentista, cofundador de *A Civilização da África portuguesa* e de *A União Áfrico-portuguesa*, o principal responsável pela criação da Biblioteca Municipal de Luanda, que dotou com metade dos exemplares do acervo inicial); «Pereira Rodrigues / Administrador da Alfândega» e «Marcos Zagury[10] / Negociante Israelita», ligado a uma família com interesses comerciais desde o Dondo até Banana, de Angola até aos Açores, passando por São Tomé e Cabo Verde (Freudenthal, 2004 p. 246).

Como se vê, os amigos de Chatelain mencionados não eram tanto Cordeiro da Mata quanto figuras úteis e dominantes na capital da colónia. O leque de ideias por eles perfilhadas variava muito. Delas se destacam as de António Castanheira Nunes, mais ligado ao ensino. Também orador, professor do ensino primário e secundário, ele propôs um plano de reforma do ensino para Angola, retirando as disciplinas de «doutrina cristã» e a «história» para colocar «elementos de física, química, história natural e geografia.» Reservaria «para o clero» a «instrução religiosa», para evitar desvios doutrinários, «erros». Defende, no entanto, que o professor primário transmita os elementos ou conceitos básicos de «educação moral e religiosa». Quanto ao ensino de História, ficaria reservado para posterior estágio de desenvolvimento intelectual da criança, «para que possa independentemente formar-se uma opinião sobre os homens e os acontecimentos». Achava que a trindade ensinada por Jesus era «Liberdade, igualdade, fraternidade» e defendia o ensino generalizado para todos, obrigatório e gratuito. Confira-se o discurso por aclamação do rei D. Carlos no *Boletim oficial* de 1.1.1890, pp. 6-7. Note-se a data do discurso, quase coincidindo com a da publicação da *Gramática* em Genebra.

Daqueles nomes todos, Urbano de Castro e António Castanheira Nunes (ambos integracionistas), haviam de reunir-se aos nativistas José de Fontes Pereira e António José do Nascimento (cónego), quer nas páginas d'*O Cruzeiro do Sul* (do nativista Lino de Sousa Araújo e do botânico-militar

[9] O que não terá bem compreendido Eduardo Estevam. No entanto, o investigador brasileiro está certíssimo quando vê nele um jornalista a serviço da dominação colonial em Angola, procurando unir os dois povos sob a governação portuguesa. Falta, parece-me, algum detalhe a essa perspetiva e o detalhe nos levaria a rever a sua utopia colonial, integrativa (dos filhos da terra) e desenvolvimentista — uma tarefa para que o ensaio de Eduardo Estevam deixa já pistas concretas. (Santos, 2020)

[10] Marcos (Mordechay) Zagury era natural de Ponta Delgada, Açores. Integrava uma das famílias de judeus marroquinos que emigraram para Madeira e Açores e, daí, para as colónias portuguesas.

português, aclimatado, F. A. Pinheiro Baião), quer depois em *O futuro de Angola* (1882-1894), órgão dos mais importantes dos *filhos da terra* na defesa contra o avanço colonial (Azevedo, 2015 p. 77) e pelo desenvolvimento de Angola com seus habitantes. Ou seja, alguns daqueles nomes faziam a ligação do setor colonial português com os nativistas e crioulos de Luanda, por sua vez articulados com as famílias da província angolense, da qual vinha a de Mendes de Carvalho. Eles participavam, assim, da criação de um ambiente cultural próprio em Luanda e *hinterland*, abrangendo um leque vasto de interesses e de confissões, que sustentaria o consenso necessário a uma possível autonomia política e chegava às famílias do interior pela parte mais nativista e quimbundista, aquela representada na obra de Uanhenga Xitu.

Como se sabe, Heli Chatelain estimulou Cordeiro da Mata e outros no sentido de criarem uma poesia nacional, manterem vivas as tradições orais, não descurando nunca a língua natal, em que o projeto se realizaria. Era automática a conotação destes estímulos com o culto romântico das tradições populares (referido por Cordeiro da Mata positivamente e representado na bibliografia que circulava por Angola no século XIX). A adaptação da cartilha de João de Deus para aprender o quimbundo, a recolha de provérbios e a constituição de léxicos, ou dicionários, eram preocupações coetâneas, anteriores e posteriores à passagem de Chatelain. O ensino do quimbundo no seminário católico fora reativado, com alguma polémica entre angolenses. O jornal *O futuro de Angola* publicava uma recolha de provérbios em quimbundo, na década de 1880. Começava, também, a discutir-se publicamente e positivamente o ensino do quimbundo nas escolas oficiais. Essas reivindicações, em crescendo, faziam cair a semente do missionário suíço em terreno fértil. A par disso, o propósito político das missões e de Chatelain (muitas vezes escondido por conveniência), no sentido de se recriar uma cultura nacional, era já o de encaminhar Angola (a província angolense, sua capital e, talvez, Benguela com o planalto central) para a independência. Não por acaso os portugueses continuavam temerosos, já no último ano do século, perante «essa inundação de missões protestantes, antiportuguesas» (Pimentel, 1899 p. 157). Umas agiriam no sentido de substituir a soberania portuguesa pela inglesa, mas outras (as de inspiração norte-americana) visavam já a constituição de país autónomo. O nacionalismo latente, somando a revolta contra a discriminação e proletarização das elites africanas, o ambiente cultural romântico, os estímulos das missões protes-

tantes, misturavam-se necessariamente com o nacionalismo linguístico e desembocava tudo numa linguagem quotidiana entre português e quimbundo, reivindicativa, que foi a do próprio Uanhenga Xitu, como já fora a dos ambaquistas.

Neste caldo cultural, a igreja metodista protagonizava muitas iniciativas importantes, que marcaram a infância e a adolescência do nosso protagonista. Nela Mendes de Carvalho recebeu a primeira escolaridade (suponho que também a pré-primária (Henderson, 1990 p. 171), até à 3.ª classe. Na Missão Evangélica de Luanda (onde esteve internado (Venâncio, 1991 p. 219) foi colega um pouco mais novo de Agostinho Neto, o 'pequeno mestre' como era chamado pelos seus mais novos. Ali terá frequentado a 4.ª classe e feito o respetivo exame. Também no CEJA (Centro Evangélico da Juventude Angolana), segundo recordam o próprio autor de *Manana* e Adriano Sebastião, foram colegas os três. Terá rezado nas igrejas das missões, enquanto aprendia a jogar a bola com feitiço verbal. Como recorda na entrevista a Michel Laban, a frequência da escola missionária lhe proporcionou também «uma dosezinha de angolanismo, para a identificação própria do angolano» (Siqueira, 2020).

