

DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v16i27.649>

O CASAMENTO DO PRETO MARAJÁ COM A BRANCA ARLETE: relações amorosas e racismo em “Os discursos do Mestre Tamoda” de Uanhenga Xitu¹

THE MARRIAGE BETWEEN BLACK MAN MARAJÁ AND WHITE WOMAN ARLETE: relationships and racism in "The Speeches of Master Tamoda" by Uanhenga Xitu

LA BODA DEL NEGRO MARAJÁ CON LA BLANCA ARLETE: relaciones amorosas y racismo en "Los discursos del Maestro Tamoda" de Uanhenga Xitu

WASHINGTON SANTOS NASCIMENTO

Doutor. Professor adjunto do Departamento de História (UERJ).

Rio de Janeiro-RJ, Brasil.

washingtonprof@gmail.com

Resumo: A partir do diálogo entre história e literatura debatemos sobre relações amorosas inter-raciais, racismo e a discriminação em Luanda, capital de Angola, através da análise do relato sobre o “casamento” do homem “preto” e do “mato” angolano, Marajá, e da mulher portuguesa e branca, Arlete, presente no romance “Os discursos do mestre Tamoda” do escritor angolano Uanhenga Xitu.

Palavras-chave: Luanda. Casamentos inter-raciais. Uanhenga Xitu.

Abstract: From the dialogue between history and literature, we discussed interracial love relationships, racism and discrimination in Luanda, the capital of Angola, through the analysis of the report on the "marriage" of the black man and from the Angolan "jungle", Marajá, and the Portuguese and white woman Arlete, present in the novel "The speeches of master Tamoda", written by Angolan writer Uanhenga Xitu.

Keywords: Luanda. Interracial marriages. Uanhenga Xitu.

Resumen: A partir del diálogo entre historia y literatura discutimos sobre relaciones amorosas interraciales, racismo y discriminación en Luanda, capital de Angola, a través del análisis del relato sobre la "boda" del hombre "negro" y del "mato" angoleño, Marajá, y de la mujer portuguesa y blanca, Arlete, presente en la novela "Los discursos del maestro Tamoda" del escritor angoleño Uanhenga Xitu.

Palabras clave: Luanda. Boda inter-racial. Uanhenga Xitu.

Não adianta falar dos pais da Arlete, que com certeza prefeririam dessa vez ver a filha morta que cometer uma tamanha falta, que não só seria condenada por mera questão de prestígio dos pais, como pensar -se regressar atrás desnaturando a raça em vez de empurrá-la à frente².

Este artigo insere-se dentro das nossas preocupações em torno da história social (e política) de Angola entre os anos de trinta e sessenta do século XX, período de maior dominação salazarista, a partir de um diálogo prioritário entre história e literatura. De maneira

¹ Artigo submetido à avaliação em agosto de 2018 e aprovado para publicação em janeiro de 2019.

² XITU, Uanhenga. *Os discursos do “Mestre” Tamoda*. Lisboa: Ulisseia INALD, 1984. p. 124.

mais específica, ele faz uma discussão sobre os casamentos inter-raciais, o racismo e a discriminação social em Luanda, Angola, entre os anos de quarenta e sessenta, através da análise da história do “casamento” do homem “preto” e do “mato” angolano, Marajá, e da mulher portuguesa e branca, Arlete, contida no romance “Os discursos do Mestre Tamoda” de Uanhenga Xitu, nome kimbundu e pseudônimo literário de Agostinho André Mendes de Carvalho.

O livro de Xitu pode ser entendido como uma leitura histórica da Angola colonial, ainda que esteja estruturado a partir de normas narrativas próprias de uma obra literária. A literatura produzida no continente africano neste período foi marcada pela necessidade de promover o conhecimento e a apropriação da história e dos territórios formados pela situação colonial, buscando colocar o homem africano como sujeito, construindo novas geografias, articulando diferenças e harmonizando contrários, associando-se, desta forma, com os diferentes projetos de emancipação³.

Em um contexto no qual a história de Angola, enquanto uma escrita científica produzida pelos próprios angolanos, era praticamente inexistente, a obra de Xitu assume uma importância ainda maior, ao trazer para o centro da cena personagens, situações e reflexões sobre a realidade local, distintas das produções feitas a partir do olhar metropolitano. Em sua obra, o social importa não só como causa, ou mesmo significado, mas também como um elemento que desempenha um papel na estrutura da forma literária, que no caso de Xitu é marcada por intertextualidades e entrelaçamentos de diferentes ordens, quer no conteúdo narrado, quer na sua estilística.

Sua obra traz elementos do universo angolano, africano e atlântico, fazendo referências a pessoas que realmente existiram, como o médico Dr. Aires do Sacramento Menezes e o pesquisador brasileiro Gilberto Freyre, e a determinados fatos históricos (como as ações da Polícia Internacional e de defesa do Estado, PIDE). Entretanto a “verdade” de sua ficção não está em revelar a existência destes personagens reais ou dos fatos históricos, mas em possibilitar a leitura das questões em jogo num determinado tempo histórico, Angola colonial. Desta forma, Xitu encena mundos possíveis, ou pelo menos um mundo idealizado por ele, mundos que não foram, mas que poderiam ter sido, em um esforço dele de imaginar uma Luanda e Angola colonial (e mesmo pós-colonial) e uma identidade angolana.

³ CHAVES, Rita. Escritores e os projetos de emancipação. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Claudio Alves (Org.). *Dicionário crítico das Ciências Sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2013.

