

historia: fronteiras



Vol. II

Eunice Nodari
Joana Maria Pedro
Zilda M. Gricoli Iokoi
(organizadoras)

Volume II



História: Fronteiras

XX Simpósio Nacional da ANPUH

Florianópolis-SC

Julho de 1999

ANPUH

Humanitas
FFLCH/USP

1999

FRONTEIRAS SOCIAIS: NEGROS E BRANCOS NA ANGOLA DE PEPETELA (1961-1975)

Silvio de Almeida Carvalho Filho
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Escolhemos diagnosticar as fronteiras sociais entre brancos e negros em Angola, primordialmente após a Segunda Guerra Mundial até os albores da independência, tais como são discutidas na obra literária, nos artigos jornalísticos e em ensaios de Pepetela, porque se trata de um dos intelectuais angolanos que mais ricamente refletiu sobre este torrão e suas gentes. Este “branco de segunda”¹, cuja família materna estava em Angola desde o século XIX, tão angolano como todos os negros de sua terra, nascido Carlos Maurício Pestana dos Santos, adotou como nome de guerrilha e também literário “Pepetela”, tradução de seu sobrenome Pestana em uma língua africana. Sua visão de mundo, em grande parte, encontra-se acondicionada pelo ambiente angolense² de Benguela e Luanda, uma síntese da forte tradição portuguesa e das raízes culturais africanas³.

As fronteiras interétnicas, emergentes em seu texto, não constituem os lugares sociais onde uma atuação étnica deixa de se encontrar, mas a partir de onde o outro étnico começa a se fazer presente. Essas fronteiras sociais nascem de “uma relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima” das dominações e submissões, gerando uma “di-visão”, uma crise no mundo social. O branco em suas páginas surge como o mais importante edificador das fronteiras sociais, circunscrevendo, de forma hegemônica, as regiões sociais e naturalizando as classificações étnicas arbitrárias que instituí⁴.

As fronteiras interétnicas em Angola, refratadas no texto de Pepetela, estabelecem-se *pari passu* ao processo de construção/

constatação da identidade/alteridade, em outras palavras, a presença de um não implica na ausência do outro, muito pelo contrário, um só se define ante o outro. Não instaurando o “ou”, mas o “e”, possibilitam não apenas a cultura de um ou de outro, mas também o *constructo* híbrido fruto deste contato cultural.

Mesmo se pretendendo como limites fechados, na verdade, tornam-se membranas porosas que ora delimitam e ora toleram as agressões, os domínios, as reconquistas, os intercâmbios, os contágios e as assepsias. Essas fronteiras sociais, mesmo as mais herméticas, não são sempre intransponíveis e, sempre que possível, tornam-se burladas⁵. Fronteiras que, às vezes, subtraem, sem poderem ordinariamente eliminar, mas, outras vezes, maximizam ao consentirem trocas aditivas⁶.

A sociedade angolana era pluriétnica e dividida, a grosso modo, nas seguintes camadas: brancos privilegiados e pobres, mestiços, negros assimilados e a maioria de negros não assimilados, os chamados até 1961 de “indígenas”, pulverizados na diversidade étnica negro-africana⁷.

740

Havia uma gradação na discriminação relacionada com a cor. Apesar de ser uma regra repleta de exceções, quanto mais clara fosse a pele, em geral, mais elevada era a posição social do indivíduo. Esta escala aparecia, em Pepetela, quando assinalava que os cães ao guardar as casas dos colonos “mordiam os negros, rosnavam nos mulatos, lambiam as mãos dos brancos...” ou portavam “o vírus do ódio ao negro, da desconfiança ao mulato, do respeito ao branco”⁸.

Até a década de 1930, Luanda, a capital, era uma cidade dominada por uma “classe média”, tanto branca, mestiça, quanto negra, moradora dos mesmos bairros, separada dos “indígenas”, que habitavam os musseques. Com a imigração branca maciça após Segunda Guerra, não apenas houve a expulsão dos musseques e de seus habitantes para longe do centro urbano, como também parcela da antiga “classe média” não branca foi afastada para longe da Baixa, coração da cidade de Luanda, tornando-se mais rígidas as fronteiras interétnicas.