David Birmingham resume bem o percurso destes angolenses que se ligaram à igreja metodista quando jovens. Foi o mesmo de Uanhenga Xitu (Birmingham, [2015] p. 10):

> *In Luanda province it was Methodists, led by American bishops, who created the tradition of chapels and schools among Kimbundu speakers. This mission was influential in training a generation of politicians, many of whom later switched from Methodism to Marxism.*

A passagem do metodismo ao marxismo não se fez de um salto só, claro. Houve, pelo meio, a implantação da república em Portugal, o domínio mais acentuado das lojas maçónicas sobre a política portuguesa, e colonial em particular, bem como a migração de muitos novos assimilados metodistas para Luanda, sem abandono das raízes rurais (Birmingham, [2015] p. 66). Dessa migração foram, justamente, exemplo o pai de Agostinho Neto e o próprio Mendes de Carvalho. Sem a restrição à igreja metodista, a personagem mais popular de Uanhenga Xitu realizara o mesmo percurso — embora depois regressando à aldeia no mato: «Tamoda, muito novo, dirigiu-se à cidade de Luanda, onde viveu muitos anos.» (Xitu, 1984)

O período republicano e maçónico veio reforçar ainda a presença metodista, pois a missão local era chefiada por um pregador membro de uma loja norte-americana, o que reforçava laços favoráveis com o poder em Luanda, inicialmente reservado em face dos missionários oriundos dos EUA e da Inglaterra. Norton de Matos e Afonso Costa procuraram manter boas relações com as missões protestantes, considerando-as benéficas e, «pelo menos na letra da lei» (Janeiro, 2021), todas as igrejas passaram a ter o mesmo estatuto, a ser iguais. Mas não vejo, em Uanhenga Xitu, ou no pouquíssimo que sei de sua família anterior e próxima, quaisquer sinais de influência maçónica. A maçonaria, com sua postura entre ateísmo e deísmo tolerante, sua aposta na universalização do ensino e organização racional, concertada, metódica, da atividade humana, contribuiu certamente para relativizar a aura do sagrado naquela pequena semiosfera. Por essa via, terá servido igualmente para acomodar as igrejas às exigências objetivas e concretas do quotidiano e do nacionalismo, que o marxismo integrará na sua visão progressiva da História. O mais importante, porém, para o caso específico de Uanhenga Xitu, é que essa amizade e abertura de Norton de Matos para com os metodistas reforçou o ambiente criado em torno das missões protestantes, quer em Luanda, quer no interior angolense.

Ainda no contexto político, os anos que antecederam o nascimento de Mendes de Carvalho envolveram também gente que lhe era muito próxima, preparando mais ainda a futura adesão do escritor à rebelião contra o colonialismo, dentro também do núcleo metodista das famílias protestantes de Luanda e de Icolo e Bengo.

Em 1921-1922 deu-se a conhecida revolta de Catete, unindo famílias da zona pobres e remediadas. Na revolta de Catete se envolveu, também, «José de Fontes Pereira (José Abel)»[11], neto do famoso jornalista e protonacionalista

[11] «Muene ô Dikota», segundo o filho (o músico, artífice, dançarino e compositor José Oliveira de Fontes Pereira), transcrito em crónica de Jomo Fortunato. Fundou um grupo famoso de massemba na Vila Clotilde em 1919 e tocava concertina. Morreu a 29.1.1951 em Luanda. Seria, talvez, filho do casamento de uma filha de José de Fontes Pereira com um português em Luanda, visto que o seu primogénito foi espancado a mando de um comerciante português, que o governo colonial protegeu, morrendo na sequência do espancamento, novo, sem filhos.

homónimo (Mascarenhas, 2008 p. 51)[12]. Agostinho Pedro Neto, por sua vez, além das intensas relações com a igreja metodista[13], registadas por José Carlos Venâncio e Mário António F. de Oliveira, subscrevera, em 1921, protesto contra as autoridades portuguesas, envolvendo-se direta ou indiretamente na revolta, junto com outros nomes salientes da mesma comunidade crioula 'das margens'. O protesto era «contra as autoridades coloniais portuguesas e contra a prática de desterro para São Tomé de todos quantos se negavam ao trabalho forçado de contratado», segundo São Vicente (Junior, 2017 p. 23), com a temática se relacionando a poesia do filho Agostinho Neto logo cedo (Quino, 2019 pp. 166-167). Ora, Mendes de Carvalho abrigara-se em Luanda na casa dos Neto, a mãe do futuro presidente o acompanhava, portanto ele crescia num ambiente já de protesto contra o abuso colonial e a própria situação colonial. Em tal ambiente, metodismo, política independentista, negrismo e revolta social se misturavam já.

Nesse período, que vai de Bartolomeu Mendes de Carvalho até à geração da *Mensagem*, toda a comunidade crioula de Luanda e da província angolense continuava apostada na defesa da instrução pública, fossem os seus membros católicos, socialistas, maçónicos ou protestantes. A defesa da instrução pública universal e de qualidade se figurava indispensável à futura nação angolana, era uma proposta política vinculativa dessa aspiração nativista e autonomista, como também dos nativos integracionistas — que teriam em vista a mesma independência, mas num futuro mais distante. O próprio setor colonial, dos aclimatados e residentes, preferia ter uma qualificada instrução primária local, enviando só depois os filhos para a metrópole.

Um intelectual e funcionário público dinâmico, António Joaquim de Miranda, esboçou um plano de ensino concreto, progressivo, adaptado às condições locais, que tentou levar à prática até cerca de 1915. Esse plano subdividia o sistema escolar em três níveis: primário, liceal e profissional. O ensino profissional havia sido já implantado pelas missões católicas, as quais ainda foram superadas nisso pelas protestantes. Os protestantes instalavam-se na província

[12] Em 1889, numa carta pungente, sentida e acusatória ao governador geral, Fontes Pereira acusa o seu ajudante de campo de lhe ter morto o único filho. Viriam estes descendentes de alguma filha? É que Fontes Pereira já não era novo e morreu pouco depois, em maio de 1891. O filho falecera ainda moço, não sei se teve tempo de gerar algum neto ou neta.

[13] Foi ordenado presbítero em 1925.

angolense perseguindo um modelo de autossustentabilidade que favorecia tal ensino (Birmingham, [2015] p. 52). A formação de futuros profissionais aproveitava-se para a realização de trabalhos que beneficiassem as missões e até lhes trouxessem lucros.

Coincidentemente, na família de Uanhenga Xitu e no seu percurso biográfico, a formação prática desempenhou papel importante, em particular quanto à profissão de enfermeiro. O projeto de António Joaquim de Miranda gorou-se, apesar do vigor demonstrado pelo promotor, ou mesmo por isso: foi demitido sob suspeita de conspirador e enviado para Cabinda, em pleno domínio republicano e maçónico, no qual muitos angolenses haviam depositado sérias esperanças. Mas a persistência metodista no ensino profissional manteve-se, tanto quanto a procura de profissionalização rápida por adolescentes com pouco dinheiro. Um dos resultados se tornou visível no grupo político independentista criado por Mendes de Carvalho, desfeito no famoso 'processo dos 50'. O grupo tinha por nome «Espalha Brasas», segundo o escritor, em entrevista antiga, reproduzida por Zetho Cunha Gonçalves em linha para os nossos dias. O grupo formou-se principalmente com enfermeiros (o 'grupo dos enfermeiros') e, em menor número, outros profissionais, por exemplo eletricistas, ainda segundo o autor. Estes profissionais resultantes de escolas voltadas para a vida prática, mestres de ofícios da modernidade, vieram a dar quadros importantes à futura nação, como se vê pelo próprio Uanhenga Xitu.