Nascido em 29 de agosto de 1924 em Calomboloca, região de Ícolo e Bengo, área kimbundu do interior de Angola, Xitu estudou nas escolas das missões protestantes, sobretudo nas metodistas, tornando-se enfermeiro e trabalhando em diferentes regiões do país⁴. Militante político, participou do grupo dos panfletaristas do Bairro Operário, chamado “Espalha Brasas” e por isso detido em 1959, pela Polícia Política do Estado Colonial-Fascista (PIDE/DGS). Julgado, esteve preso por oito anos, de 1962 a 1970, no campo de concentração do Tarrafal, em Cabo Verde, onde também escreveu grande parte de suas obras. Membro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) desde o primeiro momento, ainda hoje é uma de suas principais referências, tendo atuando como ministro, embaixador e deputado na Angola Independente até 2008. Faleceu no ano de 2014 em Luanda⁵.

Como escritor, produziu uma vasta obra entre os anos de 1974 e 1997, como “O Meu Discurso”; “Mestre Tamoda”; “Bola com Feitiço”; “Manana”; “Vozes na Sanzala (Kahitu)”; “Mestre Tamoda e outros contos”; “Maka na Sanzala”; “Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem”; “Os Discursos do Mestre Tamoda”; “O Ministro” e “Cultos Especiais”, seu último livro⁶. De acordo com Ana Lopes de Sá, suas obras destacam-se por apresentar uma visão endógena de Angola, permitindo-lhe ir além dos binômios simplistas quando retratam as realidades coloniais e pós-coloniais⁷.

As obras de Xitu fazem um enquadramento próprio do local onde as populações encontram-se inseridas, através de uma geografia funcional, que se descortina pelas andanças dos personagens, evidenciando, desta forma, fronteiras móveis e/ou borradas. Seus textos são bastante vivos pelo fato de trazerem no seu repertório os sons e saberes endógenos dos povos

⁴ Por razões explicadas em um trabalho anterior ao analisarmos a situação do que hoje é Angola preferimos usar AkwaKimbundu para nos referirmos a povo, já Kimbundu para o complexo língua-povo-universo cultural. Por conta dos trânsitos e misturas o quimbundo desenvolvido no contexto atlântico é diferente do kimbundu angolano. NASCIMENTO, Washington Santos. Universo mítico-religioso Kimbundu e trânsitos culturais em Uanhenga Xitu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (online), v. 32, p. 1-14, 2017.

⁵ Uanhenga Xitu tem sido objeto de ainda poucos trabalhos, entretanto destacaria dois, Akiz Neto e Ana Lopes Sá. NETO, Akiz. *Poeticidade no discurso prosaico de Wanyenga Xitu*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2009 e SÁ, Ana Lopes de. *A (re)construção da angolanidade em Uanhenga Xitu*. Lisboa: Imbondeiro, 2003. Recentemente escrevemos um capítulo da obra “Intelectuais Africanos” dedicado a ele. NASCIMENTO, Washington Santos. Uanhenga Xitu: entre descolonizações literárias, ancestralidade e trânsitos. In: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida; NASCIMENTO, Washington Santos (Org.). *Intelectuais das Áfricas*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018. p. 273-302.

⁶ Silvio de Almeida Carvalho Filho destaca que tanto no período colonial quanto no pós-independência rarissimamente os autores se tornaram escritores profissionais, o mais comum eram exercer alguma outra atividade, notadamente funcionários públicos (o caso de Xitu, que foi enfermeiro) e profissionais liberais. CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida. *Angola: história, nação e literatura (1975-1985)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 30-31.

⁷ LOPES DE SÁ, Ana. Uanhenga Xitu: diálogos com algumas personagens. *Maka: revista de literatura e artes*, v. 1, ano 1, n. 1, p. 225 – 244, out. 2010.

do norte do país e do entorno de Luanda, reproduzindo as vivências, hábitos e costumes dos AkwaKimbundu.

Seus registros escritos são essencialmente fônicos e podem/devem ser lidos em voz alta por quem pretende viajar por dentro das suas abordagens etnográficas ou mesmo da sátira política, assim são textos não só para serem lidos, mas também ouvidos, como histórias contadas ao redor de um fogo de um mais velho para os mais novos.

Desconfiamos também que tal recurso usado por ele se devia ao grande índice de analfabetismo em língua portuguesa em Angola do período, assim para seus livros chegassem a um público mais amplo era necessário ser lido em voz alta. Assim sendo estilística e pragmatismo podem ter incidido pela escolha da escrita de obras tão fônicas.

“Os Discursos do Mestre Tamoda”, publicado em 1984, representa a sua incursão no universo urbano, sobretudo luandense, apresentando-o como um espaço de misturas, trânsitos, mas também de racismo e discriminações de diferentes ordens. Ele é uma “continuação” de “Mestre Tamoda”, livro mais conhecido de Uanhenga Xitu. Se em “Mestre Tamoda”, Xitu convida o leitor a sair de Luanda para conhecer sua terra natal e compartilhar suas memórias de infância, em “Os discursos do Mestre Tamoda” ele faz o caminho inverso, levando o leitor para dentro da Luanda de meados do século XX, com suas cisões e clivagens⁸.

Trata-se do primeiro livro em que Xitu, além de discutir a articulação entre tradição e modernidade, presente também em outras obras, penetra no mundo da “burguesia colonial” angolana, trazendo-nos uma certa vivência luandense dos anos 40 e 50, explorando as contradições desta sociedade, bem como o modo de relacionamento das elites portuguesas locais com a comunidade local e sua cultura, marcado sobretudo pelo racismo⁹.