Este afluxo de brancos endureceu as relações raciais, assim como levou a uma degradação da situação sócio-econômica dos não-bran-

cos. Este fortalecimento da discriminação explica o surgimento, na segunda metade da década de 1950, de grupos nacionalistas negros, propondo a expulsão dos brancos e de seus filhos, os mestiços. Com o início da guerra colonial, exacerbou-se, por sua vez, por parte do branco, o preconceito contra o negro e o mulato, já que sob estas epidermes podia se esconder um terrorista⁹.

Embora em meados do século XX, os portugueses, justificando pelo Lusotropicalismo de Gilberto Freyre¹⁰, propalassem não haver no mundo outra potência colonial que tratasse tão bem os negros, citando a série de leis que desconhecia ou punia o racismo, a sua prática não diferia da de outros povos colonizadores. Pepetela afirmava que, sob a situação colonial: “ninguém (...) gostava (...) dos negros (...)”¹¹, isso numa terra em que, segundo dados de 1929-30, cerca de 98,36% da população angolana era negra, enquanto cerca de 1,64% - uma negligenciável percentagem - compunha-se de brancos e mestiços. Contudo, esse “ninguém” era uma minoria poderosa. Angola não era, como pretendia os lusotropicalistas, nenhum paraíso onde todo o “mosaico de raças” vivia em quase completa harmonia¹². Grande parte dos brancos que viviam na África freqüentemente evitavam “roçar” na sua pele.

Na Angola Colonial, o grau de racismo e de tolerância inter-étnica variava segundo as dimensões espaço-temporais e as idiosincrasias. Quando o nosso escritor, por motivos de estudos, na adolescência, teve de ir de sua Benguela para o Lubango, chocou-se aí com o ambiente racista, que discriminava, entre seus amigos, mestiços e negros¹³.

Na polifonia dos textos examinados neste artigo, os negros, quando entram na luta quotidiana “em estado isolado (...), não têm outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade...”¹⁴.

Ironicamente, neste país de pretos, a culpabilidade colonizadora sempre recaía sobre o negro quando ocorria algum delito. Assalto ou roubo eram geralmente tomados pelo senso comum colonialista como “obras de negros”¹⁵. Além do pecado original

comum a todos os homens, carregava inatamente, cada negro, uma predisposição para o erro e para o crime.

Pepetela exemplifica os escritores angolanos que, mesmo sendo brancos, discordaram da inferiorização intelectual imputada ao negro como um defeito inerente à raça. Este menoscabo não é recente, faz parte da longa duração, na colonização portuguesa: em fins do século XIX, a nova geração de colonialistas portugueses teve a ousadia de pensar que “os africanos eram tão inferiores em relação aos portugueses que era inútil (...) civilizá-los através da educação”¹⁶. Desafiando essa humilhação, nosso literato apresenta como personagem um soba bailundo que pode ser tido como “mais inteligente que o Rei de Portugal”¹⁷. Estranha escolha essa. Paradoxalmente, Pepetela elege como etnia desse soba a bailunda. Ora, os bailundos são tidos pejorativamente em Angola como parvos¹⁸. Realiza aí a subversão dos padrões colonizadores: o colonizado, ao apresentar a competência sempre depositada no território social do branco, abre caminho para questionar o mando da soberania portuguesa. Se o rei bailundo era mais preclaro que o lusitano, para quê o último?

742

O branco, apresentando-se como um ser mais racional, é, às vezes, aquele que satiriza, debocha e descrê da religiosidade tradicional africana. Esquece, todavia, o questionador que talvez ele seja um português devoto da Virgem de Fátima. Não só para os brancos, a cultura européia trazia em si o aval da superioridade racional, mas também para largos setores aculturados da população negra¹⁹.

O racismo permeava os discursos de forma ora sutil e inconsciente, quase sem sentir, banalizando-se no linguajar cotidiano, ora de modo escancarado, impudentemente como em um personagem de *Yaka* ao chamar os negros de “cabeças-de-alcatrão”²⁰.

O diferente, o inferior e o abjeto ameaça o homogêneo, o superior e o valorizado. Afinal, privilégios não se repartem, pois, compartilhados, deixam de o ser. Por isso, durante o período colonial, na medida do possível, delimitou-se as fronteiras do convívio espacial entre brancos e negros: esses últimos não eram apenas impedidos de freqüentar determinados espaços, outros lhes eram reservados. Pelo visto, esqueceram-se muitos brancos e até os mulatos que estavam na África. Sob a colonização, só os

brancos, desafiadores dos costumes sociais, ousavam transgredir os marcos, freqüentando, por exemplo, os clubes de futebol de negros e mulatos. O ressentimento, derivado das proibições criadas à interseção entre os espaços físico-sociais do branco e do negro, foi um dos germes do nacionalismo angolano.