Obras citadas

AZEVEDO, Elisa Dias Ferreira de, 2015. *O complexo cultural luandense oitocentista: o papel da religião católica na conformação dos «filhos da terra».* Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

BALSEMÃO, Eduardo Augusto de Sá Nogueira Pinto de, 1872. *Angola: História do governo do conselheiro Francisco António Gonçalves Cardoso.* Luanda: Imprensa do Governo.

BIRMINGHAM, David, [2015]. *A Short History of Modern Angola.* Oxford: OUP.

CHATELAIN, Heli. 1888-1889. *Gramática Elementar do Kimbundu ou Língua de Angola.* Genebra: [sn].

FREUDENTHAL, Aida, 2004. Judeus em Angola — séculos XIX-XX. *Cadernos de Estudos Sefarditas.* 4, pp. 243-268.

HENDERSON, Lawrence W., 1990. *A igreja em Angola: um rio com várias correntes.* Lisoba: Além-mar.

JANEIRO, Helena Pinto, 2021. «A questão religiosa em Angola: Norton de Matos e as missões». AAVV. [ed.] António Matos Ferreira. *Religião, sociedade, estado: 100 anos de separação.* [s.l.]: UCP - CEHR, pp. 409-422.

JÚNIOR, António de Assis, s.d. *Dicionário Kimbundu-Português […].* Luanda: Argente, Santos & Cia.

JUNIOR, Gilson Brandão de Oliveira, 2017. *Agostinho Neto e Agostinho da Silva: Exílios, encontros e desencontros entre intelectuais no Atlântico-sul.* Doutoramento em História. Brasília: UnB. Brasília.

MASCARENHAS, Filipe Martins Barbosa de, 2008. *Memórias de Icolo e Bengo: figuras e famílias.* Luanda: Arte viva.

NASCIMENTO, Washington Santos, 2019. O casamento do preto Marajá com a branca Arlete: Relações amorosas e racismo em «Os discursos do Mestre Tamoda» de Uanhenga Xitu. *Outros Tempos: Pesquisa Em Foco — História.* 2019, Vol. 16, 27, pp. 26-41.

PIMENTEL, Jaime Pereira de Sampaio Forjaz de Serpa, 1899. Um ano no Congo: 1 de maio de 1895 a 1 de maio de 1896. *Portugal em África: revista científica.* Vol. 6, pp. 154-162. — Cp. II.

QUINO, António Francisco Mateus, 2019. *Poética engajada: um estudo comparado entre Agostinho Neto e Solano Trindade.* Doutoramento. Braga: Instituto de Letras e Ciências Humanas, Univ. do Minho.

SÁ, Ana Lúcia Lopes de, 2005. Luanda literária a várias cores: o tema do racismo em Luandino Vieira e Uanhenga Xitu. AAVV. *O racismo, ontem e hoje: Atas do 7.º Colóquio Internacional «Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana.* Porto: CEAUP, 2005, pp. 127-138.

SANTOS, Eduardo A. Estevam, 2020. *Antonio Urbano Monteiro de Castro: A Imprensa a serviço da dominação colonial portuguesa em Angola oitocentista.* Alagoinhas: UNEB; UNILAB, pp. 67-86. Vols. 3, n. 6. ISSN: 2595-5713.

SIQUEIRA, Nathalia Rocha, 2020. *O enfermeiro e a Quijinga: Trajetória política e construção do capital simbólico de Uanhenga Xitu (1947-1975).* Mestrado em História. PPG História. Rio de Janeiro: UERJ.

VENÂNCIO, José Carlos, 2013. Laudatio de Agostinho André Mendes de Carvalho (Uanhenga Xitu), escritor e nacionalista angolano. *Revista Angolana de Sociologia.* 2013, 12 : As Ciências Sociais em questão, pp. 117-123.

XITU, Uanhenga, 1991. Uanhenga Xitu: o homem, o político, o escritor: uma referência obrigatória para a construção da nação em Angola. *Revista crítica de Ciências Sociais.* out., 33, pp. 217-227.

XITU, Uanhenga, 1984. *Mestre Tamoda e Kahitu: Contos.* São Paulo: Ática.

XITU, Uanhenga, 1984. *Os discursos do «Mestre» Tamoda.* Luanda: UEA.

XITU, Uanhenga, 2005. *Os discursos do Mestre Tamoda*. Luanda: Nzila.

UANHENGA XITU E MENDES DE CARVALHO:

do escritor ao político e vice-versa

Uanhenga Xitu and Mendes de Carvalho:
From Writer to Politician and Vice Versa

Washington Santos Nascimento
U. do Estado do Rio de Janeiro
washingtonprof@gmail.com

Resumo: O artigo analisa as relações entre a produção literária de Uanhenga Xitu e a atuação política de Mendes de Carvalho, discutindo os limites entre autor, obra e compromisso político. A partir da obra *Cultos Especiais* e, em especial, do posfácio «Aviso Prévio»**,** o texto demonstra como a literatura se torna um espaço de reflexão sobre tradição, colonialismo, religião, poder e as disputas internas do MPLA durante o governo de José Eduardo dos Santos. O estudo evidencia que, em sua última obra, o político se sobrepõe ao escritor, utilizando a literatura para expressar críticas à corrupção, ao patrimonialismo e aos rumos do Estado angolano.
Palavras-chave: Uanhenga Xitu; Mendes de Carvalho; literatura angolana; MPLA; política e literatura

Abstract: This article examines the relationship between the literary work of Uanhenga Xitu and the political trajectory of Mendes de Carvalho, exploring the boundaries between the author, the literary work, and political engagement. Focusing on *Cultos Especiais*, particularly its afterword «Aviso Prévio», the study shows how literature becomes a space for reflecting on tradition, colonialism, religion, power, and the internal political disputes within the MPLA during José Eduardo dos Santos's administration. It argues that, in his final work, the politician overshadows the writer, using literature to criticize corruption, patrimonialism, and the direction of the Angolan state.
Keywords: Uanhenga Xitu; Mendes de Carvalho; Angolan literature; MPLA; politics and literature

A história dessa comunicação começou no ano de 2018, quando fui convidado pela família para organizar uma edição crítica de uma obra de Uanhenga Xitu / Mendes de Carvalho, a ser distribuída no Brasil, sobretudo por conta

das comemorações dos 95 anos de seu nascimento que iria se dar no ano de 2019 (Nascimento 2019).