Escrito em finais da década de 70 e publicado em 1984, “Os discursos do Mestre Tamoda” é um romance panorâmico, com uma grande quantidade de histórias, personagens de fundo e secundários. Talvez as histórias da obra tenham sido escritas em tempos distintos e em ordem diferente do que está no texto, sendo o Tamoda um recurso para juntar todas elas. Entretanto não encontramos nenhuma entrevista de Xitu que desse conta do como se deu o processo de criação desta obra em específico, tal suposição é por conta de um diálogo não registrado que fizemos com o também escritor angolano Pepetela em um evento na

⁸ Ana Lopes de Sá define Mestre Tamoda como um “[...] emblema do corte da seiva rural para buscar o alimento na seiva urbana, representando uma nova significação linguística e literária, oposta à escola, à administração colonial e à sua comunidade de origem, originando mecanismos de inclusão e de exclusão na cultura do colonizador” LOPES DE SÁ. *Uanhenga Xitu...* op. cit., p. 234.

⁹ No prefácio escrito por Salvato Trigo, ele destaca ser a primeira vez que Xitu penetrava neste universo “burguês” e cotidiano da Luanda dos anos quarenta e cinquenta. TRIGO, Salvato. Prefácio. In: XITU, op. cit., p.16.

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) no ano de 2016 (salvo engano) sobre seu processo de criação, ele nos disse que muitas das suas histórias, como também de outros escritores que “viveram na sua época” como o Mendes de Carvalho (Xitu), eram escritas “aleatoriamente” e que depois criavam um personagem que pudessem ligar todas elas. Tal especulação ajuda-nos a entender o porque “Os discursos de Mestre Tamoda” as vezes nos parece não ter uma linearidade narrativa, construindo muitas vezes uma narrativa de avanços e retrocessos, voltas e meia voltas, que dão uma certa “bagunça” e característica de bricolagem ao texto.

O livro é composto de seis capítulos (ou “contos”), de certa forma fragmentários, os quais são ligados pelas ações (e discursos) de Tamoda que são usadas como um “motivo” para que o narrador possa ir apresentando a sociedade angolana (e sobretudo luandense) dos anos quarenta e cinquenta, período da Segunda Guerra Mundial. Trata-se de um período de profundas transformações na capital de Angola, ocasionadas pela chegada em grande quantidade de colonos de Portugal, bem como de imigrantes do interior angolano, provocando um redesenho urbano e social da cidade e também o aumento das segregações e do racismo¹⁰.

A Luanda de “Os discursos do Mestre Tamoda”

Luanda é um espaço comumente retratado na ficção angolana, sobretudo porque a literatura nasce associada ao processo de urbanização¹¹. Nas diferentes obras de Xitu ela emerge sobre os ombros daqueles que vieram do “mato” (do interior), como um contínuo da sanzala (aldeia), pois sua geografia está preferencialmente fora da cidade¹².

Raymond Williams diz que na história da humanidade a capital, a cidade grande, constituiu-se como uma forma distinta de civilização, uma das principais realizações da

¹⁰ Claudia Castelo destaca que “A discriminação racial fazia-se, em primeiro lugar, através da diferenciação jurídica do chamado ‘indígena’ (regulada por estatuto próprio). Os castigos corporais, ministrados aos trabalhadores e serviçais domésticos pelos patrões e aos africanos ‘não civilizados’ em geral pelas autoridades administrativas e policiais (uso da palmatória) e as rusgas (para “capturar” indígenas fugidos do contrato, remissos ao imposto, sem patrão ou fabricantes de bebidas alcoólicas) estavam na primeira linha das formas explícitas de racismo. Havia também formas mais subtis de racismo, nomeadamente a diferenciação salarial e os entraves no acesso ao emprego e à promoção social”. CASTELO, Cláudia. *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole*. Porto: Edições Afrontamento, 2007. p.284.

¹¹ Rita Chaves chama atenção que no repertório literário produzido a partir dos anos 1960, momento de consolidação da prosa de ficção angolana, as ruas de Luanda remarcam o cenário preferencial das histórias. CHAVES, Rita. A geografia da memória na ficção angolana. In: CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005. p.78.

¹² CHAVES, Rita. Uanhenga Xitu: mundos em confronto de uma terra chamada Angola. In: MELO, Dario de Melo; SANTOS, Jacques dos (Org.). *O homem da quijinga*. Luanda: Chá de Caxinde, 2007. v.1, p. 61-70.

sociedade humana.¹³ Assim, podemos entender Luanda como um espaço-síntese das realizações e êxitos do colonialismo português, uma alegoria de tudo que havia na lógica portuguesa de mais “evoluído” e “civilizado” no continente africano, um espaço em constante transformação por conta de uma maior presença do capitalismo, levando a profundas contradições e misturas, onde a violência do colonialismo fazia-se presente, mas também as resistências, arranjos e mesmo cumplicidades. Lopes de Sá afirma que nas obras de Xitu a cidade é vista com o filtro de sua memória e/ou com o filtro já fornecido pela sua aldeia (a sanzala) e representa o espaço onde haviam oportunidades de emprego para aqueles que vinham do interior (o “mato”), como no caso de dois dos personagens do livro “Os Discursos...”: Bangu e Marajá, mas também um espaço de entrega à ociosidade, de esquecimento das tradições e de aquisição de novos hábitos¹⁴.

É a Luanda da década de quarenta, época da Segunda Guerra Mundial, que é descrita em “Os Discursos do Mestre Tamoda”, o que podemos inferir a partir da referência que o narrador faz através do personagem Dr. Camargo, um brasileiro que destacava ser aquele momento de “quentura da guerra dos alemães [...] tempos tão nervosos, conturbados”¹⁵. Outra referência à guerra é feita pelo narrador ao dizer que Tamoda teria ido levar algumas mercadorias para o porto de Luanda, segundo ele, “Época de guerra: limões e ovos eram muito procurados”¹⁶.