O sistema educacional colonial voltava-se primordialmente para a satisfação da comunidade colonizadora branca. Segundo Pepetela, em escolas plurirraciais do Lubango, crianças negras recebiam tratamento diferenciado, sendo mais vigiadas e castigadas em sua disciplina²¹. Desmente-se assim o lusotropicalismo de Freyre em sua convicção de que o português buscava nas “relações sociais com os habitantes dos países tropicais” criar uma “mobilidade vertical na vida social e política”²².

Em *Yaka*, a preterição do negro no trabalho em favor do branco e do mulato demonstrava ser antiga. Na passagem para o século XX, um personagem, dono de uma taberna, almejava desempregar um negro já que “bar civilizado tem só criado mulato”. Apesar de quase sempre conviverem nos mesmos locais de trabalho, podendo, excepcionalmente, os brancos serem subordinados a negros ou mestiços, os primeiros possuíam a consciência de que, em última instância, guardavam em si a superioridade. Com a grande imigração branca para Angola após a Segunda Guerra Mundial, os recém-chegados competiam intensamente com os “indígenas” e “assimilados” angolanos por ofícios, tais como empregados domésticos ou de café. Esta primazia “inata” do branco será sempre rechaçada pelo nacionalismo do MPLA, esposa-do por nosso escritor²³.

A impossibilidade de ascensão profissional negada a muitos dos africanos durante o período colonial gerou um ressentimento significativo para a constituição do sentimento nacional, demonstrando que, não importando o grupo étnico africano, todos eram humilhados por serem negros.

Apesar de uma das características definidoras do lusotropicalismo ser, segundo o angolano Mario de Andrade, “uma vocação congênita do Português para ser atraído pela mulher de cor nas suas relações sexuais”²⁴, isso não significa que não persistisse um intenso racismo nas relações afetivas e sexuais. As fron-

teiras nas relações amorosas, conforme depoimentos de Pepetela, eram mais rígidas: no Lubango, por volta da segunda metade da década de 1950, o mestiço ou negro que ousasse passear ou dançar com uma moça branca, teria a possibilidade de ser surrado, diferentemente de Benguela, onde o fato poderia ser observado, mas não geraria semelhante reação²⁵. Mas mesmo nesta “liberal Benguela”, até início da década de 1970, escandalizava-se a sociedade com os casamentos interraciais²⁶.

A integridade psicossomática dos negros tornava-se, vez por outra, ameaçada pela violência dos colonizadores. Vislumbrava-se nos textos querelas intergrupais, nas quais o negro, muitas vezes, era escolhido para ser o bode expiatório, pois “era no negro que todos queriam bater”. Afinal, poderia haver “porrada até matar. Não era morte para branco, só negros morriam à porrada”²⁷.

O desdouro biológico, cultural e econômico do negro na Metrópole²⁸ e em Angola provocou “a revolta contra o estigma” da cor, transformando, para muitos, a negritude em emblema de uma natural e positiva angolanidade na luta contra a dominação branca. O negro não apenas se reconhece como diferente, o que já era um fato, mas procura se afirmar como “legitimamente diferente”²⁹, e até, por vezes, como mais autenticamente angolano que o branco, como fazem panfletos em 1957 ou a União dos Povos de Angola (UPA) na década de 1960, pregando a expulsão dos brancos e de, seus filhos, os mulatos³⁰. Para alguns negros pelo menos, nesse momento, o país independente supunha a construção de uma fronteira racial hermética levando à eliminação da presença dos não-brancos.

O negro torna-se para o branco um inimigo ameaçador, e os movimentos de libertação passam a ser vistos como “um verdadeiro exército organizado para matar todos os brancos”. Retratava-se o pavor, entre os de origem européia, de que na nova nação a ser construída: “Ganharam, agora vão virar-se contra nós. (...) Vão cortar-nos a cabeça a partir de agora”. Grande parcela dessa comunidade podia então afirmar: “preto amigo dos brancos só depois de enterrado”³¹. Aflorava aí um racismo de mão-dupla, prejudicial à criação de uma nação que incluísse sem grandes dificuldades esta comunidade branca colonial que vislumbrava

no negro – a quase totalidade da população – um inimigo virtual ou declarado e vice-versa.

