**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

DANIEL MBUTA MIGUEL

PERCEPÇÕES DA COR DA PESSOA E DO TIPO ANGOLANO.

VERSÃO CORRIGIDA

**São Paulo
2015**

DANIEL MBUTA MIGUEL

PERCEPÇÕES DA COR DA PESSOA E DO TIPO ANGOLANO.

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia:
Programa de Mestrado em Antropologia Social da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH da Universidade de
São Paulo - USP, como requisito parcial para a conclusão e obtenção
de título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Kabengele Munanga.

Área de Conhecimentos: Antropologia social.

São Paulo
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E A DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

**Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Biblioteca Florestan Fernandes - SBD/FFLCH/USP**

ZAWUA, N. Mbuta.

Z402

Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano. / Daniel Mbuta MIGUEL; orientador Kabengeke Munanga, - São Paulo, 2014.

290 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia de Antropologia Social. Área de concentração: Antropologia social.

1. ANGOLA 2. ETNICIDADE 3. MULATIDADE 4. SACRIFÍCIO 5. ANGOLANIDADE. I. MUNANGA, Kabengele, orientador. II. Título

Título: Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano.

BANCA EXAMINADORA

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: 16 /03/2015

Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano. Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia: Programa de Mestrado em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH da Universidade de São Paulo - USP, como requisito parcial para a conclusão e obtenção de título de Mestre.

Prof. Dr. Kabengele Munanga.

Instituição: FFLCH/USP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof^a. Dra Luena Nascimento Nunes Pereira

Instituição: ICHS/UFRRJ

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Instituição: FCLAR/UNESP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Suplentes: Prof. Dr. Carlos Serrano (FFLCH/USP); Prof^a Dr^a. Dilma de Mello (ECA/USP); Prof^a Dr^a. Maria Antonieta Martines Antonacci (PPH/PUC-SP).

Nkaka *Tage*
Mwana Ntsuka
In memória.

*Kwá Nzambi'a Mpungo, kwá kulu eto, muna lu nzizulu, muna kutuvana ngangu za nkadilo, muna awéte twá kala yo móyo, muna má nvango, muna luzitusu, muna'a swanswani'a muna kadilu kia muntu*¹.

¹ A Deus todo poderoso, e aos Ancestrais, pela resistência à opressão, sabedoria, herança, o bem viver, o bem pensar, o bem agir, o bem respeitar a diferença como pré-condição do muntu.

À Universidade de São Paulo, em especial a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, e ao Departamento de Antropologia alicerce do nosso aperfeiçoamento e contínuo acadêmico.

Figura 01: Mapa de Angola no globo.

Grupos étnicos de Angola

Figura 02: Mapa etnolinguístico de Angola.

AGRADECIMENTOS

Chegamos finalmente aquele que senão é o momento em que nos resta perceber e reconhecer que tivemos e podemos confiar cegamente no se jogar de costas. Pois, é sabido que só o faz quem reconhece a priori a existência senão muitas pessoas, mas pessoas da qual sabemos que estão ali, para nos receber, acolher e garantir que chão não seria o limite de nossa cegueira. Felizmente, temos este momento, este espaço do qual, escapamos e deixamos aflorar o nossa olhar, ao virarmos nossa mutu², enquanto um muntu³ que só é por meio de outros batu, consanguíneo ou não. Nossa dívida, gratidão e reconhecimento é primeiro a minha mãe de nascimento, já que é impagável. Mulher que me educou, desde muito cedo equilibrando sólidas diretrizes, por vezes duras por vezes com liberdade, para que desenhasse o meu caminho e futuro como mutu e depois como alguém que se forjou também academicamente. O que resumimos, como sua forma de demonstrar seu amor, afeto, proteção, projeção do que deveríamos, em conjunto: Mëndua, Tekasala, Nteka, Makaya, ser e viver o que não pode ter. Ela me educou equilibrando sólidas diretrizes com liberdade para que desenhasse meu caminho. Mãe obrigado, por todo apoio até aqui, agradeço por saber que em ti tenho as mãos, que apesar de nossas divergências e desavenças, sempre estive e está sempre pronta a nos segurar ao me deixar cair cegamente de costas. A dívida que tenho com minha mãe é impagável. Seguem-se outras cinco mulheres da minha vida, exemplos de luta e perseverança, em especial in memória Nkaka Tage, pela luta em manter a família em momentos de opressão branco-portuguesa e transmitir os conhecimentos e memória sobre a família; às minhas outras mães que tenho e exemplos: Mama Manzwangani, Mama Ndonga, Mama Nsimba, obrigado pelo exemplo de perseverança, horizonte, busca do ser e de um viver, de todos os meus irmãos. Aos todos os meus irmãos, em especial quatro irmãs Pepy, obrigado pela força inestimável, socorros e por ter entendido o caminho que nos abraços e abraçamos até aqui; yá Tussamba o caminho é o mesmo, te quero nele, e tens

² Na nossa língua a ki-kôngo, mutu é equivalente a cabeça.

³ Muntu significa em ki-kôngo, pessoa. Segundo os mu-kôngos, uma pessoa é constituída por: uma cabeça que representa a sua unicidade; os membros do lado direito superior e inferiores representam os avos paternos; o troco representa a sua sociedade e ou comunidade próxima; e os membros do lado esquerdo superior e inferior representam os avos maternos. Logo, uma pessoa só é por meio do todo e possui uma genealogia ou ancestralidade biológica e social.

um lugar seu; Ma Mukié, obrigada mãe pelos socorros todos, continue e não pare por favor; Fineza, fiquei muito feliz em te ver voltar a sala de aula, obrigada ainda pelos socorros que hoje me permite dizer que os ma-putas, foram de muita importância no nosso sustento pós bolsa. Não só de mulheres me rodeio, assim um obrigado e gratidão primeiro ao mais velho dos irmãos, Tekasala, os diversos socorros, solitudes, ajuda no fazer chegar as literaturas; ao Nfundy'a Mbevo, leque obrigado por me ter permitido passar mais tempo juntos nos últimos anos -, obrigado ainda por me permitir estar com a Melanie Lessenig, foi gratificante estar no vosso lar. Cunhada eine große Umarmung por me permitir conhecê-la de fato. Ainda agradeço a todos os filhos, e sobrinhos Nteka IV, Sivis, Não, Elda, Djime, Miliie, Ilídio, André, Leo, Noá, Manda, André, Leo, Joelsia, Joel, Manda, Jessy, Manda Joleen, em vocês me percebi e passei a perceber melhor nosso sistema de parentesco, e a formação dos novos vínculos e continuidade dos Ntumba'a Lazzas. A nós irmãos de todas as mães, obrigado, sabemos hoje como cuidar e olhar melhor os nossos.

Nzinga Pedro e Nádia, não sei como lhes agradecer de fato, ao abrirem as portas do vosso lar, me proporcionaram um conforto e tranquilidade nas diversas estadas em Lisboa, sem o qual não teríamos tido condições, e nem poderíamos hoje exibir em nosso acervo um elevado número de documentos e literatura rara. Agradeço ainda, pois me permitiram estar e curtir os sobrinhos, Nádio e Ezy. As palavras aqui não chegaram nunca a expressar nossa gratidão, obrigado irmão e cunhada por ter me permitido nas estadas, uma tranquilidade de maneira que só nos sentimos protegidos e cuidados.

Ao, noko Afonso Mbuta, agradecemos pelo apoio, escuta em especial nossas estadas em Brussels, agradeço ainda a tia Liliana, pelo cuidado, acolhimento, solicitude e por me permitirem curtir e conhecer melhor, a Blandine, a Naomi, a Esther e o vosso mwana nsuka Jeremie.

Ao meu pai de nascimento, *in memória*, pelo exemplo do que não ser e fazer, em especial *in memória* ao meu pai Paciência, gostaríamos que fosses o último; ao meu pai Lubanzadio e tia Elizabeth, os que mais de perto acompanharam e sabem de nossa caminhada, em conjunto sou grato as herdeiras, metralhas: Vivi minha fã número um, a Diandwala, e Massinda. Aos meus primos em especial Tana Ndombaxi, obrigado pela escuta, troca e socorro no ano de 2010, Petit Frere Lextear, mestre Bene nossa gratidão é grande. Obrigado por terem tomado conta como guardiões, pois depusitei confiei o que mais

valioso possuo em termos material, o nosso acervo, honestamente não sabemos onde estariam sem vossa solicitude.

Aos meus amigos-irmãos, porto seguro: Lucas Calei, Abdul Karim Bangura, Meiv Mavana, Shunnuz Fiel, Miezi Luzitu, Mafwane Odara, Keita Mayanda, Luziela Gaspar-Martins, em especial a Priscila Barthar, pela irmandade, pelas longas horas, pela força e apoio. A Nzolantima Nkama e ao João Ribeiro, grato pela ajuda e socorros com os livros, entre Lisboa e Luanda. A Fabiana Lima, obrigada pelas longas horas de troca, pelos longos anos, gratidão por tudo.

A Livia Santana, obrigado pela força, pelo apoio em momentos de dúvidas e angustia entre o retornar e ou abandonar projetos em andamentos, apreço pela escuta e pelo tempo em que partilhamos.

Nossa estada em São Paulo, foi possível e facilitada graças acolhimento da Luciana Couto, seus dois maridos Pedro Couto e Eduardo Couto, pelos seus pais Dona Tiana Couto e Seu Sebastião Couto, pelo acolhimento, cuidado e carinho que tivemos entre vocês, nossa inestimável gratidão e nosso muito obrigado, as palavras não chegam a expressar e exprimir de fato.

Ao Osvaldo Silva, minha gratidão pela palavra, confiança, Joaquim Maloa e Aniel Lima, aos três, obrigado mesmo pelo acolhimento no 306 do G. Aos novos amigos e irmãos "uspianos" vindos do mesmo continente, Manisa Salambote Clavert *in memória*, Aníbal Muchimbane, Waldir Silvano Brito, em especial ao Dieng Mamadou, Egas Katar, Aristides Gomes, Abel N'tchala, António Maia, Milton Correia. Também, grato somos a outros uspianos, Patrícia Ferreira, Valéria Alves, Viviane Pistache, Clélia Prestes, Tago Dahoma, Viviane Pereira, Henry A. Valencia, em especial a Carmem L. Batista pelo socorro, gratificante foi estar entre vocês, nestes anos.

A Nádia Castilho, namorada e companheira, agradecemos pela compreensão, nas minhas ausências, grato ainda pelo zelo, cuidado e paciência Obrigado ainda a minha minha sogra Aparecida C. Oliveira e cunhada Patrícia Castilho, por terem me permitido fazer e estar entre a vossa família. Aos meus novos irmãos e parceiros cognitivos, de longas escutas, longas trocas, longos diálogos, aperfeiçoamento, discussões, diversão e aprendizado mútuo: Sandro Oxay, Rogério Ba-Senga, Fernando Kapoco, Abreu Paxé, em especial ao irmão do índico Emanuel Meque, e ao irmão mbembista Isaac Paxé, a cumplicidade, o sofrimento e as vivências nos perseguem.

Mais mulheres em nosso caminho, Maria Odete e Lourdes dos Santos, não sabemos como expressar nosso apreço e gratidão, por todas as horas, e por todas as vezes que batemos a porta do CEA/USP, de forma presencial ou pela demanda a distância. Ambas nos ajudaram em diferentes momentos dessa jornada, não fosse o zelo com que nos apoiaram nos trâmites burocráticos, nossa dificuldade seria tamanha a ponto de podermos nos perder num labirinto administrativo. Mais mulheres cuidaram de nossa vida e jornada, falamos da Ivanete Ramos, Soraya Gebara e Rose de Oliveira que em nome do PPGAS/USP, tomam conta dos tramites administrativos do programa e da relação aluno departamento e faculdade. Desde o primeiro momento ainda no ano de 2008, fomos bem recebidos, e nesses anos continuamos sendo bem recebido quando batemos a porta da secretária do PPGAS. Assim, como agradecemos a equipe da secretária administrativa da pós-graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH.

Ainda temos três outras mulheres a Lázara de Oliveira, a Rosangela Colombo, e a Patrícia Ferreira do Serviço de Intercâmbio com Órgãos Federais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP, que cuidam dos tramites entre a USP, e o CNPq, foram elas quem tomamos primeiro contato enquanto bolsista PEC-PG/CNPq. A toda solicitude, nos resta somente agradecer, pelo trato. Meu muito obrigado por tudo. Em nossa vida acadêmica tivemos ainda, um conjunto de pessoas ligadas a Superintendência de Assistência Social SAS/USP, que nos acolheram em nossas solicitude, aqui agradecemos em especial a Adriana R. Negrão e Eliane de Souza Queiroz, minhas assistentes sociais. Obrigado, pela atenção e cuidado nossa gratidão e apreço, nesses anos que passei como hospede no Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo CRUSP.

A equipe do CNPq que cuida do Programa PEC-PG, agradecemos em especial, a Ana Luiza Libório do Programa PEC-PG, Mestrado, a Wania Lucia da Mota, Gestora da Chamada, Analista em C&T da Coordenação de Cooperação Multilateral - COCMI e da Coordenação-Geral de Cooperação Internacional - CGCIN; e a Adriana Santos. Pela solicitude e atenção dada as nossas solicitações nesses anos, enquanto bolsista do programa PEC-PG, nosso apreço ao profissionalismo e zelo com os estrangeiros que como eu, vocês cuidam.

Ao professor Kabengele Munanga, agradeço pela confiança a palavra desde 2006, o ano em que falamos pela primeira vez, gratidão pelo apoio, que nos possibilitou o retorno em 2012, ao que iniciamos ainda em 2008. Obrigado, mestre e pai pela oportunidade de ampliar e refinar nossas lentes. Ao professor Michel Cahen, pela solicitude desde o primeiro momento, pelo incentivo na permanência no trilha e pela disponibilidade. A professora Lilia Schwarcz, obrigado pela solicitude e incentivo. Ao, professor Luciano Guimarães, pela atenção, solicitude desde o primeiro contato. Ao professor Dagoberto Fonseca, pela solicitude, socorro e apoio, desde o primeiro contato, nossa imensa gratidão e admiração. A professora Lwena Pereira, obrigada pela solicitude, apoio na nossa volta, ao professor e mestre Edson Borges, pela solicitude de todas as horas, pela escuta, pelo apoio, e pelas horas de conversas.

A solidariedade e solicitude foi e é grande o aprendizado que trago da nossa infância, e apesar dos diferentes olhares que lançamos pro mundo, temos sabido cultivá-la. Agradeço a todos aos que aqui citei e aos que deixamos de citar, pelo apoio, vibrações positivas e oportunidade de fazer parte de vossas vidas. E deixo aqui o meu sincero apreço, carinho, admiração e respeito.

LISTA DE ACRÓNIMOS E ABREVIATURAS

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
CASA-CE	Convergência Ampla de Salvação de Angola - Coligação Eleitoral
CEI	Casa dos Estudantes do Império
CIR	Centros de Instrução Revolucionária
CPLP	Comunidade dos Países de Língua Portuguesa
DISA	Departamento de Informação e Segurança de Angola
DNIC	Direcção Nacional de Investigação Criminal
DPIC	Direcção Provincial de Investigação Criminal
FAPLA	Forças Armadas Populares de Libertação de Angola
FNLA	Frente Nacional para a Libertação de Angola
INABE	Instituto Nacional de Bolsas de Estudos
JMPLA	Juventude do MPLA
JNS	Junta Nacional de Saúde
JPA	Juventude Patriótica de Angola
JPP	Junta(s) Provincial(s) do Povoamento
MAC	Movimento Anticolonialista
MINA	Movimento para Independência de Angola
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
MPLA-PT	Movimento Popular de Libertação de Angola-Partido do Trabalho
MRA	Movimento Revolucionário Angolano
OMA	Organização das Mulheres Angolanas
OUA	Organização Popular de Libertação
PCA	Partido Comunista Angolano
PCP	Partido Comunista Português

PGR	Procuradoria Geral da República
PIDE	Polícia Internacional e de Defesa do Estado
PLUAA	Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola
RA	República de Angola
RNA	Rádio Nacional de Angola
RPA	República Popular de Angola
SINSE	Serviços de Inteligência e Segurança dos Estados
TPA	Televisão Popular de Angola
UNITA	União Popular de Libertação Total de Angola
UPA	União das Populações de Angola

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa de Angola no globo.....	09
Figura 02: Mapa etnolinguístico de Angola.....	10
Figura 03: Teresa Cohen.....	115
Figura 04: Alves Bernardo Batista (Nito Alves) representando sob a forma de um monstro: víbora de cabeça virada.....	171
Figura 05: Jovens ativistas, seguram fotos de José Van Dúnem e de Nito Alves, durante manifestação violentamente reprimida, em Luanda.....	160
Figura 06: Nito Alves preso antes de sua imolação.....	205
Figura 07: Manuel Civonda Batista Nito Alves, foto tirada no dia de sua soltura, 08/11/2013.....	205
Figura 08: Manuel Civonda Batista Nito Alves, defronte ao mural com recortes de jornais.....	206
Figura 09: Cartaz pedido justiça, sobre as mortes dos ativistas, antes do reconhecimento oficial do Estado	212
Figura 10: Manuel Civonda Batista Nito Alves em entrevista.....	213
Figura 11: Hilbert Manuel de Carvalho Ganga, morto na casa mortuária.....	213

RESUMO

ZAWUA, N. Mbuta. *Percepções da cor da pessoa e do tipo angolano*. 290 f. Orientador Prof. Dr. Kabengele Munanga. Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia: Programa de Mestrado em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para a conclusão e obtenção de título de Mestre, São Paulo, 2015.

Tínhamos por objetivo estudar as determinações sociais do meio social angolano (constituído essencialmente pelos filhos da terra/país e nativos) e concernentes às realizações dos indivíduos deste grupo minoria demográfica na situação colonial e pós dominação portuguesa de Angola. No nível de crítica expositiva, acreditamos ter revelado uma perspectiva capaz de contemplar a relação de objetivação social entre os corpos ideais eleitos como tipo nacional, e entre as violências cometidas em Angola sempre “em nome do povo português” sub guarda-chuva do Estado colonial. Depois do 11 de Novembro de 1975, “em do povo angolano” sub guarda-chuva do Estado angolano, lembramos que segundo Agostinho Neto “quem comanda Angola é o MPLA” -, e “o povo angolano é o MPLA” e o “MPLA é povo angolano”. Assim como os conflitos que alimentaram a partir da viragem no século XIX do foco imperial português, a hierarquização, como os lugares sociais e assimétricos dos corpos raciais e meios sociais existentes no atual território angolano. Só então na perspectiva ontológica que, em sustentação ao temário que compõe as relações sociais, privilegiamos a busca das categorizações inerentes às realizações racializadas e etnicizadas na viragem daquele século XIX - assim, como, durante a viragem do regime colonial ao regime do MPLA após o colonialismo. Num momento posterior, no nível de análise compreensiva, aderente à crítica expositiva, demonstra-se a operacionalização do temário utilizando como veículo da ideia a interpretação, do 27 Maio de 1977 enquanto fenômeno primordial do estado angolano, e o lugar racial entre as partes envolvidas, e a população de maneira geral. Neste sacrifício original se realizou uma expiação e substituição da vítima sacrificial (o branco de primeira), no seu lugar se elegeu o autóctone, o preto indígena, enquanto grupo demográfico majoritário e potencialmente sociológico, é transformada em vítima substituta daquele português metropolitano. Assim, tentamos demonstrar que o 27 de Maio, foi uma violência original, que possibilitou o encontro entre os diferentes meios sociais e a normalização daqueles que seriam passíveis de compor a *angolanidade*, enquanto lugar norma de se e do se ser angolano. Ao tomarmos de empréstimo o método progressivo-regressivo queríamos caminhar num certo equilíbrio tensivo ao registro da gênese da negação de certos grupos étnicos e meios sociais, portadores de etnicidades extremadas, quantitativamente falando. Por fim apresentamos as percepções e significações de membros do antigo meio social angolano, hoje elite nacional ligada essencialmente ao MPLA, possuem diante das etnicidades extremadas, que os faz gerar toda uma linguagem e gramática racial. Que resulta nas categorizações sociais, classificações raciais e hierarquizações dos diferentes corpos existentes em Angola, assim, como a negação e desigualdades promovidas pelo estado.

PALAVRAS-CHAVE: ETNICIDADE; 27 DE MAIO DE 1977; MULATIDADE; SACRIFÍCIO; ANGOLANIDADE.

ABSTRACT

ZAWUA, N. Mbuta. 27th May 1977: an anthropological interpretation. 290 p. Supervisor Prof. Dr. Kabengele Munanga. Dissertation submitted to the Department of Anthropology; Master's Program in Social Anthropology of the School of Philosophy, Arts and Human Science of Sao Paulo University, as a partial requirement for the accomplishment of the study program and earning the Master's degree, Sao Paulo, 2014.

We had the objective of studying the social determinations of social environment Angolan (consists primarily of the sons and daughters of the land/country and native) and concerning the achievements of the individuals of this group minority demographic situation in colonial and post Portuguese domination of Angola. At the level of criticism lecture, we believe we have revealed a perspective capable of contemplating the relationship of social objectification between bodies' ideal elected as national type, and between the violence committed in Angola always "on behalf of the Portuguese people" sub umbrella of the colonial State. After November 11, 1975, "in the Angolan people" sub umbrella of the Angolan State, remember that second Agostinho Neto "who controls Angola is the MPLA" -, and "the Angolan people is the MPLA" and the "MPLA is Angolan people". As well as the conflicts that fed from the turning point in the 19th century the focus imperial Portuguese, the hierarchy, such as the social places and asymmetric bodies of racial and social media existing in the current Angolan territory. Only then the ontological perspective that, in sustaining the topics that comprise the social relations, we favor the search for categorizations of the achievements so called realization racial and ethnical at the turn of the century XIX - as well as, during the turn of the colonial regime to the regime of MPLA after colonialism. A moment later, the level of comprehensive analysis, bonded to the critical lecture, it demonstrates the practicality of the topics using as a vehicle of the idea to the interpretation of may 27, 1977, as primordial phenomenon of the Angolan State, and the place race between the parties involved, and the population in general. In this sacrifice original held atonement and replacing the sacrificial victim (the white first), in its place if elected indigenous, black indigenous, while demographic group majority and potentially sociological, is transformed into a victim substitute that Portuguese underground. Thus, we try to demonstrate that the 27 May, was a violence original, which allowed the encounter between the different social groups and the standardization of those who would be liable to compose the angulanness, while place standard of it and if be Angolan. The taking of the loan method progressive-regressive wanted to walk a certain balance tensive to record the genesis of denial of certain ethnic groups and social media, with disparate ethnicities, quantitatively speaking. Finally we present the perceptions and meanings of members of the old social environment Angola today national elite essentially linked to the MPLA, have faced with the ethnicities extremes, which makes them generate a whole language and grammar racial. Those results in social categorizations, racial classifications and rankness of different bodies existing in Angola, as well as the denial and inequality promoted by the state.

KEY WORDS: ANGOLA; ETHNICITY; MULATTONESS; SACRIFICE; ANGOLANNESS.

RÉSUMÉ

ZAWUA, N. Mbuta. Le 27 mai 1977: Une Interprétation Anthropologique. 290 f. Directeur de Recherche Prof. Dr Kabengele Munanga. Mémoire présenté au Département d'Anthropologie: Programme de Diplôme d'Études Approfondies (DEA) en Anthropologie Sociale, Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de São Paulo, comme une exigence partielle pour la conclusion et l'obtention du titre de Maîtrise (Diplôme d'État Approfondi), São Paulo, 2014.

Nous avons pour objectif d'étudier les déterminations de la social l'environnement social (angolais consiste principalement en des fils et filles de la terre/pays et natif) et concernant les réalisations des individus de ce groupe minoritaire situation démographique dans l'époque coloniale et post domination portugaise de l'Angola. Au niveau de la critique exposé, nous croyons que nous avons révélé une perspective capable d'envisager la relation entre les organismes d'objectivation social idéal élu comme type nationale, et entre les violences commises en Angola toujours "au nom du peuple portugais" sous égide de l'État colonial. Après le 11 novembre 1975, "dans le peuple angolais" sous égide de l'État angolais, n'oubliez pas que deuxième Agostinho Neto "qui contrôle l'Angola est le MPLA" -, et "le peuple angolais est le MPLA" et le "MPLA est angolais". Ainsi que les conflits qui ont nourri à partir de l'tournant dans le 19e siècle l'accent imperial portugais, la hiérarchie, comme le social lieux et organes asymétrique de race et les médias sociaux existant dans l'actuel territoire angolais. Alors seulement le point de vue ontologique qui, en soutenant le sujets qui composent les relations sociales, nous sommes favorables à la recherche de façons de classer les réalisations dite raciale et etnicizadas au tournant du siècle XIX - ainsi que, pendant le virage du régime colonial au régime du MPLA après le colonialisme. Un instant plus tard, le niveau d'analyse complète, liée à la conférence critique, elle démontre l'aspect pratique des sujets en utilisant comme vecteur de l'idée à l'interprétation du 27 mai 1977, comme phénomène primordiale de l'État angolais, et la place course entre les parties concernées, et la population en général. Dans ce sacrifice original détenu une expiation et remplacement de la victime sacrificielle (le blanc), dans ses premières place si élu indigène, noir les autochtones tandis que le groupe démographique majorité et potentiellement sociologique, est transformé en une victime substituer que le portugais metropolitain. Ainsi, nous essayons de montrer que le 27 mai, a été une violence original, ce qui a permis la rencontre entre les différents groupes sociaux et la normalisation de ceux qui seraient susceptibles de composer l'angolanité, alors que la place de standard si et si l'origine angolaise. La prise de la méthode de prêt progressiste-régressives voulait marcher un certain équilibre tensif pour enregistrer la genèse du déni de certains groupes ethniques et les médias sociaux, les patients avec une extrême d'ethnies, quantitativement parlant. Enfin, nous présentons les perceptions et les significations des membres de l'ancien environnement social L'Angola aujourd'hui élite nationale liées essentiellement à la MPLA, ont été confrontés à des ethnies extrêmes, ce qui les rend génèrent un ensemble du langage et la grammaire raciales. Que les résultats dans le domaine du catégorisations sociale, classifications raciales et hiérarchiques de différents organes existant dans l'Angola, ainsi que le déni et l'inégalité promu par l'État.

MOTS-CLÉS: ANGOLA; ETHNICITÉ; MULATCHEUR; SACRIFICE; ANGOLANITÉ.

"As únicas pessoas que realmente mudaram a história foram as que mudaram o pensamento dos homens a respeito de si mesmos" .

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: a não cópia divina o negado.....	25
INTRODUÇÃO: do silêncio ao mergulho na fala.....	28
CAPÍTULO I - ELES NÃO SÃO COMO NÓS; NEM NÓS COMO ELES.....	51
1.1 - Estávamos antes misturados?.....	51
1.2 - Outsiders e os estabelecidos.....	65
1.3 - Juntos, mas nunca misturados!.....	84
1.4 - Não sou um preto qualquer, nem cozinheiro!.....	101
CAPÍTULO II - UMA SAGRADA FAMÍLIA.....	120
2.1 - O que a família não conta?.....	120
2.2 - O sábio e a negação dos irmãos?.....	134
2.3 - Expição ou exercício do poder popular?.....	145
CAPÍTULO III - O SACRIFÍCIO COMO ANGOLANIDADE.....	168
3.1 - A unanimidade violenta original da família?.....	168
3.2 - Uma expiação, uma vítima divinizada?.....	182
3.3 - Quê, essa teoria de nós, e os outros?.....	214
CONSIDERAÇÕES.....	230
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	251
ANEXOS.....	264

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mais não o saber em si. O saber é uma luz que existe na pessoa. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em seu potencial em sua semente”

- *TIERNO BOKAR* -

APRESENTAÇÃO:
a não cópia divina o negado

Fui condenado antes mesmo de ser concebido. Condenado fui antes mesmo de vir ao mundo, fui condenado por ser filho dos meus pais que são filhos de seus pais que são filhos de seus pais. Condenado fui por ser herdeiros de meus ancestrais, fui por aquele que de deus herdou sua semelhança, e herdou a condição de norma, a condição de senhor. Condenado apenas fui por seu eu mesmo, fui condenado apenas por ser filho de pessoas fugidas de guerra colonial, fui condenado por ser filho e irmão de quem sou, fui condenado por ser herdeiros de um povo que tem a independência como parte de sua existência.

Condenado fui por ter herdado deles minha condição étnica, minha cor de pele, e minha raça. Condenado fui muito antes de vir ao mundo, e quando meus pais pensaram em me colocar uma marca étnica, fui condenado pois não deveria representar nossa etnicidade. Condenado fui até na hora de receber a principal marca de uma pessoa singular, pois está já havia sido condenada, era algo de atrasados, de selvagens de indígenas. Condenado fui ao sair do útero, fui ao sair para rua pela primeira vez, por ser o que sou e herdeiro de meus ancestrais, e a negá-los em público. Condenado fui por tentar conhecer o meu alienador; e a mim mesmo, fui condenado e classificado como radical, extremista, tribalista.

Condenado classificado fui pelo Estado, este que deveria proteger a minha existência, fui condenados pelos meus similares nacionais. Condenado fui ao entrar e me sentar pela primeira vez nela, e dentro dela, á escola, afinal carregava uma marca étnica, uma única marca. Condenado fui o tempo todo que me sentei e permaneci nela, era condenado toda vez que tinha de provar minha presença em sala. Condenado fui à auto me auto-destruir, me esquivar dos meus, me esconder e a me auto-aniquilar etnicamente, enquanto sujeito e

membro de uma determinada nação étnica, anterior mesmo ao Estado. Condenado fui, invisibilizado, inviabilizado politicamente fui, excluído e apagado fui das narrativas.

Condenado fui e sou da história oficial do Estado, que insiste em ter uma única e una nação, que nega a minha nação. Condenado fui, espoliado, condenado, estripado e violentado fui, em plena adolescência, estavam a nossa caça. Condenado fui, fomos acusados, de sermos o próprio pecado, o mal nacional. Condenado e crivado como perigo a civilização que se pretende nacional. Condenado fui, pela liberdade, pelo grito de guerra, Maza Maza Maza⁴. Fui condenado mentalmente, condenado fui, o herdeiro de deus se mantém no controle.

ESTE SOU EU UM MUNTU'A KONGO CONDENADO⁵

⁴ Levante indígena e seu grito de guerra maza maza maza no noroeste de Angola Santos (1965). Na Maza! Maza! Maza!* Era segundo Mateus e Mateus (2011, p. 277), o grito de guerra dos angolanos nas sublevações na baixa de Kassange. "...Há que se fazer frente à revolução que hoje agita a África...", escrevia um responsável militar num relatório em que Oliveira Salazar sublinha precisamente esta passagem. Não o fizera por acaso. A independência do antigo Congo belga iria ter especial repercussão no Norte de Angola. Se os ba-kongos do lado de lá tinham adquirido a independência e até designavam o Presidente da República do novo país, porque não haveriam os ba-kongos de Angola de fazer o mesmo?

* Água! Água! Água!, na língua Kikongo predominante na região Norte de Angola, parte do Kongo Democrático.

⁵ Texto original apresentado publicamente Outubro de 2008, em um Sarau em Luanda. Disponível em: <http://tabusafrfricanos.blogspot.com.br/2008/10/no-copia-divina-u-negadu.html>.

"Ou você esta vivo e orgulhoso ou você esta morto. E quando se esta morto, não se incomoda com nada"

- STEVE BIKO -

INTRODUÇÃO: do silêncio ao mergulho na fala

Antes de tudo, é preciso que nos pronunciemos um pouco sobre o momento político e histórico que atravessamos⁶, o qual constitui, no essencial, a experiência da minha geração. Esta se difere da dos meus avós e da dos meus pais, esta última presa ainda à memória colonial, silenciada dois anos após a proclamação da independência aos 11 de Novembro de 1975⁷. Ou seja, pelo 27 de Maio de 1977 (uma crise que corresponde a um processo de passagem) violência original, no qual se sacrificou milhares de vítimas, enquanto bode expiatório. Atirados ao mar, mata, fendas como a da Tundavala (é um enorme abismo de cerca de 1200 m situado na Serra da Leba, a 18 km do Lubango, na província da Huíla), campos de concentração, de trabalho forçados, carbonizados ou simplesmente enterrados em valas comum. (**ver anexo 01**) Segundo Mauss e Hubert (2005, p. 12), a expiação, a busca o restabelecimento da aliança rompida, logo, são excluídos e tornam-se bodes expiatórios e o anteparo para a projeção da negatividade e da violência. Ainda seguindo Girard (2008), diríamos, que o 27 de Maio, foi uma inversão radical dos padrões de solução, da estrutura assimétrica dos códigos culturais coloniais e hierarquia cromática da pessoa, ou seja é fundamento o de certos juízos sintéticos a priori em Angola. Da geração precedente e silenciada, crescemos e ouvimos “*xé menino num fala política, não fala política*”, eternizada na voz da “Velha Chica”, de Waldermar Bastos, que embalou nossa geração, sob pena de se ser acusado

⁶ No dia 7 de março de 2011, aconteceu o primeiro ato em prol de uma Angola mais aberta, e contra a atual situação político-social. Que para nós é um marco histórico, encarado como o início de uma mudança e novo social após 1975. E desde aquela data mais de 20 manifestações foram realizadas em Angola, com violência, sequestros, e torturas. E para nossa geração a consequência direta é a tendência para o debruçar-se sobre nós que no nosso caso se impõe metodologicamente pela via da antropologia, com a qual investimos para a interpretação da produção científica sobre Angola, a partir do contexto político dado, é dessa possibilidade de novas formas de reflexão sobre as relações estabelecidas entre os saberes antropológicos e as práticas administrativas, e de relações sociais inter-étnicas e inter-raciais dentro do contexto colonial e pós-emancipação jurídico-político de Angola em 1975.

⁷ O MPLA que controlava a capital, Luanda proclamou a Independência da República Popular de Angola às 23:00 horas. A FNLA, de Holden Roberto, à meia noite, proclamou a Republica Popular e Democrática de Angola, e a UNITA liderada pelo Jonas Savimbi, em aliança com a FNLA proclamou no mesmo dia também, no Hwambo à República Democrática de Angola. De modo que madrugada de 11 de novembro, apesar da vitória na guerra pela Independência, a contabilidade não é favorável ao MPLA. Juntos, UNITA e FNLA controlam 12 das 17 províncias.

de reacionário, tribalista, inimigo da revolução ou ainda de fraccionista, nitista. Ou simplesmente ser estigmatizado com todos os adjetivos da gramática do MPLA, existente sobre as vozes destoantes.

Segundo Alves (1976), o estandarte do racismo é posto nas minhas mãos e desfraldado aos quatro ventos para que seja mais possível às forças da direita isolar os seus alvos e abate-los com maior facilidade. De acordo com Tali (2011), o 27 de Maio de 1977 é o culminar de contradições cujas origens devem ser procuradas desde a luta de libertação nacional por um lado e, nos rescaldos das lutas e aspirações sociais herdadas da sociedade colonial angolana. De maneira que, não seria produtivo do ponto de vista da análise contentar-nos em dizer que Nito Alves se tornou “de repente” pró-soviético”. O importante é entender a dinâmica sócio-política que desemboca nesta tragédia. Parece-me importante colocar a questão em termos das lutas sociais que sustentam o discurso político de Nito, e a sua convicção, quase que messiânica (clara em alguns dos seus discursos ou escritos, nomeadamente as suas famosas “As treze teses em minha defesa”) de que a história tinha colocado nos seus ombros um papel fundamental neste processo revolucionário angolano.

Tomamos de partida a metodologia tomada por Jacques Revel (1989), quando ao pensar sobre o dilema historiográfico de sua geração adota o caminho de mensurar antes os fenômenos sociais, de qualquer natureza, a partir de indicadores simples. Indicadores estes que possuem em comum o fato de serem portadores comuns de traços isolados, numa propriedade, seguindo sua evolução na duração. Esses fenômenos podem ser relacionados uns com outros; as suas correlações podem ser medidas e podem entraram na constituição de modelos mais ou menos complexos, que somente são pertinentes, pois nos permitiram delimitar na matéria histórica uma realidade restrita e de natureza constante em Angola. Segundo Barbeitos (2010, p. 18-20), *a relativa ausência em Angola de ciência sociais merecedora desse nome*, durante os períodos colonial e pós-colonial, não ajudou certamente à melhor compreensão do país e até poderá ter contribuído, em demasia, *para a consolidação de lugares-comuns simplistas e juízos pré-concebidos enganadores sobre se e outrem*. É absoluto ilusório acreditar como cientista social angolano ou estrangeiro, que se logra fugir aos apertos advindos de uma configuração mental tendencialmente desfavorável. Continua o autor,

basta lembrar que qualquer investigador para a consecução de um projeto gostaria, em grande parte dos casos, de dispor de um fundo mínimo de pesquisa anterior sobre o qual consiga apoiarem-se para prosseguir os seus desígnios. Verdadeiramente, nesta andança, o pesquisador confronta-se com a falta quase total de estudos sociológicos, social-psicológicos e histórico-sociais *sobre comportamentos, atitudes, expectativas e opiniões dos diversos angolanos no decurso das etapas sucessivas do colonialismo moderno e da fase final seguinte*. Mesmo as monografias de antropologia existentes, mais numerosas, pelos condicionalismos de que sofrem, dos quais restrições de objeto e de método não são os menores, poucos auxílios dão para perceber determinadas facetas da vida, *considerados secundários ou triviais por estudiosos da velha escola*. E o testemunho escrito ou arqueológico e atracção oral, por muito que fascina o historiador, mormente aquele que preocupado com temas característicos de vários decénios do colonialismo moderno em Angola, que colegas anteriores e governantes menosprezaram ou rezearam. *A situação resvaladiça resultante engendra inúmeras dificuldades ao cientista aspirando ao conhecimento dos detalhes sem conta perfazem a existência de cada um no país que é o seu ou onde ele mora temporariamente. Ela tampouco lhe entrega o suporte preferível para apreensão de acontecimentos significativos de um passado recente, mas controverso e sujeitos às mais contraditórias versões, como por exemplo, a intentona de 27 de Maio de 1977 em Luanda*. E se, por fatalidade o curioso for um historiador estrangeiro agindo sob implacáveis limitações de tempo, de recursos e de alguma estranheza ao meio, então, ele só com imensa argúcia conseguirá arredar de si informantes facciosos. Barreiras à circulação de informações fragilidade de sociedade civil ntam à transparência e ao surgimento de um controlo social isento, embaraçando, portanto a rápida decantação de fatos concretos imprescindíveis. Em tal conjuntura traiçoeira, aumenta a dependência das fontes dúbias; essas que confundem interesses singulares com gerais e visão tendenciosa das coisas com objetividade. *No entanto, pior se tornou o silêncio sobre esses aspectos tocantes ao dia-a-dia de um indígena marginalizado que se revestem da maior relevância para o investigador, quando as periódicas colónias se substituíram mais tarde aos africanos*. Circunstâncias locais e internacionais fizeram com que, após a independência, a *política de informação angolana não divergisse o necessário da prevalente da ditadura colonial*, para que a população adquirisse a capacidade de acesso e de expressão abertos acerca de certo número de coisas que se passavam no país e fora dele (grifo nossos).

De acordo com Pacheco (2010, p. 134), em geral os trabalhos relacionados com as histórias do MPLA, da FRELIMO ou do PAIGC estão a ser escritos de forma parcial; quase diria, com o propósito de agradar às elites políticas detentoras de poder em África. Enrolada com manto da cientificidade, esta perversão tem originado uma crescente “mitologização”. Na verdade, historiografia da luta de libertação vem sendo corrompida por leituras e análises metodológicas nada consentâneas com a objetividade científica da história. A manipulação dos dados históricos é um exercício usual que se observa no dia-a-dia. Idiossincrasias e simpatias particulares temperadas por afinidades culturais e, sobretudo partidárias, constituem,, a meu ver, a explicação mais plausível para este fenómeno de cátedra. Cujo sistema de ideias se desenvolve na contramão do que Alain Brossat, chama de dever da memória.

É necessário ainda segundo Pimenta (2008), salientar um ponto relativamente à historiografia em língua portuguesa sobre os fenômenos colonial e nacional em Angola. Trata-se da “ligação” de uma parte substancial dessa historiografia à esfera política. Essa “ligação” é patente em muitos dos estudos sobre a guerra e o fim do Império Colonial Português. O fato é que ela tem sido “usada” para legitimar ou para confirmar versões muito discutíveis dos acontecimentos. Por outras palavras ela continua a ser um instrumento do (e de) poder, mesmo depois das independências africanas, o que significa que não feita uma “descolonização” dos estudos sobre o colonialismo português. Neste sentido, no período à o 11 de Novembro é possível se dizer que essa historiografia de língua portuguesa possui três tendências principais sobre o nacionalismo angolano: a) a utilização de conceitos de conotação política - criouldade e protonacionalismo - na investigação, sem uma crítica prévia e adequada dos seus significados e implicações e sem um questionamento da sua aplicabilidade e validade no caso angolano; b) o afunilamento da investigação sobre Angola no estudo da história dum único movimento nacionalista, o MPLA; c) a elevação ao estatuto de história semi-oficial das narrativas e memórias de militares, políticos e doutros agentes do processo político de independência, sejam elas portuguesas ou angolanos. Relativamente à primeira tendência, é no mínimo curioso verificar como a reciclagem do luso-tropicalismo e dos deus derivados beneficiou - ou pelo menos contribuiu para a legitimação externa dos antigos adversários da teoria de Gilberto Freyre em particular o MPLA. Isto não significa que o MPLA tenha reclamado para si essa criouldade, porque de fato nunca o fez, pelo menos oficialmente. Essa operação de colagem da teoria da criouldade ao partido no poder em Luanda, foi realizada por intelectuais não necessariamente ligados ao MPLA.

De acordo com Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 2009, p. 51), a “natureza de uma cor não é o que é decorrente de experimentos, mas sim o que reside no conceito de cor”. Assim, podemos colocar que a natureza da cor e do fenótipo de uma pessoa não é decorrente de teorizações e análises científicas, mas sim do que reside no conceito de *raça* de cada meio social, nação ou sociedade. Daí, que o nome da cor racial é também cor, que é talvez, o elemento que mais fortemente condiciona os nossos gostos e as escolhas afetivas e estética do tipo nacional, e do parceiro(a) ideal. Pois, quando se trata de cores das pessoas, somos prisioneiros da linguagem e dos fatos do léxico nacional. Segundo Pastoreau (1997, p.

124), “na vida social, a cor nomeada parece muitas vezes ter um papel mais importante do que a cor percebida. E na vida afetiva, é quase sempre isso que acontece, pois é a cor nomeada está carregada de maior poder onírico e mitológico”. Ao escolhermos o preto como categoria analítica, é somente pois que a tomamos na contraposição ao branco em termos cromáticos do sistema ocidental são “extremos oposto um do outro” Goethe (2013); Pastoureau (1997; 2011); Shopenhauer (2005) e Wittgenstein (2000; 2009; 2014). Por outro, tomamos o negro, enquanto uma diferente da preto que é de autodeterminação.

O termo negro, apesar de ser uma corruptela de *necro*, do gr. *nekrón*, cadáver, morte (necrose, necrofilia), ou seja, usado para indicar morte, ou corpo morto. E aparece em diferentes dicionários carregada em seus significados de preconceitos racistas que coloca a pessoa que o carrega e sente o seu peso na consciência, em posição de inferioridade ou de não ser. Exemplos encontrados de alguns de seus significados: *corpo que absorve completamente qualquer tipo de radiação que nele incida; lúgubre; sinistro; fúnebre; triste; execrável; nefando; odioso; maldito; desprezível; indigno; amargurado; trabalhoso; penoso; aquele que trabalha muito; mercado negro*. O que nos leva a tomar o próprio termo apenas como razão, ou seja, uma *razão negra*. Segundo Mbembe (2014) negro é nome que foi dado por alguém, não escolhido originalmente pelos africanos, e é herdada pela posição que ocupamos no mundo. E só existe se for percebido e assumido por aquele que o transporta - só existe quando aquele que o carrega sente o seu peso na consciência. Provém e carrega um insulto permanente e hábitos, pois foi desde sempre, um processo de coisificação e de degradação. Assim, a razão negra não passa de um sistema de narrativas e de discursos pretensamente conhecedores. É também um reservatório, ao qual a aritmética da dominação de raça vai buscar os seus álibis. A preocupação com a verdade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de surgimento e de manifestação da questão raça, à qual chamaremos o Negro ou mais, tarde já no tempo colonial, o Indígena (“Quem é ele”. “Como o reconhecemos?”. “O que o diferencia de nós?”. “Poderá ele tornar-se nosso semelhante?”. “Como governá-lo e para que fins?” A razão negra designa tanto um conjunto de discursos como de práticas - um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal

respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Resumindo a razão negra é a consciência ocidental do Negro. Ou seja, é uma categoria que foi dada.

Por, outro o termo mulato, de acordo com Munanga (2006, p. 21), “do espanhol *mulo*, tem nitidamente uma conotação mais pejorativa do que o termo “mestiço”. Apesar de sua etimologia, adotamos aqui enquanto uma categoria nativa, para designar por um lado o angolano(a) nascido da relação entre um homem branco e uma preta ou de um preto e uma branca; e por outro para designar pelo menos três graus de miscibilidade, em Angola. Que são, segundo Venâncio (1996, p. 87), a) os cabritos (filhos de mulatos e brancos); b) os mulatos (filhos de negros e brancos ou de pais mulatos) e; c) os cafusos (filhos de mulatos e negros). Trata-se de categorias que são, nalguns casos, *difícilmente perceptíveis do exterior, mas a que os angolanos como seria de esperar, atribuem conteúdos sociais específicos (grifo nossos)*. Ainda segundo Carvalho (1990 [1968], p. 55-6), eram de uso corrente em Angola até os anos de 1960, as seguintes categorias raciais e classificações dos *status* sociais:

[...] o preto(a) (muito raramente usado o termo negro), mulato(a), mestiço(a) (filho de branco(a) e preto(a)); cabrita (filha de branco e de mestiça), moreno(a) e escuro(a) (usados entre mestiços(as), cabo-verdiano (só para o originário ou descendente de Cabo-Verde, quer seja branco ou não quanto à aparência física. No arquipélago, porém *branco* tem o significado de “*pessoa culta*”, *aculturação em termos de “civilização europeia”*); cafuzo (*filho de preto e mulata*); branco(a) (filho de branco pai e mãe), *chicorinho(a)* (descendente de antigos “colonos madeirenses” que povoaram, em tempos, certas áreas da região de Humpata e, no Bié, mas que foram absorvidos pelas “culturas africanas locais”); “*branco(a)*” (designação dada por “pretos” a pretos que, no seu meio, desempenham papéis tradicionalmente exercidos por “brancos”, ,por exemplo, à profissão de comerciante, nas regiões de *hiterland* ou nos “subúrbios”); *fubeiro(a)* (de “fuba” farinha “indígena” - denominação dada por “pretos” a “brancos” boçais, embora por vezes ricos); *mussequeiro (a)* (designação dada por “brancos” a “brancos” que, pelos seus usos e costumes, se assemelham muito ao “negro primitivo”. Tem, em geral, vida constituída “entre pretos do ‘subúrbios’”); *cafuzo* (designação conferida a “brancos”, em geral estabelecidos no “mato” ou *hiterland*, fazendo vida entre “pretos” e vivendo isolado do “meio branco”); *mindele* (designação moderna, usada entre jovens africanos, sobretudo na cidade, para classificar “brancos grosseiros”); *casando* (o mesmo significado, aplicado a mulheres); *besugo* (idem, para ambos os sexos); *cangando* (idem para, idem); *branco fino e branco de primeira* (atribuição dada por “pretos” a “brancos” que se distinguem dos seus congêneres pelo trato e distinção); *brancos de segunda e brancos de terceira* (ide, em ordem crescente segundo a posse dessas qualidades); *pedreiro* (designação dada por “pretos” a “brancos” de posições inferiores). A profissão de “pedreiro” é a (que os “pretos” consideram menos digna de ser exercida por um “branco”); *canga massa* (designação dada por “pretos” a “mulatos” que “não vale(m) nenhum”); *mulato ordinário* (em sentido depreciativo); *ferrujado* (designação que, entre “pretos” são conhecidos os “mulatos” que nem são “pretos” nem “brancos”); *mumbundo, patricio* (entre “pretos”, sem sentido depreciativo); *brasileiro* (entre “pretos”, para classificar um indivíduo que

não gosta de trabalhar, mas gosta de passear, de fato, etc.); *preto fulo* (filho de preto e de mestiça); *preto com alma de branco* (considerado pelos “brancos” o clássico “preto” excepcional. A mesma expressão é usada para classificar “mulatos” nas mesmas condições) (grifo nossos).

É nesse sentido que o conceito negro, usado por nós é para designar essencialmente o africano assimilado; o preto ao africano que não chegou a adquirir o estatuto de assimilado ou o indígena; o metropolitano para se referir ao branco nascido em Portugal; e o mestiço para designar todo os mestiços de branco com não preto diferentemente do mulato que é para designar a pessoa nascida de uma reação entre branco com preta. Ou seja, seguindo Munanga (2006, p. 18), são categorias cognitivas, cujo conteúdos são mais ideológicos do que biológicos, que adquirimos o habito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico. Daí que a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas ideias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas ideias. Continua o autor, nele o foco é sobre o fenômeno social, ou seja, sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes desse fenômeno biológico inerente à história evolutiva da humanidade. De modo, que seria totalmente errôneo representar graficamente essa história sob a forma de uma árvore representada por seus inúmeros galhos não se cruzam, a história da humanidade apresenta um gráfico diferente, no qual os galhos se cruzam.

Caber ressaltar que essa dificuldade perceptível não é nenhuma capacidade biológica ou genética dos não angolanos. Trata-se “de um repertório que uma sociedade pode adquirir e que interfere na codificação de determinada linguagem” Guimarães (1996). Ou seja, não é uma condição natural nossa enquanto observador, nem dos angolanos. Mas sim, “uma percepção instituída socialmente, ao mesmo título que a ordem social e política que produz a diferenciação, as hierarquias e a submissão estética social” Laurent (2013). Logo, em Angola o mulato surge assim como “expediente biológico entre o branco e o preto” e o mestiço como “expediente biológico entre o branco e um outro não preto”, enquanto que o assimilado surge como “expediente social e cultural branco-portuguesa”. Desse modo, a sociedade angolana, é como os demais grupamentos de pessoas, e faz com que os angolanos possuam uma

autonomia em relação ao dado biológico em sua regulação da ordem social. Haja vista, que a própria diversidade de categorias e classificações raciais da cor da pele e das corporeidades é suporte conceitual da diferenciação social visível. Garantidas por meio de “conjunto de regras e instituições estéticas” Laurent (2013), da semelhança, e de regulação que estabelecem a diferenciação como operador fundamental do pensamento em torno da tez e fenótipo do tipo ideal angolano da pele. O que fez e tornou, o mulato/mestiço elemento intermediário entre dois mundos, ou seja, um obstáculo epistemológico no sentido de Oliveira (1974). E foi-lhes incumbido o papel central na manutenção das representações ideológicas e hierárquicas sociais, herdadas da dominação colonial portuguesa. Haja vista, “entre o homem branco e o homem negro, ergueu-se uma barreira intransponível que é ao mesmo tempo o traço da união entre ambos” (SANTOS, 2006, p. 269).

É nesse sentido noção das categorias raciais que usamos aqui, são ao mesmo tempo científico e popular, e são saturadas de ideologias, que “propõe questões expositivas” e formuladoras de conceitos de ordem existencial geral em torno da construção simbólica do fenótipo. Pelo esses que pelo próprio dinamismo contraditório se fundem numa mesma esperança a *angolanidade* (caráter de norma moral de se e do “ser angolano”). Que é segundo Soares (2009, p. 7), “é um processo dinâmico e negocial de construção de uma identidade comum, que a todo o momento se reconstrói”. E requer de acordo com Mario Pinto de Andrade (*apud* Kajibanga, 2000, p. 48),

[...] enraizamento cultural e totalizante das comunidades humanas, abarca e ultrapassa dialeticamente os particularismos das regiões e das etnias, em direção à nação. Ela opõe-se a todas as variantes de oportunismo (com as suas evidentes implicações políticas) que procuram estabelecer uma correspondência automática entre a dose de melanina e a dita a utenticidade angolana.

Da nossa vivência ao longo de nossa existência e sociabilidade na própria sociedade angolana, ou apenas na condição de um “*participante que observa*” Wacquant (2002) -, as próprias evidências empíricas e os estudos sistemáticos conhecidos por nós. E ainda “a bibliografia hoje em dia disponível, não sendo abundante, permite pelo menos obter informações genérica suficiente, mesmo quando não satisfaz as exigências de uma análise mais detalhada ou mais matizada principalmente no que diz, respeito aos processos de mudanças social” (NETO, 2008, p. 175). É nesse sentido, que podemos, afirmar que, além

das diferenças ditadas pelas atribuições econômicas ou de “classe social”, em forja principalmente após o fim da guerra civil (ano de 2002), que, os critérios de descendência e origem, assim, como o meio social. O pertencimento étnico e racial, ao lado do político partidário que é chave senão, o principal critério de configuração e hierarquização dos lugares e status sociais entre os diferentes grupos étnicos e raciais em Angola. Logo, possuem importância fundamental no processo de alocação dos grupos, indivíduos e no estabelecimento de hierarquias, desigualdades regionais e sociais que são superpostas “*raça-etnia-classe*” Nkrumah (1977). De modo, que a filiação partidária/partidarização foi e vem sendo convertido desde o 11 de Novembro, no principal catalizador da vida social, das assimetrias, e dos processos de exclusão e inclusão, via estado. “Encontramo-nos aqui no domínio das ideologias, várias vezes referido: esta perversão da história ataca a memória coletiva que reage com um contra-ataque; e percebemos q importância que tais tacos podem assumir para a compreensão dos povos colonizados (BALANDIER, 2011, p. 234).

É sobre essa escassez de estudos sistemáticos e afunilamento, é que se figurou o primeiro incentivo no debruçar-se sobre nós mesmos, tal que existe u silêncio sobre escravidão escravismo e colonialismo. Apesar de Angola, ter sido segundo Boxer (1977: 32), “por mais de 250 anos, considerada como o principal mercado do tráfico para o império português no Atlântico Sul, além de fornecer milhares de africanos para a America espanhola durante a maior parte deste tempo. Um funcionário entusiástico, ao escrever a respeito do que pareciam ser as possibilidades ilimitadas deste mercado de “marfim preto”, em 1591, garantiu à Coroa que o interior de Luanda era tão densamente povoada que poderia fornecer uma copiosa reserva de mão-de-obra escravizada “até o fim do mundo””. Tal qual Vera Cruz (2005), foi também logo no início que nos demos conta de que a esmagadora maioria das pessoas da nossa geração, e da precedente à da independência, *não sabe o que foi o escravismo, o colonialismo, o indigenato, o assimilacionismo e a estrutura hierárquica racial que existia em Angola até o 1961. Tampouco, o que foi o 27 de Maio de 1977, e as demais violências cometidas em nome do “povo angolano” ou da “cultura nacional”*. Esses desconhecimento e silêncio configuraram-se, um desafio a mais que nos deu alento para empreender este trabalho, sobre o antigo e atual sistema de relações sociais raciais angolano. Este que é de acordo com Djaló (2012, p. 12),

[...] um dos aspectos mais complexos e delicados da herança colonial nas antigas colônias portuguesas em África, *foi o sistema de relações raciais, criado e mantido pelo regime colonial.*

É diante dessa ausência de uma ciência social e escassez de estudos, que nos permitimos, pela sua abertura, e colocamo-nos de forma cômoda e bastante bem a este momento de liberdade, de experiência reflexiva sobre nós. Na qualidade de participante que observa, é que nos situamos, e pretendemos remexer. Naquilo que Geertz (2013), chama de “maquinaria de ideias passadas, de modo a não separar as formas do saber de seus instrumentos e de seus invólucros”. Nosso olhar é determinado pela própria condição de observador, que é participante, o que me situa na secessão de categorizações por meio das quais, vemos e compreendemos que dependem também, do modo como nos veem e nos compreendem enquanto membro da própria sociedade que nos observa e observamos. Ou seja, entre dois mundos Mayanda (2006). E para empreendermos nossa reflexão antropológica sobre o tipo ideal angolano, o nosso trabalho foi duplo: por um lado, foi preciso circunscrever o que poderia ter sido o universo étnico, racial e os meios sociais nos maiores centros urbanos (eixo de Luanda a Benguela e corredor malanjino) - mais precisamente sobre o meio social angolano formado na longa duração que precedeu o angolano enquanto cidadão nacional. Meio este que englobava no seu seio indivíduos que constituíam uma camada intermédia da população portuguesa/civilizada. Que foi perdendo o estatuto e status social, assim como o seu poder econômico-financeiro, no período posterior a independência do Brasil, até depois da independência de Angola. É neste intervalo de tempo e período que passam a se auto-designar como “filhos do país”, “filhos do país”, “nativos” e angolanos/angolenses. E a diferenciarem-se por um lado dos brancos portugueses metropolitanos e por outro dos pretos africanos não assimilados a cultura portuguesa ou indígenas. A sua composição variava entre um branco nascido na metrópole e os pretos chamados de pés-descalços, urbanos, porém com entradas e ligações a certos mundos rurais indígenas.

Segundo Pimenta (2005, p. 58),

[...] formada, por minorias, branca, mulata, mestiças, negra europeizados de Luanda, de Benguela e do corredor malangino, auto designados: “nativos”, “filhos do país”, ou, simplesmente, “angolenses”. Os nativos distinguiram-se quer da maioria da população, preto-africana -

chamados “gentio” ou “indígenas”. Neste contexto as mais importantes famílias mestiças de Luanda e de Benguela possuíam pelo menos até 1909, um prestígio (senão poder) considerável, que lhes garantiu uma posição de relevo no sei da hierarquia social colonial. *E de acordo alguns intelectuais angolanos e portugueses consideravam que os brancos naturais da colônia e os mestiços formavam uma mesma comunidade ou grupo sociológico, dito euro-africano, o que, pelo menos teoricamente, poderia ter reforçado os laços entre ambas as minorias* (grifos nossos).

Segundo Pereira (2013, p. 67, 73), esse meio social ou *sociedade crioula* angolana se caracteriza por ser um grupo social emergido da relação prolongada entre portugueses e africanos, que atuou como intermediários na rede comercial e na administração colonial dentro da ocupação e colonização empreendida por Portugal e por estes africanos em Angola, especialmente até o século XIX, sobretudo em Luanda e na cidade litorânea de Benguela, principais áreas de ocupação portuguesa até então. Ainda segundo a autora,

[...] no período colonial português na África, entre os finais do século XIX e o XX, as categorias de pessoas eram divididas, na prática, entre brancos, mulatos e pretos. De fome semelhante ao Brasil, à discriminação, feita de acordo com a origem ou com a tonalidade da pele, atingia menos os mulatos, ainda que pobres, do que os pretos, a grande massa. A camada mulata dividia-se assim em dois tipos: aqueles com ou sem reconhecimento, proteção e acesso ao pai e à casa paterna, ainda que de forma subjugada.

A consciência essa já existente no século XIX, pós 1822. Assim de acordo com Pimenta (2005), esse meio social e minoria mestiça, formava um estrato intermediário entre o colonizados e o colonizado e colaborou ativamente na conquista militar e ocupação do atual território angolano, do século XVII ao XIX. “A conquista militar do interior, por meio das chamadas de pacificação, foi completada entre os anos de 1845 e 1942. Por esta altura, as chamas da rebelião africana tradicional já tinham sido extintas. Para os portugueses, a confirmação da sua possessão e uma leve sensação de controlo representavam uma transformação gloriosa da nação Pélissier (1997). E por outro tentamos levar em conta todos os componentes desse universo social, o *léxico*, a *linguagem*, *status social*, e os fenômenos da autonegação grupal, classificação racial da *cor da pele*, do *fenótipo*, e da *corporeidade* de uma pessoa. Que enquanto sistemas foram todos, “socialmente construídos” Le Breton (2011). Além dos sistemas relativos ao vestuário e os códigos que os apoiam, o lugar e status da cor da pele na vida quotidiana e na cultura material; suas regras procedem das elites, das autoridades. Assim, como as moralizações em torno dos

casamentos inter-raciais, as especulações dos pensadores da ciência nacional; as criações e produtos culturais. Por meio da diacronia, limitamo-nos a esse meio social, visando o estudo observável historicamente, de mutações, continuidades, discrepâncias e inovações que afetam hoje, o nosso sistema de categorização e status social da cor da pele de uma pessoa. Foi com essa dupla atitude que buscamos analisar e gerar uma interpretação do 27 de Maio de 1977, como um *sacrifício coletivo*, que apesar de ter-se desencadeado num meio social do MPLA e em Luanda, revelou-se em suas consequências e abrangência, como nacional. É nesse sentido que tomamos o 27 de Maio de 1977, como um terreno transdocumentário e transdisciplinar, que julgamos e revelou-se mais frutíferos ao uso, do que outros. Daí que com o léxico em torno de Nito Alves e demais vítimas expiatórias, representam e classificam quer as vítimas, quanto os seus, nos levaram para o conhecimento do não luto, e do antigo sonho do meio social. E como, crise conflitual das relações, o 27 de Maio, é seguindo Balandier (2011) uma crise, entre sociedade colonizada e sociedade colonial; entre cultura autóctone e cultura importada -, associadas às relações de domínio e submissão, a caracteres heterogêneos das sociedades e culturas em contato e em confronto - em que se sugere o modo como esses conflitos são sentidos pelos indivíduos.

Pensamos ser hora útil de colocar a nossa problemática, da qual parte a análise crítica do empiricamente observado e vivenciado (abertura em princípio a todas as confrontações sociais possíveis). Que só se mostraram pertinentes, pois nos permitiram delimitar na matéria antropológica uma realidade histórica restrita de natureza constante, que a partir da análise da expressão nativa *vida mulata* (modelo da realidade)⁸ revelou-se: potência secreta, de força misteriosa. Ou seja, um fato social essencial e uma bandeira maravilhosa da etnicidade nacional, que revela lugares sociais, hierarquias, estruturas de poder e status sociais. Assim, em Angola, a etnicidade segundo Serrano (2008, p. 193), é como uma dimensão política onde existe uma manipulação simbólica da cultura tradicional, como mecanismo de uma articulação de alinhamentos políticos é repudiada pelos princípios interativos da constituição e da fundação do Partido Único. Seguindo Barth (2003), diremos que exige que o observador, vá mais além das

⁸ Apesar das evidências do uso da expressão em canções populares dos anos 70 do século XX, não se sabe exatamente de onde, aonde e quem o criou; também não se sabe do porquê de sua popularização, por volta do ano de 2005-6. Tanto mulatos, brancos, negros como pretos, angolanos ou estrangeiros, em Angola, a usam para ostentar condição econômico-financeira ou apenas para demonstrar um estado efêmero de ostentação de um lazer ou condição de vida.

concepções habituais daquilo a que chamamos “cultura”. Já que o que agrupamos sob o conceito de cultura sem dúvida apresentam propriedades empíricas que serão relevantes para uma compreensão da etnicidade.

Encenada socialmente coloca publicamente a norma estética (instituição social) vigente nas sociabilidades dos angolanos, por sua performance publica é dos rituais e de suas cerimônias próprias. Tais rituais mostrados publicamente e transmitidos por meio de mídias, faz da *vida mulata* o ideal a ser realizado pela própria “*performance do ritual*” Wulf (2013), pois o arranjo social angolano mostra facilmente a um observador atento, quem e quais são os grupos raciais, meios sociais e filiação partidária dos detentores dos *status* positivos e negativos em Angola. Sendo ritualização da “*vida de um mulato*”, a *vida mulata*, é facilmente percebida e reconhecida. Tal que sua repetição publica configura-se como uma das estratégias sociais mais efetivas, pois, é somente desse modo, que enquanto ritual estabelece e mantém estruturas de poder herdadas do sistema colonial apontado por Djaló (2012). O que torna e faz com que sua expressão pública, por si só, ocorra de maneira aparentemente casual, porém eficiente e é mais efetiva devido à sua aparente espontaneidade.

[...] das lutas de independência e pós-colonial, a etnicidade era vista como um empecilho à constituição de uma nação moderna, e acusava-se o chamado “tribalismo” de dificultar sua construção. Esse argumento ainda é encontrado e supõe uma ligação arraigada de cada pessoa com sua cultura materna. A cultura, como o complexo de Édipo e outros pecados originais, teria de ser redimida. E acreditava-se na benéfica influência das cidades, onde a vida seria regida por laços principalmente contratuais. Até que se descobriu que não só o chamado “tribalismo” não desaparecia nas cidades modernas africanas, como ao contrário, ele se exacerbava (CUNHA, 2009, 236).

O que justifica a discursividade da *angolanidade*, em esferas sociais, haja vista que essas ações rituais com um início e um fim que expulsa e; ou repreende o corpo outro, ou seja, daquele que é visto e encerrado ainda na imagética e imaginário colonial do africano não assimilado o indígena. Aquele que pertencente a grupos que carregam trajetórias e histórias que costumam escapar a lógica nacional Pereira (2013). Corpos indisciplinados, não possíveis à *mulatidade* já que houve negação previa do convite para o jogo. Em suma, a *angolanidade*, etnicidade e fronteira social, nega a todo custo as duas etnicidades extremadas, encaradas como *obscurantismo*, e ainda hoje consideradas uma ameaça ao novo estilo de

vida do “novo homem angolano”. Em um “processo mítico que se manifesta pela redundância imitativa de um modelo arquétipo e pelo *illud tempus* da narrativa ou do ato ritual que é a *vida mulata*. Diríamos ainda seguindo Weber (2012), que a *mulatidade* é um tipo de comunidade que é sentida subjetivamente como característica comum, que ocorre apenas porque pessoas de raças distintas levadas a uma ação comum (na maioria das vezes política), por meio de certo destino comum dos racialmente homogêneos se ligaram a algum *contraste* existente aos “civilizados e assimilados” com outras características *acentuadamente* distintas das duas “etnicidades extremadas: *preto-africana* e; *branco-portuguesa*. Foram e são encaradas como um vírus fatal à *angolanidade*, que é encarada não como uma mais valia, enquanto do que seria o elemento de unificação dos angolanos a própria diferença da espécie. Por outro lado, a dicotomização considera todos os que não se identificam com ela como estranhos e corpos indisciplinados, ou seja, membros de outro grupo étnico, de outro projeto nacional, implicando assim, num não reconhecimento que acarreta limitações, exclusões e iniquidades. Enquanto às formas de compreensão compartilhadas, de diferenças, critérios para julgamento de valor e de performance, bem como uma restrição da interação àqueles setores em que se pressupõe haver compreensão comum e interesses mútuos.

De acordo com Nascimento e Fonseca (2012, p. 2), a existência de assimetria entre quem é classificado e quem classifica, propicia o surgimento de dissensos no processo de reconhecimento da identidade étnico-racial. Segundo Barth (2000), são sobre essas fronteiras as quais deve-se concentrar nossa atenção “*são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial*”, já que se “*um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento ou exclusão*”. Que atuam, tomando Weber (2012), geralmente no sentido de fazer mudar, pouco a pouco, de um lugar para outro, os hábitos puramente enraizados em práticas e atitudes, da mesma forma como os tipos antropológicos se alteram pela mistura das raças. Logo, os grupos étnicos são mantidos, não só nas formas de recrutamento definitivo como também pelos modos de expressão e validação contínuas, de que devem ser continuamente analisadas. E desse modo, a análise da *angolanidade* enquanto mito. Daí que nossa observação, “não tem, nem pode ter por objeto mostrar como homens pensam, nem mostrar como homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e a sua revelia (LÉVI-STRAUSS, 2010, p.

31). Em Angola, hoje se tende à uma rejeição onde quer tanto pretos quanto brancos, quando se apresentam e se afirmam por meio suas *etnicidades*, (são encarados e considerados como ameaça ao novo estilo de vida do homem novo angolano), o que as torna etnicidades obsoletas e extremadas ou ainda fora da *angolanidade*. Assim que teorizar sobre a *angolanidade* como uma etnicidade, “não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sócio-política, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão do mundo étnica é tomada pertinente” Poutignat e Streiff-Fernart (2012). Segundo Barth (2000, p. 34-5), a manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. *No entanto, havendo interação entre pessoas de diferentes culturas, seria esperado que essas diferenças se reduzissem, uma vez que a interação tanto requer como regra certa congruência de códigos e valores - em outras palavras uma similaridade ou comunidade cultural (grifo nossos).*

Como modelo ritual, a *vida mulata*, possui alicerce e força universal na imitação entre os angolanos. Pois, é como “órfão de um pai e mãe” enquanto, na realidade, insere-se de forma banal, numa velha lógica binária obcecada pelo silogismo. De modo que é, o fator geral de equilíbrio que anima todo o simbolismo da *angolanidade*, ou seja, é arquétipo de *anima*. Que segundo Jung (2012, p. 34-6), “significa *alma* e designa algo de extremamente maravilhoso e notável. Um ser que tem alma é um ser vivo. Alma é o que vive no homem, aquilo que vive por si só e gera vida. Com sua astúcia e seu jogo de ilusões, a alma seduz para a vida e para a inércia da matéria que não quer viver”. Ela (a alma) convence os que não possuem *vida mulata*, coisas inacreditáveis para que a vida seja vivida. É alma cheia de ciladas e armadilhas para que o *status quo*, da cor da pele, da origem e do status social, não tombe. Ainda segundo Jung (2012), ter alma é a ousadia da vida, pois a alma é um *daimon* doador de vida, que conduz seu jogo *élfico* sobre e sob a existência humana, motivo pelo qual no interior do dogma ele é ameaçado e propiciado com castigos e bênçãos unilaterais que de longe ultrapassam os merecimentos humanamente possíveis. Ou seja, a *vida mulata* é o principal arquétipo que anima as dinâmicas em torno da construção da *angolanidade*, que a luz da definição de Fredrik Barth (2003) de etnicidade é como uma organização social da diferença cultural e não uma questão de consciência ou cultura nacional.

De acordo com Dominique Shanpper (*apud* Poutugnat; Streiff-Fernat, 2012, p. 51), “o laço nacional é equivalente do laço étnico, não porque ele se apoie em laços étnicos preexistentes, mas porque a nação é também uma comunidade étnica”. Laço, esse que depende estreitamente do sistema familiar em presença no meio social angolano, instaurador de qualidades afetivas de sentimentos que tingem todo o simbolismo adulto do se ser ou um não-angolano. Como arquétipo natural da *angolanidade*, a *vida mulata*, coloca a qualidade, de confirmar os símbolos dos filhos da terra ou dos nativos, em presença na sociedade angolana, através da pedagogia natural, e, depois através do catecismo afetivo deste ou daquele meio parental e lúdico. Que quer vida, quer o bom e o mau, daí, que ela necessita e exige que se vá em sua direção necessariamente. Essa pedagogia, é *bivolt* - e num grau duplo, determina os dois regimes simbólicos do par: o *preto-africano* e o *branco-europeu*. Assim temos, entre nós, por um lado, a negação da primeira “*primitivo*”; por outro, o desejo de assimilar-se essencialmente a ao segundo, apesar deste também ser negado “*colonizador*”.

Apesar de sua importância estrutural, para compreender os status sociais em Angola e a *angolanidade*, esses rituais em torno da suposta condição de *vida dos mulatos*, até onde sabemos nunca foram tomados como importantes e ou tidos como ponto de partida para uma análise das assimetrias em nossa sociedade contemporânea. Daí, serem menosprezados, mas para nós acabam por revelar, o silenciamento sobre desigualdades sociais, legados e heranças coloniais e por outro ligadas ao próprio 27 de Maio. De igual modo como aponta Pimenta (2008), ao analisar as principais obras sobre a história do nacionalismo e colonialismo português em Angola, demonstram que as identidades e os comportamentos dos colonos brancos são largamente negligenciado pela historiografia. Ainda segundo o autor, no geral há uma manifesta carência de estudos sobre este tema. Os motivos desta marginalização estiveram inicialmente relacionados com o processo de racialização do princípio da nacionalidade, concomitante à naturalização da ideia de nação o que levou à formação duma visão maniqueísta da história do nacionalismo angolano. Marginalização essa agravada pela difusão no meio acadêmico de determinados conceitos hegemônicos - por exemplo criouliidade -, pelo afunilamento da investigação na história do MPLA e pela confusão entre memorialista e história, com a consequente elevação ao estatuto de história semi-oficial dos relatos dos agentes envolvidos no processo histórico da independência de Angola.

Por outro lado, segundo Jil Dias (*apud* Castelo, 2007, p. 16, 36), aponta que, a “história da colonização branca nas colônias africanas portuguesas continua a ser um dos temas menos explorados da história colonial, apesar da sua importância para a própria história de Portugal”. Continua a autora, apesar de volvidos catorze anos, a afirmação de Dias (1993), matem-se atual, afinal não existe nenhuma investigação de fundo e de conjunto sobre a colonização branca de Angola no século XIX e XX. Elizabeth Vera Cruz (2005, p. 26), ao refletir sobre o território atual de Angola, afirma que “pese embora o universo muito vasto dos que se debruçaram sobre a problemática da colonização, poucos são os trabalhos sistemáticos que existem sobre a matéria, e por outro lado, é mais o repetido do que o novo”. Pois, as propriedades que nós pesquisadores e antropólogos, falsamente imputamos à cultura podem produzir quer uma ausência de percepção nas nossas observações quer alguma confusão nas nossas análises. Questões essas que nos levou ao formato que se segue, no qual tomamos o caminho percorrido, dividido em duas partes que não se anulam, pois funciona em modo de complementariedade, contígua, diacrônica e sincronicamente ao mesmo tempo, como ensaios independentes e não precisam ser lidos de modo sequencial.

No capítulo I, por meio dos conceitos de estabelecidos e outsiders de Elias e Scotson (2000), buscamos apresentar a sociabilidade, os conflitos surgidos no grupo português/civilizados e entre esse grupo com a grande massa da população do atual território angolano, o grupo dos africanos também categorizados como indígenas. O foco recai sobre o primeiro grupo e seus conflitos internos, que se configura essencialmente entre o meio social português metropolitano e o meio social do angolense/angolano ou filhos da terra/país. Elite essa que se vê encurralada com o início e aumento do povoamento branco de Angola com os naturais da metrópole, diante dessa de estatuto e status que dispunham, que se forja a elite do meio social angolano, diversa porém com objetivo único o branco metropolitano. Parte dessa elite vai posteriormente se conformar durante as lutas das independências africanas e de Angola, basicamente no Movimento Popular de Libertação de Angola - MPLA (enquanto lugar sagrado). Sem no entanto abrirem mão do velho sonho, conduzir e guiar os desígnios político e social de Angola, numa autonomia e até independência de Portugal. De modo que tudo e todos aqueles, que estivessem contra esse sonho (brancos metropolitanos ou os indígenas), foram classificados e encarados como não passíveis

de pertencerem um dia à família angolana. Pois sonhavam era retornar aos tempos áureos, antes de 1845 e comandar os desígnios do futuro Estado independente.

No capítulo II, tentamos demonstrar que o 27 de Maio, foi uma violência original, que possibilitou o início da normalização do tipo norma nacional de se ser angolano; e por outro o papel desempenha pelo meio social angolano nela. Tipo ideal esse que seria necessariamente um mulato/mestiço ou um a “culturalmente híbrido” Young (2005), europeizada. Segundo Venâncio (1993), “é nos filhos mestiços em quem os autores brancos e mulatos colocam o simbolismo da *angolanidade*”. É a partir deste ideal e simbolismo do que deveria ser a identidade nacional e cultura nacional angolana, que cremos ser e enquadrámos a intentona como uma *violência do tipo sacrificial*. Que permitiu e restaurou o estatuto e o status social, perdido do meio social após a independência do Brasil. Ou seja, o 27 de Maio e 1977, se configurou como a única via e possibilidade de se retornar ao velho mundo do século XIX, o de “possuírem seu próprio estado autônomo ou independente de Portugal” Pimenta (2006; 2005; 2008). Sonho este frustrado, com o “início do luta armada no nordeste de Angola pela UPA/FNLA” Santo (1965). Levante esse que levou ao que chamamos e consideramos de *substituição sacrificial* Girard (2008), haja vista a saída e “fuga quase que total da população branca, mulata e mestiça colonial”, Castelo (2007). O que com que, no lugar do branco metropolitano, se elegesse o indígena ou os pés-descalços, haja vista que além de maioria demografia, havia reais condições de uma unificação entre os diferentes meios sociais que compunham esse grupo. De modo, que se ocorresse se tornariam de fato “*maioria sociológica*” Balandier (2011), é por esta ameaça que foram convertidos de parias sociais a vítima substituta ideal, do branco português metropolitano.

No capítulo III, por fim as percepções e significações que o meio social angolano possuíam diante da cor da pele, do fenótipo e da corporeidade do tipo ideal angolano, que levam a gerar toda uma linguagem e gramática racial. Que resultou nas categorias sociais e nas classificações raciais dos diferentes corpos existentes em Angola. O objetivo mais patente de nossa interpretação foi o de colocar os elementos de uma compreensão antropológica dos fenômenos sociais, pelo qual a elite do meio social angolano conformada no MPLA, produziu as representações, significações, discursos da *angolanidade* e o seu *tipo ideal angolano*. Entretanto, o que se viu por intermédio das diversas modalidades e efeitos da

sujeição dos angolanos entre si, na forma pragmática do grupo de pertencimento e status racial, constituiu-se e transformou-se numa negação. Pois, o preconceito racial, em Angola, tende, antes a situar as pessoas, uns em relação aos outros, ao longo de dois *continnum* ou espectros raciais que vão: de extremamente preto, de um lado, ao completamente mulato; e por outro de extremamente branco, ao completamente mestiço. Sempre alicerçados no status social pessoal de cada pessoa e de cada grupo.