De imediato fiquei em dúvida sobre duas obras: *Manana* e *O Ministro*. Já que existia uma edição brasileira, feita pela editora Ática, de *Mestre Tamoda* (Uangenga Xitu, 1984). A escolha recaiu sobre *Manana*, por duas razões. A primeira por ser um romance, sendo que no Brasil, os seus contos, nomeadamente Mestre Tamoda, já eram bem conhecidos. A segunda razão é que o próprio autor dissera em diferentes momentos de sua vida, que essa era sua obra favorita (Lopes de Sá 2006 e 2010). Além disso em *Manana* era possível ver com mais clareza a face escritor de Mendes de Carvalho, ao passo que em *O Ministro* seu aspecto político era muito mais acentuado. Esta minha busca pelo escritor, em detrimento do político, de certa forma foi um modo de me afastar um pouco dos debates em torno de sua participação nos acontecimentos de 27 de Maio de 1977, quando o MPLA, ao conter uma suposta tentativa de golpe, capitaneada por Nito Alves, assassinou cerca de 30 mil pessoas, em sua grande maioria sem qualquer ligação com o movimento nitista (Mateus e Mateus, 2007).

Sua foto, bem como da maioria dos membros do Partido-Governo, constava na contracapa de um dos livros produzidos pelas vítimas daquele evento, bem como em alguns cartazes que circularam de forma anônima por Angola, sobretudo em Luanda, procurando expor aqueles diretamente envolvidos nos acontecimentos.

A grande questão que me colocavam alguns ativistas angolanos, sobretudo depois de ter defendido a minha tese, na qual as memórias de Mendes de Carvalho-Uanhenga Xitu foram analisadas por mim, era se seria possível separar o escritor do político e, assim sendo, não tomar em conta as suas responsabilidades históricas (Nascimento 2013). Essa é uma reflexão que transpassa também a trajetória de outros escritores, e não tem uma única resposta. Primeiro porque uma obra, ainda que escrita de forma individual, é produto de um trabalho coletivo, ainda mais em se tratando de Mendes de Carvalho-Uanhenga Xitu, cujas obras foram fruto de um trabalho de pesquisa e escuta de histórias contadas a ele pelos mais velhos (Uanhenga Xitu 1991). Depois há a recepção dessa obra, que pode ser apropriada de uma forma completamente diferente daquela imaginada pelo autor. Ainda sim, toda obra traz as visões de mundo do autor e o próprio processo, «do que entra e do que sai», reflete suas con-

cepções políticas e éticas. Podemos separar o autor da obra, sim e não, como bem responde Gisele Sapiro (2022).

Entretanto, em uma obra específica, *Cultos Especiais*, de 1996, Uanhenga Xitu faz questão de demarcar claramente essa fronteira e distância entre o escritor e o político Mendes de Carvalho. *Cultos especiais* foi a última obra escrita por ele. Já trazia na contracapa, entre colchetes, o nome Mendes de Carvalho, indicando que, naquele momento de sua vida, o político tinha, de certa forma, se sobreposto ao escritor[1]. Tanto é que o posfácio «Aviso prévio» pode ser entendido como uma carta dele a José Eduardo dos Santos e seus seguidores. De certa forma, é outro livro dentro do livro, no qual Mendes de Carvalho, que já enfrentava problemas de saúde que dificultavam a leitura e escrita, faz sua última carta pública. O objetivo deste artigo é adentrar no contexto de produção desta «carta» e entender que Mendes de Carvalho e qual Angola eram aqueles a que ele se referia. Desta forma, procuro entender as diferentes disputas políticas dentro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e de que maneira elas acabam por reverberar no posfácio.

Sobre *Cultos Especiais*

O conto se passa na década de 1930/1940, ocorre na região de Késua, marcada por uma forte presença protestante. Trata-se de um lugar de grande fluxo de pessoas, com missionários vindos de diferentes partes do mundo. De Késua também partiam pessoas da Igreja para difundir a fé cristã, através de cultos especiais, «uma espécie de movimento espiritual extra que chamava muitos adeptos à causa da Igreja, crentes não consistentes» (Uanhenga Xitu 2008, p. 24). Para a região de Icolo e Bengo, foram indicados os Pastores Kanzamba Bernardo, Terra Cangamba, e outros mais, conhecidos por serem «pregadores milagrosos».

Neste tempo, este concelho passava por uma forte praga de gafanhotos, o que fazia duvidar do poder da igreja e dos pastores; por esta razão se resolveu fazer os tais «cultos especiais». Depois desses cultos choveu torrencialmente na região, fazendo com que o prestígio dos missionários crescesse, a ponto de

[1] Ao longo de diferentes pesquisas trabalhei com as continuidades e diferenças entre o escritor Uanhenga Xitu e o político Mendes de Carvalho. Para uma história deste autor ver Nascimento 2019 e Nascimento 2017.

incomodar profundamente as autoridades coloniais, mas também os chefes tradicionais. Um grande roubo ocorrido no seio da Igreja, evidenciou os arranjos feitos para a manutenção da «paz» entre esses diferentes interesses.

Como em outros livros, Uanhenga Xitu começa com uma referência e homenagem a um nacionalista e político angolano. Trata-se de Pedro de Castro Van-Dúnem «Loy», que exerceu diversos cargos, tais como ministro das Relações Exteriores, administrador do Banco Central e ministro de Obras Públicas e Assuntos Urbanos. Mendes de Carvalho sabia que a obra literária levaria sua homenagem a mais pessoas. Além disso, traz um longo discurso sobre a importância de um olhar mais atento do estado angolano para a província do Bengo, terra de Agostinho Neto. Mais uma vez, o político fala através do escritor.

Cultos especiais traz a polifonia característica das obras de Unanhega Xitu. Há três personagens em ação na construção deste conto: o primeiro é o político Mendes de Carvalho, depois o escritor Uanhenga Xitu e, por fim, o historiador e sociólogo, que é a junção dos dois anteriores. Esse último personagem é o responsável pela parte histórica do conto e por citações no texto, como aquelas advindas da *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira* e do *Dicionário histórico e corográfico de Angola — IICA*, de Mário Milheiro (Uangenga Xitu 2008, p. 25).[2] A escrita desses três personagens é também diferente. Enquanto o primeiro efetua um discurso laudatório, o segundo é mais centrado em diálogos e linguagem coloquial e o terceiro tenta escrever com certa erudição. Assim, seu livro também tem ritmos e ondulações diferentes, a depender de quem está se mostrando ao leitor naquele momento.

Cultos especiais era um projeto antigo e que, de certa forma, dava uma espécie de «continuidade» a *Vozes na sanzala (Kahitu)*, ao mostrar o caráter móvel da «tradição» e «modernidade» e os constantes fluxos desses dois processos. O tempo no qual se passa a obra é o das décadas de 1930-1940, período de intensificação da presença missionária na região. Trata-se também do tempo no qual viveu Kahitu, que estava com 15 a 16 anos (Uanhenga Xitu, 2004).

[2] Uanhenga Xitu é um nome composto, sendo uma de suas traduções «O poder é odiado», conforme entrevista dada pelo próprio Mendes de Carvalho a Ana Lopes de Sá. Por isso não podemos só colocar XITU ao referir este escritor. Uangenga Xitu. Entrevista a Lopes de Sá 2004.

O fechamento de Kahitu está ligado intrinsecamente a *Cultos especiais*, que se passa em um contexto no qual havia uma grande praga de gafanhotos e uma severa estiagem. Ao se suicidar, o protagonista pegou debaixo de sua cama uma latinha com veneno de matar gafanhotos, visto existir naquele momento uma praga, tomou seu conteúdo, contorceu-se de dor, e, mesmo depois de alguns vomitórios, não resistiu e morreu. Previsto para ser enterrado no mesmo dia, isso não ocorreu devido a uma forte chuva que começara.[3] Em *Cultos especiais*, foi um pastor metodista que provocara aquela chuva.