A chegada de portugueses em grande quantidade, por conta de uma nova política metropolitana de ocupação das colônias, provocou um redesenho urbano em Luanda e a expulsão dos angolanos das zonas mais centrais para locais periféricos¹⁷. Estas transformações são registradas por Xitu, através de seu personagem Tamoda, que destaca que “As casas da cidade pareciam-lhe mais altas. Achava estranho a muita coisa. Transformação, novas construções e novas ruas”¹⁸. Em artigo anterior destacamos as profundas transformações no espaço urbano do período, com o trânsito das antigas elites crioulas do bairro das Ingombotas para regiões um pouco mais periféricas, como o Bairro Operário, bem

¹³ WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 11.

¹⁴ LOPES DE SÁ, Ana. *A confluência do tradicional e do moderno na Obra de Uanhenga Xitu*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2009.

¹⁵ XITU, op. cit., p.124; 112.

¹⁶ Ibid., p. 62.

¹⁷ Um dos mais significativos estudos sobre as migrações de portugueses para suas colônias na África foi o desenvolvido por Cláudia Castelo, já as transformações de Luanda são analisadas por Fernando Mourão. CASTELO, op. cit. e MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda*. São Paulo: Terceira margem, 2006.

¹⁸ XITU, op. cit., p.29.

como o crescimento dos musseques com a chegada de grandes grupos populacionais vindos do interior¹⁹.

O crescimento de Luanda provocou sérios impactos na região de seu entorno, ao retornar à capital, o narrador registra a situação da região “das ribeiras” (talvez uma referência às quedas de Kalandula) do Rio Lucala, um afluente do Rio Cuanza e que atravessa as províncias de Uíge, Malange e Cuanza Norte, segundo ele, seria o “único ponto que, na área, ainda não foi atingido pelo desenfreado e sem proteção derrube de árvores, cipós, arbustos, para a lenha de Luanda, para a madeira de construção de casas de Luanda, para o carvão de consumo de Luanda”²⁰.

A capital também é registrada por Xitu como um lugar de trânsitos e trocas, onde o porto tinha uma centralidade importante, em grande parte por conta de sua conexão férrea com a região de Malanje, conectando, desta forma, o interior (um interior próximo, é bem verdade) com o litoral, servindo de escoadouro das mercadorias. Tamoda, por exemplo, vem da região de Malanje para vender ovos e limões no porto.

Na obra o narrador diz que por lá passaram o Dr. Aires do Sacramento Menezes, médico negro, vindo de São Tomé, e Dr. Camargo oriundo do Brasil. Aqui, história e ficção misturam-se, Aires do Sacramento Menezes de fato existiu, era médico são tomense, já o brasileiro acreditamos ser uma referência a Gilberto Freyre²¹. Xitu descreve este como “[...] doutor em filosofia, sociologia, um antropólogo, e professor de direito numa Universidade do Brasil”, além de ser um estudioso de “casos ligados a miscigenação”²².

A instalação do porto de Luanda, o aumento da atividade comercial, a abertura de novas estradas, que conectava a capital a lugares mais afastados, foram assim fortes atrativos para as populações interioranas. O narrador (Xitu) registra que a seca em excesso, a fome e a miséria eram elementos que forçavam a migração para Luanda. “Escapam, por enquanto, os

¹⁹ NASCIMENTO, Washington Santos. Das Ingombotas ao Bairro Operário: políticas urbanas, trânsitos e memórias no espaço urbano luandense (Angola, 1940-1960). *Locus (UFJF)*, v. 21, p. 79-101, 2015.

²⁰ XITU, op. cit., p. 66-67.

²¹ Ele escreveu sobre os serviços de saúde e higiene de São Tomé e Príncipe, nacionalista com repercussão também em Angola onde passou a residir e onde morreu. Viveu também em Portugal e Moçambique MENESES, Aires do Sacramento. Os serviços de saúde e higiene de S. Tomé e Príncipe. *Boletim geral das colónias*, ano 5, n. 43, p. 97-109, jan.1929.

²² Além de Freyre ter todas as qualificações descritas por Xitu, foi professor da Faculdade de Direito de Recife em 1935. Em dezembro de 1951, efetivamente, Gilberto Freyre, financiado pelo governo salazarista, visitou Angola para ver *in loco* o “sucesso” da política de assimilação colonial, da legislação e os próprios assimilados, com os quais foi colocado em contato pelas autoridades coloniais, desta viagem resultou um dos seus livros “Aventura e Rotina”, composto como um diário do que vira não só em Angola como em outras colônias portuguesas. Aventura e Rotina originalmente foi publicado em 1953, uma das últimas edições data de 2001. FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

imbondeiros, que vaidosamente marcar a sua presença secular”²³. Bangu, por exemplo, Tio de Marajá viera a Luanda recomendado por um velho cozinheiro, ficando empregado na casa do Sr. Pinto (pai de Arlete) como o “toma-conta dos meninos”.

Não muito diferente do que ainda acontece hoje em Luanda, naquele tempo, redes de parentesco traziam para dentro da cidade os membros de sua família do interior. Assim, os tios traziam seus sobrinhos, como Bangu que trouxe Marajá para trabalhar com ele na Luanda dos anos quarenta-cinquenta.

O encontro do preto Marajá com a branca Arlete: misturas e racismo em Luanda

Marajá viera do interior (tipificada pelo narrador como “mato”) ainda muito novo para Luanda e passou a viver com seu tio Bangu, auxiliando-o nas tarefas de um clube de Tênis (o clube da baixa). No discurso das elites luandenses (quer portuguesa ou mesmo locais) o "mato" não era um território com fronteiras delimitadas, mas sim o longe e periférico, o não urbano, não civilizado. Aqueles que vinham desta região eram chamados em Luanda de matumbos, uma variação da palavra kimbundu matumbu que, segundo Oscar Ribas, designava um “Indivíduo bastante atrasado, ainda não liberto dos costumes primitivos. Selvagem. Ignorante. Bisonho. Fig. Incivil. Acanhado. Inexperiente”²⁴.