Nesse sentido, sustentamos a proposição de que o grupo de cores pele é intersubjetivo e, também, um dos elementos principais, se não o principal na formação do “inconsciente nacional” Jung (2012), após o sacrifício coletivo em que a família MPLA submeteu os angolanos. Correlatamente supomos que a realidade social dos hoje angolanos é própria ao espaço intersubjetivo grupal das tonalidades de peles, dos fenótipos e das corporeidades. Que se esteiam em certas formações da grupalidade intrapsíquica do *par*. Pois a construção do saber inconsciente nacional não pode ser dissociada, das condições histórico e antropológicas de sua elaboração. Eis que sustentamos posições provavelmente contrárias a todas as elaborações precedentes sobre *angolanidade*, em seus gêneros de censuras, proibições inexplicavelmente misturadas, interna e externamente pré, durante e após o 27 de Maio de 1977. Pensamos que a diferença na tez da pele, no corpo, tidas como uma *marca de incompreensão* revelou-se no fato de que “durante a purga, nos territórios de domínio político e militar do MPLA, os mais violentos foram os brancos, os mulatos e os mestiços, sobretudo os que pertenciam ao Departamento de Informação e Segurança de Angola - DISA. Haja vista, que o poder estava nas mãos dos brancos, e dos indivíduos de pele mais clara. Segundo Michel (2007; 2010) e Pawson (2014), eram praticamente, os mulatos, mestiços os que praticamente faziam as buscas, e patrulhavam as ruas de Luanda, em conjunto com alguns brancos que nunca haviam sido vistos nas Forças Armadas Populares de Libertação de Angola - FAPLAS.

Nosso pressuposto inicial requer, pois, que nos situemos de imediato no nível mais concreto, isto é, no seio da população geral, ou de um grupo de populações suficientemente próximas pelo habitat (onde se dá a maior circulação de diferentes corpos nacionais), pela história e pela cultura (semiosfera). Contudo, “essa é uma preocupação metodológica, certamente imperativa, mas que de modo algum dissimula ou restringe o nosso projeto” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 19). É por meio do exercício de análise teórica que

tencionamos atingir os objetivos traçados no início, visto que este nem sempre se dá na contraposição direta de ideias. É assim, que as causas que nos impusemos de início à nossa atenção são largamente contingentes, pois, ao desejarmos que a exposição sintética reproduzisse, tanto quanto possível o procedimento analítico, isso se deve ao fato de que, a estreita ligação que cremos existir nessas questões entre os aspectos empíricos e sistemáticos haveriam de ser ainda mais evidenciadas se o método empregado começássemos por atestá-lo.

Para preparar o nosso mapa aproximado das realidades sociais e políticas do presente, do futuro e do passado, fomos obrigados a fazer elevações “em rosácea”; montando inicialmente em torno da *vida mulata* (arquétipo *anima*) da *angolanidade* (*etnicidade* do Estado). É sobre o Estado que recaiu o foco central, por ser, atualmente, o responsável pelos processos de criação de grupos de interesse, étnicos, e pela competição social. Que devem ser entendidos em ligação às estruturas do Estado. É essencial reconhecer que o Estado moderno angolano, providencia um vasto campo de bens materiais e subjetivos públicos, que distribui a certas categorias de pessoas, sem deixá-los aberto à competição livre, já que, regulamenta a vida e os movimentos das pessoas e grupos sociais distribuídos no território nacional. Segundo Barth (2003, p. 29-0), esses são recursos de outro tipo, não passíveis de análise em termos de processos ecológicos normais, mas sim sujeitos a regulamentação e distribuição imperiosa por parte do Estado. Em segundo lugar, este último lida diretamente com grupos e categorias de pessoas, regulamentando as suas vidas e os seus movimentos. Continua o autor,

vemos, cada vez mais, novos grupos a organizarem-se e a exigir acesso e direitos nestes mesmos Estados e, ainda mais recentemente, Estados a agir através de procedimentos administrativos e ou impondo quotas anuais de acesso, agrupando assim pessoas sem qualquer processo prévio de competição ou mútua adaptação. *Recursos valorizados são distribuídos arbitrariamente ou negados através de ação burocrática, criando, assim, comunidades de destino - que tenderão a emergir como grupos sociais, autoconscientes - a partir de categorias legais anteriores.* Dessa forma, os Estados modernos geram, muitas vezes, distinções categorias no campo da variação cultural contínua e, como tal, os tipos de grupos que, de acordo com a teoria mais restrita, são supostamente contrários a estas estruturas estatais. Assim, que necessitamos tornar os nossos estudos em torno da etnicidade capazes de envolverem estes processos contemporâneos, existindo, contudo, o perigo de os conceitos e visões já desenvolvidos se perderem neste mesmo processo (grifo nossos).

Esses processos de categorização que se realizam, de “cima para baixo”: trata-se das categorias formuladas como instrumento das políticas do Estado, que usa como ferramenta uma dicotomização incessante. Ao fazê-lo, também conferem substância social e naturalizam grupos”. Essa situação em que distinções e categorização geradas a partir do próprio estado angolano, faz da *mulatidade* uma portadora de duas dialéticas: uma entre linguagem de coerência coletiva; outra de consequência específica que vem pautada por tensões de caráter étnico-racial e inter-étnico existente na sociedade angolana (para nós herança da longa duração, o domínio colonial) (MONTEIRO, 2013, p. 11-2). Assim, nos colocamos serenos diante de questões acerca do simbolismo e da construção da linguagem específica em nosso objeto de estudo, *visto que a vítima expiatória é um sistema de signos que exprime ideias e conhece somente sua ordem social própria*. Os costumes de nossa nação diante dessas vítimas têm repercussão na língua e, por outro lado, *em grande parte é a língua e sua linguagem que constituem a nossa sociabilidade*. Logo, nossas observações são antes de tudo fruto de nosso “repertório corporal e reminiscência social” Wulf (2013).

Decidimos trabalhar com um modelo de análise baseado, num problema teórico-metodológico de oito achados sobre noções gerais. Que segundo Geertz (2011, p. 16), “não são privilégios, apenas particulares, *o que é importante nos achados etnográficos é sua especificidade complexa, sua circunstacialidade*” (grifo nossos). Achados estes independentes, porém interdependentes, entre si, representados e subdivididos em três níveis: a) o racismo e a etnicidade que são duas variações identitárias, com o seu corpo de reações e dialética de exclusão-inclusão; b) discriminação e representações sociais negativas em relação ao preto e a África, estão em relação direta e ligadas ao apego à “tradição” escravista-colonial ocidental; c) a percepção da importância da tez, do fenótipo, da corporeidade e situações de racismo se dão com maior intensidade nos espaços urbanos que as percepções sobre etnicidade e indistinção racial que são mais rurais. A partir da operacionalização destes postulados, pretendíamos que nosso caminho metodológico nos levasse a um permanecer em retorno de nossa sociedade. Visto que “não alcançaremos a paz ao nos retirarmos dela” Geertz (2011), ou sem a realização do luto causado pela violência original, mas por meio de um permanecer nela e um misturar-se, com paz no coração. São nossos achados iniciais:

- a) A longa duração legou representações sociais sobre os corpos e suas corporeidades: *positiva* para o assimilado-mulato-branco e Europa; *negativa* para o preto e mulato/mestiço abandonado os mal amados⁹ e África; a transferência do poder político-jurídico em 1975, não representou emancipação social e cultural e nem alteração da estrutura das relações étnico-raciais, haja vista o status social dos corpos mulatos, brancos e pretos hoje em Angola;
- b) Apesar do fim da dominação colonial, mantiveram-se os tipos de representações, significações sociais: positiva (branquidade/mulitude) e negativa (branqueamento/miscigenação);
- c) A vida dentro do *par-bivolt* é uma interface permanente entre as partes, o que a étnico-racial privilegia e valoriza características étnico-raciais e culturais mais próximas da branco-europeia em detrimento da preta-africana; a significação do se “ser angolano” é elaborada no centro, ou seja, por relações étnico-raciais que ocorrem entre partes e possuem condicionamentos, mas também estratégia e margem de escape;
- d) O conflito é inerente às relações sociais, e as hierarquizações se dão com base na corporeidade, na tez e no fenótipo. Já que papéis e lugares sociais são mantidos “estanques” como marcadores de fronteiras, intra e inter-par;
- e) Que existe um contínuo e comportamento psicodinâmico, em torno de uma suposta superioridade (dos mulatos-brancos-assimilados) e inferioridade (de pretos-indígenas);
- f) E última, que psicossocialmente a elite angolana pós-colonial não se emancipou culturalmente de Portugal, e que a cultura nacional é representada quase que “exclusivamente” por latons¹⁰ e púlas¹¹ como que um protesto.

Nossa posição crítica vincula-se ao papel esperado hoje da antropologia, já que nós, nos encontramos hoje num mundo influenciado pelos trânsitos globais de informações que demandam uma resposta crítica as nossas contradições sociais, étnicas, raciais e político-partidárias. É neste espírito que nos questionamos, o que os angolanos das diferentes raças, etnias e partidárias possuem em comum para o Estado? Quais as diferenças forjadas a partir do próprio aparelho estatal, que vêm forjando as assimetrias e desigualdades desde o dia seguinte ao 11 de Novembro de 1975? Esperamos senão, que nossas interpretações sobre essas questões não sejam somente sobre as bases de uma nova ciência do social, mas também para uma convivência mútua entre os diferentes povos nacionais. E que possam espelhar e retratar a história das mentalidades, a história das ideias políticas no que toca as relações sociais e as desigualdades sociais em Angola. O MPLA, por meio da indiferenciação étnico-racial, enquanto partido governante e no poder desde a independência, vêm produzindo sistematicamente violências e novos grupos auto-conscientes de seu lugar e status. Assim, esperamos que o nosso caminho

⁹ Ver bibliografia. QUIRIMBO 70. *O filho da preta, a demanda de um filho esquecido em Angola*. Lisboa: Planeta, 2009; MORAIS, Fragata de. *A prece dos mal amados*. Luanda: Chá de Caxinde, 2006.

¹⁰ Categoria nativa que designa mulato e mestiço.

¹¹ Categoria nativa que designa branco.

antropológico, reflitam uma história cultural e filosófica sobre o 27 Maio, não mais limitada a certas particularidades e épocas. Haja vista, que o nosso interesse central foi o de contribuir para que soluções em torno da vida e do viver em Angola, sejam catalisadas de modo a resolver os problemas em torno da pessoa, no presente e no futuro de nossa sociedade.

Por outro lado, nossa antropologia implica uma crítica e posicionamento político diante da história política e social, e frente ao Estado angolano como maior promotor e produtor de assimetrias e iniquidades sociais. Além de nos colocarmos diante das próprias concepções antropológicas, nos centramos em nossa competência e nossos limites, que também supõem e exigem de nós um estudo multicultural e multidisciplinar, como aponta Christoph Wulf (2005; 2013). Já que a tarefa da antropologia do mundo moderno. Consiste, segundo Latour (2011, p. 20), “em descrever da mesma maneira como se organizam todos os ramos de nosso governo”. Nesse contexto, anunciamos que é impossível demandar somente da etnografia ou da etnologia (“todos os trabalhos feitos, memórias e críticos já realizados sobre o 27 de Maio de 1977”) o esquema das instituições angolanas em torno da vítima expiatória e do tipo angolano. Essa situação nos leva, em vez de direcionar o nosso estudo para grupos de fatos artificialmente formados, a trabalhar naquilo que consideramos como rituais definidos e completos, com conjuntos de dados e sistemas naturais de ritos que se impõem à observação. Pois, estes naturalizam quotidianamente os lugares sociais definidos, ou seja, as “*marcas da incompreensão*”. É nesse sentido que tomamos o problema da definição do tipo angolano, como, primeiramente um problema da sociedade da qual somos parte integrante e nos afastamos como observador. Tomamos consciência que o fenômeno que pesquisamos mostra aspectos diversos, pois pode ser submetido a uma ou a outra decisão de análise e, por isso, só tem sentido enquanto fenômeno por ser um ângulo de observação e de interpretação nossa.

CAPÍTULO I - ELES NÃO SÃO COMO NÓS; NEM NÓS COMO ELES.

1.1 - Estávamos antes misturados?

[...] numa ocasião, o juiz português residente em Mbâmb'a Kôngo, quando convidado por Mvêmb'a Nzînga (1506-43) (D. Afonso I) para residir no seu palácio, replicou rudemente que não habitaria com o monarca kongolês ou com outro qualquer preto, nem por todas as riquezas de Portugal (BOXER, 1977, p. 26).

Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto erudito como o popular, foi recorrendo a processos de fabulação. Ao apresentar como reais, certos ou exatos, fatos muitas vezes inventados, foi-lhe escapando a coisa que tentava apreender, mantendo com esta uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando a sua pretensão era desenvolver um conhecimento destinado a dá-la a conhecer objetivamente. Continua o autor,

se existe um objeto e lugar onde esta relação imaginária e a economia ficcional que a sustenta são dadas a ver de um modo mais brutal, distinto e manifesto, é exatamente este signo ao qual chama Negro e, por tabela, o aparente não-lugar a que chamamos África e cuja característica é ser não um nome comum, e muito menos um nome próprio, mas um indício de uma ausência de obra. Enquanto objetos de discurso e objetos do conhecimento, a África e o Negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado, numa crise aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação. O mundo das palavras e dos signos autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas um ecrã para apreensão do sujeito, da sua vida e das condições de produção, mas ganhou uma força própria, capaz de se libertar de qualquer ligação à realidade. A razão de assim se, podemos sem dúvida atribuí-la, maioritariamente, à lei da raça (MEBMBE, 2014, p. 29, 30-1).

Segundo Wheeler (2009), Angola foi afetada por males transplantados de Portugal e do seu Povo. O estatuto social inferior de muitos portugueses ajudou a promover o preconceito racial e o conflito social. Às consequências de uma economia baseada no tráfico de viventes e no trabalho forçado, juntavam-se o subdesenvolvimento português. Assim, o desenvolvimento em África era duplamente difícil. O papel de Angola como local de despejo e de oportunidade social para os degradados e camponeses de

Portugal colidia com a necessidade desesperada que os africanos tinham de encontrar soluções sociais próprias. Sem um governo forte e engenhoso em Luanda, as lutas desde dois grupos oprimidos seriam sistematicamente destrutivas. O território angolano, é constituído majoritariamente por uma diversidade e por diferentes grupos étnicos que possuem de igual modo corporeidades diferentes, que em contanto de confrontos com uma minoria de brancos-portugueses geraram novas corporeidades resultantes do que podemos chamar de “explosões culturais” ou “choques de civilizações” e ou ainda de “choque de raças”. Segundo Machado (2007, p. 17), “do ponto de vista filosófico, explosões culturais, são momentos de grande imprevisibilidade que levam ao florescimento de novas configurações no cenário das representações culturais”. Em termos antropológicos são muitas vezes são movimentações subterrâneas, quase invisíveis, capazes de redirecionar o campo de forças em, todos os níveis da conjuntura social. A este conjunto de movimentações e condições no caso dos povos colonizados, demos o nome de situação colonial. Segundo Balandier (2011, p. 247),

[...] esta pode ser definida através das suas condições mais gerais e mais manifestas: a) uma dominação imposta por uma minoria estrangeira, diferente em termos raciais e culturais, em nome de uma superioridade racial e cultural afirmada de modo dogmático a existência de uma maioria autóctone inferior em termos materiais; b) um domínio de que implica o estabelecimento de relações entre civilizações radicalmente diferentes; c) uma civilização mecanizada, com uma economia poderosa, um ritmo rápido e de origem cristã que impõe o seu domínio a civilização não mecanizadas, com uma economia “retrograda”, de ritmo lento e “não cristãs”; d) o carácter fundamentalmente antagónico das relações entre as duas sociedades o que explica o papel instrumental a que a sociedade colonizada foi condenada; e) a necessidade de, para manter o domínio, recorreu-se não só à “força”, mas também a um sistema de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados, etc. - *mas esta enumeração só por si não é suficiente, para demonstrar uma situação colonial (grifo nossos)*.

De modo, que, não é possível definir o escravismo e o sistema colonial português, no atual território do Estado angolano, como único em suas ações e mecanismos de subjugação, do mesmo modo, que nas demais colônias de povoamento branco. Não só a combinação de diferentes aspectos foi o modelo em si, haja vista a diversidade geográfica e das populações encontradas em cada parcela do estado angolano. A dominação colonial em Angola, fez-se simultaneamente por meio de combinações:

- a) por via do domínio político e jurídico de Portugal sobre as populações autóctones posteriormente classificadas como indígenas;
- b) por via da exploração da mão de obra e dos recursos, riquezas materiais locais (vegetais e minerais);
- c) por meio do povoamento, feito com os naturais da metrópole por um lado, e por meio de outros branco-europeus, e cabo-verdianos intermediários raciais em caráter definitivo.

Importe assinalar que as diferentes correntes de opinião sobre o destino a dar às coloniais ou sobre os modos da sua exploração, ou ainda a rivalidade entre setores econômicos ou partidos políticos metropolitanos, republicanos ou monárquicos, não impediram a existência de consensos dominantes quanto à conquista e efetiva ocupação dos territórios africanos. Até meados do século XX, não fizeram discursos muito diferentes dos seus congêneres franceses, belgas ou ingleses, exceto pela (inútil) insistência em “direitos históricos” Neto (1997; 2008). Embora atraísse consideráveis números de brancos portugueses metropolitanos, nunca houve de e Portugal nunca foi capaz de realizar um impulso no sentido a exterminar as sociedades e modos de vida autóctone-africanos, apesar de se ter exterminados alguns grupos étnicos que pertenciam ao atual território angolano. Também nunca foi, capaz de introdução sistemática de novos animais e culturas agrícolas em Angola. O célebre Estatuto do Indigenato (abolido apenas em 1961) constituiu, talvez, o mecanismo jurídico mais evidente do racismo inerente aos colonialismo português (ainda que seus apologistas invocassem pretextos de ordem cultural e civilizacional), negando à maioria da população angolana não só direito à cidadania portuguesa, como os mais elementares direitos cívicos. Ignorar a existência dessa realidade seria historicamente pernicioso” (PIMENTA, 2005, p. 27). Segundo Vera Cruz (2005), “raros foram os que defenderam o abandono dos impérios africanos”.

E para tal Portugal e s portugueses e seus colonos necessitaram de mecanismos de dominação, repressão, alienação dos africanos e em especial o abuso da mulher preta-africana geralmente adolescente (s) o que não aconteceu com a mulher branca. Dominação essa que só possível a partir e por meio da violência, do belicismo e repressão da maioria da população africana (a visada). Segundo Quirimbo 70 (2009, p. 11, 15), os brancos gabavam-se de tirar os cabaços das pretas, triste era a sorte sua (delas) e, no entanto, era isso que acontecia com todas as negras que viviam com os brancos. Triste sorte

a sua e, no entanto, era isso que acontecia com todas as negras que viviam com os brancos. Continua autor,

[...] eram necessárias enquanto as senhoras não chegavam (de Portugal), depois tudo acabava - embora, na maioria das vezes, estas não se importassem em ficar com os filhos que nasciam dessas relações. De que valia dizer que nunca tinha ido para a cama com mais ninguém, se ele (s)/(branco(s) não acreditava nela? Talvez até acreditasse, mas não queria(m) aceitar o(s) filho(s).

Angola, enquanto colônia de povoamento branco metropolitano, foi uma sociedade global (total), composta por um determinado número grupos mais ou menos conscientes da sua existência, frequentemente antagônicos entre si, devido à cor da pele, origem, meio social e de certo modo da etnia a que se pertencia. Que se esforçavam por levar vidas diferentes dentro dos limites do contexto político geral e específico único a cada território que compõem hoje estado angolano. Grupos que falavam línguas e possuíam linguagens, alimentação diferentes, dedicavam-se, frequentemente, a ocupações diferentes ditadas pelas leis ou pelos costumes. Que usavam vestuários diferentes, viviam em diferentes tipos de habitação, possuíam culturas diferentes, adoravam deuses diferentes, tinham diferentes noções do bem e do mal. Porém, nessa sociedade global, a classe inferior era constituída pela maioria africana classificada como indígena e não pela minoria europeia. Segundo Dias (2008, p. 69), até aos princípios do século XX, a ocupação portuguesa efetiva do vasto território que hoje compõe Angola restringia-se a três pequenos núcleos costeiros: os antigos “Reinos” de “Angola”, “Benguela”, centrados respetivamente nas povoações de Luanda e Benguela, cujas origens remontam aos séculos XVI e XVII. Continua a autora,

assim fazer uma história de Angola do século XIX, implica aprofundar os interesses e as atividades económicas e políticas dos colonos e das administrações portuguesa desses núcleos, e as estruturas e valores das sociedades africanas autónomas à sua volta. Durante esse século, poderosos agrupamentos e sistemas sociais e políticos, formados a partir do seu aproveitamento e monopólio do tráfico negreiro transatlântico e dos laços forjados com o pequeno Estado nacional português, *deram lugar a novas configurações de poder africano e europeu sob a influência generalizada do comércio “legítimo” em produtos coloniais*. No centro das atenções, permeando a interação entre europeus e africanos a todos os níveis, foi a luta perene pelo controle da mão-de-obra africana, chave principal de poder e de riqueza, quer para os habitantes da colônia portuguesa, quer para os próprios chefes políticos africanos (grifo nossos).

De acordo com Mondlane (2011, p. 312, 324), a população colonial era composta por três estratos sócio-econômicos distintos:

- a) Uma minoria composta por europeus, mistos (mulatos/mestiços) e também por alguns africanos, concentrada na parte urbana das cidades, vilas e povoações e também nas explorações mineiras e agro-pecuárias dispersas pelo interior. Detém nas suas mãos o grosso do capital e emprega-se nas atividades econômicas e na economia de mercado (serviços públicos, comércio, indústria, transportes, agricultura de rendimento, etc) e fornece ao Estado a quase totalidade das receitas públicas;
- b) Uma minoria constituída por elementos de diversas raças, mas sobretudo por africanos, com tendência para se aglomera, em condições deficientes, na periferia dos centros populacionais mais importantes. Os africanos a ela pertencentes, embora de origem rural, tendem a chamar para junto de si as respectivas famílias, a cortar os laços com as comunidades étnicas e portanto a abandonar a economia de subsistência e a viver unicamente do trabalho assalariado;
- c) Uma grande maioria de africanos rurais (...) que vive, basicamente, num regime de economia de subsistência, complementado pelo trabalho assalariado de tipo migratório e por alguma agricultura de rendimento. São vizinhos das regedorias (...) regidos, nas suas relações jurídicas privadas, pelo direito consuetudinário.

Continua o autor,

os brancos são o subgrupo mais numeroso. Têm também uma posição especial em relação aos outros subgrupos pelo fato de a maioria pertencer diretamente à nação conquistadora (portuguesa) e classe dominante. Por outro, o africano, quer ele pertença ao segundo ou terceiro grupo acima mencionados, faz parte diretamente da nação conquistada e colonizada. Assim, a relação entre estes dois povos deve ser considerada como básica na análise da estrutura social. Como em qualquer sociedade existem três aspectos essenciais a serem considerados: a) o político-legal; b) o econômico e, c) o social. O relacionamento político entre os portugueses e africanos tem como antecedente a conquista. Foi apenas no final do século XIX, início do XX, que Portugal completou a conquista e implantou um sistema de administração colonial. O aspecto mais importante deste governo do final do século XIX foi a nítida separação de dois códigos administrativos, um para os africanos e outro para os europeus.

Esses contatos de confrontos resultaram, séculos depois, na criação de um meio social angolista/ angolense ou angolano que normalizou o branco como modelo e tipo estético normativo num primeiro, gerando o que chamamos de *branquidade*. É preciso lembrar que a minoria numerosa branca metropolitana ou não em Angola não eram minoria sociológica, nem corria o risco de o ser, salvo se viesse ocorrer uma alteração drástica da situação colonial. Como realmente ocorreu, após os anos de lutas libertação 1961-1974, devido a sociabilidade, o racismo existente e estrutural do colonialismo português, o

êxodo rumo a metrópole foi inevitável entre os anos de 1974-5. Só desse modo é que se pode entender a transformação sofrida pela população branca de minoria numerosa passam a maioria sociológica, um grupo dominante e os africanos de maioria numerosa a minoria sociológica, um grupo dominado e subjugado em sua própria terra.

A dimensão de um grupo não é suficiente para fazer dele minoria, embora, possa ter repercussões no seu estatuto e nas suas relações com o grupo dominante. O caráter de minoria corresponde a uma certa maneira de estar na sociedade global (geral) e implica essencialmente a relação entre dominado e dominante (ou entre estabelecidos e outsiders). Se quisermos definir, de uma forma muito esquemática, os grupos participantes na situação colonial, classificando-os numa escala que começa na sociedade colonial (grupo dominante) e termina na sociedade colonizada (grupo subordinado), podemos referir: a) a sociedade colonial, com exclusão de todos os estrangeiros e de raça branca; b) os “estrangeiros” de raça branca; c) os mestiços, para usar uma expressão que tem uma aceção ampla; d) a sociedade colonizada, ou seja, todos aqueles os designa-dos como autóctone/indígena. Trata-se de uma distinção e de uma hierarquia assentes, antes de mais, em critérios de raça e de nacionalidade que implicam uma espécie de postulado: *a excelência da raça branca e, mais precisamente, de uma das suas fracções - a nação colonizadora (a supremacia desta é apresentada como fundada na história e na natureza)* Balandier (2011) (grifo nossos).

Segundo Mbembe (2014, p. 38), o alargamento do horizonte espacial europeu decorre juntamente com o controlo e a concentração da sua imaginação cultural e histórica e, até, em alguns casos, com um relativo enclausuramento do espírito. Efetivamente, uma vez identificados e classificados os gêneros, as espécies e as raças, nada resta são indicar através de que diferenças elas se distinguem uns dos outros. De acordo com Bade (*apud* Castelo, 2007, p. 19), as migrações resultantes da ação europeia, iniciada no século XV por portugueses e espanhóis, podem ser divididas em três tipos de movimentos e em três períodos históricos:

- a) a migração para as plantações, minas e construção ferroviária nas colônias entre 1500 e 1900;
- b) o êxodo transatlântico em massa de europeus desde meados do século XIX até 1914, e a migração ultramarina entre 1945 e 1960;

c) a migração de retorno do ultramar bem, como a migração laboral de não europeus para a Europa ocidental depois de 1945.

Com o desenvolvimento da expansão europeia, conforme Bethencourt (2014), os europeus do sul, apesar de serem vistos e considerados como portadores de pele mais escura, pelos europeus do norte, passaram a ver-se a si próprios como brancos, por contraste com a escravidão africana, de modo que o racismo estava sempre motivado por projetos políticos. Em termos sociológicos, as comunidades brancas coloniais em Angola diferiam consideravelmente entre si, em virtude dos diferentes objetivos que motivaram a emigração, o povoamento, e a distinta origem geográfica metropolitana e estrato social destes. Apesar da presença de alemães, italianos, e boers em Angola, os colonos não diferiam si, nas suas ações, atitudes e comportamento diante do autóctone africano, saídos de Angola em sua maior parte no final de 1920-1930. Segundo Bender (2009, p. 75),

[...] os portugueses mostraram-se relutantes em abrir as portas de Angola para a imigrantes não portugueses. Os boers anteviram o máximo da população de aproximadamente 2000 em 1928, quando começaram a regressar à África do Sul. Depois da partida destes, os colonos brancos não portugueses nunca foram além de 2% da população branca total. *E no ano de 1960, mais de dois em cada três brancos não haviam nascido em Angola, e por consequência, as raízes de mais de 70% dos brancos de Angola, antes do seu êxodo em 1975, não remontavam além de uma geração.* De modo que apenas 21,5 dos brancos residentes em Luanda tinha nascido em Angola (grifo nossos).

Essa expansão territorial da colonial segundo Neto (2008, p. 177-9), correspondeu a instalando de um aparelho político-administrativo, cujo impacto nas populações africanas se fez sentir, fundamentalmente, através do “imposto de cubata” (em execução a partir de 1907) e das diferentes modalidades de trabalho forçado (o “contrato” dos homens, muitas vezes por anos seguidos, também forçado de mulheres e crianças nas “obras públicas”). O imposto aqui é “fomentador do trabalho” (leia-se, mecanismo de integração das populações na economia monetária e no mercado colonial), ao obrigar a um excedente de produção ou ao trabalho por conta de outrem. Mas havia também uma significação política na cobrança do imposto, o que traduzia aos portugueses, o reconhecimento de sua soberania. Apesar do destaque para o aspecto político, não se pense que era pequeno o seu valor econômico: *nos anos de 1920, por exemplo, ele representava mais de um terço das receitas ordinárias do orçamento da colônia,*

muito mais que as taxas aduaneiras (só em 1944 será ultrapassado pelos direitos de importação). E ainda em 1946, o imposto indígena renderá 64.156 contos, quase três vezes mais que a parte dos lucros da Diamang que ficava na colônia (21.878 contos). Este quadro geral da dominação colonial influenciou, como é fácil deduzir, no sentido da desarticulação e empobrecimento relativo das sociedades rurais (grifo nossos). De acordo com Santa-Rita (*apud* Matos, 2012), o plano de Sá da Bandeira, expresso num relatório de 1836, defendeu a abolição do tráfico de viventes transoceânico, mas esta teve, no fundo, um objetivo econômico: aplicar os capitais empregues no tráfico em atividade produtiva e utilizar os africanos em África, em vez de os exportar

O sistema escravista português, faz proibir o tráfico e o trato dos viventes africanos, no ano de 1836; o fim da escravatura interna se dá entre os anos de 1875-8, não houve propriamente a supressão em África, mas um declínio que vai até a apreensão dos últimos navios negreiros no ano de 1902. De acordo com Bender (2009, p. 233-4), os portugueses pensavam num período de vinte anos antes da abolição gradual, bastaria para uma transição ordeira do trabalho escravos para o trabalho livre nas fazendas europeias e nas cidades. *De fato, em 1873, apenas cinco anos antes do fim aprazado da escravatura, o governador geral de Angola aconselhou o rei a abandonar de uma vez para sempre todas as ilusões de que os brancos deixariam de explorar os africanos.* Eles não estavam interessados em teorias utópicas ou na legislação de Sá da Bandeira, que considerava os africanos como algo mais de que bestas de carga. Os seus rendimentos dependiam da mão-de-obra barata e, no caso de lhes ser proibida a escravização legal dos africanos, novos métodos teriam de se criar. *Assim, Portugal e os colonos fizeram uso de recursos a novas artimanhas e métodos de forçar o africano a trabalhar, o que permitiu que se continuassem as antigas práticas laborais.*

Ainda segundo Dias (2008, p. 84-5), *uma abolição largamente fictícia até ao século XX.* Em primeiro lugar, paradoxalmente, o desenvolvimento do comércio “legítimo” deu um grande estímulo à escravatura interna, não só na colonial portuguesa, como também, nas próprias sociedades africanas, pela sua articulação com as diferentes formas de escravidão vigentes nessas sociedades. Esta situação, juntamente com os altos preços do marfim em Luanda, Benguela ou Ambriz, tornou cada vez mais lucrativa aos sertanejos portugueses e outros grupos intermediários, satisfazer a procura de mão-de-obra por parte

das próprias sociedades africanas do interior, de tal forma que, na segunda metade do século XIX, os africanos escravizados em Angola se tornaram a moeda de troca principal nas transações comerciais do marfim feitas por esses sertanejos. *Não é surpreendente, nesse contexto econômico e social, que as sucessivas medidas legislativas promulgadas contra a escravidão nas colônias portuguesas, entre as décadas de 1850 e 1870, tivessem ficado, na sua maior parte, sem efeito em Angola. Longe de baixar, o número de escravos nos núcleos coloniais subiu cerca de 30% entre essas décadas (grifo nossos).*

Um exemplo foi a introdução na legislação de 1875, uma cláusula de vagabundagem segundo a qual todos os africanos “*não produtivos*” dentro dos moldes capitalistas, eram automaticamente “*vagabundos*” e, por conseguinte, sujeitos ao trabalho forçado em nome do bem coletivo, *via “contrato” de trabalho sem pagamento aos moldes do trabalho assalariado e livre*. Segundo Bender (2009), a avaliação da produtividade cabia habitualmente aos brancos e chefes dos portos locais, que não tinham dificuldade em encontrar pretos “*vadios*” para satisfazer os pedidos de mão-de-obra livre feitos pelos colonos brancos. O que explica por quê, foi em grande parte ignorada a legislação que abolia o trabalho forçado em 1878. Por fim, um novo código de trabalho, promulgada nos derradeiros dias do século XIX, estabelecia para todos os africanos uma obrigação legal e moral de trabalhar. O que não acontecia com nenhuma pessoa branca e a todos os classificados como civilizados. O que facilita a compreensão do por quê que “*nada mais houve em Angola além de lutas, desde o princípio da conquista até o ano de 1975*”. Ainda de acordo com Dias (2008, p. 85), o estado de escravidão angolana foi abolido definitivamente pelas leis de 1875 e 1878. Mas estas leis não desautorizaram o resgate de escravos das sociedades africanas autônomas do interior, permitindo, assim a continuação do tráfico sob pretextos humanitários. Deste modo, mesmo após a instituição do contrato de trabalho em 1875, a maioria dos trabalhadores contratados para a exportação para São Tomé, ou para as plantações, continuavam a ser adquiridos como escravos. Continua a autora,

aliás, em consequência da crescente prosperidade comercial do cacau de S. Tomé, *todo o território angolano, de norte a sul, foi mergulhado num novo surto de tráfico, que durou até ao século XX, acompanhado e complementando a exportação de marfim e da borracha*. Com efeito, mudanças econômicas entre as décadas de 1870 e 1890, modificaram profundamente não só as estruturas sociais e políticas internas da colônia portuguesa, como também as suas relações com as sociedades africanas autônomas à sua volta (grifo nossos).

Pois, aquilo que define a natureza particular do colonialismo de povoamento é a exploração laboral dos indígenas (embora também ocorra), mas antes a espoliação das suas terras, em proveito dos colonos. Por outras palavras, a exploração do trabalho nativo foi subordinada ao projeto principal de aquisição territorial. Assegurados pela força militar e monopólio dos recursos económicos e financeiros metropolitanos (WOLFE *apud* CASTELO, 2007, p. 20). Se por um lado muitos migrantes, agentes locais do colonialismo, acabaram por se fixar permanentemente, constituir família, deixar descendência; por outro, muitos candidatos a colonos, que chegaram com o intuito de ficar, não se adaptaram e voltaram à terra: na metrópole, foram os aventureiros, os comerciantes mais afoitos e os missionários, pioneiros da penetração do sertão de Angola. E, mais tarde, os funcionários administrativos, o grosso dos colonos estabeleceu-se nos meios urbanos. Logo, as especificidades de Angola enquanto colônia de povoamento devem ser procuradas não em supostas características essenciais ou ontológicas dos portugueses enquanto povo mestiço e de sua identidade nacional. Mas, na conjugação de fatores historicamente situados e explicáveis.

Entre os séculos XV e XX, as colônias e posses europeias foram geralmente de três tipos, que nalguns casos se apresentavam combinados: a) *entrepostos comerciais ou militares*; b) *colônias de exploração, geralmente suturadas nos trópicos, caracterizadas pela penas temporária de um pequeno número de elementos branco-europeus, para conduzir negócio, enquadrar os trabalhadores indígenas, prover à administração e à defesa do território e interesses económicos metropolitanos*; c) *terceiro colônias de povoamento, geralmente instaladas em zonas temperadas e, costeiras habitadas pela população indígena, por migrantes temporários e por colonos que escolheram ali fixar-se definitivamente*. E revestiam-se de diferentes contornos, pois só puderam ter lugar em territórios francamente povoados ou nos quais as populações africanas foram exterminadas (por via de guerras, secas e doenças) ou transformadas em força de trabalho dependente ou ainda marginalizadas e substituídas por em certos momentos por naturais da metrópole.

No caso de Angola do século XIX, segundo Dias (2008, p. 71), a variabilidade e a instabilidade das chuvas - que diminuem progressivamente do norte para o sul, tornando-se cada vez mais irregulares, sobretudo na zona litoral - condicionou durante séculos a história humana de Angola, produzindo repetidas secas e fomes que, juntamente com epidemias, periodicamente devastaram as sociedades, dando lugar ao

longo tempo, às grandes oscilações demográficas. *Com efeito, a população de Angola era extremamente escassa no século XIX, comparada com outras regiões do continente africano (grifo nossos)*. Ainda segundo Jill Dias (*apud* Davis, 2002, p. 23), “a expansão colonial portuguesa sincopou misteriosamente aos ritmos do desastre natural e da doença epidêmica. É famosa a irregularidade de chuva na costa angolana, em especial na região de instabilidade ambiental ao redor de Luanda, mas a seca que começou em 1876 foi excepcional, tanto em duração, prolongando-se até o início da década de 1880, quanto em escala, atingindo populações no interior tão distante quanto às regiões montanhosas da Huila. “A maioria dos habitantes dessa terra parece mais múmias que seres humanos”, queixou-se a autoridade médica de Luanda em 1876, até o fim de 1878, “informava-se que cinco ou seis pessoas morriam diariamente de fome em Luanda” (grifo nossos).

De acordo Alexandre (2000, p. 238), “o alargamento da ocupação efetiva vinha dar uma especial premência aos problemas da administração colonial, cujo debate se centra nesta fase em dois temas principais: a) a opção entre as formas civis e militares de governo e; b) o maior ou menor grau de autonomia a conceder aos territórios ultramarinos face à metrópole”. Perante a partilha internacional da África, na década de 1880, os governadores gerais de Angola reconheciam a urgência de ocupar, mais efetivamente, o território, sem contudo, carregar demasiado os escassos meios da metrópole. Tratava-se de uma tarefa dificultada, obviamente, pela recusa da generalidade das sociedades africanas da costa ou do interior de aceitar qualquer domínio colonial, que se traduziu, em alguns casos, numa resistência à ocupação colonial que durou várias décadas. Continua a autora, paradoxalmente, o envolvimento das sociedades africanas no comércio “legítimo” tornou-se, a longo prazo, uma das principais causas da sua perda de autonomia, contribuindo assim para a sua “pacificação” e eventual ocupação militar colonial que teve lugar, finalmente, nas primeiras décadas do século XX (DIAS, 2008, p. 91-2).

Segundo Marques et al (2001, p. 450), terminada a ocupação militar, à medida que crescia o número absoluto de colonos, e proporcionalmente o elemento feminino branco, agravava-se também o preconceito racial contra o mestiço como se pode constatar num texto jornalístico de 1925, quando era condenada a “*promiscuidade aviltante na ligação com fêmeas indígenas*”, ao mesmo tempo que se afirmava que “os mestiços... são atestados vexatórios para nós como colonizadores, embora atestem a

nossa primordial qualidade de produtores” (grifo nossos). Daí que é possível se dizer, que a *branquidade* em Angola até 1961, era um constructo ideológico extremamente bem-sucedido do projeto modernista de colonização. Enquanto constructo do poder, garantiu ao branco-português, como grupo privilegiado, que tomaram a sua identidade, a moralizam como à norma e o padrão pelos quais os brancos nascidos em Angola, assim como todos os outros grupos raciais e meios sociais passaram a ser medidos. De modo, que a identidade branco-portuguesa oferecia aos que podiam identificar-se como branco-português ou civilizado um sentimento de viabilidade e, acima de tudo, de esperança. O que fez da *branquidade*, a saber, diferentemente difere de outros constructos da identidade racial por ser comumente não-marcada, invisível e, portanto presumida como uma condição hegemônica. Condição essa que sempre fora contestada como descreve René Pélissier (1997), e pelas lutas de determinação de expressão de si, conduzidas por vários movimentos nacionalistas que determinaram o fim do colonialismo e, o breve trecho do povoamento branco.

Com a independência jurídica e política de Portugal aos 11 de Novembro de 1975, observou-se um êxodo quase que total dos brancos e grande parte dos mulatos e mestiços. Pois, que a então a sociedade colonial, obedecia a um mesmo processo historicamente determinado, que deu azo à formação de uma mesma mentalidade, compreendida integralmente, apenas se tomamos os colonos numa relação com os povos autóctones e intermediários ao mesmo tempo que se toma os agentes do poder administrativo colonial em Angola. O sentido e o modo como a sociedade colonial se constituiu em Angola, levou a que, a estratificação e a naturalização dos lugares hierárquicos e sociais se baseasse, quase que exclusivamente na cor da pele da pessoa, no seu fenótipo, e na sua corporeidade, mais do que na classe desta. Segundo Mondlane (2011), enquanto descendentes os mulatos herdavam muitas vezes a riqueza e a posição dos seus pais, mas isso era mais em resultado da assimilação dos portugueses aos africanos do que o inverso. E de acordo com Neto (1993), em termos sociológicos, “os mulatos” ou “os mestiços” nunca constituíram uma categoria homogênea na sociedade colonial, tendo de ser analisados no contexto da classe ou camada social em que estavam integrados. Contudo, num sistema de dominação da minoria branca, uma cor de pele mais clara dava em geral mais oportunidades de ascensão social (como bem

sabiam as mães que insistiam com as filhas para “adiantar a raça” (grifo nossos). Ainda Segundo Pereira (2013, p. 72-3), em Angola,

os “mulatos” são uma minoria socialmente muito importante e simbolicamente muito carregada. São distintos tanto dos negros, a grande maioria, como dos brancos, outra minoria cada vez mais inviabilizada do ponto de vista político, embora não econômico ou cultural.

Além disso, com o “passado se presentificou” Vera Cruz (2011), é possível colocar que em Angola, as tensões sociais, ocorrem onde as divisões raciais, étnicas e partidárias são exacerbadas por divisões sócio-econômicas. Ou seja, para os que estavam/estão no topo da sociedade nativa e os que estavam/estão na base da sociedade colonial (o meio social angolano/angolense). Portanto, se analisarmos as lutas de libertação de Angola, a partir a população indígena terceira força entre os metropolitanos e os “filhos da terra”, foram estes os que ergueram a barreira entre o sonho dos colonos e o poder colonial. De modo que a independência de Angola tinha três lados:

a) o africano/indígena autóctone (pretos; mulatos abandonicos, filhos não legítimos ou reconhecidos; b) brancos naturais da metrópole (outros brancos/europeus); c) e o meio social angolano (brancos-portugueses nascidos em Angola; mulatos e mestiços filhos legítimos; e os assimilados).

Havia ainda, no seio da população ativa europeia/civilizada uma divisão cultural e social do trabalho: especialização profissional por “grupos étnicos” e meios sociais, reforçada por pagamento desigual entre os próprios metropolitanos por um trabalho igual; e por meio de uma hierarquia social na qual o nativo de Portugal, estava firmemente instalado nas posições de autoridade. Embora a origem econômica e social dos emigrantes fosse, em geral extremamente modesta, *no topo da sociedade colonial angolana, sob domínio português estava sempre o europeu (e seus descendentes) e no extremo oposto, os indígenas*. Afastados ambos por mulatos, assimilados e mestiços. O que explica por quê, a descolonização de Angola e das demais colônias de povoamento em África, foram mais violentas em comparação com as de exploração por exemplo. De acordo com Hodges (2003, p. 66), este não era o destino que os “velhos crioulos” esperavam para si próprios no final do século XIX, que acabaria por ser

frustrado pelas políticas coloniais, que deram preferência aos colonos portugueses em detrimento dos africanos culturalmente assimilados. O ressentimento destas velhas famílias de “assimilados” viria, mais tarde, a assumir uma forma política, com a criação do MPLA no final da década de 1950. Zones (1996), *aponta que muitas famílias mestiças de Luanda, ao entrarem para o MPLA, se tratou de uma tática de sobrevivência, e não do resultado de uma súbita conversão ao marxismo* (grifo nossos).

Ainda segundo Pimenta (2005, p. 58), “as mais importantes famílias mestiças de Luanda e de Benguela, que colaboraram ativamente na conquista e ocupação de Angola, do século XVII ao século XIX, possuíam pelo menos até 1909, um prestígio (senão poder) considerável, que lhes garantiu uma posição de relevo no seio da hierarquia social angolana. Alias,

alguns intelectuais angolanos e portugueses consideravam que os brancos naturais da colônia e os mulatos formavam uma mesma comunidade ou grupo sociológico, dito “euro-africano”, o que, pelo menos teoricamente, poderia ter reforçado os laços entre ambas as minorias. O ano de 1909 coincidiu com a realização de um comício público, em Luanda, pela elite dos filhos do país que exigia mais poderes para a pessoa do carismático governador-geral Paiva Couceiro, mas a demissão deste, ainda no mesmo ano, colocou um ponto final nas aspirações das famílias nativas, fechando o ciclo dourado dessa elite. Segundo Alberto Lemos, intelectual mulato, Luanda era o canto do cisne da velha aristocracia nativa luandense (grifo nossos).

Precisamos, antes entender a branquidade segundo Ware (2004, p. 12, 16-7, 30) como,

[...] um sistema global interligado, com diferentes inflexões e implicações, dependendo de onde e quando ela é produzida. Mas precisamos prestar rigorosa atenção às contingências muito específicas da situação e do meio. Assim, a branquidade pode tornar-se invisível para todos os que são apanhados em seu clarão ofuscante, e vista por um ângulo, ela se afigura o estado normal e universal do ser o padrão pelo qual todo o resto é medido e em cotejo com o qual todos os desvios são avaliados. Segundo Hanson, Hage, durante a era colonial, a branquidade oferecera aos que podiam intensificar-se como brancos um sentimento de viabilidade e, acima de tudo, de esperança. Ao fazê-lo, ela procura mostrar “a que ponto, longe de ser normativa ou coerente, a branquidade emerge dentro de uma gama de formações ou constelações, em particular as que têm a ver com o mascaramento, a ocultação, a transfiguração e o sigilo, por um lado, e com a política e a prática da visibilidade (inclusive através da própria escrita), por outro”

1.2 - Outsiders e os estabelecidos.

Segundo Dias (2008, p. 76), nas primeiras décadas do século XIX, segundo estimativas contemporâneas, os dois núcleos coloniais centrados em Luanda e Benguela teriam abrangido uma total de 250.000 a 300.000 indivíduos, de origens muito heterogêneas. Entre eles incluíam-se cerca de 3.000 mestiços - rótulos no vocabulário colonial da época como “pardos”, “mulatos” ou “filhos do país”. A distribuição irregular dessa população pela colônia, acompanhava as correntes do tráfico transatlântico. Continua a autora,

assim, as maiores concentrações de população negra e mestiça situavam-se nos distritos fronteiriços de Ambaca e de Pungo'a Ndongo, a leste de Luanda, de Cabonda, no *hinterland* de Benguela, pontos estratégicos para a organização e interceptação do tráfico que afluía do interior. Juntavam-se a essa população um a dois mil cidadãos brancos de diversas origens, quase todos residentes na costa, principalmente em Luanda, onde a maioria trabalhava como agente de firmas metropolitanas, quer do Rio de Janeiro, quer de Lisboa. Composta, em grande parte de degredados condenados a viver na costa africana, essa comunidade era marcada pela estigma de criminalidade. Em qualquer caso, a permanência dos indivíduos brancos na colônia era tipicamente passageira. A camada mais rica dos negociantes brancos formava, juntamente com os oficiais europeus do exército e da marinha portuguesa destacados em Angola, a elite social da colônia. O maior desenvolvimento da colonização branca entre as décadas de 1840 e 1880 foi no sul, mais especificamente no distrito de Moçâmedes (atual Namibe). Baseava-se num fluxo de emigração portuguesa, voluntário, composta por sucessivas correntes oriundas do Brasil, da Madeira e do Algarves, para além dos *Voortrekkers* (*Boers*) do Transvaal, que penetraram nesse distrito em finais dos anos setenta. No último quartel do século, o aumento gradual da colonização branca, que se verificou também no norte do Kwanza, juntamente com a lenta expansão no interior da rede militar-administrativa colonial, contribuiu para a perda de influência econômica e política das elites mestiças mais antigas, os chamados “filhos da terra”.

A limitação da população branca e o fracasso dos esforços de colonização para agricultura levaram o governo colonial a tentar criar as condições materiais para a fixação de brancos. Daí o termo condicionamento industrial e a tentativa de atrair capital estrangeiro, criando pólos industriais, como aconteceu junto à Luanda (com Viana) e em Nova Lisboa (Hwambo). Mesmo na pouco desenvolvida indústria, os trabalhadores forçados constituíam maioria. O investimento estrangeiro criou prosperidade e empregos. E atraiu à África um número de colonos portugueses maior do que alguma vez tinham

conseguido os programas de povoamento promovido pelo Governo (MATEUS; MATEUS, 2011, p. 192). De modo que, em Angola, a população branca aumentou rapidamente, passando de 171 000 em 1960 para 400 000 em 1974 . Ainda segundo Bethencourt (2014), uma das coisas boas que o império português teve são as estatísticas e até 1959, quando há estatísticas raciais, vê-se que menos de um por cento da população em África (Angola e Moçambique) é de raça mista. De modo que a miscigenação foi tão limitada na África, pois a mistura era possível e existia mas os luso-africanos que resultavam dessa mistura revertiam para a sociedade africana. *A ideia de que só os portugueses se misturavam não tem base, mas os portugueses atribuíam um estatuto social e político às pessoas de raça mista. Eram integrados com algumas exceções importantes, como no caso de Luanda.* O número de portugueses em África até ao século XX é mínimo. Escassos milhares até 1800. Os portugueses estavam numa sociedade africana complexa, enraizada em si viveram em enclaves até ao final do século XIX. Só começam a ter uma expressão significativa a partir da Segunda Guerra, nos anos de 1950. Sobretudo, o que é paradoxal, foi que durante a Guerra Colonial que os portugueses emigram, havendo uma explosão econômica das colônias portuguesas em África (grifo nossos).

Em termos de desenvolvimento histórico, uma colônia de povoamento passa por uma série de etapas. Durante o período de colonização, emergem conflitos entre colonos e a administração colonial em torno da política indígena, mas são geralmente escondidos. Invariavelmente, os colonos querem mais terras, mais depressa e em melhores condições do que a administração está disposta a conceder-lhes. Do mesmo modos, os segmentos da administração colonial que intervêm entre os colonos e as populações indígenas frequentemente adquirem uma atitude paternalista em relação aos nativos” (PROCHASKA *apud* CASTELO, 2007, p. 22). Todavia, nos momentos cruciais como por exemplo no levante da baixa de Kassange, os administradores e funcionários coloniais acabaram por ficar do lado dos colonos. Haja vista, a repressão e os massacres cometido pelos colonos e a administração colonial. A metrópole desaprovava e certos momentos o comportamento dos colonos, mas os defendia contra os indígenas. Não se trata aqui de contradição, visto que essa atitude normativa é algo inerente à própria situação de colonialismo de povoamento, ou seja, da formação de uma identidade branco-portuguesa de base cultural europeia. A que

chamamos por *branquidade*, na qual todos aqueles que se identificavam e pertenciam ao meio social português, direta ou indiretamente, eram e foram beneficiados. Segundo Castelo (2007, p. 17 e 22),

[...] em termos gerais os discursos político português e na imprensa, desde, pelo menos, o último quartel do século XIX, *em traços gerais, argumentava-se que os colonos garantiriam a ocupação efetiva dos territórios, isto é, a soberania portuguesa, e seriam um fator de civilização dos nativos e do progresso econômico.* E um último aspecto a ter em conta é que, todas as colônias de povoamento em África, o domínio colonial e (simultaneamente ou mais tarde) a presença dos colonos foram contestados (grifo nossos).

Tal processo histórico de expansão da Europa conduziu à ocupação de territórios fora do continente, isto é, ao povoamento de áreas geograficamente distantes e descontinuas em relação às metrópoles, porém já povoados por populações autóctones. Ainda segundo, Castelo (2007, p. 19-0), “os colonos deixaram os seus países por diversos motivos: perseguição religiosa ou outra, zelo evangélico, gosto pelo risco e pela aventura, procura de lucros acrescidos e oportunidades de promoção social, solução para problemas internos (demográficos, políticos e outros), degredo penal, pobreza, etc. No destino, assumida a autoridade os colonos e colonialistas europeus e seus descendentes, de maneira que dos povos autóctones foram subtraídos suas propriedades, o controle sobre a exploração da terra, como se *terra de ninguém* esta fosse. Inicialmente, as populações africanas foram dizimadas, submetidas à força ou persuadidas a assinar acordos, de seguida, foram postos em marcha o sistema de recrutamento forçado da mão-de-obra local e/ou introduzidos o trabalho escravo interno e externo, majoritariamente destinados a escravização nas Américas.

Para história política angolana, campo de pesquisa onde ainda quase tudo está por fazer, interessa destacar por esta época a aberta pela contestação dos moldes e efeitos da colonização, feita pelos chamados “filhos de terra”, “nativos” ou “angolenses”. De modo que representavam grupos sociais formados essencialmente por negros e mestiços que, bastante heterogêneos mas partilhando em maior ou menos grau influências da cultura importante e cristã, haviam tido, em períodos anteriores, papéis importantes no funcionamento econômico e político da colônia e na sua administração. Ainda sub certas, liberdades de imprensa e de associação, a braços coma a decadência econômica e marginalização política e social nas últimas décadas do século XIX, desenvolveram uma expressão de vozes contestarias,

moderadas ou radicais (incluindo independentistas) de parte dessa elite “angolense”. Que esperavam do regime republicano português, uma impulsão e desenvolvimento econômico da colônia, ao mesmo tempo que possibilidades de ascensão social e a igualdade racial (NETO, 2008, p. 179).

Porém, esse sonho e esperança foi frustrado, em face dum colonialismo que insistiu em manter formas arcaicas de exploração dos recursos materiais e humanos e cuja filosofia de atuação assentava, tal como nas outras coloniais europeias, na inata ou “histórico” superioridade dos europeus metropolitanos. E do pondo de vista dos colonizados, tanto o indígena como o civilizado, agravam-se precisamente na década de 1950-1960, as contradições com os colonos, reforçando-se a exploração econômica, as expropriações de terra, o agarramento forçado de mão-de-obra. Restringia-se, já a partir dos anos de 1940, o acesso ao estatuto de “civilizado”, o que leva e fazia crescer a consciência da marginalização e da discriminação, alimentando nos angolanos uma revolta que explodirá em várias direções no ano de 1961. De acordo com Marques et al (2001, p. 449), com a proclamação da República, os conflitos raciais não abrandaram, sendo a esse respeito muito eloquentes as denúncias contidas nas representações entregues ao Governo da colônia pelos nativos, assim como em artigos de imprensa local. Sobre os grupos sociais predominantemente africanos “civilizados” recaíram arbitrariedades e discriminações que aprofundaram o fosso entre colonizados e colonizadores, seguindo-se-lhes as restrições ao exercício de cargos públicos, contra as quais os protestos da burguesia nativa se fizeram ouvir. O poder branco facilitou em Angola uma ideologia legitimado das distinções raciais, para justificar a subordinação e a opressão da população negra. De modo mais lato, o nacionalismo português corporizou a supremacia dos europeus face aos africanos, materializando o afastamento gradual daqueles que de um modo ou outro participavam nas decisões políticas. É indesmentível que os ventos da ideologia da superioridade da raça branca tinham atingindo políticos republicanos. Ainda segundo Neto (2008), é de chamar atenção sobretudo, para como a colonização portuguesa e as reações das populações a essa colonização moldaram as realidades sociais de Angola. Até à vésperas da sua indecência (1975), e a maioria dos povos não tivera um século de domínio colonial, apesar de o início da conquista de Angola, remontar a quatrocentos anos atrás. Com a criação da colônia de Luanda em 1575. Assim, a sociedade angolana saída da dominação colonial portuguesa, é herdeira e divida ainda hoje, em termos hierárquica pela anterior linha racial que colocava

em oposição dois grandes grupos raciais: o branco-português de um lado e do outro o preto-africano. O primeiro grupo enquanto minoria sociológica era dividida pelo menos por 4 subgrupos e seus meios sociais que aqui não expomos:

a) os brancos metropolitanos; b) os brancos nascidos em Angola e os estrangeiros; c) mulatos/mestiços (incluído neste meio os de tez mais clara e os de tez mais escura, além dos nascidos fora) e; d) os assimilados (incluído neste grupo mestiços e africanos em sua maioria distantes de sua cultura étnica africana). O segundo grupo composto por o dos preto-africano, maioria numérica, porém minoria sociológica, era dividido, grande maneira por uma minoria urbana, uma maioria rural e uma minoria de mestiços/mulatos.

As chamadas “relações raciais”, em outras palavras, simplesmente constituem relações de estabelecidos e outsiders de um tipo particular. O fato de os membros de dois grupos diferirem em sua aparência física ou de os membros de um grupo falarem com um sotaque e uma fluência diferentes, a língua em que ambos se expressam serve apenas como um sinal de reforço que torna os membros do grupo estigmatizado mais fáceis de reconhecer em sua condição (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 31-2). Em Angola, após o ano de 1822, os até então *estabelecidos* que formariam o futuro meio social *angolista/ angolense/angolano*, se tornariam portadores dos estigmas, enquanto que os *metropolitanos/outsideers* se tornariam os *estabelecidos*. Os primeiros assim, seriam no futuro os *outsideers* e estigmatizados, por outro lado os metropolitanos, seriam a contaminação anômica, do mundo futuro dos *filhos da terra/nativos/ angolenses*. Embora vinculados a uma mesma “nacionalidade”, as muitas sociedades que habitavam o “império” eram designadas por raça”. Negava-se a autonomia aos africanos/indígenas, pois essa levava a uma assimilação forçada. Além disso, a condição inferior desses povos justificava o investimento de Portugal em procurar proteger, civilizar e evangelizar os nativos. Era assim, instituída a diferença e a hierarquia e, neste contexto, dizer que se tem a mesma identidade - portuguesa - não significava ser igual (MATOS, 2012, p. 63). De acordo com Neto (1997, p. 354-5), na situação colonial, não bastava a “raça” para definir o estatuto socioeconômico, o nível de vida, o índice de escolaridade ou as regras de conduta de cada um, devendo esse indicador ser conjugado com outros para compreender a realidade social e a sua dinâmica. *Nos últimos anos coloniais, não havendo já barreiras jurídicas entre os cidadãos, restava a*

herança das diferenças de estatuto socioeconômico, de oportunidades e, evidentemente, dos preconceitos inculcados durante gerações, os tais que o colonizador português “nunca teve” (grifo nosso).

É aqui que se funde e enuncia a definição de indígena que o “Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas” de 1929, (decreto nº 16473 de 6 de Fevereiro). O “indígena” nas colônias portuguesas de África teve, no Estatuto do Indigenato, a consubstanciação integral do mito da inferioridade da raça negra como elemento significativo na e da ideologia colonial. Símbolos vários foram criados e alicerçados à estrutura do referido mito, tais como o de primitivo, de menoridade, da preguiça e da indolência, características constitutivas de um ser irracional e que, exatamente por isso, carecia de um tratamento entre o servo e o complacente que só o bom colonizador estava capaz de prodigalizar (VERA CRUZ 2005, p. 23). Assim, os dois principais critérios para definição do indígena segundo o Estatuto de 1929, são:

art 2. § único: I - Critério étnico ou racial: só são indígenas, em sentido legal, os “indivíduos de raça preta” ou os seus descendentes”..., II – Critério cultural: ..“que não possuam ainda a ilustração” (índice literários), “e os hábitos individuais e sociais” (índice social) “pressupostos” “para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (Decreto nº. 16.199 de 6 de dezembro de 1928. Código do trabalho dos indígenas nas colônias portuguesas de África. Luanda, Imprensa Nacional da Colônia de Angola, 1936).

Na imaterialidade do africano já categorizado indígena, surge um imaginário e representação: de primitivo, inútil, possuir debilidades, insubmisso, terrorista, estrangeiro, bom selvagem, sexualidade anormal, guloso, inferior Moutinho (2000). Segundo Parreira (1998, p. 66) se, por um lado os significantes, preguiça e miséria estão inscritos na ideografia do preto, eventualmente herdada da Grécia clássica pela Europa do Renascimento, e a associação preto/dança/prazer/, parece constituir uma idiossincrasia de origem mediterrânea, a idéia da irresponsabilidade social atribuída ao preto, se não foi uma inovação renascentista, ela foi, a partir de então, definitivamente associada ao campo semântico do conceito ideológico de preto no imaginário ocidental. Esta idiossincrasia, que consiste na associação dos significantes preguiça/miséria/dança/prazer/irresponsabilidade, num mesmo e único campo semântico, o do preto é uma construção semântica extremamente engenhosa, erguida através do investimento, até ao paroxismo, na subscrição da frugalidade e da preguiça, ao mesmo tempo em que o enunciado da outra ideografia, a da ‘sua’ despreocupação em relação ao futuro, em si mesmo um intangibilidade absoluta. O

‘futuro’ haveria de confirmar que a matriz ideológica desta máquina de dúvidas, que é o conceito de preto no repertório da Literatura de Viagens renascentista sobre Angola, persistiu na íntegra, até aos nossos dias, no campo semântico do conceito de Africano.

A população africana ficou dividida em duas categorias distintas, indígenas (africanos não-assimilados) e não indígenas (qualquer um que tivesse plena cidadania portuguesa, incluindo os assimilados africanos, embora na prática estes fossem muitas vezes considerados como pertencendo a uma terceira categoria)”. No caso de Angola a população africana classificada como indígena dividia-se em três classes Mondlane (MONDLANE, 2011, p. 314). De acordo com Matos (2012, p. 61), Norton de Matos [1944], dividia a população angolana classificada como indígena em três classes:

[...] “a grande massa dos pretos, quási completamente fechados pelas trevas de civilização primitivas”; “um numero limitado de pretos e mestiços, com uma rudimentar instrução, que apenas servia para os tirar da sua civilização, sem os introduzir na nossa, e para formar homens sem carácter”; “um grupo cada vez maior, também de pretos e mestiços, digno de toda a nossa consideração e elevando-se, graças quási exclusivamente ao seu esforço e vencendo mal entendidas oposições, ao nível da nossa civilização.

Ainda segundo Mondlane (2011, p. 315, 322), o indígena não tinha plena, que lhe impunha obrigações de trazer uma Caderneta Indígena (cartão de identidade), e estava sujeito a todos os regulamentos do regime do indigenato, que lhe impunha obrigações de trabalho, não lhe permitia acesso a certas áreas das cidades depois do escurecer e restringia-o a alguns poucos lugares de divertimento, e até os cinemas para indígenas passavam filmes cuidadosamente censurados. O não indígena tinha, teoricamente, todos os privilégios que acompanhavam a cidadania portuguesa. Continua o autor,

a assimilação era o reconhecimento oficial da entrada de uma pessoa para a “comunidade lusíada”: com isso a pessoa assimilada teria acesso a todas as facilidades dos brancos e supostamente teria as mesmas oportunidades educacionais e de progresso. Como era de esperar, a desigualdade racial não desaparecia, de fato, no momento em que o africano ganhava o estatuto oficial de assimilado. O próprio Salazar disse: “é necessário um século para fazer um cidadão”. *Esta atitude reflete-se na situação do assimilado, que embora escapasse a algumas restrições legais impostas ao indígena, não ficava em posição de igualdade em relação aos seus compatriotas brancos.* Em primeiro lugar a situação econômica do africano era nitidamente inferior. *As tabelas salarial apresentavam uma considerável diferença de salários entre os brancos e os assimilados negros.* Isto era agravado pela prática, bastante comum em países com uma barreira de cor não oficial ou semi-oficial, de colocar os africanos em empregos inferiores e

dar preferência aos brancos, qualquer que seja a sua qualificação. *Mesmo que um africano fizesse o mesmo trabalho que um branco, a sua tarefa recebia um nome diferente de modo a preservar a diferença salarial* (grifo nossos).

Perante este cenário, deviam tomar-se as “providências necessárias para não se produzirem mais pretos pseudo-instruídos e pseudo-civilizados, como os do “segundo grupo”. Seria melhor *deixar os pretos de Angola para sempre analfabetos, do que criar aquele híbrido degenerado a que se deu o nome de ambaquista, e cujas principais características são o desprezo pelo trabalho manual e a não sujeição a* que obriga a moral e a civilização ocidental, que declaravam, em português mascavado, ser a sua. A melhor forma de evitar esses elementos demográficos era ligar a instrução literária à aprendizagem de artes e ofícios. Não se deviam arrancar os indígenas rapidamente do seu modo de viver, dos seus usos e costumes, mas si fazê-lo evolucionar [...] para uma civilização mais perfeita, pois a instrução meramente literária e o proselitismo, isolados e como fins únicos a atingir, produziram sempre os piores resultados Segundo Matos (MATOS, 2012, p. 61, 66). Continua a autora,

à primeira vista, parece que o “estatuto dos indígenas” (1926), o “código do trabalho” e o Acto Colonial concediam aos nativos o respeito pelos seus “usos e costumes”, a liberdade de contrato de trabalho, a proibição do trabalho forçado, o direito a uma remuneração e a assistência médica. Por outras palavras, argumentava-se que o indigenato defendia e protegia os africanos. No fundo, a ideia por detrás do “estatuto” e a dificuldade das revisões revelam um racismo camuflado que se manifestou sob a forma de paternalismo e de missionação e cujo objetivo último foi o de procurar manter os espaços ultramarinos e as suas populações sob a alçada do controle colonialista. Notamos ainda além-mar, uma hierarquia existente entre os seus habitantes, estando o estrato social mais baixo os angolanos, guinasses e moçambicanos, depois os timorenses e os são-tomenses e numa posição mais elevada os habitantes do Estado da Índia, de Macau e de Cabo Verde (grifo nossos).

Segundo Wheeler (2009), Angola foi afetada por males transplantados de Portugal e do seu Povo. O estatuto social inferior de muitos portugueses ajudou a promover o preconceito racial e o conflito social. Às consequências de uma economia baseada no tráfico de viventes e no trabalho forçado, juntavam-se o subdesenvolvimento português. Assim, o desenvolvimento em África era duplamente difícil. O papel de Angola como local de despejo e de oportunidade social para os degradados e camponeses de Portugal colidia com a necessidade desesperada que os africanos tinham de encontrar soluções sociais próprias. Sem um governo forte e engenhoso em Luanda, as lutas desde dois grupos oprimidos seriam

sistematicamente destrutivas. Seguido Balandier (2011), podemos dizer que enquanto colônia Angola, era um território em que uma minoria europeia se impôs a uma maioria de africanos com uma civilização um comportamento diferentes. A minoria branco/portuguesa agia sobre os africanos com uma intensidade violenta desproporcionada em relação ao seu número; ela era, por assim dizer, extremamente contagiosa e, por natureza, deformada e ativa. Que baseava a sua dominação numa superioridade material e bélico incontestável, que impondo-se às civilizações africanas, num estado de direito estabelecido para o seu benefício num sistema de legitimação assente em fundamentos mais ou menos raciais. Em resumo o fato colonial português em Angola, era em primeiro lugar, um “contato entre raças. Ela foi tanto mais reativa quanto mais enraizada e rebelde à fusão, quanto mais se sentiam ameaçados pelo crescimento demográfico dos africanos. Apesar de Antonio Enes. A eliminação e genocídio dos africanos foi tentada e perseguida por muitos séculos. De acordo com Como podemos auferir nesta citação de Severim de Faria [1655] (*apud* Boxer, 1977, p. 30), *“nada mais houve em Angola além de lutas, desde o princípio da conquista até agora e muito pouco se fez para a conversão dos habitantes dessa grande província, não se pode ver nenhum bom efeito de tão grande carnificina; pois esta não é a maneira de fazer florescer o comércio e progredir a pregação do evangelho, que é o que é preciso neste Estado”*. E pelos dois volumes da “História das campanhas de Angola, resistência e revoltas 1845-194” de René Pélissier (1997).

Apesar das intenções, desde o ultimato inglês submetido a Portugal, “potenciazinha invejosa e cheia de rancor”, segundo Harry Johnson, protestos enérgicos tinham sido imediatamente apresentados em Lisboa, culminando num ultimato entregue a 2 de Janeiro e outro a 11 de Janeiro de 1890, que faz estabelecer e definir as fronteiras “atuais” de Angola no ano de 1891. O ultimato foi encarado como uma humilhação política e nacional, que faz renascer sentimentos nacionalista republicano em Portugal. Que é reforçado no século XX, em especial pela descoberta de acordos secretos entre a Inglaterra e Alemanha, na qual tencionava-se ceder Angola ao regime de Hitler, o que foi encarada como uma “traição” inglesa, aliada de Portugal desde os anos de 1375. Depois da humilhação britânica, sucederam-se diferentes projetos bélico-militar de conquista, intenção última domínio e povoamento branco dos territórios africanos que hoje compõem o Estado angolano. Afim de manter uma ordem branco-portuguesa, da qual se buscava proteger os metropolitanos e brancos estrangeiros, assim, como controlar e alienar os autóctones e seus

territórios, sem lograr. O verdadeiro arranque do povoamento só veio a ocorrer em meados do século XX, ou seja, entre as décadas de 40 e 60.

Porém, com a independência político e jurídica de Angola, segundo Castelo (2007, p. 16), “o movimento migratório de portugueses em direção aos territórios africanos estanca-se, e verifica-se um movimento contrário, ou seja, o êxodo da esmagadora maioria da população europeia ali residente, de volta à antiga metrópole”. O que nos permite, questionar o motivo pelo qual, fez, essa maioria abandonar Angola, se os movimentos nacionalistas haviam garantido, a presença destes colonos, após a independência? Será que, esses brancos metropolitano e o meio social português eram simplesmente agentes *in loco* do colonialismo? Segundo Pimenta (2005, p. 60), em Angola, o povoamento secular com degradados naturais da metrópole (responsáveis por crimes de delito comum e políticos) conferia-lhe (o infame) epíteto de colônia penal, avizinhado-a, de algum modo, a certas experiências realizadas por ingleses e franceses na África Ocidental. As tentativas (nomeadamente de Paiva Couceiro e de Norton de Matos) para atrair colonos de qualidade, com suficiente capital econômico e intelectual para desenvolver Angola, foram infrutíferas e o próprio Estado Novo acabou por promover uma colonização dual, com camponeses portugueses pobres e analfabetos. De fato,

os próprios funcionários e administradores coloniais portugueses eram mal formados e, regra geral, impreparados para o desempenho das suas funções, o que constata-se com a situação nas colônias britânicas francesas e belga. Deste modo, tal como na Argélia, o povoamento branco em Angola obedeceu ao princípio da “imigração por repulsa”: milhares de proletários rurais e urbanos portugueses afluíram aos emergentes centros urbanos de Luanda, Benguela, Lobito e Nova Lisboa, instalando-se nos bairros de lata (musseques) que constituíam as cinturas urbanas dessas cidades.

Ainda de acordo com Oliveira (1965, p. 34-6), após visita às principais cidades angolanas, no ano de 1964, confessa:

[...] *ter tido dificuldade, em Luanda, de sentir-me em África, ao sul do Saara, tal a quantidade de brancos que vi por toda a parte.* No Lobito, encontrei a maior parte dos negros a trabalharem nos serviços do porto, mas não nas ruas da cidade. Em Benguela, onde o contraste entre as habitações de brancos e de negros é excepcionalmente chocante, foi onde vi maior quantidade de negros circulando nas ruas e praças locais. E ainda no Lobito, visitando as livrarias e tendo a agradável surpresa de encontrar grande número de livros brasileiros à venda, *não tive a*

oportunidade de ver fregueses negros sendo atendidos. O fato é que apesar de ser a população negra das cidades angolanas, maior do que a população branca os brancos são sempre mais visíveis nas ruas principais das mesmas. Nos hotéis onde estive o número de empregados brancos é muitas vezes superior ao de empregados negros e no comércio local também os empregados brancos preponderam sobre os negros na função de simples caixeiros (grifo nossos).

Os então estabelecidos, era um grupo sociológico. Segundo Pimenta (2005, p. 58), esse grupo era, formado, por minorias, branca, mulata, mestiças, negra europeizados de Luanda, de Benguela e do corredor malangino, auto-designados: “nativos”, “filhos do país”, ou, simplesmente, “angolenses”.

Neste contexto as mais importantes famílias mestiças de Luanda e de Benguela possuíram pelo menos até 1909, um prestígio (senão poder) considerável, que lhes garantiu uma posição de relevo no sei da hierarquia social colonial. E de acordo alguns intelectuais angolanos e portugueses consideravam que os brancos naturais da colônia e os mestiços formavam uma mesma comunidade ou grupo sociológico, dito euro-africano, o que, pelo menos teoricamente, poderia ter reforçado os laços entre ambas as minorias (grifos nossos).

Tempos houve - quando poucos eram os brancos para garantir o funcionamento da Colônia - em que era menos rígida a "seleção". Ainda em 1929 os chamados "destribalizados" (a maioria da população dos centros urbanos) eram juridicamente cidadãos. Pelo estatuto de 1954, são "indígenas" até prova em contrário... Compreende-se assim que algumas famílias negras e mestiças ligadas aos núcleos coloniais mais antigos (de Luanda, de Benguela, do Golungo Alto, entre outros), mais escolarizadas e "bem educadas" (segundo os valores cristãos, urbanos e "europeus") tenham conseguido manter-se fora do "indigenato" Neto (1993). Este meio social, "consideravam-se a si próprio como um grupo "culturalmente mestiço", produto da relação colonial, foi destes setor que emergiram as primeiras naturistas. Estes movimentos se aprofundaram especialmente a partir de fins do século XIX, quando a camada crioula foi progressivamente alijada social e economicamente, substituída cada vez mais por colonos brancos, que a partir daí chegam para se estabelecer de forma permanente já numa nova fase da colonização (DIAS *apud* PEREIRA, 2013, p. 67). De acordo com Dias (2008, p. 77-8), a riqueza destes assentava quase exclusivamente na posse de escravos, concentrados nas suas plantações situadas nas margens férteis dos rios Catumbela e Coropolo, nas imediações de Benguela, e Bengo, Dande, Lukala e Kwanza, no hinterland de Luanda. *Tinham alcançado uma posição privilegiada nas estruturas de poder colonial em*

Angola, devido à sua maior resistência às doenças endêmicas e mortíferas do país, ao seu domínio profundo das línguas e costumes indígenas à sua capacidade de mobilizar milícias privadas de escravos e adeptos da defesa da colônia constituía a melhor garantia da continuação ali da presença portuguesa. Ao mesmo tempo, detinham uma posição charneira como intermediárias no tráfico negreiro com o interior do continente, derivada, em grande parte, da sua dupla herança cultural, que lhes permitia manipular os sistemas comerciais tanto europeu como africano. Esses fatores levaram à formação de poderosas oligarquias mestiças não só em Luanda como também em quase todos os centros do poder colonial no interior, onde, até a década de 1880, monopolizavam grande parte dos lugares militares e administrativos (grifo nossos).

Essas famílias “às boas famílias” de Luanda, são conhecidas já gerações e estabelecidas no circuitos luso-africanos que marcou a colonização nesta região da capital desde o período do tráfico. Pode-se dizer que são família crioula, muito ciosa no estabelecimento e manutenção de boas relações com outras famílias de mesmo porte dentro e fora de Luanda (e de Angola) e na conservação de uma posição de status no mutável enquadramento social e político de Angola, apesar de não serem mais todas elas famílias economicamente abastadas. Portanto,

deve-se ter atenção que, do ponto de vista histórico e sociológico, os crioulos poderiam, até um determinada momento, ser considerados um grupo, posto que associados às antigas famílias. Os mulatos, por sua vez não se restringem aos crioulos, pois não chegavam a formar um grupo coeso como o primeiro e são bem mais numerosos, se contarmos com os mulatos mais pobres, fora do circuito da antigas famílias (PEREIRA, 2013, p. 67, 74).

Segundo Dias (2008, p. 78), ao longo do século XIX, a forte dependência, por parte dos negociantes brancos, governantes e outros funcionários de origem metropolitana, dos conhecimentos e da experiência dos “filhos do país” traduziu-se em atritos permanentes entre esses elementos e os membros das oligarquias afro-portuguesas locais. Muitos governadores coloniais, sentindo-se impotentes em face da forme implantação econômica e política da sociedade afro-portuguesa, protestavam contra a falta de imparcialidade a promoção aberta de interesses particulares e familiares por parte dos que exerciam postos civis ou militares na colônia. *Por outro lado, muitos europeus reagem negativamente, também*

perante ao carácter cultural, marcadamente africanizado, da sociedade colonial angolana, derivado da relativa escassez de colonos brancos e, em particular, de mulheres brancas (grifo nossos).