A obra começa falando do impacto missionário na região, um tema recorrente em suas diferentes obras, mas sobretudo presente em *Vozes na sanzala*. Era uma região dos missionários Robert Shields, João Wengats, Violette Krandel e Alpha Miller, mas também do soba Bangu «[…] que ungia sobas e sobetas da zona colocando-se a kjinga na cabeça e dava-lhes de beber a porção tradicional de ndua: o símbolo de transmissão do poder dos antepassados para gerações vindouras, no regime do sobado» (Uanhenga Xitu 2008, p. 21).

Destaca os imbricamentos entre os diferentes poderes, por exemplo, o Soba Bangu era pai de um missionário. Isso não impediu mudanças significativas naquela sociedade, como a tentativa de instituição da monogamia, ao colocar o adultério como um pecado. Além disso, indica mudanças mais profundas, como uma nova noção de morte: «os homens que vivem na Missão são quase reféns da morte, só pensam em morrer, no paraíso e no inferno. — Que gente é essa que me encurta o tempo de vida e me aproxima à campa da morte? — dizia um velho amigo meu!» (Uanhenga Xitu 2008, p. 22). Além disso, salienta que se tratava de uma região na qual muitas pessoas se insurgiram contra o poder colonial.

Mas o que seriam os chamados «cultos especiais» a que se refere o título da obra e que eram inicialmente praticados por missionários da Missão de Késua, situada a 12 quilómetros ao norte da cidade de Malanje? Késua é uma missão cristã protestante da Igreja Metodista Unida de Angola, um dos maiores centros de ensino básico e religioso do país (Manuel 2005, p. 94). Uanhenga Xitu não o descreve, tão pouco o comenta, deixando vagas as suas impressões. Trata-se de uma espécie de «segredo» acessível apenas para aqueles que

[3] *Vozes na sanzala (Kahitu)* foi objeto de minha análise e reflexão em um artigo de 2017. Cf. Nascimento 2017.

tinham sido iniciados e que, para os missionários mais velhos, podia ter efeitos negativos.

Na década de 1930-1940, a praga de gafanhoto (a mesma já relatada em *Vozes na sanzala*), bem como a ausência de chuvas, faz com que houvesse uma grande migração para Luanda. Nesse trecho, quem fala é o historiador-sociólogo Uanhenga Xitu, nos mostrando fenômenos internos do que hoje é Angola e que passam ao largo do colonialismo, que promoveu deslocamentos populacionais importantes, evidenciando dessa forma uma realidade que passa ao largo (ou ao fundo) do mundo colonial, apesar de impactá-lo. Mas o memorialista Uanhenga Xitu também descreve fenômenos paranaturais: «E quando o sol ardente incidia os raios sobre as áreas extensas, planas, a miragem envolvia as pessoas descrevendo silhuetas de um feiticeiro a dançar de dia, ou de um nzumbi (espírito) assustador que vinha destruir o que sobrava» (Uanhenga Xitu 2008, p. 26).

A seca e a praga dos gafanhotos foram interpretadas pelos antigos como um castigo dos seus antepassados, «esquecidos, preteridos a favor de um Deus estrangeiro» (Uanhenga Xitu 2008, p. 27). A Igreja então reage enviando para a região uma série de missionários, fortemente aguardados pela população local, como aqueles que poderiam dar fim àquela situação. Mas os mais velhos ainda continuavam incrédulos, como o velho Songue:

> *— se não vejamos: falou-se muito no acabar dos quimbandas e xinguilamentos como causadores de doenças, epidemias, pragas de gafanhotos e de ratos e da falta de chuva. Ora, se desde os tempos dos avós, vimos praticando os nossos usos e costumes, e sempre tivemos chuva e comida, não será que os tempos que agora modificaram a nossa terra sejam fruto dessas Igrejas que se intrometeram na nossa vida ao ponto de quererem ver banidos os ritos dos nossos antepassados?* (Uanhenga Xitu 2008, p. 28)

Mas essa clivagem entre os tempos atuais e antigos era mais geracional do que um fato vivido. Isso porque a Igreja tinha incorporado determinados elementos locais, como alguns hinos cantados em Kimbundu. O reverendo Kanzamba Bernardo pregava nas línguas locais e, mais do que isso, fez chover em uma de suas pregações:

> *E, a dado momento, aumentando o tom de voz, gritou: Cai Chuva, cai chuva! Sim, cai chuva, meu Deus!!! E de verdade começou-se a ouvir as bádegas de*

> *água a caírem sobre a cobertura de chapas de zinco: Tátátátá… — Milagre, milagre, madianu, madianu, mudianu, mupuimupui! — gritava o povo, assomado nas portas e janelas! A pregação suspensa, e, dada a agitação de espanto e alegria, pediu-se que fosse entoado um hino em louvor de Deus, que foi entoado entre choros. Houve quem desmaiasse.* (Uanhenga Xitu 1996, p. 31)

Apesar das nuvens cheias no céu, e da forma como Kanzamba Bernardo fez a leitura do tempo, fato é que ele ganhou fama de profeta que trouxe a chuva, adquirindo, assim, uma grande reputação. Em diferentes sociedades, como apontam Guillermo Foladori e Javier Taks, sempre existiram «formas institucionalizadas de apropriação elitista do conhecimento sobre a natureza externa» (Foladori e Taks 2004, p. 331). Trata-se de um tipo de saber que foi separado do saber cotidiano, que foi tomado por um determinado grupo ou estrato social como forma de poder sobre o restante da sociedade. No continente africano, especialistas locais realizaram experiências visando fazer com que houvesse o desencadeamento de chuvas, desde o uso de pedras sagradas até mesmo o uso do anil e de sal (Dah-Lokonon, 1994; Afouda, 2012).

A fama de Kanzamba Bernardo fizera com que os cultos tivessem mais frequência e passassem a ser realizados nas sanzalas ao ar livre e nos quintais: «[…] entre a multidão estavam também aleijados e doentes que vinham esperançados de serem salvos, espiritual e fisicamente, pela magia religiosa de que o Reverendo Kanzamba Bernardo, corria fama obrar» (Uanhenga Xitu 1996, p. 38). Assim, foi ao dominar a «magia» que ele se tornou poderoso. Era uma forma nova de magia, «religiosa», como que um entrelaçamento entre mundos distantes, que agora porém se complementavam. O que Uanhenga Xitiu salienta é que a incorporação pelos pastores de crenças, mas também da geografia local, fez com que se constituísse uma «igreja africana» e, assim, tivesse uma adesão ainda maior.

Entretanto, havia uma linha limite que dividia aqueles dois mundos, a questão da monogamia *versus* poligamia. A Igreja pregava a necessidade de que o homem tivesse apenas uma esposa e condenava qualquer prática em contrário. Já o modo de ordenação social era completamente diferente. Nesse cenário as mulheres tiveram que ceder ao «modo tradicional» e a Igreja pouco pôde fazer em relação a isso.