Com a proximidade da independência, esse temor exacerbou-se. Assim, os antigos colonos, não se sentindo geralmente membros da nova nação que se estruturava, exclamavam em *Yaka*: “Vamos embora desta terra que já não nos quer (...)”. Não havia mais o lugar seguro de dominador para eles nesta nova arrumação social. Grande parte da comunidade branca colonialista não admitia a sua inserção na nova sociedade sob um governo democrático de maioria negra:

Era superior aos negros, tinha estatuto de branco. Sabe que vai perder esse estatuto. A partir de agora será igual a eles, não terá privilégios. (...) É duro para quem toda a vida viveu pensando ter inferiores. De repente já não os tem. É igual a eles (...)

“A vida aqui vai ser bem chata, com os pretos a mandar”. Isto seria, ao perder os seus privilégios de senhores da terra, destruir as fronteiras sociais secularmente construídas. É a total subversão dos limites. Como os “inferiores” poderiam governar aqueles que se consideravam “superiores”? Como viver governado por negros? Eis uma aberração!

Outros brancos temiam as revanches ou as apurações a respeito de suas responsabilidades sobre as repressões realizadas durante o período colonial. Para a maioria branca restava como única saída ir “embora o mais depressa possível para Portugal”, onde estaria entre os seus pares e, mesmo que lá fosse inferior, sê-lo-ia em relação aos “seus iguais”³².

Contudo, transgredindo as fronteiras estereotipadas entre colonizadores e negros insurretos, surgem brancos a lutarem pela independência. Ao frisar que “as idéias autonomistas nunca morreram, mesmo entre a população branca”, Pepetela, no texto e no contexto, chama o direito à nacionalidade angolana para os brancos que aderiram à causa nacionalista. Em *Yaka*, considera que os brancos desejosos, no início do século XIX, da “independência de Benguela, não eram malucos de todo”³³. Aliás, nem podiam sê-lo, pois, caso contrário, Pepetela desqualificaria a própria causa emancipadora.

Diante disso, resolve atestar que, com o desencadear da guerra anticolonial,

(...) em Benguela e no Lubango foi apanhado um grupo de brancos que apoiava os terroristas, nunca se sabe quem é quem, só a cor da pele não chega, em Luanda também foram presos brancos por pertencerem à rede nacionalista (...)

Angola possuía em sua liderança revolucionária um grande número de elementos brancos e mulatos, em proporção não correspondente ao peso destes segmentos no conjunto da população. Assim, como enunciar uma nova nação que não fosse pluri-racial, se a própria liderança nacionalista o era? A equalização “branco-dominador”, forjada durante o longo período colonial, diluía-se ante o “branco-camarada”, emergente para os nacionalistas negros durante o processo de luta anticolonial. Eis um fato novo não só para muitos negros, acostumados a vislumbrarem em qualquer branco o inimigo, mas também para a comunidade branca colonial, que tem seu espanto expresso sob a pena de Pepetela: “(...) brancos a defenderem pretos, que infâmia, brancos contra Portugal, é só fuzilá-los”³⁴.

Por isso, um personagem colonialista em *Yaka* desabafa: “Ah, um branco renegado a fazer guerrilha contra nós”. Estes brancos, julgados piores que os negros, podem, na mente colonizadora até tornarem-se, como esses, antropófagos: “os piores são esses brancos (...), como esse Bombó, no Leste comia criancinhas brancas todos os dias (...)”³⁵.

Pepetela encontra-se dentro do grupo de brancos e mulatos que formam a maior parte dos escritores angolanos de renome, cuja maioria viveu na chamada “fronteira do asfalto”, ou seja, nas periferia urbana, onde terminava as habitações de padrão mais digno e se iniciava a região das “senzalas”, onde habitavam os negros e mulatos pobres, com os quais manteve relações de amizade. Mas este convívio não garantiu que muitos outros brancos assumissem posturas racistas³⁶.