Dessa maneira, no caso angolano, a denominação “preconceito racial” e “grupo étnico” são particularmente adequados, pois a aversão, o desprezo e o ódio que os membros do grupo sociológico euro-africano/angolano sentiram pelos metropolitanos. Assim, como o medo de um contato mais estreito que os metropolitanos mantinham em relação ao meio social angolano, a qual consideravam que estes, como brancos/portugueses de segunda, terceira, etc, pois podiam contaminá-los enquanto brancos de primeira. Não difere em si como no caso em ambos os grupos (branco-metropolitano e os filhos do país/nativos), eram claramente distintos em sua aparência física, em relação aos 95% da população que ocupava o território do atual Estado angolano. Ou seja, ambos os meios sociais a dos brancos/portugueses de primeiro e os brancos/portugueses de segunda, terceira, quarta, etc, distinguiam dos africanos/indígenas. Fisicamente indistinguíveis em grande parte, os “filhos do país”, já párias menos dotado de poder a partir de 1910, temerosos da categorização como brancos de segunda, de terceira e etc -, *mais tarde estes passam a usar a tal categoria, que mais tarde iria funcionar como uma insígnia que mostrava uma identidade e identificação diferente a dos metropolitanos.*

Portanto, metropolitanos e os “filhos da terra”, estavam juntos enquanto cidadãos portugueses mas não misturados em seus fins, objetivos políticos e de poder. Por uma linha social/identificação que separava os metropolitanos dos angolenses/angolanos; por outro lado uma outra linha a racial e de diferenciação existia entre o meio social português/civilizado que os separava da maioria da população africana que seria depois de 1916, classificada e categorizada como indígena. Daí que majoritariamente as populações de Angola, eram até o ano de 1975, estrangeiros em sua própria terra ancestral. No século XX, os portugueses que em Portugal eram considerados cidadãos de “segunda-classe”, muitos analfabetos e ou com instrução rudimentar, tornaram-se em virtude da sua migração para África, cidadãos de “primeira-classe” de modo que qualquer branco metropolitano tinha um serviçal africano. Inferiores culturalmente aos olhos dos “filhos do país”, usaram a prosápia da cor de pele e nascimento metropolitano para reclamar um estatuto de superioridade em relação aos angolenses/angolanos e autóctones/africanos, infligindo aos últimos muitas humilhações e discriminações. O poder central metropolitano procurou sempre subordinar o

poder e os interesses da burguesia colonial ao interesses e poder econômico metropolitano, o que dificultou o desenvolvimento econômico e cremos social de Angola. Pois o chamado Império Colonial Português, foi o mais centralizado de todos os sistemas coloniais europeus, em África, além disso consideraram tal como os franceses, que as colônias africanas, como território pátrio e os habitantes destes territórios “sujeitos nacionais”, se bem que no caso de Angola só uma minoria teve acesso à cidadania portuguesa. De acordo com Matos (2012), “o império português era uma entidade política que pressupunha a existência de identidades que o “habitavam” numa hierarquia, enquanto a nação portuguesa pressupunha que essas identidades tinham algo em comum, muito importante que lhes permite a ela pertencer”.

Segundo Nkrumah (1977), na África de colonização francesa os esquemas sociais nasceram de divisões particulares nesta zona de colonização. Havia primeiramente os “cidadãos franceses” - ou seja, os colonos franceses, depois, os “assimilados” que conseguiram entrar no exercito e na administração à custa dos seus próprios esforços; por fim estavam os *indígenas*, compreendendo as grandes massas populares. Se o “assimilado” podia facilmente tornar-se “cidadão”, o *indígena* tinha primeiro de se tornar “assimilado”. Tal sistema existia em todos as colônias francesas, assim como nos territórios sob dominação colonial espanhola e portuguesa. Em termos ideológicos, existiam diferentes escolas teóricas ou teorias, nomeadamente as da assimilação (nas variantes pessoal e administrativa, imediata e seletiva, dominantes no pensamento colonial francês e português) e do domínio indireto, aplicado a maioria das colônias britânicas na África Ocidental. Desta forma,

franceses e portugueses encontraram soluções político-administrativas altamente centralizadas, governando os territórios africanos a partir de Paris e Lisboa e concedendo à população colonial (fosse ela de africanos ou composta por colonos brancos e seus descendentes) uma representação política nos órgãos de poder nacionais muito limitada, em especial no caso português. Além disso, franceses e portugueses, por oposição aos britânicos, consideravam as suas colônias como territórios pátrio e os seus habitantes “sujeitos nacionais”, se bem que apenas uma minoria tivesse acesso à cidadania (PIMENTA, 2005, p. 63).

Na década de 1960, os brancos metropolitanos representavam cerca de 6,0% da população dos musseques de Luanda, ou seja, cerca de uma dezena de mulher de indivíduos ou um quinto to total da

população branca da capital angolana. Apesar de habitarem esses musseques, usufruíam, porém, um nível de vida superior ao dos seus vizinhos assimilados, mestiços e negros. Tal que a pobreza partilhada pela maioria da comunidade branca de Angola não obstou à constituição de uma identidade branca coletiva, ou seja, *branquidade*. Formada por em comunhão com a restrita burguesia comercial, industrial e agropecuária, quer o estrato de intelectuais, com formação liceal ou universitária, cujos interesses nem sempre foram convergentes. Segundo Oliveira (1965),

[...] nos próprios bairros negros de Luanda, Lobito e Nova Lisboa (Hwambo) que percorri, demoradamente, vi casas de pequeno comércio pertencentes, invariavelmente, a elementos brancos; não havendo encontrado uma só cujo proprietário fosse um negro. Evidentemente os brancos em Angola comandam e os negros obedecem. No porto de Lobito, entre dezenas e dezenas de trabalhadores não tive a oportunidade de ver um único branco a carregar fardos, havendo encontrado, porém elementos brancos a trabalharem nos escritórios ou na fiscalização dos trabalhos dos negros sobre o cais. E em Benguela, ao indagar sobre a composição das tripulações dos barcos de pesca, recebi a resposta de que cada tripulação se compunha de vinte e quatro negros apara os trabalhos pesados, e quatro brancos. Não há, pois, como negar-se que o elemento negro em Angola vive terrivelmente inferiorizado em relação ao branco. Este constitui a classe privilegiada, possui a riqueza e o comando da vida econômica, política e administrativa da colônia. É terrivelmente chocante, por exemplo, compararmos os bairros residenciais dos brancos com os habitados pelos nativos em qualquer das suas grandes cidades. Habitam os primeiros em majestosas residências, construídas dentro dos mais modernos moldes arquitetônicos, em ruas asfaltadas e amplamente iluminadas. Habitam os negros em miseráveis choupanas de paredes de terra e cobertas de palha, onde não existem luz nem água encanada, em ruas sem calçamento e sem iluminação. Isto eu vi em Luanda, no Lobito e em Nova Lisboa (Hwambo) (grifo nossos).

Segundo Balandier (2011), a situação colonial é como um complexo, uma totalidade. Um privilégio existia em relação à maioria da população preta, alvo de discriminações ainda maiores pelo sistema colonial, que além de assegurar ao metropolitano, assegurava também aos brancos de segunda, terceira, etc e aos civilizados. A manutenção de um estatuto relativamente privilegiado no seio da situação colonial angolana, uma vez que o branco só por ser branco, era sempre mais que o mulato, que o mestiço e que o assimilado, mesmo que estes últimos tivessem melhores habilitações. De modo que a colonização ter sido, por vezes uma verdadeira cirurgia social, de resto. Segundo Pimenta (2005, p. 23), a manutenção do pacto colonial apenas contribuía para a continuação da subordinação dos interesses da burguesia angolana (fundamentalmente branca) aos interesses da burguesia metropolitana e estrangeira”. Todo esse

privilégio em um país, que na época, segundo Andrade (1991, p. 303), “*era unirracial: tinha vagamente uns brancos, vagamente uns mestiços*” (grifo nossos).

Disso, depreende-se, segundo (Pimenta, 2005, p. 62), “pois que em Angola existiam tensões, mais ou menos contidas, entre os dirigentes das atividades econômicas, - os patrões, os intelectuais, os funcionários administrativos coloniais, cujas relações algo complexa permanecem mal esclarecidas em termos”. O aumento das tensões e a estratificação social e racial, é espelhado e pareado pelo aumento da população branca, desde os finais do século XIX, com forte expansão entre as décadas de 1940 e 1950, o que provocou de igual modo um aumento da rivalidade entre os colonos nascidos em Portugal e os brancos/civilizados nascidos em Angola. Estes últimos foram remetidos para as margens da sociedade colonial. De acordo com Neto (1993), “essas famílias também se arriscavam a perder totalmente a posição social herdada dos seus antepassados, face à concorrência cada vez maior que lhes fez a imigração branca neste século, apoiada em leis discriminatórias (na função pública, por exemplo)”. Ainda segundo Marques et al (2001, p. 447-8), no início do século XX, as alterações demográficas e econômicas, particularmente em torno do controlo da terra e da mão-de-obra, criaram um terreno propício à proliferação de preconceitos raciais, em especial no grupo dos fazendeiros e dos comerciantes, para os quais a necessidade premente de mão-de-obra se fazia sentir com maior acuidade, gerando um sentimento de superioridade racial e a consequente exigência de uma legislação baseada em critérios raciais. Neste contexto importa salientar que uma investigação sobre as circunstâncias e formas como as atitudes racistas dos colonos portugueses foram transcritas para os diplomas legais, sob a forma de medidas restritivas dos direitos dos africanos, e com o objetivo de silenciar as vozes críticas do poder colonial. Continuam os autores

a questão racial se agudizou na viragem do século XIX para o século XX, nomeadamente a propósito da interação de grupos raciais distintos nos domínios económico, político e cultural. Constatou-se no modo como as diferenças raciais, étnicas e religiosas se articularam com a diferença de classe e como as características físicas de um grupo foram consideradas determinantes do comportamento social e das qualidades morais ou intelectuais dos respectivos indivíduos.

Os naturais da metrópole, concertaram-se e fixaram majoritariamente nos centros urbanos, com a concomitante ocupação profissional, onde os empregados de comércio, profissionais liberais e funcionários públicos constituíam os principais residentes, o que aumentou o espaço para as tensões entre colonos, poder político com as populações africanas autóctones (CASTELO, 2007, p. 29, 31). Havia, desse modo, em Angola, uma distinção importante entre brancos metropolitanos e aqueles filhos do país, ou naturais “chamados” brancos de segunda”, há algumas gerações nascidos em Angola. A preferência para postos privilegiados de trabalho eram conferidos aos primeiros. Segundo Birmingham (2010, p. 163), “nas outras partes de África, mesmo na África do Sul, o período colonial tardio tornou disponíveis empregos novos e mais qualificados para os autóctones. Mas nos territórios sob domínio português, esses empregos eram oferecidos a imigrantes da Europa e das ilhas atlânticas da Madeira e de Cabo Verde, cuja educação e competências eram muitas vezes pouco superiores às dos indígenas de Angola (BIRMINGHAM, 2010, p. 163). Por exemplo, um negro/preto angolano poderia ter mais de 15 anos de experiência em uma dada profissão, mas era substituído por um novo imigrante branco de Portugal, o qual geralmente não tão qualificado e tinha muito menos experiência. Mas nas cidades de Angola, durante os anos cinquenta e sessenta do século XX, a barreira da cor, gradualmente atingiu camadas mais baixas da população. Os empregos para pessoas qualificadas e semi-qualificadas estavam a ser tirados dos negros/pretos e dados aos novos europeus e a cabo-verdianos. De acordo com Oliveira (1965, p. 33-4),

[...] os negros são invariavelmente os ocupantes dos mais insignificantes postos e ofícios, e mesmo as suas habitações estão agrupadas em bairros específicos, situados na periferia das cidades. Não há negros angolanos ricos nem ocupando posições importantes quer na administração quer no comércio local. Se bem que haja mestiços, geralmente não originais de Angola, ocupando uma posição bem melhor que a dos negros (cremos se tratar de cabo-verdiano, macaenses e são-tomenses¹²). Mas é preciso notar que a proporção de mestiços na população de Angola é insignificante, representando apenas 6% da população de Luanda e cerca de 5% do total da população das oito principais cidades da colônia, praticamente não existindo mestiços no meio rural. Volto a insistir no fato de ser a civilização urbana em Angola um privilégio dos brancos, representando os negros habitantes das cidades apenas a mão-de-obra necessária para os serviços domésticos das famílias brancas e para as indústrias ali existentes. Deste modo o próprio crescimento das populações negras urbanas passa a ser uma simples decorrência do aumento da população branca das mesmas, a criar para si novas e mais variadas necessidades.

¹² Mas sobre consulte bibliografia ver BENDER, Gerald. Angola sob domínio português: mito e realidade. 2ª. ed. Luanda: Nzila, 2009.

Mas será preciso fazer notar mais um fato - é de que vindo a população branca aumentando por uma crescente imigração originária da Metrópole, a situação dos nativos tende a piorar. Já que não possui eles capacidade, por falta de preparo técnico ou profissional, para competir com os brancos recém-chegados que passam a substituí-los nas ocupações disponíveis, deixando-lhes apenas as mais inferiores e logicamente as menos rendosas (grifo nossos).

O plano para levar cabo-verdianos para Angola, como colonos foi uma das primeiras inovações da Junta(s) Provincial(s) do Povoamento (JPP), foi apresentado em janeiro de 1962. Naquele ano fixaram-se em Angola 142 colonos cabo-verdianos. O número de colonos segundo a JPP, até 31 de dezembro de 1968, em Angola era de um total de 1796 colonos: 840 brancos-europeus; 428 cabo-verdianos e; 528 africanos. Ainda segundo Birmingham (2010), nos anos de 1950, o governo de Lisboa propôs instalar camponeses brancos vindos da metrópoles em diversos colonatos. Quando eles chegaram em Angola, o governo construiu para eles casas de tijolo, ofereceu-lhes ferramentas e sementes. Cada camponês teve direito ao uso partilhado de um arado e ao empréstimo de um boi para o puxar. Esses agricultores portugueses estavam isentos de todos os impostos pagos pelos agricultores indígenas. Porém, o mais catastrófico fora dada as melhores terras de muitos dos agricultores autóctones, incluindo as terras reservadas para quando o solo de outras descansava. O golpe fora extremamente duro, as melhores terras tinham sido confiscadas e muitos tiveram de abandonar as suas terras, de um dia para o outro, forçados a desbravarem solo novo e pedregoso (BENDER, 2009, p. 192, 195).

Daí que segundo Marques et al (2001, p. 450), as leis aprovadas não eram senão o corolário do sistema segregacionista do indigenato definido juridicamente entre 1899 e 1929 e que produziu o afastamento dos nativos da gestão municipal, de lugares de chefia ou direção e mesmo dos setores empresariais. *Na base desse processo emergiu o agravamento do conflito racial - o “ódio de raça” -, expresso não só por palavras como por atos individuais e da própria administração.* Continuam os autores,

alguns relatórios de governadores testemunham a frequência de situações conflituais, nas quais transpareciam a hostilidade e a competição entre grupos. Renovavam-se através do discurso racial velhos preconceitos que legitimavam atos despóticos, sobre os quais opinavam um angolense: “esta política de perseguição acintosa, de violências, fora da lei, contra os nativos, esta(va) criando uma atmosfera perigosa contra a dominação portuguesa”. Que uma tal carga negativa caracterizaria as relações sociais entre africanos e europeus, arrastando consigo em devido tempo o gonus da revolta (grifo nossos).

É nesse sentido, que podemos nos questionar se, não foi devido o alijamento e perda de status, poder e estatuto social que este grupo sociológico, senão étnico. Inicia-se, grande maneira os seus movimentos pró autonomia econômica de Portugal, num primeiro momento? Num segundo momento os movimentos nativistas? Segundo Pimenta (2005, p. 58), o nativismo, enquanto ideal político, se manteria - Acesso pelos menos até à década de 1940, sendo eliminado somente com a destruição do antigo Bairro das Ingombotas - bairro nativista por excelência - em Luanda. E considerava-se orgulhosamente euro-africano e com esse termo eram designados todos os luso-descendentes angolanos, fossem eles brancos, mulatos, mestiços ou assimilados de longa data. Porém as raízes dessa identificação sociológica entre brancos e mestiços enquadra-se na perspectiva luso-tropicalista da sociedade angolana, mas desagradava a maior parte dos brancos naturais, que a encaravam como um “atestado de brancos de segunda classe” frente ao metropolitano (grifo nossos). E num terceiro momento, após os ecos das lutas e independências jurídicas e “econômica” que vinha ocorrendo por toda África, a vislumbrarem uma independência de Angola, na qual seriam os dirigentes do futuro estado e guias dos africanos/indígenas. Mesmo que sem a independência cultural apesar da jurídica e econômica de Portugal, como é possível se perceber ainda hoje em Angola. Uma independência, na qual seriam os dirigentes do futuro estado e guias dos africanos/indígenas? Logo, para Vera Cruz (2011, p. 128-131), pendor identitário marcou indelevelmente a trajetória das mesmas e, deste modo à questão nacionalista, mas o seu discurso não está isento de ambiguidades. Assim, que é preciso não esquecer que era/foram as (nas) associações que de modo mais ou menos direto participaram na emergência e cristalização de uma elite urbana angolana. É claro que sempre se pode dizer que esses discursos correspondem a um tempo-espço que acabou por ser determinante para a natureza dos mesmos, *mas, não é menos verdade que estas ambiguidades e contradições plasmaram a mentalidade de muitos angolanos, de tal modo que, ainda hoje é possível encontrar-se por via da cristalização das mesmas mentalidades no que se poderá considerar e chamar, alienação*. Continua a autora:

[...] a revista da Liga Nacional Africana expressa bem estas ambiguidades e contradições, se não da sua linha política, da de alguns de seus associados - o uso das expressões indígenas e assimilados (o mesmo que gentio e nativo), a referência a si próprios enquanto civilizados,

instruídos, em oposição à grande massa dos indígenas, trabalhadores braçais, sem instrução, é bem disso exemplo. São precisamente esses civilizados que, não obstante o seu libelo em prol de melhores condições de vida para os indígenas, aqueles que encarnaram o papel mais do que de assimilados, de cidadãos portugueses exemplares. Também eles, objetos de discriminação e, talvez (também) por isso a sua revolta que se traduzia na defesa dos “indígenas”, exemplificando-se deste modo o discurso ambíguo (grifo nossos).

1.3 - Juntos, mas nunca misturados!

Em todo os territórios africanos sob dominação colonial branco-europeia, as relações dos considerados colonos/civilizados com as populações africanas autóctones colonizados foram pautadas pela espoliação de terras; guerras; tráfico de viventes; tráfico de bens materiais; trabalho escravizado; genocídio; exploração de mão-de-obra forçada; e pelas discriminações raciais e étnicas. De modo, que a população branco-portuguesa, antes da chamada pacificação ou melhor das guerras de conquistas dos territórios africanos, viviam no atual território angolano, sob signo do medo e da guerra. Daí as administrações militares antes da ocupação efetiva de Angola.

No século XX, o indigenato herdeiro e fruto do sistema escravista português e do colonialismo imposto aos africanos. Consubstanciado nas teorias evolucionistas, escola do assim chamado “racismo científico” que dominava os círculos acadêmicos de todo o mundo branco-europeu, com premissas teóricas, essencialmente racistas que contavam com uma grande aceitação social em seus territórios. O também chamado darwinismo social, era na verdade, uma tentativa de conferir à discriminação racial um cunho legal e científico. Segundo Baton (2010, p. 123-4), deve-se entender o darwinismo social, como a aplicação às sociedades dos princípios que se crê terem sido estabelecidos por Charles Darwin. A evolução segundo os darwinistas, oferecia, ou parecia oferecer, uma explicação baseada em causas naturais, de todas as coisas do reino humano, incluindo a moral. De modo, que a teoria da seleção natural exerceu uma incalculável influencia sobre os mais variados aspetos do pensamento dos princípios do século XX. Os conceitos básicos do darwinismo social seriam assim quatro:

- a) variabilidade: não há dois seres vivos iguais. As espécies modificam-se ao longo do tempo, de modo que não existem tipos permanentes;
- b) hereditariedade: as características individuais não são adquiridas por adaptação, mas sim herdadas dos antepassados. Este princípio era olhado como limitando o poder do indivíduo para realizar determinados fins e como enfraquecedor do significado das causas morais nos assuntos humanos;
- c) fecundidade excessiva: a demonstração de que eram gerados muitíssimos mais organismos do que os necessários para a manutenção e até expansão da espécie destruiu as noções mais antigas da existência de uma economia divina na natureza;
- d) seleção: a tese de certos indivíduos, por causa de variações acidentais, se veriam favorecidos pelo processo seletivo parecia basear a evolução na sorte em vez de desígnios supernaturais, e revelara-se perturbadora para os que pensavam em termos antigos. A adequação biológica não se julgava em termos de mérito, mas simplesmente em termos de sucesso em deixar uma progênie mais numerosa.

É para estes valores, que somos convocados Resweber (2002). Porque existe uma ética da verdade, que consiste em nos lembrar que o saber é trabalho e que este trabalho supõe o perfil de um sujeito trabalhador. E esta interpretação, como é óbvio, reclama-se de um perfil do sujeito da ciência do qual o sábio é, sem recusa, o revelador, mas que está profundamente incorporado em nós”. Daí, que as explicações científicas de caráter *evolucionista (eugenista e higienista)* contribuíram para dar forma e sustentação a diferentes formas de encaminhamentos dos aparelhos ideológicos do colonialismo português. Encaminhamentos estes legitimados, também, entre outras disciplinas, pela antropologia, pela geografia e pela psicologia enquanto suportes científicos, da hegemonização, do *epistemicídio*, e do *etnocídio* de todas as diferenças, que no caso africano resultaria numa nova civilização. Ou melhor, numa verdadeira *raça lusa*. O próprio conceito de assimilação não é tão racial e liberal como os seus apologistas sugerem. Ele implica a não aceitação do africano como africano. Em troca de privilégios duvidosos, de acordo com a lei ele deveria viver segundo um estilo inteiramente europeu; nunca devia falar a sua própria língua, e não deveria visitar as casas de seus familiares não-assimilados (MONDLANE, 2011, p. 324). O assimilado é segundo Vera Cruz (2011, p. 127), “uma categoria que é criada precisamente com o propósito de encarnar não somente os papéis, mas, também, os valores coloniais”. Chegava-se à condição de assimilado obtendo um certificado ou alvará, passado pelos administradores das circunscrições ou conselhos.

A assimilação via estatuto do indígena configurou-se como uma forma de organização político, jurídica e social de se colocar as coisas nos seus devidos lugares de maneira sistemática; o que levaria o

colonialismo e o colono a entender, o que se passava internamente nas sociedades africanas e, de certa forma, orientou o tratamento dos processos, das ações e os deveres, por parte daqueles africanos que desejam obter por meio de um certificado ou alvará, o estatuto social e privilégios de assimilado. Procurava-se provar, através de pesquisas, e linguagem científica (entendida como o mero pretexto para os próprios medos de uma possível inferioridade diante dos não europeus), na qual os as marcas fenotípicas, escolhidas como definidoras do seria a raça da pessoa e a subsequente hierarquização dos grupos sociais e povos. Marcas essas enquanto dados biológicas seriam, valores sociais da ciência, “signos de papel, visto que as relações raciais é que se constituem como objeto antropológico” Baton (2010). Pois determinam a nossa consciência e a consciência racial até aqui. Assim, além da raça, em Angola outras quatro componentes ajudavam, nessa divisão e na hierarquização dos grupos e dos meios sociais: *a classe; a origem, a filiação religiosa, e a partidária.*

Segundo Mondlane (2011, p. 311), a teoria da assimilação, é que todo o habitante do Império Português tinha a oportunidade de absorver a civilização portuguesa! E que, se assim o fizesse, seria então aceite como igual aos portugueses por nascimento, qualquer que fosse a sua cor ou origem. O batismo cristão era questão crucial neste processo; pois a questão da igualdade só podia ser colocada no caso dos africanos que se haviam esforçado por adotar os hábitos portugueses. Esta é a política de “assimilação” em que se baseia a reivindicação portuguesa de não-racismo. De acordo com Rosa (1998, p. 275), era, desejável que os indígenas, adquirissem o desenvolvimento social necessário para que não houvesse distinção alguma entre eles e os colonos quanto os direitos políticos. Isto, porém, constituiu princípios real que só depois de muito tempo se poderia realizar. Estas palavras de Marnoco e Sousa sintetizam, portanto o ponto de vista comum de toda uma geração de colonialistas. Continua o autor,

o dualismo código do indigenato/código civil era, em termos de ideologia imperialista, uma solução perfeita, na medida em que previa teoricamente a passagem do estatuto selvagem ao estatuto civilizado, mas possibilitava na prática a manutenção da dicotomia entre colonizadores e colonizados. *De fato, os homens da ocupação efetiva recorriam a um vocabulário da família de “fases de evolução” ou “etapas de progresso” para demonstrar que a assimilação do africano ao europeu não podia ser repentina; mas não era possível formular uma política indígena subordinada à previsão dos graus de evolução a serem percorridos pelos africanos, pois econômicas atava tão-somente da adoção de costumes europeus.* A distância evolutiva entre os brancos e pretos era, portanto acentuada ao sabor dos interesses do colonialismo, da mesma

forma que as potencialidades da argumentação *sociológica* só eram desenvolvidas oportunamente, a propósito dos efeitos *civilizadores* do trabalho¹³. O retrato global do discurso evolucionista dos colonialistas faz sobressair, como característica distintiva, o seu mimetismo, ou oscilação entre princípios teoricamente antagônicos. Na sua *ambiguidade*, a fraseologia da *assimilação tendencial* legitimava a subordinação dos africanos (*respeito pelos usos e costumes, que não podem ser transpostos de forma abrupta*) e o seu aproveitamento enquanto mão-de-obra (*civilização dos africanos, pela melhoria da sua própria condição econômica e social*). As implicações latamente evolucionistas do discurso dos agentes da ocupação efetiva das colônias portuguesas de África (1890-1910) são indubitavelmente uma das muitas chaves para a compreensão do colonialismo (grifo nossos).

À primeira vista, segundo Matos (2012, p. 66), parece que o “estatuto dos indígenas” (1926), o “código do trabalho” e o Acto Colonial concediam aos nativos o respeito pelos seus “usos e costumes”, a liberdade de contrato de trabalho, a proibição do trabalho forçado, o direito a uma remuneração e a assistência médica. Por outras palavras, argumentava-se que o indigenato defendia e protegia os africanos. No fundo, a ideia por detrás do “estatuto” e a dificuldade das revisões revelam um racismo camuflado que se manifestou sob a forma de paternalismo e de missionação e cujo objetivo último foi o de procurar manter os espaços ultramarinos e as suas populações sob a alçada do controle colonialista. *Notamos ainda além-mar, uma hierarquia existente entre os seus habitantes, estando o estrato social mais baixo os angolanos, guinenses e moçambicanos, depois os timorenses e os são-tomenses e numa posição mais elevada os habitantes do Estado da Índia, de Macau e de Cabo Verde (grifo nossos)*. E de acordo com Pereira (2013, p. 73), “com a chamada Lei do Indigenato, em 1926, a demarcação passou a ser juridicamente realizada entre “assimilados” e “indígenas”. Essa divisão acirrou ainda mais a distinção entre a grande massa de pretos, submetidos à lei do indigenato, dos mestiços, mais rapidamente admitidos como assimilados, especialmente por força da filiação a seus pais brancos, de forma mais ou menos assumida”. É nesse sentido que, podemos dizer que o indigenato enquanto um conjunto de ideias, elaboradas de formas sucessivas ordenaram e ordenam-se *pigmentocraticamente (numa hierarquia que ia da cor da pele mais preta a mais branca)*, no sentido, de uma evolução e de progresso, sendo as pessoas de tez clara superiores e as de tez escura inferiores. Pois, segundo Nogueira (1998), a ideologia colonial portuguesa de relações sociais é ostensivamente miscigenacionista e igualitária, ao tempo que encobre,

¹³ Segundo Lyons E (*apud* Wesseling, 2008, p. 100), civilizar na moderna acepção da palavra é ensinar as pessoas a trabalhar de modo a que possam comprar e gastar.

sob a formato de incentivo ao branqueamento e de escalonamento dos indivíduos em função de sua aparência racial, um tipo sutil e sub-reptício de preconceito.

Segundo Bender (2009, p. 64-5), durante os regimes de Salazar e Caetano, funcionários e estudiosos citavam com frequência os cinco séculos de contatos portugueses com os povos africanos como prova de que os Portugueses conseguiram tratar os Africanos como iguais. *No entanto, o tempo nada significa por si mesmo; o que acontece durante a passagem do tempo é que é importante. Apesar de um prolongado contato tanto pode-se alimentar o desprezo como o respeito e a compaixão; podem ser construtivos ou destrutivos.* Continua o autor,

por um lado, os portugueses em relação aos ba-kongos atingiram no que toca o discurso lusotropicalista poderíamos dizer que o auge dessa relativa cordialidade, no reinado de Mvêmb'a Nzînga. Por outro lado, a perda de hegemonia do reino Ba-kôngo na África Central ficou a dever-se à natureza da intervenção portuguesa na área, incluindo evidentemente os efeitos debilitante do comércio e tráfico de pessoas intra-território kongolês e vizinhança. Depois da morte de Mvêmb'a Nzînga, mas nenhum soberano do Kôngo, recebeu o mesmo tratamento, "respeito" e "reconhecimento" por parte de um regime português. É neste sentido que esse período é de importância fundamental para a teoria lusotropicalista sobre os primeiros anos das relações de portugueses com africanos. E é ainda hoje usado como argumento para se abordar e falar do colonialismo português em Angola, que baseou-se quase que exclusivamente em decretos e estatutos emanados de Lisboa. *Mas que não refletiam as práticas e o quotidiano naquelas relações*, pois embora a legislação possa fornecer um meio aceitável para determinar o que uma sociedade pensa que *deverá ser* o seu comportamento, *ela não registra o comportamento concreto dos membros de uma sociedade (grifo nossos).*

Numa ocasião, o juiz português residentes em Mbânz'a Kôngo, quando convidado por D. Afonso I para residir no seu palácio, replicou rudemente que não habitaria com o monarca kongolês ou com outro qualquer preto, nem por todas as riquezas de Portugal. A prometedora experiência malogrou-se, após a morte de D. Afonso I, em parte por causa dos compromissos cada vez maior de Portugal com Ásia e a América do Sul, mas principalmente devido à extensão e intensificação do comércio e tráfico no Kôngo (BOXER, 1977, p. 25-6). Ainda segundo Matos (2012, p. 65.), um ex-chefe de posto em exercício nos anos 1930 ao rei do Kôngo eu dei-lhe uma bofetada e atirei com ele, da cadeira abaixo, porque me disseram a mim que não permitisse que um preto não se levantasse quando eu chagava [...] E às tantas o administrador disse: '- Oiça lá, então você dá uma bofetada no rei do Kôngo?'. E eu respondi: '- Sei lá quem é o rei do Kôngo; era mas é um gajo que estava aí sentado e o preto não se levantou.

Daí que segundo Castelo (1998, p. 140), “o estudo da recepção do lusotropicalismo, em Portugal, ajuda-nos, de certa forma, a perceber porque é que as ideias de Gilberto Freyre ainda ecoam no atual discurso político e cultural. Libertas da componente colonialista que o Estado Novo lhes imprimiu, servem agora para justificar a criação formal de uma comunidade lusófona com propósitos culturais, econômicos e de cooperação em matéria de política externa”. Ainda hoje se busca e se força um ideal de continuidade cultural com a ideia de lusofonia e de comunidade, à exemplo da CPLP¹⁴, e dos PALOPS¹⁵, ou seja, uma identidade psicológica condicionada à cultura e ao próprio português enquanto veículo de transmissão de valores lusos. Continua a autora,

a comunidade lusotropical de que fala Gilberto Freyre nunca deixou de ser um mito e uma aspiração. O lusotropicalismo (à semelhança dos seus “sucedâneos” portugueses) foi inventado “de costas voltadas” para os atos históricos e para a realidade concreta. No entanto perante a existência de práticas que “desmentiam” o modelo lusotropicalista, Freyre ilude o problema: considera que não é a validade do modelo que está em causa; essas práticas é que contrariam a “tradição portuguesa”. Em textos de cientistas sociais portugueses, produzidos nos anos de 1950-60, também se parte do princípio que, nas colónias lusas, as práticas racistas e de agressão às culturas locais são um “desvio” ao “tradicional” comportamento português, e nunca a prova evidente de que o colonialismo português não é substancialmente diferente ou melhor do que os outros.

Logo, havia uma distância entre os ideias, as práticas e os comportamentos dos portugueses, pois os ideais da sociedade portuguesa aplicada no contexto de outra, como foi o caso da legislação colonial portuguesa voltada para os territórios e povos africanos. Tal que a legislação portuguesa refletia os ideais da sociedade portuguesa do século XVI e ao XX, cujas normas e expectativas eram consideravelmente diversas das dos portugueses e das africanos em Angola. Com raras exceções, que os ideias sociais europeus não entraram em conflitos com a avareza portuguesa local, quer em Mbânz’a Kôngo quer nos demais territórios que hoje compõe o Estado angolano. Embora possa ser verdadeiro que as declarações e os estatutos de Lisboa acerca das relações com os Kôngo-angolanos, no século XVI, eram mais igualitárias em termos de trato discursivo do que os promulgados nas demais capitais

¹⁴ Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

¹⁵ Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

européias. Nas gerações seguintes reproduziram ideias pejorativas sobre os africanos (primitivos, inferiores, indolentes, etc), dava-se especial relevo à civilização das crianças ao mesmo tempo em que os portugueses e demais europeus, ao transformarem as principais cidades angolanas em cidades europeias ou colônias, no início do século XX, bloquearam qualquer evolução social e impediram qualquer genuína aproximação às populações colonizadas.

Pois, apesar desaparecida a escravidão, não se poderia esperar nem que os descendentes dos antigos escravos se refizessem subitamente do efeito multissecular da precária condição em que seu grupo foi mantido por tantas gerações, nem que se livrasse imediatamente a sociedade, em seu conjunto, do precipitado ideológico, das representações coletivas e estereótipos que atrás de si deixou aquela instituição e através dos quais suas consequências vão sendo renovadas e perpetuadas, graças àquele seu caráter de “realidades parcialmente autônomas que vivem uma vida própria” e que têm aquele “poder de se atrair, repelir; de formar, entre si, sínteses de toda a espécie as quais são determinadas por sua afinidades naturais e não pelo estado no meio ambiente em cujo seio evoluem de que falava Durkheim (NOGUEIRA, 1998, p. 196). Os portugueses das cidades costeiras autodenominam-se “angolanos/ angolenses” e criaram, assim, seu próprio meio social distinto dos naturais da metrópole. O comportamento dos nacionais portugueses em Angola, em contato direto com os africanos não era notoriamente melhor e por vezes mesmo pior, do que o dos elementos das outras nações colonizadoras europeias, até o século XX. Apesar de ter sido uma colônia de povoamento em Angola, segundo Pimenta (2005), não se produziu uma comunidade crioula ou mestiça em larga escala, tal dependia das próprias relações de força entre os branco-portugueses e os preto-indígenas, ou melhor da taxa masculina da população branca, em cada território angolano e momento histórico. De modo que a mestiçagem, foi também condenada pelo Estado colonial português que, por via de políticas de assimilação sempre em direção pró branco e cultura europeia, esforçando-se por alienar os autóctones. Porém, com aumento de mulheres brancas e famílias de colonos, a miscigenação tendeu a diminuir, enquanto que as barreiras raciais aumentavam, à medida que cresciam numericamente os brancos. *Tudo isso ocorreu sob domínio e controle externo de Portugal.* Ao lado dos interesses econômicos e políticos de famílias de colonos, e das potências envolvidas, os modernos colonizadores portugueses. Assim, como os demais europeus evocavam também “a” missão

civilizadora de elevar os africanos considerados “raças inferiores”, numa escala evolucionista que ia sempre em direção ao branco metropolitano, ou reinóis, visto este ter sido tomado como modelo e norma estética do que se entendeu chamar “ser humano”. Tal que a “integração racial” que ocorreu em Angola colonial reflete normalmente mais a mobilidade descendente dos brancos do que a mobilidade ascendente dos pretos.

Em 1910, Vaz de Sampaio e Melo escreveu: “a miscigenação é a força mais poderosa do nacionalismo colonial. Sendo igual ao europeu perante a lei, sendo admitido a cargos administrativos, religiosos, políticos e militares, o mulato tende a adotar exclusivamente os costumes e língua da nação conquistadora, ao constituir o instrumento mais útil e apropriado para a expansão daquelas características étnicas na sociedade nativa (MONDLANE, 2011, p. 325). O resultado desta política é uma minoria mulata, o maior grupo minoria depois dos europeus, e um elemento importante na super-estrutura da sociedade não indígena, embora a sua importância seja mais qualitativa do que quantitativa. Os portugueses tem tendência para exagerar o tamanho desta comunidade no período colonial. Daí que podemos afirmar que é nesse sentido que, ausência de uma “legislação segregacionista”, garantia facilidades raciais separadas e de racismo declarado, combinada com a presença de portugueses a viver lado a lado com africanos nos musseques. Criou, segundo Bender (2009, p. 325), na maior parte dos portugueses e em muitos estrangeiros, *a convicção de que os brancos em Angola, não alimentavam preconceitos raciais. Isso levou alguns observadores da sociedade angolana, a não sentirem necessidade de mais provas além da alegada abertura às relações sexuais inter-raciais e, ocasionalmente, ao casamento* (grifos nossos). Tal que Cardoso (1991) não demonstra posicionamento crítico a sua posição de branco ao citar, as mulatas e pretas que o ensinaram a amar, em vez de brancas, *“foram as mulatas e pretas que me iniciaram na vida sexual pois minha condição de branco me garantia uma espécie de livre acesso sexual”*. Parece que esse fator, mais do que qualquer outro, convenceu muitos no mundo ocidental e sobretudo, os próprios portugueses de que as relações de raça em Angola eram harmoniosas. Ainda segundo Bender (2009), pressupor, porém que indivíduos de raças diferentes que têm relações sexuais devem também respeitar mutuamente as respectivas culturas ou raças é contrário não só à experiência portuguesa em todo mundo, como ainda à experiência de todos os colonizadores europeus no Novo Mundo e em África.

Não me lembro de ter tido nenhuma namorada branca. Não porque eu dissesse: “não quero uma branca!”, não existiam sequer. Eu sentia-me em contradição, em termos pessoais, nítida. (CARDOSO, 1991, p. 334).

Por consequência, a continuação da miscigenação portuguesa em África, várias dezenas de anos após a miscigenação entre africanos e europeus nos territórios não portugueses se haver tornado insignificante, atribuíam-se mais à ausência de mulheres portuguesas brancas em Angola do que a qualquer traço *sui generis* do carácter nacional português. Logo, em Angola o *branqueamento* e a “*mulatização*” é ainda um ideal de ego e mecanismo para superação e ascensão social visto que ser mulato/assimilado é ser um “semi-branco” e “semi-preto”, mas não preto. Assim, apesar de diminuta segundo Pimenta (2005, p. 58), “a minoria mestiça em Angola constituía a diferença fundamental no tipo de povoamento europeu praticado, e formavam um estrato intermediário entre o colonizador e o colonizado, tal como tinha sucedido no Senegal ou na Colônia do Cabo, nos primeiros tempos da colonização”. Segundo Matos (2012, p. 67), nas décadas de 1930 e 1940 era comum afirmar-se que não existia escravatura em Portugal, embora essa prática ainda se verificasse em algumas colônias e protetorados estrangeiros. No entanto, para trabalhar nas plantações de São Tomé, um dos maiores produtores mundiais de cacau, eram contratados trabalhadores de Angola e Moçambique, chamados “serviçais”, que só com a “carta de alforria” se tornavam “homens livres”. Continua a autora,

a maioria das vezes acabavam por se envolver nos “contratos” e ficar dependente dos proprietários das fazendas, ou seja, tornavam-se escravos, apesar de durante muito tempo essa escravatura ter sido dissimulada pelo sistema político e jurado português. *Na maioria das vezes, os reais interessados e beneficiários desses trabalhos era as fábricas, companhias, fazendas ou os seus próprios donos, que precisavam de meios para levarem a cabo as suas atividades, e não propriamente os nativos. Além disso, a representação dos nativos como “não civilizados” permitia considerá-los aptos para o trabalho forçado.*

Segundo Nogueira (1998, p. 195, 197), em todos os países de colonização europeia, onde contingentes demográficos de outras origens - quer profundamente alterados pelo miscigenação, quer conservando sua aparência original - vivem lado a lado com a população branca, seja em relações simbióticas com esta, seja integrados num mesmo sistema cultural e social, o preconceito racial é parte

constitutiva do sistema ideológico desenvolvido pelo grupo branco e tem por função a preservação de uma supremacia social ante os demais elementos da população. Continua o autor, assim, o preconceito racial, como parte integrante do sistema ideológico do grupo branco, contribui para a manutenção do status quo, nas relações entre os elementos brancos e a da cor população, pela dupla atuação: a) sobre o conceito e a atitude dos primeiros em relação aos últimos; e b) sobre a autoconcepção e o nível de aspiração destes últimos. De acordo com Bender (2009, p. 324-5), ao falar com o então governador-geral Rebocho Vaz, comentava que, depois de ter viajado mais de 7000 quilômetros durante cerca de um ano em Angola, não conseguia encontrar a tão propalada sociedade multirracial integrada, *ele perguntou se eu já tinha percorrido os bairros-de-lata ou musseques de Luanda, onde haveria de encontrar pretos e brancos a viver juntos. Aludia aos escassos milhares de portugueses que habitavam nos musseques africanos porque aí tinham tabernas ou eram demasiado indolentes e pobres para viver na parte portuguesa da cidade.* Ironicamente, esse testemunho singular de integração portuguesa em Angola esvaneceu meses depois do derrube do regime Caetano, *quando os tumultos provocados por brancos e pretos fizeram com que os portugueses e cabo-verdianos saíssem dos musseques (grifo nossos).* Ainda de segundo com René Pélissier (*apud* Pimenta, 2005, p. 61), “nas zonas rurais a miscigenação era, muitas vezes, o produto de não poucos casos, em sua quase totalidade fruto de violência sexual de jovens africanas, por parte de branco-portuguesas geralmente com famílias em Portugal ou nos centros urbanos. Note-se que eram os brancos mais pobres, fato que merecia duras críticas de vários setores da pequena opinião pública portuguesa”. Nos musseques e zonas rurais a infância era o mundo ideal, apesar das posições sociais diferentes e antagônicas em termos raciais, tal que só fora de casa dos brancos e dos mulatos claros, é que os filhos de colonos formavam grupos de camaradagens, amizade e compartilhavam suas aventuras infantis, adolescente, sexuais, com rapazes e raparigas de todas as tonalidades de pele: negros, mulatos; mestiços, brancos de segunda, brancos de primeira; alguns deles filhos de pais ricos conviviam numa “harmonia racial”.

Diríamos que era algo que fluía naturalmente no tipo de ambiência da infância segundo alguns, adolescência, pois era um mundo deles não era branco, onde se tinha até amigos, pretos: *“quando fui para a escola, fui-me sentar ao lado do Zé Frágoso, o único negro da escola”* (ANDRADE, 1991, p. 468). E

sexualmente envolviam suas primeiras experiências com pretas e mulatas. *“Não me lembro de tido nenhuma namorada branca. Quem me ensinou a amar foram as pretas e mulatas. Não porque eu dissesse: não quero uma branca!, não existia sequer* (CARDOSO, 1991, p. 353). Porém, é na fase adulta que dispersavam-se, e ficavam separados: uns foram para Portugal, Suíça, França, etc outros para aqui, outros acolá, era o fim do paraíso. De acordo com Santos (1991, p. 86), naquela altura, os que vinham de Portugal viviam na cidade. Éramos só nós os que não tínhamos sapatos. *Mesmo os colonos que viviam com as suas lojas, as suas tabernas, nesses bairros, esses homens eram ricos.* Eram eles que vendiam a fuba, o sabão, o óleo de palma, já eram ricos mesmo. *Dois anos depois de se instalarem estavam já a fazer uma casa dentro da cidade, nunca pensavam em comprar uma casa lá no nosso bairro para melhorar e para ficarem lá ao pé de nós (grifo nossos).*

[...] levei muito tempo a compreender os desencontros deles, só sei que aquilo me fazia sofrer muito. Felizmente isso aconteceu no musseque, *pois sempre que eu estivesse fora de casa era sol, gritos, pássaros, árvores, territórios e mais territórios para correr, e amigos: amigos que me marcaram definitivamente - raramente os encontrei depois pelas escolas e liceus,* mas fui-os encontrando pelos hospitais e cadeias, campos de concentração e reuniões clandestinas e distribuição de panfletos, e ambientes de bailes as mesmas namoradas, etc. Com as suas nuances, não era filho de um contratado, ou filho dum funcionário preto pobre - tem as suas nuances. Eu não era dos que tinham tudo a perder e algo a ganhar - eu poder perder tudo, efetivamente, Os outros é que não tinham nada a perder. *São posições totalmente diferentes: eu tinha pão com manteiga* (CARDOSO, 1991, p. 334 e 353).

Em função duma vida despreocupada, da juventude pequeno-burguesa, dos anos 50, então única preocupação duma juventude que - não intensificava racialmente - vivia a sombra da sociedade colonial. Duma sociedade desigualitária, porque ingênua: a sociedade do autor e seus amigos enquanto crianças (VENÂNCIO, 1993, p. 86). Do mesmo modo, que nos musseques urbanos, parecia existir um paraíso racial similar as zonas rurais de Angola, na qual a infância colonial parece ter sido de igual modo um paraíso racial, e um modelo social ideal de sociedade e de sociabilidade. Para Costa Andrade N’dunduma (1991), as então relações sociais em Angola, assim como para a maioria da população branca, mestiça e mulata de tez muito clara (geralmente filhos legítimos), como é o seu caso. Seu pai branco era segundo este chamado de “pai dos pretos”, apesar da separação social e racial bastante evidente, na localidade em que vivia, encorajava-o a relacionar-se com os filhos dos seus serviçais. Em suas relações

de amizade desde as brincadeiras de infância até a participação nas refeições, na “distribuição de minhas roupa” e dos “meus brinquedos” (note-se que são roupas usadas e brinquedos descartadas por ele, são as que vai doar). Ainda segundo este, seu pai possuía uma pequena fazenda. Ao descrever o que chama de circuncisão geral (um de ritual de iniciação ou de passagem), na Lépi, afirma que: *“se bem que eu tenha sido operado no hospital do Bongo, fiz - talvez por imperativo da tradição da zona - a circunscisão. Eu fui operado no hospital, mas participei das festas das comemorações com as crianças da minha zona, da minha região, direi quase: porque eu nasci, ocasionalmente”*. *“Eu olhava o Lépi como um paraíso onde gostaria de viver, mas não que conhecia muito bem. A viagem ao Lépi era sempre uma viagem ao país do carinho, da aventura, do desconhecido, onde descobria sempre coisas novas”*. Continua o autor,

nesta vivência de dias felizes, tive oportunidade de assistir a dramas profundos e tristes daquelas populações, por causa das próprias circunstâncias da história do povo angolano, ali naquela área onde havia uma intensa atividade dos chamados angariadores. Como a população era bastante densa, os angariadores iam apanhar trabalhadores para os mandar contratados para as fazendas do café no Norte, para São Tomé e para longe daquela região. Tive a oportunidade de assistir a esses dramas. E também recordo que meu pai, de certa maneira, procurou obstar a isso. O meu pai não precisava de tantos trabalhadores, teria necessidade de uma vintena. No entanto na administração da Caála o ponto do Lépi, tinha registrados para cima de trezentos! Porque? Porque era a maneira de evitar que esses jovens e esses homens fossem para o contrato, para as fazendas do Norte, ou fossem mandados para São Tomé (grifos nossos).

Em 1961, a quase totalidade da força de trabalho para agricultura colonial era obtida por meio do trabalho forçado. Segundo Neto (2008, p. 177-8), a legislação laboral, expressa no “Regulamento do Trabalho dos Indígenas das Coloniais de 1899 e textos subsequentes, permitia amplo recurso ao trabalho forçado dos colonizados, fosse “compelido”, “correcional”, “em obras de interesse público”, ou “contratado” através dos chefes das aldeias, sem direito a ressaca ou escolha de patrão. A violência das formas de recrutamentos da força de trabalho (além da produção agrícola e mineira, os carregadores continuaram a ser o “meio de transporte” essencial neste período) e os seus efeitos na vida econômica e social das populações africanas estão suficientemente documentado para a África em geral. *A especificidade portuguesa não reside nem nas leis nem nas práticas violentas, comuns aos regimes coloniais europeus em África, mas em ter prolongado a existência legal dessas formas de trabalho dos “indígenas até 1961 (grifo nossos).*

Os africanos eram forçados e compelidos a vender a sua mão-de-obra a um preço de sobrevivência e esperavam impávidos pela hora do embarque para as plantações de café no Norte do país e São Tomé. Segundo Muekalia (2010, p. 21), eram alimentados apenas com ração a base de pirão de fuba de milho moído e peixe seco assado. Assinavam contratos que os deixavam devedores perante os patrões antes mesmo de partirem para as plantações no Norte de Angola, tornando-os cativos ou “escravos” desses contratos. *Regressavam geralmente um ano depois apenas para constatarem que tinham duplicado ou triplicado a dívida e, sem opção, tinham de fazer meia-volta para as plantações. Mal conheciam as suas famílias.*

[...] era tudo um esquema, um sistema, que envolvia sempre muita gente. E comum ao assimilado da cidade não saber disso, não sabe que isso existiu. Agora nós, do mato, no interior, sabemos que existiu (DAVID, 1991, p. 63).

De acordo Matos (2012), um dos motivos pelos quais se obrigavam os africanos a trabalhar era devido à obrigatoriedade de pagar o “imposto indígena”. Como ao branco não se permitia a preguiça, o preto devia ser obrigado, ainda que fosse preciso usar alguma violência, a desempenhar as tarefas que lhe estavam destinadas. Ainda segundo Neto (2008, p. 182-3), o regime laboral, os impostos, a assistência médica, o serviço militar, a posse de terras, o ensino, tudo era regulamentado por instituições específicas para os “indígenas”. A impossibilidade do acesso ao ensino secundário (o que explica por quê muitos se pagavam da 4ª classe, ainda no ano de 2000), ou da posse de uma simples carta de condução, são exemplos banais do que significava o estatuto de “indígena”, para a população não branca e civilizada. Apesar da argumentação dos seus defensores, invocando o respeito pelas tradições dos africanos (ao moldes dos bantustões do regime do apartheid), ou o interesse da assimilação “lenta e progressiva” aos valores culturais portugueses, a política dita de “assimilação”, foi sobretudo um meio para restringir a mobilidade social da maioria africana e mantê-la afastada de direitos básicos e de qualquer poder face à minoria europeia.

Trabalhadores esses que raramente eram pagos e, segundo um diplomata inglês que estava em Angola no início do século XX, considerava os trabalhadores contratados praticamente como escravos. Só

nesse sentido é que é possível, entender a baixa densidade populacional de Angola, antes da independência, haja visto que as populações autóctones apesar da abolição da escravatura e sua proibição continuaram a sair do território, rumo a São Tomé e Príncipe, até a abolição do indigenato no ano de 1961 (BENDER, 2009, p. 234). Tal que, em 1975, a sociedade angolana deixada pelos portugueses era, em grande parte, produto do trabalho escravo e forçado mal remunerado dos autóctones desprovidos de qualquer direito de fato, apesar da legislação colonial “voltada” ao africano. *Salvo o “direito” de poder ser forçado a trabalhar para o seu descarno e em nome do chamado “progresso educacional, desenvolvimento e instrução do indígena”*. Ainda, sob dominação portuguesa, havia caça ou rusga ao africano, que era voltada para a obtenção de criado(s) por parte do colono, que precedeu, *a via do contrato por meio de angariadores - brancos, em sua quase totalidade, que recebiam e obtinham lucro por cada africano “contratado”*. O contrato, nominal inicialmente eram para seis meses, mas as condições do contrato eram de tal ordem que nunca eram apenas seis meses. As rusgas eram, enfim, invasões das aldeias pelos cipaio (uma espécie de polícia negra da administração colonial), que iam as aldeias e povoados sequestrar jovens e homens com saúde para levá-los para o trabalho forçado. Das rusgas evoluiu-se para os angariadores, passando pelos “voluntários”, sempre compelidos a ir, por diversos motivos, pelo chefe do posto. *No fundo, era uma forma de compra e de venda de africanos, ou seja, uma continuidade da escravidão*.

Muitos dos angariadores que enriqueceram, com os lucros que recebiam por cada africano em ativo, “convenciam-nos” por diferentes mecanismos de coerção. Assim, qualquer branco sem instrução tinha um ou vários africanos como serviçal. Para se ter um criado(s) os colonos recorriam a administração/ autoridades coloniais, e aquelas criavam condições de pressão aos africanos escolhido(s) até que fossem preso(s) e forçado(s) a assinar um contrato, para o estado ou para qualquer colono. *Muitas vezes a intenção não era em si a mão-de-obra, mas a espoliação da terra do(s) africanos, que em casos “extremos”, amputavam, os dedos ou mão na tentativa de escapar ao trabalho forçado*. Por outro lado, haviam os comerciantes brancos que precisavam cada vez mais de dinheiro, com prestígio perante as autoridades coloniais, acobertavam alguns indígenas mediante pagamento no sentido que não fossem desterrados. Mas, estes ficavam a dever o comerciante, de modo que não passava apenas de mais um

mecanismo de descarno do africano. Segundo Andrade (1991, p. 467), “o contratado que chegava ao local de contrato recebia um sítio para dormir, uma farda, um cobertor, por vezes sandálias, que se convertiam em dividas, e, ao fim de seis meses, ainda estava-se a dever o que tinha recebido para o trabalho. Efetivamente, tinha de continuar por outros seis meses para pagar aquela dívida! Mas como, entretanto, recebia comida, às vezes mandava qualquer presente para a família: continuava a dívida. Muitas vezes o contrato, não terminava e ele tinha de ficar para pagar a dívida, fugir ou morrer, sem nunca a família saber de fato o que aconteceu com o pai, o filho, o irmão, ao sobrinho, o esposo, o neto”. Eis o esquema branco-português que descarnava o africano, envolvendo no tal controlo um sem números de tipos do cipaio, passando pelos colonos, a população urbana, ao próprio estado português, ou seja, muitos meios sociais, classes distintas, muitas vezes em conflitos de interesse.

O que nos leva a nos questionar-mos o porquê do silêncio praticamente da vida adulta (ou da passagem entre infância e vida adulta), destes escritores, salvo quando retratam suas vidas político-literária? N'dunduma, apesar de ser filho de mãe mulata, e neto de um chefe local (Soba), em seu relato mostra que não participou efetivamente do ritual, diferentemente das crianças da sua zona, foi circuncidado no hospital. O que demonstra que a separação de que fala, permaneceu, já que ao não participar e deixou de poder ser membro ou de pertencer de fato a comunidade. Ao colocar os dramas do trabalho forçado, coloca-se a parte e não demonstra pertencimento étnico com a sociedade do avó, haja vista que os dramas tristes e profundos eram “daquela população”. Afinal seu nascimento foi ocasional, e o Lépi era um paraíso e não a sua terra ancestral. Por outro, ao relatar que o seu pai havia registrado mais de trezentos indígenas, não faz referência a condição que geralmente ficavam, após o favor ou proteção do “o pai dos pretos”, pretos esses que eram na verdade adultos e chefes de família geralmente. O que mostra a infantilização destes, apesar de adultos, como aponta Fanon (1975) se faz importante sempre estudo da linguagem quando se estuda as relações sociais e sociabilidade no colonialismo.

Certos traços gerais que definiam a minoria branco-civilizada: é que ela é uma sociedade de “proveniência e laços metropolitanos” que constitui de caráter burguês, encorajada pela “noção de superioridade heróica” (doutrina que se explica, em parte, pelo maior número de homens e pela sua juventude nas colônias ditas de enquadramento ou na primeira época da colonização). A sociedade

colonial, tratava-se sobretudo, de uma sociedade, cuja função era a dominação política, econômica e espiritual do africano. O que é importante é que esta sociedade dominante constitui, em larga medida, minoria populacional: o desequilíbrio entre o número de coloniais e o número de colonizados é grande; e subsistiu o receio, mais ou menos consciente, de que a hierarquia pudesse vir a ser restabelecida unicamente em função do critério numérico. Receio este avivado nos momentos de crise em três momentos da história social e política de Angola: a) no ano de 1960/1961; b) no ano de 1974/1975 e; c) no ano de 1977. O que explica as reações aparentemente mais inexplicáveis dos brancos e de mulatos, como o mostram os acontecimentos do 27 de Maio de 1977. Segundo Teixeira (*apud* Pawson, 2014, p. 162), durante a purga, os mais violentos foram os brancos, os mulatos e os mestiços, sobretudo os que pertenciam a DISA.

É nesse sentido que no caso das situações colonial e pós-colonial, angolano é possível se aventar que o anterior grupo dominante antes da viragem na política imperial portuguesa, “conseguiu manter a sua posição de superioridade, acionando simplesmente a máquina militar e administrativa. Segundo Balandier (2011, p. 237), desse modo, é que não se pode subestimar uma quantidade de aspectos importantes: os meios através dos quais o grupo dominante se torna inacessível, reduzindo o contato ao mínimo (segregação), apresentando-se como modelo, mas abstendo-se de conceder os meios de concretizar esse modelo (a assimilação é apresentada como condição de igualdade, porque se sabe que ela não é possível ou porque é severamente controlada; as ideologias legitimadoras da posição dominante; os meios políticos destinados a manter o desequilíbrio em benefício da sociedade colonial (e da metrópole); a transferência, mais ou menos intencional, dos sentimentos provocados pelo domínio político-econômico para determinados grupos. Com as lutas de libertação a distância entre as raças, entre os meios sociais ou seja entre as civilizações tenderam a reduzir-se e depois do 11 de Novembro de 1975, as relações massas ganham vantagens, a força deixou de ser suficiente para manter o domínio e passa-se a recorrer a meios mais indiretos. Meios estes que explicam e se compreende esse desejo e a eleição de Agostinho Neto. Segundo Abranches (1991, p. 302-3, 319),

[...] todos nós, vindos de fora, como observadores, como não participantes, tínhamos ideias generosas e paternalistas, e esta relação tinha que ser profundamente modificada. Onde achava que a única solução era fazer uma “revolução negra”. Mas, como é que um tipo, cozinheiro, que não sabe nada de nada, há-de ser presidente da República? Mas, *de qualquer modo, o presidente da República nunca havia de ser um cozinheiro*, podia ser tudo menos um cozinheiro, e que o que era preciso era *permitir, que as sociedades africanas tivessem acesso à cultura e conseguissem conduzir os seus próprios assuntos políticos*.

Resta acrescentar que a sociedade do colonizador em Angola não era totalmente homogênea, tinha seus meios sociais, tinha raças, os “clãs” (administrativos), os privados, os militares, os missionários, que eram mais ou menos fechados em relação aos outros. Mais ou menos rivais (as posições administrativo-missões e administração-comércio eram frequentes), que tinha sua própria prática da política indígena. Além disso, ela era mais ou menos fechada, mais ou menos distante da sociedade colonizada. Mas, a política de dominação e prestígio exigiu que ela, fosse fechada e distante, isolada na colônia, alguns membros desta sociedade romperam com seus laços metropolitanos. De modo que para a formação da *angolanidade* segundo Venâncio (1993, p. 61), concorreu a necessidade de sobrevivência dos colonos portugueses em Angola, não devendo por isso identificar-se a miscigenação bio-cultural, então praticada com ausência de racismo. Tal suposição confunde paixão com respeito, erotismo com igualitarismo, e, o que é mais relevante, ignora a importância das pressões demográficas, pois a frequência da miscigenação e as atitudes de brancos em relação aos mestiços eram acima de tudo função de dois fatores demográficos: a proporção entre homens branco-europeus e mulheres europeizais e a proporção de brancos e não-brancos.

Quanto a saber quem “fez” mais mestiços em África, no entanto, as estatísticas não confirmam o provérbio (estas questões nem mereciam ser tomadas a sério, não fosse a sobrevivência dessas mistificações até aos nossos dias). Alberto de Lemos, chefe de Repartição de estatística geral quando do censo geral da população de 1940, defensor da política anti-segregacionista, dá números interessantes para o ano de 1946: em Angola havia 61 mestiços por cada 100 brancos (31.564 mestiços); no Kôngo belga, praticamente sem passado colonial anterior ao século XX, eram 59 mestiços por cada 100 brancos (total de mestiços: 20.000), mais do que em Moçambique, por exemplo, onde os 15.641 mestiços significavam 57 por cada 100 brancos. No Sudoeste africano, havia mais mestiços do que brancos (141

para 100), já que muita população mestiça da África do Sul para ali viera. Lembremos que nesse ano os brancos eram na África do Sul 2.335.460, enquanto em Angola perfaziam 51.363. Com as reservas que nos merecem as estatísticas e mesmo sabendo-se como é variável a classificação de “mestiço”, não deixam de ser dados interessantes (NETO, 1997, p. 351).

1.4 - Não sou um preto qualquer, nem cozinheiro!

De acordo Abreu (1991, p. 254), em Angola, era coisa estranha antes de 1961 ver um branco visitar uma casa de pretos. Muitas pessoas desconhecem o que era Angola antes dessa data. Esse ano veio modificar todas as relações, *antes se não havia um “apartheid”, andava-se relativamente perto!* Ainda nessa ocasião havia o indigenato ainda. *Era problema um africano conseguir-se ser assimilado, isto é cidadão.* Desse modo antes de 1961, os indígenas não podiam ir ao cinema, *salvo após assimilação e, ainda assim com dependência de uma anuência branca.* Depois fizeram um cinema para eles, só o Cinema Colonial, onde os brancos podiam ir, embora fossem olhados de esquelha pelos policiais, pelos porteiros: “o que vem aqui um branco fazer?”. Os brancos podiam ir, mas os pretos, os indígenas não, não podiam ir aos cinemas da Baixa de Luanda¹⁶, a não ser os assimilados. Ainda segundo com Cardoso (1991, p. 333), era no cinema Nacional, *“logicamente onde nós, miúdos brancos, iríamos; ou o colonial, onde, como o nome diz, os miúdos pretos iriam”.* Mas assimilado a essa altura havia meio dúzia! *Era uma situação racial dramática, uma situação terrível.* No Baleizão podiam ir brancos e pretos - não havia esse apartheid, era mais para o cinema, boates, casas de recreação, praia e tal (grifo nossos).

Já segundo João dos Reis Pestana “Pau Branco” (*apud* Mateus, 2006, p. 351), ex-chefe de brigada da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), afirma que é do “tempo em que, no Lobito, havia uma carreira de autocarros para brancos e outra para pretos*”, a dos pretos era toda aberta. E também havia colonos que não deixavam os pretos entrar nos seus estabelecimentos. *Isto mesmo em*

¹⁶ Centro velho e administrativo e mais urbanizado de Luanda até os dias de hoje.

Luanda (grifo nossos). Havia ainda segundo Fernando Costa Andrade (1991, p. 465), uma separação bastante clara entre colonos e africanos (serventes dos brancos). Jardo Muekalia (2010, p. 21), ao retratar a primeira vez o modelo segregacionista do tipo apartheid, afirma que foi,

[...] no Bailundo, *senti pela primeira vez a dor da discriminação*, quando, numa tarde, fomos à vila e quisermos nadar numa piscina que se situava no seu centro. Estava um grupo de “meninos brancos” a nadar. Quando quisemos acompanhá-los, fomos impedidos por um guarda que ali estava. Segundo aquele “elucidado” guarda, “*estes pretos vão sujar a água*” (grifos nossos).

Aparentemente, existia todo um abismo entre a política portuguesa de assimilação e o apartheid dos sul-africanos. Mas, na verdade, perseguiram exatamente o mesmo objetivo, que era o de manter as populações africanas à margem da vida econômica e política. A política de “assimilação” era, no fim de contas um luxo a que se podiam dar os colonialistas possuidores de territórios economicamente atrasados. Racismo que, aliás, surgia com evidências em certas, leis que vedavam o acesso a determinadas profissões apenas devido à cor da pele, como foi o caso da disposição legal que, durante muito tempo, impediu o ingresso de africanos nas Escolas Militares ou o casamento de oficiais do Exército com mulheres pretas. No que toca a educação em Angola, no ano de 1948, nos dois liceus existentes, em Luanda e no Lubango, estavam matriculados apenas cinco estudantes pretos. Quanto ao ensino superior, o panorama pode ser ilustrado por um exemplo caricatural. Em 1961 e a propósito das reformas anunciadas pelo regime colonial português na educação nas anunciadas, o presidente Kennedy ironizou:

“os portugueses, tendo dado a três africanos uma educação na Universidade, vão agora iniciar o segundo plano de 500 anos” (MATEUS; MATEUS, 2011, p. 36-7).

Segundo Mondlane (2011, p. 315, 324), a questão da cidadania foi resolvida em 1961, quando, a 6 de Setembro, o *Estatuto dos Indígenas* foi abolido. Contudo como era característica do regime de Salazar, a política governamental no papel pouco tinha a ver com a sua aplicação prática: este caso não foi exceção. A reforma perdeu qualquer significado pela emissão de dois tipos diferentes de cartão de identidade: um para os “cidadãos” que haviam sido anteriormente *indígenas* e outro para aqueles que já eram considerados cidadãos antes de 1961. Continua o autor,

o antigo indígena possuía um Cartão de Identidade no qual estava inscrito claramente a “Moçambique, Angola, Guiné” e que especifica no seu interior o lugar de nascimento e residência em termos de área administrativa indígena; o antigo cidadão possuía um Bilhete de Identidade, que não fazia qualquer referência a província ou lugar de residência e que é em todos os aspectos idêntico ao dos cidadãos portugueses vivendo e nascidos na metrópole. Assim, na prática, tornava-se fácil para as autoridades coloniais diferenciar as duas classes de “cidadãos” e as informações contidas no Cartão de Identidade ajudavam a polícia a aplicar as leis anteriores que restringiam as atividades e a mobilidade do indígena (grifo nossos).

Em Angola a maioria esmagadora dos africanos vivia nas suas próprias terras de propriedade comunitária, nas áreas rurais antes do 11 de Novembro de 1975. Em 1970, apenas 10% dos africanos vivia nos centros urbanos - um pouco mais de metade destes na capital, em Luanda -, ao passo que mais de 50% dos brancos viviam nas cinco maiores cidades de Angola. Portanto, até as últimas décadas, a maioria parte dos africanos tinha tido pouco contato ou grande parte destes, nenhum associação ou contato direto com os brancos. Logo, pouca influência tinham, quer nas estruturas sócio-econômicas quer nas de classe. Com exceção dos sertanejos ocasionais e comerciantes do mato (somente brancos), os portugueses, em Angola de modo geral, mantiveram-se fechados às influências africanas, mesmo em aspetos como à música, a alimentação e a língua, que tão nítida influência demonstram no Brasil por exemplo. Assim, segundo Bender (2009), os africanos na Angola colonial é deviam, assimilar-se a cultura branco portuguesa quase que pura, rígida, pouco modificada pelo mínimo traço das suas próprias culturas numericamente dominantes -, pois assimilação conotava a europeização dos Africanos, nunca à cafreização dos brancos. Em seus poucos casos - note-se o caráter pejorativo do termo - dos brancos mais pobres, fato que merecia duras críticas de vários setores da pequena opinião pública portuguesa. De acordo com Pimenta (2006, p. 61), semelhante rigidez cultural e os exagerados padrões exigidos aos africanos (antes de 1961) para serem considerados oficialmente como assimilados ajudam a explicar por que é que menos de 1% dos africanos, em 1950, eram legalmente classificados como “assimilados”. Ainda segundo Neto (1993; 2008), neste mesmo ano, menos de 1% da população não branca de Angola estava oficialmente na categoria “civilizada” e em 1960 havia menos de 100.000 “civilizados”, entre os 4.604.362 negros e 53.392 mestiços indicados no Censo Populacional. Porém, o número de escolarizados cujo modo de vida se aproximada aos padrões europeus era muito maior do que aqueles a quem fora permitido sair do estatuto de “indígena”. *Um dos fatores dessa realidade foi a expansão do cristianismo (grifo nossos).*

“Desse modo, apesar de todas as alterações legislativas, e apesar dos esforços políticos e religiosos, chegou-se à década de 1950 com taxas de analfabetismo entre os africanos de quase 100%. E os censos oficiais, os “assimilados” ou “civilizados” eram menos de 0,02% entre toda a população africana” Matos (2012).

Porém, esquecemo-nos de que a situação alterou-se conforme as épocas e o processo histórico (e o tempo da colonização efetiva) foi muito diferente de região para região. Uma coisa foi a intenção do colonizador, outra a estratégia do colonizado. Uma coisa foi a política traçada a partir de Lisboa, outra a dinâmica social local. *O número de angolanos que de fato adotaram conceitos e valores de origem europeia foi incomparavelmente maior do que aqueles que o sistema reconheceu como “assimilados”. É preciso levar em conta, que as estatísticas mostram que em termos absolutos na categoria dos “civilizados” se incluíam muito mais negros do que mestiços, embora obviamente esses negros fossem uma ínfima percentagem do total da população negra de Angola, do mesmo modo que poucos mestiços dos meios urbanos eram classificados “indígenas”. Mas é preciso notar que muita da antiga (secular) mestiçagem de Angola se passara a enquadrar na categoria “negro” ou “branco”, de acordo com a evolução familiar num ou noutro sentido* Neto (1993).

Após a assimilação ou seja, o “choque psicológico” David (1991), o africano era convertido por meio do que podemos chamar de um processo de *introjeção opressiva subjetiva* - IOS em um não-ser (nem africano e nem europeu), que deveria ser vigiado e punido, quando se julgava conveniente pelo civiliza-dor. Enquanto choque psicológico, o processo de assimilação era um mecanismo de defesa em si, que passava pela necessidade do estado homogeneizador colonial do “tipo panóptico” Foucault (2009). Era antes de tudo um mecanismo de ataque, daquele que classificava e certificava tudo e todo africano que desejava o selo ou o estatuto de assimilado (alvará, certificado, caderneta de assimilado). Ou seja, todo aquele africano que buscava e almejava uma aceitação e reconhecimento do branco-português. Enquanto um selo, a condição e o estatuto de assimilado, equivalia a uma marca portuguesa, e possuía duas dimensões: *uma a do “fascínio” e outra a da “servidão”*. O fascínio provocado pelo selo levava a uma espécie de “enobramento”, já que o selo conferia alguns privilégios e atributos agregados para aquele que o adquiriu. A servidão levava ao oposto do fascínio visto que o indivíduo certificado realiza uma previa

entrega ao ideal de nós branco-europeu, e submetia-se a processos vários de *introjeções subjetivas e concretas*. O branco-metropolitano era o certifica-dor, era também o hipnotiza-dor, já que durante a busca pelo estatuto, era este que autorizava e o desautorizava aquele que buscava, e ou que acabava de o receber, o certificado como o mais importante componente da introjeção. E da e na sua identidade étnico e racial Zawua (2010).

Diríamos, ainda seguindo Fanon (1975), que assimilação, era para o assimilado, um fenômeno psicológico que fazia o assimilado crer na abertura do mundo do colono, na que medida este julgava-se ter atravessado as fronteiras e todas as restrições enquanto colonizado. Assim, mediante o conceito de assimilado, em termos antropológico e psicossocial, podemos dizer que o investimento do africano ao buscar assimilar-se a cultura branco-portuguesa realizava-se sobre o próprio corpo, respondendo à desagregação do laço social, e logo ao afastamento cultural e racial do seu grupo étnico (separação dos antigos laços étnicos e africanos). Segundo Le Breton (2004, p. 18), “ao se perder este enraizamento social, estas relações de sentido e de valores com os outros, o indivíduo faz o seu corpo um mundo em miniatura, faz dele um fim em si próprio, uma maneira privilegiada de existir. Através dele o indivíduo interroga o mundo e procura o seu porto, parte em busca de uma identidade provisoriamente aceitável”. Ou seja, a certificação era e é antes, um processo de perda e quebramento da identidade e identificação étnico-racial (da essência daquilo que era indivisível num africano) por meio da simbologização que universalizava o cidadão branco-português e a língua portuguesa, por meio da textualização dos corpos africanos. Naturalizados como *assimilado*, continuavam apesar do selo, um negado, porém diferente: era um culpado inato, previamente condenado, antes da concepção, do mesmo modo que o indígena-africano. De modo, que após a aquisição do estatuto, tornava-se no próprio campo de cultura colonial, no qual os mecanismos de opressão, terminavam, numa até então desconhecida condição inconsciente-consciente de reclamação simbiótica do português. E por consequência identificava-se mais com outros assimilados e com brancos, por meio do ethos em seu eu, já não se reviam entre os indígenas.

De acordo com David (1991, p. 54-5), “o assimilado teve vantagens e desvantagens, como: poder ir ao cinema onde estavam brancos - quando eles aceitavam -, viajar numa carruagem de 2ª classe com os brancos, estar no mesmo restaurante. No entanto, isso tudo era tudo fictício, certo ponto porque havia

restaurantes de luxo onde o assimilado não entrava por incapacidade financeira e até pelo esnobismo dos frequentadores desses lugares. Mas vamos por partes, ainda segundo o autor, as vantagens e desvantagens do assimilado frente ao indígena e do indígena frente ao assimilado, eram as seguintes:

[...] e tivesses uma contenda com um europeu, ele podia discuti-la de homem para homem. Se chegasse a vias de fato, iram para tribunal, e o litígio era resolvido em tribunal. Portanto o assimilado tinha acesso à defesa ou à acusação, em tribunal. Contrariamente, o indígena, não. O indígena: o europeu prepotente assaltava-lhe a propriedade, demarcava a propriedade e, quando ele se fosse queixar. Embora houvesse estatuto privativo de indígenas para defender-lhes as propriedades, era fictício... E aí está: escamoteados na lei... Era fictício, ele não tinha defesa. E quando ele procurasse defender-se, até os advogados simulavam que os protegiam e eles perdiam sempre a causa. E se, por qualquer motivo, o indígena reagisse, agredindo por exemplo os salteadores da sua propriedade, ia para São Tomé!¹⁷ Vê, aí é que está a vantagem. A desvantagem do assimilado consiste no logro social. Porquê? Porque o assimilado, tendo a mesma instrução que o seu colega europeu (branco), nunca ascendia a lugares de mando - era sempre subalterno. E então nunca tinha - dificilmente tinha - poder econômico, enquanto o indígena, que tinha a sua lavoura, que tinha a sua propriedade, que tinha o seu gado, vivia economicamente desafogado. E como as condições sociais dele, sem encargos de pagar luz e água, sem encargos de pagar renda, sem outros encargos sociais de representação, vivia feliz. E o assimilado, que foi “arrancado”, como eles dizem, da origem, para ficar à feição portuguesa*, afinal de contas foi sempre um pobre economicamente: tinha um ordenado de miséria; quando chegava a velha tinha uma reforma de fome e em resultante disso corria o *slogan* de que o homem que escreve, na velhice morre de fome. E é verdade... É a desvantagem. Eram poucos que chegavam a um poder econômico... Se fossem sócios de um cofre de previdência, lá lhe davam subsídio para ele poder fazer uma casinha, para poder custear as despesas de um filho que estava a estudar em Portugal, para, digamos assim lhe darem possibilidades de ele beneficiar de uma bolsa de estudo. Mas, mesmo assim, havia segredo deles a informações: pretos não podiam ir a cursos superiores senão tantos em X anos. Curso médio, tantos em X anos. O resto eram subalternos (grifos nossos).

Na citação acima observa-se que para David, a única desvantagem do assimilado frente ao indígena era de ordem ou a possibilidade que em tese, o indígena quando bem sucedido, tinha de obter mais recursos financeiros devido à sua atividade de pequeno agricultor. Esse fato o autor não observa ou omite em sua descrição das vantagens e desvantagens. Em Angola, quando a população branco-portuguesa era diminuta, praticamente qualquer preto que falasse português e soubesse ler e escrever, rudimentarmente ou não, era considerado evoluído/civilizado. Porém este cenário é anterior a implantação do Estatuto do Indígenas formalizado em 1926 mas que vinha sendo implantando desde 1916, de modo

¹⁷ O desterro para as Ilhas de São Tomé e Príncipe era para temporadas de trabalho forçado, muitas vezes sem volta a terra natal.

que variou sua intensidade e implementação conforme as condições financeiras de Portugal para concretizar o então sonho de um novo Brasil, com o povoamento de Angola por branco-metropolitano. Segundo Alexandre (2000, p. 232), durante vários séculos, a função dos territórios de África no império colonial português foi essencialmente a de fornecer mão-de-obra escrava. Enquanto fornecedoras de mão-de-obra escrava, as possessões africanas detêm uma posição essencial, mas subordinada, no conjunto do sistema, cujo centro produtivo é o Brasil. Em Angola, a influência portuguesa imediata vinha decrescendo, e era mínima nos começos do século XIX: o comércio negreiro, base de toda a economia colonial angolana, encontrava-se quase inteiramente controlado por traficantes estabelecidos nos portos do Brasil. Ainda de acordo com Bender (2009), até o século XIX Angola, era para o imperialismo colonial português, um território que servia basicamente para o fornecimento de africanos para os trabalhos escravos nas plantações do Brasil assim, na verdade, Angola foi praticamente uma colônia do Brasil até ao momento em que este proclamou a independência de Portugal em 1822. Por isso, que a transição econômica do trabalho escravo ou do trabalho forçado para o assalariado livre é uma ocorrência recente em Angola, que resulta de revogação do estatuto do indigenato em 1961.