Marajá é assim descrito pelo narrador como sendo preto, rural e sem instrução. Que vivia em um espaço intersticial (uma espécie de “entrelugar”), o clube da baixa. Não era mais do mato, mas não era do musseque e tampouco do asfalto. Nas palavras de Ana Lopes de Sá, a inexistência de um espaço para definir a identidade de Marajá torna-o um desenraizado. Para o pai de Arlete, tratava-se de um “[...] rapaz preto um servente do clube, sem qualquer possibilidade de vir a ser pessoa”²⁵. Para a angolana Josefa, uma espécie de governanta da casa dos portugueses pais de Arlete, nascida em Angola, Marajá tinha dois “defeitos”, ser preto e ser do mato: “Eu que sou Josefa não aceito um preto, e mais do mato?!... Eh, eh, eh, você mesmo menina Arlete, metida com esta gente atrevida do mato?”²⁶. Desta forma, Xitu reitera a ideia de que os locais também absorveram os discursos racistas de muitos daqueles portugueses que vieram tentar ganhar suas vidas em Angola, os quais, segundo Claudia

²³ XITU, op. cit., p. 67.

²⁴ RIBAS, Oscar. *Uanga* (feitiço). Luanda: Mercado das Letras, 2009. p. 306.

²⁵ XITU, op. cit., p.113.

²⁶ Ibid., p. 129.

Castelo, tinham um discurso mais conservador (e, por extensão, mais racista) do que aqueles que ficaram na metrópole²⁷.

Já Arlete era filha do Sr. Pinto, português, funcionário público, tinha casas e gado no subúrbio da cidade e era também dirigente de um clube de futebol que se caracterizava por ser “[...] de muita aceitação popular, sem racismo”²⁸ onde os “pretos” também podiam jogar. Era filha também de Dona Amélia. O casal tinha seis filhos, sendo que os três mais novos, Arlete (17), Maria Efigênciã (16 anos) e Jorginho (14) anos, viviam em Luanda. Arlete era a quarta filha e descrita como “[...] inteligente, e linda-linda como ninguém. Tão bela que tudo ficava bem [...] de nariz afilado, lábios finos sem pecado”²⁹.

As representações de Marajá e Arlete são desta forma arquétipos de um macro sistema daquele contexto social, a sociedade colonizadora branca e a colonizada negra, entretanto, Xitu vai além deste binarismo de origem, ao mostrar uma mulher nascida em Angola, Josefa, como alguém que absorveu os discursos dos colonizadores. Lopes de Sá define-a como sendo o “símbolo mais acabado de alienação, de sentimento de dor e vergonha da cor da pele, totalizando a alienação das teias do sistema colonial”³⁰.

Por se interessar por tênis, Arlete torna-se aluna de Marajá, contando nesta época 17 anos. Naquela cidade cindida não deixa de ser paradoxal o fato dela ter procurado um “preto” para ser seu instrutor de tênis, um “esporte de brancos”, diferente do futebol, “mais democrático” com o objetivo de derrotar uma adversária sul-africana (branca). A mensagem passada por Xitu é a da necessidade de união e trabalho de cooperação para derrotar o apartheid (simbolizado pela atleta estrangeira) vivido em Luanda.

Com o tempo Arlete tornara-se uma das melhores alunas de Marajá, a aproximação dos dois levou a um relacionamento amoroso fortuito, com a consumação de um ato sexual que se deu na sala de taças em um domingo à tarde, “[...] o primeiro dia da semana, que inicia um novo ciclo e que inaugura um tempo e um espaço íntimo dos dois”³¹.

O envolvimento foi descoberto pela lavadeira velha Domingas que percebeu uma roupa da jovem com manchas de sangue. Para tirar as dúvidas, sua mãe a levou a um médico

²⁷ CASTELO, Cláudia. *Passagens para África*. O Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole, Porto, Edições Afrontamento, 2007.

²⁸ XITU, op. cit., p. 79.

²⁹ Ibid., p. 83.

³⁰ LOPES DE SÁ. *Uanhenga Xitu...* op. cit., p. 231.

³¹ Id. Luanda literária a várias cores. O tema do racismo em Luandino Vieira e Uanhenga Xitu In: GONÇALVES, António Custódio (Org.). *O racismo ontem e hoje: Estados Poderes e identidades na África Subsariana*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL ESTADOS PODERES E IDENTIDADES NA ÁFRICA SUBSARIANA. 7., 2005, Porto. *Actas...* Porto, 2005, p. 132.

que constata que houvera um “desfloramento recente” e que a mesma pudesse estar grávida (o que é subentendido no texto, mas não verbalizado pelo narrador).

De posse desta notícia o caos instala-se na casa dos Pintos e a solução encontrada fora, por um lado, enviar Arlete para Portugal junto com sua mãe sob a desculpa de uma doença desta. Na metrópole, como já dissemos, viviam três de seus irmãos e onde uma, Maria Madalena (20), estudante da Universidade do Porto, “[...] já tinha desmanchado uma barriga”³². Xitu revela, assim, a hipocrisia de uma elite portuguesa existente em Luanda, que, a despeito de seus atos, insistia em manter as aparências.

Marajá é imediatamente preso, pelo suposto aproveitamento de uma inocente, mas logo é solto por pressão dos populares, sobretudo porque Arlete em público dissera que o relacionamento fora consentido, mas também pelo receio de que naquele contexto, anos quarenta e cinquenta, sua prisão provocasse ainda mais o descontentamento dos locais (quer angolanos ou mesmo portugueses que já se sentiam da terra) que se organizavam na clandestinidade para resistir ao colonialismo português³³.