Pepetela, herdeiro dos traços culturais africanos persistentes no meio urbano angolano, chegou “à conclusão de que o batuque ouvido na infância apontava outro rumo, não o do fado por-

tuguês”. Enquanto participantes do movimento nacionalista, afirmar-se ou diferenciar-se consistia em voltar às raízes, inclusive as africanas. Necessitava-se “redescobrir” a própria Angola, com toda a dose de romantismo que há nisso³⁷. Não lhes interessavam, como minoria da população e por sua formação político-social, envergar a bandeira de uma nação organizada a partir de critérios raciais excludentes. Postulavam, portanto, a construção de uma nação plurirracial.

Não é por acaso que *Yaka*, um dos livros mais preocupados com a questão da formação da nacionalidade, escolheu como protagonista Alexandre Semedo, um “branco de segunda”. Este, apesar de filho de portugueses, não sentia-se mais lusitano, mas angolano. Este personagem é uma demonstração de que para ser angolano não bastava a cor epitelial, porque a angolanidade era concebida como um fato mais cultural que rático, adquirindo-a com a absorção da diversidade cultural angolana. Não havia porque a maioria negra não reconhecer a nacionalidade angolana de “brancos de segunda”, como Pepetela, cuja família possuía três ou quatro gerações em Angola. Afinal, esses brancos participavam do mesmo caldo cultural angolense de vários negros que apoiavam o processo de independência. Joel, outro personagem do supracitado romance, apesar de branco, recusava-se, ante a iminência da independência, a abandonar o país, porque Angola era a sua terra: enraizara-se em seu sangue. Demonstrava-se, assim, que ser considerado angolano era mais uma questão de identidade cultural ou ideológica do que étnica³⁸.

Pepetela encontra-se entre os herdeiros culturais da geração de intelectuais que, já na década de 1950, influenciados, direta ou difusamente pelo marxismo, rejeitavam priorizar a questão racial acima da luta de classes. Essa intelectualidade participará do MPLA, que se definira, já em 1961, como “uma aliança de vários grupos ‘organizados sobre uma’ base não-racial e não-tribal”, constatando tanto a existência de branco que explorava negro, como de branco que explorava seu igual. Por conseguinte, entre branco e negro, ambos explorados, podia se estabelecer uma solidariedade não mais em termos de raça, mas de classe. A questão racial aqui, apesar de respeitada em sua especificidade, é considerada

muito mais como uma “contradição aparente”, já que a origem da miséria, do analfabetismo, das injustiças sofridas pelo colonizado não se encontravam na cor de sua pele, mas na verdade, originava-se na “propriedade privada”, base do capitalismo³⁹.

O MPLA escolheu a identidade ideológica e o partido de classe como critérios definidores da nacionalidade angolana, já que as fronteiras que separavam aqueles que lutavam pela nação e os que eram contra a sua possibilidade de existência, não se definiam estritamente por suas características epidérmicas, mas ideológicas. Daí o mais importante não a ser branco ou negro, mas colonialista ou anticolonialista, burguês ou proletário. Logo, sem deixar de condenar o racismo, Pepetela implicitamente advogou que a luta dos angolanos não se voltasse contra um grupo étnico ou raça, mas sim contra o colonialismo e o imperialismo. Angola não deveria se definir como uma nação negra, mas de maioria negra⁴⁰.

Vencia entre a intelectualidade a posição tolerante de aceitar todas as etnias dentro da nova nação, só que sob novo relacionamento interracial. Produto, portanto, de um nacionalismo pluriétnico, a nação imaginada seria multirracial, oferecendo espaço para brancos, negros e mulatos. Esta estruturação social já fora, de certo modo, propagada pela doutrina luso-tropicalista como existente sob o colonialismo português. Todavia, a prática colonial desmentia os seus propósitos mesmo ante os olhos cegos ou os ouvidos moucos. O Brasil, na verdade, surgia aos olhos da intelectualidade nacionalista angolana, na década de 1950, como um local de referência de convívio interracial pacífico, um exemplo a ser imitado, mesmo que mais tarde se descobrisse que a realidade não era bem essa. Esta esperança de convivência plurirracial, Joel, personagem de *Yaka*, enunciava: “Aqui vamos todos entender-nos (...) Já estamos a lutar juntos, homens de raças diferentes”⁴¹.

As diferenças étnicas, portanto, tiveram um papel relativo na justificativa do nacionalismo angolano, já que, se os racismos o alimentaram, não puderam defini-lo. Não foi, portanto, a consciência de cor um dos fatores fomentadores do surgimento do Estado Angolano construído pelo MPLA.