Um outro limite se deu porque, ao fazer os grandes cultos, muitas pessoas deixavam de ir trabalhar nas lavras, como já tinha alertado o velho Katambi:

«Desde que chegaram estes cristão ninguém mais trabalha. Caiu a chuva, não fostes a lavra, no sábado era dia da Igreja, domingo é dia de Deus; o milho das outras cresceu, o que dá gosto ver as suas lavras» (Uanhenga Xitu 1996, p. 36). Por conta disso, em Cabiri os evangelistas foram presos pelo Chefe do Posto, acusados de não deixarem os camponeses irem às plantações de algodão, «[…] além de criar problemas, alterando a ordem pública, perturbando lares a ponto de os desfazerem» (Uanhenga Xitu 1996, p. 46).

A população então protestou imediatamente, o chefe do posto se deslocara para Luanda, onde deu entrada no Hospital Central, por conta de um «esgotamento cerebral». Uns diziam que quem fez isso foram os «profetas de Deus», já outros afirmavam que podiam ser também «feiticeiros» e «quibandeiros» que pregavam em nome de Deus.

A fama dos pastores ainda circulava, diziam que tinham curado uma mulher picada por uma cobra. Com o passar do tempo, a vida voltou ao normal, com os homens retornando para as lavras e as mulheres vivendo ainda a poligamia, mas advogando escolher novos parceiros. A igreja «parou» de interferir na vida cotidiana, que pôde seguir o fluxo «normal» dos antepassados. Desta forma, termina o conto.

A mensagem que Uanhenga Xitu pretende passar, de certa forma, é que havia um limite para a atuação missionária, e o limite era dado pelos valores ancestrais, pela cultura e pela tradição, que não deviam ser desrespeitados, sob risco de provocarem impactos significativos naquela ordem social. De certa forma, o escritor reproduz as ideias do político, como veremos a seguir.

Aviso prévio

Quem escreve o posfácio é o político Mendes de Carvalho, inclusive é assim que ele assina, dando-lhe o nome de «AVISO PRÉVIO», escrito em caixa alta. De certa forma, é uma resposta a seus detratores, que gostariam de criar intriga entre ele e o então presidente José Eduardo dos Santos, mas é também um aviso a ele. Segundo Carvalho:

> *Se há indivíduos que o Presidente tem ajudado, confesso sou um deles, e sinto o respeito que ainda sobra pela minha pessoa, não obstante as intrigas dos detratores, mas, apesar disto, não tenho deixado de exprimir a minha opinião aberta e clara, discordando daquilo que me parece não ir tão bem.* (Uanhenga Xitu 1996, p. 52)

Por outro lado, Mendes de Carvalho ouvia pelas ruas que «a vida estava mal-mal-mal-mal, não se podia continuar assim e assim não pode ser !!!…», e alerta a José Eduardo, em uma carta escrita de 17 de maio de 1996, de que o país estava a «arder socialmente» e que povo tinha perdido o medo. De certa forma esta parte do livro é uma espécie de «continuação» de *O ministro*.

O ministro, publicado em 1991, é uma espécie de «autobiografia» de Mendes de Carvalho, é um livro profundamente crítico dos políticos «aduladores», que se afastam do povo, bem como da corrupção enraizada no Estado angolano (Uanhenga Xitu 1991). Tais críticas são feitas por meio de um ministro «fictício»; entretanto, nesse «Aviso prévio» a assinatura (literal) é de Mendes de Carvalho, é ele quem denuncia a corrupção e o patrimonialismo familiar que naquele momento assolavam Angola.

Mendes de Carvalho se situa nesse texto como pertencendo a uma geração anterior à de José Eduardo dos Santos, ou seja, como alguém ligado a Agostinho Neto e que por isso deveria ser respeitado pelas gerações mais «novas». Entende ele que, por essa razão, tinha um lugar diferente dos demais: «Porque acho que neste país tenho um lugar que não se espera ser chamado para discordar, mas discordar, depois ser chamado. Penso que neste país tenho um lugar vitalício que não vá a concurso nem disputar sequer» (Uanhenga Xitu 2008, p. 51). A influência daqueles nascidos no Catete sobre Agostinho Neto, segundo Jean-Michel Mabeko-Tali, foi «um fator não negligenciável na maneira como o Chefe de Estado geria o poder», havendo o que ele chamaria de «Catetização do poder» (Mabeko-Tali 1996, p. 411). Entretanto, quando da escrita do «Aviso prévio», Mendes de Carvalho já não tinha tanta influência assim, tendo sido demitido do cargo de ministro.

Agostinho Mendes de Carvalho: do governo de Agostinho Neto ao de José Eduardo dos Santos

Para entendermos de forma adequada o debate entre Mendes de Carvalho e José Eduardo dos Santos (e seus partidários) temos que situá-lo no meio das disputas políticas internas que remetem ao governo de Agostinho Neto (1975--1979). Desde este período, se definem duas alas políticas, a «progressista-socialista», composta por nomes como Lúcio Lara, Carlos Dilolwa, Iko Carreira e António Jacinto, e a «pragmático-liberal», cujos nomes de maior destaque

eram Agostinho Mendes de Carvalho, Domingos Paiva da Silva e Manuel Pedro Pacavira. A primeira ala defendia uma progressão rumo ao Socialismo, rechaçando uma suposta preponderância dos Kimbundu e Crioulos no seio do partido, ainda que a maioria dos seus componentes tenham sido mais assimilados / «aculturados» e mestiços, com uma formação fora de Angola (Vidal 2016). Já a segunda ala, incrédula em relação ao Socialismo marxista, defendia uma base de governo a partir das ideias de cultura e tradição, sustentando em termos da política económica uma posição mais flexível e pragmática e «liberal» (Vidal 2016, p. 820). Agostinho Neto representava uma espécie de «meio-termo» entre esses dois grupos, trazendo, tanto na sua história pessoal como na organização de seu governo, elementos das duas alas (Vidal 2016, p. 821).[4]

No início do governo de José Eduardo dos Santos (1979), ele buscou manter a mesma estratégia de Neto. Contudo, ainda que mais «liberal», buscou afirmar o seu poder pessoal, rebaixando os membros das duas alas, incluindo as suas mais proeminentes figuras — Lúcio Lara pelo lado progressista-socialista e Mendes de Carvalho pelo lado pragmático-liberal — e colocando no poder pessoas mais leais a ele (Vidal 2016, p. 821). É neste contexto que, em 3 de junho de 1983, Agostinho Mendes de Carvalho é destituído do posto de ministro da Saúde e, de certa forma, afastado do centro do poder, tendo se tornado embaixador na então Alemanha Oriental, entre os anos de 1985 e 1990, de onde prestava assistência simultaneamente à Polônia e à Checoslováquia (Venâncio 2013).