Em outra obra “O Ministro”, Xitu relata “um caso que se ouviu falar” em finais da década de quarenta, sobre a relação do jogador de futebol do Atlético Clube de Luanda, o preto Manuel Alfredo Melão com a mulata “que talvez se chamasse” Helena. O desgosto da família da moça com aquela relação foi muito grande fazendo com que a mãe, ao ver os dois conversando, desse duas bofetadas no rosto de Melão, que não revida e consegue casar-se com Helena. Ao analisar esta relação, Xitu diz que naquela sociedade profundamente racista, “[...] encontramos uma Helena com uma situação econômica boa, que teima casar-se com um preto que no momento o futebol não lhe garantia um futuro promissor. E, por outro vimos uma mãe negra com a consciência de que a filha casando com um preto seria desgraçada”³⁴. Tal visão da mãe seria, segundo ele, resquícios do tipo de educação dada pelos colonizadores. Interessante perceber o quanto este caso, citado por ele em sua obra “autobiográfica”, aproxima-se daquela escrita por ele em “Os discursos do mestre Tamoda”, revelando, desta forma, um trabalho de escuta e de pesquisa em torno das histórias que depois se tornariam integrantes de seus romances³⁵.

³² XITU, op. cit., p.106.

³³ Luanda, neste momento, vivia um período de grande tensão, os grupos clandestinos organizavam-se para panfletar e denunciar o colonialismo, no final da década de cinquenta, o próprio Xitu seria preso por pertencer a um desses grupos, fazendo parte do chamado “Processo dos Cinquenta”. MATEUS, Álvaro; MATEUS, Dalila Cabrita. *Angola 61: Guerra Colonial: causas e consequências: O 4 de Fevereiro e o 15 de Março*. Lisboa: Texto Editores, 2011.

³⁴ XITU, Uanhenga. *O Ministro*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1991. p. 233.

³⁵ Colocamos umas aspas no autobiográfica porque efetivamente não se trata de uma autobiografia, mas, como ele ressalta em entrevista dada a Ana Lopes de Sá, presente no livro organizado por Aquinaldo Cristovão e

Entretanto, convém destacar que não só por conta do racismo existente naquela sociedade que o casamento não poderia se dar, como deixa transparecer na fala das angolanas Josefa ou a “velha” Domingas, a impossibilidade de Arlete em seguir alguns ritos da sociedade “tradicional” angolana, como deveres laborais ou mesmo a poligamia impediriam que aquele casamento pudesse ser consumado.

Entre o feitiço e o carnaval: as “soluções” para o caso de Marajá e Arlete

Segundo a Velha Domingas, que sentia “vergonha de sua cor”, horrorizada com o relacionamento do “preto criado” com a branca, só encontrava uma explicação para aquilo, estaria ela com uma “bruxa no corpo”, ou seja, enfeitiçada, e ela, Domingas, ajudaria Dona Amélia (a mãe de Arlete) a acabar com aquele “feitiço”. Mais uma vez aqui Xitu denuncia os colonizados que absorviam o racismo e discursos do colonizador.

Joséfa, empregada de Amélia, é ainda mais incisiva, não só acabaria com o feitiço, como mataria Marajá: “Eh, eh, eh, diabo do preto ordinário!? Você, você, Marajá, vai pagar, enterro-te um galo encarnado vivo e morres de repente; se escapar, vou à Igreja de Santana ou de Nossa Senhora da Muxima”³⁶. Como destaca Luiz Mott, o uso de galos em feitiço era, de certa forma, comum em Angola desde o século XVI, entretanto, apenas em situações que se exigia um grande trabalho religioso, o que dá a entender Xitu que era o caso, diante da tamanha “atrocidade” para aquela sociedade racista, uma mulher branca estar grávida de um homem negro³⁷.

Dona Amélia também imaginava tratar a filha com as “coisas de Angola”, e, em conversa com Josefa, decide consultar o velho Joaquim, o cozinheiro, que procura um quimbanda. Dois dias depois, ele volta querendo saber se “[...] era para virar o coração da menina” ou “para matar o rapaz no feitiço”³⁸. Se fosse para matar, demoraria mais meses, se era para “virar o coração” alguns dias. Nas duas opções o trânsito religioso deveria ser cessado: “Se é para matar o rapaz, durante o tempo de trabalho do quimbandeiro a senhora

Isaquiél Cori, ele é e não é o ministro, ou seja, em grande parte trata-se de relatos vividos por ele; em outros momentos, ele transforma em ficção situações partidas do mundo real. Já em outra entrevista, dada a Isaquiél Cori, ele diz que “As minhas memórias estão nos livros que publiquei. Considero o livro ‘O Ministro’ uma relíquia”. CORI, Isaquiél. Sinto que podia ter feito mais. Entrevista com Uanhenga Xitu. *Cultura: jornal angolano de artes e letras*. 2012. Disponível em <http://jornalcultura.sapo.ao/letras/sinto-que-podia-ter-feito-mais>. Acesso em: 5 dez. 2012 e CRISTÓVÃO, Aguinaldo Cristóvão; CORI, Isaquiél. *Pessoas com quem conversar*. Angola: UEA, 2004.

³⁶ XITU. *Os discursos do “Mestre”*... op. cit., p. 131.

³⁷ MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa. *Mneme-Revista de Humanidades*, v.11, n. 20, p.1-22, 2005.

³⁸ XITU. *Os discursos do “Mestre”*... op. cit., p. 132.

não pode entrar na igreja onde costuma ir todos os dias de manhã [...] Se é de virar o coração, a menina também não pode entrar na igreja durante nove dias”³⁹.