De resto, as tentativas coloniais de reproduzir, em Angola, um novo Brasil, desenvolvimento grandes plantações de açúcar, de café e de algodão não só na zona do Kazengo, mas também nos arredores de Benguela, Novo Redondo e Moçâmedes só em parte foram bem conseguidas (DIAS, 2008, p. 81). Apesar do que seria segundo Norton de Matos, a produção agrícola, onde deveriam assentar “toda a civilização dos indígenas das províncias ultramarinas” Matos (2012). Assim, nos anos de 1940 quando aumentou a migração para Angola, cresce o número de família portuguesa metropolitana, a assimilação passa a ser obrigatória um atestado que comprovasse sua condição. *Antes de 1940 a escala para mensurar o assimilado era simplesmente o falar português, entendível.* Portanto, se passou a exigir instrução primária até a 4ª classe, de modo que até meados dos anos de 1990 era possível se ouvir, um tom de superioridade. Tivemos experiência com esse fato no ano de 2001, numa envolvida com uma pessoa do sexo masculino de certa idade num tom de superioridade diz: “ôh rapaz eu tenho a 4ª classe do tempo do colono”; numa altura em que já encontrávamos a cursar um curso de nível superior. O que

mostra por si e nos faz refletir, e perguntar, como era não ter à 4ª classe, e como ou quais eras as atitudes e comportamentos de quem a possuía, antes de 1976? Ainda segundo David (1991, p. 57),

Em, 1953, para salvar o império face às pressões mundiais, a "Lei Orgânica do Ultramar Português, transforma-o em "províncias ultramarinas", apesar das fronteiras aduaneiras, da inexistência da moeda única ou das distinções jurídicas entre as diferentes "parcelas de Portugal". A retórica insistia agora na "assimilação, a ideologia revestia-se do "lusotropicalismo", mas nem por isso se facilita a obtenção dos "alvarás de cidadania" e do Bilhete de Identidade a negros e mestiços. E com o "Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias de Angola, Moçambique e Guiné" (na sua última formulação, decreto-lei 39 666 de 1954), existia de fato e de jure a discriminação racial, já que todo branco era por nascimento "cidadão" e "civilizado", enquanto negros e mestiços tinham de requerer essa mesma cidadania, comprovando por processos administrativos "a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do Direito público e privado dos cidadãos portugueses". Assim, após 1954, exige-se, a acompanhar o requerimento do Governador de Distrito, a certidão de nascimento, o atestado de residência, o comprovativo de situação militar regularizada, o parecer do administrador local, o do patrão, o atestado de que o requerente "fala corretamente a língua portuguesa", o atestado de com comportamento moral e civil, o certificado de habilitações literárias e o atestado "de ilustrações e hábitos" (com humilhantes averiguações na residência do candidato). Qualquer dúvida permitia a recusa do "alvará" e do correspondente Bilhete de Identidade (NETO, 2011, 183).

Segundo Mondlane (2011, p. 324), "uma das contradições do sistema é que apesar de não se receber o mesmo tratamento que um branco, exigia-se que o africano assimilado se identificasse completamente com os brancos. *E se um assimilado estivesse fora da sua área de residência depois da hora do recolher, era normalmente interrogado pela polícia, se não mostrava o seu cartão, era preso.* Um outro fato que mostrava claramente a falsidade da afirmação que os assimilados estavam em posição de igualdade em relação aos brancos é que, para ter direito a qualquer privilegio, *o assimilado tinha que trazer sempre consigo o cartão de identidade. O branco nunca era interrogado: a sua posição de privilegio era assegurada pela sua aparência.* Assim, muitos privilégios não podiam ser obtidos nem mesmo com o bilhete de identidade: um africano assimilado não tinha, por exemplo, acesso a um cinema para brancos

(grifo nossos). O que o levava o assimilado, e o fazia escravo do mito, espontâneo, cósmico, sentia em dado momento que sua raça já não compreende Fanon (1975). Logo, assimilação, era como uma morte social. Morte está que era condição necessária para se obter qualquer receber a certificação de assimilado, sem nunca no entanto ser um branco-português. Pois, a condição de assimilado, era como o loureiro rosa, era o símbolo do amargor enganoso. Do amargor que se esconde sob uma aparência agradável do conjunto e de ser ter atravessado a fronteira da cidade do colonizador. O indivíduo morto socialmente, anteriormente pertencente ao grupo dos pretos, introjetava os valores culturais branco-europeu, como suas, desse modo se fazia crer ser um civilizado-português, visto o selo ganho. Acreditava-se e hoje acreditasse superior ao que classifica e chama de preto, e fora de sua ancestral condição ancestral africana. Porém é na verdade o não branco-europeu e um não preto-africano. O africano totalmente desinformado a respeito do que era realmente uma assimilação, abraçava-a de forma suicida-patológica, onde a perda da vida era a meta. Ou seja, realizava a segunda dimensão apontada por Fanon (1975), pois, trata-se de um reconhecimento que Hegel não descreveu, quem o pode fazer, senão o ou Branco? Amando um preto, prova-se que é digno de um amor branco. E o preto passava a ser amado como um branco, apesar de sua cor de pele ontológica preta.

É nesse sentido que, a divisão e a classificação constante do branco-português e do preto-africano, a que o assimilado estava submetido, levava-se e aplicava-se a todo e qualquer objeto pertencente à estrutura social e cultural africana. A existência de todo um conjunto de técnicas e de instituições que assumiam como tarefa, medir, controlar e corrigir o assimilado, faziam funcionar os dispositivos certificadores e disciplinares que o medo do indígena proporcionava ao português. Portanto, o branco excluía para incluir e esta transmutação era condição da ordem social colonial desigual, o que implicava no caráter ilusório da inclusão da assimilação no mundo e no meio social do colonizador. De fato, mesmo aqueles que tinham atingindo um nível de educação relativamente elevado não pretendiam desfrutar dum tal privilégios, pois fora das cidades do colonizador a cidadania era incompatível com a retenção do estatuto pessoal, ou seja do direito de viver segundo o civil metropolitano. Havia nisso uma certa lógica, do ponto de vista assimilacionista. Quem quisesse que aceitasse a nacionalidade metropolitana devia aceitar as leis e suas instituições, e por conseguinte, a monogamia e o direito de sucessão. Tais

obrigações não fazem mais do que sublinhar o insucesso da política de assimilação, que não se mostrava já rendível. E, fora das cidades colonial o termo cidadão permaneceu sinônimo branco e metropolitano Nkrumah (1977). A marca enquanto sinal de referencia é segundo Resweber (2002, p. 23), o valor que induz a partir do ideal, que reivindica, veicula um imperativo e, por consequência, uma proibição. Razão por que o valor negativo é, indubitavelmente, menos o posto do valor positivo do que a sua inversão, cujo sentido sublinha, de modo irrisório, a precariedade da proibição que o define, e a transformação da sacralidade, que o institui.

Em Angola durante a dominação portuguesa, todos estavam inseridos de algum modo inseridos na “condição colonial” Mbembe (2014), nem sempre decente e digno, no circuito reprodutivo das atividades econômicas. Sendo que a grande maioria dos africanos estava inserida através da insuficiência e das privações que se desdobravam para fora do econômico e do capitalismo. Na análise psicológica, essa lógica dialética invertia a idéia de inclusão social, desatrelado-a na noção de adaptação e normatização, bem como de culpabilização, mediante a coação que sofria e estava submetido o indígena. E para que não-conformidades a norma não ocorressem, a assimilação garantia *oportunidades* e *privilégios* maiores ao assimilado que não era branco e que também não preto. Por outro, lado o assimilado impulsionava a imagem do (a) branco (a); aumentava a satisfação deste e do sistema colonial. O assimilado, era como que o resultado de uma grande mudança psico-cultural português e estrutural no africano, que a todo custo o buscava a marca de humano, mas que até o mais iletrado dos branco em Angola não buscava. Sendo que este último poderia ter um preto, afinal, qualquer branco poderia ter um serviçal africano. Por fim, era uma certificação normatizadora, que se tornou num amálgama que se pendurava nos corpos e mentes do assimilado e no corpo do não-assimilado, as tramas e vicissitudes da violência e situação colonial. Diremos, que o assimilado, se apresentava utilizando uma narrativa da meritocracia, que adquiriu a aprovação e aceitação do branco, por mérito e esforço próprio ao contrário de seus entes não-assimilados. Em seu testemunho Raul David (1991), confirma nossa interpretação:

eu considerei-me sempre negro. Evidentemente, com um substrato social respeitado e minha posição, mas humanizando-me com os meus irmãos, eu até lhes dizia: “meus amigos, quando vocês me vêm dar com os brancos, é para vossa defesa! Porque se eu não estiver ao pé dos

brancos, vocês não têm defesa nenhuma. *E eu é que vos defendo*". E eu tive o elogio dum indígena que disse assim: "*Senhor Raul, nós conhecemos muitos assimilados, mas como você, não conhecemos*. Um homem que concebia a sua vida convivendo conosco, seus irmãos, e convivendo com os brancos - e fazendo respeitar-se nos dois lados -, isto é muito difícil. Os outros assimilados - *quando atingem o grau de assimilados - desprezavam até os próprios parentes*". Isso foi prejudicial para muitos deles, por isso é que eles têm velhice ruim - porque os indígenas não acreditam neles. Aqueles que foram indígenas, não acreditam neles. Olhem para ele agora! Agora é nosso! (grifo nossos).

Esse comportamento e atitude reforçava no assimilado, uma "alienação suicido-radical" Fanon (1975) contra as "*tradições*" africanas, visto, as representações e simbolismos que as mesmas exalavam segundo o "pensamento racial ocidental" Mbembe (2014): *o todo negável e não desejável*. Transformado em método processual, a assimilação enquanto *Introjeção Opressiva Subjetiva*, não era apenas o meio, mas o fim em si. Seguindo Sidi Askofaré, poderíamos dizer que, percorrendo ainda essa metáfora psicanalítica, a sintomatologia da assimilação, incidiu sobre o corpo assimilado. Porém, de modo inverso ao da conversão da "*muntuação*" ou "*mutualização*"¹⁸. O fato de que não havia diferença essencial entre a estrutura na sociedade colonial depois da "assimilação"; o fato de que existia o mesmo tipo de sociabilidade, os mesmos laços sociais hierárquicos, as mesmas representações ideológicas. Implica em termos aparecer à mesma sintomatologia na medida em que não se tratam de manutenção, *mas de retorno de um laço social antigo em um modo de discriminação posterior, a assimilação*. Daí que o investimento no sinal corporal aumentava quando, o assimilado, falava a seu respeito e exibia seu estatuto. Pois, a condição de assimilado ou *embranquecimento*, era senão uma maneira uma de fabricar um sagrado social.

Essa situação explica a indignação em forma de confissão de Ribas (1991, p. 31 e 37), se estatuto e status social colocado em causa por cidadãos brancos - "*sou mestiço, sim, mas não sou mestiço, sou cidadão de cor mestiça - coisa parecida!*". Ainda segundo Óscar Ribas, todos aqueles que não falavam à portuguesa nos anos 1940-1950, eram ridicularizados como se de criatura tratasse: "*eu ria-me, eu ridicularizava criaturas lá em Angola!*" E por quê? *Foi influência também do português - quer dizer das*

¹⁸ É a tomada de expressão de si mesmo, ou seja, uma conversão psíquica diante do engano amargou do loleiro rosa e representou o início do processo, na qual o não-ser após perceber a farsa da ascensão promovida pela certificação IOS, e que sua situação permanecia a mesma e que a do nada. E retorna ao seu passado ancestral onde a certificação muntu é sua meta.

autoridades colônias, “nós sofremos um certo complexo, pois existia um complexo porque “fala assim”, porque se “veste assim”, porque “come isto”. Continua o autor,

[...] falar mal era à maneira do musseque, gente menos evoluída, têm assim aquele falar típico, então para nós, todo aquele que não falasse mais ou menos à portuguesa - não era só eu, eram criaturas-pessoas assim como eu, que escarnecíamos, ríamos, da maneira deles de falar, típica dos musseques. “Então no Brasil é que eu tomei, vá lá, é o termo, consciência... Afinal de contas eu estava em erro, pensava mal... E aceitei, passei a achar belo tudo isso: o que a princípio criticava, não gostava, então passei a gostar e a achar belo... Belezas portanto, de uma região, de uma terra, de um povo. Não era só eu, eram criaturas assim como eu, que escarnecíamos, ríamos, da maneira de falar do musseque do subúrbio (grifo nossos).

Observamos que a “realidade” da cor de pele, não perpassa os corpos, tampouco os modelos. Mas, a imagem que as tonalidades da pele, produzem, tornam-se significados e representam o desejo em ser ou não ser, de uma dada raça, ao mesmo tempo em se transformar em membro de um grupo racial. Segundo Norton de Mato, o indígena só renasceria para a nova vida, quando a sua língua fosse o português. É dentro deste renascimento ou novo mundo que se enquadra o depoimento abaixo:

[...] falar português era conhecer um novo mundo e para integrar-se numa outra sociedade. Porque só falar ki-mbundu não tinha futuro para guindar a determinados lugares (XITU, 1991, p. 126).

Não podemos nos esquecer que a língua portuguesa sempre, foi segundo Curto (2009, p. 27), “companheira do império, desde a época do Infante D. Henrique, do mesmo modo que Portugal”. Dessa maneira, podemos sugerir que em Angola, o preto mesmo com o corpo transformado ou mesmo com pele preta e máscara branca que representa uma transformação do próprio corpo, mas mantendo a língua de preto, a pessoa é objeto de repulsa. Acreditamos que essa situação continua apesar da máscara preto às marcas corporais e linguísticas que são também sinais diacríticos, que reduzem as pessoas dentro da moral e da defesa de uma norma estética, social estática apesar da emancipação jurídica e política da dominação portuguesa. Uma língua nunca é segundo, Le Breton (2001, p. 48), “um simples decalque do pensamento e que, inversamente, ela condiciona a formação e a expressão do pensamento”. Ainda de acordo com Fanon (1975, p. 48-9), todo povo colonizado, ou seja, todo povo no seio do qual nasceu um

complexo de inferioridade, derivado do enterrar da originalidade cultural local, situa-se em função da linguagem da nação civilizadora, isto é da cultura metropolitana. O colonizado ter-se-á tanto mais evadido da selva quanto tiver feito seus valores culturais da metrópole. Será tanto mais branco quanto tiver rejeitado a sua negrura, a sua selva.

De modo, que podemos nos perguntar se em Angola, a língua portuguesa não se configura por se só uma língua de exclusão da maioria e uma língua de estratificação social?. Observamos que, na região Ambundu ou de Luanda a Benguela e o corredor de Malange, o português teve uma influência maior que na região Norte, Centro e Sul de Angola, *apesar de no norte ter havido um maior tempo de contato de africanos com portugueses*. Naquela região o português educou os africanos de tal maneira para depois ir ensinando aos outros negros a ensinar à moda portuguesa, para benefício do branco-português, não para o benefício da população que perdeu a língua-mãe. *A própria penetração da língua portuguesa espelha pelo menos quatro meios sociais e psicológicos distintos em Angola de viriam futuramente a se confrontar*. Uanhenga Xitu (1991), ao narrar sua experiência conta que o português era ensinado mesmo já em casa. Seu pai não gostava que falassem ki-mbundu, pois dizia de tinha que falar português em casa. E se estivesse a falar ki-mbundu, quando visse o pai a chegar, se calava, e, falava português, para habituar-se e adaptar-se melhor ao meio ambiente.

Segundo Hodges (2003, p. 45-6), ao analisar e descrever a importância e o peso da língua portuguesa frente as línguas africanas e o lugar social e hierárquico que ocupam os ex-assimilados e o meio social angolano em Angola. Afirma que:

no século XX, o desenvolvimento de Luanda como capital da colônia e principal centro industrial do país aproximou uma maior proporção de mundos de uma cultura urbana, na qual, devido à sólida implantação portuguesa e uma importante comunidade mestiça lusófona, o português era muito falado. *Isto parece ter resultado numa rápida mudança linguística e cultural entre os mbundus urbanizados, sobretudo nas últimas décadas do domínio português. O processo confinou depois da independência, apesar da partida dos colonos, à medida que a urbanização foi crescendo aceleradamente e atraindo cada vez mais mbundus para um ambiente já fortemente lusófono. Os portugueses tivessem estabelecido mais cedo relações com o reino do Kôngo, os Mbundus mantiveram com eles uma interação mais continuada, iniciada na altura em que os portugueses estabeleceram uma colônia permanente em Luanda, em 1576, como base para o tráfico dos vivos. Embora a maior parte dos povos angolanos tivesse contato, direta ou indiretamente, com os portugueses por causa do tráfico, os Mbundus ocidentais foram o único*

grupo a ser governado pelos portugueses, até à partilha de África pelos poderes europeus em finais do século XIX (grifo nossos).

O que explicaria a reflexão do escritor e falecido dirigente do MPLA, Xitu (1991, p. 126):

*[...] é o caso de muitos que hoje não sabem falar ki-mbundu - há alguns que não sabem falar a língua-mãe, o contrário em Angola, a maioria do povo do Sul, de Cabinda e Ki-kôngo fala a sua língua materna corretamente. O homem da área da ki-mbundu, *muita percentagem de altas figuras não sabem falar, ou não bem, o ki-mbundu*. Se, por exemplo, encontrar um doutor do Sul de Angola, que já tem uns 40 ou 50 ou mais anos de idade, fala corretamente a sua língua-mãe. Mas o ki-mbundu são muito poucos. *Vê a influência que o português exerceu sobre o elemento do ki-mbundu?* (grifos nossos).*

Tal que é possível colocar que o assimilado possuía duas dimensões: uma com o seu congênere, a outra com o branco. Comportava-se diferente diante de um branco e de outro modo diante e com um preto. Segundo Fanon (1975, p. 47-8), não há dúvida que essa cissiparidade é consequência direta da aventura colonialista. Esse é assustador problema da vida dos africanos. Falar é ao mesmo tempo empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia desta ou daquela língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de sua civilização. Problemática essa que ainda hoje se verifica em Angola e no seio do MPLA. De acordo com Pawson (2014, p. 64), muitos altos dirigentes do MPLA não entendem o *ki-mbundu*, a língua falada pela grande maioria da sua base de apoio tradicional. *Constou-me até que uma parte da elite de Luanda pedira para ser identificada como mestiça em vez de negra nos bilhetes de identidade, mesmo que, por definição, sejam negras*. Ainda segundo Hodges (2003, p. 46-7), a decrescente percentagem de angolanos que falam línguas africanas, em particular o ki-mbundu, reflete a penetração pela língua portuguesa. Em nenhum outro país de África, à parte alguns Estados insulares, uma língua europeia ganhou tal proeminência entre as massas populacionais. Continua o autor, o avanço do português,

em detrimento das línguas africanas, foi maior entre os Mbundus, mas todos os grupos africanos sofreram a sua influência. Atualmente, é comum encontrar jovens angolanos, sobretudo em Luanda, que não falam nenhuma língua africana - uma situação sem paralelo na África Subsaariana (grifo nossos).

Figura 03: Teresa Cohen.

Há em Angola também segundo Pawson (2014, p. 64), os que negam ser africanos, conforme descobri numa manhã de 1999, num encontro com Teresa Cohen, vice-ministra da saúde de então. **(ver figura 03)** Estávamos num musseque de Luanda, junta dos destroços de um avião de carga que horas antes, se despenhara no bairro, causando a morte a 28 pessoas. Cohen ordenará à polícia que recorresse a uso das armas de fogo para obrigar a multidão a recuar. Quando lhe perguntei por que o fizera, respondeu-me “*Eles não são como nós*”, explicando-me em seguida que era “*européia*” como eu (grifo nossos). Segundo Roberto (*apud* Nganga, 2008, p. 72), ao abordar como conhece Frantz Fanon em Acra no ano de 1958, durante a Conferência dos Povos Africanos. Afirma que:

[...] o conhecimento com Frantz Fanon é decisivo para minha maturidade política. Eu já possuía, a responsabilidade ética, Fanon vai acrescentar-me a responsabilidade revolucionária. Na Conferência Fanon estava preocupado com Angola. Conheceu Lúcio Lara, Mário Pinto de Andrade e Viriato da Cruz em Tachkent na Rússia, em 1958, no 1º encontro Afro-Asiáticos, e tivera uma má impressão deles. *Fanon temia que Angola se transformasse num Haiti antes de Toussaint Louverture, em que os mestiços dominaram os negros num apartheid “sui generis”, é só a revolta dos negros em 23 de Agosto de 1791, pós fim ao novo jugo. Fanon contou-me que, por causa da sua clareza da sua cor (era filho de um negro e de uma mestiça), os meus compatriotas se tinham aberto com ele, afirmando que eram uma casta especial em Angola e que iriam tutelar e educar os negros (grifo nossos).*

Daí que o problema que consideramos é o seguinte: assimilado em Angola, era mais branco, isto é, aproximava-se tanto mais do verdadeiro branco-metropolitano, quando tivesse feito, a língua portuguesa à sua, em detrimento de uma língua africana. Assim, que não ignoramos que essa é uma das atitudes daquele negro, o assimilado face ao branco e sua cultura europeia. O africano que possuía a linguagem possuía consequentemente um mundo expresso e implicado por essa língua linguagem como observou Óscar Ribas amiúde. Pois existia e ainda hoje existe, na posse da língua portuguesa e certa linguagem um extraordinário poder social, que podemos nos perguntar como e qual a psicologia dessas altas figuras do

MPLA e do Estado? Dentre os quais muitos participaram na elaboração das políticas culturais, educação e meios de comunicação e produção de produtos e conteúdos culturais. Vejamos por exemplo o que pensa e diz o autor da “*reflexões sobre a cultura nacional*”, Henrique Abranches (1991, p. 290-1),

[...] não é pelo fato de existir um feiticista (fetichista), um quimbanda, etc que a medicina hospitalar vai ceder o seu lugar ao curandismo desses homens. Os velhos têm os seus próprio saber, têm uma cultura, às vezes vasta, mas é uma cultura que se inscreve no certo quadro camponês, o rural, para dizer melhor. Com seus preconceitos de quadro rural, não podem, digamos dirigir o processo produtivo nem, por consequência, o processo político de Angola. Terá de ser uma geração não marcada pelo armador da derrota, que não tenha experimentando os traumas e limitações de uma cultura elementar (não digo rudimentar), que tenha acesso às escolas, às universidades, etc e que saiba apoderar-se, interiorizar, a técnica moderna para desenvolver o país (grifo nossos).

É nesse sentido que a crise irrompida a dominação colonial e racial portuguesa em Angola, no ano de 1961, “aos gritos de maza maza no noroeste nordeste do atual território angolano” Santos (1965). Abriu uma outra e nova crise à mimética, que fez perceber ao meio social angolano (parte da população colonizadora), que enquanto auto-declarados “filhos da terra”, aquela violência, era diferente e havia acabado de romper, algo que não seria mais possível suprimi-la pelo uso de proibições e dos rituais públicos. Nisso um bode expiatório deveria ser tomado à sacrificado, para por fim a crise (ocorrida para nós somente durante o próprio holocausto angolano), ou seja, o 27 de Maio de 1977. Uma vítima potencial tinha de ser escolhida no seio da comunidade, de comum acordo, entre certas elites dominantes naquele momento dentro do MPLA, designada bode expiatório a vítima foi sacrificada em nome da normalização e da paz familiar. Diríamos que a comunidade da elite do meio social angolano, que disputava o poder no MPLA e os distingo do futuro estado, foi reunida naquele momento por um “antagonismo mimético” Wulf (2013). Pelo medo de uma aliança, em que a vítima e seu grupo fora previamente declarada inimiga. A escolha unânime foi feita, se identificou na vítima uma pessoa indefesa, mas cuja morte desencadearia mais violência frente a que já se vivia no seio familiar desde 1961, em especial a vivida entre os de 1970/1974. Apesar do sacrifício em si, ser um ato de violência, esperava-se que ele restabelece-se a antiga ordem, que havia se perdido ainda no século XIX, e poria fim ao ciclo mimético de atos de violência

que então prevalecia na família o lugar sagrado do meio social angolano, da independência declarada aos 11 de novembro de 1975.

Reunida em solidariedade e no ato de violência contra a vítima, a elite da comunidade em ação concebeu, aparentemente, a oportunidade de livrar-se dos pés-descalços e de sua própria violência racial inerente. Assim, o mais híbrido e plural na sua composição, dos movimentos nacionalistas, deixou de enfrentar verdadeiros focos de agitação étnica e racial. Segundo Pacheco (2010, p. 197), nenhum dos três movimentos de guerrilha - FNLA, MPLA e UNITA - ficou imune dos abalos provocados pelos atavios da pureza racial e étnica e pelo preconceito sobre minorias. De acordo com Pimenta (2008, p. 31), o que é certo é que o processo de racialização do princípio da nacionalidade e da ideia de classe contribuiu para o desenvolvimento dum pensamento político de raiz duplamente maniqueísta, de que não ficou isento nenhum dos movimentos guerrilheiros. Ainda segundo Pacheco (2010, p. 198-204), deste mal-estar propagou-se por todas as frentes. Em parte este fenômeno explica o comportamento das lideranças políticas e militares, as quais, não raro, se negavam a reconhecer o estatuto de angolanidade aos brancos naturais do país que fugiram para Paris, Liège, Frankfurt, Argel, Leopoldville e depois pediam a sua incorporação nas fileiras da organização de Neto. No Congresso de Lusaka a 12 de Agosto de 1974, quebrado no campo da Vitória Certa, esperava-se de Neto uma posição clara vinculada a uma concepção multicultural da luta, e, até uma formulação teórica sobre os fundamentos pluriétnicos em que deveria assentar o futuro Estado emancipado. Mas tal não aconteceu. Na matéria relativa à “posição do MPLA face aos portugueses nascidos em Angola”, ele limitou-se a afirmar o princípio do *jus sanguinis*. Quanto aos brancos e mestiços a combater no MPLA, eles desde logo haviam se tornando credores de tal estatuto. Princípio diverso se aplicava aos grupos étnicos minoritários que integravam a sociedade angolana no seu todo; questão relacionada com o princípio do *jus solis*, a seu ver, por ser mais complexa remetia para outra ordem de valores, cuja discussão deveria ser postergada para depois da Independência nacional. *Quer dizer, os brancos, e também os mestiços, nascidos no país teriam de requerer o direito a estarem em Angola ou o direito de serem reconhecidos como filhos da terra.* Frente a frente perfilavam-se três facções que digladiavam ferozmente. Assim, se explica a sua derrota em favor de Daniel Chipenda que foi eleito para a presidência; *ou fato de ele ter abandonado o conclave não lhe reconhecendo legitimidade; ou ainda*

a sua teimosia em não aceitar o alvitre de vários estadistas africanos para uma reconciliação com as demais facções. Continua o autor,

a melhor demonstração é o fato que, durante as negociações para a Independência de Angola em Apenina [Algarves] com a potência colonizadora e com os restantes movimentos de libertação em Janeiro de 1975, Neto ter condescendido que se introduzisse no acordo final da cláusula que contemplava o princípio de jus solis, isto, é o direito de os brancos nascidos em Angola serem reconhecidos como angolanos. Da mesma forma que os portugueses há muito radicados na colônia que poderiam, adquirir a regalia de optar, sofre duras críticas por parte dos que se socorriam do primado biológico e advogavam sobre as restantes etnias nacionais (grifo nossos).

A família vivia, desde a entrada na luta armada até 1977, várias discordâncias importantes e até existenciais, iniciadas na saída de Viriato de Cruz já em 1961; agravada no início dos anos de 1970, quando se vai criar internamente pelo menos três “alas” praticamente autónomas - a Revolta Activa, liderada por Mário de Andrade, e a Revolta do Leste, liderada por Daniel Chipenda, ambas opostas a Agostinho Neto, e a ala Presidencial, fiel a Agostinho Neto. Esta dupla cisão em tese superada em 1974, por uma conferência de unificação realizada na Zâmbia, mas levou à expulsão ou saída espontânea de uma série de elementos, e deixou profundas marcas. A crise que se instalara no meses que antecederam o 27 de Maio, é do tipo. Que, “só pode ser encerrada por meio do seguinte mecanismo de inversão. *Por um lado, a vítima torna-se responsável pela violência inerente na sociedade. Está atribuída à vítima um papel que ela não possui; ainda assim isso permite à sociedade aliviar-se d fardo de seu potencial para a violência. Por outro lado, à vítima também foi atribuído o poder de reconciliação, que ocorreu na sociedade após sua morte.* Ambos os casos envolvem processos de atribuição e transferência que se destinam a garantir que o sacrifício terá os resultados esperados” (WULF, 2013, p. 51).

É nesse sentido, a *angolanidade* enquanto estética seria uma espécie de primazia ideológica, visto que não passa de uma tentativa de se conferir aos hoje angolanos uma única etnicidade e conteúdo de identificação, Pois é fusão de uma cultura tradicional de um dado meio social filtrada por uma cultura proletária urbana, onde a cultura tradicional é primazia formal. Como linguagem, que é, só tem valor a medida que for traduzida para as línguas africanas angolanas, já que é um texto em português de conteúdo português angolano -, *uma linguagem portuguesa de Angola e não a língua portuguesa clássica*

metropolitana. A cultura individual de membros de uma pequena burguesia angolense, ornada de vivências distinta da dos indígenas. Estes que eram segundo Abranches (1991, p. 302), uma “*espécie de fantasma serviçais que andavam à nossa volta, a fazer coisas para nós os brancos*” (*grifo nossos*). Meio social e classe que chamam em si a exemplo dos senhores escravistas a responsabilidade de orientar, pôr as culturas africanas a falar, de modo a consentirem-na um lugar. *Mas sem ela já mais assumir completamente a linguagem da angolanidade*. Depois de 1975, poderíamos dizer que o corpo até então classificado como indígena, assumiu uma realidade mais forte do que nunca e também, mais do que nunca, tornou-se inimigo da alma da civilização angolana, ou seja, um conflito entre a parte da frente e a parte de trás do corpo, psicossomático da *angolanidade*. Essa situação faz com que todas as ideais políticas, “revolucionárias” sobre a “cultura nacional” ou sobre a civilização angolana pretendida pelo meio social angolense. Daí se questionavam como que iriam entregar o poder “às gentes do mato”, aos cozinheiros de suas casas então casa coloniais.

Logo, todos os demais movimentos, ideias nacionalistas ou “revolucionárias” essencialmente com base fora do eixo Luanda, Benguela e corredor de Malange, foram vistos e continuam como não legítimas, já que havia ocorrido a primeira e única guerra de libertação; afinal as outras guerras do MPLA contra a Frente Nacional para Libertação de Angola (FNLA) e União Popular de Libertação Total de Angola (UNITA) eram como segunda guerra de libertação. Apesar de que a luta armada deveria começa no campo pois, a cidade estava muito reprimida, ao passo que no campo se tinha apoio todo da população, tinha esconderijos, tinha florestas. Segundo Abranches (1991, p. 302-3, 319), pensava-se ainda numa revolta a partir do mato, mas com gente do mato na liderança, afinal “*á tínhamos percebido que a revolta do 15 de Março não estava a ser muito bem conduzida e dividimos ir lá*”. Todos nós, vindos de fora, como observadores, como não participantes, tínhamos ideias generosas e paternalistas, e esta relação tinha que ser profundamente modificada (*grifo nossos*).

CAPÍTULO II - UMA SAGRADA FAMÍLIA.

2.1 - O que a família não conta?

Toda sociedade geral contém várias sociedades especiais, que são tanto mais autônomas e possuem contornos tanto mais definidos quanto menos o grau de civilização em que se encontra a sociedade geral (GENNEP p 23). Esses meios sociais também clivados geograficamente (cidade/campo; centro/mussequê¹⁹; cidade colonial/cidade colonizada; civilizados/indígenas; nós MPLA angolanos/eles todos Outros, não-angolanos). Que e ligam-se entre si separadamente por suas bases essenciais, cada uma dessas categorias culturais contém por sua vez categorias sociais de menos amplitude. Os cinco grupos étnicos, de maior relevância (Mu-kôngos, Kwanhamas, Ki-mbundus, Lunda-Tchokwes e Umbundus), que constituem com outros grupos/nações diferenciadas quanto à língua e costumes a nível. Porém, de acordo com Carvalho (1976, p. 69-0), em Angola, o poder era detido por uma minoria,

uma pequena minoria, aliás, constituída por empregados e sobre tudo, pela elite funcionário-burguesa, falava uma língua comum, o português e adaptou-se à civilização europeia. Ainda dentro de tal minoria só uns tantos, muito poucos, poderiam ultrapassar a fase do nacionalismo antes de haver um Estado Nacional Angolano. O motor da história angolana a partir de há poucos anos, não poderia ser a luta de classes, mas o sentimento nacional daquela minoria. Chegados a este ponto convém recordar que a hegemonia político-econômica-militar, se encontrava nas mãos de uma raça estranha, a branca, representada pelos portugueses e que a essa raça não correspondia um território de origem bem determinada, dentro do país (grifo nosso).

Esta que para nós resulta de um traço que testemunha o discurso (racista) canônico impregnado pela tendência de apagar a divisão (inter) subjetiva, a partir da identificação discursiva acéfala do outro. Seguindo Ware (2004), podemos dizer que a branquidade em Angola foi um constructo ideológico extremamente bem-sucedido do projeto modernista de colonização, um constructo do poder: os brancos,

¹⁹ Bairros pobres nos entornos dos centros urbanos, antigos, ou seja, no entorno da cidade do colonizador.

como grupo privilegiado, tomam sua identidade como a norma e o padrão pelos quais os outros grupos são medidos. E durante a era colonial, a branquidade oferecia aos que podiam identificar-se como branco-português-civilizado um sentimento de viabilidade e, acima de tudo, de esperança. O que faz da branquidade, a saber, diferentemente difere de outros constructos da identidade racial por ser comumente não-marcada, invisível e, portanto presumida como uma condição hegemônica. Ainda de acordo com Nogueira (1998, p. 195), seja por qualquer outra circunstância histórica, por si ou em conjunção como as mencionadas, o fato é que se desenvolveu uma ideologia de relações raciais que, ao mesmo tempo que protege, essencialmente, os interesses do grupo branco, envolve, um “compromisso” com os interesses da população não-branca.

Segundo Serrano (2008, p. 111-6), os povos que se estabeleceram em Angola nunca constituíram formações sociais hierarquizadas. A quase totalidade da população angolana é constituída por povos de origem “bantu”. De modo que todo o conjunto cultural étnico da Angola atual é expressão do posterior desenvolvimento da riqueza cultural criada pelos bantu em regiões específicas. Foi no período compreendido entre 1885 e 1926 que as fronteiras de Angola foram fixadas com precisão nos acordos havidos com a Inglaterra, a França, a Alemanha, a Bélgica, mais tarde, também com a União Sul Africana. De acordo Barbeitos (2010, p. 14), Angola na sua qualidade de construção político-jurídica e territorial, revela a Norte nítidos vínculos com África Central, no entanto o Centro e o Sul apontam não menos fortemente para a Namíbia, Botswana ou a província do Cabo Ocidental. Grosso modo, a linha divisória de águas do Planalto Central angolano equivale a uma divisão, ora difusa ora patente, de suas partes que, conquanto intimamente ligadas entre si pela geografia física ou das populações e pela história, não deixam de constituir entidades diversas, mesmo se complementares. Aliás, por igual se deveria acrescentar que a essas duas metades se sobrepõem duas outras, também visivelmente demarcadas e em particular no que concerne à influência portuguesa, que são a ocidental e oriental. Ainda segundo Dias (2008, p. 71), é claro que a enorme diversidade física e ecológica do vasto território que hoje se chama Angola contribuiu inicialmente para criar as diferenciações culturais, e políticas observadas historicamente entre suas populações. Mas foi o seu envolvimento no tráfico, como participante ou vítimas, que reforçou tais diferenciações, redefinindo as relações sociais e políticas entre grupos vizinhos, tais como os Lunda, os

Bangalôs ou os Tchokwes do médio Kwango, ou entre os povos agricultores da bacia do Kôngo, e ainda das terras altas do planalto central, mais tarde designados como “Ovi-mbundus”. Continua a autora,

o tráfico contribuiu, assim para reestruturar identidades e instituições mais antigas sobretudo nessas zonas mais direta e intensamente envolvidas pela economia atlântica. Ao mesmo tempo, a expansão das redes comerciais que levavam as importações europeias para o interior de Angola estimulou o aparecimento de novas identidades culturais ou políticas, em articulação com a presença portuguesa e o comércio internacional. *Entre elas destacaram-se por exemplo, a população Zombo, a leste do Kôngo, para além dos diferentes agrupamentos e comunidades que cresceram em redor dos postos fortificados e das povoações coloniais perto dos rios Bengo, Kwanza e Lukala, para além de Kaconda, no hiberna de Benguela, as quais falavam português e se identificavam como cristãos (grifo nossos).*

De acordo com Pacheco (2000; 2010), a história dos movimentos nativistas em Angola, é uma história que vem dos primórdios do séc. XIX e resume uma sucessão de lutas englobando indistintamente na mesma trincheira brancos, negros e mulatos, os quais, apesar de perseguidos, presos e deportados, resistiram a todo o tipo de intrigas e subjugações. A camada branca em particular, nunca deixou de fazer jus à sua identidade africana, exatamente porque os seus membros se sentiam filhos do país/terra e, como tal, não escondiam as suas diferenças culturais, antropológicas e geográficas em relação aos nascidos em Portugal. O sentimento lusofóbico destes, expressava-se, e certo de maneira obscura, mas faziam-no com significados diversos e de acordo com o contexto histórico em que tal sentimento se manifestava. Desde os alvares do séc. XIX que os naturais (filhos do país) reagiam a este estado de coisas com movimentos sociais de protesto que tinham Benguela por cenário principal. Com uma lusofobia, em substância traduziu-se por um sentimento de rejeição do português metropolitano, quer no último quartel do século XVIII, quer em épocas posteriores até ao aparecimento de movimentos genuinamente nacionalistas no séc. XX. O que fundamentalmente se punha em causa era o carácter adventício do português em terras africanas e o seu papel de senhorio em relação ao nativo (filhos do país) - negro, mulato ou branco -, sem que para tal, na maior parte dos casos prevalecessem razões de merecimento. Raras vezes o sentimento de lusofobia se definiu como uma negação da situação colonial. *Seja como for, o seu leitmotiv foi a aversão do português por este representar um concorrente aos melhores cargos para os quais era nomeado e apadrinhado por Lisboa (grifo nossos).*

É importante, observar que o autor, apesar de circunscrever o que era Angola antes das campanhas de conquista do que é hoje o território angolano, faz crer que o sentimento africano dos filhos da terra, se parava com a categoria africano que era significava se pretos não assimilado. Além de ter excluído os outros movimentos de resistência e nacionalistas anti-português existentes no atual território de Angola, desde o séc. XVIII como é o caso de Nsîmba [Kimpá] Vita que liderou o kimpâsi. Assim, como não contextualiza as categorias, africano, nativo e filhos da terra, fazendo crer que eram necessariamente todos nos nascidos em Angola, sem a distinção e linha que separava os dois grandes grupos: os africanos/indígenas versus os civilizados/portugueses. Segundo Pimenta (2008), porém, uma análise factual do protesto nativista angolano deita por fora a teoria protonacionalista. Ou o postulado da relação direta e causal entre nativismo dos finais do século XIX, e início do século XX - o tal "protonacionalismo" e a luta nacionalista desencadeada pelo MPLA a partir de 1961. Não há pois "protonacionalismo" e tão pouco nacionalismo no protesto dos nativos angolanos. Aliás, o seu protesto foi menos anticolonial do que Mario Pinto de Andrade procurou dar a entender. O nativismo angolano realizou uma crítica do sistema colonial, denunciando a perda de privilégios dos nativos na administração colonial, e propôs também a reforma de determinados aspectos deste sistema, mas não defendeu a sua abolição porque, de fato, os nativos participavam - e beneficiavam - da estrutura de dominação colonial. E de acordo Neto (1993), em termos políticos e sociais, os nativos formavam uma categorizamos próximas dos colonos do que da maioria da população indígena que no "sentido original é aquele que é natural de um sítio" - perdeu-se na terminologia colonial, passando a classificar o não-cidadão, o "gentio", sujeito a outras regras jurídicas".

Em Angola, como no resto de África, as Missões cristãs foram responsáveis pela emergência de elites letradas e culturalmente influenciada pela cultura cristã e "ocidental". O cristianismo, associado às transformações econômicas e sociais geradas pelo sistema colonial, alterou concepções e modos de vida, noções de propriedade e de família, as práticas diárias na alimentação, no vestuário, na educação dos filhos feita essencialmente na língua portuguesa. Daí que em parte, contribuíram para o reforço de uma "consciência étnica" abrangente, integrando subgrupos com percursos históricos diferentes, mas na área linguística. Simultaneamente, essa acção aceitou fronteiras regionais (e culturais) entre as diferentes elites emergindo entre os colonizados, com reflexos nas contradições políticas durante e após a luta de

libertação angolana (NETO, 2008, p. 183). É nesse sentido que se pode dizer que havia uma linha geral divisória que separava a população em duas metades, e cada uma delas era composta por meios sociais distintos e ou grupo de interesses, como que grupos étnicos fossem.

Segundo Pimenta (2005; 2008), John Marcum, apresenta uma grade interpretativa com base no cruzamento dos conceitos de classe e etnia. O autor considerou a existência de três grandes meios sociais angolanos: o Luanda-Ki-mbundu, cuja cúpula era predominantemente urbana; o Ba-kôngo; e o Ovi-mbundu (mais Lunda-Tchokwé). O autor também apresenta três sub-meios sociais demográficos, em virtude do caráter demográfico único de Luanda, são eles: os branco-europeus, mulatos, mestiços e africanos de outras origens, na constituição do nacionalismo angolano “moderno”, nomeadamente no ramo Luanda-Ki-mbundu. Assim, cada um dos três meios sociais, possuía identificação com cada um dos três grandes movimentos independentistas nacional de Angola: o Luanda-Ki-mbundu com o MPLA; o Ba-kôngo com a UPA/FNLA; o Ovi-mbundu (mais Lunda-Tchokwé) com a UNITA. Em termos cronológicos Douglas Wheeler, considerou a existência de três grandes fases do nacionalismo angolano: origens, de 1860 a 1930; luta no interior de Angola, de 1930 a 1961; exílio e luta armada, a partir de 1961. René Pélissier não aceitou a tipologia de Wheeler e *apresentou a sua própria classificação baseada em dois critérios - composição racial e composição social*. Nesse sentido Pélissier defendeu a existência de dois protestos políticos distintos em Angola: *o separatismo dos colonos brancos e o nacionalismo africano, pelo que excluiu o engajamento anti-colonial da população branca angolana do grande caudal do nacionalismo angolano*. Assim, *o nacionalismo angolano, isto é, “preto-africano”, se dividia em dois grandes ramos, o modernista e o etno-nacionalista, segundo o grau de penetração da noção de identidade angolana no espírito dos líderes e das suas clientelas*. O ramo modernista teria sofrido certa influência marxista, *enquanto o etno-nacionalista teria uma base essencialmente étnica*. Patrick Chabal considerou a existência de três tipos diferentes de nacionalismo em Angola: o modernista, o tradicionalista e o etno-nacionalista. *Cada um deles englobando uma grande diversidade de correntes, linhas e movimentos políticos*.

Continua o autor, Chabal enfatizou que os modernistas provinham geralmente uma geração jovem, relativamente instruída (por norma na metrópole, ou seja, Portugal), assimilada ou aculturada à mentalidade político-social colonial dominante e ideologicamente progressiva, no sentido em que estava

em sintonia com a oposição de esquerda metropolitana (mais precisamente junto do Partido Comunista Português (PCP). *Acima de tudo eram nacionalistas supra-étnicos, cuja maioria ambição era a de instituir um Estado nação secular do tipo europeu (ocidental ou oriental)*. Por outro lado, os tradicionalistas eram, em geral, menos instruídos e menos integrados na ordem colonial dominante, na medida em que estavam mais ligados às sociedades tradicionais africanas, as suas hierarquias e clientelas locais. Como tal, os tradicionalistas apresentavam um índice de urbanização muito menor e estavam mais intimamente relacionados com o mundo rural. Esses condicionamentos refletiam-se ao nível do seu discurso político, que enfatizava a necessidade de recuperação das tradições da África pré-colonial, exaltava o que era tipicamente africano e rejeitava as ideias socialistas, modernas e universais. *Caso os modernistas não fossem integralmente africanos pretos, isto, é incluíssem mulatos, mestiços, indianos e brancos no seu seio -, os tradicionalistas questionavam a legitimidade de sua africanidade e por, consequência, do protesto nacionalista.*

Ainda segundo Pimenta (2008) , apesar de ao longo do século XIX, três outros grandes grupos principais teriam participado em atividades nacionalistas: os príncipes e chefes mu-kôngos/ba-kôngos e seus sequazes, os colonos brancos e os civilizados ou assimilados negros e mestiços do litoral. de modo que os três grandes movimentos nacionalistas angolanos (UPA/FNLA; MPLA; UNITA), nenhuma das tipologias seria válida enquanto fechadas, apesar da identificação étnica e geográfica destes, uma vez que cada um dos três tinha militantes provenientes de várias regiões de Angola, cada uma das quais com diferentes tradições culturais. Assim, todos os três recrutaram militantes provenientes de vários desses grupos que vinham lutando desde o séc. XIX, senão mesmo dos quarto meios e correntes apresentadas por Douglas Wheeler. Por exemplo, o MPLA reuniu antigos e novos assimilados, tal como mu-kôngos e um número reduzido de brancos. A UPA/FNLA tinha base social constituída sobretudo por mu-kôngos e por novos assimilados, mas manteve também contatos com antigos assimilados - por exemplo, o Cônego Manuel das Neves - e, depois do 25 de Abril, recrutou brancos para o seu corpo militar, entre os quais o Coronel Gilberto Santos e Castro. A UNITA foi um movimento organizado fundamentalmente por novos assimilados do Centro-Sul, mas foi também o movimento guerrilheiro que mais adensares obteve entre a população branca após o 25 de Abril de 1974. A FUA, mobilizou não apenas brancos, mas também um

número consistente de mestiços e até alguns (raros) negros. Evidências factuais que colocam em causa a validade não só da tipologia de Wheeler, mas também das elaboradas por John Marcum e René Pélissier. É de salientar que, apesar das suas insuficiências, estas três tipologias, sobretudo as de Marcum e Pélissier, foram amplamente aceites - e de forma acrítico - pela comunidade académica como os principais quadros interpretativos do fenómeno nacionalista em Angola.

Esse contexto explica o depoimento abaixo de Justino Pinto de Andrade (2014),

[...] a cadeia para mim foi uma universidade, uma universidade bem viva. Percebi as motivações de cada um e tive a noção de muitas das coisas que vieram a acontecer no pós-independência, porque aí era perceptível a pluralidade de ideias, de motivações e de culturas. Havia pessoas que não sabiam que Angola era tão vasta, tão plural e tomaram contato com essa realidade na cadeia. Por exemplo, um destes homens que foram presos no campo, não tinham noção do que era Angola. Recordo-me que tinha colegas no Tarrafal condenados a vinte e tal anos de prisão que pensavam que Angola era apenas a área onde viviam, inclusivamente um que, durante o seu julgamento, quando lhe foi perguntado porque estava a lutar pela independência de Angola, disse que não estava a lutar pela independência de Angola mas pela independência dos Ndembo que era a região que ele conhecia. *Para um indivíduo como eu, que vinha da cidade, que vinha da universidade, que tinha outro tipo de origem social, por um lado, era chocante, por outro, era motivador, porque me obrigava a raciocinar sobre aquilo que tínhamos de enfrentar depois da independência (grifos nossos).*

Isso explica, de acordo com Pimenta (2005, p. 22), o fato de que uma nação não cria nem o estado, nem o nacionalismo, mas acontece exatamente o inverso. Nesse sentido, a nação angolana foi efetivamente forjada na luta, ou melhor, acontece nas lutas - dos nacionalistas contra o colonialismo português, dos nacionalistas contra os invasores neocoloniais (viessem eles de onde viessem) ou ainda dos nacionalistas contra outros nacionalistas - lutas essas que ainda não acabaram de todo". É nesse sentido que, a *angolanidade* corresponderá, segundo Venâncio (1993), de certa forma ao que os etnólogos designam por "cultura", quando muito, tendo em conta a evolução da abordagem desse objeto dentro da dita disciplina. Ou seja, é um novo sistema de significantes cujo substrato sócio-histórico é fornecido pelo colonialismo português, vetor de integração das culturas africanas e europeia. A *angolanidade* surge assim irreduzível em relação aos outros dois sistemas, vigendo duma certa instrumentalização do português por influência das línguas africanas. Na qualidade de fenómeno social, sistema cultural, subsistiu como tal por um enriquecimento simultaneamente diacrítico e sincrónico, isto é, ao mesmo tempo em que o movimento

involutivo e também evolutivo. A *angolanidade* surgia assim simultaneamente, como alternativa à falta de diálogo e à dominação branco-metropolitana, ou seja, ao colonialismo, que seria como uma possível força aglutinadora supra-racial. Tornando-se um fenômeno cultural totalizante e normativo, mais concretamente, do seu aspecto estético que se manifesta na criação literária, de modo que a alienação, entendida esta no sentido econômico e rático. Portanto, a *angolanidade*, como até agora a entendemos, mais concretamente, é apanágio de minorias intelectuais não obstante se pretender dela o mais extensível possível ao espaço político angolano.

De acordo com, Pereira (2013, p. 77), do ponto de vista da intelectualidade, que pode ser depreendido dos textos ficcionais ou dos espaços de solubilidade de uma classe média intelectualizada de Luanda, percebe-se que o significado de angolanidade de certa forma repõe as antigas categorias de mestiçagem e criouliidade no sentido da valorização de uma nacionalidade híbrida, confirmando síntese colonial e depois nacional que supera o pertencimento étnico. Entretanto busca ultrapassar a ideologia colonial para produzir a ideia de nação pós-colonial como síntese ao mesmo tempo moderna e “africana” (não europeia). E ainda segundo com Venâncio (1993, p. 128), não é por mero acaso que a “geração de 50”, aquela que lutou por uma angolanidade de raiz cultural, teve (ou escolheu?) como palco das suas atividades a cidade de Luanda. Duas razões de ordem sociológica poderão explicar tal fato:

por um lado, a situação de Luanda como centro da secular *sociedade crioula ou sociedade central*, como Heimer a entende, e, por outro, o fato de Luanda ter sido desde o início da colonização o centro administrativo-político da colônia, o que obedece à estrutura de decisão centralizada importada da metrópole. *Se os destinos da Angola colonizada eram decididos em Luanda, só aí poderia ter lugar qualquer ação capaz de se contrapor a eles.* Este fato fez da “geração de 50” e do MPLA, movimento de libertação a que os elementos daquele grupo literário se encontravam ligados ou passaram a estarem-lo os sucessores da estrutura de poder instaurada pelo sistema colonial português (grifo nossos).

Essa minoria intelectual se viu confrontada mais de perto com o sistema colonial, no que este tinha de mais subtil - não menos eficaz que o aparelho policial - para se impor: o *idioma*, o *português*. E foi dessa forma também entendida num sentido prospetivo e utópico, a “pátria”, pois a busca da “pátria” pressupõe uma praxe duplamente desalienadora: a desalienação da pessoa em relação a si próprio e em relação à natureza. A dimensão atribuída aqui ao conceito de “pátria” encontra correspondência no de

angolanidade e no de *etnicidade*, entendida esta no seu aspeto mais geral, e centrípeto. A aceção restrita e centrífuga deste conceito fá-lo corresponder à visão do mundo de cada meio social, grupo étnico e racial que integram a cultura. De modo, que para Pereira (2013, p. 76-7), no processo da produção da nação assimilacionista que, o mestiço torna-se capaz de representar a possibilidade de síntese cultural, ao mesmo tempo histórica, mas também resultado racial da hibridação entre África e modernidade. *Entretanto, “modernidade” no contexto atual, após o final do socialismo de estado e da vitória do capitalismo, passou a ser o acesso ao dinheiro e ao status (grifo nossos)*. A integração social ou cultural é dessa forma, atributo de uma relação estética, tal que o simbolismo da *angolanidade*, é visivelmente mestiço. Embora vivessem em casa dos pais, os filhos mulatos e mestiços pertencem a um estrato social inferior ao dos pais, mas superior ao do assimilado africano ou indígena. Durante o período do trabalho forçado, possuíam a vantagem assim como os seus pais, em relação aos africanos-indígenas, em não serem recrutados como trabalhadores forçados.

Segundo Venâncio (1993, p. 131), a *angolanidade* pressupõe uma forma de pensar e estar no mundo, no fim uma estética no sentido mais vasto do termo, que é forçosamente diferente da portuguesa, mesmo que ainda não esteja unificada. Nessa futura homogeneização contará outra componente: a cubana, viabilizada pela presença física de seus representantes no país desde a independência. Desde a sua criação, De acordo com Pawson (2014, p. 63-4), desde sua criação “o MPLA se debate com um problema: o abismo social e cultural que separa os seus seguidores. Alguns dos fundadores do movimento há muito reconheciam a necessidade de estreitar o fosso entre si, enquanto “assimilados”, e os ocasionalmente referidos “pretos boçais”. Esses primeiros líderes acreditavam que tinham o dever de se “des-portugalizarem”, primeiro, e de se “re-africanizarem”, depois. Continua autora,

de fato, o desejo de deixar cair a “*portugalidade*” e abraçar a “*angolanidade*”, entendida como consciência nacional africana, deu origem a um movimento literário, que, apesar do protesto popular com forte conteúdo racial, abortado, tido como contrarrevolucionário segundo Fidel de Castro.

Ainda segundo Birmingham (2010, p. 199), “os crioulos ibéricos predominantemente brancos de Cuba eram os parceiros ideais para os crioulos predominantemente negros de Angola. Acabaram por se

tratar como “primos”, por compreenderem mais ou menos a língua duns e outros, os Cubanos forneceram gestores, professores, pessoal médico, cientistas, planificadores, tudo pago com as receitas do petróleo da Gulf Oil of Texas e doutras empresas multinacionais ocidentais”. Assim, a passagem entre o domínio português e pós 11 de Novembro de 1975, exigia-se um executar de cerimônias, isto é, atos de um gênero especial, ligados a certa tendência de sensibilidade e à determinada orientação mental, no caso do MPLA a marxista-leninista como anota Carvalho (1976). Existia antes de qualquer uma das categorias culturais amiúde a *branquidade* colonial do meio social branco-português e a *mulatidade* sagrada do meio social angolano civilizados/assimilados. Essa incompatibilidade chegava a tal ponto que a passagem de um ao outro não podia ser feita sem um estágio intermediário. Era o início da instauração de um projeto de identidade nacional que tinha no tipo mulato-mestiço símbolo do novo sujeito angolano (pés-calçados e não nos que protestavam como o continuo os pés-descalços), com aquilo que foi o genocídio dessa primeira grade geração de intelectuais autóctones até então “indígenas”.

De acordo com Venâncio (1993), “é nos filhos mulato-mestiços, que os autores colocam a esperança da *angolanidade*, no que poderiam formar a primeira geração da futura civilização e cultura nacional angolana”. Segundo Pimenta (2005, p. 22-3), em Angola, “a maioria dos nacionalistas negros (e mestiços) não se identificava com o exercício de governação por indivíduos de cor branca, isto é, *era a epiderme que determinava a nacionalidade*, pelo que, houve uma sobreposição dos conceitos de raça e de nação: negro/africano/angolano passaram a ser sinônimos, por oposição a branco/europeu/português”. Desse ponto de vista, o angolano tinha de ser obrigatoriamente negro (ou seu descendente), enquanto o branco era considerado necessariamente estrangeiro (quando não invasor) e jamais nacionalista (grifo nossos). Disputas essas cercadas por narrativas, e linguagem, em que o dado racial parecia ter sido a locomotiva abastecida com as diferenças assentadas: cidade/campo; velhos assimilados/novos assimilados, perpassadas pela raça/ideologia/classe/etnia dos dirigentes e da base. Essa diferença herdada da longa duração sócio-política entre o escravismo e colonialismo. Porém, apesar de suprimido, o princípio tácito de distinção entre os antes “assimilados” e o resto, dado pelo acesso à educação e pela adesão aos valores e comportamentos ocidentais, aos quais os mestiços tiveram primazia, apesar da crescente camada de negros ascendentes, em decorrência do crescimento econômico nos anos 1960.

Estes últimos chamados de novos “*assimilados*” (Messiant, 2006) em contraposição aos *assimilados* do tempo do indigenato, vieram à formar a base da contestação colonial no eixo de Luanda a Benguela e o corredor malangino (PEREIRA, 2013, p. 74). Assim, esse percurso de nível em nível tornar-se-á um percurso de figura em figura dos usos e abusos da memória, desde a *memória impedida* até a *memória obrigada*, passando pela *memória manipulada*. Desse modo conforme Ricoeur (2012, p. 83, 424), é “nosso famoso dever de memória enuncia-se como uma exortação a não esquecer” (RICOEUR, 2012, p. 83).

Segundo Neto (2008, p. 186-192), se a atividade política era perigosa na metrópole, era muito mais perigosa nas colônias. Desde meados dos anos cinquenta crescia a reivindicação da independência, nascendo dentro e fora do território organizações diversas, mais ou menos efêmeras, muitas vezes sem qualquer ligação entre si, outras vezes interpenetrando-se, associando-se ou cindindo em novos agrupamentos. A forçosa clandestinidade agravava as desconfianças derivadas de diferentes origens sociais e meios culturais. Apesar de identificar todos os grupos que se formaram, mas tanto em Luanda como noutras regiões, os ações de vizinhanças e de parentesco, os contatos profissionais ou acadêmicos, as igrejas e grupos religiosos, as atividades desportivas e culturais, foram os principais canais através dos quais circularam ideais e documentos e se forjaram as embrionárias organizações. Entre elas, constam-se o Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola - PLUAA, Movimento para a Independência Nacional de Angola - MINA, cujos militantes irão convergir para o Movimento Popular de Libertação de Angola - MPLA. A União dos Povos de Angola, com a sede Leopoldville (onde a massa de emigrados angolanos do norte de Angola constituía terreno fértil para a sua ação). Ainda antes de 1960, e aproveitando a maré da libertação dos povos colonizados, alguns exilados das coloniais portuguesas na Europa e em África preparam-se para a luta armada, no caso de Portugal continuar a recusar-lhes o direito à independência. A esse grupo pertencem os que vão organizar a primeira direção do MPLA no exterior: Mário de Andrade, Viriato da Cruz, Lúcio Lara, Hugo de Menezes, entre outros.

Continua a autora, bem mais numerosos e mais próximos da terra natal, os emigrados angolanos no Kôngo Belga foram criando associações de socorros mútuos, de base etno-regional, mais politizadas à medida que se aproximava de independência do Kôngo Belga. A já UPA nasce em 1958, mas deriva da anterior União dos Povos do Norte de Angola - UPNA, de 1954, ligada a um projeto de restauração do

reino do Kôngo. Menos conhecidas são as atividades dos emigrados do leste de Angola nas regiões do Katanga e da Zâmbia, mas sabe-se que no final dos anos 1950, existia uma associação dos Tchokwes a Ukwashi wa Chokwe - UWC, da qual pelo menos um dos líderes, Smart Chata, virá mais tarde a integrar a UNITA, surgida em 1966, tendo Jonas Savimbi e outros dos seus fundadores pertencido anteriormente à FNLA. No início dos anos 1970, porém, vários fatores faziam de Angola a mais estável das três coloniais portuguesas em guerra, que igualmente influíram na situação as divisões e crises que enfraqueciam o movimento nacionalista angolano: o MPLA, a FNLA e a UNITA não chegaram a constituir uma frente comum e atravessaram várias dissensões internas. Assim, que Angola festejará a sua independência no meio de uma nova guerra.

No que adotam não a designação de “partido”, mas, sim, de “Frente”, “Movimento” ou “União”, palavras sinônimas e que nos indicam que na fase de luta contra o inimigo comum se aceitavam os lutadores independentemente da coloração partidária. De fato, numa Frente, União ou Movimento, podem participar partidos políticos de coloração antagônica para a conquista de um objetivo comum a todos eles (CARVALHO, 1976, p. 40). Depois desse objetivo o da libertação contra o colonialismo, quer a UPA/FNLA, quer a UNITA quanto o MPLA, movimento no qual centramos a análise, tiveram, no seu seio tendências, oposições decompondo-se e reapareceram as, tensões, particularidades e a luta pelo poder. Assim,

[...] a luta dos três Movimentos pela libertação de Angola deixou de ter razão de existir e passou-se à fase de luta de poder. O MPLA, de ideário claramente social democrata não o anula, mas passa a defender, na prática, dado o predomínio da facção de Neto, um programa praticamente igual ao do Partido Comunista Português (PCP), apimentado por frações anarquistas mais acentuados que os do homólogo Português e pelo uso imoderado de ódio rácico; exarcebando até o paroxismo o racismo negro para utilizar como mais poderosa arma tática destinada a conferir-lhe o poder (CARVALHO, 1976, p. 41).

No MPLA proliferavam os grupos: soviéticos, maoístas, titistas, terceiro-mundistas, social-democratas, nacionalistas das mais variadas tendências. Todas essas frentes tinham, em tese com o mesmo objetivo, visto que possuíam um inimigo comum o sistema colonial português. Pretos, assimilados, brancos e mestiços de diversos matizes e formação ideológicas decidiram então reunir-se em torno desse mesmo objetivo, o combate ao inimigo comum, deixando de lado as anteriores diferenças existentes e

cristalizadas na longa duração do par escravismo-colonialismo em Angola. Sendo a maior dela a questão de raça, a diferença étnico-racial perdura até os nossos dias. Segundo Mateus e Mateus (2009, p. 27, 66), no Movimento, cuja linha política nem sempre é clara, não existe o habito de confrontar ideais. A versão oficial difundida pelo MPLA versa que sua fundação teria ocorrido no ano de 1956 aos 10 de dezembro, como resultado da fusão de várias frentes, movimentos e ideologias. Continuam os autores, foi-se manifestando e lutando-se sob diferentes siglas, a sigla MPLA só ressurgirá abertamente em Tunes em 1960. Na representação aberta em Conacri, Mário Pinto de Andrade é o presidente, e Viriato da Cruz o secretário-geral". Porém, de acordo com Abranches (1991, p. 306), "em 1956, ainda não se falava em MPLA, nem nada disso". Já para Pacheco (1997, p. 57-61),

[...] com recurso ponderado e exaustivo às fontes mais relevantes, penso não sobraem dúvidas de que o MPLA não existiu antes de 1960, nem mesmo dentro de Angola. Realmente, até então, não se detecta a mínima sombra desse Movimento que justifique insistir-se no discurso de que o "Manifesto de 1956" foi delineado ab início para servir de esqueleto ao MPLA e que foi com ele, justamente que naquele ano surgiu esta organização, numa espécie de relação de causa e efeito.

O MPLA, não nasceu da junção do PLUAA. Logo, seria fantasiosa essa versão e um abuso à memória, pois tentam, em todos esses anos, embaralhar a questão, fazendo passar a data de fundação do PLUAA como sendo a do MPLA. Portanto, é no que se cria o MPLA e Viriato foi, inquestionavelmente, o seu grande artífice depois de chegar à conclusão que o MAC, pelo qual os seus companheiros trabalhavam, representava um patamar de luta ultrapassada. Pelo exposto, pode-se entender que o ovo chamado MPLA jamais poderia ter sido chocado no regaço do PCP. Desde a primeira hora Viriato da Cruz procurou o apoio político, logístico e financeiro dos chineses, tanto que os contatos com a Embaixada da China em Conakry foram subindo de grau e qualidade. Em Leopoldville, esse intercâmbio e respaldo, reforçaram-se, o próprio Viriato, juntamente com Eduardo dos santos e outros chegou a receber treino militar em Beijing, em Agosto de 1960. Neto foi encontrar essa situação, porém ao instalar-se na presidência [a partir de Dezembro de 1962] ele deu uma guinada e virou-se para a União Soviética. Isto toda via, não permite afirmar que o MPLA seja um filho do PCP. Nesta ex-colônia portuguesa quem de fato reinada, clandestina, era a União das Populações de Angola - UPA, apoiada por grupos que cedo

desapareceram engolidos pela vaga de prisões em 1959 Pacheco (1997; 2010). Segundo Nganga (2009), a UPA de Holden Roberto, que Lúcio Lara mal conhecia em 1959, era a única formação nacional que nos conclave internacionais ia dando voz aos angolanos. Assinado sempre as atas e documentos de trabalho o Mr. Gilmore, ou seja, Holden Roberto.

O que difere, para nós, do ideal evolucionista marxista-leninista que em sua estrutura divide em cinco sociedades, sendo a comunista a última e etapa final do progresso. Assim sendo, o território angolano formado por uma variedade de grupos étnicos e raciais, a nova esfera pública, dentro do futuro Estado, diferentemente do binarismo dos períodos anteriores, teria de ser construída por meio do dissenso, pelo menos em um confronto entre os três movimentos FNLA, MPLA e UNITA. E não formado por um conflito de pontos de vista, nem mesmo um conflito de reconhecimento, mas um conflito sobre a constituição do mesmo mundo comum, na qual as diferenças seriam respeitadas e valorizadas enquanto patrimônio nacional a ser preservado. Cumpre, portanto, fazer que seja visto, e que seja visto como correlato afinal segundo Abranches (1991, p. 319), “o machado da sabedoria já havia sido encontrado por Agostinho Neto”.

[...] a política não é a maneira como os indivíduos e grupos combinam seus interesses e sentimentos, de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe ao outro recorte do mundo sensível. A política só pode ser entendida enquanto “dissenso” e não consenso, naturalmente nas sociedades humanas. Muito pelo contrário advém como um desvio extraordinário, como uma ruptura no processo de passagem de uma lógica de dominação à outra, do poder da diferença no nascimento ao poder indiferente da riqueza (RANCIÈRE *apud* ANSARA, 2009, p. 331-2).

2.2 - O sábio e a negação dos irmãos.

[...] a política de “unanimismo” pela força que Neto implantou no MPLA acabaria por conduzir à perseguição e liquidação de muitos fundadores do MPLA. Viriato da Cruz, por exemplo, viu-se obrigado a fugir para China com a esposa e um filho. Segundo testemunhos de Xibias e Castro Lopo, tudo se terá agravado por altura das negociações de Kinshasa, altura em que Viriato da Cruz terá sido mesmo agredido e Mário Pinto de Andrade forçado a abandonar o cargo de presidente do MPLA Botelho (BOTELHO, 2008, p. 59).

Numa espécie de transporte do sonho modernista do meio social angolano/angolense. Na época de Lenine, os territórios africanos ainda se encontravam virgens de qualquer vestígio de partidos comunistas. O grau de desenvolvimento desses territórios, se agora é pequeno era insignificante. Lenine não esqueceu as coloniais nos seus escritos, mas também não lhes deu atenção de maior, contudo a descolonização de Angola deve ao leninismo a violência extrema que tem assolado o país. Segundo Carvalho (1976, p. 68-0), o fundamento econômico destes movimentos/partidos comunistas, *é que a vitória completa da produção vendável exige a conquista do mercado interior para a burguesia, a reunião no seio de um mesmo Estado dos territórios cuja, a população fala a mesma língua, e a eliminação de todo obstáculo de forma a entravar o desenvolvimento desta língua e a sua consagração por uma literatura.* Angola é formada por zonas geográficas distintas e, mais ainda por vários grupos étnicos, alguns deles numerosos e bem diferenciados. Continua o autor, resumindo:

o bem organizado partido comunista dirige os movimentos nacionais, mas, sem que as populações dissessem se apercebessem. Desorganizada, a grande massa foi conduzida pelo núcleo profissional do MPLA que contava como preciosos auxiliares, comunistas militantes e comunistas simpatizantes: comunistas não profissionais, de que os melhores depois de referenciados, seriam recrutados para o grupo elitista profissional. Como tal o povo é ardentemente nacionalista, seguiu sem dificuldade a orientação dada pelos internacionalistas que oportunisticamente se serviram do burguesíssimo sentimento nacional do povo, embora desprezassem esse sentimento. Quando o Estado Nacional fosse constituído, os comunistas poderiam separar-se da massa nacionalista ou não, de acordo com as circunstâncias.

Segundo Pacheco (2010), Viriato da Cruz, é mantido no tártaro, porque é um “anti-herói” [um “traidor”], de acordo com as premissas escatológicas do MPLA, que cedo começou a reescrever a sua história. Ele teve a ousadia de dissentir de Agostinho Neto, que acaba de chegar em meados de 1962 a Leopoldville, fugido de Portugal diante de uma PIDE “totalmente distraída”. Ideologicamente, situava-se nos antípodas de Neto. Este era emanação perfeita do militante disciplinado na rígida filosofia política do aparelho do PCP. *Difícilmente um marxista-leninista ortodoxo e um maoísta se poderiam entender num tempo, em que as fraturas nas relações entre a União Soviética e a República popular da China se multiplicavam em cadeia, provocando rachadura em todos os partidos marxistas-leninistas e no movimento comunista internacional.* Continua o autor,

as formulações de Neto, inspiravam-se na cartilha do PCP, de alinhamento às teses soviéticas coexistência pacífica entre os blocos socialistas e capitalistas, inauguradas em 1959 com a viagem de Khrushchev aos EUA; de imediato tais formulações provocaram a reação de Viriato, especialmente porque Neto, à luz da “détente”, entendia ser imperativo adiar a luta armada e negociar com Lisboa, como aliás, o fez em Novembro de 1963, ao iniciar conversações com um emissário do governo português na actual Kinshasa. O que se assistiu foi ao rompimento, à destruição de Viriato pela força e a sua perseguição pelos anos fora, até na China, onde se refugiou em 1966.

De acordo com Mateus e Mateus (2009, p. 33), “as dissidências percorrem a história do MPLA. No início dos anos 60, depois de Agostinho Neto ter assumido a presidência, formaram-se dois grupos: o grupo de Neto, Lara, Carreira, Aníbal de Melo; e o grupo de Viriato da Cruz, Matias Migués”. Ainda segundo com Holden Roberto, (*apud* Nganga, 2008, p. 152),

“Viriato da Cruz era profundamente anti-racista, ao contrário da grande maioria da direção do MPLA, que destilava um enorme complexo de superioridade, recusando-se a participar numa luta de libertação dirigida por negros, que eles consideravam, como gentios atrasados. Agostinho Neto era, segundo estes cânones racistas, a exceção à regra, a personificação do que o colonialismo português desejara para Angola, o seu prolongamento: um preto assimilado, casado com uma branca, com filhos mestiços (grifo nossos).”

Em 1958 em Angola havia apenas 25 casamentos mistos de qualquer espécie. Eles subdividiam-se da seguinte forma: 1 Branco e Preto; 4 Mulato e Preto; 20 Mulato e Branco. Quase todos os casos é o pai que é português. As relações entre a mulher portuguesa e o homem africano não eram aceites com a mesma tolerância. A mulher africana nunca seria a esposa legal: na melhor das hipóteses era amante e criada ao mesmo tempo - admitida por conveniência quanto o homem não tinha posses para casar com uma portuguesa ou não tinha tempo para procurar uma - ou então, na pior das hipóteses, era uma prostituta ou vítima de uma violação (MONDLANE, 2011, p. 326). Pois ele interessa no mais alto grau à comunidade do MPLA; mas tal fato escapa totalmente ao julgamento do e a compreensão da maioria dos membros da família. Em uma “reunião Fevereiro de 1960, tinham falado da necessidade de recolher fundos para o movimento, de aumentar a propaganda e de *recrutar elementos com uma cultura maior do que a dos presentes*. E resolveram, pois convidar o Dr. António Agostinho Neto para o MPLA. Em outra reunião realizada em maio de 1960, em casa de Manuel Pedro Pacavira. Estão presentes, pela primeira vez, António Agostinho Neto e o então padre Joaquim Pinto de Andrade. Aprovam a direção do MPLA em

Luanda, que fica constituída por António Agostinho Neto, Joaquim Pinto de Andrade, Bernardo Joaquim Silas, (d'Eça Queirós) Manuel Pedro Pacavira e Fernando Coelho da Cruz. E distribuem as tarefas pelos membros: Agostinho Neto fica com os assuntos políticos,” etc (CRUZ *apud* MATEUS; MATEUS, 2011, p. 64-6).

Preso com demais membros do grupo da recém criada direção do MPLA em Luanda, Agostinho Neto e Pinto de Andrade, não é julgado. A PIDE, em um ofício para o Ministro do Ultramar, *salienta o inconveniente do julgamento público do médico António Agostinho Neto e do então sacerdote Joaquim Pinto de Andrade*. De modo que o ministro, concordando com o que a polícia diz, fixa residência a Agostinho Neto na Ilha de Santo Antão, em Cabo Verde, e a Joaquim Pinto de Andrade, na ilha de Príncipe. *Todos os outros foram mandados pelo secretário-geral do governo de Angola para colônia penal do Bie*, na região de Silva Porto (Kuito). Agostinho Neto, segundo Abreu (1991, p. 253-4),

era cidadão, era um indivíduo formado! Ele raciocinava sempre em termos de luta de classes, sempre em termos econômicos, evidentemente, não prescindiam os outros aspetos estruturais, *mas eram um indivíduo para quem as contradições de classe e as questões econômicas tinham muita importância na sua compreensão do mundo*. De modo que para Agostinho Neto o “apartheid” que se vivia em Angola era um problema econômico: *“Bom não quer dizer que não pudesse vir, aqui”. Eu estou aqui. Mas o problema é econômico. Eles²⁰ estão nos bares do musseque. Porque é lá que eles vivem, é lá que estão os pequenos bares do comerciante do musseque. É lá que eles podem fazer a pequena despesa que lhes é consentida com o que ganham, etc”*. Neto desenvolveu o seu ponto de vista de acordo com a formação muito profunda que ele, tinha, e que era exemplar, efetivamente. Ele viveu primeiro com um irmão, o Pedro, no Bairro Cruzeiro, depois viveu numa outra casa com a mãe e mais a família e a mulher e o filho - nessa altura só tinha o Mário Jorge.

Diríamos seguindo Fanon (1975) que Agostinho Neto não era nada comum, como os verdadeiros pretos, não era preto, processo que era bem conhecido dos estudantes africanos pretos em Portugal. O preto o indígena era o selvagem, o atrasado, o do mato, enquanto o estudante um assimilado e evoluído. Logo, poderíamos nos perguntar sobre a pouca importância e até relevância dada por Agostinho Neto,

²⁰ Majoritariamente a população em Angola sob dominação portuguesa foi classificada e categorizada como indígenas. O eles significa somente os indígenas ou os pretos ainda não assimilados a cultura portuguesa. De modo que podemos observar em Abreu uma tentativa e negação da linha racial e binarismo que se vivia, quer em termos espaciais. A questão econômica Neto faz referência a ela como aponta Lara Pawson (2014), e como ele mesmo salienta em “Quem é o Inimigo? E qual é o nosso objetivo? (1974).

sobre questões raciais que estruturavam, definiam as linhas e fronteiras sociais que ainda hoje estruturam grande medida a vida e sociabilidade dos angolanos. Insistia na ausência de uma relação entre classe e raça, a ideia de classe não tinha nada à com problema de cor da pele. Isso poucos meses após o 11 de Novembro de 1975. Segundo Pawson (2014, p. 133-4), Neto e o *Jornal de Angola* se mostravam em estado de negação quanto ao legado das relações raciais deixada pelos portugueses, referindo-se ao país como se, de um dia para o outro, ele tivesse transformado num espaço constituído por duas metade iguais. Em sua conferência na Universidade de Dar-Es-salam em 7/02/1974, da qual resultou uma publicação no mesmo ano com o título de “Quem é o inimigo? Qual é o nosso objectivo?”. Continua a autora, embora o colonialismo português possa não ter sido marcado pelo mesmo grau de discriminação racial declarada existente, por exemplo, na vizinha África do Sul, a verdade é que ao longo de séculos e, naturalmente também no século XX, durante a governação de Salazar, Angola foi caracterizadas por desigualdade de natureza racial. A esse pouco interesse, colocamos a questão se tal fato e motivo deveram-se ao fato de Agostinho Neto ter sido:

a) primeiro um assimilado; b) ter sido da juventude comunista do Partido Comunista Português; c) ter namorado e casado uma branca portuguesa, numa altura em que quase se desconhece casamento inter-racial entre um preto e uma branca ou no sentido oposto um branco com uma preta. O comum eram relações na qual o elemento europeu era a do sexo masculino e o elemento africano do sexo feminino.