Ante a nova correlação de forças que se estabelecia com a proximidade da independência, o racismo dos brancos, ou mesmo de mulatos, teve muitas vezes de ser refreado. Uma família de brancos que possuísse um membro mulato, ou uma de mulatos que tivesse um parente negro⁴², poderia não sentir mais pejo, já que este fato serviria como comprovante de sua adequação à tolerância racial, à revalorização do negro ou mesmo à angolanidade, bem de acordo com o novo ideal nacional. Contudo, apesar do grau de racismo entre brancos e negros ter diminuído, não desapareceu após a independência, permanecendo como um limite ainda não totalmente superado pela convivência interétnica.

NOTAS

¹Durante o período colonial, chamava-se “de segunda” o branco nascido em Angola e não na metrópole.

²O termo “angolense”, segundo Pepetela, refere-se à “cultura urbana” que forma-se “nos finais do século passado”, encontrando “a sua principal expressão escrita, através de jornais e publicações, baseada num grupo social intermediário e misturado, quer cultural quer racialmente... (...) Essa cultura “angolense” acaba por ser hoje a cultura “oficial” e dominante de Angola. Mas não a angolana, pois esta refere também o de muitas populações menos aculturadas pela colonização (minorias importantes socializadas no Congo, os “regressados”, populações rurais de zonas onde a colonização penetrou menos e mais tardiamente, populações como os Cuvale, que por razões intrínsecas resistiram melhor à dominação etc”. (PEPETELA. Carta eletrônica via Internet ao autor deste artigo, em 23 de abril de 1999).

³cf. PEPETELA. *O Cão e os Caluandas*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1985, contracapa; PEPETELA. “O Paraíso nunca existiu”. Entrevista a José Eduardo Agualusa. In *Correio da Semana*. Luanda, 17 de julho de 1992, pp. 12-13. *África. Literatura - Arte e Cultura*. Lisboa, Editorial Estampa, nº 03, vol. 11, jan.-jun. 1981, p. 117; KORWIN-KOWALESKA, Anna. “O Cão e os Calús” de Pepetela: o papel dos símbolos no processo das interações sociais. s.n.t. 10 p. (mimeo), p. 01; LABAN, Michel. *Angola, Encontro com Escritores*. Porto, Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, s/d., vol. 02, pp. 778 e 812.

⁴BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa, Rio de Janeiro, Difel Difusão Editorial/Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 115, cf. pp. 113-114.; cf. HEIDEGGER, Martin. *Building, Dwelling, Thinking*, pass. Apud. BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998, p. 19.

⁵BOURDIEU, Pierre. *op. cit.*, 1989, p.113.

⁶cf. DÖPCKE, Wolfgang. “O Significado de Fronteiras na História do Zimbábue – Reflexões Iniciais”. In *Textos de História. Revista da Pós-Graduação em História da Unb*. Brasília, Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, vol. 03, nº 02, 1995, pp. 82-100.

⁷cf. SOMERVILLE, Keith. *Angola: Politics economics and society*. Boulder (Colorado), Lynne Rienner Publishers Inc./London, Frances Pinter (Publishers), 1986, p. XVII.

⁸PEPETELA. *op. cit.*, 1985, pp. 32-33.

⁹cf. PEPETELA. *Yaka*. São Paulo, 1984, p. 229.

¹⁰NETO, Maria da Conceição. *Ideologias, contradições e mistificações da Colonização de Angola no Século XX*. Luanda, (mimeo), 1997, p. 01. (Este artigo foi publicado no número de 1997 da revista *Lusotopie – Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Paris, Éditions Khartala, pp. 327-359).

¹¹PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p.138.

¹²FERRONHA, António. *Consciência da Luso-Tropicabilidade. Seus princípios humanistas. Sua visão da África pré-portuguesa. Sua constituição. Seu futuro e responsabilidade*. Angola, edição do Autor, 1969. Apud NETO. *op. cit.*, 1997, p.03.

¹³cf. LABAN. *op. cit.*, s/d., vol. 02, p. 781.

¹⁴cf. BOURDIEU. *op. cit.*, 1989, p.124.

¹⁵PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p. 81.

¹⁶BENDER, Gerald J. *Angola: Mito y realidad de su colonización*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 190.