Ele é enfático na separação, mas também tinha certeza de que as misturas eram possíveis:

[...] as coisas não podem misturar no mesmo tempo, conversa da igreja e do quimbandeiro. Às vezes a igreja do branco e o quimbandeiro costumam trabalhar juntos. Como por exemplo, tinha meu tio que morreu e era catequista da igreja, e tinha outro tio quimbanda, irmão da minha velha, morreu já. Quando eles conversava parecia ficar mesmo zangado, mas no caso das macas grande os dois iam na igreja e no quimbanda⁴⁰.

Para realizar o “trabalho”, teria a senhora que levar uma cueca (calcinha) da menina e o sapato ou meias do rapaz. Os trânsitos entre os universos religiosos europeus e nativo é marcado por Xitu através de uma simbologia, a carona dada pelo bispo de Luanda a Jose e o Velho Joaquim para que os mesmos se encontrassem com o quimbanda, em uma região rural de Luanda. A chegada deste carro trouxe espanto para as pessoas que estavam no local:

Porra, carro do Bispo também aqui para benzer os santos com o velho quimbanda, ah! Não!, este velho faz milagres!!! – Estás a ver Man (Mano) domingos, você falava que o kimbanda não dá nada; até os brancos do Palácio e do Bispo aqui vem: de dia mandam os pretos dele, de noite vêm eles!⁴¹

Para os locais, a presença daquele carro era a evidência da força das tradições locais sobre os saberes advindos da metrópole, o que não deixa de ser verdade visto a mãe de Arlete ter ido procurar os saberes do quimbanda. Convém, entretanto, lembrar Peter Geschiere que salienta o quanto a modernidade de estilo ocidental está profundamente marcada por suas próprias formas de encantamento (ou feitiços?), “[...]as quais, ainda que não sejam exatamente as mesmas que as representações da feitiçaria, causam distúrbios reais ao sonho de uma ‘modernização’ enquanto progresso contínuo em direção a um mundo cada vez mais transparente”⁴².

Entretanto, o fato dela não ter ido se encontrar pessoalmente com o “advindo” deixara este profundamente bravo, dizendo que, se ela pessoalmente não fosse conversar com ele, colocaria uma hemorragia em Josefa que não acabaria jamais. E de fato alguns segundos depois Josefa percebe-se menstruada, deixando-a apavorada. Não tendo como se afastar daquela situação, Dona Amélia se disfarça (afinal a presença de uma mulher branca e

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p.133.

⁴¹ Ibid., p.142.

⁴² GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 37, 2006.

portuguesa no meio de “feiticeiros” pegaria mal) e vai se encontrar com o quimbanda que entrega a ela uma mixórdia (“preparado”), a qual Marajá deveria beber para então fazer “virar o coração” dele. Neste sentido, voltando novamente às reflexões de Geschiere sobre as relações entre feitiçaria e modernidade, podemos pensar em um primeiro lugar no encantamento da mãe de Arlete, sob o disfarce de um aparente desencantamento, mas também o papel persistente do segredo que “[...] permanece essencial a qualquer forma de poder, perturbando a todo o momento o sonho de uma ampliação cada vez maior da transparência”⁴³.

Para conseguir fazer com que Marajá bebesse o preparado, Dona Amélia convida-o à sua casa, o que é aceito. Neste sentido, a resposta de Marajá assemelha-se à de Melão descrita por Xitu em “O ministro” que igualmente não parte para o enfrentamento com as suas sogras. Entretanto, o plano dá errado quando o Senhor Pinto depara-se com Marajá em sua sala e tem um ataque de fúria, pegando uma pistola para matá-lo, ao que ele foge assustado.

O pai de Arlete, então muito confuso e sem saber o que fazer, recorre ao brasileiro Dr. Camargo (uma alusão que Xitu faz a Gilberto Freire) que estava a passar por Luanda naqueles tempos (como já dissemos, Gilberto Freyre estivera no final da década de cinquenta em Luanda), Dr. Camargo dá o seguinte conselho para o Sr. Pinto:

Vai amando a tua filha, faz pelo rapaz um futuro homem de vir a ser tal como eu, que parece ter a cor branca, mas meu bisavô era escravo vindo de África. Meus filhos, meus netos e bisnetos são capazes de nascerem filhos negros. O maior matemático do mundo e que apareceu na milenária Universidade do Egito não era branco, sabias? Não te preocupes [...]”⁴⁴

Silva Pinto não dá resposta nenhuma e sai ainda sem saber o que fazer diante daquela situação. Enquanto isso, os mais jovens, em um ato de subversão, resolvem “casar” Marajá e Arlete, o que fariam através de uma encenação de uma peça de teatro, a ser realizada dentro do Carnaval luandense e contando, para tanto, como celebrante, o padre Angelo, que era “liberal e jovem”. Lopes de Sá destaca que o carnaval é um rito calendarizado e o casamento de Arlete e Marajá era a concretização de algo imprevisto, porém, dentro de uma data precisa, ou seja, no primeiro dia de carnaval, simbolizando, desta forma, “o início de um ciclo marcado pela perda da hierarquização social e pelo surgimento das vozes que antes não seriam escutadas”⁴⁵.

Neste momento do conto sabe-se pela primeira vez o nome de Marajá, chamava-se Miguel. Há então um processo de personalização e humanização dele. O primeiro nome

⁴³ Ibid., p. 37-38.

⁴⁴ XITU, Uanhenga. *O Ministro*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1991. p. 113.

⁴⁵ LOPES DE SÁ. *A confluência do tradicional...* op. cit., p. 189.

Marajá, como um símbolo racial, representava aquilo que Achile Mbembe chama de um não-lugar, um locus despersonalizado e desumanizado⁴⁶.