Ao retratar a época em que se encontravam na Casa dos Estudantes do Império - CEI, Abreu (1991, p. 273), afirma que Neto,

era uma pessoa reservada por natureza, diferia do moçambicano João Bernardo Dias (J. B. Dias), exatamente porque ele era uma pessoa muito complexada. Pois tinha sofrido muito em Moçambique, e parece que o racismo ainda em Moçambique era pior do que em Coimbra. “Era preto e pobre, e isso é que é mau - era negro e pobre”, sentia muito o problema da cor de pele. Lembro-me que certa vez apaixonou-se por uma rapariga de Letras, declarou-se à rapariga e foi rejeitado em sua intenção, sentiu aquilo como um problema de cor, quando não era, a rapariga gosta era de outro, parece. E tomou a rejeição pelo fato de ser preto. Eu por exemplo, nunca vi que isso acontecesse com o Neto. *O Neto nunca deixou - não sei quem é que Neto namorou ou*

deixou de namorar -, mas o Neto teve os seus namoros²¹ e, a verdade é esta, quando eu uma vez fui a uma festa, em Lisboa, em casa do Humberto Machado - uma festa em que era o único branco que estava, os outros eram, pretos e mulatos. A certa altura apareceu uma menina, uma jovem de 16 ou 17 anos, muito bonita, muito alegre, muito simpática. E eu, é claro, comecei logo e disseram-se: “Cuidado, é a namorada do Neto...” Era a Maria Eugénia Neto. O Neto nunca teve problemas dessa ordem, creio eu. Claro que ele deve ter sentido muitas vezes o racismo, mas era um indivíduo que superava muito bem isso, porque ele tinha uma consciência muito profunda do que era racismo, do que é que causa o racismo, em que condições o racismo surge e em que condições ele pode destruir-se. Portanto, era um indivíduo para quem o racismo era uma questão histórica, material.

Em conversa com recém-chegados das colônias, Fanon (1975) ficou sabendo que a preocupação mais constante dos que chegavam à França é dormir com uma branca, numa espécie de rito de iniciação a “autêntica” condição de cidadão digeriam-se aos bordeis. E uma vez cumprida o tiro seguiam seus destinos metropolitano. Cabe uma segunda pergunta ao pensarmos nas questões colocadas por Frantz Fanon (1975) ao refletir sobre a dimensão de uma busca de aceitação por parte do sujeito preto que estava apartado dialecticamente das relações colônias, visto que apesar de pessoa não se reconhecia efetivamente a dimensão humana e adulta. Assim, que em o “homem de cor e a branca” Fanon (1975, p.), coloca que, o preto ao desposar uma branca, desposava também a cultura, a beleza branca, a brancura branca. Pois nos seios brancos que as mãos do sujeito preto ubiqüitárias acariciavam, é a civilização e a dignidade brancas que ele fazia sua também. Há uns trinta anos, um preto dos mais escuros em pleno coito com uma loura “incendiária”, no momento do orgasmo gritou: “Viva Schoelcher²²!” Em Angola contemporaneamente, segundo Yannick (2008); Vui Vui (2012); Azagaia (2013), existe uma ambiguidade em relação ao mulato e ao branco, de modo que [...] é só para vocês verem o quanto a vida é ingrata [...], [...] de dia odeiam-me, de noite amam-me [...] ao mesmo tempo em [...] o negro quando agarra já uma mulata uwá uwé, só da maneira que estranha [...] apesar de criticarem mulatos, “mas namoram com mulatas” quando é “uma branca tipo que já esta no céu homem aranha éh éh éh [...], e [...] vamos de uma vez acabar com as farsas mulato é o ódio e o amor entre as raças [...]

²¹ Interpretamos seus namoros como namoros com mulheres brancas, haja visto o contexto da citação relacionamentos inter-racial entre um elemento do sexo masculino da raça preto e um elemento do sexo feminino raça branca.

²² Schoelcher, foi quem fez adotar pela III República o decreto de abolição da escravidão, compreende-se-á que seja preciso insistir um pouco sobre as relações possíveis entre o Preto e a Branca (FANON, 1975).

De acordo com Fanon (1975, p. 96), quando, uma história e anedota se mantém no seio do folclore, é porque ela exprime de algum modo uma região da “alma local”. Diríamos que a permanência valorativa de uma ou um parceiro mulato ou com uma cor da pele, mais próxima da do branco, sublinha a adesão afeto-sexual do mundo preto angolano a um ideal de civilização e dignidade se não branca, mas mulata. Haja visto de a vida em Angola é mulata. Podemos colocar que, o negro em Angola na parte mais preta da sua alma, através da zona sombreada sobe este desejo de ser ao menos mulato senão branco. Pois, não se deseja ser reconhecido como preto-africano, mas como branco. Trata-se de um reconhecimento que Hegel não descreveu - quem o pode fazer, senão a Branca? Amando um preto, prova-se que é digno de um amor branco-português. E o preto “passa” a ser amado como um branco, apesar de sua cor de pele ontológica preta, diríamos que o assimilado após o “choque psicológico” David (1991), era de fato é como um branco-português, logo era natural que um assimilado, amasse como um português. Como o português não ama senão a branca-portuguesa geralmente metropolitana, o assimilado também não podia se não casar e amar uma mulher metropolitana, uma filha do bom Portugal. Ainda segundo Fanon (1975, p. 101), sabe-se,

que “enraivecidos” por esse humilhante ostracismo, os mulatos vulgares e pretos não têm senão um pensamento desde que chegam à Europa: saciar o apetite da mulher branca. A maior parte deles, e entre esses os que, por serem de cor mais clara, chegam muitas vezes a renegar que seu país quer sua mãe, aí fazem menos casamentos de inclinação do que casamentos em que a satisfação de dominar a europeia é apimentada por certo gosto de orgulhosa vingança.

De modo, que no que se refere ao casamento rigorosamente inter-radial, podemos nos perguntar em que medida ele não é algumas vezes para o cônjuge preto uma espécie de confirmação subjetiva do extermínio em si mesmo, e aos seus próprios olhos o preconceito de cor de pele que durante muito tempo sofreu? Segundo Achile (*apud* Fanon, 1975), seria interessante estudar-se isto num certo número de casos e procurar talvez neste móbil confuso a razão de certos casamentos inter-radiais raizados fora das condições normais dos casais felizes. Algumas pessoas casam-se com pessoas de outra raça, de condição ou de cultura inferior à sua, que não teriam desejado como cônjuges dentro de sua raça e cujo principal triunfo parece ser uma garantia de expatriação e de “desracialização” (horrível palavra) par ao cônjuge. *Em*

algumas pessoas pretas, o fato de desposar uma pessoa de raça branca parece ter preponderado sobre qualquer outra consideração. Aí encontram o acesso a uma igualdade total com esta raça ilustre, senhora do mundo, dominadora dos povos pretos.

Historicamente, sabemos que o preto culpado de ter dormido uma branca era castrado e passava a ser um tabu para os seus congêneres. Em Angola, existia segundo Lima (1991, p. 455-9), a questão entrava na casa das pessoas, tal que uma linha racial, dividia as famílias, de modo que dois irmãos na Casa dos Estudantes do Império: um tinha sido reconhecido como branco e o outro como mestiço, pelas mesmas autoridades coloniais. E, quando os angolanos desembarcavam em Portugal - alguns deles que têm ou já tiveram altas responsabilidades no Governo de Angola -, a maioria deles era assimilada involuntariamente assumidos, inconscientemente subjugados ao culto do outro. Continua o autor,

Havia indivíduos que, quando se falava em cultura africana diziam: "Mas não existe nada, aquilo é mato". *Vinham para Portugal, estudar, para serem portugueses de cor.* Quando lhes afirmava que a nossa autenticidade não era Portugal, pois éramos apenas vítimas de uma situação histórica, eles não aceitavam ou tinham grandes dúvidas. Levava tempo a convencer alguns deles. Lembro-me até de um mestiço, hoje diplomata de Angola, a quem pus o problema da luta e que me respondeu: *"Eu não posso lutar contra a raça do meu pai"*. Isto mostra que era preciso certo distanciamento do clima colonial para se puder melhor julgar esse *fenômeno de ocupação física e mental de um povo por outro que, numa atmosfera colonial - sobretudo se se tivesse certa disponibilidade econômica - as pessoas se esqueciam de que o colonialismo era uma estratégia que visava à destruição pura e simplesmente do africano (grifo nossos).*

Em um inquérito realizado na Casa dos Estudantes do Império, sobre a situação econômica dos estudantes que iam a casa, chegou-se a conclusão que as mesadas/auxílios/bolsas, oscilavam entre 600 escudos e 3 contos e 500 e *que os pretos eram os que tinham as mesadas mais baixas.* Situação que segundo Lima (1991, p. 450-1), era fácil de referenciar que o estudante angolano-branco-mulato que dançava e comia na Casa dos Estudantes do Império, mas dispondo de 3 contos e 500 de mesada, *tinha acesso a um standing de vida que o conterrâneo negro não poderia ter. E isso era reflexo da situação colonial. Sempre a mesma coisa: a vantagem do pai branco.* De modo que numa Angola independente, o que é se observa? *É que os quadros chaves mais válidos não são os pretos. E quem ocupa os postos chaves não são os negros. Quem vai às representações diplomáticas - os diplomatas mais capazes -*

também não são os pretos. Isso se explica porque, no tempo colonial, não se abria uma escola senão quando houvesse uma população escolar branca que a justificasse; e a ordem de inscrição se fazia segundo a pele: portanto, os miúdos brancos, filhos de brancos, tinham a primazia; seguiam-se os mulatos-mestiços, que continuavam, a ser filhos de brancos; e finalmente, os negros (grifo nossos). Mesada essa dada aos pretos que segundo Abreu (1991), “era muito pequena” afirma ainda que perguntara a Neto, se Angola não podia ser um Brasil, ele respondeu-me que era muito tarde: “já não pode ser, é muito tarde”. Ainda segundo Lima (1991, p. 450), na Casa dos Estudantes do Império nós observávamos, por exemplo, que nos bailes certos estudantes só estavam presentes até certo momento depois, o *grupo deles desaparecia porque ia continuar a noite as festas privadas em que, de fato, não havia negros*. Eram festas de indivíduos com mais dinheiro, que, portanto tinham outras exigências e outras necessidades. Havia esse elitismo feito numa base financeira, independentemente das “amizades” e da camaradagem. Continua o autor,

ora, a partir daí se explica quanto se veio a passar mais tarde, porque só o ideal político é que nos unia. As diferenças sociais de África, de Angola de Moçambique, etc., foram transpostas para a Casa dos Estudantes do Império. E nós sabíamos quem era quem, absolutamente. Conheci indivíduos da Casa dos Estuantes do Império que diziam que numa Angola independente se deveria usar panos, porque os panos é que eram a autenticidade angolana. Hoje vestem-se em Paris, Lisboa e Londres! Mas ninguém usa panos. As mascaras caíram (grifo nossos).

Portanto, como seria possível a negação e qual objetivo na insistência do silenciamento do “passado presente” até meses antes de 11 de Novembro de 1975, no seio da então cúpula do MPLA liderada por Neto. E por quê, que este comenta ser tarde para Angola, ser um novo Brasil? O que buscavam omitir as próximas gerações, quanto ao legado e heranças do escravismo e colonialismo português e seu sistema de hierarquizações raciais e social? O que Neto, tanto buscou silenciar, sendo ele um é participante da Casa dos Estudantes do Império? Viriato da Cruz, fundador do MPLA, em sua saída da direção e saída do MPLA, porém não do movimento nacionalista, afirma que não aceitava, *as manobras de certos dirigentes para impor ao movimento uma direção, (núcleo principais) será um grupo de pessoas que fizeram longa amizade na Casa dos Estudantes do Império*. O que buscava dizer? Acreditamos que

Agostinho Neto provavelmente conhecia as questões apontadas por Manuel dos Santos Lima. A que se deveu e deve o silenciamento ainda hoje como aponta Vera Cruz (2011, p. 134), ao afirmar que,

[...] entre tantos estudos e investigações de que Angola carece a importância, necessidade e urgência de uma investigação para uma melhor compreensão dos mecanismos de reprodução dos valores (dos coloniais aos “pós-coloniais”) e o impacto dos mesmos na sociedade angolana, de hoje. São um imperativo.

Como apontado por Antero de Abreu (1991), Agostinho Neto, raciocinava sempre em termos de luta de classe e sempre em termos econômicos. Assim, que ao tomamos o relatório de informações, número: 2765, data: 18 de dezembro de 1971, classificação: confidencial, de QG/RMA-2ª REP, para DGS: Luanda, Documento original arquivado no pº 24.08.00, referente à reunião anual da “Gulf Oil Corporation” de 27 de Abril 1971, realizado no “Alliance Theater” de Atlanta, Georgia. Aponta que Neto enquanto acionista possuía 16.154 ações. (ver **anexo 02**). Segundo Birmingham (2010, p. 130, 194), “em Cabinda, a Gulf Oil Company estava bem contente por ter entre 3000 a 4000 mil soldados cubanos defendendo as suas instalações de ataques separatistas ou estrangeiros. Em seu primeiro ano no poder, o governo do MPLA retirou 80 por cento das suas receitas da Gulf Oil Corporation”. Situação essa que o faz enquadrar muito bem no conceito de neocolonialismo em África que afirma Nkrumah (1977, p. 9, 15),

[...] a burguesia africana, classe que se desenvolveu sob colonialismo, é a mesma classe que beneficia, depois da independência, do neocolonialismo. O seu interesse reside na manutenção das estruturas socioeconômicas capitalistas. Assim, a luta de classe em África foi dirigida, a princípio, contra o imperialismo colonial, e não contra a burguesia local. Foi isso que retardou o despertar das massas africanas, impedindo-as, por essa forma, de compreender mais cedo que a burguesia local, era o seu real inimigo (grifos nossos).

Deolinda Rodrigues, dirigente do MPLA na primeira metade dos anos 1960, escreveu, que, os dirigentes não devem cometer abusos do poder acumular roupas, botas, etc., destinados aos guerrilheiros, não comer a farinha que se diz para as missões, não dar às amigas a comida destinada aos guerrilheiros, não fazer trfulha com as encomendas enviadas aos guerrilheiros. Ainda segundo a heroína do MPLA:

“Neto era muito influenciado pelas teorias chamadas avançadas, compreensivas e não sei que mais. Não é política e moralmente virgem. Atualmente não podemos fazer muito para realizar a tão necessária modificação do cume podre do MPLA. O sofrimento dos guerrilheiros não é causado exatamente por falta de dinheiro, mas talvez por má administração [...] E isto dos dirigentes não estarem lá dentro com eles” (MATEUS; MATEUS, 2010, p. 36, 40, 73, 83).

De modo que, pode-se aventar a hipótese que aqueles que tinham ingressado no MPLA como “capitalistas camuflados”, ou que, mais simplesmente, tinham começado por satisfazer-se, no período inicial de poder do MPLA, com a ocupação dos lugares deixados pelos anteriores administradores e militares portugueses, terem começado a vislumbrar a oportunidade de exercerem pressão no sentido de uma liberação econômica.

[...] o ponto de viragem parece ter sido o II Congresso do MPLA-PT, em Dezembro de 1985, no qual, embora sem se questionar o papel do Estado, como tal, na economia, se reconheceu que o sistema não estava a funcionar bem e se defendeu reformas que dessem maior relevo aos mecanismos de mercado. A produção continuou muito abaixo dos níveis anteriores à independência em todos os setores da economia, com exceção da indústria petrolífera, onde o Estado, pragmaticamente, oferecia incentivos atrativos às empresas estrangeiras. Entretanto, a rigidez e a distorção criadas pelos controlos arbitrários de preços e por uma taxa de câmbio fixada por via administrativa geraram o desenvolvimento de uma economia paralela de enormes dimensões. E o abandono do marxismo-leninismo deu lugar a um vazio filosófico e mesmo moral em que deixou de haver qualquer sentido de obrigação social ou de solidariedade. O etos do capitalismo selvagem criou formas extremas de venalidade no seio da elite, contribuindo para um forte sentimento de decadência moral ou de crise de valores na sociedade (HODGES, 2003, p. 67-8).

Segundo Nkrumah (1977), podemos, dizer que o elitismo de uma parte da elite do MPLA no pós-independência, era essencialmente um preconceito de classe, que reforça o capitalismo e, consequentemente, o racismo e desigualdades regionais em Angola. Herdadas e ampliadas depois de 1975. O elitismo, inerte às classes dominantes, inspirava-lhes, o desprezo que nutriam pelos pés-descalços. De acordo com Birmingham (*apud* Hodges, 2003, p. 65), *essa classe, ostentava com orgulho a herança cultural europeia, à qual os seus membros deviam os nomes e a língua materna, e olhava com desdém para os outros africanos, embora ela própria fosse africana e os seus membros se considerassem os verdadeiros filhos e filhas de África, “os herdeiros do futuro” (grifo nossos)*. Segundo Pimenta (2008, p. 30), Viriato da Cruz ao sair do MPLA e ter integrado a FNLA, procedeu a uma crítica cerrada ao comportamento político de uma determinada fracção da minoria assimilada angolana, *identificando estes*

como esta minoria com a nova cúpula dirigente do MPLA, incluindo o próprio Agostinho Neto. Simultaneamente introduziu em suas análises do nacionalismo angolano a dimensão da luta de classes, sobrepondo os conceitos de raça, de nacionalidade e de classe. *E considerou a existência duma oposição entre o negro e o branco - sinônimos respectivamente de angolano e de português -, mas que fundamentalmente se resumia a uma luta de classes entre o proletariado e a burguesia (grifo nossos).* Em sua declaração de saída do MPLA, de 15 de novembro de 1962, dirigida aos militantes do MPLA, Viriato da Cruz afirma que a partir de Leopoldville cumpria o dever de informar aos militantes, “tenho estado em desacordo com alguns dirigentes do MPLA” sobre o seguinte:

- a) Não aceito a teoria da inevitabilidade do neocolonialismo em Angola, teoria que alguns dirigentes vêm defendendo. *Essa teoria que, desarma o espírito combativo do povo, atraiçoa o grande sacrifício em vidas e sangue que o povo vem fazendo, abre às portas do nosso Movimento a uma política sem princípios, oportunista e de falta de escrúpulos e de caráter;*
- b) Não aceito política de divisão que um grupo de dirigentes e militares vem fazendo dentro do Movimento, desde há dois meses. *O MPLA, que lutou sempre sinceramente para união de todo o nacionalismo angolano, deverá continuar a dar, ele próprio, o exemplo da união dos angolanos;*
- c) Não aceito a política de perseguição e afastamento de militantes da seção política e da seção militar do MPLA. *Essa política está errada, é odiosa, é policial. Essa política que alguns dirigentes vêm fazendo ilegal e arbitrariamente, baseia-se na vontade de um grupo que pretende impor ao Movimento a sua política;*
- d) Não aceito as manobras de certos dirigentes para impor ao movimento uma direção núcleo principal, *será um grupo de pessoas que fizeram longa amizade na Casa dos Estudantes do Império;*
- e) Não aceito que não se condene a intriga e a calúnia dentro do nosso movimento. *Nem aceito que os intriguistas e os caluniadores continuem a receber apoio moral e material do movimento, quando, por outro lado, esse apoio é negado a militantes honestos e trabalhadores;*
- f) Não aceito a ambição de um grupo de militantes de vigésima hora;
- g) Não aceito o culto de personalidade dentro do movimento. Cada dirigente deve conquistar a confiança e o respeito dos militantes, na base do seu valor pessoal e real, na medida em que ele é fiel à linha política do movimento, na medida em que ele se dedique ao trabalho, sem demagogia e na medida em que ele respeita e faz respeitar os princípios do nosso movimento (ver anexo 03).

Assim em Angola, estas duas classes dentro do MPLA, a dos pés-calçados (não tinham e tem outra ambição senão o enriquecimento, o poder, *prerrogativa de serem eles necessariamente o motor político do futuro Estado*, enquanto que os pés-desalçados (tinham aspiração ao socialismo e nacionalismo, de modo, a ser poder não somente intervir nas hierarquias, mas antes de tudo de igual modo racialmente). Daí que entendemos a declaração de Nito Alves: “o racismo só acabará em Angola quando brancos,

mulatos, mestiços, negros e pretos varressem as ruas das cidades juntos”. Ou seja, quando qualquer angolano independente de sua raça pudesse varrer as ruas como sustento e profissão. Divisão essa, que se constitui o fundamento racista do Estado. Porém, segundo Mateus (2012), admitir que brancos e mestiços, considerados “angolanos de facto e de direito”, pudessem ocupar cargos de topo no MPLA ou no Estado não é uma posição racista.

a citação usada estava incompleta. Nito Alves dissera também que o racismo iria desaparecer no dia em que “os camaradas angolanos de origem europeia” puderem ascender “aos mais altos órgãos do MPLA e às responsabilidades administrativas e outras no aparelho de Estado”.

2.3 - Expição ou exercício do poder popular?

todo aquele clima infernal que se vivia depois do 17 de maio, era fortemente alimentado e instigado com os editoriais escritos propositadamente por Costa Andrade “N’dunduma”, indivíduo que por sinal já havia escrito uma série de editoriais contra Nito Alves e mais dirigentes da 1ª Região, valendo-se da sua qualidade de jornalista e diretor do Jornal de Angola. Os tais editoriais escritos por N’dunduma em junho de 1977 (não sabe quando terminaram porque nesta altura já estava preso no Moxico), tinham o seguinte título sugestivo “*É preciso bater no ferro quente*” (MICHEL, 2009, p. 50).

Por meio de violência física, simbolicamente, a narrativa ideológica lembra os chavões marxista-leninista, legitimou-se por meio de editoriais no Jornal de Angola, Rádio Nacional de Angola, e Televisão Popular de Angola. As ações e crimes cometidos contra todos os “nitistas”, e contra inocentes, acusados de envolvimento na alegada tentativa de “golpe de estado”, ou seja, nas ações do tempo presente. Narrativa essa, que ao mesmo tempo tem promovido uma memória oficial, criando assim, condições para um esquecimento em torno do passado das violências, das desigualdades sociais étnicos e raciais forjadas sempre a partir do Estado. Antes no Estado colonial Português em “nome do povo português” e depois de 1975, pelo Estado angolano em nome do “povo angolano”. Como aponta Wheeler (2009, p. 76),

o contato português com Angola praticamente começou e acabou em guerra". E sobre a própria violência, perpetrada durante os anos de 1974 a 1979.

Assim, seguindo Ricoeur (2012, p. 85-6 e 92), podemos falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva, não apenas num sentido analógico, mas nos termos de uma análise direta, pois a noção de objeto perdido encontra uma aplicação direta nas “perdas” que afetam igualmente o poder, o território, as populações que constituem a substancia de um Estado. Pois, o luto é sempre a reação à perda de uma pessoa amada ou uma abstração erigida em substituo dessa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal etc., porque a existência do objeto perdido continua psiquicamente. Assim, é o sobre-investimento das lembranças e às expectativas, pelas quais a *libido* permanece ligada ao objeto perdido, que se deve o preço tão alto a ser pago por essa liquidação: “A realização em detalhe de cada uma das ordens ditadas pela realidade é o trabalho de luto. Tomando La Boétie (1997), diremos, que quem estudar os efeitos da antiguidade e as velhas crônicas das violências cometidas em nome do Estado angolano, descobrirá que, vendo-se o país mal governado, maltratado e tomando-se a decisão firme de liberá-lo, com intenção limpa e reta, poucos ou nenhum deixaram de consegui-lo, pois nisso deram ter ajuda da própria liberdade, ansiosa por renascer.

Foi a atenção que os meios de comunicação internacional que dedicaram a Neto enquanto ele esteve preso em Portugal. Transformaram-no numa espécie de *cause célèbre*. Ele é um dos que estão na origem da criação Amnistia Internacional. Neto fez parte de um grupo de seis presos políticos defendidos por Peter Benenson, o fundador da Amnistia Internacional. *Tonar-se-ia conhecido muito além das fronteiras de Angola, como um símbolo da luta pela liberdade. Os comunistas portugueses tratavam-no como um herói, mas nós, que combatíamos, não gostávamos dele” (VAN DÚNEM apud PAWSON, 2014, p. 112).* Apesar de ser um antigo membro de uma organização ligada ao partido PCP comunista e pela fuga organizada pelo PCP, este por algum tornara-se uma partido não amigo. Em 1962, o Partido Comunista Português organiza a fuga para Marrocos de um seu antigo militante, o “médico” angolano António Agostinho Neto. Em dezembro do mesmo ano realiza-se a “1ª Conferência Nacional do MPLA, que atribui a Neto a presidência do movimento. Como vices-presidentes surgem dois pretos: Matias Migués (primeiro vice-presidente) e o reverendo Domingos da Silva (segundo vice-presidente). O Comitê Diretor integra

ainda quatro mestiços: Mário de Andrade (que deixará o movimento), Lúcio Lara, Aníbal de Melo e Iko Carreira. *É o presidente que convoca o Comitê Central, nomeia e demite os responsáveis, faz as transferências de quadros, dá ou não dinheiro para o funcionamento dos vários setores do movimento.* Segundo Tali (*apud* Mateus; Mateus, 2009, p. 28),

[...] durante a conferência, estalou-se a primeira grande crise da história do MPLA. Viriato da Cruz propunha um recuo tático dos não negros, nos órgãos de direção, sacrificando-se a si próprio para dar o exemplo. Em contrapartida, Neto partia do postulado de que a unidade do movimento não deveria tolerar qualquer concessão nos princípios fundamentais, designadamente na prática de um absoluto não racismo. *Surgem, pois no MPLA duas facções distintas, a de Neto e a de Viriato, facções que entram em choque, chegando às confrontações físicas e até troca de tiros (grifo nossos).*

Até 1962, o MPLA tivera um presidente, um secretário-geral e um tesoureiro. Contudo, a partir daquela data, todas as funções e departamentos se concentraram em Neto, que altera inclusive a política e a estratégia. *Ao que parece, conduzia o movimento a seu bel-prazer, favorecendo uns e humilhando outros, consoante o momento político e as, suas próprias necessidade enquanto líder Pimenta (2006).* De acordo com Mateus e Mateus (2009), no Comitê Diretor saído da Conferência Nacional de dezembro de 1962, entraram dois mestiços, que acompanharam Neto ao longo dos anos: Lúcio Lara, seu amigo desde os tempos de Coimbra e seu padrinho de casamento, *que ficou com a Organização e a Formação de Quadros;* e Henrique Teles (Iko) com responsabilidade da Segurança. *Não eram seus rivais, pois seria difícil a um mestiço, num país de negros, guindar-se ao lugar cimeiro de um movimento de libertação nacional.* Alimentavam o seu poder pessoal e estavam ligados por várias cumplicidades. *Era, pois natural que antigos membros do PCP, como Agostinho Neto e Lúcio Lara, tivessem propensão para adotar o princípio orgânico do centralismo democrático, mesmo que a um movimento de caráter frentista, agrupando gente de mais diversas ideias políticas.* No entanto, na prática, o funcionamento do MPLA revela muito centralismo e bem pouco democracia (grifo nossos).

[...] com a subida de Neto ao poder, espalhou-se a retórica do partido: “O MPLA é Povo. O Povo é o MPLA” - era “e é” o “*unanimismo*” a ferro e fogo ancorado numa série de forças repressivas que tinham “e tem” como única missão sustentar o poder de Neto. Quanto ao presidente da República, subitamente esquecido do que jurara, afirma dispensar o poder judicial, o que, no

século XX, ainda nenhum chefe de Estado se atrevera a dizer: *Não haverá contemplações [...] Certamente não vamos perder tempo com julgamentos. Seremos o mais breve possível. Acabava de atear o rastilho para a mais brutal das repressões* (MATEUS; MATEUS, 2009, p. 115).

De fato, o que essa ideologia busca legitimar é a autoridade da ordem ou do poder - ordem, no sentido da relação orgânica entre todo e parte, poder, no sentido da relação hierárquica entre governantes e governados (RICOEUR, 2012, p. 96-7). Essa relação da ideologia com o processo de legitimação e seu sistema de autoridade, parece-me constituir o eixo central em relação ao qual se distribuem, por um lado o fenômeno mais radical de integração comunitária ou da *angolanidade*, por meio das mediações simbólicas e benesses materiais - até mesmo retóricas - da ação e, por outro lado, o fenômeno mais aparente e mais fácil de deplorar e denunciar, a saber, o efeito da distorção história e social da memória coletiva. “Em 1963, a implosão do MPLA foi uma realidade. O auto-afastamento de Viriato da Cruz, ex-secretário geral, explicava claramente que as clivagens entre os camaradas eram profundas. nesta época, um dado parecia adquirido nos meios políticos nacionalistas em Leopoldville, de que a chegada de António Agostinho Neto, acelerara o processo de implosão do MPLA, que vivia uma crise sem precedentes, (até o momento) que assolava o partido durante alguns meses, com duas tendências bem demarcadas, que se atacavam com virulência, a de Viriato da Cruz, antigo Secretário-Geral do partido e a do próprio Agostinho Neto, atual presidente. Continua o autor,

a situação havia chegado a tal ponto, que houve entre os militantes de ambas às facções. Violentos confrontos, tanto verbais como físicos com tiroteio inclusive, que redundou num morto, o que assustou as autoridades congoleas, pelo inédito da situação, ponderando a expulsão do MPLA de Leopoldville” (ROBERTO *apud* NGANGA, 2008, p. 152). (**ver anexo 04**)

Antes da saída do MPLA, Viriato da Cruz (1962) e mudança da sede para Brazzaville, fez uma declaração em Leopoldville (atual Kinshasa), no dia 15 de março de 1962, declarou:

[...] não aceito a política de divisão que um grupo de dirigentes e militantes vem fazendo dentro do Movimento, desde há dois meses [...]

Viriato da Cruz via na personalidade de Agostinho Neto um autocrata em potência, afirmou Mário Pinto de Andrade, acrescentado: No que não estava de todo errado”. Ainda segundo Viriato da Cruz (1964), “*a degradação progressiva do MPLA no ano de 1963, deveu-se: a luta entre os interesses das diferentes camadas sociais*” (MATEUS; MATEUS, 2010, p. 83). São essas críticas, que anos depois, Nito Alves e demais acusados de fraccionistas e de tentar um golpe de estado iriam fazer à direção do MPLA já em Luanda após o encontro entre os dois MPLA. A organização obedeceu à conhecida teoria leninista do Centralismo Democrático, segundo a qual haveria maior democracia nas bases; na realidade traduzia uma ditadura de cúpula. Foi desse modo que o comunista MPLA organizou o seu “poder popular”. **(ver anexo 05)** De acordo com Silva (*apud* Mateus; Mateus, 2009, p. 31-3), “o ataque direto aos problemas adiava-se em nome da harmonia e da estabilidade, sublinhou um destacado comandante guerrilheiro, depois de referir à falta de contestação crítica radicais. Na Assembleia Regional da 1ª e 2ª Regiões, Neto desencadeou um violento ataque contra os chamados pequenos burgueses, que pretendiam arrebatam a direção do Movimento. Continuam os autores,

na lógica popular, a que Neto apelara, o pequeno burguês só poderia ser o branco e o mestiço, ao passo que o analfabeto só podia ser o negro. O discurso parecia ser o reflexo de divergências entre Neto e certo dirigentes mestiço, que tinham regressado às fileiras. Seria o caso de Mário Pinto de Andrade, que volta a abandonar o Movimento.

De acordo com Carvalho (1976), era um modo de ser imperialisticamente burguês este de tentar afirmar-se hegemonicamente, mas não restam dúvidas de que é o objetivo dos marxista-leninistas. Sob a passagem de uma sociedade burguesa à fase socialista, os marxista-leninistas são bem claros: *só revolucionariamente, destruindo-se as estruturas organizativas anteriores, mesmo à custa de muito sangue e miséria*. Para esta o Estado, esse monstro engendrado pelas classes opressoras com o único fim de manterem na opressão as classes exploradas, mediante as forças repressivas de que dispões - exército, polícia, etc. - deixa de existir. De fato a teoria marxista teria de defender a desapareição do Estado, porque de outro modo não seria lógica. *Se o Estado é um instrumento da opressão de uma classe sobre a outra então na sociedade sem classes ele não poderia existir (grifo nossos)*. Rosa Coutinho teve também um papel fundamental na mobilização do apoio cubano. Alguns relatos dão testemunhos de uma deslocação

secreta a Cuba, em uma estada de três dias em Havana para negociar com o Fidel de Castro o apoio militar ao MPLA. Em troca de riquezas de Angola, mormente o cobiçado petróleo (BOTELHO, 2008, p. 62).

Segundo Tali (2011), ter a capital na mão, no contexto africano da altura, era um trunfo essencial para o que viria. Daí que se entende a aliança do MPLA com o PCP na figura de Rosa Coutinho, que após a última reunião secreta entre os camaradas, os progressistas e comunistas portugueses recomendaram ao o MPLA a dar execução imediata à segunda fase do plano. De acordo com Carvalho (1976), Rosa Coutinho, instruíra Agostinho Neto, que dá, instruções secretas aos militantes do MPLA para aterrorizaram por todos os meios os brancos, matando, pilhando e incendiando, a fim de provocar a sua debandada de Angola, sedes cruéis sobre tudo com as crianças, as mulheres e os velhos para desaminar os mais corajosos. Tão arreigados estão a terra, esses cães exploradores brancos que só terror os fará fugir. *A FNLA e a UNITA deixarão assim de contar com o apoio dos brancos, de seus capitais e de sua experiência militar. Desenraizem-nos de tal maneira que com a queda dos brancos se arruine toda a estrutura capitalista e se possa instaurar a nova sociedade socialista ou pelo menos se dificulte a reconstrução daquela.* Ao revolucionário marxista adicionou-se o ultra-revolucionaríssimo leninista (Isabel do Carmo, famosa ponta de lança do PCP, simpaticamente nos vai dizendo o que o país já se encontra em fase insurrecional. Continua o autor, *o quarto Movimento “PCP” alinhou inequivocamente pela facção leninista do MPLA, dando-lhe a sua confiança, excluindo visivelmente Chipenda e mostrando má cara à UNITA e à FNLA.* Assim, para que aquela população participasse, recorreu-se ao fator rácico: *o branco tem e tu não tens; se ganharmos ao branco, passas, a ter o que é dele, passas a mandar etc.* Os brancos não se alinharam nem podiam alinhar-se com o negro nesta fase (excetuando alguns internacionais), como é óbvio. *A honra do início do processo dos saques depois do 25 de Abril, que culminaria nos tais saques totais,*

coube aos comunistas do MPLA. Tudo isso muito meses antes dos outros dois Movimentos tentarem imitar. As autoridades portuguesas “fecharam os olhos” e esta atitude só podia levar e levou a impressionante escalada do vandalismo. Quando os outros Movimentos fizeram chegar aos seus elementos políticos e armados às zonas de domínio MPLA, tentaram opor-se ao vandalismo anárquico e destruidor deste Movimento. Não o conseguiram e no caso do Kwanza Norte e Malanje, por exemplo, a FNLA perdeu alguns adeptos antigos e a possibilidade de conquistar outros por não ter alinhado na vandálica política anti-branco. A UNITA, sem qualquer

implantação, não conseguiu qualquer base de apoio por não prometer abertamente o saque e a mulher do branco. Mais tarde vieram os dois Movimentos a sofrer as consequências de ações terroristas dos comunistas MPLA ainda de outro modo: a contaminação dos seus militantes, a partir de ações do MPLA, pela indisciplina consequente e como resultado final a participação em ações de saque. A desautorização do governo de transição inseria-se na violentíssima campanha radiofônica iniciada dias antes do estabelecimento daquele governo, em favor do “poder popular”. Contra essa campanha logo se insurgiu, e sem demora, a UNITA; sem resultado, aliás, Rosa Coutinho deixava Angola, mas antes houvera tempo para se amadurecer o anárquico “poder popular”. De resto a campanha anti-branco furiosamente desencadeada, pela Emissora Oficial, ao serviço das autoridades portuguesas, logo após o 25 de abril, não podia deixar indiferentes e imunes por longo tempo às bases dos outros Movimentos. De admirar, isso sim, é que as bases dos outros dois Movimentos não tenham acompanhado mais cedo o que o “poder popular” há tanto tempo vinha fazendo. A essas investidas respondia a FNLA, prostrando para sempre muitos desgraçados e iludidos negros para quem a doutrina do MPLA se resumia, assim o acreditavam, em dar-lhes o que era do branco, em permitir-lhes toda casta de violências e rapinas sobre o branco. A tropa portuguesa “olhava” (grifo nossos).

Segundo Tali (2011), o MPLA deve, a sua regeneração política de 1974-1975 à juventude urbana, mais particularmente em Luanda. O movimento acabava de sofrer uma longa fase de sucessivas crises e, quando chega o 25 de Abril, é um movimento exausto, dividido, militarmente sem mais capacidade de iniciativa, enquanto que, entretanto, a FNLA estava a rearmar-se como nunca o tinha sido antes e, a UNITA, que se precipitou em assinar o cessar-fogo com as novas autoridades portuguesas, saía dos confins do Moxico para não só ser reconhecida finalmente pela OUA, mas sobretudo ganhar milhares de adeptos nos centros urbanos, sobretudo no planalto central e, no resto do sul do país (há reportagens fotográficas de comícios monstruosos da UNITA nestas regiões. A entusiástica adesão de milhares de jovens, que foram das cidades para os Centros de Instrução Revolucionária - CIR, cheios de ideias e muita sinceridade para ser formados como soldados, de repente deu a Agostinho Neto o fôlego que permitiu que ele e o que restava do movimento pudessem reconstituir o potencial militar deste. Não fosse isto e, face a uma provável coligação FNLA/UNITA, o MPLA teria vivido uma real descida aos infernos. A história teria sido outra. O problema é que esta juventude entusiasta, voluntarista, estava dividida em várias tendências ideológicas, que reflectiam em grande parte as divisões ideológicas que marcavam o movimento comunista internacional, mas reflectiam igualmente as divisões ideológicas na esquerda portuguesa do pós 25 de Abril.

Em Angola, os laços entre poder, “Povo” e MPLA e, finalmente, o presidente do MPLA e do “Estado angolano”, reforçam-se, com o passar dos meses e semanas que antecedem o 27 de Maio.

Segundo Pawson (2014, p. 135), a 8 de maio de 1977, é publicado um artigo de fundo com a manchete “Unidade Nacional”, em que se proclama, o seguinte:

“O Povo Angolano é o MPLA. O MPLA é o Povo Angolano”. E continua: “Esta é a unidade, real, verdadeira e revolucionária, onde não cabe nenhum espaço de manobra camuflada, com objetivos condenados”.

Continua a autora, numa bizarra reviravolta, que pode ser interpretada como uma paródia revolucionária põe de lado o partido e “o Povo” e exalta unicamente a figura do presidente:

“Defender Neto é defender a Revolução”, afirma-se. “Defender Neto é defender a unidade nacional”.

Porém ao tomarmos da missiva de 15 de novembro de 1962, Viriato da Cruz, colocava que, não aceitava:

o culto de personalidade dentro do movimento. Cada dirigente deve conquistar a confiança e o respeito dos militantes, na base do seu valor pessoal e real, na medida em que ele é fiel à linha política do movimento, na medida em que ele se dedique ao trabalho, sem demagogia e na medida em que ele respeita e faz respeitar os princípios do nosso movimento.

Prosseguindo, Pawson (2014, p. 135), afirma, que são tantas as dificuldades suscitadas por declarações como estas - e são muitos os exemplos semelhantes, que é difícil decidir por onde começar:

[...] se o povo angolano “é” o MPLA, então, quem, ou que é o povo que apoia a FNLA e a UNITA, ou não apoia nenhum partido? Onde arrumá-los? E desde quando uma só pessoa representa a unidade nacional? Desde quando passa a ser toda a revolução angolana? O que é esta pessoa? Terá de deixado de ser uma pessoa? Será de fato, Deus? O MPLA parece ter pensando em tudo. *Aqui está. Uma ditadura, não do povo, mas do líder, que se encontra no topo da hierarquia, sobre as massas que estão na base (grifo nossos).*

Se num momento anterior a campanha era anti-branco, propaganda e desencadeada furiosamente pela Emissora Oficial, a serviço das autoridades portuguesas, logo após o 25 de abril, em favor do MPLA esse em coloriu com os comunistas e progressistas portugueses como Rosa Coutinho. Nesse novo e momento final de tomada do poder, a facção do MPLA liderada pelo Agostinho Neto tinha como alvo

elementos de sua própria família política. E foi usada uma campanha de propaganda, essa fomentada pela RNA, pela TPA e pelo JA. Em outubro de 1976, foram encerrados o programa radiofônico *Kudibanguela* e o jornal *Diário de Luanda*, aparentemente ligados aos nitistas. Seria também, proibido o programa de rádio *Povo em armas*. Prossegue, entretanto, a atividade dos meios de comunicação oficiais, que a pretexto do “fraccionismo”, desenvolvem uma propaganda asfixiante, intensificando a intriga e a calúnia contra os adversários (MATEUS; MATEUS, 2009, p. 76-8). De acordo com Carreira (1996, p. 150-1), o responsável pelo programa de rádio era o Adelino Santos (Betinho), que na base das insuficiências da governação, sobretudo as medidas mais impopulares, as ia denunciando com veemência não disfarçada. O *desprestígio de Neto, pelo seu apoio aparente a mestiços e indivíduos de raça branca e por um propalado apego a bebidas alcoólicas. Era contar com o que não era verdade ou eram verdades truncadas! O programa era como uma escapatória popular e por isso nunca fora censurado. Neto às vezes escutava essas denúncias, para a sua própria informação e para conhecer a reação popular às suas medidas mais impopulares. Por conseguinte Betinho podia, do seu microfone, que era um meio privilegiado, mobilizar a população, com as suas reivindicações e informações (grifo nossos)*. De acordo com Pawson (2014, p. 117, 296), é importante referir que o Jornal de Angola era, à época, o único diário do país, sendo por isso, uma voz dominante. Um outro, o Diário de Luanda, fundado em 1936, foi encerrado pelas autoridades em Maio de 1977, acusado de promover o fraccionismo. *Os artigos de N'dunduma eram transmitidos pela rádio nacional, chegando, assim, a todo o território nacional e à maioria dos angolanos, que ou eram analfabetos, ou não tinham acesso ao Jornal de Angola, ou encaixavam nos dois perfis em simultâneo.* Continua a autora,

a oposição política aumentou e o governo sentiu-se demasiado envergonhado - tomado pelo pânico, talvez perante o crescimento da base de apoio de Nito Alves - para admitir a verdade. Em vez disso, acusou um dos seus ministros de desviar produtos alimentares com o objetivo de instigar uma insurreição contra Neto. *A incapacidade de aceitar a realidade política e económica revelou-se desastrosa - e, segundo João Van Dúnem, deteriorou-se ainda mais com a reação do governo ao 27 de Maio (grifo nossos).*

Ainda Birmingham (2010), a independência de Angola foi conseguida através de uma luta de libertação travada em nome dos “trabalhadores” e dos “camponeses”, no entanto, nos anos 70, dos

trabalhadores rebelarem-se contra o governo do MPLA, e na revolta dos anos 80, os camponeses fizeram o mesmo e ainda com mais persistência. Os combatentes pela liberdade angolanos revoltaram-se contra um dos mais autoritários e burocráticos dos regimes colônias, contudo, o Estado sucessor continua a ser extremamente burocrático e relativamente autoritário.

Ali onde alguns instantes antes, havia mil conflitos particulares, mil pares de irmãos inimigos isolados uns dos outros, novamente existe uma comunidade completamente una no ódio que lhe é inspirado por um só de seus membros. Todos os rancores disseminados em mil indivíduos diferentes e todos os ódios divergentes vão convergir, a partir de agora em diante, para um indivíduo único, a *vítima orioória* (GIRARD, 2008, p. 105). Segundo Carreira (1996) Agostinho Neto fora avisado que corria perigo, pois o círculo de amigos de Nito estava muito ligado ao Partido Comunista Português, e era muito hostil e crítico à sua governação. Neto chegou a dizer a amigos que não se preocupassem, porque não “passavam de lagartixas”. Além de Zé Van Dúnem, outros os mentores intelectuais de Nito Alves seriam os irmãos Vales, senhores de grande inteligência, e *gente de esquerda, imediatamente agarraram Nito, que também se dizia ser de esquerda, com um passado guerrilheiro e a responsabilidade de levantar a nova administração do Estado*. De modo, que seria o Zé Van Dúnem o verdadeiro cérebro da tentativa e não Nito Alves. De acordo com João Van Dúnem (*apud* Mateus; Mateus, 2009; Pawson, 2014), Lúcio Lara chamara o irmão José Van Dúnem e o aconselhara a afastar-se de Nito Alves, um “pé-descalço”, ao passo que ele José era de uma família e tinha um grande futuro. Em um encontro entre José Van Dúnem e o primo Saydi Mingas, este último faz o mesmo pedido de Lara a Zé: “*Ouve, tu e eu somos primos, somos irmãos, e tu estás do lado do Nito, que é um “pé-descalço”, um revolucionário da rua*”. O Nito Alves pode ter sido uma figura populista, mas não era um pensador. Esse era o meu irmão. Por vezes, chamavam-lhe “o pequeno filósofo”, este seria uma das razões por que dirigentes temiam o irmão Zé Van Dúnem. É importante que compreendas isto. O papel de Nito deve ser realmente minimizado, não tinha peso, nenhum em termos sociais. Não tinha linhagem, como a minha família que era uma poderosa família de proprietários fundiários de Luanda. Tínhamos demasiados lugares no Bureau Político, por isso, não podiam matar-nos a todos (grifo nossos).

Segundo Pawson (2014), *o complexo de classe de João Van Dúnem, confunde-me eis um homem que eu julgava ser um radical, um homem que sonhou com uma revolução socialista. Ao ouvi-lo vangloriar-se das suas origens privilegiadas, sinto-me ridícula. Uma vez, o vi referir-se a si próprio como membro da “aristocracia angolana”, é provavelmente descendente de Baltazar Van Dúnem, um holandês brancos que chegou em Angola na década de 1630 e fez fortuna com o comércio e trato dos viventes (escravos). Os Van Dúnem, são hoje uma das famílias mais poderosas de Angola (grifo nossos). Se de fato Nito Alves, fora utilizado tanto por Agostinho Neto para aniquilar grupos de extrema-esquerda, no seio do MPLA, este também segundo João Van Dúnem e Iko Carreira teria sido usado por Zé Van Dúnem e pelos irmãos Vales. O que o tornou, numa vítima ideal, visto que na verdade estaria em causa uma disputa de facções, e de membros do antigo meio social angolano, que disputavam o poder e controle do MPLA. E quem controlasse o MPLA teria automaticamente no pós independência também o controle e poder de Luanda e do Estado angolano, tendo em conta as análises e prisões de Carvalho (1976).*

Instalado em Brazzaville, de onde realizava suas transmissões radiofônicas o MPLA reorganizou-se e abre uma frente militar em Cabinda, a 2ª Região Político-Militar. Contudo, em 1964, uma Conferência Nacional de Quadros, realizada na mesma cidade, constatou que o Movimento estava reduzido a uma guerra de fronteiras, estando à luta armada sem organização, sem direção, isolada da maioria da população africana, limitada a uma pequena parte do território e, finalmente, com escassez de armas e de munições. Este é o MPLA oficial, formalizado em 1962, na I Conferência Nacional de MPLA. Porém que na versão oficial foi formado aos 10 de dezembro de 1956, PLUAA, do MINA e, do PCA. E ainda pelas Comissão Federal do Partido Comunista Português, e a Comissão de Luta contra o Imperialismo Colonial Português, a Gente da Angola Negra e da Mensagem. Liderado por Agostinho Neto, Lúcio Lara e Iko Carreira, seguindo preceito, marxista-leninista buscava o poder a todo custo. Agostinho Neto, presidente do MPLA, vivia em Lusaka, em Dar-es-Salam ou Brazzaville e só penetrava na mata por ocasião de uma “viagem” de inspeção. A autonomia levava a casos evidentes de abuso do poder, que se traduziam no açambarcamento de privilégios e em casos de execução sumária sem conhecimento da direção política, a pretexto de atos de indisciplina ou delitos de feitiçaria. As estruturas do Movimento, em Brazzaville, tinham por tarefa, por um lado, a gestão política e representação, por outro lado, a imprensa, a propaganda e a

logística. Na década de 60, tais atividades eram desenvolvidas por elementos de todas as raças e origens. *Contudo, a partir do fim da década, no funcionamento quotidiano da representação, terão começado a predominar os quadros brancos e mestiços.* Em 1972, Lúcio Lara, representante do MPLA em Brazzaville, foi sequestrado nas instalações de representação por um grupo de guerrilheiros chegados da Contundo, ainda durante a luta armada, o encontro de guerrilheiros da 1ª Região, em busca de meios materiais e logísticos. *A questão principal nas reclamações seria o papel de mestiços e brancos, assim como dos intelectuais, na organização. Denunciavam o estatuto privilegiado de que gozavam e o fato de serem poupados a tarefas essenciais da Luta, ficando ao abrigo das privações e dificuldades* (TALI *apud* MATEUS; MATEUS, 2009).

Existia outro MPLA, praticamente sem ligações com o movimento oficial. Era o MPLA dos “pés-descalços” circunscrita na 1ª Região Político-Militar a Norte de Luanda, na região dos Ndembos e de Nambwangongo formada por grupos de sobreviventes, do 4 de fevereiro de 1961 e engrossado por elementos das redes clandestinas, designadas por Frente Interna que se formava na cidade de Luanda. Além de militantes, enviavam alimentos, roupas, livros de estudo, produtos de higiene, medicamentos e material de guerra. *Há registos dos Ndembos e de Nambwangongo que haviam deixado de receber abastecimentos do exterior em 1967, vivendo a partir de então das redes clandestinas de Luanda.* A Comissão diretiva dessa 1ª Região era integrada por José Cesar Augusto (Kilwanji), Benigno Vieira Lopes (Ingo), Alves Bernardo Baptista (Nito Alves, Agir ou Chou-em-Lai) e Sebastião Francisco (Certeza). Os guerrilheiros dessa Região Militar cometeram um feito histórico, dificilmente superável. Às portas da capital de Angola sem retaguarda segura, numa situação de cerco, atacados pelas tropas especiais do exército colonial, pela polícia política e pela guerrilha da FNLA, conseguiram resistir durante 13 anos, praticamente sem o apoio da direção política do MPLA instalada em Brazzaville. *Muitos dos guerrilheiros foram mortos pelos seus próprios companheiros, sem qualquer julgamento, depois do 27 Maio.*

Ainda durante o período da guerrilha armada, o encontro entre os dois MPLA, resultou no primeiro confronto entre ambos que depois irá refletir e ressurgir após os acordos de Alvor. De acordo com Tali (*apud* Mateus; Mateus, 2009), os dirigentes do MPLA terão ficado muito surpreendidos quando, ao descerem do avião no aeroporto de Luanda, viram a imensa multidão que ali fora esperar a primeira

delegação do movimento. Ficaram ainda mais surpreendidos com a multidão em delírio que foi receber Agostinho Neto, no seu regresso do exílio, assim como a afluência aos comícios em que este participava. *Descobriram então um MPLA desconhecido, impressionante e, sobretudo organizado por jovens, sem uma única diretiva do próprio MPLA. O MPLA que encontraram em Luanda, em 1974-1975, era outro MPLA e diferente, que surgiu sem eles.* Eduardo Macedo dos Santos, médico e antigo dirigente do MPLA, contava que Agostinho Neto, depois da recepção que tivera em Luanda, tendo-se apercebido da organização existente lhe confidenciara: *Eduardo, estamos perante uma força estruturada e considerável. Temos de a conhecer por dentro e de a dismantelar.* Eram os pés-descalços. Ainda segundo João Van Dúnem (*apud* Pawson, 2014, p. 112-3), Agostinho Neto, não reconheceu a cidade quando o avião a sobrevoar antes de aterrar! Virou-se para os que estavam com ele e perguntou-lhes: *“Que sítio é este? Que sítio é este?”* Foi justamente nesse momento que o Neto decidiu destruir os do [MPLA] que estavam colocados no interior. O plano de Neto sempre foi proceder a uma limpeza da oposição. Começou na década de 1960. Ele não tinha nenhuma experiência militar. *Nem sequer manejar uma arma. Perdemos-lhe o respeito, porque vivia no estrangeiros. Nunca combateu como nós.* Neto não se encontrava no país quando foram travadas as batalhas mais brutais contra os portugueses, nos finais da década de 1960 e no princípio de 1970”. Porém, de acordo com Carreira (1996, p. 152-4), é Nito Alves ao invés de Neto que não tinha combatido, “realmente, segundo o ex-Comando da 1ª Região, Nito nunca tinha combatido, tendo sido sempre professor.

Em Março de 1976, é enviada ao XXV Congresso do Partido Comunista da União Soviética uma delegação constituída por Nito Alves e José Van Dúnem. Aparentemente é um reconhecimento das qualidades ndembos. No entanto, o presente é envenenado. *Dir-se-á, depois, que os soviéticos reservaram a Nito Alves privilégios de chefe de partido, chegando a colocar seu retrato (e não o de Agostinho Neto) na galeria dos chefes revolucionários.* Segundo Mateus e Mateus (2009, p. 61-2), regressada de Moscú, a delegação do MPLA ao congresso deve ter iniciado uma frenética atividade. Só assim se justifica que, no dia 1 de Abril, ao regressar de Cabo Verde, Neto seja abordado por Lúcio Lara, que junto às escadas do avião, lhe sussurra ao ouvido: *Camarada Presidente, Nito Alves está a preparar um golpe de Estado. Estamos confrontados com uma grande conspiração. Temos de ter cuidado. É uma grande conspiração”.*

Nito Alves e Zé Van Dúnm teriam segundo Carreira (1996), sido recebidos, entre outros, pelo marechal Epichev, comissário político do Exército soviético, que os convenceu de que um Exército Popular ou de emanção popular, não faz golpe de estado, porque as suas movimentações são manifestações, ou no interesse do Povo. Nesse encontro antes do Congresso do PCUS, o marechal teria entregue a Nito o rascunho do discurso que faria. *A situação tornou-se difícil para Neto, sobretudo quando Nito Alves escrever a políciu aquilo a que ele chamou “Treze teses em minha defesa”.* Nessa publicação, no bom estilo prosopopeico de Nito, procurava defender-se das acusações que lhe faziam e atacava o comportamento de alguns colegas. *Esse foi o pretexto que levou Neto a convocar uma reunião do Bureau Político, para estudar a publicação de Nito Alves e o seu relatório da viagem a Moscovo.* Continua o autor,

na reunião que teve lugar uns poucos dias antes, no pavilhão da cidadela Desportiva, em Luanda na noite após a Reunião do Comité Central, quando Neto anunciou a expulsão de Nito Alves e Zé Van Dúnm do Comité Central e do Bureau Político, e fez na ocasião referências elogiosas aos seus companheiros de Partido e governo mais visados por aqueles. Tentou ainda conter no âmbito da disciplina partidária e da mobilização dos militantes, quer as sanções, quer a resposta a uma possível tentativa de golpe, então projetada para o dia 25 de Maio. *Nessa reunião, e ela primeira vez, Neto responsabilizou-se por todas as decisões do seu governo.* Só ele falou, em nome de todo o Bureau Político, só ele queria confrontar-se com Nito. *Nessa reunião, na qual teoricamente Nito apresentou o seu documento de defesa, ele verificou com surpresa, que poucos no Bureau Político e no Comité Central conheciam o documento, e que quase ninguém o acusava. Só Neto, na verdade, o acusava de traição, de estar ao serviço de organização amiga, mas de outro país e de estar a preparar-se para tomar o poder em Angola, pela força (grifo nossos).*

Após a 3ª plenária do CC do MPLA, realizado de 23 a 29 de Outubro de 1976, na Lúcio Lara e o seu grupo, conseguem fazer pender a balança para o seu lado, o “fraccionismo” é sumariamente denunciado, como ‘algo’ que visa destruir o MPLA, Nito Alves e José Van Dúnm são suspensos por seis meses. É criada a Comissão de Inquérito, José Eduardo dos Santos é nomeado Coordenador, tendo como missão de verificar e comprovar, a existência do fraccionismo e se este pretendia destruir o MPLA. No entanto ao fim do prazo a comissão parece não ter feito chegar imediatamente chegar a Neto as conclusões do seu relatório, e até hoje, não se possui conhecimento público do conteúdo completo do mesmo. Nito e José Van Dúnm esperavam que Eduardo dos Santos entregasse o seu relatório, o que não aconteceu, o conteúdo da mesma parece terem sido habilmente modificados, sabe-se que a comissão

concluía que havia não “fraccionismo” e que também não existia uma intenção de destruir o MPLA. Por isso, os “fraccionistas”, quando presos, esperaram que fossem a julgamento, onde esperavam defender-se. O coordenador foi acusado formalmente de seguidor de Nito, quando os fraccionistas decidiram avançar com a manifestação, encontrava-se no Lubango, em missão de serviço, regressa imediatamente para Luanda, ouvido por Neto escapa da prisão e da morte. Fora veementemente defendido pelo comissário provincial da Huila, outras fontes dizem que Neto, ponderou pelo fato de não se conhecer na verdade apoio publico deste a Nito, também pelo fato de um familiar de sangue José Van Dúnem já estar a ‘contas’ com a sua fúria implacável.

Segundo Michel (2207, p. 15), a pretexto do racismo debitado falsamente a Nito Alves, os verdadeiros racistas involucrados na figura do presidente Neto, se auto-desmarcaram pelo simples fato de ter sido negro, ter uma mulher branca e filhos mestiços. Logo depois do dia 27 Maio, a opinião pública nacional percebeu que, afinal os racistas não eram Nito Alves e os que abraçaram a sua causa, mas sim os que se posicionaram em volta do Presidente Neto, comprometendo-o. Continua o autor,

nunca havia me passado pela cabeça admitir que numa Angola independente fosse possível praticarem-se tamanhas atrocidades, ao ponto de se criar um Campo tão feroz como aquele, o da Calunda, no Município do Alto Zambeze, Província do Moxico, somente para massacrar jovens na sua maioria inocentes (grifo nossos).

Agostinho Neto e Lúcio Lara, decidem pela expulsão compulsória do MPLA, de Nito Alves e José Van Dúnem, mesmo...sabendo que o relatório ilibava-os, o que precipita os acontecimentos, pois a cúpula “fraccionista”. Pois, sabiam que estavam a um passo da prisão, senão da morte, a DISA tinha na sua posse a lista completa dos seguidores de Nito Alves. Segundo Alves (1976) “em toda a parte, apresentam-se aos militantes e ao Povo, dá-se aos países socialistas, ao movimento revolucionário mundial, ao movimento de libertação nacional, dá-se ao mundo uma lista de falsos “inimigos”, “racistas”, “golpistas”. Tenta-se enganar assim o conjunto das forças revolucionárias, suspendem-se militantes intransigentes, prepara-se a opinião pública para arrancar-lhes o seu apoio a futuros fuzilamentos, tal como os anunciou para Janeiro deste ano o atual Ministro das Finanças. Excelente manobra de diversão a todos os níveis”. Convocada a 5ª. Reunião Plenária do Comité Central do MPLA, realizada em 20 de maio de 1977, os resultados de uma Comissão

de inquérito, constituída em Outubro de 1976, a pedido de Nito Alves e de José Van Dúnem, foram apresentados na qual ao contrário do que se afirmou, não tirava qualquer conclusão sobre a existência de fraccionismo²³, pois os acusados tinham demonstrado não existir qualquer desvio político-organizativo. *Nito, em contra-ataque, apresenta exemplos concretos de corrupção e desvios dos princípios.* Segundo com Mateus e Mateus (2009, p. 82), Nito Alves, responsabiliza Iko Carreira, ministro da Defesa, pela caótica situação das Forças Armadas, pois em vez de utilizar as verbas orçamentadas para o seu reapetrechamento e dinamização, desviava fundos para a Europa. *Designadamente para Itália e Portugal, sendo detentor de avultada quantia bancária, e sócio de uma empresa em Portugal.* Acusa Rodrigues João Lopes (Ludy) de usar a DISA, órgão de segurança do Estado, como instrumento repressivo contra militantes. E responsabiliza Carlos Rocha (Divolwa) pela *ausência duma efetiva planificação económica e por privilegiar os países ocidentais no comércio externo.* A reunião termina sem que tivessem sido aprovadas quaisquer resoluções. De acordo com João Van Dúnem (*apud* Pawson, 2014, p. 119), Lúcio Lara era moralmente corrupto, nunca dizia nada cara a cara, fazia-o sempre pelas costas, mas não era no sentido material. O principal problema era Iko Carreira, o ministro da Defesa. Esse sim era materialmente corrupto. Era proprietário de uma empresa em Portugal que vendia fardamentos militares ao MPLA e à UNITA. João também está convencido de que Iko também foi responsável pelas mortes dos principais netistas, incluindo a do irmão José Van Dúnem. *No final de uma reunião do Comité Central, o ministro da Defesa ameaçou Zé Van Dúnem: “o camarada Zé fala demais quando devia estar calado. Se não se calar, eu próprio me encarregarei de o calar à minha maneira”.*

Podemos dizer que o fenómeno ideológico no MPLA em especial dos netistas, parece mesmo constituir uma estrutura intransponível da ação, na medida em que a mediação simbólica faz a diferença entre as motivações da ação humana e as estruturas hereditárias dos comportamentos geneticamente programados. *Uma correlação notável se estabelece nesse nível fundamental entre síntese simbólica e sistemas semióticos, alguns dos quais dependem francamente de uma retórica dos tropos. Mesmo enquanto fator de integração que a ideologia pode ser tida como guardiã da identidade, na medida em que*

²³ Segundo João Van Dúnem (*apud* Pawson, 2014, p. 115), não se deve usar essa palavra, o termo insinua que o Zé queria romper com o MPLA, o que é totalmente falso.

ela oferece uma réplica simbólica às causas da fragilidade dessa identidade. No plano mais profundo, o das mediações simbólicas da ação, a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa. Segundo Ricoeur (2012, p. 95-8), a ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo da ação que os contornos da própria ação. É no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se vêm mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece. A dominação, como vimos não se limita à coerção física. Até o tirano precisa de uma retórica, de um sofista, para transformar em discurso sua empreitada de sedução e de intimidação. Assim, a narrativa imposta se torna o instrumento privilegiado dessa dupla coerção (grifo nossos).

De acordo com Girard (2008, p. 104, 113), a união misteriosa do mais maléfico e do mais benéfico é um fato que não deve ser nem negado nem negligenciado, pois ele interessa no mais alto grau à comunidade; mas este fato escapa totalmente ao julgamento e à compreensão dos mortais. E se a violência uniformiza realmente as pessoas,

[...] se cada um se torna o duplo ou o "gêmeo" de seu antagonista, se todos os duplos são os mesmos, então qualquer um deles pode se transformar, em qualquer momento, no duplo de todos os outros, ou seja, no objeto de uma fascinação e de um ódio universal. Uma única vítima pode substituir todas as vítimas potenciais, todos os irmãos inimigos que cada um tenta expulsar, ou seja, todos os homens sem exceção, no seio da comunidade. Para que a suspeita de todos contra todos se torne a convicção de todos contra um único, nada ou quase nada é necessário. O índice mais derrisório, a presunção mais infinita vai se transmitir a uma velocidade vertiginosa, transformando-se quase instantaneamente em prova irrefutável. A convicção aumenta como uma bola de neve, cada qual deduzindo a sua própria a partir da dos outros, sob o efeito de uma mimese quase instantânea. A firme crença de todos não exige outra retificação além da unanimidade irresistível de seu próprio desatino (grifo nossos).

A ação comunitária assim originada manifesta-se, em geral, de modo puramente negativo, como diferenciação ou desprezo, ou, ao contrário, como medo supersticioso diante dos patentemente distintos. De modo, que enquanto etnicidades extremadas, auto-posicionados fora dos limites, fez surgir, pouco a pouco uma unificação, por meio nos fenômenos de mestiçagem biológica, entre os dois extremos raciais

preto-africano e branco-europeu, uma estética. Excluídos e conferidos como bodes expiatórios, o pés-descalço é anteparo para a projeção da negatividade e da violência. Rejeição e violência dada, por meio de uma repetição “demoníaca” veiculada nos mídias, no qual se visava e visa à normalização e a revalidação dos critérios de filiação e estratificação social do *status quo*. Na qual o discurso e imaginário assimilacionista (*embranquecimento*) do antigo mestre (*branquidade*) são recolocados de modo a exaltar a tez, o fenótipo e a corporeidade distantes do preto-africano, apesar de em direção do branco-português, é também distante desta. Segundo Girard (2008, p. 13),

[...] afirmar-se frequentemente que a violência é “irracional”. No entanto, não lhe faltam razões: ela consegue inclusive encontrar algumas muito boas quanto quer irromper. Mas por melhores que sejam, estas razões nunca devem ser levadas a sério. A própria violência vai deixá-las de lado, assim que o objeto inicialmente visado sair de seu alcance e continuar a provocá-la. A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance.

Nessa altura os membros dos piquetes de informação previamente formados e alguns militares desenhados começaram a pedir à população do Sambila para se manifestar junto do Palácio por um melhor nível de vida, por uma maior presença nos órgãos de governação de gente mais humilde, e não de brancos e mestiços. A rádio patrulha da Polícia controlava os movimentos dos habitantes do Sambila, composta por carros das marcas Peugeot e Alfa Romeo, os policiais tinham ordem de não utilizar armas. Reportavam os movimentos da multidão para a Central da Rádio, onde se encontrava o comandante da Polícia Petrof, que dali ia dando informações a Neto e ao ministro da Defesa²⁴, de quem dependia. As horas foram passado e a movimentação foi sempre subestimada. Ela só foi considerada quando um dos carros patrulha foi tomada pelos golpistas, que entraram na frequência e obrigaram assim a rádio patrulha a fazer “silêncio rádio”. *Mas como é que as coisas chegaram até aí e quem provoca tal movimentação?*

²⁴ O autor na altura era o ministro da defesa, ou seja, foi o primeiro a ocupar a pasta entre os anos de 1975-1980, porém faz crer que tratava-se de outra pessoa e não dele mesmo. Considerado como o número três do regime até à morte de Neto, foi o primeiro militar africano a receber a patente de general na União Soviética (Academia de Estado-Maior). Foi o primeiro comandante de falange da Mocidade Portuguesa em Angola, e militar da Força Aérea Portuguesa antes de desertar para o MPLA.

(CARREIRA, 1996, p. 148-9). Segundo João Van Dúnem (*apud* Pawson, 2014, p. 118), “os cubanos tinham prometido ao meu irmão que não interferiam, por isso, a condição *sine qua non* era que não haveria nenhum golpe. Os guerrilheiros como o Nito Alves e o Monstro Imortal, defendiam a realização de um golpe, mas o Zé queria organizar uma manifestação que obrigasse o presidente a fazer mudanças”. Ainda de acordo com Carreira (1996, p. 150), as condições normais para um golpe de estado, para Nito, pareciam estar reunidas: descontentamento da população de Luanda, alimentando diariamente pelo programa matinal “Kudibangela”, através da Rádio Nacional; descontentamento militar consubstanciado na Brigada que deveria ter como missão a defesa da capital; desprestígio de Neto pelo seu apoio aparente a mestiços e indivíduos de raça branca e por um propalado apego a bebidas alcoólicas.

Os chamados nitistas terão prendido ou tentado prender algumas pessoas. Seria o caso de Carlos Jorge, um antigo preso de São Nicolau, agora elemento da DISA, particularmente odiado. Ainda na noite de 26, quando subia para o apartamento, no quinto andar do prédio único da antiga Praceta José de Anchienta, na vila Clotilde, em Luanda, acompanhou-me no elevador José Mingas, que ia à casa do Cajó, no terceiro andar, também ele membro da DISA. Ia armado até os dentes,

nitidamente preocupado. A história prossegue já na manhã do dia 27 um grupo armado teria ido prender o referido Carlos Jorge. A mulher deste, militar das FAPLA, terá feito fogo com uma metralhadora. Faz pelo menos um morto. Na troca de tiros, fica ela própria, ferida num braço. *As detenções de quadros civis e militares terão prosseguido noutros locais. Pelas quatro horas da manhã o destacamento feminino força a entrada na Cadeia de São Paulo, com o objetivo de libertar presos. É dirigido pela comandante Elvira da Conceição (Virinha), tendo como comissária política Fernanda Delfim (Nandy), em estado avançado de gravidez. Os guardas opõem resistência. Destruído o portão da cadeia com um tanque, rendem-se. Hélder Neto, responsável do Departamento de Informação e Análise da DISA, suicida-se. No entanto, segundo a versão oficial, Hélder Neto e Adelino Quintino teriam tombado gloriosamente no seu posto. Foi, também, tomada a Casa da Reclusão. E de prisão não localizada, terão sido libertados Nito Alves e José Van Dúnem. “Pelas seis horas, ouvem-se tiros de armas ligeiras perto da Rádio Nacional” (VAZ *apud* MATEUS; MATEUS, 2009, p. 87),*

Segundo Botelho (2008, p. 85-7), a madrugada rompeu sob o ímpeto das rajadas de metralhadoras, de dentro para fora, de fora para dentro, em todas as direções. Por vezes, estrondos agravavam estremecimento – pelo visto e ouvido, havia tanques nas linhas de confronto. Os muros que cercavam a prisão ameaçavam ruir, as telhas desfaziam-se quando atingidas pelos projéteis, e algumas

portas metálicas estavam já de tal forma perfuradas que, dir-se-ia, era agora uma frágil rede. *Foram quatro horas de combate intenso.*

Todos viam a morte por perto. Entretanto, diminuía o som dos disparos e crescia a vozearia da multidão que cercava agora a Cadeia de São Paulo. O furor da multidão parecia cada vez mais perto de se abater sobre a cadeia; era já possível distinguir o nome daqueles de quem era pedida a cabeça; Onambwé, Hélder Neto, Carlos Jorge, e outros que não retive na memória porque ainda não conhecia toda a bateria dos torturadores e carrascos. A cadeia parecia entrar na normalidade, as portas de novo fechadas, mas com uma população algo diferente. Já a tarde ia pela sua metade, quando chegou um grupo de vinte e cinco militares cubanos; vinham reeditar a antiga ordem, tomando o lugar da guarnição que tinha debandado perante a força dos nitistas (grifo nossos).

Já durante o dia foram encontrados num jipe e numa ambulância (que alguns pretendem que se tratava de uma furgoneta Volkswagen Combi), na zona da Boavista (Sambizanga), os corpos de oito pessoas:

Eugénio Veríssimo da Costa (*Nzaji*), membro do Comitê Central do MPLA e chefe da Segurança das FAPLA; Paulo da Silva Mugongo (*Dangereaux*), membro do Comitê Central e do Estado-Maior Geral; major Saidy Mingas (*Lutuima*), membro do Comitê Central e ministro das Finanças; José Gabriel Paiva (*Bula Matadi*), chefe adjunto do Estado-Maior Geral; comandante Eurico Gonçalves, membro do Estado-Maior Geral; Dr. António Garcia Neto, diretor da cooperação internacional; Cristino Santos; e João Rodrigues. A eles se juntam Hélder Neto e Adelino Quintino, mortos na cadeia de São Paulo, o primeiro por suicídio. O comandante Ciel da Conceição (Gato), também preso, terá conseguido fugir. Como que nu, ensaio para o episódio da ambulância, tinha entretanto, aparecido morto numa praia m grupo de pessoas, igualmente carbonizadas (MATEUS; MATEUS, 2009, p. 96). (ver anexo 06)

Segundo Carreira (1996, p. 153-4), mesmo sem autorização de Neto, já tinha começado o contra-ataque. Delfim de Castro, antigo guerrilheiro e membro da DISA dirigiu-se rapidamente ao Cacuaco, onde se encontrava uma unidade de tanques da DISA e também Moracém, cubano, negro hoje general amido de longa data dos angolanos, chegou a ser guerrilheiro em Cabinda. Como lhe chamavam Quita Fusiles, ou Humberto, como lhe chamavam os angolanos, nome que voluntariamente adotou em Cabinda, tinha combatido ao lado de Che Guevara. Delfim à frente dos tanques, acompanhado de Moracém, regressou à cidade, para calar a rebelião. Quando Neto ordenou que fossem buscar os tanques, já estavam em Luanda. A entrada dos tanques em Luanda, foi o fim da rebelião, por onde passavam ia-se normalizando a

situação. À frente dos blindados do Estado-maior que eram comandados por José Maria, hoje general, estava Onambwé, com um pequeno grupo de combatentes, que embora ferido, foi o primeiro a tentar entrar na rádio ocupada. (ver anexo 09)

Às seis horas da manhã, sensivelmente como de habito, acordo, ligo o meu pequeno rádio e oiço: “Kudibanguela! Weia, weia!...” Ô caramba, caramba! Não estava a acreditar no que ouvia! Há bastante tempo que este programa fora proibido na RNA, e como é que agora está no ar outra vez? (MICHEL, 2007, p. 35), Segundo Marques (*apud* Mates; Mateus, 2009, p. 91-4), a cerca das 8 horas da manhã, pessoas que se encontram junto à Rádio Nacional, entre as quais Martinho Cardoso, foi mandado subir para camioneta. Nunca mais foram vistas. Aliás, nesse dia, houve várias levar de pessoas presas e depois desaparecidas. Aparentemente, *“havia um plano de prisões cuidadosamente preparado. A manifestação teria um carácter anti-repressivo”* Ainda segundo os autores,

[...] o jornalista Ferreira Fernandes conta que a larga avenida em frente a rádio está cheia de gente. *A esmagadora maioria é negra, mas há alguns mestiços. Há quem fale de mulheres grávidas e de crianças. Estão desarmados.* Ferreira Fernandes vê chegar José Van Dúnem num blindado. Teria acabado de ser libertado e é ovacionado pela multidão. Uma testemunha vê a progressão das tropas cubanas que estão a cercar o edifício da Rádio Nacional de Angola. O jornalista assinala que, pelas traseiras, por uma estrada paralela à rádio, começam a chegar blindados. *São comandados por Henrique Santos (Onambwé). Disparou sobre a multidão, Ferreira Fernandes afirma que, a um metro de si, vê uma pessoa morrer, com a queixada rebentada. Vêem-se pessoas feridas. Os populares que se manifestam foram postos em debandada, a tiros (ver anexo 07).*

De acordo com Michel (2007, p. 41-2) “o saldo do “contra golpe” na Rádio Nacional foi-me confirmado pelo meu primo, António, que também havia se deslocado à Rádio Nacional e lá havia deixado. “Epá Miguel, escapei - rematou. - Morreu muita gente lá na Rádio”. Continua o autor,

oiço agora meu pequeno rádio as vozes que já não são as do Betinho nem do Carrasquinha, mas as de Francisco Simmons, Rui de Carvalho e Manuel Berenguel que, intercaladamente, lançavam bocas como esta: “a situação está controlada. Todos os militares devem voltar para as suas unidades, mesmo aqueles que não pertencem às unidades de Luanda. Os golpistas serão todos apanhados”. A Rádio continuava a fazer sucessivos apelos à calma, e por vezes, lançava umas piadas sempre na voz grossa de Simmons: *“vamos descobrir onde se esconderam as lagartixas”.* (ver anexo 08) Numa clara alusão aos principais implicados na alegada “tentativa de Golpe de Estado.” *O que se chamara antes da viragem, de Insurreição Popular, agora já era uma tentativa,*

de golpe de Estado ou, pior ainda, “Intentona Fraccnionista”, frase habilmente utilizada por Francisco Simmons (grifo nossos).

No quartel da 9ª Brigada, responsável pela defesa de Luanda e aparentemente fiel aos *nitistas*, encontravam-se presos uma série de dirigentes políticos e de comandantes militares. Uns teriam ali procurado refugio, tendo ficado detidos. Outros teriam sido presos pelos insurgentes. *No meio da confusão, terão sido presos alguns amigos de Nito Alves. Por volta das 14 horas, o quartel é ocupado pelos cubanos. Acompanha-os o vice-diretor da DISA, Henrique Santos (Onambwé) e outros elementos da polícia política* (MATEUS; MATEUS, 2009, p. 95). De acordo com Carreira (1996, p. 151), “essa brigada, possuía os melhores meios de guerra de todo o país, e cujos oficiais tinham tido uma rápida formação militar na União Soviética”.

No dia seguinte, a situação piorou. Segundo Michel (2207, p. 44), o número de soldados nas ruas em serviço aumentou consideravelmente. *Já não se viam só soldados jovens, mas também alguns mestiços e brancos de certa idade fardados, com laços brancos numa das palas em jeito de distintivo.* Logo depois do 27 de Maio, falava-se já de grandes buscas e perseguições sem piedade aos implicados na tentativa de “golpe de Estado”. De acordo com Botelho (2008, p. 87-9),

[...] as notícias do pior começam, entretanto, a chegar. Diz-se que os fuzilamentos se multiplicam em várias zonas do país, alguns falam de massacres, outros contam que muitos dos militares da 9ª Brigada estavam a ser metidos dentro de aviões e lançados ao oceano. Surgem também informações sobre os fuzilamentos na barra do Kwanza e sobre os fuzilamentos sumários no Ministério da Defesa. Os “pretos” da Segurança, cujos lugares virão a ser ocupados por “mulatos”, terão sido as vítimas privilegiadas. Aliás, constava que o “número dois” do partido Lúcio Lara, um mulato, tinha já dito a todos, os mulatos que não dormissem em casa naquela noite de 27 de Maio. Era clara a intenção de tornar todo este processo rápido e devastador. No Ministério da Defesa, eram às dezenas os gabinetes constituídos para os inquéritos – e, segundo o testemunho de Moises, não faltavam às garrafas Jhonny Walker para ir regando o cansaço daqueles interrogatórios sumários. Não era, pois de estranhar que algumas cenas começassem a evidenciar a presença do álcool, catalisador de anormalidades ainda mais aberrantes. Esta é uma das páginas mais sangrentas da história de Angola: refiro-me às ações de “limpeza” militar coordenada a partir do Ministério da Defesa no seguimento do golpe de 27 de Maio que eliminaram muitos angolanos na força da vida, negros, sobretudo, já que os mestiços foram frequentemente poupados [...] (grifo nossos).