Alguns anos depois, ele e Marcolino Moco, Norberto dos Santos, Bornito de Sousa, Lopo do Nascimento, João Lourenço, entre outros, farão parte de um pequeno grupo que reclamava reformas políticas imediatas, além do fim do monopartidarismo, imprimindo uma dinâmica reformista, que acabaria por culminar nas negociações com a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) e no Acordo de Bicesse (1991), que entretanto pouco foi colocado em prática (Queiroz 1996, p. 62).

[4] Nas palavras de Nuno Vidal, «Neto representava um certo equilíbrio entre os dois grupos, reunindo em si mesmo características sociopolíticas de ambos; era protestante, mas comunista, negro de Catete, mas muito aculturado, sendo médico formado em Portugal e casado com uma portuguesa branca e tendo um longo e próximo relacionamento com vários dos principais líderes da ala progressista-socialista, a começar pelo próprio Lúcio Lara e Carlos Dilolwa.» (Vidal 2016, p. 821).

Dois anos depois, um novo acordo foi assinado entre o MPLA e a UNITA, desta vez em Lusaca, capital da Zâmbia, em 1994. Este novo protocolo teve um impacto positivo e uma resposta otimista das instituições financeiras internacionais, mas a realidade interna foi muito diferente. Os agentes económicos nacionais não se mostraram entusiasmados pelo acordo, sobretudo porque o processo de desmilitarização andava a passos muito lentos, e já havia uma experiência negativa com o Acordo de Bicesse (1991), do qual pouco tinha sido implementado até então (Aguilar e Asa, 1997).

Em uma tentativa de afirmar o seu comando do MPLA, José Eduardo dos Santos tira o grupo político que reclamava por mais reformas do centro do poder. O primeiro-ministro Marcolino Moco foi tirado do cargo em 1996, com a acusação de desejar a presidência da república (Mabeko-Tali, 1997, p. 91). Moco tinha sido um dos poucos Ovimbundu que alcançaram uma posição de destaque dentro do Estado angolano.[5] A sua saída foi comemorada por uma ala do MPLA que dizia estarem «fartos de verem um bailundo (Ovimbundu) à frente do Governo» (Sul 2022). Houve inclusive uma tentativa de manifestação de apoio à demissão de Moco pelas ruas de Luanda, e que só não saiu como planejado por conta da ação de Mendes de Carvalho, que usou de seu papel na história do MPLA para obstaculizar esta ação (Sul 2022). Nesse contexto, Moco é transferido para a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), tornando-se seu primeiro secretário executivo, entre 1996 e 2000.

Este é o contexto político no qual «Aviso prévio» foi escrito. Mas havia também um contexto social importante e que precisa ser referenciado. No posfácio, o autor situa os protestos de 1996 contra o governo e a ideia geral de que «a vida estava mal-mal-mal-mal, não se podia continuar assim e assim não poder ser». A inflação acumulada no primeiro trimestre de 1996 tinha ultrapassado 240%. No final de maio, o governo parecia estar totalmente «paralisado no campo da política económica, e o país encontrou-se profundamente no seu pior estado económico» (Aguilar e Stenman 1997). Segundo Aguilar e Stenman (1997), durante 1996, a educação pública ficou efetivamente parali-

[5] «Os Ovimbundus do partido mantiveram-se em posições de segundo plano, continuando a ser Faustino Muteka o único Ovimbundu nos órgãos de topo do partido. Esta situação vai alterar-se ligeiramente a partir de 1986, com a ascensão de Marcolino Moco, Ovimbundu, nomeado para governador provincial do Bié — planalto central. Anos mais tarde ele assumiria o cargo de primeiro ministro (1991-1996)». (Vidal 2016, p. 839).

sada em todos os níveis e muito pouco restava do sistema público de saúde; o processo de paz avançava lentamente e era visível no horizonte a piora do cenário económico e social (Aguilar e Stenman, 1997). «Aviso prévio» foi assim escrito em um contexto de grande turbulência política e social.

O que seria o aviso prévio contido no título do seu posfácio? Vamos às palavras do próprio Mendes de Carvalho:

> *Mobuto tinha o poder. E a autoridade também, pelo menos, o demonstrou com o crescer das suas contas bancárias que o tornaram um dos chefes de Estado mais ricos do mundo! Caso raro em África, isto é, que se conhece. Rico e trinta e dois anos no poder! É muito. E morreu como um 'pobre diabo de espírito' e com 44 quilos de peso!! Mas deixou um AVISO PRÉVIO a outros Chefes de Estado, sobretudo de África. Muitos anos de governação e muita riqueza só para si e seus familiares! Terá sido essa a maior virtude de Mobuto? Melhor conquistar e deixar amizade que riquezas.* (Uanhenga Xitu 1996, p. 56)

Mendes de Carvalho critica dessa forma o patrimonialismo e a concentração de riqueza em torno da família Santos. José Eduardo governou por 38 anos Angola, um dos presidentes mais longevos do continente africano. Além disso, o petróleo, diamantes, telecomunicações, setor bancário e cimento tornaram-no o mais rico soberano africano e sua filha, Isabel dos Santos, a mulher mais rica da África, com uma fortuna estimada em US$ 3,7 bilhões em seu auge, no ano de 2014 (Dolan 2022). O valor, entretanto, deve ter sido bem maior porque, entre 2007 e 2010, pelo menos US$ 32 bilhões em receitas do petróleo desapareceram do livro-caixa federal, de acordo com o Fundo Monetário Internacional (FMI). Tais recursos foram depois rastreados em paraísos fiscais, com envolvimento da família Santos (Dolan 2022).

Morto na Espanha em 2022, por causas naturais, o corpo de José Eduardo foi disputado por sua esposa, Ana Paula dos Santos, e seus filhos mais velhos, Tchizé dos Santos, Isabel dos Santos e José Paulino dos Santos, que, impedidos de virem a Angola, por conta de processos que correm no país, desejavam que o corpo do pai fosse enterrado em Barcelona (Silva 2022).[6] Um mês depois, seu corpo chegou em Luanda, onde foi velado com pompa, entretanto com cadeiras vazias e sem a multidão que saía às ruas, quando do seu

[6] Desde 2018, Isabel dos Santos é procurada pela Justiça angolana para prestar declarações no âmbito de processos de combate à corrupção no qual está alegadamente envolvida. Fonte: <https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2022/08/funeral-de-jose-eduardo-dos-santos-em-angola-divide-familia.ghtml>.

aniversário. Morreu rico, porém afastado do poder angolano e sem o respeito de grande parte dos angolanos.[7] Cumpriu-se, assim, de certa forma, o aviso prévio dado por Mendes de Carvalho.

Considerações finais

Cultos especiais pode ser entendido como uma obra inacabada de Uanhenga Xitu. Faltaram-lhe tempo, saúde e talvez até mesmo interesse em trabalhar melhor a obra, com a criação de personagens mais bem delineados e, sobretudo, com seu desfecho inconclusivo. Entretanto, é uma obra que traz alguns elementos comuns a diferentes textos do autor, como a polifonia, o imbricamento de gêneros literários distintos e a defesa da ideia de cultura e tradição, estreitamente ligada a «inovações» trazidas pelo contato colonial.