¹⁷PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p. 43, cf. pp. 73 e 288; cf. CARVALHO, Ruy Duarte de. *Como se o mundo não tivesse leste*. 2ª ed., Porto/Luanda, Limiar, 1980, p. 131; cf. XITU, Uanhenga (Agostinho Mendes de Carvalho). *Os sobreviventes da máquina colonial depõem...* Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 108 e 114.

¹⁸VALAHU, Mugur. *Angola. Chave da África*. Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1968, p. 32.

¹⁹cf. PEPETELA. *Lueji (O nascimento dum Império)*. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 1989, pp. 27 e 45.

²⁰PEPETELA. *op. cit.*, 1984, pp. 33 e 35-36.

²¹cf. LABAN. *op. cit.*, s/d, vol. 02, pp. 779-780 e 784.

²²FELE, Buanca (pseudônimo de Mário de Andrade). "Qu'est-ce que le lusotropicalismo?". In *Présence Africaine*. out.-nov. 1955, pp. 01-12. Apud NETO. *op. cit.*, 1997, p. 06.

²³PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p. 55; cf. LABAN. *op. cit.*, s/d, vol. 02, pp. 579-560; XITU. *op. cit.*, 1980, p. 43; LIMA, Manuel dos Santos. *As lágrimas e o vento*. Lisboa, África Editora, 1975, p. 92.

²⁴FELE, Buanca (pseudônimo de Mário de Andrade). *op. cit.*, pp. 01-12.

²⁵cf. LABAN. *op. cit.*, s/d., vol. 02, p. 784.

²⁶cf. PEPETELA. *op. cit.*, 1989, p. 156.

²⁷PEPETELA. *op. cit.*, 1984, pp.48 e 82.

²⁸cf. PEPETELA. *A Geração da Utopia*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1992, p. 28.

²⁹cf. BOURDIEU. *op. cit.*, 1989, pp. 125 e 129; cf. pp. 126-127.

³⁰PEPETELA. *op. cit.*, 1992, p.15, cf. p. 20.

³¹PEPETELA. *op. cit.*, 1984, pp. 240, 284 e 237, cf. p. 230, 256.

³²*Idem*, pp. 284, 288, 287 e 285, cf. p. 251; cf. RIBAS, Oscar. *Tudo isto aconteceu. Romance Autobiográfico*. Luanda, Ed. do Autor, 1975, p. 595.

³³PEPETELA. *op. cit.*, 1984, pp. 195 e 55.

³⁴PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p. 231.

³⁵*Idem*, p. 256.

³⁶ cf. LABAN, Michel. *Angola, Encontro com Escritores*. Porto, Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, s/d., vol. 02, pp. 779-780.

³⁷PEPETELA. *op. cit.*, 1992, p. 13; cf. Pepetela, *op. cit.*, 1989, pp. 47, 97 e 166.

³⁸cf. LABAN. s/d., vol. 02, pp. 577-578.

³⁹Apud. MARCUM, John. *The Angolan Revolution*. Massachusetts, The M.I.T. Press, 1969, vol. 01, p. 45; cf. Clarence-Smith, Gervase. *Le Probleme Ethnique en Angola. (Table ronde sur La Dimension Historique de l'ethnicite en Afrique)*. Paris, C.R.A.L.A., 1986. (mimeo), p. 06; PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p. 231; LIMA, *op. cit.*, 1975, p. 272 e 286; RUI, Manuel. "Entre mim e o nômada - a flor". In *África. Literatura - Arte e Cultura*. Lisboa, Editorial Estampa, nº 01, fasc. 05, jul.-set., 1979, pp. 541-543; ALVES, Nito. *Memória da longa resistência popular*. Lisboa, África Editora, 1976, pp. 115-116; cf. LABAN. s/d., vol. 01, p. 255.

⁴⁰cf. PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p. 231; LIMA. *op. cit.*, 1975, pp. 272 e 286; RUI. *op. cit.*, jul./set., 1979, p. 543; CLARENCE-SMITH. *op. cit.*, 1986, p. 06.

⁴¹PEPETELA. *op. cit.*, 1984, p. 295; cf. LABAN. *op. cit.*, s/d., vol. 02, p. 604; RUI. *op. cit.*, jul./set. 1979, p. 543; LIMA. *op. cit.*, 1975, p. 85.

⁴²cf. PEPETELA. *op. cit.*, 1984, pp. 253 e 273-274.