Aliás, a Rádio Nacional de Angola, a Televisão Popular de Angola e os Jornal de Angola, só falavam disto, uma vez despertado o desejo da violência, são produzidas certas mudanças corporais que

prepara as pessoas para a luta Girard (2008). Esta disposição violenta possui certa duração e não deve ser considerada como um simples reflexo, cujos efeitos desapareceriam assim que o estímulo deixasse de agir. Porém é mais difícil apaziguar o desejo de violência que desencandear-lo, principalmente nas condições normais de vida em sociedade. “Os acontecimentos relacionados com o 27 de Maio estão no centro de muita da violência que conheci nas cadeias angolanas. Recordo bem esse dia. Eu ainda era um caloiro no circuito de selvajarias das prisões angolanas quando a Cadeia de São Paulo foi assaltada pela revolta nitista, de 27 de Maio de 1977” (BOTELO, 2008, p. 85-7)”. Segundo Van Dúnem (*apud* PAWSON, 2014, p. 109-11), foram de casa em casa, em camiões, e prenderam as pessoas. *Muitos eram intelectuais que não podíamos dar-nos ao luxo de perder. É por isso que o desenvolvimento tem sido tão lento, os indivíduos mais inteligentes do país foram aniquilados.* E o MPLA usou-o como desculpa para matar os seus inimigos, por isso houve, gente da UNITA que também desapareceu (grifo nossos). De acordo com Mateus e Mateus (2009, p. 153-4, 188),

[...] são particularmente atingidas pelas repressões às organizações de massa do MPLA (as mulheres, a juventude e os sindicatos), as forças armadas (especialmente as tropas de elite da 9ª. Brigada), a DISA (polícia política), a Polícia Militar e a Polícia de Segurança Pública, a Administração Pública, os ministérios. *E, também, os estudantes e intelectuais: na Huíla, o principal dirigente político manda prender todos os que tinham concluído a quinta classe do ensino oficial, considerando-os inimigos de classe.* Estudantes que estavam na União Soviética, na Bulgária, na Checoslováquia e outros países do Leste foram mandados regressar. No aeroporto de Luanda foram presos. *E muitos foram decapitados, sem saberem a razão. Nas faculdades, desapareceram cursos inteiros. No Lubango, dirigentes e quadros da juventude foram atados de pés e mãos e atirados na Tundavala, onde ainda hoje esgaratando a terra, se encontram balas. Uns foram depositados em valas, comuns. Outros lançados de avião ou de helicóptero para o mar ou para a mata.* No Lwena, mataram seis irmãos, da família Kitumba. *Aqui, a fome foi tanta, que as pessoas desenterravam os mortos para os comer (grifo nossos)*

CAPÍTULO III - O SACRIFÍCIO COMO ANGOLANIDADE.

3.1 - Insurreição ou uma unanimidade violenta original da família?

[...] não haverá perdão, nem tolerância contra todos aqueles que quiseram destruir o MPLA” e mais: Não vamos perder tempo com julgamentos [...]]” ambos proferido no dia 28 de maio de 1977, por Agostinho Neto. (ver anexo 10)

Para tratar a insurreição de um modo marxista, isto é como uma arte, devemos [...] organizar o estado-maior dos destacamentos insurrecionais, distribuir as forças, lançar os regimentos de confiança para os pontos importantes [...], prender o estado-maior general e o governo, [...] tomar imediatamente os telégrafos e os telefones [...] (LENINE *apud* MATEUS; MATEUS, 2009, p. 111). Com a lei 1/78, MPLA institucionalizo pena de morte, no preâmbulo trata da necessidade e das vantagens dessa medida:

A República Popular de Angola tem não só direito, como o dever de defender a revolução firme e decididamente dos seus inimigos, tanto internos como externos, salvaguardando as conquistas já implantadas em benefício do Povo e as que futuramente venham a ser alcançadas. Assim, os elementos que participam em atividades contra-revolucionárias e criminosas que atendem contra os interesses fundamentais da revolução devem ser exemplarmente punidos com a maior severidade, sempre que os fatos que cometeram e as circunstâncias das mesmas lesem gravemente a segurança e a tranquilidade do Povo angolano e o normal desenvolvimento da atividade das instituições do Partido e do Estado. A introdução no sistema penal comum da pena de morte por fuzilamento não deixa de vir na sequência e de representar afinal um aperfeiçoamento jurídico de um instrumento que o povo angolano, o MPLA-PT e o seu braço armado das FAPLA, já algumas vezes tiveram à luz da legalidade revolucionária, na luta de libertação nacional e, posteriormente, na implantação e consolidação da República Popular de Angola (RPA) (ANGOLA, 1978).

Afirmam os artigos desta lei:

“Artigo 1º – o nº 1 do artigo 55º do Código Penal passa a ter a seguinte redação: as penas maiores são a pena de prisão maior de 20 a 24 anos, ou a pena de morte por fuzilamento; artigo

7º - a pena de morte será executada por um pelotão de fuzilamento nas vinte quatro horas após a notificação ao réu da não comutação da pena" (ANGOLA, 1978).

Segundo Botelho (2008, p. 90-1), esses artigos não chegam recordar a brutalidade da pena de morte executada por fuzilamento. *É necessário recordar que esses condenados não se beneficiaram sequer de um julgamento que possa ser digno desse nome.* A leitura da letra fria desses regulamentos não pode deixar de me emocionar quando pensa em tantos que foram condenados à morte sem que alguma vez os mecanismos de defesa fossem postos em andamento. A chamada "Comissão das Lágrimas" foi criada pelo Bureau Político do MPLA, com o objetivo de selecionar os depoimentos dos presos do 27 Maio. No entanto, como veremos, alguns de seus membros interrogavam e provocavam os detidos. *A Comissão era constituída majoritariamente por quadros e intelectuais, alguns "argelinos", designação atribuída durante a luta de libertação a mestiços e brancos que tinham estado exilados na Argélia.* Dela fizeram parte: Iko Carreira, Henrique Santos (Onambwé), Ambrósio Lukoki, Costa Andrade (Ndunduma), Paulo Teixeira Jorge, Manuel Rui Monteiro, Diógenes Boavida, Artur Carlos Pestana dos Santos (Pepetela), José Mateus da Graça (Luandino Vieira), Agostinho Mendes de Carvalho, Henrique Abranches, Eugénio Ferreira (filho), Rui de Carvalho, Beto Van Dúnem, Cardoso de Matos (o major do charuto), Paula Pena e outros não identificados. Com base num documento da Amnistia Internacional e em depoimentos dos presos, é possível reconstituir um amplo leque de torturas a que os presos foram submetido:

- a) Severos espancamentos com martelos, barras de ferros, punhos, paus, cintos, folhas de catanas;
- b) Açoitamento infligido com chicotes especiais com fios elétricos;
- c) Privação prolongada de alimentos e de água;
- d) Roleta russa e as execuções simuladas;
- e) Torturas do sono e da estátua;
- f) Choques elétricos nos genitais;
- g) Chinkwalia, que consistia no amarrar de forma apertada dos pulsos e dos tornozelos do preso nas costas e, por vezes, em suspendê-lo no ar, para logo o deixar cair no chão;
- h) Ngwelelo, uma técnica primitiva usada no Leste de Angola. Os pés e as mãos eram atados nas costas, por meio de cordas molhadas, ligadas aos testículos. A completar, um torniquete ligado a dois paus, junto às têmporas: o apertar do torniquete, reduzindo a irrigação do cérebro, causava fortíssimas dores.

O ser-afetado, ou seja, o sobrevivente do 27 Maio, na sociedade angolana é portador por excelência de uma memória impedida. As torturas com cordas estropiaram, de forma irremediável, muitos presos que sobreviveram. Segundo Rangel (*apud* Mateus; Mateus, 2009, p. 127-9; 130-2), “*é uma experiência de que não gosto de falar. Porque me bateram e magoaram, me magoaram no meu interior, e isso me preocupa*”. Em Angola e depois do que aconteceu como consequência do 27, as pessoas passaram a comportar-se de forma diferente, ou seja, passaram a ter medo das autoridades, passaram a recear o pior, sempre que por qualquer motivo tivessem algum problema ou reivindicassem algum direito. Eu habituei-me sempre a recear o pior, mas hoje sinto que também as pessoas já não estão tão paralisadas pelo tal síndrome como estavam na década de 80 (SILVA, 2015).

Ainda segundo Botelho (2008, p. 90-2), das salas de torturas, os presos iam, na maioria dos casos, para o fuzilamento, sem assinar qualquer auto. O principal campo de extermínio, como iremos conhecer, situava-se bem perto de Luanda. A pressa era o único método: *julgamentos e condenações à velocidade de um minuto cada; uns desciam, de seguida, para as caves do Ministério; outros eram deslocados para o antigo Liceu Paulo Novais - era ali mesmo ao Lado*. O trânsito para o fuzilamento também não tardava. *Num carro, os condenados, em outro o pelotão de fuzilamento, num ritmo de roleta russa que aviltava até a dignidade dos laços familiares. A precipitação dos acontecimentos não conseguia garantir que, nos pelotões de execução, não fossem incluídos familiares dos condenados. Em tais circunstâncias era frequente que, já no próprio terreno de fuzilamento, se levantassem vozes de desespero, de um lado e do outro, diante do insuportável que é matar um irmão, um pai ou ser fuzilado por qualquer familiar próximo. Essa engrenagem de violência era alimentada pela “praga da denúncia”*. É nesse nível e desse ponto de vista que se pode legitimamente falar em uma memória ferida, e até mesmo enferma (RICOEUR, 2012, p. 83).

A temperatura subiu muito de forma drástica quando, no dia 28 de maio, o Presidente Neto veio a público confirmar que os dirigentes que estavam desaparecidos tinham sido encontrados mortos e carbonizados. Nesse dia, os efeitos dessa juventude da 1ª Região Militar, da 9ª Brigada, foram totalmente esquecidos e rapidamente começou a razia: FAPLA, JMPLA, OMA e membros de órgãos de direção e de base do MPLA, eram mortos e se não, no mínimo iam parar à cadeia, com ou sem culpa formada.

Segundo Michel (2007), *tudo na base das palavras do presidente Neto*. Destaque aos spots, radiofónicos com violentos ataques aos “fraccnionistas”, alterando com frases dos discursos de Neto e palavras de ordem do MPLA: “É preciso encontrá-los, amarrá-los e fuzilá-los, gritava-se na rádio e na televisão”. Sob o título genérico “Bater no Ferro Quente”. O Jornal de Angola publica uma série de editoriais. A necessidade de “reaquecer o ferro para o bater” decorria, segundo o editorialista Costa Andrade (N'dunduma we Lepi) (*grifo nossos*).

Figura 04: Bernardo Alves Batista o Nito Alves (Nito Alves) representando sob a forma de um monstro: víbora de cabeça virada.

No continuo oficioso *Jornal de Angola*, eram particularmente violentos os editoriais de Costa Andrade (N'dunduma) e Artur Pestana dos Santos (Pepetela) (ambos brancos) que escrevem aí uma curiosa fabula, intitulada: “*A víbora da Cabeça ao Contrário*”. Publicada, apenas a 21 de Julho de 1977 de 1977, parece ter sido escrita no dia 15 de Maio, portanto antes do chamado golpe de Estado. Daí o “veneno fraccionista”, Pawson (2014), é perfeitamente possível identificar personagens e situações. A *víbora de cabeça ao contrário* é, reconhecidamente, Nito Alves. Repare-se que, na altura em que a história foi escrita, Nito Alves, cuja morte se anuncia, ainda era membro do Comitê Central do MPLA. (ver figura 04) Segundo Mateus e Mateus (2009, p. 76-7), originalmente escrita, aos 15 de maio, portanto antes do alegado golpe de Estado. É perfeitamente possível identificar personagens e situações. A *víbora de cabeça ao contrario* é, reconhecidamente, Nilo Alves. O *leão* só poderia ser Agostinho Neto, a quem será

diagnosticado um cancro no pâncreas, de que morrerá dois anos depois. O *cágado* é Lucio Lara. O *coelho*

presume-se que seja Iko Carreira. E o *macaco*, talvez Carlos Rocha (Dilolwa). Nito Alves e os seus amigos estavam a ser objeto de apertada vigilância, Agostinho Neto tinha os seus planos. Repare que, na altura em que a história foi escrita, Nito Alves, cuja morte se anuncia, ainda era membro do Comitê Central do MPLA. Segue o conto:

corria o boato de que o leão estava muito doente e ia morrer. *Que vai ser de nós?*, interrogava o grupo do cágado (*o mais inteligente e sábio, a seguir o leão*), do coelho e do macaco. *A víbora de cabeça ao contrário*, que como se conta, em tempos se colocara ao lado do leão, ambicionaria, agora, o lugar deste. Fora vista, *cada vez com mais frequência [...]* a conferenciar com a hiena e o abutre. Este grupo ia alargando, *comportando também a avestruz e, oh admiração, o míope rinoceronte*. E um dia, *o abutre trouxe o seu primo corvo*, que estava banido. *O cágado e o coelho conseguiram, um dia encostar a coruja no buraco da sua árvore e insistiram com ela para que dissesse a verdade. A coruja insistia em que o leão estava de ótima saúde*. Mas porque não aparece? - perguntou o cágado. Porque não o podemos visitar, nós, os que o seguimos? Não sei, ele é que não quer - disse a coruja. Tem os seus planos. *A víbora de cabeça ao contrário acabará por morrer e ainda hoje se pode ver, no meio da mata, transformado em grosso cipó [...]* (grifos nossos).

Ainda segundo um sobrevivente do holocausto José Fuso (2005):

[...] a “experiência de Pepetela”, este membro da “comissão das lágrimas”, teve então um momento de “inspiração criativa”, não apenas para imaginar esta fábula sobre as contradições internas no seio do MPLA e a eventual morte do seu Presidente, mas fundamentalmente como transparecerá para um leitor atento, para denegrir a pessoa de Nito Alves, qual “víbora demoníaca” ali apelidado de serpente, na esteira do que já fizera N’Dunduma que, no campo dos répteis, o tinha já também adjetivado de “lagartixa” bem como de outros impropérios. Quão interessante seria saber como Pepetela identificou nesta fábula as várias tendências a 5 de Maio de 1977. Espere-se então com paciência, que Pepetela nos explique quem lhe encomendou a fábula antes de 21 de Maio e quem fez o desenho para humilhar Nito Alves enrolado num cipó. Lembrem-se também que, a 5 de Maio de 1977, ainda não havia conclusões da “Comissão de Inquérito” criada pelo Comitê Central do MPLA, para apurar a existência do chamado “Nitismo”, e o Presidente Agostinho Neto ainda se referia a Nito Alves publicamente como Camarada. Que estranha esta antevisão de Pepetela. Afinal, foi no cimo de uma árvore que colocaram Nito Alves para fazer a montagem da sua “suposta” captura, não foi? Uma crônica de uma morte anunciada. Quem fez o desenho em que já se insultava e procurava humilhar Nito Alves? Quem lhe encomendou esta fábula?. Afinal parece que, com esta experiência toda, Pepetela tinha mesmo que ser chamado para a comissão das lágrimas para tão arguta “seleção de depoimentos”.

De acordo Tonet (2013, p. 1-2), os artigos e editoriais de Costa Andrade “N’dunduma” e Artur Pestana Pepetela, *que, numa premonição impressionante, para além da diabolização a Nito Alves, previram todo o cenário posterior*. Contribuíram, certamente, para a eclosão do maior genocídio de

angolanos de todos os tempos, *consubstanciando na eliminação física de quadros de grande valia, maioritariamente autóctones do MPLA. Na sua maioria intelectuais brutalmente assassinados sem direito a qualquer tipo de defesa. Uma autêntica “limpeza da intelectualidade autóctone”*. Ainda segundo Mateus e Mateus (2009, p. 118 e 120), em todo o país começaram a ser executadas centenas de pessoas, ligadas ao grupo de Nito Alves ou simplesmente suspeitas. Desencadeiam-se ajustes de contas pessoais, frequentemente com denúncias fantasiosas, logo aceitas pelas forças da ordem. O oficioso Jornal de Angola, a rádio e a televisão instalam o ódio e o revanchismo. O Jornal de Angola publicou editoriais intitulados: *“Não pode haver tolerância com os fraccionistas”* (**ver anexo 11**) *Encontrá-los e prendê-los* (**ver anexo 12**), *“Vingar os heróis”* (**ver anexo 13**), *“Fuzilar os fraccionistas”*. (**ver anexo 14**) A Rádio Nacional difunde insistentemente spots com as palavras de ordem: *Mataram os nossos camaradas, não há contemplações. Agarrem-nos e amarrem-nos já.* (**ver anexo 15**) A televisão, por seu lado, mostrou durante dias a ambulância e os corpos dos dirigentes mortos. No Jornal de Angola, a fala do presidente Agostinho Neto: *“Quero garantir que os criminosos não serão perdoados”* (*grifo nossos*). (**ver anexo 16**)

Segundo Pawson (2014), era impedir as lagartixas de voltar as suas feias cabeças, mesmo depois de se terem transformado em víboras. Ao colocar para Costa Andrade (N'dunduma) este antigo diretor da RNA, que ele, era acusado de ser o responsável por galvanizar e provocar mobilização geral, com uma mensagem sanguinária destinada a fomentar o medo e acicatar o ódio, a incitar os angolanos a sair à rua e a atacar todos os que fossem suspeitos de apoiar Nito Alves. Jean-Bosco Barayagwiza de Rwanda, foi condenado a 30 anos de prisão por crimes contra a humanidade e por incitação pública ao genocídio. Os críticos de N'dunduma afirmam que este, à semelhança daquele, teve grande responsabilidade nas mortes que ocorreram após o 27 de Maio. Este respondeu:

[...] eu era o diretor do Jornal de Angola. Conferíamos tudo com Iko Carreira, eu recebia ordens e cumprias. *Tinha instruções para escrever determinadas coisas contra eles e fazia-o, sempre ideologicamente, claro.* Atacava o líder deles, Nito Alves, e isso valeu-me uma série de cartas totalmente anónimas. Além disso, não fui o único. Lúcio Lara, Iko e Onambwé também as receberam. Ameaças de morte. É evidente que havia racismo em tudo isso, eu conhecia a capacidade das forças com que podíamos contar com os cubanos.

Os motivos para se ser preso em Angola, nos dias, semanas, meses e anos a seguir ao 27 Maio, podiam ser os mais diversos e estranhos: possuir bens que eram motivo de cobiça; o ser conhecido, amigo ou familiar de um “nitista”; ter manifestado desgosto com a forma como as coisas corriam; ter tido a pouca sorte de estar na rua; ser militar; ser intelectual; estudante com e acima da 4ª classe; grupos sociais que tinham manifestado apoio aos *nitistas* ou eram críticos ao regime de Neto. Houve pessoas que foram presas e até mortas, porque eram amigos ou parentes afastados, pior ainda quando eram parentes próximos. As prisões podiam atingir as mais insuspeitas pessoas. Por exemplo os membros da Comissão de Inquéritos, pelo pecado de terem sido autores de um relatório inconclusivo. Segundo Pawson (2014, p. 46-7), Maria (viúva e sobrevivente), afirma que as pessoas alimentavam rivalidades antigas e profundas. Tudo passava a ter importância. “*Coisas que eu considerava insignificantes passaram a ser importantes*”. E reitera com convicção que a repressão que se seguiu à insurreição liderada por Nito Alves, no dia 27 Maio, deu a toda a gente uma desculpa para se vingar de todos, quantos por alguma razão, não gostava. Ela tem certeza que é isso que aconteceu com Baltazar. *Ele teria considerado ter chegado o momento de Victor sofrer o que merecia*. De acordo com Maria, Baltazar Rodrigues da Silva, um colega do banco em Lwena, era alto funcionário do banco que, num determinado momento, oferecera uma promoção a ela, que a recusara. “Não queria ficar em dívida para com um homem em quem não confiava e de quem não gostava, um homem que tinha a certeza tratar-se de “um homem do partido”, um homem do MPLA, “que passava muito tempo com o comissário”. A sua recusa deixara-o irritado. Ele disse-me que era uma honra e que ela não tinha alternativa senão obedecer-lhe. Maria, no entanto, mostrou-se irredutível na sua decisão: não queria ficar com o cargo oferecido por Baltazar. *Daí que a relação com Baltazar piorara quando este descobria a paixão dela por Victor. Baltazar não conseguia aceitar que ela, uma mulata, tivesse escolhido um branco-português em vez dele um negro*. “Estava muita coisa em jogo, e o Baltazar ficou cheio de inveja por eu (Maria) estar com Victor. *Eu sei que foi ele o culpado, foi ele o instigador de tudo*”. Maria, conhecia pelo menos 30 homens que desapareceram nesse dia, embora hoje só se lembre do nome de dois. Naquela época, a DISA era muito poderosa. Tinha como modelo o sistema que existia em Portugal quando ainda era um Estado totalitário. As pessoas sofriam nas prisões por causa da PIDE. E, em Angola, acontecia o mesmo. *Toda gente vivia assustada, porque a DISA mandava em tudo. Se alguém fosse ter*

com eles e dissesse que tinha um vizinho com ideais contrárias ao MPLA, que cometera uma infração, era um criminoso, ou outra coisa qualquer, eles vinham buscá-lo e levavam-no. O desaparecimento do marido,

[...] era final da manhã do dia 28 de Maio, alguém bateu à porta com violência. Três homens armados irromperam pelo apartamento. Maria bate com força na mesa. “Eram eles! - grita. - Era a DISA. Os três homens revistaram todos os pertences do casal, mas não encontraram nada que valesse a pena levar. *Isto é, nada além de Victor.* Quando foi empurrado para fora da casa onde viviam, sossegou a mulher dizendo-lhe que responderia às percutas deles o mais depressa possível, a fim de voltar logo a casa. *Gritei-lhe - diz Maria, levando uma mão ao peito: - “vou contigo!” Mas era tarde demais. A porta fechou-se com estrondo e Victor desapareceu. E desapareceu, simplesmente desapareceu! (grifo nossos).*

Num discurso de 28 de Maio de 1977, o próprio Agostinho Neto faz apologia da denúncia e da perseguição de todos os fraccionistas. A seleção para o fuzilamento era de responsabilidade de Carmelino Pereira. Mas tal correspondia à política do MPLA: o extermínio de toda a oficialidade de Luanda e da 1ª Região Militar foi a maneira de garantir que nenhum dos traidores escapasse. Segundo Michel (2007, p. 54-7, 67), levaram-nos e nunca mais voltaram. Estes me disseram logo que aquele lugar era de trânsito. Ali, as pessoas permaneciam pouco tempo e posteriormente era levados ou para a Fortaleza, ou então para lugar incerto. *Esta operação realizada à noite. E “os únicos do quartel que estão fora, só são os latons que você mesmo já deixou a fazerem as buscas”. Éramos, de fato, muitos, os que pertenciam a várias unidades da famosa 9ª Brigada. Praticamente a maioria (grifo nossos).* E de Ildeberto Teixeira (*apud* Pawson, 2014, p. 162), “o poder estava nas mãos dos brancos, e os indivíduos de pele mais clara. Havia alguns negros no MPLA, como Ludy Kissassunda da DISA, mas não havia ninguém de etnia ovi-mbundu nos cargos superiores do movimento, apenas alguns elementos de etnia mbundu”. Ainda segundo Van Dúnem (*apud* Mateus; Mateus, 2009, p. 118, 121-3, 188), são particularmente atingidas pelas repressões às organizações de massa do MPLA (as mulheres, a juventude e os sindicatos), as forças armadas (especialmente as tropas de elite da 9ª. Brigada), a DISA (polícia política), a Polícia Militar e a Polícia de Segurança Pública, a Administração Pública, os ministérios. *E, também, os estudantes e intelectuais: na Huíla,*

o principal dirigente político manda prender todos os que tinham concluído a quinta classe do ensino oficial, considerando-os inimigos de classe. Parecia haver a intenção de afastar ou mesmo de liquidar todos os que pensavam, todos os que podiam ser opositores. De modo que os soldados entravam nas casas perguntando onde estavam os intelectuais ou estudantes. Acabaram por matar muitos (grifo nossos).

Diríamos, seguindo Ricoeur (2012), que havia um plano, que se pode, mais legitimamente falar em abusos de memória, que são também abusos de esquecimento. Então, diremos que a especificidade dessa abordagem de Agostinho como pai e avô, situa-se no cruzamento entre a problemática da memória coletiva colonial e da identidade, tanto coletiva como pessoal, de brancos, pretos, mestiços e assimilados. *Ora, os tipos de crença constituem cada um a seu modo, razões para obedecer. Por sinal, é assim que se define a autoridade, como poder legítimo de se fazer obedecer.* “Este modo de atuar permite ao partido leninista aproveitar-se de tudo para continuar a fazer agitação por intermédio do setor ilegal enquanto que a parte, compungidamente acusa a reação e pode até condenar esses desmandos. *Simultaneamente a orquestrada propaganda, continua a martelar em certos chavões e a colocar o labéu de reacionário, contrarrevolucionário, explorador e coisas semelhantes em todos os que não concordem com a sua linha de conduta*” (CARVALHO, 1976, p. 54-7).

As cadeias eram sucessivamente cheias e sucessivamente esvaziadas, desaparecendo as pessoas. Não havia perdão para todo e qualquer indivíduo que fosse denunciado num interrogatório, desde que pertencesse às FAPLAS ou à DISA. Milhares e milhares de famílias angolanas nunca puderam enterrar os seus mortos (MATEUS; MATEUS, 2009, p. 153-4). É nesse, sentido que podemos, colocar que o 27 Maio de 1977, é evento fundador do Estado angolano em si, e não o 11 de Novembro de 1975, pois é como que “fenômeno primordial” Goethe (2013). É pois, um fenómeno, que nada no mundo fenomênico lhes é superior, ao contrário, é partindo dele que julgamos ser possível descer gradualmente até o caso mais comum da experiência cotidiana dos angolanos, invertendo, assim, a via ascendente. Como evento violento foi e constituiu-se como o próprio processo civilizatório que deveria e tinha de ser conduzido por aquele meio social angolano (pelos filhos da terra), rumo ao que seria a cultura e civilização angolana. Foi somente a partir deste evento que angolanos, de fato tiveram contatos uns com os outros, circularam em grandes levadas no território por meio dos desterrados nos diversos campos de concentração, fugas, caças. E

pela primeira vez se unificou o território por intermédio dos editoriais na RNA, na TPA e no JA. As chamadas, os pedidos de vigilância, o medo, neles se viu e se leu o ideal de uma identidade e cultura nacional.

Convém lembrar que o território em que ocupa o Estado angolano é constituído por zonas geográficas distintas e, mais ainda, por vários grupos étnicos, alguns deles numerosos e bem diferenciados. Tal processo é sintetizado psicossocial e culturalmente na *angolanidade* (etnicidade nacional), que como modelo de identidade é ambivalência -, a *mulatidade* enquanto norma estética seria assim um duplo em si mesma, é legítima e ilegítima, público e quase furtiva, dos violentos rituais que precederam o sacrifício. Segundo Girard (2008, p. 11), “em numerosos rituais, o sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves”.

O 27 de Maio iniciou quando em âmbito popular começou a circular a notícia de que Neto tinha um Rival na pessoa de Nito, que era membro do Bureau Político do MPLA. O fato de Neto delegar Nito Alves a função não só de dirigir, mas sobretudo falar em comícios, assim como a sua escolha, também pelo próprio Neto, para substituí-lo no Congresso do Partido Comunista da União Soviética - PCUS, contribuiu para corroborar essa ideia (CARREIRA, 1996, p. 149). A mola deflagradora da violência é e era o desejo, daqueles que conduziam todo o processo, era a vontade, tudo tinha de ser, logo e mais rápido possível, para substituir o mestre. O sacrifício, era de natureza específica, mimético, fruto da “aventura colonialista”, que ainda hoje em Angola, precisa experimentar a ameaça do indígena. Esse indígena o outro, porém, só desejará o que os brancos ou o meio social português e angolano desejavam e vise-versa. O indígena não pertencia a nenhum dos dois meios sociais. Afinal, o desejo de ruptura e expulsão do colonialista e do colonialismo é um drama existencial original. Segundo Fanon (2006, p. 53-57),

[...] o colonizado que decidia realizar esse programa, que se decide fazer-se motor, estava preparado desde sempre para a violência. Haja vista, que o desejo de questionamento do mundo colonial pelo colonizado não era um confronto racional dos pontos de vista. *Não era um discurso sobre o universal, mas a afirmação passional de uma originalidade apresentada como absoluta. Pois, o mundo colonial é um mundo maniqueísta, já que o colono fez do colonizado uma espécie*

de quintessência do mal (grifo nossos).

Esse desejo mimético se jogou, e ainda se joga, em nossa sociedade a três necessariamente: meio social metropolitano, meio social angolano e meio social preto, dentro do jogo e modo inaugural da violência entre os naquele momento irmãos. Porém, os irmãos inimigos como se verificou, pelos próprios acontecimentos e pela eleição de quais corpos do mal deveriam e devem ser sacrificados em prol da paz e civilização angolana. Mimese conflitual, fio condutor socius angolano, enquanto passagem do obscurantismo (africanidades) à razão (europeidades), e cultura segundo as elites em especial as letradas do MPLA. Para nós tal mimese, poderia ser descrita de modo magistral, por Nito Alves quando num comício afirmara que: *o racismo só acabará em Angola quando do brancos, mulatos e mestiços varrerem as ruas, ou seja quando qualquer angolano, independente da raça, origem, etnia poderia ser varredor de rua.* Situação essa que continua a não se observar por exemplo nas ruas de Luanda, enquanto capital, centro do poder e principal porta de entrada para os estrangeiros. Assim como a presença de mutilados de guerra apesar do elevado número de oficiais superiores mulatos, mestiços e brancos. Segundo Micheal Wolfers (*apud* Pawson, 2014, p. 90-1), fora em Angola por causa da fala de Nito Alves, e a,

[...] a ideia de pôr os brancos a varrer as ruas. Na minha opinião, era ridículo, mas admito. Sempre considerei empolgante esta ideia de que igualdade devia implicar a perda de poder e estatuto por parte do grupo dominante e não apenas a tomada de poder pelos oprimidos (grifo nossos).

Porém, segundo Mateus (2012),

a citação usada estava incompleta. Nito Alves dissera também que o racismo teria desaparecido no dia em que “os camaradas angolanos de origem europeia” puderem ascender “aos mais altos órgãos do MPLA e às responsabilidades administrativas e outras no aparelho de Estado”. Admitir que brancos e mestiços, considerados “angolanos de fato e de direito”, pudessem ocupar cargos de topo no MPLA ou no Estado não é uma posição racista.

Em um dos editoriais do *Jornal de Angola* de 9 de abril de 1976, em que se publica um outro discurso ilustrado com dois braços com punhos cerrados um branco e um outro preto, com uma legenda que diz:

“um só povo, uma só nação”. Três semanas depois, uma fotografia promove a mesma mensagem. Porém, desta vez, é retratado Neto dançando com a mulher uma branca portuguesa e, por baixo, uma legenda que dizia: *“Este gesto simboliza completamente o programa de Unidade Nacional. Um só povo, uma só nação”*. Uma semana depois, já no mês de Maio de 1976, o jornal publica outro discurso de Neto, procurando garantir ao “povo” que racialmente não estava enfraquecido e, por isso, não precisava alimentar ressentimentos raciais. Num engenhoso tríptico retórico, e depois de diversas alusões ao racismo, afirma que: *“O poder está nas mãos de quem? Do Povo. E quem manda? É o povo. E quem é o Povo? É o MPLA”* (PAWSON, 2014, p. 134).

Ainda segundo Alves (1976), antes e depois do 25 de Abril, e de acordo com as minhas convicções filosóficas, nunca confundo colonialistas, racistas inveterados com brancos oportunistas, com mestiços e nem negros com revolucionários. Responsabilizo pois ao imperialismo mundial, através dos seus agentes internos, a construção duma Angola socialista, não pode ser concebida fora da doutrina de Marx, Engels e Lênine. Em Angola o socialismo será construído com toda a riqueza do seu mosaico humano. Digam o que disserem, não sou apologista do humanismo burguês dos séculos passados, não sou defensor do multiracialismo, da teoria burguesa da “coabitação de raças”. Todos estes princípios são próprios da ideologia capitalista. Sou por isso sim, acérrimo defensor do humanismo proletário. *Não vejo portanto uma Angola no futuro como o simples somatório aritmético de x negros + y mestiços + z brancos. Esta soma seria igual a quê? Nem a álgebra consegue dar-me a raiz desta estranha operação. Em vez desta soma vejo relações de produção de tipo socialista.* A social-democracia parece ter descoberto já que afinal o signatário deste documento não é racista (grifo nossos).

De acordo com Davidson (*apud* Pawson, 2014, p. 63),

[...] o fosso entre eles (os mestiços/assimilados/branco-mulatos) e o preto boçal (indígena), acentuara-se, pois eles eram produto do ensino superior português. Eram os verdadeiros pilares da elite educada da África portuguesa. Estavam a milhares de quilômetros das povoações do interior. Tinham até esquecido as suas línguas maternas.

Em África, os estreitos laços entre os problemas sociais e raciais nasceram da exploração capitalista: a escravatura, as relações senhor-servo e a mão-de-obra barata são disso exemplos fundamentais. *Nestes países, a posição social é função do grau de pigmentação da pele. A cor serve para avaliar o lugar ocupado na hierarquia social.* O aparecimento de uma sociedade não racial só podia ser fruto duma ação revolucionária conduzida pelas massas. “Não será nunca dádiva da minoria dirigente, porque é impossível separar as relações raciais das relações de classe que as sustentam” (NKRUMAH, 1977, p. 30). Assim, em Angola, essas duas classes, fundamentalmente opostas nos objetivos: os civilizados/assimilados não tinham e ainda têm outra ambição senão o enriquecimento e o poder político; enquanto que os pés-descalços/indígenas possuíam “aspiração ao socialismo e nacionalismo”, o que constitui o fundamento do Estado racista. Segundo Tali (2011), estas divisões são um dos mais marcantes aspectos das lutas políticas urbanas daquela época, houve um choque entre estes jovens, suas visões do mundo, suas ideologias, etc., com as da liderança do MPLA, mormente de Neto. Alguns entraram em choque com Nito Alves; outros viram nele o verdadeiro e único revolucionário, face a uma direção do MPLA que eles e outros (os CAC por exemplo, seus adversários) qualificavam de “burguesa”. O drama do que aconteceu não se limita a isso, ou melhor do debate estatístico sobre quantos terão sido mortos a 27 de Maio de 1977, é redutor.

De acordo com Pawson (2014, p. 64-5), “ao contrário das muitas figuras do MPLA, descendentes das famílias assimiladas de Luanda. *Nito Alves cresceu numa povoação sem água canalizada, sem energia elétrica e desprovida dos relativos confortos da vida nas cidades.* Continua a autora”

[...] a Neto e ao seu braço-direito, o secretário-geral do MPLA Lúcio Lara, filho de um abastardo produtor de cana-de-açúcar de origem mestiça. Alves nunca saiu do país, nem estudou em Lisboa, permaneceu em Angola na luta de libertação, combatendo pela sua vida e pela sobrevivência do MPLA e passando a maior parte dos oito anos de luta no mato. A sua capacidade de se identificar com o angolano comum era certamente, superior à muitos dos seus antigos camaradas. O próprio Bureau Político parece reconhecê-lo. *Em Janeiro de 1977, refere, a popularidade de Alves era tal, que pareciam existir dois MPLA, um dirigido por Neto e outro por Nito, como Alves era comumente designado* (grifo nossos).

Conforme Wolfers (*apud* Pawson, 2014, p. 89),

[...] ninguém está a espera de ver um alto dirigente ao volante de um camião. Posso ter me enganado, mas não acredito. Conhecia-o bem. *Não percebo. Alves a conduzir um camião. Num país socialista e independente há pouco tempo, onde todos se tratavam por “camaradas”, eu diria que era um passo positivo, um sinal de que um membro do Comité Central não estava acima do trabalho não especializado. Tratava-se de uma violação das normas (grifo nossos).*

Com efeito, foi no sacrifício que Nito Alves de pessoa já divinizada naquela altura, é que a noção do 27 Maio, como o sacrifício de fundação chega à sua mais alta expressão. Assim, é sob seu sacrifício que penetrou entre as forças políticas mais recentes e deu origem a crenças e práticas ao seu respeito e nome que ainda vivem como veremos a seguir. Procuraremos mostrar, com auxílios de alguns fatos suplementares, ocorridos entre os últimos 4 anos (2011-2015) em Angola, com essas o sacrifício de Nito Alves se vincula à própria essência da *angolanidade* enquanto mecanismo sacrificial. De acordo com o Mauss e Hubert (2005, p. 84),

[...] para que um deus possa descer ao papel de vítima, é preciso que haja alguma afinidade entre sua natureza e das vítimas. *Para que ele venha a submeter-se à destruição sacrificial, é preciso que tenha sua origem no próprio sacrifício.* Em primeiro lugar, nesses sacrifícios, o deus e a vítima sacrificada são particularmente homogêneos. *Pode-se portanto prever que em razão dessa homogeneidade e da fusão resultante a vítima poderá comunicar ao espírito sua individualidade (grifo nossos).*

De acordo com Salomão (2015), se Nito Alves era “poderosamente” popular no seio da massa militante do MPLA, fundamentalmente da massa militante de Luanda, fundador dos comitês popular (comissão popular), que tiveram uma ação extremamente preponderante na expulsão da UNITA e FNLA da capital. E, cujos comícios, arrastavam multidões, como foi possível ter sido expulso numa assembleia (dito) de militantes? Fácil, fácil sem nenhuma discussão? Quem eram os militantes presentes na referida assembleia? O que explica porque que depois de sua imolação, ele se difunde novamente em toda a espécie política cuja a vida produz, e foi então que seu sacrifício voltou a ser vago e impessoal, ou seja, da ordem da própria *angolanidade*, de todos os angolanos. E o primeiro passo nesse sentido foi dado quando, o seu feixe sagrado recebeu o nome ou mesmo a forma da própria luta de libertação, nela incluída a luta entre o campo e a cidade. Daí que sua diferenciação foi sobretudo marcada por Neto que assumiu o papel e lhe transmitiu sua própria autonomia ao expo-lo publicamente no dia 21 de maio de 1977 no Estádio

Nacional da Cidadela (Campo da Morte). Segundo Pawson (2014, p. 273-5), nesse dia, um sábado, milhares de militantes do partido encheram a Cidadela, empurrando-se uns contra os outros de modo a caberem em todos os lugares e recantos disponíveis. Vinham ali, conforme noticiava o Jornal de Angola, para testemunhar *“um momento histórico raramente vivido pelos Povos revolucionários”*. Agostinho Neto ia fazer o discurso da sua vida. Neto começou por pedir desculpa pela chegada tardia, explicando, em seguida, que acabava de chegar de uma reunião de dois dias como o Comité Central na qual fora tomada a decisão de expulsar Nito Alves e José Van Dúnem. *Agostinho Neto ainda avisou aos presentes de que se algum deles se opusesse à sua liderança, seria dado como “fraccionista” e expulso do MPLA (grifo nossos)*.

Apesar de tão rara essa forma de divinização, apareceu no próprio sacrifício que, pela localização, concentração e acúmulo do seu caráter sagrado, Nito Alves se acha investido de um máximo de santidade que o sacrifício organizou, personificando o próprio 27 Maio de 1977. Em sua divinização, é um caso especial e uma forma superior de santificação e de separação do guerreiro pés-descalço. Eis a condição necessária para que o sacrificado do deus seja possível, mas para que se torna. Segundo Mauss e Hubert, 2005, p. 87), “uma realidade não é suficiente que o deus tenha saído da vítima: é preciso que ele ainda tenha toa a sua natureza divina no momento em que entra no sacrifício para tornar-se ele próprio vítima. Vale dizer que a personificação da qual resultou deve ser duradoura e necessária. *Essa associação indissolúvel entre os seres ou uma espécie de ser e uma virtude sobrenatural é fruto da perenidade dos sacrifícios, como é precisamente o caso aqui” (grifo nossos)*.

3.2 - Uma expiação, uma vítima divinizada?

Para se iniciar o caminho acreditamos que o foco deveria recair sobre o caráter sagrado da vítima, a priori já eleita, está que não seria sagrada se não fosse morto, apesar de criminoso a sua morte era necessária, pois ela é mais sagrada que o sacrificante. De acordo com Maus e Hubert (2005, p. 61-3),

seu caráter sagrado, por mais alto que seja, vai do sacrificante a vítima. *Por conseguinte, o sacrifício de expiação não é senão uma variedade particular de um tipo mais geral, do sacrifício de dessacralização. As pessoas que se tornam inutilizáveis e perigosas, de modo que sacrifícios desse tipo se fazem necessário (grifo nossos).* Como herdeiros de costumes violentos contra os pretos/indígenas os aprendizes a mestres após 11 de Novembro de 1975, essa elite e o MPLA-PT governada por um mimetismo instintivo que foi responsável pelo desencadeamento de comportamentos violentos do antigo mestre expulso. A apropriação mimética, geradora de conflitos e rivalidades de tal ordem, que a violência seria como que um componente natural dos novos mestres, a ser incessantemente exorcizada pelo sacrifício de vítimas expiatórias. Segundo Girard (2008, p. 55), *“não há nada no sacrifício que não se encontre rigidamente fixado pelos costumes” (grifo nossos).* A função do sacrifício foi o de apaziguar a violência e impedir a explosão de conflitos internos decorrentes de rivalidades, poder, controle e conflitos de raça, classe seculares e ideológicas, que ficaram por algum tempo suspensos, mas que estavam cada vez mais crescentes. De acordo com Nkrumah (1977, p. 9),

[...] durante o período precedente à independência as divisões de foram momentaneamente esquecidas, período esse em que parecia existir unidade nacional e todas as “raça/classe/etnia” se ligaram com o objetivo de expulsar o poder colonial. Porém, após a independência fez emergir novamente por vezes até com maior intensidade as divisões sociais, temporariamente esquecidas na luta pela liberdade política, sobretudo nos Estados recentemente independentes de tendência socialista, classe que se desenvolveu sob colonialismo, é a mesma classe que beneficia, depois da independência, do neocolonialismo. O seu interesse reside na manutenção das estruturas socioeconômicas capitalistas (grifo nossos).

Com o aumento das crises, os rivais, os pés-descalços passaram a ser o próprio objeto da atenção violenta mimética, visto que o indígena o preto não se constituía como outro dialético do branco metropolitano na situação colonial. Daí, que o outro dialético do metropolitano só poderia ser o branco nascido e Angola, o mulato assim como todos os outros meios sociais do meio social angolano. *Ou seja, só podia ser um filho do país um nativo e não um indígena.*

[...] ainda que incorrer no ressentimento dos meus irmãos de cor, direi que o preto não é um homem. Pois existe uma zona de não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, um declive essencialmente desposado, onde um autêntico surgir pode ter origem. Na maioria dos

casos, o preto não tem benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos (FANON, 1975, p. 36).

Em Angola, os brancos não chegavam sequer a 1% até a década de 1920-1930, e nunca constituíram mais de 5% dos habitantes; os africanos nunca foram menos de 95% do povo angolano, e os mestiço-mulatos dificilmente representaram 1 % de toda a população. Segundo Marques et al (2001, p. 447-8), até os finais do século XIX, a população europeia era demasiado reduzida para poder ocupar todos os postos coloniais. *Também não havia suficientes mulheres brancas para constituir uma sociedade branca autónoma, pelo que os descendentes mestiços eram não só perfilhados ou reconhecidos como desempenhavam funções sociais de destaque.* Enquanto estas condições persistiam, as relações raciais assumiram uma nível de contenção conflitual; havia chegado o momento na década de 1890, quando se tornaram mais frequentes e explícitos os sinais de confronto que transpareceram em relatórios, discursos oficiais, em jornais e noutras publicações. Afirmava um deputado por Angola, em 1893, que “os africanos não mereciam direitos de cidadania, por serem preguiçosos, bêbados e criminosos, pelo que deveriam ser expulsos do funcionalismo, do comércio, do exército e da polícia além de, na sua opinião, dever ser-lhes restrita a cidadania”. Encontravam-se desse modo formulados alguns argumentos essenciais, repetidos pelos racistas europeus, tanto em Portugal como nas coloniais, nas décadas seguintes.

Essa situação, acabou por colocar os pés-descalços ou o indígenas na posição em que deveriam sofrer os efeitos de vítima propiciatória, pela rebeldia e pela ousadia de terem vislumbrado o poder, como aqueles que deveriam e seriam assim os legítimos herdeiros do legado colonial. Por um mecanismo estranho e dilacerador, a *boa vítima* (personificada na figura de Nito Alves, enquanto corpo indígena que encarnaria toda a violência, todo o mecanismo salvador real), passa a ser o alvo predileto da violência. Com toda força simbólica, e ampla que nenhum contra-ataque, seria mais possível de ser exercitado daí, os números do nosso holocausto. É necessário recordar que esses condenados não beneficiaram sequer de um julgamento que possa ser digno desse nome. O holocausto angolano, violência original, é pedra para nós angular das tensões sociais e políticas hoje, e intestina se prolonga durante todos os anos de guerra civil entre dois projetos de civilização: de um lado, UNITA; do outro, MPLA. Tornou-se explícito enquanto pedra angular no jogo diabólico que exige sistematicamente a intermediação de heróis míticos,

deuses e ancestrais divinizados, a quem o MPLA atribui uma encarnação imaginária da violência, da miséria, da pobreza e corrupção vividas em Angola. Tal que em seu discurso José Eduardo dos Santos (2011, p. 1-4), afirma que:

[...] hoje há certa confusão em África e alguns querem trazer essa confusão para Angola. Devemos estar atentos e desmascarar os oportunistas, os intriguistas e os demagogos que querem enganar aqueles que não têm o conhecimento da verdade. *Temos que ser mais ativos do que eles para vencermos a batalha da comunicação da verdade.* Nas chamadas redes sociais, que são organizadas via Internet, e nalguns outros meios de comunicação social fala-se de revolução, mas não se fala de alternância democrática. Para essa gente, revolução quer dizer juntar pessoas e fazer manifestações, mesmo as não autorizadas, para insultar, denegrir, provocar distúrbios e confusão, com o propósito de obrigar a polícia a agir e poderem dizer que não há liberdade de expressão e não há respeito pelos direitos. *É esta via de provocação que estão a escolher para tentar derrubar governos eleitos que estão no cumprimento do seu mandato.* Eles não querem que se aplique o princípio da alternância democrática, também no nosso país, porque têm medo das próximas eleições de 2012, pois sabem que a maioria dos eleitores não vai votar a favor deles. O que eles pretendem fazer não é a revolução. Chama-se confusão, subversão da democracia ou da ordem democrática estabelecida na Constituição da República. [...] nunca ninguém disse que não há e esta situação não é recente. Quando eu nasci e mesmo quando os meus falecidos pais nasceram já havia muita pobreza na periferia das cidades, nos musseques, no campo, e nas áreas rurais. *Conhecemos a origem da pobreza em Angola. Não foi o MPLA nem o seu Governo que a criou. Esta é uma pesada herança do colonialismo e uma das causas que levou o MPLA a conduzir a nossa luta pela liberdade e para criar o ambiente político necessário para resolver esse grave problema.* Na Internet, alguém pôs a circular a notícia de que o Presidente de Angola tem uma fortuna de vinte bilhões de dólares no estrangeiro. *Mas isso não é nem será feito porque se usa a mentira, a intriga, a desinformação e a manipulação para dividir as forças patrióticas e afastar o povo do Governo, preparando deste modo as condições para executarem os planos de colocar fantoches no poder, que obedeçam à vontade de potências estrangeiras que querem voltar a pilhar as nossas riquezas e fazer-nos voltar à miséria de que nos estamos a libertar com muito sacrifício [...]*

O que leva a crer que o meio social angolano figurado no MPLA, acaba sempre engendrado crises sacrificais suplementares como as mortes e a perseguição em Luanda, perpetradas contra os Ovi-imbundus Novembro de 1992, presumivelmente apoiantes da UNITA. Indiretamente foi, encorajada pelo próprio Governo, como forma de expulsar a UNITA da cidade a seguir as eleições de Setembro de 1992 e; contra os Mu-kongos, no mês de Janeiro de 1993, na sequência de acusações do governo do MPLA, de que o Zaire apoiava os ataques da UNITA no norte de Angola. Sacrifícios esses que exigiram novas vítimas expiatórias, para as quais se dirigiu todo o capital de ódio, aos corpos ainda hoje lidos indígena, desconfiança essa retro-alimentada, sistematicamente numa totalidade de ciclo mimético em “nome do

povo” e do “Estado angolano”. De tal modo, José Eduardo dos Santos enquanto comandante em chefe das FAA e de todos os serviços de segurança do estado, autoriza a vingança, de nove agentes da policia nacional mortos no dia 14 de Abril, na Serra do Sumi, à 25 quilómetros da sede municipal da Caála, província do Hwambo; e no dia 15 de Abril de 2015 no município de Balombo, na província de Benguela, quando tentavam impedir que os fieis da Igreja do Sétimo Dia A Luz do Mundo (classificada pelo presidente e Estado como uma seita com princípios e moral que lesam a cultura nacional), vendem-se seus bens. Os fieis teriam sido orientados pelos seus dirigentes a se desfazerem ou venderem os todos seus bens, e destruir as suas residências, para se fixarem nas montanhas uma vez que o “fim do mundo seria este ano”. Liderada por José Julino Kalupeteka, considerado como “profeta do século XXI” pelos seus seguidores.

Relatos indicam muitos fieis perderam (e teriam sido enterrados em valas comuns em outras localidades pelo próprio estado) a vida na sequencia da vingança e caça autorizada pelo presidente aventa-se um número superior a mil pessoas mortas, apesar do estado afirmar apenas treze mortes. José Eduardo dos Santos referiu que a reação violenta do líder da seita e dos seus colaboradores mais próximos demonstra que são indivíduos perigosos e que “devem ser todos rapidamente capturados e entregues à Justiça”. A ”ação dos órgãos de Defesa, Segurança e Ordem Interna vai continuar a trabalhar para desmantelar completamente a seita, havendo necessidade do apoio e colaboração de toda a população”. Kalupeteka inicialmente acusado pelo governo de ser militante da UNITA, e por isso “fomenta a desintegração da sociedade e a separação das famílias”, “estimula o pecado e é contra os valores, os princípios morais e cívicos e os usos e costumes do povo angolano”. De maneira que representa assim como sua a igreja de Kalupeteka, “uma ameaça à paz e à unidade nacional”, daí a necessidade de uma perseguição final a todos os membros da denominação de José Julino Kalupeteka. Pois, “com base no fanatismo religioso, no ódio em vez do amor ao próximo, na divisão e na mentira, com o propósito de não respeitar a autoridade do Estado e de promover a anarquia”. Continua o Eduardo dos Santos:

“devemos render uma profunda homenagem a todos os oficiais e agentes da Polícia Nacional que com coragem e determinação sacrificaram as suas vidas no cumprimento do dever, quando foram covardemente assassinados pelos responsáveis da seita A luz do Mundo’. Importa, pois, que a Polícia Nacional e os outros Órgãos de Defesa e Segurança reforcem a vigilância e a ação para garantir a paz e a tranquilidade das pessoas», acentuou o governante” (grifo nossos).

O massacre no monte Sumi como que fez reativada todo um sistema de fenômenos ligados a rememoração e comemoração que cercam a tragédia da morte das vítimas emissárias, que colocadou em movimento todos os aparelhos ideológicos do Estado contra todos os que não se identificam na *angolanidade* enquanto projeto político e se colocam como oposição à desgovernança do executivo de José Eduardo dos Santos. Segundo Hodges (2003, p. 51), estes dois casos ilustram o potencial risco de fratura étnico-regional e o possível envolvimento de grupos com afinidades étnicas além-fronteiras e/ou Governos de países vizinhos em conflitos localizados em regiões fronteiriças angolanas, *na ausência de sistemas efetivos de participação popular e de uma justa gestão dos recursos. E no seu conjunto, os acontecimentos de Novembro de 1992 e de Janeiro de 1993 apontaram para uma possível fratura na amálgama étnica urbana (grifo nossos)*.

Mesmo com algum eventual desacerto no número de mortos apresentado em Conferência de Imprensa, pelo líder da bancada parlamentar da UNITA, Raúl Danda, sem sombra de dúvidas que a cruel repressão de que foram objeto fieis. De modo que Matar indiscriminadamente civis desarmados, de modo algum é um ato militar heroico, muito menos poderá ser motivo de orgulho ou de honra para unidades policiais, cuja missão é a salvaguarda da ordem pública, prevenindo o crime ou desarticulando grupos criminosos. É exigível às autoridades firmeza nos seus atos mas, igualmente, o máximo de ponderação e de sentido de responsabilidade, já porque tivemos na nossa história recente situações de grande descontrolo que levaram ao cometimento de verdadeiros massacres. Recordo, por exemplo, os acontecimentos que sucederam ao “27 de Maio de 1977”, que terão vitimado um número indiscriminado de angolanos, na sua maioria inocentes, assim como a traumática “Sexta-Feira Sangrenta” com contornos étnicos perfeitamente identificados. Se é verdade que o massacre que se seguiu ao “27 de Maio de 1977” entra na “contabilidade” do mandato de Agostinho Neto, a “Sexta-Feira Sangrenta” e o agora conhecido como “O Massacre da Seita Kalupeteca” vão entrar no “Livro de Contas” da governação de José Eduardo dos Santos.

Continua o autor, hoje ainda se esgrimem argumentos e contra-argumentos sobre quem foram os responsáveis morais e materiais envolvidos na mortandade que se seguiu ao “27 de Maio de 1977”. Ao falecido Presidente Agostinho Neto, em especial, é atribuída a responsabilidade política por tudo quanto aconteceu. Sobretudo, pelo modo como ele reagiu - muito a frio - ao tomar conhecimento da morte de cerca de meia dúzia de responsáveis políticos a si fielmente

vinculados. Terá mesmo pronunciado a seguinte frase: “Não haverá perdão. E não perderemos tempo com julgamentos...”. Caso, eventualmente, não fosse sua intenção desencadear um morticínio de grandes proporções, a Agostinho Neto competia fazer todo o esforço possível para esmagar dentro de si a dor que legitimamente podia estar a sentir pela perda dos seus correligionários. Só Agostinho Neto tinha poder capaz de travar a sanha assassina que se revelava nos matadores de serviço. Em nome da defesa da “revolução”, os matadores de serviço foram descarregando o seu ódio sobre os seus antigos companheiros, de repente, tornados inimigos... E isto durou muitos meses. O agora conhecido como o “Massacre dos seguidores de Kalupeteca” tem que ser devidamente esclarecido, assim como o modo como morreram os polícias da Caála, sob pena de, mais uma vez, a culpa morrer solteira... A diretiva de José Eduardo dos Santos de ser urgente “desmantelar a seita”, pode ter sido interpretada como uma ordem indireta para se matar indiscriminadamente, por apenas se ser fiel da seita de Kalupeteca, tal como sucedeu com o “27 de Maio de 1977”. Para dissipar dúvidas, José Eduardo dos Santos deveria assumir ele próprio a responsabilidade de exigir um inquérito exaustivo e rigoroso, integrando, inclusive, individualidades idóneas, nacionais e internacionais. Assim se apuraria mais facilmente a verdade e se puniriam os culpados, com base na Lei. Caso não o faça, José Eduardo dos Santos sujeita-se a carregar sozinho sobre os ombros a responsabilidade política pelo massacre dos fiéis seguidores do “profeta” Kalupeteca. Tal com a figura de Agostinho Neto ficou manchada com os crimes que se seguiram ao “27 de Maio de 1977”. Faço questão de recordar que a memória histórica não é fácil de apagar e que há crimes hediondos que não prescrevem. Repito: os crimes hediondos não prescrevem! (ANDRADE, 2015).

Todos estes convertidos em quintessência do mal e registros de um imaginário portador, responsável pelas assimetrias e desigualdades sociais, regionais, étnico, racial, e partidária como exemplo: as mortes, torturas e prisões nos últimos anos (2011-2015). Sendo que algumas figuras, que se agravam mais ainda após a organização do que iria ser a primeira manifestação civil (realizada aos 7 de março de 2011) aberta ao regime do MPLA²⁵. Pois, entre nós existe, um círculo concêntrico que recebeu um pouco mais tarde de substrato após o fatídico evento do 27 de Maio, conservando-se até hoje, com um o sonoro nome de *angolanidade* uma ambivalência em si mesma. Portanto, por mais convincente e impressionante que este constructo ideológico ainda possa parecer ter em nossos dias, mesmo após o surpreendente uso e abusos cometidos em nome do “poder popular” no século XX e do “povo angolano” no século XXI. Talvez seja o momento de reconhecer que ele não irradia qualquer luz própria e que não representa uma verdadeira explicação do modo de ser dos diversos e diferentes tipos angolanos. É nesse sentido que, a *angolanidade* designa apenas um problema antropológico, que ainda deve ser resolvido, por meio de uma reflexão intensa sobre nós mesmo que exige das ciências sociais horizontes e contradições para que a

²⁵ Consultar mais sobre em: <https://www.facebook.com/centralangola7311?fref=ts>

pluralidade dos sistemas culturais e sociais em Angola, sejam assim, melhor equacionados. O 27 de Maio mostra-se assim, como uma violência criminosa, que não possui contrapartida, que não possa ser descrita em termos de sacrifício, como uma tragédia nacional não mais familiar ou somente do MPLA. Mas é necessário, que separemos esse do assassinato, pois não se prestam ao jogo de substituição recíprocos, apesar de aparentados. “Este fato é tão evidente que salientá-lo pode parecer ridículo. Mas isto não é inútil, pois quando se trata de sacrifício, as maiores evidências não possuem peso algum. Desde que se decidiu transformá-lo em uma instituição “essencialmente” ou até mesmo “puramente simbólica, praticamente qualquer coisa pode ser dita sobre ele” (GIRARD, 2008, p. 12).

O tema de 27 Maio, para o MPLA, presta-se maravilhosamente a certo tipo de reflexão irreal sobre o que foi, aqueles anos de dor e de mortes, o que indica o silêncio, e um mistério sobre essa tragédia fundadora da almejada “civilização angolana” e a “unidade nacional”(um só povo uma só nação). De acordo com Silva (2015), “a razão deste aparente silêncio, tem sobretudo a ver com a impossibilidade de se justificar um número tão elevado de assassinatos políticos, sendo a esmagadora maioria deles de pessoas que para além de não terem sido julgadas, em abono da verdade, não tiveram nada a ver com que se passou no dia 27 de Maio, nem podiam ter. Como até agora não houve qualquer intenção de se fazer justiça, o silêncio parece ser a melhor postura para quem tem responsabilidades acrescidas neste dossier e ainda tem poder/força para manter o dossier fechado que nem um túmulo”. Tal que hoje, o mistério continua tão impenetrável quanto sempre, na maneira com a qual os modernos “mentirosos” Latour (2011). O manejam de modo que nós angolanos não sabemos o que predomina em suas mentiras sobre o sacrifício: se a indiferença, pois em sua maioria, os mortos foram os pretos/indígenas/pés-descalços; se a distração, que foi uma espécie de secreta prudência para não perder-se as benesses garantidas pelo regime. Diríamos que existe um segundo mistério, ou ele é o mesmo sobre as mortes dos mu-kongos, dos ovi-mbundus e dos fies do Sétimo Dia A Luz do Mundo? Por que, por exemplo praticamente, os angolanos não se perguntam sobre as relações entre as três violências e massacres perpetrado em nome do próprio “povo angolano”, e pelo mesmo governo do MPLA. Seguindo Latour (2011), diríamos que essa elite, enquanto “modernos” nacionalistas e angolanos, podem ainda hoje ser e sonhar com a condição portuguesa-europeia anterior a 1976. Ou seja, podem ser ao mesmo tempo em que

são politicamente e juridicamente angolanos, são e também mas permanecem culturalmente assimilados a cultura branco-portuguesa, apesar do discurso “nacionalista”. De modo, que o 27 Maio assim como outros eventos anteriores em proporção menores, relevam o mais elementar caráter da violência: não saciada, que continua a acumular-se até transbordar, espalhando-se com os mais desastrosos efeitos como apontam (MICHEL, 2007; 2010; MATEUS; MATEUS, 2009; BOTELHO, 2010; PAWSON, 2014).

Segundo Girard (2008, p. 13 e 22),

[...] afirma-se frequentemente que a violência é “irracional”. No entanto, não lhe faltam razões: ela consegue inclusive encontrar algumas muito boas quanto quer irromper. Mas por melhores que sejam, estas razões nunca devem ser levadas a sério. *A própria violência vai deixá-las de lado, assim que o objeto inicialmente visado sair de seu alcance e continuar a provocá-la. A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance.* Pois, o sacrifício procura controlar e canalizar para “boa” direção os deslocamentos e substituições espontâneas que ocorrem nesse momento (grifo nossos).

A vítima expiatória, até o surgimento de seu outro gêmeo social no ano de 2013, via-se no primeiro Nito Alves a mácula infame, o próprio receptáculo da vergonha universal da família MPLA. Foi antes da violência coletiva essencialmente isso, uma mácula, por ser um pés-descalço e por ter alcançado um status e lugar social, de legitimidade maior em relação aos pés-calçados, durante a luta contra a dominação portuguesa. Porém, como que reencarnação do primeiro, este que emerge do próprio processo violento (uma totalidade), vivida em Angola a partir do de 7 de Março de 2011. Foi como que uma re-encarnação, definitiva e percebida no que pode ser a qualquer momento, a primeira vingança dos não imolados entre os anos de 1977 a 1980. De maneira que um segundo ou outros sacrifícios seriam a solução para se apaziguar os espíritos dos heróis míticos encontrados carbonizados no Sambizanga. Ou seja como se a fosse necessário segunda tragédia familiar. Desse modo, é que o primeiro Nito Alves, para a maioria dos angolanos, já programados por imagens violentas coordenadas pelo MPLA, esteve e está sempre diante de nós essencialmente como um maléfico. Em Angola quando se descobria alguém ou algo que o ligava, recusa-se a presença do objeto e ou da pessoa que demonstra alguma admiração, sub-pena

de se ver denunciado como fraccionista, anti-revolucionário e ostracizado. O que faz e evita-se, o que poderia ser considerado um contágio, ou seja uma contaminação maléfica.

Figura 05: Jovens ativistas seguram fotos de José Van Dúnm e de Nito Alves, durante manifestação violentamente reprimida, em Luanda.

Entretanto, no decorrer da história social e política das quatro décadas da violência fundadora, produziu-se uma mudança notável na imagem de Nito Alves, por parte das novas gerações e até das anteriores (**ver figura 05**). Nito Alves, permanece perigoso, aterrorizante, mas torna-se também cada vez, mais precioso, e seu cadáver constitui-se hoje uma espécie de talismã, tanto que o lugar de sepultamento algo a se manter secreto. Assim, que perguntamos o que ocorreu ou aconteceu para atual mudança valorativa? O primeiro

Nito Alves, foi associado aos aspectos maléficos da crise sacrificial, já que “não havia” nele segundo os imoladores e segundo os discursos oficiais do MPLA, nenhuma virtude positiva. Se sua expulsão anunciada em um comício pelo Agostinho Neto, foi boa, ela o é de forma puramente negativa, como é boa para um organismo doente a amputação de um membro gangrenado. O Nito Alves do século XXI, difere do Nito Alves do século XX, possui-se sobre ele uma visão alargada e contrária, o primeiro “instalou” segundo os sacrificantes, a discórdia na família, o segundo “reivindica” nacional. Logo, sua imolação, enquanto vítima expiatória ideal, tal que o restauro da ordem familiar só seria possível por meio do seu afastamento e morte em nome da ordem e da tranquilidade do meio social angolano. Com uma imagem sem valor, a violência e imolação só fez duplicar violência, quer contra está vítima quanto fez com “qualquer” outra violência entre os irmãos, cessasse quase que milagrosamente, após o anúncio de consumado seu sacrifício.

Nesse sentido, era e é, mais lógico, segundo MPLA atribuir a conclusão benéfica as vítimas do holocausto, ao se constatar que a violência exercida contra eles, tinha, sem dúvida, como objetivo o retorno da ordem de um *status social* e paz. Perdida pelo meio social angolano, a partir da independência do Brasil e após a constatação da impossibilidade de legitimação desse meio com a massa dos indígenas, acentuadas com o início e fomento do povoamento de Angola com os naturais da metrópole. Seguindo René Girard (2008), diríamos que naquele momento supremo da crise interna na coletividade MPLA, a violência recíproca, atingiu o paroxismo, transformara-se subitamente em unanimidade pacificadora do meio social angolano. Na qual as duas faces opostas do meio social, apareceram sobrepostas: *momento em que pela primeira vez os extremos raciais e de classe do par-bivolt se tocam*. O pivô daquela metamorfose foi a própria vítima ou um dos extremos do par, o indígena, o pés-descalço. Assim, o angolano enxergado ainda na chave do indígena ou preto difere do negro, parece continuar a reunir em sua pessoa os mais maléficos e benéficos aspectos da violência em nome da “cultura nacional”. Como se observa em vários discursos de membros e do próprio José Eduardo dos Santos. Não seria absurdo, assim, vê-los como encarnação de um jogo do qual os membros da família, querem e conseguem, acreditar-se completamente ausentes do jogo da sua própria violência. Jogo cuja regra principal, efetivamente, escapa-lhes. Daí, que não bastaria dizer que a vítima expiatória “simboliza” a passagem da violência recíproca, destruidora, da unanimidade fundadora da família, garantiu a passagem normativa da *branquidade* à *mulatidade*, e a própria passagem do colonialismo à *angolanidade*. Que é única entre todas as regras sociais, possuindo ao mesmo tempo o caráter de universalidade do “ser angolano”, para os angolanos e todos os que coabitam em Angola.

Ao tomarmos o estado angolano como um *par-bivolt* (sistema dinâmico de “forças de coesões” antagônicas, cujas lógicas constituem apenas a formalização, das desigualdades e hierarquizações sociais de base étnico e racial) é pois que um grupo(angolanos) designa hoje também a forma e a estrutura intrapsíquica, caracterizada por ligações mútuas entre os elementos constitutivos e pelas funções que desempenha no aparelho psíquico. Portanto, Angola especifica-se como grupo interno, competindo à pesquisa descrever suas estruturas, funções e transformações, pois os grupos internos do território angolano não a simples projeção antropomórfica dos grupos intersubjetivos. O *par-bivolt* é para nós o

caminho de oposições não duais, já que dualismos são problemáticos e não tomam em vista os vários imbricamentos, entrelaçamentos e sobreposições entre os sistemas branco-português e os preto-africanos. No qual as margens, seguindo Gennep (2013), são simultaneamente ideal e material, se encontram mais ou menos pronunciadas, em todas as cerimônias que acompanham a passagem de uma situação social para outra. Assim, “atravessar a soleira” significou ingressar em um mundo novo, sendo tal rito o de margem, e de preparação para uma aliança, são precedidos por ritos de preparação para a margem, o que consagrou Luanda como porta principal da cerimônia de mudança de norma de domicílio. Como rito de identificação dos futuros habitantes, dos lugares antes ocupados por brancos-metropolitanos, fazem do 27 Maio um portador de *ritos preliminares* (os de separação do mundo anterior ao 11 de novembro), *ritos liminares* (os executados durante o estágio de margem, violências do ano de 1973-4), *pós-liminares* (os ritos de agregação ao novo mundo, à violência, torturas, mortes cometidas entre 1978-1980). A finalidade foi fazer e manter a *angolanidade* inteira sem desmoronar.

O *bivoltismo* como linguagem é realidade autônoma velada, condição e a corrente de relações semióticas, entre dois sistemas de signos e de códigos culturais, sendo também a condição *sine qua non*, das práticas e *habitus* hierárquicos. Como pensamento o par produz o real social, ou melhor os -, “símbolos que são mais reais que aquilo que simbolizam o significante que precede e determina o significado, que se torna num sistema, entre cujas partes podem-se descobrir, portanto, conexões, equivalências e solidariedades” (LÉVI-STRAUSS, p. 2003, p. 29, 30). Apesar da sua disponibilidade social, o *bivoltismo* é acessível e garantido apenas para alguns angolanos, sendo um contínuo, possibilita a codificação social e cultural desse mesmo contínuo, que é o espelho nacional, mas com uma codificação de ação individual no sentido de grupo individual. Como signo, atua de modo semicondutor dentro do par, e depende da alternância da ação individual aplicada sobre a variabilidade de *selos sociais* disponíveis. Logo, um par é uma língua e o *bivoltismo*, sua linguagem. Sabendo-se a língua decifra-se a linguagem da hierarquização *diagnohorizontal*, intra-par e inter-par. Nosso maior desafio na análise é torná-la uma interpretação de tradução que abranja a maior extensão possível, e não uma profundidade em si, na compreensão da natureza das interações - entre signos, valores sociais, códigos, linguagens, sistemas culturais das mais variadas procedências, da cor da pele, do fenótipo e da corporeidade. A partir das quais,

culturas radicalmente diferentes dialogam e se compreendem mutuamente, esse conjunto nunca é fechado em si mesmo a menos que a população se extinga física ou moralmente. Assim, um *par-bivolt* é por natureza um contraposto, que convive em contraposição, não como sendo dois tipos concretos e fechados de organização social, que é em si uma contrapartida do binômio angolano púla/bumbú. Ele é formado sempre por três elementos sendo:

- * **Duas margens/partes:** metades qualitativas da atividade dividida da retina, em iguais contrastes qualitativamente de tonalidades diferentes;
- * **Um elo ou mais:** complemento das duas metades, de gradações de tonalidade que eliminam, ao mesmo tempo, as sutilezas de cor e das tonalidades, que são as suas direções ou resultantes mistas, que produzem um efeito duro e contrastado entre as margens/polos, de ligações transversais de narrativas diacrônicas, simbólicas inatas e rudimentares que formam a base de um universo imaginário regulador da *etnicidade*; da *norma estética* e dos comportamentos vitais dos angolanos diante de ambos.

Portanto a grupalidade psíquica é uma organização da matéria antropológica. Em termos de cor de pele o pertencer a um dado grupo racial depende, do contexto em que é aplicada para manifestar um texto. Segundo Guimarães (2005), há porém uma bipolaridade na atribuição de significado, e sua exata colocação dependerá, de uma informação complementar e externa a ela. Quanto mais ausente esse elemento de apoio, mais particular e individual torna-se o repertório na recepção. Neste sentido, concordamos com Kaës (2012, p. 16), ao afirmar que

[...] a proposição de que o grupo intersubjetivo é um dos lugares da formação do Inconsciente: correlatamente, supondo que a realidade psíquica própria ao espaço intersubjetivo grupal se esteia em certas formações da grupalidade intrapsíquica. *O grupo é ainda um dispositivo de investigação e de tratamento das formações e dos processos da realidade psíquica envolvida na reunião de sujeitos num grupo (grifo nossos).*

Logo, justifica o próprio pensamento moderno, na qual segundo Girard (2008, p. 113), “o herói não pode se tornar benéfico sem deixar de ser maléfico, e vice-versa”. O 27 Maio, enquanto violência e tragédia, apresenta um esquema de transgressão e salvação familiar: *por um lado do meio angolano/ angolense frente aos destinos e sonho de governar o país pós expulsão do mestre e; por outro do próprio MPLA*. Enquanto produtor de violência e desordem o indígena, vítima expiatória, durante sua estadia entre o meio social angolano/angolense, aparece nele como uma espécie de redentor, assim que foi eliminado,

sua co-propriedade, envolve um corpo lido na chave e por meio de um imaginário ligado ao indigenato. Desse modo, que podemos colocar que o indígena o preto detentor de uma etnicidade extremada foi e é visto como união do mais maléfico e do mais benéfico, fato que não deve ser nem negado nem negligenciado, por qualquer observador e interprete da violência enquanto linguagem em nome da cultura ou unidade nacional. Haja vista, que ele interessa no mais alto grau à família; mas tal fato escapa totalmente ao julgamento do e a compreensão da maioria dos membros da família.

A vítima imolada é tida como inimigo do deus, pois seu sacrifício é do tipo divino, originalmente uma dádiva que se fez ao sobrenatural, ser *mulatidade* a qual foi conveniente ligar. Segundo Mauss e Hubert (2005, p. 8), “os ritos sacrificiais, são destinados a fazer chegar as coisas espiritualizadas até os seres espirituais”. Como organização o MPLA, é como que um clã, e suas práticas de culto “totêmico” são a raiz do sacrifício fundador da *angolanidade*, visto que o sacrifício não se distingue em si mesmo das práticas de culto totêmico. Afinal além de portador do machado da sabedoria, Agostinho Neto, era também tido como pai e avô. Na fala de Silva “sabemos que temos um único pai que é o Presidente doutor Agostinho Neto, um único avô que é o Presidente doutor Agostinho Neto” (*apud* BOTELHO, 2008, p. 63). Tal que, a morte sacrificial não teve outro fim senão permitir a continuidade do mito “*um só povo uma só nação*” e “*um único pai e um único avô*”. É neste sentido, que a vítima expiatória é apenas, garantia do restabelecimento da aliança formada na longa duração, rompida durante as lutas de libertação do domínio colonial. Daí, que o sacrifício totêmico teve justamente todos os efeitos de um rito expiatório. Nesse caso, a extrema santidade da vítima substituta, acabou por se transformar em impureza, em seu caráter ambíguo das coisas sagradas da comunidade ou meio social angolano (euro-africano). Desse modo, para explicar a oferenda da vítima, passamos a representá-la como uma dádiva a *mulatidade* “ser deus” da *angolanidade*.

Sem contar que, ao separem Nito Alves de seus feitos durante as lutas de libertação, a própria família o tornou mais divino, o que nos permite acompanhar no mito as diferentes fases dessa divinização progressiva. Do sacrifício de Nito Alves, o MPLA fez sua morte mitológica, a morte de um herói de guerra que, sem pretender o transformaram, em grande ser divino nacional. De tal modo, que os mitos sobre sua pessoa, conservam os vestígios de sua origem e de seus feitos: um sacrifício mais ou menos alterado formou o episódio central e como que o núcleo de sua vida legaria de comandante, e guerrilheiro da

libertação colonial, que provêm de um sacrifício impessoal. São mitos que explicam a instituição das cerimônias e contos oriundos das matas, semelhantes aos mitos próprios das várias batalhas nos Ndembos. O que explica a própria inexistência de um túmulo divino, na medida em que a morte mítica de Nito Alves lembra o sacrifício ritual, cercado pela lenda militar, obscura, mal transmitida, incompleta de circunstâncias que não permitissem determinar sua verdadeira natureza. De acordo com Pawson (2014, p. 76): “todo um secretismo, e desinformação, o medo, muito pouco se ter publicado, acerca do 27 Maio, sobretudo em inglês”. O que reforça sua divinização. O que nos levou a questionar se o MPLA não seria para o antigo meio social angolano um totem, “não real” Lévi-Strauss (2011), já que é visto ainda hoje como uma potência amorfa de Angola? Um, totem, é segundo Mauss e Hubert (2005, p. 9),

[...] é parente de seus adoradores; são da mesma carne e do mesmo sangue; o rito pró totem tem por objetivo manter e garantir essa vida comum que os anima e os associa. Se necessário, ele restabelece a unidade. A “aliança pelo sangue” e a “refeição em comum” são os meios mais simples de atingir esse resultado.

O 27 Maio enquanto um sacrifício dádiva da *angolanidade*, é ao mesmo tempo, uma similitude dos ritos, da pena de morte de todos os acusados ou invejados e do rito sacrificial das principais figuras; uma efusão de sangue que em ambos, conferiu o caráter penal da comunhão que transformou Nito Alves em sacrifício expiatório. O que explica que no silêncio, parece estar, talvez a causa dos tabus a que estão associados em Angola: o caos, a morte, a indisciplina, a renúncia da *angolanidade*. O que evidencia a “reconciliação” que se seguiu após sua imolação, uma aspersão de sangue, uma unção, que restabeleceu a aliança entre as minorias, por meio da consagração do velho sonho. Pois, a minoria enquanto coletividade é um sujeito sacrificante, que exerceu coletivamente o ofício de sacrificante quando se assistia em conjunto o sacrifício da maioria. Segundo Mauss e Hubert (2005, p. 113), “seria o caso em particular dos sacrifícios verdadeiramente totêmicos, daqueles nos quais o próprio grupo faz o papel de sacrificador, matando, dilacerando e devorando a vítima, e ainda de muitos sacrifícios humanos, sobretudo os do endocanibalismo. *Mas em geral o simples assistir é suficiente*” (grifo nossos).

A ação irradiante do 27 Maio, produziu, assim, um duplo efeito: um sobre a *angolanidade* pelo qual foi oferecido e sobre o qual se agiu; outro sobre Nito Alves, pessoa moral que se desejou provocar

esse efeito. Ele só veio a ser útil sob a condição mesma de ter esse duplo resultado: *o que garantiu que os autores intelectuais e estético da mulatidade, e ideólogos da angolanidade sacrificassem, pela fundação da futura casa*. Era preciso não apenas que a casa pudesse receber seus filhos (esperança da primeira geração angolana), mas também que suas famílias estivessem preparadas para ocupá-la. No que relata os acontecidos, Michel (2007, p. 2010) “aponta que os mulatos, mestiços eram os que praticamente faziam as buscas, e patrulhavam as ruas de Luanda, em conjunto com alguns brancos que nunca haviam sido vistos nas FAPLAS”.