Depois de alguns pequenos entreveros, a encenação do casamento deu-se, no meio do Carnaval, o que causou espanto geral em Luanda, com a notícia correndo para todos os lugares, fazendo com que várias pessoas fossem até o local (a “ilha”) para ver aquele fato sui generis, in loco; inclusive Josefa, a governanta de Dona Amélia, ao chegar, encontra-a dançando nos braços de Marajá, “com contornos e gestos meticulosamente medidos e estudados” ao som de *Adios Pampia mia* e *La Cumparsita*, ou seja, o “melhor do tango”:

A abertura da sala fez-se, num tango de rasgar que deslumbrou os espectadores, num passo ensaiado dias antes entre os noivos na casa de uma colega. Os convidados pediam bis, que foi aceite. Houve delírio, nem na Argentina, que se diz ser o berço do tango, se tangou compassadamente com contornos e gestos meticulosamente medidos e estudados como o fez o par Marajá-Arlete⁴⁷.

A imagem construída por Xitu é de uma Luanda cindada pelo racismo, assim como misturada através das diferentes trocas culturais, simbolizada pelas descrições que ele faz do Porto logo no início do livro, mas também ao ressaltar os trânsitos musicais, personificado neste caso pela música argentina. É uma cidade onde novas identidades estavam sendo forjadas, não mais tendo o passado (do racismo e das “tradições”) como que “[...] vivido à maneira de uma sorte lançada de uma vez por todas⁴⁸”, como diz Mbembe ao falar da construção de novas identidades africanas, “[...] mais no mais das vezes com base na capacidade de colocar o passado entre parênteses – condição de abertura ao presente e à vida em curso⁴⁹”.

Ao ver a cena de dança, Josefa desmaia e é enviada para um hospital. Neste interim, chega na festa Tamoda, que já sabíamos, desde o início do livro, que ele viria fazer um discurso neste casamento. Começando um longo discurso. Ao passar do tempo, os convidados se desinteressam por ele, Marajá e Arlete retiram-se um pouco depois.

Palavras finais

“Os Discursos do Mestre Tamoda” pode ser lido não só como uma obra ficcional, pois em grande parte traz uma diversidade de histórias vividas e/ou ouvidas pelo autor na Luanda (e Angola) colonial, registrando sobretudo aspectos da realidade social daquele

⁴⁶ MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n. 1 edições, 2018.

⁴⁷ XITU. *Os discursos do “Mestre”...* op. cit., p. 156.

⁴⁸ MBEMBE, op. cit., p. 175.

⁴⁹ Ibid.

espaço e as transformações do espaço urbano luandense enquanto um arquétipo das profundas mudanças pelas quais passava também aquela sociedade. Assim sendo, o universo construído por Xitu em sua obra literária oferece possibilidades não só de conhecer o que a história foi, mas, sobretudo, o que ela poderia ter sido. Neste sentido, concordamos com Durval Aguiar para quem mais do que separar história e literatura, seus limites e fronteiras, é mais importante articulá-las, pensando uma com (e a partir) a outra⁵⁰.

Por outro lado, não podemos desconsiderar que a obra também reflete temporalidades diferentes, ou seja, não estamos lendo no romance apenas sobre o que o Xitu teria recriado/imaginado para os anos de 1940-60, mas também todo o contexto pós-colonial e independente e igualmente mediados por sua experiência pessoal (cultural, familiar, religiosa, literária etc.) que o formou nos anos 1920 e 1930, ou seja, sua obra é marcada por diferentes camadas temporais que marcam seus protocolos de leitura, escrita e representação para além do tempo recortado no romance.

No livro o relacionamento inter-racial entre Marajá e Arlete é um dado, as reflexões a partir da perspectiva dos dois só muito tangencialmente aparecem, como, por exemplo, Arlete diz que não voltaria para Portugal, que se jogaria nas pedras se preciso fosse, “para ficar com Marajá” (algo que fica subentendido, recurso muito usado pelo escritor em seus textos). Franz Fanon, em “Pele Negras e Máscaras Brancas”, aborda os aspectos subjetivos e políticos das relações inter-raciais, apontando para um ideal de embranquecimento como a propulsora desse desejo⁵¹. Xitu parece se afastar desta análise, ao propor uma união racial que passaria ao largo desse desejo de branqueamento, o que, a nosso ver, é mais uma mensagem sobre o tipo de sociedade angolana que ele gostaria de ver construída no pós-independência.

Se formos além talvez não fosse necessariamente um desejo de "união racial", que estivesse por trás do fim da história (e do livro), mas se reportarmos ao momento da escrita dele, anos sessenta e setenta, havia, não só em Angola, mas em boa parte do mundo recém saído de uma guerra mundial (que por sinal é referenciada no livro) uma esperança de que o racismo declinaria e haveria um progresso dos movimentos de descolonização, apenas o segundo desejo se tornaria realidade.⁵²

O fato de ser uma obra ficcional permite ao autor transgredir as temporalidades (ou mesmo o desenho daquela sociedade dos anos quarenta) para imaginar uma nova nação, com

⁵⁰ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A hora da estrela: história e literatura, uma questão de gênero? In: Id. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: Edusc, 2007. p. 43-51.

⁵¹ FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2003.

⁵² WIEWIORKA, Michel. O retorno do racismo. In: WIEWIORKA, Michel. *Nove lições de sociologia: como compreender um mundo em mudança*. Lisboa: Editorial Teorema, 2010. p. 249-279.

uma realidade menos cindida, mais misturada, onde elementos de diferentes partes, América, Europa e África, misturavam-se e formavam um mundo novo.

Assim, a história termina com a festa do casamento de Arlete e Marajá, o quintal cheio, as pessoas a dançarem com euforia e utopia, o “grande carnaval” para uma nova Angola. Uma Angola marcada pelos processos de misturas e mestiçagens, pela carnavalização (e inversão) da ordem social. Uma nova Angola a ser construída pela juventude.