Nesta obra, juntamente com *O ministro*, o político fala mais do que o escritor. O posfácio é um duro ataque a José Eduardo dos Santos, em que chega a listar quase 20 críticas à forma de seu governo, além de apontar a riqueza ilícita e a corrupção (ainda que de forma indireta) praticada pela família Santos.

«Aviso prévio» faz parte das lutas políticas daquele momento (1996), marcado pela deposição do primeiro-ministro Moco e por uma inflação exorbitante. Atesta de certa forma a perda de prestígio de Mendes de Carvalho junto ao poder central e as disputas políticas que envolviam todo o MPLA. Contudo, é importante ressaltar que, mesmo crítico do governo de José Eduardo dos Santos, ele fez parte e ajudou a construir esse regime e se beneficiou dele mais do que a maioria dos angolanos. Foi um político hábil e, a despeito das idas e vindas da política, sempre se manteve próximo do poder, o que não desqualifica ou diminuí a crítica que fez ao governo do então presidente.

[7] Diferentes jornais noticiaram as diferenças de tratamento quando José Eduardo dos Santos estava no poder e depois de morto. Dois exemplos: <https://eco.sapo.pt/2022/08/27/velorio-de-jose-eduardo-dos-santos-sem-multidoes-e-com-cadeiras-vazias/>; <https://www.dn.pt/internacional/velorio-de-jose-eduardo-dos-santos-sem-corpo-enchentes-ou-prantos--15011018.html/> e <https://www.voaportugues.com/a/cidad%C3%A3os-pedem-presen%C3%A7a-de-todos-os-filhos-no-funeral-de-jos%C3%A9-eduardo-dos-santos/6711138.html>.

Referências

AFOUDA, Abel, 2012. «Fazedores de chuva»: as precipitações artificiais de acordo com os métodos «tradicionais» e de acordo com a tecnologia moderna In: Hountondji, P. J. (Org.). *O antigo e o moderno*: a produção do saber na África contemporânea. Mangualde / Luanda: Edições Pedago / Edições Mulemba.

AGUILAR, Renato; STENMAN, Asa, 1997. *Angola 1996*: inflation, confusion and political crisis. Estocolmo: Sida.

DAH-LOKONON, G. B, 1994. Les faiseurs de pluie: mythe et savoir dans les procédés traditionnels de gestion de l'athmosphère. In: Hountondji, P. J. *Les savoirs endogènes*: pistes pour une recherche. Paris: Diffusion. pp. 77-109.

DOLAN, Kerry. A, 2022. *Como a filha do ex-presidente de Angola saqueou as riquezas do país*. 11 jul. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-money/2022/07/como-isabel-dos-santos-angola-saqueou-as-riquezas-do-pais/>. [Acesso em: 30 jan. 2023].

FOLADORI, Guillermo; TAKS, Javier, 2004. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. *Mana,* v. 10, n. 2, pp. 323-348.

MABEKO-TALI, Jean.-M., 1997. L'interminable transition angolaise et les multiples dangers de l'incertitude politique. *Lusotopie*. v. IV, pp. 87-103.

MABEKO-TALI, Jean.-M., 1996. *Dissidences et pouvoir d'Etat*: le MPLA face a lui-même (1962-1977). Tese (Doutorado em História). Université Paris VII.

MANUEL, Adelaide, 2005. *A mulher evangélica congregacional em Angola*: análise do processo da formação pastoral da mulher no período de 1965-1975. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo.

MATEUS, Dalila Cabral e MATEUS, Álvaro, 2007. *Purga em Angola*. Lisboa: Edições ASA.

NASCIMENTO, Washington S., 2013. *Gentes do Mato: os «novos assimilados em Luanda» em Luanda (1926 – 1961).* Tese de Doutoramento, Programa de Pós-Graduação em História Social. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

NASCIMENTO, Washington S., 2017. Universo mítico-religioso Kimbundu e trânsitos culturais em Uanhenga Xitu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (online), v. 32, pp. 1-14. Disponível em: <Scielo - brasil - universo mítico-religioso kimbundu e trânsitos culturais em uanhenga xitu universo mítico-religioso kimbundu e trânsitos culturais em uanhenga xitu>. [Acesso em: 2 fev. 2023].

NASCIMENTO, Washington S., 2019. *Manana. Uanhenga Xitu*: edição crítica. Jundiaí: Paco Editorial.

NASCIMENTO, Washington S, 2019. Uanhenga Xitu: do ancestral ao moderno, e vice versa. In: Silvio de Almeida Carvalho Filho; Washington Santos

Nascimento. (Org.). *Intelectuais das Áfricas*. 2.ª edição revisada. Campinas / SP: Pontes Editores, pp. 273-297.

QUEIRÓZ, Arthur, 1996. *Marcolino Moco*: um governo à prova de guerra. Porto: Proeme.

SÁ, Ana Lopes de, 2010. Uanhenga Xitu: diálogos com algumas personagens. *Maka*: revista de literatura e artes. Volume I, Ano I, número I, out., pp. 225--244.

SÁ, Ana Lopes de, 2004. Entrevista com Uanhenga Xitu. In: Cristóvão, A.; Cori, I. *Pessoas com quem conversar*. Luanda: UEA, 2004.

SAPIRO, Gisele, 2022. *É possível dissociar a obra do autor?* Tradução de Juçara Valentino. Belo Horizonte: Moinhos.

SILVA, Magda. B, 2022. *Funeral de José Eduardo dos Santos em Angola divide família*. 23 ago. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2022/08/funeral-de-jose-eduardo-dos-santos-em-angola-divide-familia.ghtml>. [Acesso em: 27 jan. 2023].

SUL, Nelson, 2022. F. *Marcolino Moco*. Ex-primeiro-ministro. 22 out. Disponível em: <https://www.otelegrama.ao/especial/marcolino-moco-ex-primeiro-ministro/>. [Acesso em: 29 jan. 2024].

UANHENGA XITU, 1984. *Mestre Tamoda*. São Paulo: Ática.

UANHENGA XITU, 1991. Entrevista. In LABAN, Michel. *Angola: Encontro com escritores*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.

UANHENGA XITU, 1991. *O ministro*. Luanda: União dos Escritores Angolanos.

UANHENGA XITU, 2004. *Vozes na sanzala (Kahitu)*: contos. Luanda: Edições Maianga.

UANHENGA XITU, 2006. Entrevista, In CRISTÓVÃO, Agnaldo e Cori, Israel. *Pessoas com quem conversar*. Luanda, UEA.

UANHENGA XITU, 2008. *Cultos especiais*. Luanda: Editorial Nzila.

VENÂNCIO, José. C. 2013. Laudatio de Agostinho André Mendes de Carvalho (Uanhenga Xitu), escritor e nacionalista angolano. *Revista Angolana de Sociologia* [Online], v. 12. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ras/773>. [Acesso em: 2 fev. 2024].

VIDAL, Nuno. de F, 2016. O MPLA e a governação: entre internacionalismo progressista marxista e pragmatismo liberal-nacionalista. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 42, pp. 815-854.



ISBN 978-989-53997-7-2





Porto 2026