A consagração, à *mulatidade* esperava-se e buscou após a apresentação da vítima expiatória sua imolação, sua destruição, que simbolizou objetivo atingido, em suma por Nito Alves ter sido sacrificado.

Figura 06: Alves Bernardo Batista Nito Alves preso antes de sua imolação.

Esse fato o tornou, além de oferenda, à própria vítima já que sacrifício é um ato religioso que mediante consagração de uma vítima, que modifica o estado da pessoa ou do grupo moral que o efetuou. Porém, Nito Alves foi sacrifício objetivo, apesar de não estar investido inicialmente de nenhum caráter sagrado, sua imolação acabou por ter essa função e acabou por adquiri-lo após sua imolação e exibição pública. (ver figura 06)

Tal que as mudanças produzidas no imaginário devido sua morte têm duração longa no sentido de até aqui reverberar, o que a tornou constitucional e implicou a verdadeira metamorfose, não ocorrida no 11 de novembro. É nesse sentido que se explica o aumento quase de sacro da tez de pele clara, associada ao sacrificante, assim que foi preciso, associá-la à vítima o mais intimamente possível. É graças à força que a consagração acumulou nela, e é que o grupo sacrificante adquiriu o caráter desejado, o da *mulatidade*. Podemos dizer seguindo Mauss e Hubert (2005), que nesse caso o caráter, cuja comunicação é a finalidade mesma do sacrifício, foi *da vítima ao sacrificante*. É depois da imolação que eles foram postos em contato, ou pelo menos é naquele momento

que se dá o contato mais importante entre a cidade e o campo, ou entre o MPLA dos pés-calçados com o MPLA dos pés-descalços. Tendo a sacralização criada de uma só vez um caráter sagrado no sacrificante, mas simplesmente fez aumentar um caráter pré existente, de “grupo sociológico” Pimenta Tavares (2005). Nito Alves, ao ir sacrificar já estava marcado pelo seu caráter sagrado de comandante militar da 1ª Região Militar e por ser um Ndembo, do que resultou sua interdição ritual. Segundo Boxer (1977, p. 40), a região dos Ndembos esteve num estado de revolta durante a maior parte do século XIX e foi cenário de muitos acontecimentos sangüinários, ocorridos em solo angolano, em 1961. É bastante curioso que as duas regiões onde a influência cultural portuguesa foi mais duradoura - o antigo reino do Kôngo e os Ndembos - se viessem a transformar subsequentemente nas que com mais aspereza se opuseram ao domínio português e a constituir os centros de revolta no século XX.

Daí que se justifique a forma elementar da expiação tenha lhe sido aplicada, assim como a todos os milhares de vítimas entre os anos de 1977 a 1980, o que leva a acertar que a expulsão desse elemento indígena se deu, devido o seu caráter “divino” cuja transmissão operou-se pelo sacrifício, que foi do sacrificante a vítima. Ainda segundo Mauss e Hubert (2005, p. 58), “a forma mais elementar da expiação é a eliminação pura e simples”. Foi sobre à figura de Nito que se descarregou, pura e simplesmente a ira, sua imolação apresenta-se, claramente como expulsão do elemento “divino” que este carregava e carrega. Assim, é antes da imolação não depois, que se deu o contato entre pés-descalços e pés-calçados, pelo menos aquele realmente essencial. Vez descarregado no Nito Alves os sacrificantes tenderam e o evitaram. No que procede, supusemos que o caráter sagrado com que era marcado o sacrificante no início da cerimônia, logo após autorização de Agostinho Neto: “não haverá perdão, nem tolerância, contra todos aqueles que mataram e quiseram destruir o MPLA” e mais “não vamos perder tempos com julgamentos. E com isso não me venham dizer que estou a defender uma direita. Porque não há direita que resiste a uma esquerda unida, mas a direita avança quando a esquerda está dividida” (grifo nossos). Segundo Michel (2007, p. 28) essa frase do Presidente é que serviu de suporte legal, de “força condenatória com transito em julgado”, para os oportunistas entrarem em cena e iniciarem a *matança seletiva* da maioria dos melhores quadros que o MPLA já teve.

Segundo Alves (1976), as forças da direita no seio do MPLA na marcha para o seu objetivo estratégico, compreendem, mais do que ninguém a necessidade de aumentar a amplitude e o espaço social que sustenta a sua campanha contra-revolucionária, sob a máscara do marxismo-leninismo. No ecrã da ridícula metragem aparece com frequência ressonante, a acusação de “racismo”. Em termos de perspectiva histórica, as forças da direita não necessitam em sentido marxista de dar combate ao racismo. Na verdade, obrigada a gritar e a apoiar a voz de ordem abaixo o racismo, fazem-no contra os seus interesses oportunistas. É uma questão tática para eles. Com efeito, se a estratégia das forças de direita é a social-democracia, o que equivale no fundo a perpetuar sob formas mais refinadas a exploração do homem pelo homem. Como é que se pode acreditar, sem ser por ingenuidade, que a direita no MPLA está interessada no real combate ao racismo? Era como que uma tara, uma causa de inferioridade política diante da vítima, em Luanda do MPLA exilado diante do MPLA das matas, o da 1ª Região Militar. Ao mesmo tempo em que se revelou para o sacrificante uma fonte de superioridade e de poder, constituindo um estado de pureza, afinal falavam em nome do “povo” e dos tribunais populares. Esse movimento caracteriza a transmissão do carácter sagrado, que foi do sacrificante enquanto “povo” enquanto vítima, assim, o sacrifício de expiação de Nito Alves não é senão uma variedade particular de um tipo mais geral, que podemos enquadrá-lo no tipo de *dessacralização* da própria vítima. Os pés-descalços, foram tidos como se estivessem num estado de tão grande santidade que se tornam inutilizáveis para os pés-calçados como outrora e perigosas. De modo, que o sacrifício de *dessacralização* se fez necessário. Afinal segundo Lúcio Lara “Nito Alves estava a preparar um golpe de Estado. Estamos confrontados com uma grande conspiração. Temos de ter cuidado. É uma grande conspiração (1 de Abril de 1976).

Diríamos seguindo Mauss e Hubert (2005), que já era um fato significativo que de uma maneira geral, que o sacrifício pudesse servir a duas finalidades tão contrárias: *adquirir um estado de santidade a Neto; e suprimir o estado de diferença com Nito*. Como ambos eram feitos politicamente dos mesmos elementos, era preciso que houvesse esses dois estados nítido, *oposição que normalmente se percebe e se relata*. Não seria de todo exato representar Nito Alves (uma expiação no seio do clã) como uma eliminação pura e simples, na qual só desempenharia o papel de um intermediário passivo ou receptáculo. Visto que, enquanto vítima do sacrifício expiatório era mais sagrado e divino em Luanda, que a coletividade

de sacrificastes; Nito Alves se imbuía de uma consagração desde os anos de guerrilha que nem a do Neto, que assumiu no sacrifício a sacralização, e explica a própria complexidade da força que a vítima contém até hoje. Após 38 anos de sua execução.

Segundo Carreira (1996, p. 149), apesar de considerar os comícios de Nito Alves, verborreias de dicionário, o então ministro da defesa afirma que: “Nito era muito aplaudido por alguns jovens, inclusive utilizavam a mesma forma e o seu modo de vestir”. De acordo com Micheal Wolfers (*apud* Pawson, 2014, p. 93), “Neto e Nito estavam ambos a tentar criar um *alter-Neto* e um *alter-Nito*”. Segundo Girard (2008, p. 105), a universalização dos duplos e o desaparecimento completo das diferenças, que exacerba os ódios, mas torna-os perfeitamente intercambiáveis, constitui a condição necessária e suficiente para a unanimidade violenta. Para que a ordem possa renascer,

[...] é preciso inicialmente que a desordem chegue ao extremo; para que os mitos possam se recompor, é preciso inicialmente que eles sejam inteiramente decompostos. Aqui, lembramos imediatamente das formas de violência coletiva que se desencadeiam espontaneamente nas comunidades em crise, de fenômenos do gênero, linchamento programa, “julgamento sumário”, etc.

Entre a vítima e o deus há sempre alguma afinidade. É pelo semelhante que se alimenta o semelhante, e a vítima é o alimento dos deuses. Evidencia-se aqui um ponto importante das teorias do sacrifício Mauss e Hubert (2005). Assim, o sacrifício veio a ser rapidamente considerado a condição da existência divina. É ele que fornece a matéria imortal de que vivem os deuses. Desse modo, não somente, é do sacrifício que nascem alguns deuses, mas ainda é pelo sacrifício que todos conservam sua existência. O 27 Maio, acabou então por se revelar como a essência e a origem da *mulatidade*, o criador da *angolanidade*. É também criadora das hierarquizações e lugares sociais dos corpos com base na cor da pele, pois é nele que está o princípio de toda a vida + mulata, o que faz da *angolanidade*, o depositário de todos os princípios nutritivos e fecundos da sociabilidade entre os angolanos. É ao mesmo tempo alimento e bebida embriagante dos angolanos, autor da não etnicidade, da não-racialidade, linguagem da imortalidade dos sacrificastes e da vida efêmera, que a *vida mulata* também representa. A *mulatidade* dá morte e tira vida. Tal que podemos supor que a periodicidade do 27 Maio, hoje, subsiste a esse grau de

heroicização do próprio sacrifício, visto o retorno constantemente ofensivo de manifestações no dia 27 Maio desde 2011; caos e mal requerem novos sacrifícios, segundo o MPLA. Já que os sacerdotes, Serviços de Inteligência e Segurança dos Estados (SINSE), Direção Nacional de Investigação Criminal (DNIC), Direção Provincial de Investigação Criminal em Luanda (DPIC/Luanda) buscam, pelos mesmos procedimentos rituais, quase que os mesmos efeitos pelos seus mais remotos antepassados: DISA.

De modo, que a união misteriosa do “mais maléfico e do mais benéfico” Girard (2008), é um fato que não deve ser nem negado nem negligenciados, pois interessa no mais alto grau à comunidade; mas este fato escapa totalmente ao julgamento e à compreensão dos mortais. Nito Alves ganhou cada vez mais popularidade, que aumenta quando, *num comício no representativo “Largo 1º de Maio/junto a Tourada, que antecedeu ao primeiro congresso do MPLA, por sinal no mesmo local onde Nito, pouco tempo antes, aclamado por uma imensa multidão afirmou no que se convertera numa máxima: “que o racismo ia acabar em Angola quando brancos, mulatos e mestiços varressem as ruas como os pretos”*. Essa frase de seu comício fora interpretada pela outra parte como marcadamente racista. De acordo com Michel ((2007, p. 24-5), *contenda de Nito Alves era contra certos dirigentes do movimento que, na sua maioria, era mestiça, embora nem todos adversários de Nito Alves fossem mestiços ou brancos*. Tanto Nito Alves como Lúcio Lara andavam numa disputa renhida para ter Neto ao seu lado. Porque sabiam quem tivesse Neto ao seu lado a sua causa vingaria. E vingou a causa de Lúcio Lara. Segundo Salomão (2015), Lúcio Lara, desde o congresso de Lusaka que ficou petrificado, pela atrativa-extremamente persuasiva capacidade oratória do jovem guerrilheiro, que tinha ‘galvanizado’ quase sem esforço, velhas raposas da oratória política, como os Andrades, Chipenda e outros, que ficaram atolados no lamaçal, não conseguiram “levar a melhor” do jovem desconhecido até aquela altura. Lúcio Lara, sentiu que o seu ‘lugar’ de segundo homem na hierarquia superior do MPLA, em risco. Tal suspeita acentuou-se quando no primeiro governo de Angola independente, Neto nomeou Nito, - Ministro da Administração Interna da Republica Popular de Angola. Naquela altura, em angola, cogitava-se que o verdadeiro adjunto de Neto era Nito Alves.

Portanto, Neto (puro) e o Nito (impuro) não são contrários que se excluem, mas dois aspectos da realidade política colonial de Angola e de certo modo da realidade social e cultural de Angola, sintetizada nos pares cidade/campo; civilizado/indígena. O que explica e caracteriza como se caracterizam as forças

políticas vindas desses dois meios antropológicos (modernos/atrasados), cada um com sua intensidade, sua importância, sua dignidade, que são separadas. É isso que as constitui, mas o sentido no qual são exercidas não é necessariamente predeterminado pela natureza de cada meio, pois podem ser exercidas tanto para o bem quanto para o mal, o que depende das circunstâncias, dos ritos empregados etc. Assim, se explica como o mesmo mecanismo sacrificial usado pelo MPLA pode satisfazer necessidades políticas extremamente diferentes no próprio clã. Ele tem a mesma ambiguidade das próprias forças e meios sociais, classes, raças e étnicos conformadas no MPLA. Nesse sentido o em nome do “povo” é apto ao bem e ao mal, pois a vítima sempre irá representar, para o sacrificante, tanto a morte quanto a vida, a doença e a saúde política, e o pecado e o mérito, a falsidade e a verdade. É nesse sentido que Nito Alves é o meio de concentração do vigor violento do MPLA, que exprime-o, encarna-o, transporta-o. É foi agindo sobre a vítima que se age sobre ele, que se dirige a vida política em Angola, seja traindo o seu legado, seja na busca de expulsão de seu legado ou eliminando-o. Nito Alves foi afastado do Comité Central a 21 de maio de 1977, e supostamente terá organizado o chamado “golpe”, entre 21 e 27 do mesmo fatídico mês de maio de 1977. “Havia um conflito de gerações é verdade. Nito e Zé Van Dúnem foram expulsos do Comité Central do MPLA, tendo o primeiro ficado com residência fixa em Luanda, embora alguns membros do Comité Central fossem de opinião que eles fossem presos, para se evitar a tentativa de golpe de estado” (CARREIRA, 1996, p. 148, 152).

Segundo Tali (2011), Nito Alves foi um combatente de uma região que pagou caro a sua proximidade com a capital da colónia. O seu contato com a direção do MPLA passou-se praticamente no fim da guerra. Ele como outros da 1ª. Região, tinham claramente feito entender a sua diferença quanto à visão que tinham não só da forma como a luta foi dirigida, mas e muito rapidamente, de questões como a gestão da questão racial no seio da sociedade e as questões sociais. Mormente, a questão da orientação ideológica do partido no poder acabou agudizando as já existentes divergências: Nito queria uma revolução pura e dura, de tipo Bolchevick, o seu discurso pro-soviético não deixa sombra de dúvidas. De acordo com Salomão (2015), “a luta entre o velho e o novo” é a nossa luta, repetiam vezes sem conta, os seguidores do Nito Alves que em todos os contextos arrebatava-se eximamente quando, discorria da necessidade da implantação de um partido de cariz marcadamente marxista-leninista em Angola. Nito, assegurava a todos

quanto o quisessem ouvir, que a luta de libertação e os sacrifícios consentidos pelos mártires da libertação, só teria sentido, se o MPLA se transformasse num partido de massas, para a defesa da vanguarda da revolução; a classe operaria-camponesa. Para este a classe operaria-camponesa, era composta essencialmente por autóctones, pois, achava desproporcional a elevada “quota” de mestiços e brancos no governo. Agostinho Neto, sentia “essa necessidade” mas sem a componente racial apontada pelo seu

Figura 07: Manuel Civonda Batista Nito Alves, foto tirada no dia de sua soltura, 08/11/2013.

delfim, pois, o seu companheiro e discípulo, Lúcio Lara era de opinião contrária, era a favor de um partido nacionalista burguês.

A repetição dessas cerimônias de violências todas cometidas em nome do “povo”, do “Estado” e da “civilização angolana”, nas quais em virtude de um hábito ou por alguma outra razão uma mesma vítima reaparecia a intervalos regulares, criou uma espécie de personalidade contínua de Nito Alves. Como ficou demonstrado tal repetição no ano de 2013, com prisão de Manuel Nito Alves então mais jovem preso político em Angola. (ver figura 07) Apesar de menor de idade, teve uma prisão arbitrária por “ordem superiores”²⁶, que não se sabe nunca de quem as dá ou ordena.

Detido a 12 de setembro por alegada difamação “ultraje ao Presidente”, por ter encomendado impressão de camisolas com slogans contra o presidente José Eduardo dos Santos de (“ditador nojento”), para serem utilizadas numa manifestação anti-

governamental. A sua prisão, segundo testemunhos recolhidos em Viana, teria sido inicialmente planeada pelas forças policíacas como um “desaparecimento”. Os agentes da Polícia Nacional agarraram-no na rua. O surgimento quase que milagrosamente do novo Nito Alves, faz retomar o medo da vingança, pelas vítimas não vingadas, não enlutadas e não sepultadas. Prisão essa, que o faz e confirmou a re-encarnação do maléfico, presumivelmente expulso da coletividade nacional, ao mesmo tempo em que se torna um herói,

²⁶ Em Angola quando se deseja silenciar qualquer questão ou situação alega-se, que a atitude e o comportamento devem de ordem que emana de algum lugar. Ou seja, o lugar dos superiores que nunca se sabe quem são ou quem é autoriza.

rosto carismático entre os jovens e entre adultos em certa medida. O coloca na mesma situação valorativa que os restos mortais do primeiro Nito. Após ter trazido a discórdia no seio da comunidade, Nito Alves teve de ser afastado, primeiro de suas funções enquanto membro pertencente a hierarquia da família, e depois morto, tudo em prol da restauração da ordem e tranquilidade no seio do meio social angolano. Haja vista, que o pensamento das elites membros da família, é como que religioso, que são necessariamente levados a não questionar-se sobre a causa da extraordinária diferença do *status* valorativo da própria vítima. Tal, interrogação negável, não é desinteressada, pois ela toca de muito perto o bem-estar e a própria existência ontem e hoje do MPLA. Nito Alves gritara o seu nome e pedira, a quem o ouvisse, para alertar a Rádio Despertar a dar conta de sua prisão “sequestro”. Um transeunte fê-lo de seguida. Manuel Nito Alves tem sido alvo de perseguição política desde 2011, aos 15 anos, quando começou a exprimir abertamente opiniões críticas ao regime do presidente José Eduardo dos Santos. Teve uma ideia simples e generosa: *a de partilhar informação crítica sobre o quotidiano do país, com os seus vizinhos e transeuntes*. Semanalmente produz desde essa ocasião um mural com algumas páginas dos semanários, matérias críticas publicadas na imprensa privada, e cola-as num grande mural de madeira (**ver figura 08**). Uma iniciativa que tem gerado dezenas de leitores leitores diários, entre vizinhos e transeuntes, que se detêm à sua porta para se informarem. Por, essa atividade cívica e pela sua participação em manifestações contra as condições, desigualdades e iniquidades sociais em Angola, Nito Alves tornou-se uma figura de referência no Bairro do Chimuco, município de Viana, onde reside. Segundo sua mãe,

[...] aqui fazem bicha [fila] para ver os artigos. O certo é que eu não sei onde ele foi buscar esta força. Que eu saiba ele não pertence a nenhum partido. E também é certo que estamos a viver mal” conclui o pai Fernando Baptista (grifo nossos).

Em dezembro de 2012, agentes da Direcção Nacional de Investigação Criminal (DNIC) e da Polícia Nacional cercaram a residência dos seus pais às 3h00 da madrugada. “Nessa altura, o meu filho já tinha abandonado a nossa casa, por causa das perseguições da polícia e de militantes do MPLA”, disse o seu pai, Fernando Baptista. Em 27 Maio de 2014, Nito Alves foi detido mais uma vez, brevemente durante mais uma tentativa de manifestação anti-governamental, foi colocado em solitária durante vários dias após

Figura 08: Manuel Civonda Batista Nito Alves, defronte ao mural com recortes de jornais.

a detenção. Para além das recorrentes ameaças de morte por parte de agentes da polícia de investigação criminal, queixa-se de lhe ser negada assistência médica, apesar das febres, vômitos e diarreia. Segundo Moraes (2014), que soube junto de outros ativistas de Viana que a detenção do jovem terá sido motivada pela produção de 20 camisolas que foram impressas com os dizeres “José Eduardo fora! Ditador nojento”. No verso das camisolas foram impressas as inscrições “Povo angolano, quando a guerra é necessária e urgente”. Esta última expressão é o título de um artigo e do livro do jornalista Domingos da Cruz, publicados em 2009. O jornalista foi absolvido a 6 de setembro pelo Tribunal Provincial de Luanda da acusação de ter cometido o crime de incitação à desobediência coletiva formulada pela Procuradoria Geral da República. O juiz confirmou a inexistência de tal crime no ordenamento jurídico angolano. Aos 17 anos, Nito Alves foi transformado numa figura de referência contra o regime autoritário de José Eduardo dos

Santos. Essa é uma proeza da Polícia Nacional que o encarcerou. *De fato, ela conferiu um estado civil, uma história e portanto uma vida mais contínua, personalidade intermitente, opaca e passiva que renasce da periodicidade das manifestações desde 2011.*

Tal que nos parece que Manuel Nito Alves, conserva em si, efeitos secundários, ligados a criação da divindade, obra do sacrifício anterior, o original. Não é fato acidental e sem importância, haja vista, que num regime político que possui um histórico violento, quando se trata do livre exercício e direito de manifestações públicas contra o governo. A figura de Nito Alves, como um cordeiro pascal, vítima de um sacrifício expiatório, permitiu e serve ainda hoje para designar todos os corpos e pessoas indisciplinadas. Seu sacrifício forneceu, os elementos da simbólica divina de Manuel Nito Alves. Segundo Adália Civongue mãe deste,

[...] “o meu filho não cometeu crime nenhum, nem um bocado. O problema, nesse país, é que quem fala a verdade é preso ou morto. Então o presidente manda prender o meu filho por causa de camisolas? É por isso que lhe podem matar”? , questionou a mãe. “Se acontecer alguma coisa ao meu filho, eu serei revolucionária” (grifo nossos).

Enquanto vítima, e encarnação de si mesmo, numa espécie de desdobramento mitologia do ser divino e expiação. É graças a esse desdobramento que Nito Alves parece escapar à morte, já que a teomaquia do 27 Maio, o vencido é tão divino quanto o vencedor Agostinho Neto. Tal que o combate é geralmente apresentando como combate meteorológicos, *entre o puro da luz da cidade e o impuro das trevas do campo ou do mato enquanto abismo*. Ambos são seres da mesma natureza cuja diferenciação, acidental e instável, pertence à imaginação nacionalista, e de certo modo nacional, na qualidades de irmãos inimigos filhos do MPLA. Vencido Nito Alves serviu como que montaria para os sacrificastes, pois em todo sacrifício, *a vítima tem algo de divino e é essa identificação que caracteriza o 27 Maio como sacrifício do divino*. Portanto o próprio nome dado por seu pai que possui grande estima e admiração de Alves Bernardo Batista Nito Alves, o que faz de Manuel Civonda Baptista Nito Alves, representar como o sacrificado. O que tende necessariamente a identificá-lo ao primeiro enquanto um ser divino. O que o fez tornar-se, num dos rostos mais conhecido, hoje associado ao ativismo social e público do Movimento Revolucionário Angolano (MRA), iniciado no ano de 2011.

Segundo Mauss e Hubert (2005), “o sacrifício se repete periodicamente porque o ritmado da natureza exige essa periodicidade”. O mito só faz o Nito Alves vivo sair da prova, para submetê-lo novamente a ela, constitui sua vida como uma cadeia ininterrupta de paixões e ressurreições. Bernardo Alves Batista (Nito Alves) não saiu do sacrifício senão para reentrar e vice-versa. Não há mais interrupção em sua personalidade, comparece como vítima e porque existe em si, tem qualidades, poderes múltiplos no imaginário e representação dos jovens e dos corpos indisciplinados angolanos. Logo, Manuel Civonda Baptista Nito Alves, desempenha também o papel de vítima, e tem o mesmo nome seu homônimo e predecessor mítico. Sua prisão apareceu, como repetição e uma comemoração do sacrifício do Bernardo Alves Batista Nito Alves, pois as narrativas oficiais e dos meios de comunicação estatal e privados, relataram os feitos do divino. Que faz acrescentar hoje alguma circunstância que assegura a Alves Bernardo Batista Nito Alves uma perpetuidade por meio de Manuel Civonda Batista Nito Alves. A consagração de Alves Bernardo Batista Nito Alves, passado ao mundo “sagrado”, assumiu um aspecto de uma atribuição, divina, uma dádiva, para o MRA e não só como se pode ver, ainda tido como um inimigo da *mulatidade e da angolanidade*.

Na sequência de uma manifestação de antigos militares da Unidade da Guarda Presidencial - UGP, dois ex-militares, Isaías Kassule e Alves Kamulinge, raptados por desconhecidos durante uma manifestação em Luanda, a 27 Maio de 2012, em que reivindicavam suas pensões e outros direitos, ameaçando organizar manifestações contra o regime angolano. Segundo consta informações avançadas pela Procuradoria Geral da Republica - PGR, após investigações tinha ficado “praticamente demonstrado que os dois cidadãos teriam sido raptados nos dias 27 e 29 de maio de 2012”, acrescentando que “se está por apurar o seu paradeiro não se descartando a hipótese de terem sido vítimas de homicídio”:

[...] no dia 27 Maio de 2012, Alves Kamulingue é raptado por elementos dos serviços de informação e segurança de Angola. Dois dias depois, a 29 de maio, desaparece Isaías Cassule. Cassule foi espancado brutalmente durante dois dias seguidos, até à morte e o seu corpo atirado ao rio Ndanji (Dande), enquanto Kamulingue terá sido executado com um tiro na cabeça” e “abandonado numa mata fora de Luanda. (ver figura 09)

Figura 09: Cartaz pedido justiça, sobre as mortes dos ativistas, antes do reconhecimento oficial do Estado.

Em junho de 2013, o presidente José Eduardo dos Santos, entrevista ao canal de televisão português Sociedade Independente de Comunicação - SIC, justificou e apresentou os motivos segundo os quais os ativistas do MRA, contestavam os 34 anos no poder. Segundo este: “era um grupo de cerca de 300 jovens com certas frustrações e que não tiveram sucesso durante a sua vida escolar ou académica”, que “não conseguiram uma boa inserção no mundo do emprego”, disse o presidente na sua entrevista ao canal de

televisão português. De modo que sua eficácia divina de Alves Bernardo Batista Nito Alves, foi simplesmente transportada do mundo físico para o mundo moral, tal que Manuel Civonda Batista Nito Alves, é simplesmente conhecido e reconhecido por Nito Alves. Após libertação de sua primeira prisão afirmou em entrevista:

Figura 10: Manuel Civonda Batista Nito Alves em entrevista.

[...] vou continuar com as manifestações, vou continuar a fazer camisolas como aquelas que me levaram à cadeia (com as inscrições “Zé Du fora! Ditador Nojento (ver figura 10)).

Aos, 23 de Novembro de 2013, o engenheiro Hilbert Manuel de Carvalho Ganga, hoje patrono da Juventude Patriótica de Angola - JPA da Convergência Ampla de Salvação de Angola - Coligação Eleitoral - CASA-CE. Preso quando colocava cartazes perto da Presidência da República, em Luanda, seria

abatido a tiro quando tentava sair do veículo em que estava detido por elementos da UGP, quando colocar panfletos na rua que exigiam justiça pelo desaparecimento e execuções dos dois ativistas: Isaías Kassule e

Figura 11: Hilbert Manuel de Carvalho Ganga, morto na casa mortuária.

Alves Kamulinge. (ver figura 11) Até data de hoje em que redigimos este texto, ninguém foi preso ou processado pela morte daquele militante da CASA-CE. Apesar de notícias apontarem, que a Procuradoria Geral da República - PGR ter identificado os autores dos disparos e que teria emitido também um mandado de captura, não se sabe nem se conhece que os acusados estejam presos, pelo contrario.

Segundo José (2015), há três meses que o mandado de captura foi exarado pelo tribunal, apenas na semana passada os agentes da investigação criminal de Luanda foram ao local onde eventualmente encontra-se o soldado da Guarda Presidencial responsável por atirar contra o activista. Miguel Francisco advogado da família de Manuel Hilbert Ganga, afirmou que “deslocaram-se à Guarda Presidencial e houve uma resistência activa para não capturar o indivíduo, protagonizada por soldados da Guarda Presidencial onde se encontra o arguido”, denunciou.

A violência como linguagem em Angola, é gestada e gerenciada “em nome do povo” e “em nome da cultura nacional ou da civilização angolana”, expressa na *angolanidade*, que por si só justifica a violência sobre toda pessoa que cause ou traga discórdia como aponta Viriato da Cruz ainda no ano de 1962. Desse modo, a linguagem violenta do governo angolano é como um pensamento simbólico, que em sua totalidade nunca “conseguiu” identificar nos parece o mecanismo da *unanimidade violenta*. Pois, volta-se ainda hoje, inevitavelmente, para a vítima, perguntando se ela não seria responsável pelas maravilhosas consequências produzidas por seu exílio e morte. Isso, faz com que toda a atenção seja dirigida não somente para os traços distintivos da violência decisiva, o 27 Maio. Ou seja, sobre o tipo de

assassinato que foram alvos os dirigentes preeminentes do MPLA, encontrados carbonizados no interior de um carro bairro do Sambizanga²⁷ aos 28 de maio de 1977. Como justificativa apresentada para o descolamento da unanimidade, mas também sobre a pessoa mesma da vítima.

Segundo Silva (2015), foi um processo que de fato fez alinhar pessoas em campos distintos fazendo surgir adversários dentro da mesma família partidária que depois evoluíram rapidamente para a condição de inimigos figadais ao ponto das coisas terem terminado de forma tão trágica e com um balanço de mortos que só pode ser calculado na casa dos milhares. Até hoje não consigo perceber como foi possível ir-se tão longe nesta “eliminação física dos camaradas”, mesmo tentando compreender a situação revolucionária que estávamos a viver. E de acordo com Michel (2007, p. 28), ao refletir sobre as rivalidades no seio da família MPLA-PT, afirma que:

[...] o que era problema de princípio pura e simplesmente de ordem político-ideológico, transformou-se, ao nível da hierarquia de Estado, fundamentalmente na estrutura militar e dos serviços de inteligência, *mais ou menos numa luta de responsáveis mestiços contra os pretos*, a julgar pela realidade que se estava a viver naquela altura em Luanda. *Muitos mestiços e brancos de certa idade e barrigudos estavam com fardas novinha em folha*. Indivíduos que ninguém tinha visto como FAPLA, muito menos nas frentes de combate, depois de fracassada a chamada “Intentona”, estavam fardados e armados, principalmente na parte baixa da cidade de Luanda. *As buscas eram quase todas coordenadas por mestiços*. Alguns dirigentes negros, como os Comandantes Xietu, Ndozi, Orlog, talvez na intenção de provar ao Presidente Neto que nesta altura se assumira claramente ao lado de Lúcio Lara e outros, que não tinham nada a ver com os golpistas. *De resto, toda direção do processo estava nas mãos de dirigentes mestiços tendo como suporte legal o Presidente Agostinho Neto*. Mas a prisão de “fraccionistas” não se limitou apenas ao interior do País (grifos nossos).

Assim, nos perguntamos qual negligência, grave a elite do MPLA, comandou sub-tutela do então presidente Agostinho Neto e sua anturage. Quais crimes cometeram que ainda hoje temem, e se teme uma possível vingança, como se observa nos recentes pronunciamentos e discursos de figuras importantes do regime e do governo do MPLA em nome do Estado e do povo angolano? Visto que interessa segundo essa lógica de sacrifício, *não o culpado, mas as vítimas não vingadas, ou seja, os seus aliados e os inocentes banalmente sacrificados*. É deles que vem o perigo, mais imediato e é a elas que é preciso oferecer uma

²⁷ O Sambila nome popular do bairro, era habitado fundamentalmente por gente oriunda ou descendente do Norte de Angola (CARREIRA, 1996, p. 148).

satisfação rápida, para que uma reconciliação social, ainda que fortuita, fosse conseguida. Assim, que poderíamos pensar que se vivia naquele momento como numa sociedade onde as classes haviam sido suspensas até então, logo primitivas no sentido de uma não existência de instituições e sem poderes judiciário instituído. O papel do poder jurídico, foi desempenhado por meio do ritual, assim como um conjunto de interdições e do próprio sacrifício, muitos, se não a maioria das pessoas mortas, pelos então companheiros, não tiveram qualquer julgamento, depois do 27 Maio.

Por estranho que pareça, as atrocidades cometidas no Chile de Pinochet, se comparadas com o que se passou de 1977 a 1979, no país de Agostinho Neto, assumem modestas proposições. O mais espantoso é que, no caso de Angola, nem sequer atingiram inimigos, mas sim membros da própria família (MATEUS; MATEUS, 2009, p. 9). Basta lerem, completa Carvalho (1976, p. 57), as sarcásticas investidas de Lenine e Trotsky contra o famoso comunista alemão, para se ter uma ideia de como os leninistas atacavam os adversários e atacam, mesmo quando esses adversários se baseiam em Marx. Continua o autor, de acordo com o relatório enviado, em princípios deste de 1973, pelo general Vladimir Kulikv, chefe do Estado-Maior Geral das Forças Comunistas, Agostinho Neto, *tendo anunciando a existência de uma conjura no MPLA, fuzilou os cinco mais ativos adversários. E a eliminação dos adversários prosseguiria. Tratar-se-ia de práticas que se enraizavam numa cultura de intolerância, que foi instalando, ano após ano, durante o processo de libertação nacional (grifo nossos).*

Segundo Mateus e Mateus (2009, p. 111), os nitistas não tinham um plano militar propriamente dito. Não pensaram, pois na tomada dos telégrafos e telefones. *Confiavam na força das massas e no enorme apoio que dispunham na cidade de Luanda, quer entre os militares quer na população assimilada, africana e mestiça. E confiavam também que os cubanos não travariam as movimentações populares. Por isso, não tomaram as precauções aconselháveis.* Os objetivos seriam de uma insurreição, destinada a provocar alterações no poder e nas orientações seguidas. Ao passo que os meios se limitavam a ser os de uma simples manifestação, conjugada com algumas ações militares, sobretudo viradas para ocupação da rádio e a libertação de presos. De acordo com Michel Wolfers (*apud* PAWSON, 2014, p. 95), os manifestantes reivindicavam a reintegração de Alves e Van Dúnem no governo, assim como mudanças no

governo e na liderança do MPLA. Queriam ver os nitistas em cargos importantes. No essencial, pediam uma remodelação (*grifo nossos*).

O sacrifício é como um prato suculento e quente que deve ser consumido já e imediatamente, daí que se recomendou “*bater no ferro ainda quente*”, desvelando o carácter sacrificial dos imolados. Como sacrifício o 27 Maio é mediação entre os sacrificador e a *angolanidade* enquanto divindade inexistente é totalidade da instituição Estado, que remete ao imaginário de parte da elite do meio social angolano, ou seja, dos legítimos filhos da terra. Como, uma falsa civilização a *angolanidade*, assim é ilusão, defendida da ameaça dos pés-descalços, é atividade puramente solipista daqueles que segundo Vera Cruz (2011), falariam em nome no indígena ou em nome do povo angolano. Simplesmente uma manipulação ardilosa da violência sacrificial que os filhos legítimos, praticaram e defendem ainda hoje com amor, deixando aos simplórios ilegítimos a ilusão de comunicar-se com os diferentes grupos autóctones. Ainda segundo Lévi-Strauss (2011), “*o sacrifício não corresponde a nada real, não se deve em hesitar em classificá-lo como falso*”. Ou seja, é um grande esforço que foi distendido para organizar uma instituição real em torno de uma divindade ilusória os pés-descalços; assim, não é surpreendente que a ilusão acabou por sobrepujá-los, destruindo pouco a pouco os aspetos mais concreto da sociabilidade entre os angolanos. Violência coletiva essa que pode ser seguindo Girard (2008), descrita como um círculo vicioso: uma vez que a comunidade aí penetra, é impossível sair.

Este ciclo pode ser definido em termos de vingança e represálias ou suscitar várias descrições antropológicas. *Pois, enquanto houver, no seio da comunidade, um capital de ódio e de desconfiança acumulado, os pessoas sacrificantes continuarão a se servir-se do dele (sacrifício original), fazendo-o frutificar como ocorre em nossos dias.* Durante os anos de 1975-1980, nas cidades e territórios controlado pelo MPLA, cada um se preparou contra a provável agressão do vizinho, e interpretaram seus preparatórios como confirmação de suas tendências agressivas. Podemos dizer, portanto que, para se escapar do círculo, seria preciso eliminar a temível herança de violência que hipotecava o futuro, seria necessário privar os angolanos todos os modelos de violência, que não parou de se multiplicar e de gerar novas imitações em Angola. Assim, setores do MPLA presumem que destruindo as vítimas expiatória,

acreditam estarem se livrando do mal e efetivamente vão se livrar dele, pois não existirá mais, entre eles, qualquer violência fascinante.

O 27 de Maio, violência intestina foi o meio pelo qual, “em nome do povo”, realizou-se o sacrifício original, também conhecido como o “holocausto angolano”, buscou-se e busca-se legitimar todos os excessos e atos sádicos cometidos até aqui. Justificadas e atualizadas por meio de um pacto familiar, temível e normaliza-a-dor entre a *rememoração* dos algozes como heróis em atos públicos; e a *memorização* para aqueles que desejam e/ou sonham alterar o quadro político do que lhes pode acontecer e ocorrer (daí que o falar à política em Angola ainda significa, e se é encarado como, e igual estar do lado oposto, e declaração de guerra ao MPLA e seu governo). Pois, seria como que estar contra o “povo angolano”, e ser um não-angolano; e *comemoração* para aqueles que em conjunto com o “*herói mítico*”, pós-expulsão dos fundadores o já falecido Agostinho Neto. Humilharam proibindo a celebração de óbitos de vítimas e mortos intestinamente. Enquanto rito de passagem, em Angola, continuam as humilhações ainda hoje todas as vozes destoantes e corpos encarados como não disciplinados. Como lembra Botelho (2008, p. 112-3), naquela

[...] altura, já Betinho tinha sido eliminado – mais uma etapa daquela dita “eliminação total”. Organizam, por isso, uma cerimônia fúnebre (Komba di Tókwa, geralmente trinta dias depois) para homenagear a memória daquela vítima do poder repressivo do MPLA. Mas nem morto lhe podiam conceder o merecido repouso. Durante a cerimônia surgiu um corpo de agentes da DISA²⁸ bem armado que ordenou a dispersão de todos aqueles que, em elevado número, ali tinham vindo prestar um último tributo de respeito. A cerimônia foi dissolvida com golpes de violência verbal e armas apontadas (que prometiam disparar). À mãe foi negado o direito de se vestir de luto sob pena de vir a conhecer, também ela, as prisões angolanas (todos os regimes autoritários receiam que as suas vítimas se tornem mártires). Se se trata de um filho ou de um sobrinho, a mãe do falecido pinta-se com fubá de bombó²⁹, para de este modo tornar visíveis os sentimentos que experimenta. Quando cumprido o tempo de luto, a mãe, ou tia, limpa a fubá do corpo. Quando o falecido é o marido, a viúva não pode voltar a casar-se, em certos casos, sem que tenha depositado sobre a campa um cabrito. Práticas como estas estruturavam a experiência da morte na sociedade angolana.

Luiza Mendes, (*apud* PAWSON, 2014, p. 77), afirma que,

²⁸ Departamento de Informação e Segurança de Angola. Antiga polícia política do MPLA.

²⁹ Fubá feita a partir da mandioca.

[...] conheço pessoas que não sabem se são viúvas. Não têm cadáveres, nem sequer possuem documentos a atestar a morte dos familiares e amigos. Por isso, não têm a certeza absoluta do que aconteceu. É uma *circunstância* terrível, que causa profundo sofrimento.

Assim, conforme Pawson (2014, p. 47), Maria viúva de um sequestrado e morto em Lwena província do Moxico, ao falar pela primeira vez sobre o desaparecimento do marido, afirma que o culpado pelas mortes de Victor e pela matança que se seguiu é *Neto - e di-lo alto e bom tom. Foi dele que partiu a afirmação de que não haveria perdão. É claro que sabia bem o que ia acontecer!* Era um homem instruído. Um poeta! Sabia que havia muita gente sem instrução, como também sabia que não governava uma democracia. *Quando disse que não se devia perder tempo com os culpados, foi como se tivesse agitado uma garrafa de uma bebida gaseificada e lhe tivesse arrancado a cúpula. Estava-se mesmo a ver a que isso ia causar muitos estragos (grifo nossos).* Quando no pós-independência, ouvi os relatos das dezenas de milhares de mortes provocadas no regime monolítico de Agostinho Neto, pelo 27 de Maio de 1977, a tentativa de exterminar os quadros e toda inteligência negra (felizmente, frustrada) não deixei de lembrar-me que este foi o temor que, tanto eu, como Viriato procuramos evitar. *Foi concretizado o sonho de Lúcio Lara e os seus apaniguados* (ROBERTO *apud* NGANGA, 2008, p. 153).

E segundo João Van Dúnem (*apud* PAWSON, 2014, p. 114), o maior erro foi cometido na Conferência Inter-Regional no Moxico, em 1974, pois nunca “devíamos ter permitido que o Neto assumisse a liderança”. *O problema era o movimento, estava feito em farrapos. Havia até quem já chamasse “uma leprosaria”.* O MPLA dentro do seu chavão marxista-leninista forjou e tenta forjar publicamente ainda em nossos dias, por meio da retórica, sistematicamente trazida a público uma narrativa belicista, quando vozes destoantes surgem. *Fazendo crer e assim, que essas vozes estariam a corromper e perturbar, a ordem, à paz, o consenso nacional.* Essa ideologia advém precisamente da brecha entre a chamada legitimidade que emana de um sistema autoritário que faz crer que o povo e o poder estão sub ou na mão do povo.

[...] o 27 de Maio, introduziu em Angola o “síndrome do terror acrescentado” cujo impacto até hoje se faz sentir, sendo gerido pelo poder de forma menos ostensiva, mas sempre tirando dele o melhor partido para enfrentar os desafios conjunturais mais sensíveis quando a contestação sobe de tom. O fato de em Luanda de uma forma geral as autoridades não permitirem a realização de manifestações anti-governamentais é ainda quanto a mim um reflexo deste tipo de gestão, embora possa ter agora outras motivações (SILVA, 2015).

3.3 - Quê, essa teoria de nós, e os outros?³⁰

Após a independência, determinados aspectos da colonização foram ainda que involuntariamente reforçados: *a oposição entre os mundos rural e urbano, o ideal da assimilação a valores modernos e a valorização do domínio da língua portuguesa*. Se num primeiro momento a intenção foi disseminar uma língua de unidade nacional em detrimento da variedade das línguas africanas, depois esta valorização representou o reforço do prestígio da camada urbana, assimilada. *A língua portuguesa continua a ser percebida e veiculada como critério de modernização. Do ponto de vista nacional é condição de homogeneização, de assimilação à nação angolana* (PEREIRA, [1999] 2013, p. 76). É assim que ao nos colocarmos diante do silêncio sobre o contínuo adiado, em nossa sociedade buscamos apreender e compreender da melhor forma possível os aspetos menos abordados. Que segundo Vera Cruz (2011, p. 124), mas que nem por isso menos, importantes, aspetos dir-se-ia subterrâneos por não se ousar discutí-los, mas que foram um elemento incontornável na história de uma boa parte dos séculos XIX e XX de Angola, aspetos que, ainda hoje, enformam e perturbam a sociedade angolana. E porque a cristalização destes elementos minam o aspecto social, uma reflexão em torno das estratégias de sobrevivência, de adaptação, mas também de assunção de um “novo estilo e uma nova visão do mundo” emergem (grifo nossos).

Segundo Nascimento e Fonseca (2012), são as relações entre a autoclassificação aberta e a fechada; bem como entre a auto e a heteroclassificação que possibilitam um quadro profícuo para ponderarmos sobre a construção das identidades étnico-raciais em um país. Para nós, é dessa união de minorias, ou meio social angolista/angolense ou angolano, que se forja a *angolanidade*, enquanto norma estética ou beleza uma instituição social reguladora da beleza e da vida no sentido proposto por Laurent (2013). Os corpos angolanos apresentam diríamos duas disposições: primeiro enquanto um fragmento de certa forma autônoma do homem e; uma segunda na qual o corpo não é separado da pessoa. Segundo Le Breton (2006, p. 9-0), “o corpo é o lugar do contato privilegiado do homem com o mundo, o corpo quando

³⁰ Retirado do fonograma de IKONOKLASTA. “*Nós e os Outros*” (mimeo).

encarna ao homem é a marca do indivíduo, a fronteira, o limite que, de alguma forma, o distingue dos outros”. Na medida em que se ampliam os laços sociais e a teia simbólica, provedora de significações e valores, o corpo é o traço mais visível de uma pessoa. Pois, “o corpo, como uma cultura semioticamente imaginada, não é uma totalidade contínua, mas uma montagem de símbolos e códigos convencionais. É, uma imagem privilegiada de ordem, é um alvo favorito. Junto com uma variedade de outras entidades “naturais”, ele é recodificado, e nesse processo é posto em duvida” (CLIFFORD, 2008, p. 138-9). Visto que qualquer relação social “é o efeito resultado da relação com o corpo e da construção social da corporeidade. De acordo com Le Breton (2006, p. 8-9), é que a pessoa faz do mundo a extensão de sua experiência; transforma-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão. Emissor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural. Ao nascer, a criança é constituída pela soma infinita de disposições antropológicas que só a imersão pela no campo simbólico,

isto é, a relação com os outros poderá permitir o desenvolvimento. São necessários à criança alguns anos antes que seu corpo esteja inscrito realmente, em diferentes dimensões, na teia de significações que cerca e estrutura seu grupo de pertencimento. A expressão corporal é socialmente modulável, mesmo sendo vivida de acordo com o estilo particular do indivíduo. E no interior de uma mesma comunidade social, todas as manifestações corporais do ator são virtualmente significantes aos olhos dos parceiros. Elas só têm sentido quando relacionadas ao conjunto de dados da simbologia própria do grupo social. Não há nada de natural no gesto ou na sensação. Mas, a aprendizagem das modalidades corporais, da relação do indivíduo com o mundo, não está limitada à infância e continua durante toda a vida conforme as modificações sociais e culturais que se impõem ao estilo de vida, aos diferentes papéis a que convém assumir no curso da existência. Se a ordem social se infiltra pela extensão viva das ações do homem para assumir força de lei esse processo nunca está completamente acabado (grifo nossos).

Corporeidades, que só são, por assim dizer, semiosfera de segunda instância, visto que o que nelas prima é as qualidades não de uma semiosfera propriamente dita. Segundo Machado (2007,p. 16), “uma semiosfera que designa o espaço cultural habitado pelos signos. Fora dele, no entender de Lótmán, nem os processos de comunicação, nem o desenvolvimento de códigos e de linguagens em diferentes domínios da cultura seriam possíveis. Nesse sentido, semiosfera é o conceito que se constitui para nomear e definir a dinâmica dos encontros entre diferentes culturas”. Portanto, esperávamos que nosso olhar semiótico funcionasse como uma chave para a compreensão do inextricável enlaçamento da semiosfera

(tecnologia e cultura) com a bio e ecosferas (natureza), enlaçamento a que estamos assistindo e de que somos participantes Santaella (2003). Assim, a cultura angolana em termos antropológicos pode ser considerada. Seguindo Lévi-Strauss (2003, p. 19), “como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais se situam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros”. Sistemas simbólicos esses que interferem na percepção dos sistemas biofísicos e às vezes determinam essa percepção ou vice-versa Baitello Jr (*apud* Guimarães, 1996), assim, que à luz da semiótica esperávamos esfumazar as linhas divisórias entre o mundo social e cultural que encobrem as categorias que são, nalguns casos, dificilmente perceptíveis do exterior, mas a nós angolanos atribuímos conteúdos sociais e valorativos positivos e negativos específicos. Que com base nos sistemas modelizantes de signos (tez/fenótipo) possuem uma relação dinâmica com os códigos culturais (corporeidades), responsáveis pela geração da linguagem (capacidade simbólica ou memória externalizada de signos e códigos culturais que pela hiperprodução técnica de imagens e sons, faz) da *angolanidade* uma etnicidade.

De acordo com Birmingham (2010, p. 199-0),

[...] a primeira continuidade surpreendente é naturalmente a da posição consolidada da língua portuguesa. Durante a luta de libertação, o português foi um dos fatores de unificação que manteve o MPLA junto. Depois da independência, a relevância política da língua portuguesa tornou-se ainda mais crucial em Angola do que tinha sido durante os longos anos passados nas terras agrestes do chamado “fim-do-mundo”. *A língua tornou-se um elemento central da rivalidade política, de confronto ideológico, de facciosismo regional de descontentamento rural, de confronto de classes e de interferência neocolonial (grifo nossos).*

Daí que, as explicações científicas de caráter higienista e eugenista, contribuíram para dar forma e sustentação a diferentes formas de encaminhamentos dos aparelhos ideológicos do Estado Colonial e Pós-colonialismo. Na África sob domínio português no século XX, os esquemas sociais nasceram de divisões particulares nesta zona de colonização, havia primeiramente o cidadão português metropolitano; o cidadão português nascido em África; o cidadão estrangeiro branco; o assimilado/“destribilizado” (os

mulatos, mestiços e a *intelligentsia negra*); e por último o africano e não cidadão o *indígenas* (os pés-descalços). De modo que foram esses dados diacríticos ou “traços culturais diferenciadores” acionados no 27 Maio de 1977 (calçados versus descalços), não são uma coisa qualquer. Apesar de se terem transformado no curso da história comum que a *memória coletiva* do grupo civilizado-assimilados, nunca deixou de transmitir o modo seletivo e de interpretar as relações sociais em Angola, por meio dos “símbolos significativos da identidade étnica” Lapierre (2011). Frequentemente, a continuidade histórica estabelece a ordem da comunidade e a legítima, que suscita a impressão de que a situação social, sempre foi dessa forma e, portanto, é “natural”. O que é freqüentemente usado para garantir a continuação da distribuição de poder corrente nas sociedades e para manter as hierarquias sociais (WULF, 2013, p. 104).

De modo, que para Nkrumah (1977, p. 21), “em todas as regiões sob domínio colonial, tratava-se, antes de tudo, dum problema racial. Os senhores eram brancos e os desprovidos, pretos, e todos os argumentos habituais - mito da inferioridade racial, o direito de dominação dos mais capazes - foram apresentados para justificar o sistema de dominação racial e o seu reforço”. Ainda segundo Vera Cruz (2011, p. 124), “o colonizado apropriou-se da língua, é sabido, mas apropriou-se também, do discurso e de algumas práticas”. Portanto, é no decorrer desse período, que precisamente impomos “o conceito de etnicidade, para abranger o que têm de como todos esses fenômenos de competição e de conflitos nos quais os grupos se opõem em nome de sua pertença étnica e social” Poutignat e StreiffFenart (2011). Ou seja, trata-se antes de tudo da coisa nova que surgiu, depois do sacrifício original que faz a pertença étnica uma realidade social presente, já que a etnicidade emergida em nosso contexto pluriétnico, é apenas pertinente dos grupamentos de meios sociais que entram em situação de relações intergrupos.

Em Angola, segundo Neto (1997, p. 354), “a situação dos mestiços no período colonial moderno, dependia da sua filiação ou da legitimação pelo progenitor civilizado. Mesmo entre filhos legítimos de branco ou de mestiço civilizado, que não sofriam discriminação jurídica, o destino social dependia dos recursos financeiros do pai e do acesso a educação”. Do cruzamento entre o mito e a realidade, o sistema escravista e colonial português enquanto *norma jurídica e política cristalizaram* e universalizaram as desigualdades *inter-étnica, inter-racial e de raça-classe*, salvaguardando o *status quo* branco-mulato e preto-mulato. Como os demais sistemas europeus, o escravismo e o colonialismo português em África e

não só, usou de mecanismos para subjugar e dominar o africano. E teve na violência físico-sexual da mulher preta o principal mecanismo, o mulato enquanto angolano é uma pessoa é mestiço racial de branco com preta, sua origem devirá dos abusos e violências sexuais praticadas pelo português e em termos semiótico “*é mistura de duas cores porém de simbologia opostas*” Guimarães (1996). E foi usado de diversas formas, porém duas fundamentais: a) foram usados como elemento de “liga” entre o mundo branco e o mundo preto, facilitando desse modo os interesses dos portugueses e de certos núcleos africanos; b) por outro lado foi usado como obstáculo, visto que poderia ser descartado quando assim entendesse seu progenitor branco. Daí classificação popular de esquebras do colono (resto do colono) ou seja relegando-o à condição *abandônica*. E do lado pra população africana geralmente era visto como o indesejável e criador de casos, e por outro como possibilidade e até garantia de ascensão social familiar futura. Assim, seu *status* social variou de acordo com interesse geralmente do português, porém estudos demonstram quase sempre um tratamento diferenciado dado aos mulatos por mais que fossem um filho ilegítimo. Por exemplo, é sabido que a maior parte dos alforriados e ou livres no tempo do sistema escravista por todas as Américas e África era composta por elementos mulatos ou mestiços. E dessa diferenciação hierárquica o colonialismo fez uso e quando da independência angolana foi à estrutura encontrada e cremos nós perpetuada até nossos dias. Segundo Weber (2012, p. 267-8), a existência ou a falta do conúbio seria, assim, em todas as comunidades com uma consciência “étnica” especial desenvolvida, uma consequência normal da atração ou do isolamento racial. Visto que não existiria de modo que, para a intensidade das relações sexuais e para a formação de comunidades “conubiais”, fatores raciais isto é, condicionados pela comunidade étnica têm alguma importância, sendo às vezes até decisivos. Assim, o próprio “conúbio,

isto é, o fato de descendentes de comunidade sexuais permanentes serem admitidos pela comunidade política, estamental ou econômica do pai como iguais à participação na ação comunitária em suas vantagens, depende de várias circunstâncias. *Sob o domínio da inabalada autoridade doméstica paterna, estava totalmente no arbítrio do pai conceder a alguns filhos de escravos os mesmos direitos que aos demais (grifo nossos).*

No período em que o trabalho forçado era vigente os mulatos e mestiços possuíam uma “vantagem em relação aos africanos (pretos) consistia, entre outras, em não serem recrutados como trabalhadores forçados” Venâncio (1993). E de acordo com Santos (2006, p. 263), enquanto elemento intermediário entre dois mundos representou, a porosidade de fronteiras entre o Próspero e Caliban atingiu a sua expressão identitária máxima na figura do mulato e da mulata. *A ambivalência das representações a seu respeito é bem elucidativa da natureza de um pacto colonial tão aberto quanto desprovido de garantias.* Ora vistos como seres degradados geneticamente, expressão vida de uma traição Caliban, ora visto como seres superiores,

combinado o que de melhor havia em Próspero e em Caliban, os mulatos foram ao longo dos séculos, uma mercadoria simbólica cuja cotação variou com as vicissitudes dos pactos e das lutas coloniais. E com a expressão da “democracia racial” em si, os mulatos contribuíram, sem querer e contra os seus interesses, para legitimar a desigualdade social racista. *Ao desracializar as relações sociais, permitiram ao colonialismo desculpabilizar-se do seu modo próprio de produzir iniquidades sociais: “é preto porque é pobre” passou a ser o álbi credível para quem atuava no pressuposto que “é pobre porque é preto”. Assim, pode, pois concluir-se que o debate sobre o valor sociológico político e cultural da miscigenação é indivisível nos seus próprios termos, já que ele é um dos debates-ersatz do ajuste de contas histórico entre Próspero e Caliban, entre o colonialismo europeu e os colonizados por ele, que por muito tempo ainda vai ficar adiado (grifo nossos).*

Cabe ressaltar o papel desempenhado pelo mulato-branco nas *lutas de emancipação e nacionalismo* e no 27 de Maio de 1977, como algozes e como os mais violentos durante o contra-ataque. De modo que cabe, uma perguntar quais foram os reais objetivos, interesses e posição frente à possível perda total do status restante, visto que com a perda da capacidade de produzir caso se fugisse a metrópole após uma independência total. Perderiam também o sonho e a possibilidade da experiência interna de nação em que a muito sonhavam conduzir, dirigir, enquanto voz e regra em vez dos metropolitanos? Em nossa vivência e observações até, parece-nos que a explicação teve como fim último promover um *passing* ao grupo sociológico dos “filhos da terra/nativos” de sub-norma à norma estética e econômica. E a não alteração das estruturas sociais, das relações-raciais e hierarquias coloniais desiguais, entre raças e entre os meios sociais e classes, haja vista que era grande a possibilidade de uma alteração da maioria sociologia após a expulsão do metropolitano. Afinal como observa, Vera Cruz (2011), nos

grêmios, ligas e associações estes geralmente se intitulavam, se colocavam como diferentes e porta-vozes dos indígenas, muitas das vezes eram pró-colonialismo apesar do desejo de autonomia de Lisboa. Assim, no pós 11 de Novembro, a prática político-social a que se assistia e se termos sociabilidade e papéis sociais era. Segundo Alves (1976), diz-nos claramente que as forças de direita ao mesmo tempo que em palavras dizem abaixo o racismo, na prática, na vida real estão a fazer o racismo. Havia mesmo entre elas, elementos com sérias responsabilidades neste processo, que ainda hoje vivem tristes, melancólicos, pesarosos por não serem negros numa Angola independente. Outros igualmente miseráveis, continuavam a viver o sonho reaccionário do privilégio e da supremacia raciais que a cor da sua pele ganhou na época do colonialismo. E outros ainda ostentam o seu oportunismo por serem negros.

É diante desse quadro heterogêneo, que como cientista social e que por meio da antropologia, pretendemos diagnosticar nossa tarefa e nossa missão no compreender a corporeidade dos angolanos enquanto estruturas simbólicas e. assim destacar as significações, as representações, os imaginários, os desempenhos, os limites que aparecem como infinitamente variáveis conforme as sociedades específicas. De modo que a *vida* por ser *mulata* em Angola, informa aos angolanos e a todos que coabitam dentro do par, que ao se voltar para dentro, se começa a captar a mensagem dos símbolos e a capacidade que os grupos sociais herdeiros da máquina administrativa colonial, continuadores da sociabilidade colonial.

Enquanto comunidade, diríamos seguindo Weber (2012), líder dos algozes estavam vinculados a aspectos extremamente exteriores das diferenças no modo de viver habitual, ocasionadas por casualidades históricas, assim como à herança racial e social. O decisivo para tal nascimento foi, além do carácter insólito dos hábitos discordantes, o fato de que não se compreende o “costum” diferente em seu “sentido” subjetivo, porque para isso falta a chave. E como fato social total, apresenta-se, portanto, como um carácter tridimensional, que faz coincidir a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisiopsicológica. Pois, é somente em “indivíduos que essa tríplice aproximação”, pode ocorrer enquanto texto da *angolanidade* é como um programa condensado de toda a cultura (valor), da sociabilidade e das relações inter-racial e intra-racial do velho meio social angolano . Ou seja, é uma realidade empírica, que é cultura para nós, por que é na medida em que, nós a relacionamos a ideias de valor, que ela abrange aqueles e *somente*

aqueles componentes da realidade social geral, que por meio dessas relações, tornam-se *significativos* para nós enquanto observador. Segundo Da Mata (2006), “os valores assumem uma existência de relação objetivo entre o ser e o valor, entre a ontologia e a axiologia. Também aqui vale o princípio da “seleção do essencial” a partir de valores, uma vez que o historiador nunca estará em condições de isolar todas as causas de um evento ou processo histórico”.

Assim, nossa função enquanto antropólogo, teve de ser seguindo Geertz (2011), a de analisar os valores não substituindo a investigação filosófica, mas sim torná-la relevante, na interpretação dos acontecimentos antes e depois da madrugada de dia 27 de maio de 1977. De modo a “descobrir o sentido”, no que me diz respeito, eu não iria buscar tal sentido da relação com os processos de organização social, mas muito preferencialmente na relação com os processos de criação e de interpretação do imaginário social, ou seja, no sistema poético dos argumentos humanos (LAPIERRE, 2011, p. 13-4). É nesse sentido que é possível tomar a *angolanidade* como uma formulação poética dos argumentos, que mostra, bem que o símbolo do se ser angolano não se *reduz* a *uma* lógica delineada. Mas, muito pelo contrário, que os esquemas dinâmicos que suportam as *imagens isótopas* do tipo ideal, promovem três grandes direções lógicas e três grandes grupos constitutivos de lógicas bem distintas. E como norma estética da identidade nacional, possibilita e admite muitas interpretações, sendo a polissemia, sua característica fundamental, que exigiu um longo trabalho de assimilação a fim de ordenar a estrutura total do *ethos* angolano. Restaurando seu equilíbrio alterado durante as lutas de independência, visto que Angola possui uma população multiétnica e multirracial, que combina informações cromáticas com outros elementos sógnicos, além da classe, raça e etnia. Dessa maneira, a variabilidade da percepção em torno da tez do fenótipo e das corporeidades dos angolanos foi e é determinada no espaço-tempo, já que a cultura (conjunto de sistema de ideias socialmente compartilhadas, dinâmica), variou durante o escravismo, o colonialismo e o pós-independência. Percepção essa que depende em muito da linguagem natural verbal (da *angolanidade*) e dos instrumentos de armazenamento e de transmissão dos mitos e de muitos outros códigos culturais existentes em Angola.

Portanto, o MPLA como uma comunidade geradora de costumes que de alguma forma, atua de igual modo na seleção dos corpos e corporeidades eleitas para compor a *angolanidade*, é a própria chave

de seleção dos tipos antropológicos ideias. Seleção que atua concatenando a cada qualidade herdada positiva ou negativa do colonialismo, probabilidades diversas de vida, sobrevivência e reprodução, tendo, portanto função criadora, e isto, em certas circunstâncias, de modo altamente eficaz. São dela criado os padrões de solução que se desenvolveram paralelamente ao desenvolvimento dos próprios códigos culturais que apesar deficiência vocabular. De acordo com Guimarães (2004, p. 97, 100 e 107),

[...] no entanto, não corresponde necessariamente a uma deficiência na percepção das cores. A confusão vocabular é rica ao nos mostrar a organização arbitrária das cores por determinada sociedade. *E na simbologia das cores, é possível encontrar uma codificação binária que incorpora duas possibilidades de polaridades, dois sentidos opostos para a mesma cor: um positivo e outro negativo.* Visto que a identificação dos códigos de comunicação e de suas influencias recíprocas faz parte desse processo de conhecimento e de produção consciente (grifo nossos).

Assim, nos apercebemos dos tais movimentos e determinações gerais das mais diversas maneiras em torno cor da pele como simples atração e repulsão do valor preto-indígena que acende e fazia por “apagar” o valor branco-português e mulato, enquanto norma e sub-norma respetivamente. O aumento considerável dos contatos intergrupais pós 1975, foi percebido por um significativo número de indivíduos (civilizado-assimilados) como uma ameaça contra a sobrevivência de suas tradições culturais específicas, favorecendo uma ideologia de resistência à uniformização ou à dominação cultural e linguística. Tenhamos presente a variedade de jogos de linguagem em torno da cor da pele do fenótipo e da corporeidades nos seguintes exemplos:

- a) Ordenar, e agir socialmente segundo a tonalidade de pele, em certos estabelecimentos e instituições como a empregabilidade;
- b) Produzir-se socialmente lugares de acordo com o grupo étnico e a cor racial a que se pertence;
- c) Descrever uma pessoa, pela aparência ou fenótipia ou pela sua corporalidade;
- d) Levantar hipótese sobre o pertencimento racial e examinar o contexto por meio da classe racial do grupo rático;
- e) Relatar acontecimento ou situação social por meio do uso dos sinais diacríticos como descritores situacional;
- f) Fazer uma anedota e contar com a cor da pele como símbolo máximo;
- g) Inventar uma história e ler socialmente tais histórias, etc.

O interessante, dessa variedade de jogos de linguagem é que ela, nos permite comparar a variedade de instrumentos da linguagem social e seus modos de aplicação, por meio da variedade de palavras em suas espécies e de frase com que estruturam nossa gramática racial. Haja visto o estado antropológico de incerteza gerado pelo próprio Estado ao excluir uns e incluir outros. Pensemos na quantidade de coisas que em Angola descrevem a situação de um corpo por meio de suas coordenadas social racializadas: a descrição dos seus gestos; das expressões faciais; dos traços fenóticos da face; a descrição da sensação tátil ao se tocar em dado corpo racial, por meio da disposição da pessoa segundo o tom da pele. Assim, temos em mente que o aprendizado da linguagem racial consiste em dominar os signos visuais e os códigos culturais, ou seja, pessoas, cores de pele, texturas de cabelo, sotaque, dicção do português, odores, dores, disposições, história social dos grupos, e política do Estado para com os diferentes grupos existentes em Angola. Chamamos tal aprendizado de preparação para o uso esperado de palavras, atitudes e comportamentos, resumindo: *preparação para a própria vida em sociedade já radicalizada e etnicizada*. E toda prova está aí, que as operações em questão no 27 Maio, longe de serem antitéticas, não passaram de dois modos de uma mesma realidade na voz de Lúcio Lara: de pés-calçados versus pés-descalços. Dito de outro modo, no momento em que o universo inteiro/Angola inteira, de uma só vez, tornou-se *significativo*, nem por isso ele foi melhor *conhecido*, mesmo não sendo verdade que o aparecimento da *linguagem nacional*, haveria de precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento.

Em termos semiológicos, chegamos a uma convicção e pela verificação de ordem mais geral que pode nos levar a penetrar mais profundamente no âmago do problema da tez, do fenótipo e da corporeidade. É que podemos dizer que, na simbologia das cores da pele dos angolanos, é possível encontrarmos uma codificação binária, ou seja, dois sentidos opostos para cada cor: *um sentido positivo* e *um negativo*. Produzidos inteiramente e atravessados de cintilações, de caminhos tortuosos que parecem se perder, porém em momentos em que o mais inesperado ocorre na socialidade angolana. Nos conduz seguindo Lévi-Strauss (2003, p. 11, 13) “a itinerários até ao núcleo do problema, ao tomarmos em conta os contatos que os produziram: de sexos e pele”. Daí que a condição dentro do par é dada por uma estrutura de relação hierárquica “*diagonohorizantal*” e “*tensiovolt*”, composta por dois extremos de imagens de cargas diferentes, positiva e negativa. Ainda seguindo Durand (2011), diríamos que tais imagens surgem

para iluminar a própria imagem racial, criando uma espécie de determinismo transversal -, em seus componentes encapsulados por um campo voltificado, que o cerca e define as interações e as forças que exercem sobre cada uma das partes do par. Pois, na realidade trata-se de dois grandes padrões tipos-ideais de interação social: que implica relações secundárias, vínculos impessoais, visão racional, atitudes utilitaristas - enquanto comunidades que evocam cada uma, relações face a face, sentimento de solidariedade, obediência à tradição, e rígido controle social etc. De modo que o tipo nacional angolano, torna-se assim definível por esses caracteres intrínsecos, e comparáveis entre si, já que esses caracteres não se situam mais numa ordem qualitativa, mas no número e no arranjo de elementos que são eles próprios, constantes em todos os tipos.

A necessidade da elite do meio social angolano em definir um tipo nacional raramente foi motivada pela preocupação do taxonomista, em imprimir certa ordem ao conjunto de dados de que dispõe; resulta mais do desejo, tão desenvolvido na nossa sociedade, de diferenciar certos corpos daqueles a que pertencemos. E podem, ter definido, seguindo seus ideais, projetos político e estético sobre o futuro tipo angolano, mas é mais difícil precisar com alguns detalhes tal tipo ideal; pois vários tipos são necessários para defini-lo: o preto, o negro, o branco, o mulato, o mestiço, o herero, o albino, o san, etc. É neste sentido que definir um tipo nacional, é antes efetuar uma classificação e categorização do vasto conjunto de tipos representados pelos milhares de pessoas atualmente vivas e pelos milhares de seus ancestrais mortos. Da mesma forma, que é formar agrupamentos dentro do conjunto de pessoas pertencentes e não ao território do atual Estado angolano. Segundo Vera Cruz (2005, p. 37-8), uma fronteira havia, e esta intransponível, que era a raça - basta ver a definição de indígena. Se bem que o discurso colonial tivesse sido todo ele conduzido de modo a contrariar o fato, *o certo é que (o) ser indígena - mesmo que ser preto* (como era vulgar dizer-se) - constitui a base de toda a estratégia da colonização portuguesa. *Foi tal modo o impacto que, exatamente pelo seu não reconhecimento,*

atingiu proporções tais que a herança ainda hoje está bem presente na sociedade angolana, através do que o Alfredo Margarido chama de "zoomorfização dos grupos não brancos". E o discurso ideológico, estrutura do império colonial dita às regras da política colonial, e é precisamente na ideologia colonial que radicam as bases do colonialismo e do discurso colonial

traçando-se linhas de rumo, a trajetória da arquitetura colonial em que a realidade e o mito se cruzam e se complementam (grifo nossos).

É necessário ainda atentar-se que na situação colonial angolana a ideia de raça estava presente nas várias esferas dos domínios privados e públicos, as relações quer ao nível individual, quer ao nível institucional eram profundamente racializadas, sendo a cor de pele num elemento fundamental para a determinação da posição do indivíduo no sei do sistema colonial. Ignorar a existência dessa realidade seria historicamente pernicioso (PIMENTA, 2005, p. 27). Daí, que quanto mais próxima da branca a tez, o fenótipo, a filiação de identificação cultural, melhor é a condição sócio-econômica do indivíduo ou grupo, e quanto mais próxima da preta, pior é o lugar social e condição material e subjetiva, do indivíduo ou grupo. E em termos mais gerais, seguindo Barth (2000), podemos dizer que o nosso sistema politênico é estratificados e nele existem os grupos que se caracterizam por um controle diferenciado sobre recursos valorizados. Dessa forma, as culturas dos grupos étnicos e raciais em Angola, foram e continuam a ser são integrados de maneira especial no ideal de *angolanidade*, pois apesar de compartilharem certas orientações e escalas valorativas gerais, com base nas quais podem fazer julgamento em termos hierárquicos, mantiveram e mantém suas fronteiras sociais, estanques.

Das inquietações acima, apresentamos três grandes grupos de padrões sociais: o de natureza étnico e racial; o político social e cultural; e o de natureza partidário e financeiro. Por eles pretendíamos chegar o mais próximo possível do que é, e como a cor da pele, operacionaliza por meio de normalizações das relações, do fenótipo e da corporeidade os lugares sociais que cada tipo nacional deve e deverá ocupar. Essas balizas, segundo nossas observações e interpretações da raça, classe, etnia, origem e filiação partidária forjam a “superestrutura soporífica e noviça” que é a *angolanidade* (modelo de organização de uma rede de imagens coligadas em mitos e ritos que revelam uma trans-história por detrás das relações sociais e sociabilidade entre os angolanos e com os estrangeiros. Tivemos em vista a existência razões antropológicas, que em relação aos obstáculos sociais constituídos historicamente relegam e reforçam o imaginário social, sempre negativa quando associada ao preto e ao branco e sempre positivas quando associadas ao mulato. Assim, nosso maior desafio permanece diante do que Pimenta (2005) chama de “relações algo complexa que permanecem mal esclarecidas” entre os diferentes meios

sociais e raciais em Angola, em especial o antigo meio angolano/angolense. Ou seja, os filhos do país ou nativos. Ainda segundo Tali (2011), o processo angolano é como que um laboratório vivo. Um terreno de pesquisa que tem ainda muitíssimo para dar. Portanto, penso que tenho muito que aprender e pesquisar neste fértil terreno.

É que se impôs, senão o estudo dos capitais e significações das representações da da pele, sociedade angolana enquanto uma instituição social. Daí que, a *angolanidade*, como identidade e estética única para todos angolanos é independente da identidade étnica e racial. Da abordagem semiótica, tomamos a *angolanidade* enquanto instituição social estética pois, trata-se de uma constituição de sistemas de signos, que mesmo marcado pela diversidade exclui a diferença étnico e racial (etnicidades extremadas). Que se apresentam inter-relacionados neste espaço histórico e cultural, estabelecem entre si diferentes diálogos graças aos quais o choque do confronto entre sistemas preto-africanos e branco-português, transformou-se por outro lado em encontro gerador de novos signos. Nesse sentido é que os grupos étnicos e raciais a que se faz referência ao falarmos de relações sociais racializadas, preconceito ou de discriminação com base na cor da pele, difiram ou não quanto a ascendência racial da pessoa e do seu fenótipo. Este aspecto saliente é de que se da sociabilidade na sociedade e a elas estão ligadas, de tal modo que conferem a uns recursos de poder muito maiores que a outros. O que permite que certos grupos e meios sociais, barre politicamente o acesso dos membros de certos grupos, ao centro dos recursos por um lado e por outro ao centro do poder político e financeiro do Estado -, e de certo modo até o contato mais estreito com seus próprios membros. Com isso apesar de todos, hoje, serem angolanos, certos grupos étnicos, raciais, partidários e religiosos, são relegados a uma posição de *outsiders* pelo próprio Estado. Comportamento este que pertence ao mesmo grupo de argumentos “*pars pro toto*” simultaneamente defensivos e agressivos, e de estigmatização desses grupos e de pessoas possuidoras de outros projetos para o Estado e sociedade em si, consideradas como *outsiders*. Essa situação leva à formação de uma imagem que em termos de minoria anômica, ameaça a civilização angolana segundo setores do MPLA.

Mesmo nos casos de sociabilidade, em que as pessoas não apresentam diferenças fenotípicas e outros sinais diacríticos visíveis a que se refiram como raciais, a sociodinâmica entre angolanos por

pertencerem a grupos interligados na condição de *estabelecidos* e *outsiders* no poder. É determinada pela forma como as vinculam-nos aos diferentes grupos étnicos, raciais, políticos e não por qualquer dado ontológico que tais grupos tenham de fato. O que faz com que as tensões e os conflitos de grupos inerentes a essa forma de relações hierarquizadas se mantivessem, e se mantêm, latentes pois diferenciais de poder cultural entre os antigos metropolitanos e “filhos do país” herdados da estrutura colonialista em relação à maioria da população “indígena”. Eram, e ainda são muito grandes -, e aparecem abertamente, sob a forma de conflitos contínuos, pois os “filhos do país”, continuavam a alimentar e reivindicar o direito sobre poder após a expulsão do “metropolitano”. O poder em Angola, ele hoje tende efetivamente para os então *outsiders* dos grupos branco-metropolitano e dos filhos do país por outro. Tomando Elias e Scotson (2000), diríamos que, seja qual o caso de Angola, só se consegue apreender a força irresistível desse tipo de vínculo, bem como o singular desempato de pessoas ligadas entre si dessa maneira, quando se discerne com clareza que estamos aprisionadas num vínculo duplo. Este pode não se tornar operante, quando a dependência é quase inteiramente unilateral e, portanto, o diferencial, de poder entre *estabelecidos* e *outsiders* é muito grande.

A superioridade de poder do metropolitano, lhes conferia vantagens pois os filhos do país vinham desde a independência do Brasil, perdendo o poder que possuíam, os brancos metropolitanos (*estabelecidos*), direta ou indiretamente incitaram os filhos do país (*outsiders*) a lutarem pela manutenção de sua superioridade frente ao preto-africano. Isso nos leva a partir da observação de que a sociabilidade e classificação racial dos angolanos, é essencialmente resultado de explosões culturais entre o sistemas: branco-europeu com os diversos sistemas preto-africanos que existiam e existente em Angola. O originou, uma nova sociedade geral ou fenômeno social total, onde apesar de maioria ser preta, integra pessoas que nasceram do intercurso social entre estoques populacionais fenotipicamente diferentes. Isto é entre pessoas de raças diferentes. É nesse sentido que perguntamos como e quais são as significações, e as percepções das diferenças fenotípicas e corporais resultantes de tais confrontos, que se faz e se têm na sociedade geral? E qual sua relação com a corporeidade no quotidiano das relações sociais e na, representação nos diversos setores da sociedade angolana após o 27 de Maio de 1977?

Desse modo, uma das indagações centrais que colocamos e gostaríamos de poder chegar a responder: qual o traçado do “perfil” desses mulatos-brancos se dentro do que se sabe da distinção existente no período colonial entre brancos nascidos na metrópole versus nascidos na colônia; e entre mulato filho legítimo e mulato filho ilegítimo. Disso certamente ajudaria muito numa melhor compreensão do discurso e silêncio, e através dele, a ideologia que o impregna a *angolanidade*, visto que, pode mostrar que há uma continuidade entre os imaginários raciais antes e depois do 11 de Novembro. Pois, é na eletividade de uma parte da imaginação racial colonial que se baseia na faculdade da “*imaginação criadora*” que permite ao contemplativo o acesso a um *mundus imaginalis*, dos “filhos do país”, ou seja, um mundo de intermediário. Porém, a construção dessa unidade de identificação nacional ou *mundos imaginalis*, identidade de incluídos, onde as etnicidades extremada preto-africana e a branco-europeia representam uma ameaça à *mulatidade (norma)* enquanto *locus* de privilégios demarcados para os interditos. Constituindo, desse modo, um Estado-nacional de excluídos, que visa à inclusão de todos aqueles que se identificam e aceitam essa estética mulato-mestiça como seu invólucro.

Além disso, se é na fronteira étnica e partidária que se canaliza a vida social em Angola, visto que elas implicam uma organização, bastante complexa do comportamento e das interações sociais dos corpos no par. A identificação com a *angolanidade*, implica necessariamente um compartilhamento de critérios de validação e de julgamento, ou seja, é pressuposto que ambos (pretos, brancos, mulatos) estejam basicamente “jogando o mesmo jogo”? E isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo a eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínios de atividade nacional?

Em síntese, nas colônias portuguesas o fator “racial” teve uma importância variável ao longo dos tempos e foi particularmente decisivo na estrutura da sociedade colonial nos últimos cem anos da colonização. Era evidente que uma cor de pele mais clara dava mais hipóteses de ascensão social, e o racismo foi especialmente acentuado na primeira metade do século XX, com distinções entre brancos e negros no acesso à cidadania (NETO, 1997, p. 354).

CONSIDERAÇÕES

O poder no que poderíamos chamar de Angola antes das campanhas de conquista do território e a subsequente definição do mapa como a conhecemos hoje, resumia-se e estava nas mãos da burguesia colonial essencialmente, apesar de dependente da metrópole. Cenário que começa a mudar após o ano de 1822, mudança essa que alija as então elites coloniais surgidas na longa duração, durante os séculos de escravidão e trato dos viventes. Porém, depois da independência do Brasil, o poder na região Kôngo-Angolana, a hierarquia antes dominada pela elite colonial local, entra em rápida transformação, e se inicia a inversão dos lugares sociais, dos status sociais e dos estatutos. Inversão essa que passa a colocar o metropolitano (branco nascido em Portugal), que e o transforma na norma estética. De modo que o poder político, social passam a ser ocupado por este, de igual modo o topo da hierarquia da sociedade colonial. Esse alijamento faz emergir e surgir um sentimento de divisão entre “nós os que já estávamos aqui” e “eles que chegaram agora depois de nós”, cobiçando e usurpando o que era e é nosso. No prosseguimento deve processo aumenta a divisão que se cristalizava, a medida que iam se promulgando leis voltadas ao africano, este que não fazia parte da sociedade colonial. Em especial as do indigenato.

O alijamento dos que já estavam aqui é também para nós o principal fator que faz despontar no seio da burguesia colonial local, um sentimento e desejo de autonomia econômica e certo ponto política de Portugal, aos moldes do brasileiro. Em que os que já estavam aqui, essencialmente mestiça com uma elite composta numa linha racial que ia de alguns brancos metropolitanos ao africano já longe de sua cultura africana. Sonhavam com um novo Brasil, em que além de retornar ao momento anterior, aonde os que não estavam aqui, ainda não eram a norma e nem haviam ocupado os cargos e postos administrativos, assim como as rotas e o comercio colonial. Este sonho representava essencialmente e significava isso, o retorno aos tempos de outro, mas com uma diferença sem a dependência de Portugal. De igual modo, uma autonomia ou independência, não simbolizava para estes, o fim do sistema colonial, ou seja, não sonhavam em terminar com as hierarquias existentes sob dominação e dependência de Portugal. Estas observações por si só fornecem um ponto de partida para o estudo do 27 de Maio de 1977.

O interessante não é a constatação do pluralismo (característico de toda sociedade global), mas a indicação dos seus aspectos específicos: a base racial dos “grupos/meios sociais”, a sua ou não heterogeneidade radical, as relações antagônicas que mantinham e a obrigação de coexistirem, dentro dos limites de um quadro político único emanado do exterior do território.

O silêncio vivido e experiência pela geração dos meus pais sobre o 27 Maio de 1977 e sobre a situação colonial, é ainda vivida pela nossa geração, nos levou enquanto participante que observa a abraçá-lo. Este que é também chamado por “holocausto angolano” Botelho (2010), da considerada e chamada primeira geração de pensadores/intelectuais, após o 11 de Novembro de 1975. Daí, que questionamos e refletimos, sobre o papel, que certos grupos raciais tiveram na deflagração do “sacrifício original”, no definir, assim como no executar as vítimas sacrificiais. E no fazer cumprir o ritual como apontam, Michel (2010); Mateus e Mateus (2009); Pawson (2014). Diríamos que essa correspondeu a eliminação de intelectuais, de pessoas com certa formação escolar (4^a classe colonial), de profissionais qualificados que já eram escassos, devido aos baixos níveis de investimento na educação da população africana durante o período colonial (pelo menos até à década de 1960). Eliminação essa que foi condicionante para a falta de um plano de desenvolvimento a longo prazo, e que serviu também como que um passe livre a certos grupos que se apoderaram e ocuparam os lugares antes ocupados pelo exército colonial, polícia e pelos próprios colonos colonos. Desse, modo ao buscarmos por meio das regras da análise estrutural, aliando a semiótica da cultura, pretendíamos um diálogo antropológico, do qual esperamos um alcance geral, que demonstra-se a existência de lógica e de conteúdo do inconsciente coletivo nacional, forjada a partir e após o 27 de Maio de 1977. Por outro lado, a própria ausência apontada por Djaló (2012), quase que total de estudos sobre o poder e o lugar social do mulato-mestiço, obrigou-nos a nos concentrarmos por outro lado, na análise da “gestão social” do contraste fenotípico ligado à cor da pele e corporeidade. Ou seja, na utilização desse contraste como legitimação de uma ordem social e instrumental de hierarquização social.

Em teoria, assim, antes do 11 de Novembro de 1975, nenhuma discriminação racial e étnica é admitida publicamente pelo Estado. Apenas o valor individual é que levando em conta na ascensão e promoção social de uma pessoa, essa ideologia e doutrina fora, desenvolvida por sábios legisladores

colonialistas era simples em princípio, mas ilusória e particularmente perniciosa na sua aplicação: todos as populações e meios sociais tinham nacionalidade portuguesa, mas apenas uma minoria se beneficiava dos direitos dos cidadãos portugueses. Sendo o critério o grau de “civilização”, a discriminação de caráter cultural e temporária, mas sempre com a linha e barreira racial, não imutável, haja vista a própria definição de indígena e assimilado. A população estava dividida em duas categorias: os “civilizados”, que incluíam os brancos e os mestiços (mulatos e assimilados) e os africanos/indígenas. Se os mestiços e os mulatos (filhos legítimos e assimilados antigos) eram, em teoria, iguais aos brancos, os pretos tinham de provar o mérito para atravessar as barreiras da assimilação jurídica, e linha racial submetia toda população em o africano.

Segundo Hodges (2003, p. 74), na altura da independência, Angola herdou as estruturas e a cultura da administração colonial. Não possuía nenhuma tradição ou experiência prévias de competição política pacífica e purista. À semelhança do próprio Portugal antes da revolução de 1974, a Angola colonial possuía um sistema administrativo altamente centralizado e um clima político repressivo. Não existiam partidos de oposição legalizados,

a imprensa era ferreamente controlada, não havia poder judicial independente e as manifestações de descontentamento ou oposição política era rápida e ferozmente esmagada. Além disso, o principal objetivo da administração colonial era servir os interesses portugueses, e não os da população angolana. Num tal ambiente, não existia responsabilização, excepto perante o governo imperial de Lisboa, e era pouca a transparência, ao mesmo tempo em que a cultura administrativa autoritária tendia a encorajar a falta de iniciativa e o excesso de burocracia.

É assim, que é possível colocar que dos anteriores períodos o escravismo e o colonialismo, surgiu uma elite colonial angolana, criada e ligada ao colonialismo, e que serviu de ligação entre o poder colonial e as massas africanas. Elite essa de formação ideológica e cultural branco/portuguesa, é a mesma que se colocou como a única capaz de conduzir os desígnios do futuro Estado independente de Portugal. Apesar de diminuta (mas influente) em termos globais, era minoria diante de uma maioria indígena (desprovida de qualquer direito), mas com aspirações econômicas do meio social branco/metropolitano. É ela que se converte na burguesia nacional angolana nos primeiros anos depois de 1975, composta principalmente por intelectuais, funcionários, representantes das profissões liberais e quadros da polícia e

do anterior exército colonial. Elite essa que posteriormente em busca de um consenso forma a base político-intelectual e direção do primeiro MPLA, e ao declararem um inimigo único e que todos seriam cidadãos ao se expulsar o anterior o poder metropolitano. Ela viu no MPLA entre todos os movimentos nacionalista a melhor forma de proteção contra as incertezas do futuro, pois a partida dos colonos abria e daria, além disso, novas oportunidades a estas famílias que constituíam o meio social angolano. Num movimento que excluiu e nem permitiu a participação da maioria, até então alijada de qualquer direito, os indígenas.

De modo que seguindo Nkrumah (1977), podemos afirmar que esse elite urbana do eixo Luanda-Benguela e o corredor malanjino, tornou-se uma elite hábil em oportunismo, tanto de direita como de esquerda, assim como, intelectuais possuíam as mesmas aspirações características de uma classe média. A maior parte dos que vieram dos meios operários aspiram a pertencer à classe média e evitar os trabalhos manuais, tornando-se assim estranhos ao seu meio de origem. Intelligentsia essa totalmente ligada aos valores ocidentais; um movimento operário praticamente inexistente; um exército e uma polícia cujos quadros tinham sido formados nas academias militares ocidentais, e dirigentes preparados para uma administração de tipo colonial. Como notou Birmingham (1995) e Hodges (2003), os membros deste meio social (os filhos do país, os nativos) conseguiram praticamente o monopólio dos empregos estatais e defenderam a sua posição não só dirigindo o Exército e a Polícia, mas também conservando no aparelho burocrático posições e salários, por vezes redundantes, para si próprios e para as clientelas. De modo que é possível afirmar, essa elite, manteve e mantém, interesses comuns com o neocolonialismo, e a manutenção da sua supremacia e das estruturas do Estado Colonial. Composta por elites europeizadas e a suposição foi reforçada após a independência, em particular, a burocrática, é a “menina querida” dos governos neocolonialistas. Herdeira das antigas classes dominantes, a burguesia burocrática colonial, está estritamente ligada às firmas estrangeiras, aos diplomatas dos países imperialistas e às classes exploradoras africanas.

Segundo Alves (1976) em linguagem concreta, eu afirmo que Angola é, das antigas colónias portuguesas, o país com a pequena-burguesia mais numerosa e influente. A razão é simples em Angola o imperialismo investiu e ainda investe o máximo dos seus recursos para impedir o avanço da luta de

libertação nacional e, hoje, para derrubar a revolução em marcha. Para isto, o sistema colonial, capitalista do imperialismo teve necessidade de criar rapidamente em Angola uma larga camada social privilegiada a pequena-burguesia burocrática principalmente para servir os seus interesses monopolistas. Esta contradição reflecte basicamente o antagonismo entre o socialismo e o capitalismo.

Ainda segundo Hodges (2003), outras oportunidades surgiram com a celebração de contratos estatais com empresas pertencentes às famílias proeminentes, num sistema onde não há regras claras para os concursos, bem como a negociação de comissões “por debaixo da mesa”, com fornecedores estrangeiros de equipamento militar e de outros bens e serviços importados pelo Governo. As concessões de exploração diamantífera e o comércio de diamantes (quer legal, quer clandestino) foram também instrumentos de acumulação de riqueza. Essas empresas estrangeiras, bem conscientes da importância das ligações políticas para a obtenção de contratos e a proteção dos seus investimentos, tendiam a reforçar ainda a posição desses indivíduos bem colocados, escolhendo-os como sócios ou “conselheiros”. Outro fator de continuidade entre o anterior sistema colonial segundo Nkrumah (1977, p. 40-1), “na África, como na Europa e noutras regiões do mundo, a posição social é, em grande parte medida, proporcional ao nível de educação. Logo um grande número de Estados africanos passam a contar com estabelecimentos de ensino e universidades, milhares de africanos preferem, no entanto ir fazer seus estudos no estrangeiro”.

Que no caso de Angola, isso, fez com que essas famílias da elite conseguissem também acesso privilegiado a benefícios sociais como bolsas de estudos estatais para os seus filhos poderem estudar no estrangeiro (em escolas secundárias e universidades), concedidas pelo Instituto Nacional de Bolsas de Estudos (INABE) e, até há pouco tempo, pela Sonangol. As mesmas famílias foram também as principais beneficiárias da Junta Nacional de Saúde, organismo estatal que possibilita a evacuação para hospitais estrangeiros. Estes programas de um quinhão avultado dos recursos orçamentais atribuídos à educação e à saúde, apesar de os sistemas nacionais de educação e saúde disporem de reduzidos recursos e estarem numa situação de crise profunda. No Orçamento Geral do Estado de 2001, por exemplo, o Instituto Nacional de Bolsas recebe 12% da totalidade do orçamento para a educação. Nalguns casos, estes números foram ainda mais altos: em 1995, as bolsas de estudos no estrangeiro consumiram 36% das

despesas com a educação, e em 1994 a Junta Nacional de Saúde recebeu 15% das verbas destinadas à saúde. Na ausência de regras e procedimentos transparentes, incentivou a arbitrariedade e o “clientelismo”, encorajando também a procura de rendas econômicas por indivíduos em situação privilegiada, em prejuízo de uma distribuição racional dos recursos e dos mais amplos interesses da sociedade. Este sistema “sem regras”, não só é arbitrário como não garante nenhuma proteção social aos mais fracos e aos mais vulneráveis (HODGES, 2003, p. 70-1).

De modo que podemos dizer que embora não tenha grande força de coesão, é uma elite que resulta do modo capitalista de produção e um dos agentes mais decimados do neocolonialismo. Segundo Krumah [1977] (2011, p, 287), o neocolonialismo define de modo particularmente correto a fragmentação de África. Ainda segundo o autor a guerra interna no continente africano ou nos Estados africanos, seria uma consequência do neocolonialismo, devido as alianças políticas, econômicas e militares feitas pelas elites locais com potências exteriores. Rivas antes das independências, está política seria assim, mais perigosa para a legítima aspiração à independência econômica e política que um controle político direto. Daí que o neocolonialismo em África, revestia-se e seria encoberto, manobrando-se aspirações de governos, pessoas, libertas do estigma da dominação política. Assim, o neocolonialismo em África, criava Estados-clientes, que seriam independentes no papel, mas que na realidade, contavam a ser dominados pela própria potência colonial que supostamente lhes reconheceu a independência. De modo, que só é possível entender no caso angolano a negação da inefabilidade do neocolonialismo como, denunciou Viriato da Cruz (1962), afinal divisões e divergências eram cada vez mais aprofundadas, de um lado entre os movimentos nacionalistas e por entre membros do MPLA ainda em Kinshasa (Leopoldville). Para o futuro Estado angolano, a solução progressista seria a unidade política entre os movimentos nacionalistas, com uma política externa comum, com um plano de defesa comum e um programa econômico comum, dirigido para todo o território do atual estado angolano. Já que apesar do fim do domínio colonial, os interesses econômicos de Portugal e europeu continuavam em ascensão e a influencia política e cultural era ainda muito forte.

Estes membros agora no poder e no governo do MPLA, possuem tendência e mostrarem-se arrogantes, muitas vezes isolam-se da população que dizem defender, apesar do “em nome do povo”.

Qualquer que seja a sua influência política dentro do MPLA, é sempre exercida numa perspectiva de origem étnica, classe e raça. A sua educação e posição social separam-se das massas e fazem deles acólitos dos capitalistas locais, intelectuais desonestos, quadros ambiciosos do exército e da polícia e neocolonialistas. De fato, é impossível dissociar os interesses da elite do MPLA do capitalismo monopolista internacional, pois é com o acordo, apoio e parceria dela que os monopólios internacionais continuam a pilhar os recursos naturais e riqueza, e a frustrar os planos de uma emancipação cultural e econômica. Segundo Nogueira (1998, p. 195), a inércia de uma sociedade depende da constância do substrato demográfico, da base geografia e do sistema de produção, bem como da aceitação, pelos indivíduos e grupos que a integrem, do sistema ideológico por ela engradado e consequentemente, das representações coletivas e dos estereótipos que esse sistema implica. Pois, quando os seres humanos consideram uma situação como real, ela se torna real em seu comportamento.

É nesse sentido que se é possível compreender o passado personificado aludido por Vera Cruz (2011). De aprendizes a mestres, os assimilados de ontem, a ultra assimilacionista e neocolonialistas encontram uma revitalização capitalista selvagem, dir-se-ia inesperada, nos dias de hoje. Assim, ao estudarmos a hierarquia piramidal, a ocupação de postos, cargos, funções de primeiro do segundo e terceiro escalão na máquina administrativa pública, forças de defesa e na banca angolana, por meios da comunicação social, e campanhas publicitárias. Empiricamente nos permite afirmar que em termos de percepção da cor da pele e da indentificação racial, a maioria ou dos protagonistas e ocupantes de cargos públicos e privados, é descendente em termos de origem ou ligada de certo modo o antigo meio social angolano. Conformados hoje em um novo grupo e meio social que denominamos de “*mulatidade*”, enquanto comunhão étnica e racial de intercâmbio político. De modo que ocorre uma facilidade nas relações do tipo comunitário Weber (2012), metamorfose em estado alternativo do ser, outras formas de vida, não menos ocidental pelo fato de serem diferentes do mesmo.

O que nos remete e faz reforçar o ponto de Barth (2003), ao propor que o foco dos estudos da etnicidade, deveriam focar-se mais nos governos e no próprio estado enquanto ente gerador de assimetrias, desigualdades e formador de grupos de interesse ou de identificação. O cerne do problema da intelligentisia do MPLA, classe que se desenvolveu sob colonialismo portadora de um interesse que reside

na manutenção das estruturas socioeconômicas capitalistas apesar do discurso comunista. Que apesar do discurso que é senão uma mobilização da memória a serviço, da demanda, da reivindicação de identificação de uma elite. De modo que é na problemática da identidade que se deve agora buscar a causa de fragilidade da memória, assim manipulada. Essa fragilidade se acrescenta àquela propriamente cognitiva que resulta da proximidade entre “imaginação e memória social coletiva” Halbwachs (2012), e nessa encontra seu incentivo e seu adjuvante. Somos tais, assim, e não de outro modo. De modo que dessa fragilidade a identidade, consiste na fragilidade das respostas em que, se pretendem dar a receita da identidade proclamada e reclamada no: “o *Povo Angolano* é o *MPLA* e o *MPLA* é o *Povo Angolano*”. Então, quem, ou que é o povo que apoia a FNLA e a UNITA, ou não apoia nenhum partido? O que são se não são o povo/MPLA? O que são se não são o povo angolano?

O problema é assim afastado em mais um grau, da fragilidade da memória e da identidade nacional. O MPLA fala e os acólitos da *angolanidade* falam como se de um pequeno milagre se tratasse, pois se é “diferente dos demais africanos”. De fato, é no momento do reconhecimento que se considera a imagem presente como fiel à afecção primeira, 27 Maio de 1977, enquanto choque do acontecimento *mulatidade*. O esquecimento dos feitos dos militantes da 1ª Região Político-Militar foi e é evocado nas proximidades das disfunções das operações *mnésicas*, na fronteira incerta entre os pés-calçados (o normal) e o pés-descalços (o patológico). Daí que a reminiscência dos antigos, e o reconhecimento ou a recordação dos modernos e novos membros da família, revelaram-se nas práticas conjuntas da memória e do esquecimento. Onde o esquecimento dos feitos durante 37 anos, o MPLA prossegue quase que silenciosamente tanto na sua obra de erosão, como na sua obra de manutenção, do *status quo*, para os níveis de vigilância onde a atenção à vida trama seu ardis quotidianamente.

1) A primeira causa da fragilidade da *mulatidade* como fruto da herança dos dois períodos anteriores e pela ficção anterior no espaço urbano do eixo Luanda-Benguela e o corredor malangino ou ambaquista, a elite que se fez impor depois da fatídica violência intestina é neocolonial no sentido proposto por Nkrumah (1977). Tomando Ricoeur (2012), diríamos que ela possui como causa primeira de fragilidade da identidade, é preciso mencionar a sua relação difícil com o tempo: dificuldade primária que, precisamente, justifica o recurso à memória, enquanto componente temporal da identidade, juntamente com a avaliação do presente de violências praticadas e justificadas em nome do povo -, e a projeção do futuro. Diremos a *angolanidade* uma tentação identitária, é somente uma “desrazão identitária”, como disse Jacques Le Goff, que

consiste no retraimento da identidade *ipse* na identidade *idem*, ou, se preferirem, no deslocamento, na deriva, que conduz da flexibilidade, própria da manutenção de si na promessa, à rigidez inflexível de um carácter, no sentido quase tipográfico do termo;

2) A segunda causa de fragilidade é o confronto com outrem “pés-descalços”, percebidos como ainda uma ameaça de reificação do mau aprisionado na sua insistente africanidade. É um fato que o anterior indígena, por ser *outro* passa a ser percebido como um perigo para a identidade própria nacional a *angolanidade*, tanto a do nós povo/angolano como a do eu MPLA/Povo. Assim, é, e somente se poder ser angolano. O que essencialmente resulta na reificação das humilhações, dos ataques reais ou imaginários à autoestima, “não somos como eles”; sob os golpes da alteridade mal tolerada “não são como nós”, que fazem a relação que ao mesmo o MPLA/Povo mantém com todos os seus outros não-povo e não-angolano. Muda-se da acolhida pós 11 de Novembro de 1975 à rejeição, a exclusão pós 27 Maio de 1977;

3) A terceira causa de fragilidade é a herança da violência fundadora, iniciada ainda nos primeiros anos da unificação e reunião familiar. É o fato não existir comunidade histórica alguma que não tenha nascido de uma relação, a qual se pode chamar de original, com a guerra. O que o MPLA oficial celebra em nome de acontecimentos fundadores: o machado da sabedoria em Neto e sua subida a condição de chefe da família; a “vitória” frente ao colonialismo, como que “nós lutamos sozinhos”; e frente à FNLA e UNITA, não-povo, nem angolanos, logo, estrangeiros e ilegítimos eu suas intenções.

À celebração, de um lado, corresponde à execração, do outro. É assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas. Segundo Ricoeur (2012, p. 94-5), essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário, legitimados, no limite, por sua própria antiguidade, por sua vetustez. Assim, aos mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhações para outros. Ainda seguindo Cahen (1994), podemos colocar que, essas famílias são parcialmente responsáveis por esta situação no sentido em que, constituindo uma das componentes da elite angolana, jamais assumiram completamente sua africanidade ao recusar considerarem-se, à imagem dos outros, como um grupo étnico. Pois do ponto de vista da consciência nacional (e já não apenas consciência cidadã), aqueles são “o mais verdadeiramente”, angolanos, porque eles não se concebem a não ser à escala do país inteiro (mesmo se vivem, sobretudo na capital Luanda), porque o seu grupo étnico não estão ligados a um território particular (nomeadamente rural), porque a escolha do português como língua de unidade nacional fez deles o grupo modelo de que é suposto outros se aproximarem. No entanto, o privilegio social e simbólico de ter como língua e cultura lusófona coloca-os materialmente *na situação protótipo nacional*.

A língua portuguesa beneficiou do seu estatuto de única língua oficial e da promoção que dele fez o governo pós-independência como instrumento de unidade nacional. Tem sido o único veículo de

instrução nas escolas e também a língua dos militares, partilhada por sucessivas gerações de recrutas (HODGES, 2003, p. 47). De acordo com Al-Mafti (*apud* Paxe, 2014, p. 89), ao analisar as políticas ligadas à educação do Estado, no pós independência, política e jurídica de Portugal observa que,

[...] a persistência na escolarização apenas na língua portuguesa, herdada do colono e declarada língua oficial na RPA³¹, atuou como um elemento de seleção e de eliminação dos efetivos escolares. O domínio da língua portuguesa era reservado a uma minoria de angolanos maioritariamente concentrados nos centros urbanos. Dada a elevada percentagem de alunos provenientes das regiões rurais, o ensino na língua portuguesa era um obstáculo para a aprendizagem. A língua é o sintoma que mais se sobressai sobre a orientação ocidental da educação na África independente. Elas, as línguas africanas, foram banidas dos sistemas educativos por se entender que são fatores de tribalismo.

Segundo Nkrumah (1977) avança-se frequentemente avançou-se com a questão étnica para eclipsar as forças sociais criadas pelo colonialismo na sociedade africana. Esta tendência é explorada no interesse do capitalismo internacional. É necessário distinguir identidade étnica e tribalismo. O clã é a extensão da célula familiar, enquanto que a etnicidade é extensão étnica do clã através de um território. Anteriormente à penetração imperialista em África existiam grupos étnicos, mas não tribalismo, no sentido moderno do termo. *Na época do neocolonialismo, o tribalismo é o instrumento de poder das classes burguesas, na sua tentativa de conter o descontentamento das massas.* Muitos destes antagonismos étnicos são na realidade o resultado de uma situação social em relação com a transição de uma situação colonial para a situação neocolonial. *O tribalismo é a consequência, e não a causa, do subdesenvolvimento (grifo nossos).* Assim, podemos dizer sem o menor equívoco e indissolúvelmente reunidos, os dois caracteres, nos quais reconhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 45).

De acordo com Pereira (2013, p. 77), “a representação de angolanidade veiculada nas campanhas governamentais e do MPLA, evocam a diversidade regional e étnica do país, apostando na ideia de multirracialidade e multiculturalismo, sob a égide da língua portuguesa. Repõe-se o unitarismo do slogan do período do partido único: “de Cabinda ao Cunene”. Segundo Venâncio (1993, p. 16, 125), a

³¹ Republica Popular de Angola (1975-1990).

angolanidade não se limita a ser “trigado” por dois conjuntos simbólicos opostos, mas é também mosqueado, por uma infinidade de nuances (campos semânticos) que remetem ao panteão de signos e códigos culturais, que formaram:

[...] um sistema novo de significantes, cujo substrato sócio-histórico é fornecido pelo colonialismo português, vetor de integração das culturas africanas e europeia. Que pressupõe uma forma de pensar e estar no mundo, no fim uma estética no sentido mais vasto do termo, que é forçosamente diferente da portuguesa, mesmo que ainda não seja unificada. A *angolanidade* surge assim irredutível em relação aos outros dois sistemas (preto-africano e branco-europeu), vivendo duma certa instrumentalização do português por influência das línguas africanas. E é nos filhos, os mestiços em quem os autores colocam o simbolismo da *angolanidade*, visível no discurso com empréstimos a línguas africanas. E a esperança na formação da primeira geração futura sociedade crioula, no entanto, o privilégio social e simbólico de ter como língua e cultura lusófona colocam-os materialmente na situação protótipo nacional [...]

Filhos esses tidos como ponto ideal de equilíbrio da mistura de duas raças e sistemas culturais diametralmente opostas e em tudo diferentes, tal que os movimentos horizontais (dentro do par entre as partes opostas) anulam-se, assim como se anulam os movimentos excêntricos e concêntricos. O que deixou tudo repouso, após o 11 de Novembro, o que faz da passividade sua característica dominante. Assim, que para Venâncio (1996, p. 100), “Pepetela ao não se afirmar como autor mestiço, inaugurou o percurso alienatório desejado e, de certa forma, percorrido pelos elementos brancos e mestiços da elite cultural e política angolana. Ele e seus colegas confirmaram, nessa qualidade, o fundamento crioulo (no sentido, do estabelecimento de identidades e solidariedades supra-raciais) da *angolanidade*, atitude que é em última instância reversível à especificidade do colonialismo português em Angola”.

Do luto não realizado, podemos dizer que os familiares de desaparecidos, assim como os próprios sobreviventes que nunca tiveram pedidos de desculpas e ou certidão de óbitos, que nossa sociedade geral vive em um estado melancólico. Segundo Ricoeur (2012, p. 87-9; 91-2), “se na melancolia, as queixas são acusações, o luto carrega também a marca desse inquietante parentesco, com a condição de certa moderação, que seria própria do luto, moderação que limita tanto a acusação quanto à auto-recriminação sob a qual essa se dissimula”. Assim, da melancolia os angolanos vêm se confrontando ainda outros problemas e fenômenos sociais, ligados às violências exercidas na contemporaneidade em “seu nome”, cuja resposta em parte escapa aos angolanos, como recente massacre dos fieis da “A Luz do

Mundo”. Já que se impõe de modo quase que vertical a ideia de uma reconciliação nacional unilateral, por meio de um projeto de nação único e “cultura nacional una”.

Seguimos Michel (2007), que quebrou o silêncio, e reafirmarmos Angola está numa era de Reconciliação Nacional, da qual estamos de acordo, mas esta a verdadeira reconciliação passa necessariamente pelo esclarecimento da verdade. Porque verdade é razão, e esta é justiça, da mesma forma que a catarse é necessária em qualquer sociedade, ela é necessária aos angolanos. Pois segundo Ricoeur (2012), o fato de poder desaparecer após certo tempo, sem deixar grandes e evidentes alterações, é uma característica que ela compartilha com o luto. No que concerne ao luto, pudemos observar que era necessário decorrer algum tempo para que fosse levado a feito em detalhe o que é exigido pela prova da realidade e para que, uma vez realizado esse trabalho, o ego conseguisse libertar sua libido do objeto perdido. A lembrança do 27 de Maio, para nós não se refere apenas ao tempo decorrido e ao tempo dos acontecimentos em si: ela também requer tempo - um tempo de luto. É nesse sentido que a melancolia é para sempre essa figura inclinada, pensativa, sim, o pensar é essa tristeza que não fez o trabalho do luto. É nesse sentido que podemos falar em traumatismos coletivos e em feridas da memória coletiva angolana, não apenas num sentido análogo, mas nos termos de uma análise direta da “orgia da socialidade” Maffesoli (2005).

Logo, podemos dizer que noção de objeto perdido encontra uma aplicação direta nas “perdas” de parentes e amigos que afetam igualmente o poder da *angolanidade*, do território inconsciente, e das populações que constituem a própria substância do Estado angolano. As condutas de luto, por se desenvolverem a partir da expressão da aflição até a completa reconciliação com a pessoa perdida, são ilustradas pelas grandes celebrações fúnebres, em Angola em torno das quais “o povo” inteiro se reúne. Nesse aspecto, pode-se dizer que os comportamentos de luto sobre o 27 de Maio de 1977, irá se constituir um exemplo privilegiado de relações cruzadas entre a expressão privada e a expressão pública. De modo que, a imagem de um familiar, parente, amigo, vizinho, conhecido morto ou desaparecido durante os anos do holocausto, não é, de modo algum, uma anomalia, mas pelo contrário: ela é o significado original do que uma imagem é afinal. A pessoa morta está sempre ausente, pois a morte é uma ausência insuportável que se pretende preencher com uma imagem e ritual fúnebre para torná-la suportável.

O maior perigo segundo Ricoeur (2012, p. 454-5), “no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada - da história oficial. De modo, que o recurso à narrativa torna-se, assim armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição da intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja”. Então diremos que o MPLA em seu chavão “o MPLA é o Povo e o Povo Angolano”, “em nome do povo” e em “nome da cultura nacional,” tem feito uso e abuso da memória natural, forjando assim uma memória artificial una sobre uma suposta antiguidade e direito. Alcançado como único movimento de libertação em Angola. A manipulação evocada trata-se de fenômenos por um lado da sua ideologia marxista-leninista e por um do sonho de retorno ao tempo de ouro em que se vivia antes do povoamento branco de Angola, por naturais de Portugal, que se dão por meio de uma intervenção de vários fatores inquietantes e multiformes. Esses se intercalam entre reivindicação de identidade e direitos às expressões públicas da memória em torno do 27 Maio. Pois, trata-se nada mais que o fenômeno da ideologia. Que é segundo Ricoeur (2012, p. 95), “opaco por dois motivos. Primeiro, permanece dissimulado contra os adversários no campo da competição entre ideologias: é sempre o outro que atola na ideologia. Percorridos de alto a baixo, da superfície à profundidade, esses efeitos são sucessivamente de distorção da realidade, de legitimação do sistema de poder, de integração do mundo comum por meio de sistemas simbólicos imanentes à ação”. Após a atinente instauração do vínculo social no pós libertação nacional.

Daí que o MPLA, dentro de sua lógica leninista, e fundamento econômico, em busca de um consenso para o alcance da vitória completa, sobre a FNLA e UNITA exige a conquista do povo. Deste fundamento, uma elite, “neocolonialista” Viriato da Cruz (1962); Ntito Alves (1976), não concebeu a possibilidade de uma sociedade geral, onde o vínculo horizontal do viver juntos, e o vínculo vertical da autoridade, fossem cruzadas por meio de nova ordem. Para estes, enquanto experimentadores, e responsáveis do encargo da transmissão, através das gerações, daquilo que consideram como suas conquistas, militares, sociais, culturais e econômicas - sonhada durante o período colonial. A aonde a assimilação era a meta objetiva, para se alcançar o *status* de antiguidade normativa e hierárquica da *angolanidade*. Sendo que toda compulsão é proibida. É nesse sentido que a questão, eminentemente política, é saber o que é segundo o “MPLA”, quem são os “antigos”, e de onde procede a sua autoridade.

Pois, o importante é que o domínio da aquisição do direito de governar deve pertencer segundo essa elie neocolonial necessariamente ao experimentador que conduz a manipulação da memória e exercita a violência dentro do Estado. Afinal, são eles que no holocausto, determinaram as tarefas, definiram os critérios de sucesso da expiação, organizaram as punições, as recompensas assim, como condicionaram a aprendizagem sobre o passado e sobre as lutas anti-colonialista. Ao falarmos de manipulação, não estamos denunciando um abuso; *queremos apenas caracterizar o tipo de domínio que preside à experimentação de sermos todos angolanos.*

Prosseguindo com Ricoeur (2012), e finalizando nossa exploração dos usos e abusos do esquecimento além do nível psicossocial da memória impedida, encontramos formas de esquecimento sobre as violências praticadas “em nome do povo” -, ao mesmo tempo mais afastadas das camadas profundas do esquecimento e, portanto, mais manifestas, mas também mais espalhadas entre um pólo de passividade e de atividade. O que constitui e releva a fragilidade da identidade nacional, assim como uma oportunidade de manipulação da memória, principalmente por via ideológica. Por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? Nossa explicação, então, foi: por causa da função mediadora da narrativa midiática, os abusos de memória tornam-se ao mesmo tempo abusos de esquecimento e político. De fato antes do abuso, houve o uso, a saber, do caráter inelutavelmente seletivo da narrativa, daí que os feitos da 1ª Região Militar de seus comandantes e dos da FNLA E UNITA foram esquecidas e apagadas continuamente.

Contudo, como o ser-afetado, e nós menino que resolveu falar a política, e refutar o esquecimento, fomos forçados num caminho, o do cessar de gemer e de se esconder de nós mesmo -, decidimos enfrentar o nosso verdadeiro estado de sobrevivência. Ao encontrar-mos a coragem buscávamos, somente fixar nossa atenção nas manifestações mórbidas, e de não mais considerar a lembrança, essa inscrição mental vivida que implica no corporal -, uma impressão corporal encarada como algo desprezível, mas passível da expressão de nós mesmo. Por outro, buscávamos o lugar do trauma vivido por meio da transmissão geracional que permanece entre nós, ao menos quando inacessível, e indisponível, que faz surgir os fenômenos de substituição -, sintomas, que mascaram o retorno do recalado de modos violentos diversos como se observa hoje em com “A Luz do Mundo”. Quanto mais

ausente esse elemento de apoio, mais particular e individual torna-se o repertório na recepção dessas violências cometidas pelo Estado. Em circunstâncias particulares, porções inteiras do passado violento, são reputadas, julgadas esquecidas e perdidas voltam, haja vista que o passado vivenciado no não luto, nas cadeias, nas prisões, nas torturas, nos campos de concentração, nos campos agrícolas e, pela impressão corporal é indestrutível vivenciadas e vividas. Obriga uma perlaboração da sociedade angolana. Segundo Ricoeur (2012), é na perlaboração que consiste o trabalho de rememoração, que não se dá sem o trabalho de luto pelo qual, nos faz desprender-se dos objetos perdidos do amor e do ódio. Neste sentido, concordamos com Kaës (2012, p. 16), que o sustento a proposição de que o grupo intersubjetivo é um dos lugares da formação do inconsciente: correlatamente, supondo que a realidade psíquica própria ao espaço intersubjetivo grupal se esteia em certas formações da grupalidade intrapsíquica. *O grupo é ainda um dispositivo de investigação e de tratamento das formações e dos processos da realidade psíquica envolvida na reunião de sujeitos num grupo (grifo nossos).*

Ademais, dessa recusa do esquecimento e do ser-afetado resulta a preeminência concedida à memorização à custa da recordação. Pois a valorização das imagens e dos lugares pela *ars memoriae* tem como o preço a negligência do acontecimento que espanta e surpreende. Ao romper, o pacto da memória com o passado em prol da escrita íntima num espaço imaginário, a *ars memoriae* passou do feito atlético de uma memória exercitada àquilo que Yates denomina justamente uma “*alquimia da imaginação*”. Visto que o corpo-objeto opõe-se semanticamente o corpo vivido, o corpo vivo, o corpo próprio, meu corpo (de onde falo). Assim, as manifestações individuais do esquecimento estão inextricavelmente misturadas em suas formas coletivas, a ponto de as experiências mais perturbadoras do esquecimento, como a obsessão, somente desenvolverem seus efeitos mais maléficos na escala das memórias coletivas; ora, é também nessa escala que intervém a problemática do perdão entre os angolanos. De modo que concordamos e ratificamos Vera Cruz (2011, p. 134), que afirma que,

[...] entre tantos estudos e investigações de que Angola carece a importância, necessidade e urgência de uma investigação para uma melhor compreensão dos mecanismos de reprodução dos valores (dos coloniais aos “pós-coloniais”) e o impacto dos mesmos na sociedade angolana, hoje, é um imperativo.

Enquanto sacrifício original, o 27 de Maio de 1977, representou e representa ao mesmo tempo um ato muito culpável e muito sagrado, uma violência tanto legítima como ilegal. Em seu objetivo fim, podemos dizer que o holocausto angolano teve um objetivo pragmático bem visível, pois não era mais o (s) culpado (s) "os fraccionistas" que interessavam. Mas todas as vítimas não vingadas desde 1961, 1974, pois é delas que mais vinha e representa o perigo real, o silenciamento e a invisibilização das vítimas. Assim, como dos sobreviventes de 1977, visa senão uma menos consciência, pois, quanto menos haver sobre a função e objetivo pragmático, melhor seria o funcionamento do regime e poder desejado pelos herdeiros e ocupantes dos lugares antes ocupados pelos metropolitanos. Enquanto expiação, foi organizado e poderá continuar a se reorganizar imediatamente em torno do (s) culpado (s) e do princípio de culpabilidade; ou seja, sempre em torno da retribuição, aos defensores e lutadores anti-colonialistas. Que foi e é ainda hoje erigida em princípio de justiça abstrata do MPLA, que se encarrega de fazer respeitar a cultura e civilização angolana em sua única condição de existência. Ao se impedir, por exemplo, a realização de nkombas, se queimar os corpos das vítimas como eliminação e ao não se passar certidões de óbito. cremos que se deveu e deve ainda hoje, a uma preocupação com uma possível propagação desordenada da violência, é por este motivo que a catarse sacrificial dos algozes e sacrificantes, estão na realidade a evitar uma espécie de contágio social. Pois, um olhar retrospectivo e presente sobre o Sumi permite perceber que, desde o início das explosões culturais, a violência revelou-se como algo comunitário, ou seja, de um meio social contra outros meios sociais. Assim, que ao lançar-se sobre uma vítima substituta, na ausência branco metropolitano, comunidade originalmente visada, a fúria e violência demasiadamente contida foi canalizada a comunidade preto-indígena do próprio MPLA, e acabou por se alastrar ao redor aos demais e todos os visados.

Desse modo infeliz foram todos os aqueles que nada tinham a ver com a contenda e que sofreram as consequências por que estavam ao alcance naquele momento da violência até então contida. Produzida inicialmente, pelas mortes de 9 membros do MPLA, ou seja, violência "menor" entre família que produziu uma escala cataclísmica, classificada como um holocausto Botelho (2008). Desse modo mesmo que a verdade sobre as atrocidades perpetradas entre os anos de 1977 e 1980 estejam como que obsoleta, e tenham se tornado dificilmente visível para as novas gerações e aos sobreviventes, ao menos

quanto pensamos na vida cotidiana. Os sacrificantes, sabem que a violência tem algo de “contagioso”, por isso violências são sistemáticas, por parte destes. Quando Agostinho Neto decretou que “não se perderia tempo com julgamentos”, a violência manifestada, levou vários angolanos a se entregarem livremente a ela, muitos com entusiasmo, enquanto outros tentaram impedir o progresso dos primeiros. Era quase que impossível escapar deste contágio, e a intolerância pode, no fim de contas, mostrar-se tão fatal quanto à tolerância. Hoje, os discursos terríficos e ameaçadores do MPLA são como um ritual, pois em sua função última o que espera é uma purificar a violência, por eles cometidos, ou seja, espera-se assim enganar a sociedade como a própria violência, dissipando-a sobre as vítimas que não possam ser vingadas: como as mortes dos fies, de Ngana e de Kassule e Kamulingue. Com frequência, são exatamente estes últimos que permitem seu triunfo. Parece que sempre chega um momento no qual só é possível opor-se à violência com outra violência; nesta ocasião, pouco importa ter sucesso ou fracassar, pois é sempre ela que ganha. “A violência tem extraordinários efeitos miméticos, tanto diretos e positivos quanto indiretos e negativos” (GIRARD, 2008, p. 45).

O segredo familiar e fundador, em sua eficácia começa a escapar do controle e de domínio do MPLA, e tentam compreender por meio do ritual a sua própria operação no nível de discursos, imagens militarizadas e midiáticas como as que não param de crescer nas redes sociais denunciando o massacre no monte Sumi. E por meio de objetos e atos capazes de fornecer pontos de referência simbólicos. As mortes evidenciam que o sangue em sua natureza dupla e uma ilustra de maneira notável toda a operação violenta que o MPLA vem e pratica em Angola em “nome do povo” e da “unidade nacional”. Segundo Moraes (2014), de forma aberta, o MPLA utilizou a Televisão Pública de Angola (TPA), a 12 de Março, para anunciar mais atos de violência contra todos aqueles que se manifestassem contra o seu poder. A TPA leu um comunicado do suposto “Grupo de Cidadãos Angolanos pela Paz, Segurança e Democracia na República de Angola”, reivindicando os ataques e prometendo mais violência. Está claro que esse suposto grupo não era senão a milícia (Kaenches) criada e gerida a partir do Comitê Provincial do MPLA. Sendo o sangue a única substância, quando falamos em rito, ritual, sacrifício e vingança, que é ao mesmo tempo aquilo que suja e que limpa, o que torna impuro e o que purifica o que leva as pessoas ao furor, à

demência e à morte e também aquilo que a família, usa como símbolo que apazigua e que os faz viver em sua torre de marfim.

É ele que faz as violências em Angola se apresentarem, aos angolanos num semblante terrível, multiplicando loucamente suas devastações; ora ao contrário, ela se mostra sob um aspecto pacificador, espalhando a seu redor os benefícios do sacrifício. Porém a elite e o próprio MPLA distinguem a boa da má violência; pois desejam sempre que possível repetir incessantemente a primeira para eliminar a segunda. O rito é exatamente isto, pois para que a violência sacrificial seja eficaz, é preciso que se assemelhe o máximo possível à violência não-sacrificial. E não existindo mais a diferença entre a boa e a má violência, não se poderia limpar as maiores máculas de nossa sociedade, pois ao se confundirem nada mais poderia ser purificado. A civilização sonhada, enquanto sagrada é tudo que domina o meio social angolano/angolense até os nossos dias, e com tanta mais certeza quanto mais às elites considerem-se dominá-la. Mas é também, e principalmente, ainda que de forma “oculta”, as violências praticadas desde 1974 em Angola, são vistas como exterior ao MPLA e confundidas, desde então, com toda as forças que pesam sobre elas. É a violência que constitui o verdadeiro coração e alma secreta da *angolanidade*, uma etnicidade surgida e forjada a e a partir do próprio Estado. Que foi de acordo Silva (2015), o patrocinador, instigador e executor da gigantesca repressão feita à margem de qualquer princípio do direito convencional.

Ainda, não sabemos como o MPLA, consegue colocar-se a parte dessas violências, ocorrida inicialmente como contenda interna, e posteriormente como contenda nacional, ou seja contra o Estado. “No entanto, uma vez que isto tenha ocorrido, uma vez que o sagrado tenha se tornado esta substância misteriosa que vagueia ao redor deles, investindo-os de fora sem se identificar verdadeiramente com eles próprios, atormentando-os e brutalizando-os, um pouco como as epidemias ou as catástrofes naturais, se defrontam com um conjunto de fenômenos aparentemente heterogêneos, mas que apresentam notáveis analogias” (GIRARD, 2008, p. 46). Assim, que muitos durante as décadas de 1980 e 1990 buscaram e ainda hoje buscam se manter e evitassem o contato dos sobreviventes do holocausto, e dos demais da mesma forma, é de bom alvitre contemporaneamente evitar os contatos com a fúria homicida. Caso não se

faça questão de poder ser ainda hoje acusado de nitista, anti-nacionalista, anti-revolucionário e lacaios do imperialismo, que em si não difere de nenhum outro imperialismo.

Logo, de ser tomada por ela, ou de ser morto como vem ocorrendo desde então, o que no final das contas dá no mesmo, a primeira consequência quase sempre acarreta a segunda. Ainda segundo René Girard (2008), “a morte também ameaça todos que, de uma maneira ou de outra, ativa ou passivamente, estejam envolvidos na violência ou não. Ela é no fundo a maior violência que pode conter a uma pessoa”. Julgamos que o estudo do povoamento branco de Angola e da identidade branca antes de 1975 e pós são pertinentes no âmbito dos estudos internacionais sobre o colonialismo de povoamento com naturais da metrópole. Ou seja, “White settler colonialism” ou o povoamento branco de territórios fora do continente europeu. Assim, como dos whiteness studies, também conhecidos como estudos sobre a identidade do branco *branquidade ou branquitude no caso do Brasil* Carone e Bento (2002). Pois acreditamos que a abordagem do caso angolano permitirá alargar o espectro já estudado em África e enriquecer o debate comparativo, entre os territórios então sob dominação portuguesa por um lado e por outro com os demais países africanos com especial foco naqueles que tiveram uma colonização europeia de povoamento branco e com políticas de assimilação.

Nossas observações e interpretações antropológicas são aqui, por assim dizer, um conjunto de interpretações sobre nossas relações sociais e violências surgidas, agrupadas por meio do vivido e da vivência, ou seja, pelo próprio corpo “enquanto *medium*” Wulf (2013), lugar primeiro do patrimônio cultural racial fruto dessas relações. Interpretações essas ligadas por pontos que são quase os mesmos do período anterior ao 11 de Novembro de 1975, tocados sempre, e de novo a partir de direções rituais sacrificiais diferentes, projetados sempre em nome e imagem “do povo”. Assim, contra as angústias de errar e as ameaças odisséias de sermos excluídos, de não sermos mais reconhecidos por nossos próximos, apesar de incertas alguns dos pressupostos, desejávamos e decidimos falar à política, as achamos ainda assim seguras, para caminhar de modo autossustentado, quando nos faltavam áreas de controvérsia entre os “pares”. Ao pensarmos sobre o grupo durante nossa infância, fomos ensinados por uma solidão das passagens perigosas numa pesquisa como a nossa, que *bi-kundulamos* e nos remete a posição de *bi-*

*kundula-kundula*³² (aquele que como arqueólogo re-escava o enterrado, o resolvido por meio da violência catastrófica social amiúde), mas que também pelo reconhecimento frequentemente tardio de que ele, pela resistência oferecida ao nosso apoio, era a condição propícia a essas passagens. Ao tomarmos o 27 de Maio enquanto um momento de instauração, esperávamos obter uma análise compreensiva sobre a *angolanidade*, crise que se constituiu para nós o único ponto a partir do qual é possível apreender, de uma forma global, as transformações sofridas pela primeira ação sacrificial angolana. Enquanto crise que dá o acesso a “conjuntos” e a ligações essenciais e permite evitar os cortes (alterações na vida econômica, na vida política, psíquica etc, após o 11 de Novembro de 1975 -, parciais e artificiais que não podem conduzir senão a descrição e a uma classificação escolástica, sobre a sociabilidade colonial e pós-colonial. Acreditamos que o 27 de Maio põe em evidência não apenas os fenômenos sociais surgidos do contato de confrontos, pela “situação colonial” nas suas formas diferentes, hierarquias, status e estatuto dos diferentes meios sociais, étnicos e raciais que componham tanto a sociedade colonial como a sociedade colonizada. Além de nos ter permitido realizar uma análise, na qual tomamos em consideração, simultaneamente, os “meios externos” e o “meios internos” do MPLA, considerando estas duas realidades, em função das relações reais que mantêm em função de “estados vividos” antes e após o sacrifício original.

Por fim, procuramos senão chegar as razões, pelo menos vislumbrávamos na longa duração os processos políticos e sociais, que antecederam, e que estiveram na base daquela que foi para uns a primeira e única tentativa de golpe de estado em Angola, e para outros a primeira manifestação pública contra um governo angolano. O que não foi tarefa fácil, pois duas das perguntas feita por Iko Carreira (1996), apontando como um dos líderes sacrificante, continuam válidas, pois para nós é a partir delas que deve se concentrar as investigações e estudos sobre o 27 de Maio de 1977: *seria o assassinato daqueles dirigentes, o motivo e fator real a determinar os acontecimentos em Luanda? Seria a morte dos mesmos, também a causa dos sacrifícios e reação popular “incontrolada” no restante do país, em tese sem qualquer ligação com a ordem dada por Agostinho Neto?* As consequências trágicas dos acontecimentos que prosseguiram durante 4 anos, deixaram marcas indeléveis de dor e de um psiquismo “síndrome do terror

³² Aquele que re-escava o que se pretendia morto e enterrado, ou seja, esquecido e não memória social viva.

acrescentado” Silva (2015) em Angola, independente do posicionamento diante do sacrifício. Possivelmente um dia se supere, o mal causado e se possa conviver, e viver na diferença, sem as coerções, ameaças a vida dos que buscam preservar a memória dos seus mortos, o que até aqui não se vive em Angola.

Para mim um dos principais assuntos que faltará esclarecer/tirar a limpo tem a ver com a morte dos comandantes na tarde do dia 27 algures no Sambizanga por parte dos “nitistas”. Em meu entender e tendo em conta a situação que se vivia na altura já não havia qualquer possibilidade dos altos responsáveis da “outra parte” terem ordenado o fuzilamento dos comandantes, como se fez crer até à exaustão, nas toneladas de propaganda gastas posteriormente para se consolidar a versão oficial dos acontecimentos. É evidente que as autoridades, por causa do envolvimento nas matanças de muitas pessoas que ainda estão vivas, não têm, nem nunca tiveram qualquer interesse em fazer do 27 de Maio um tema de debate no âmbito da própria reconciliação nacional. *Sinto que após todos os anos, não há nada que me garanta que tal reação não se volte a repetir* (SILVA, 2015).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANCHES, Henrique. Encontro com Henrique Abranches. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991. p. 283-327. v. 1.

———. *Reflexões sobre a cultura nacional*. Lisboa: Edições 70, 1980.

ABREU, Antero. Encontro com Henrique Abranches. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991, p. 229-282. v. 1.

AFROMAN, Yannick. Mentalidade. In: AFROMAN, Yannick. *Mentalidade*. Luanda: LS Produções, 2008. 1CD. Faixa 02.

———. *Realista*. 2008. (mimeo)

ALEXANDRE, Valentim. *Portugal em África (1825-1974): uma perspectiva global. Fazer e Desfazer a História*, Lisboa, nº. 11, Lisboa, 1993. p. 52-66.

———. *Velho Brasil novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento, 2000.

ALVES, Nito. *As “treze teses em minha defesa”*. Luanda: Edição do Autor, 1976.

———. *Memória da longa resistência popular*. Lisboa: África Editora, 1976.

ANDRADE, Fernando Costa. Encontro com Fernando Costa Andrade. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991. p. 461-492. v. 1.

———. *Estórias de contratados*. Lisboa: Edições 70, 1980.

ANDRADE, Justino Pinto de. *Grande entrevista com Justino Pinto de Andrade*. Disponível em: <<http://www.redeangola.info/especiais/tenho-muitas-interrogacoes-sobre-a-questao-do-poder-autarquico/>>. Acesso em: 27/05/2014.

———. *A história será implacável para os criminosos*. Disponível em: http://club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=21000:a-historia-sera-implacavel-para-os-criminosos-justino-pinto-de-andrade&catid=17:opinioao&Itemid=1067&lang=pt>. Acesso em: 02/05/2015.

ANGOLA. Decreto nº. 16.199 de 6 de dezembro de 1928. *Código do trabalho dos indígenas nas colônias portuguesas de África*. Luanda: Imprensa Nacional da Colônia de Angola, 1936.

ANGOLA, D.G.S. *PIDE*: relatório de informações, nº 2765, 18 dez 1971. p. 9.

ANGOP. Angola: Presidente da República considera seita "Luz do Mundo" uma ameaça à paz. Disponível em: http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2015/3/17/Angola-Presidente-Republica-considera-seita-Luz-Mundo-uma-ameaca-paz,9ce6967e-1850-49ab-aa5f-04dc17bf253e.html >. Acesso em: 20/04/2015.

———. Huambo: Presidente da República consternado com o assassinato de polícias. Disponível em: http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2015/3/16/Huambo-Presidente-Republica-consternado-com-assassinato-policias,8533cf48-0817-4f6c-a61d-450b3b361ac3.html>. Acesso em: 19/04/2015.

———. Angola: Presidente da República considera seita "Luz do Mundo" uma ameaça à paz. Disponível em: http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2015/3/17/Angola-Presidente-Republica-considera-seita-Luz-Mundo-uma-ameaca-paz,9ce6967e-1850-49ab-aa5f-04dc17bf253e.html >. Acesso em: 20/04/2015.

———. Huambo: Segundo comandante-geral da PN apela população a manter-se em alerta. Disponível em: http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2015/3/17/Huambo-Denunciado-envolvimento-Unita-caso-Kalupeteca,8b9f003a-25ef-46ee-bd56-1281c6e511e0.html>. Acesso em: 21/04/2015.

———. *Governo repudia declarações do Alto Comissariado da ONU*. Disponível em: http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2015/4/20/Governo-Angolano-repudia-declaracoes-Alto-Comissariado-das-Nacoes-Unidas,70bd069d-b986-45c0-938e-0cdc1d1ff59d.html>Acesso em: 15/05/2015.

ANSARA, Soraia. *A memória como estratégia de resistência e luta política*. In: ANSARA, Soraia. *Memória política, repressão e ditadura no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2009.

AZAGAIA. Cão de raça. In: AZAGAIA. *Cubaliwa*. Maputo: Kongoloti Records, 2013. 1 CD. Faixa 2.

- BALANDIER, George. *A situação colonial uma abordagem teórica*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 212-251.
- BANTON, Michael. *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- BARBEITOS, Arlindo. Considerações preliminares. In: BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. 2ª. ed. Lisboa: Edições Veja, 2010. p. 9-21.
- . Prefácio. In: VERA CRUZ, Elizabeth Ceita. *O estatuto do indigenato e a legalização da discriminação na colonização portuguesa: o caso Angola*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2005. p. 9-13.
- BARTH, Fredrik. *Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000.
- . Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs). *Antropologia da etnicidade: para além de “ethnic groups and boundaries”*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003. p. 19-44.
- BENDER, Gerald. *Angola sob domínio português: mito e realidade*. 2ª. ed. Luanda: Nzila, 2009.
- BETHENCOURT, Francisco. “O império português é talvez o mais flexível a gerir populações coloniais até ao século XVIII”. Disponível em: <<http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/o-imperio-portugues-e-talvez-o-mais-flexivel-a-gerir-populacoes-coloniais-ate-ao-seculo-xviii-1660324>>. Acesso: 27/06/2014.
- BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. 2ª. ed. Lisboa: Edições Veja, 2010.
- BOTELHO, Américo Cardoso. *Holocausto em Angola: memórias de entre cárcere e o cemitério*. 3ª. ed. Lisboa: Veja, 2010.
- BOXER, Charles Ralph. *Relações raciais no império colonial português: 1415-1825*. Porto: Afrontamento, 1977.
- CAHEN, Michel. “Angola, Moçambique: que futuro para os crioulos.” *InformÁfrica Confidencial*, n° 63, jun 94, pp. 18-19.
- CARDOSO, António. Encontro com António Cardoso. In: LABAN, Michel. *Angola: Encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991. p. 329-367. v. 1.
- CARONE, Iray, BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 3ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

- CARREIRA, Iko. *O pensamento estratégico de Agostinho Neto*. Lisboa: Dom Quixote, 1996.
- CARVALHO, Abílio Lima de. *Angola, anos 60: aspectos da questão racial*. Trabalhos de Antropologia e Etnologia, Porto, v. 30, nº. 1-4, p. 55-61, 1990.
- CARVALHO, José. Manuel. *O MPLA na destruição de Angola*. Lisboa: Edição do Autor, 1976.
- CASTELO, Cláudia. “*O modo português de estar no mundo*”: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Lisboa: Afrontamento, 1998.
- . *O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)*. Porto: Afrontamento, 2007.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- CLUB-K. *UNITA*: Texto da conferência de imprensa sobre os acontecimentos no Huambo. Disponível em: http://www.club-k.net/index.php?option=com_content&view=article&id=20929:unita-texto-da-conferencia-de-imprensa-sobre-os-acontecimentos-no-huambo&catid=23:politica&lang=pt&Itemid=1123>. Acesso em: 26/04/2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Unicamp, 2009.
- DAVIS, Mike. *Holocaustos coloniais: clima, fome e imperialismo na formação do terceiro mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- DAVID, Raúl. Encontro com Raúl David. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991. p. 45-76. v. 1.
- DJALÓ, Tchernó. *O mestiço e o poder: identidades, dominações e resistências na Guiné*. Lisboa: Vega, 2012.
- DIAS, Jill R. *Relações portuguesas com as sociedades africanas em Angola no século XIX*. In: ALEXANDRE, Valentim (coord). *O império africanos, séculos XIX e XX*. 2ª. ed. Lisboa: Colibri, 2008, p. 69-93.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. 6ª. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.

- _____. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- _____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
- _____. *Peles negras máscaras brancas*. Porto: Paisagem, 1975.
- _____. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 36ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- FUSO, José. *A paciência de PEPETELA II*. Disponível em: <<http://www.27maio.com/a-paciencia-de-pepetela-ii/>>. Acesso em: 20 maio 2014.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 12ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. 4ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- GERBASE, Jairo. “*Subjetividade, resistência e discurso: sintomatologia da escravidão “Sidi Askofaré”*”. In: Seminário de cultura negra e psicanálise das caravelas e tumbeiros ao hip-hop. Rio de Janeiro, IPDH, 31/08 – 04/09/08.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Doutrina das cores*. 4ª. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 2013.
- GUERRA, Henrique. *Angola: estrutura económica e classes sociais, os últimos anos do colonialismo português em Angola*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- GUIMARÃES, Luciano. *A cor como informação: a construção biofísica, lingüística e cultural da simbologia das cores*. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2004.
- _____. *Percepção das cores e cultura*. In: XIX CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO - INTERCOM, 19., Londrina, 1996. São Paulo. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/d0d3e15aa39c04910d8cd86e4cc8342e.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2013.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2ª. ed. São Paulo: Centauro, 2012.

- HODGES, Tony. *Angola: do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*. Parede: Principia Editora, 2003.
- HURDRÈRE, Phillipe. *O grande comércio marítimo do século XVII: os europeus e o espaço marítimo*. Lisboa, Europa-América, 2000.
- JACQUARD, Albert. *Elogia da diferença*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- JOSÉ, Manuel. *Casa-CE ameaça levar "caso Kalupeteka" ao Tribunal Penal Internacional e à ONU*. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/casa-ce-ameaca-levar-casos-kalupeteka-ao-tribunal-penal-internacional/2737705.html>>. Acesso em: 28/04/2015.
- . *UGP acusada de impedir prisão de suposto assassino de Hilbert Ganga*. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/guarda-presidencial-acusada-impedir-prisao-suposto-assassino-ganga/2660028.html> >. Acesso em: 21/04/2015.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. Para um entendimento da alteridade na teoria das representações sociais. In: ARRUDA, Ângela (Org). *Representando a alteridade*. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 69-82.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 8ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KAJIBANGA, Victor. *Alma sociológica na ensaística de Mario Pinto de Andrade: uma introdução ao estudo da vida e obra do primeiro sociólogo angolano*. Luanda: INIC, 2000.
- KALIENGUE, José. *Kalupeteka nunca foi militar*. Disponível em: <http://opais.co.ao/kalupeteka-nunca-foi-militar/>>. Acesso em: 01/05/2015.
- KAËS, René. *O Grupo e o sujeito do grupo: elementos para uma teoria psicanalítica do grupo*. 2ª. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012.
- KID MC. Educação barata. In: KID MC. *Caminhos*. Luanda: Mad Tapes, 2008. 1 CD. Faixa 05.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. 2ª. ed. Lisboa: Antígona, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. 2ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- LAURENT, Pierre-Joseph. *Belezas imaginárias: antropologia do corpo e do parentesco*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- . *A sociologia do corpo*. 5ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. *Sinais de identidade: tatuagens, piercings e outras marcas corporais*. Lisboa: Miosótis 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Abertura. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 19-52.

_____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. 7ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.

_____. *O pensamento selvagem*. 12ª. ed. Campinas: Papyrus, 2011.

_____. *Raça e história*. 9ª. ed. Lisboa: Editora Presença, 2008.a

LIMA, Manuel dos Santos. Encontro com Manuel dos Santos Lima. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991. p. 437-460. v. 1.

MACHADO, Irene (Org). Apresentação: por que semiosfera. In: *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume, 2007. p. 13-23.

MAFFESOLI, Michel. *Sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Porto Alegre: Zouk, 2005.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a Cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C. e TORRES, Lilian de Lucca (Orgs). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. 3ª. ed. São Paulo: Edusp, 2008. p. 12-53.

MANANÇA, Milton. *Sobrevivente revela acontecimentos do Monte Sumi*. Disponível em: <http://opais.co.ao/sobrevivente-revela-acontecimentos-do-monte-sumi/>>. Acesso em: 01/05/2015.

MARQUES, A. H. Oliveira et al. Angola. In: MARQUES, A. H. Oliveira (coord). *O Império Africano 1890-1930*. vol. IX. Lisboa: Editorial Estampa, 2001. p. 229-467.

MATA, Sérgio. *Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico*. Varia História, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 347-367, jul/dez., 2006.

MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do Colonialismo e da Guerra*. 2ª. ed. Alfragide: Edições Asa, 2006.

_____. “O MPLA sempre tratou os dissidentes da pior forma” - 27 de maio de 1977 em Angola. Disponível em: < <http://www.dw.de/o-mpla-sempre-tratou-os-dissidentes-da-pior-forma-27-de-maio-de-1977-em-angola-2ª-parte-da-entrevista-com-dalila-mateus/av-15924357>> Acesso em: 27 maio 2012.

MATEUS, Álvaro; MATEUS, Dalila Cabrita. *Purga em Angola*. 3ª. ed. Lisboa: Texto, 2009.

_____. *Angola 61 guerra colonial: causas e consequências* o 4 de fevereiro e o 15 de março. Alfragide: Texto, 2011.

MATOS, Patrícia Ferraz de. *As côres do império: representações raciais no império colonial português*. 2ª. ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MAYANDA, Keita. Idade da razão. In: MAYANDA, Keita. *O homem e o artista*. Luanda: Wakuti, 2006. 1 CD, faixa 15.

MICHEL, Miguel Francisco. *Nuvens negras: o drama do 27 Maio de 1977*. Lisboa: Clássica Editora, 2007.

_____. *Angola: o racismo como cerne da tragédia de 27 Maio de 1977*. Luanda: Edição do Autor, 2010.

MONDLANE, Eduardo. *A estrutura social - mitos e factos*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 309-322.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORAIS, Fragata de. *A prece dos mal amados*. Luanda: Chá de Caxinde, 2006.

MORAIS, Rafael Marques de. *Kamulungue, Cassule, CIA, SINSE e os Mandantes dos Assassinatos*. Disponível em: < http://www.makaangola.org/index.php?option=com_content&view=article&id=11492:kamulungue-cassule-cia-sinse-e-os-mandantes-dos-assassinatos&catid=26&Itemid=231&lang=pt> Acesso em: 17/11/2014.

MOUTINHO, Mário. *O indígena no pensamento colonial português, 1895-1961*. Lisboa: Lusófonas, 2000.

MUEKALIA, Jardo. *Angola: a segunda revolução, memórias da luta pela democracia*. Lisboa: Sextante, 2010.

- MUKUTA, Coque. *Testemunha diz que "muita gente" morreu nos confrontos no Huambo*. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/testemunha-diz-que-muita-gente-morreu-nos-confrontos-no-huambo/2734340.html> >. Acesso em: 25/04/2015.
- MUNANGA, Kabegenle. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In: BRANDÃO, André Augusto P. *Cadernos PENESB*, Niterói, v.5, p. 15-34, 2004.
- _____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- NDOMBA, Borralho. *Polícia confirma morte de 13 fiéis da seita "Kalupeteca"*. Disponível em: <http://www.redeangola.info/policia-confirma-morte-de-13-fieis-da-seita-kalupeteca/>>. Acesso em: 24/04/2015.
- _____. *Polícia omite número de mortos da seita Kalupeteca*. Disponível em: <http://www.redeangola.info/populares-denunciam-mortes-de-fieis-de-kalupeteca/>>. Acesso em: 21/04/2015.
- NASCIMENTO, Alessandra Santos e FONSECA, D. J. *Mudanças e continuidades nas definições de cor ou raça na PCERP/2008*. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/xviii/anais/files/ST33%5B250%5DABEP2012.pdf>>. Acesso aos 27/11/2014.
- NETO, Agostinho. *Quem é o inimigo? Qual é o nosso objectivo?* Lisboa: Maria da Fonte, 1974.
- NETO, Maria da Conceição. *Angola no século XX, até 1974*. In: ALEXANDRE, Valentim (coord). *O império africano, séculos XIX e XX*. 2ª. ed. Lisboa: Colibri, 2008, p. 69-93.
- _____. *"Assimilados", "crioulos" e outros indígenas...* In: *Correio da Semana*. Ano 2, n.º 15, 25/04/1993, p. 7.
- _____. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX*. In: *Lusotopie*, 1997, p. 327-359.
- N'GANGA, João Paulo. *O pai do nacionalismo angolano: as memórias de Holden Roberto. 1923-1974*. São Paulo: Parma, 2008. v.1.
- NKRUMAH, Kwame. *A luta de classes em África*. 2ª. ed. Lisboa: Sá da Costa, 1977.
- _____. *O neocolonialismo em África*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 287-307.

- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. *O mulato, um obstáculo epistemológico*. Argumento, ano I, nº 3, Janeiro. Rio de Janeiro, 1974, p. 65-74.
- OLIVEIRA, Lúcia Maciel Barbosa de. *Corpos indisciplinados: ação cultural em tempos de biopolítica*. São Paulo: Beca, 2007.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *Branços e pretos em Angola*. Afro Asia, n 1. Salvador, p. 33-39, CEAO, 1965.
- PACHECO, Carlos. *Angola: um gigante com pés de barro*. Lisboa: Vega, 2010.
- . *MPLA: um nascimento Polémico*. 2ª. ed. Lisboa: Edições Vega, 1997.
- . *Leituras e bibliotecas em Angola na primeira metade do séc. XIX*. Locus, v. 6, n. 2. Juiz de Fora p. 21-41, UFJF, 2000.
- PANAPRESS. *Angola exige pedido de desculpas da ONU por declarações sobre seita Luz do Mundo*. Disponível em: <http://www.panapress.com/Angola-exige-pedido-de-desculpas-da-ONU-por-declaracoes-sobre-seita-Luz-do-Mundo--15-630436861-47-lang4-index.html> >Acesso em: 17/05/2015.
- PARREIRA, Adriano. *“A máquina de dúvidas”: o conceito de negro da literatura de viagens sobre Angola séculos XV-XVII*. Luanda: INALD, 1998.
- PASTOUREAU, Michel. *Preto: história de uma cor*. São Paulo: Senac Sp; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011.
- . *Dicionário das cores do nosso tempo: simbólica e sociedade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- PAWSON, Lara. *Em nome do povo: o massacre que Angola silenciou*. Lisboa: Tinta-da-China, 2014.
- PAXE, Isaac. *Políticas educacionais em Angola: desafios do direito à educação*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Educação. 2014.
- PEREIRA, L. N. N. Identidades racial e religiosa em Angola e no Brasil: reflexões a partir da experiência em campo em Luanda. In: DULLEY, Iracema e JARDIM, Marta (Orgs). *Antropologia em trânsito: reflexões sobre deslocamento e comparação*. São Paulo: Annablume, 2013. p. 59-89.
- PÉLISSIER, René. *História das campanhas de Angola, resistência e revoltas 1845-1942*. 2ª. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, v. I e II.

- PIMENTA, Fernando Tavares. *Angola no percurso de um nacionalista, conversas com Adolfo Maria*. Porto: Afrontamento, 2006.
- _____. *Angola, os brancos e a independência*. Porto: Afrontamento, 2008 .
- _____. *Branco de Angola: autonomismo e nacionalismo (1900-1961)*. Coimbra: Minerva, 2005.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguindo grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2ª. ed. São Paulo: Unesp, 2011.
- QUIRIMBO 70. *O filho da preta, a demanda de um filho esquecido em Angola*. Lisboa: Planeta, 2009.
- RESWEBER, Jean-Paul. *A filosofia dos valores*. Coimbra: Almedina. 2002.
- REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel, 1989.
- RIBAS, Óscar. Encontro com Óscar Ribas. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991: 7-43. v.1.
- RIBEIRO, Neidy. *MPLA acusa UNITA de propaganda no caso da seita religiosa*. Disponível em: <http://www.portugues.rfi.fr/africa/20150426-mpla-e-unita-trocam-acusacoes>>. Acesso em: 27/05/2015.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2012.
- ROCHA, Manuel José Alves. *Desigualdades e assimetrias regionais em Angola - os factores de competitividade territorial*. 2ª. ed. Luanda: CEIC-UCAN, 2010.
- ROSA, Frederico Delgado. *Evolucionismo e colonialismo em Portugal, no período da ocupação efectiva (1890-1910)*. *Anais universitários*. 1998, p. 261-279. (Série de Ciências Sociais e Humanas, 9).
- ROSA, Rosana. A repetição demoníaca da segregação corporal. In: LYRA, Bernadette e GARCIA, Wilton (Orgs). *Corpo e imagem*. São Paulo: Arte e Ciência, 2002. p. 55-65.
- SALOMÃO, Nguituka. *JES - apoiou Nito Alves*. Disponível em <http://angola24horas.com/portal/index.php/opinia1/item/4271-jes-apoiou-nito-alves> > Acesso em: 26/04/2015.
- SAMPIO, Madalena. *Caso Kalupeteka: ONU insiste em investigação “transparente”*. Disponível em: <http://www.dw.de/caso-kalupeteka-onu-insiste-em-investigacao-transparente/a-18457460>>. Acesso em: 18/05/2015.

SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano, da cultura das mídias à cibercultura*. 3ª. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Aires de Almeida. Encontro com Aires de Almeida Santos. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991, p. 77-107. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Eduardo Vilella dos. *Maza: elementos de etno-história para a interpretação do terrorismo no noroeste de Angola*. Lisboa: Edição do Autor, 1965.

SANTOS, José Eduardo dos Santos. *Discurso proferido pelo Presidente José Eduardo dos Santos, na abertura da I Sessão Extraordinária do Comité Central do MPLA*. Disponível em: <http://www.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/politica/2011/3/15/Discurso-Presidente-Jose-Eduardo-dos-Santos-reuniao-Comite-Central,e545cbc5-%17-43e7-a00a-f7f3d1f3dbd4.html>. Acesso em: 27 jun. 2014.

SERRANO, Carlos Moreira Henriques. *Angola nascimento de uma nação: um estudo sobre a construção da identidade nacional*. Luanda: Kilombelombe, 2008.

SILVA, Reginaldo. Entrevista com Nok Nogueira: “o 27 de Maio introduziu em Angola o síndrome do terror acrescentando”. In: Novo Jornal, n. 382, 29 maio 2009. p. 14-6.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a visão e as cores*. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

SOARES, Francisco. *Angolanidade versus criouliidade: não vejo contradição*. In: Novo Jornal, n. 87, 18 set 2009. p. 6-8.

TALI, Jean-Michel. *O MPLA e a história*. Disponível em: <http://blogdangola.blogspot.com.br/2011/08/o-mpla-e-historia-jean-michel-mabeko.html> >. Acesso em: 30/08/2011.

TONET, William. *Livro Negro do 27 Maio de 1977*. O Auschwitz de África. Disponível em: <http://folha8.blogspot.com.br/2011/06/livro-negro-do-27-de-maio-de-1977-o.html> >. Acesso em: 17 de Out. 2014

VENÂNCIO, José Carlos. *Colonialismo, antropologia e lusofonias: repensando a presença portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Vega, 1997.

_____. *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana “chuva chove em cima da nossa terra de Luanda”*. 2ª. ed. Lisboa: Ulmeiro, 1993.

VERA CRUZ, Elizabeth Ceita. *Assimilados e crioulos: mestres e aprendizes ou como o passado se presentifica*. Lucere, v. 6, n. 7, jun. p. 123-134, 2011.

———. *O estatuto do indigenato e a legalização da discriminação na colonização portuguesa: o caso Angola*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2005.

VOA. *Sete agentes da polícia mortos por elementos afectos a seita no Huambo*. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/sete-agentes-da-policia-morto-por-elementos-afectos-a-seita-no-huambo/2723488.html>>. Acesso em: 17/04/2015.

———. *Centenas de pessoas enterradas em valas comuns no Huambo, diz UNITA*. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/centenas-de-pessoas-enterradas-em-valas-comuns-no-huambo---unita/2728826.html>>. Acesso em: 17/04/2015.

———. *Angola volta a rejeitar pedido da ONU para investigação a confrontos no Huambo*. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/angola-volta-a-rejeitar-pedido-da-onu-para-investigacao-a-confrontos-no-huambo/2786904.html> >. Acesso em: 23/05/2015.

———. *Luanda exige provas ou pedido de desculpas da ONU no caso Kalupeteka*. Disponível em: <http://www.voaportugues.com/content/luanda-exite-provas-ou-pedido-de-desculpas-da-onu-no-caso-kalupeteka/2775502.html>>. Acesso em: 18/05/2015.

VUI VUI. *Vui Vui*. In: DH. No dia D na hora H. Luanda:X-10 Recordz, 2012. 1 CD. Faixa 25.

WACQUANT, Loïc. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WARE, Vron. Introdução: o poder duradouro da branquidade: “um problema a solucionar”. WARE, Vron (Org). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 7-40.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 4ª. ed. Brasília, DF: UnB, 2012. v. 1.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as cores*. Campinas: Unicamp, 2009.

———. *Investigações filosóficas*. 9ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

WULF, Christoph. *Homo pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. São Paulo: Hedra, 2013.

———. *Antropologia da educação*. Campinas: Alínea, 2005.

XITU, Uanhenga. Encontro com Uanhenga Xitu. In: LABAN, Michel. *Angola: encontro com os escritores*. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1991, p. 109-131. v. 1.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo colonial hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ZAWUA, N. Mbuta. *Introjeção opressiva subjetiva: o não ser entre o ser e o nada*. I encontro nacional de psicólogos (as) negros (as) e pesquisadores (as) sobre relações inter-raciais e subjetividade no Brasil de 13 a 15/10 - Instituto de Psicologia da USP/São Paulo.

ANEXOS

ANEXO 01: Foto da Parede do Alto da Mulemba (Cemitério do Catorze) localizado em Luanda, segundo testemunhos muitas vítimas do contra-ataque foram ali enterrados em valas comuns.

ANEXO 02/1: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 1.

P.º **88**

D.G.S.-ANGOLA

Doc. RELATÓRIO DE INFORMAÇÕES N.º 2765 Data 18 DEZ 71 Classif. CONF.

De DG/RMA-2ª REP Para DGS LUANDA

Info. _____ Ref.º _____

☐ CÓPIA ☐ EXTRACTO ☐ RECORTE

O doc. orig. foi arq. no P.º 24.08.00

ASSUNTO: Reunião anual da "GULF OIL CORPORATION" em 1971.

A revista bimestral "THE ORANGE DISC" (órgão de informação da "GULF") publica, no seu número de MAI-JUN71, um artigo sobre a reunião anual da "GULF OIL CORPORATION", cuja tradução se transcreve a seguir:

- "A reunião anual da "GULF OIL CORPORATION", para 1971, realizou-se na "Alliance Theater" de ATLANTA, GEORGIA, em 27 de Abril de 1971. Pelo segundo ano consecutivo, a reunião da "GULF" foi alvo de um grupo de protesto. Organizadas pela "TASK FORCE ON SOUTHERN AFRICA" da Igreja Presbiteriana Unida dos ESTADOS UNIDOS, as críticas incidiram o seu ataque nas actividades da companhia em ANGOLA, afirmando que a "GULF" está a apoiar o "colonialismo" Português. Foram também feitas afirmações em nome da ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DAS MULHERES e sobre a admissão e promoção de negros a lugares de responsabilidade dentro da "Corporation".

ANGOLA transformou-se na questão crucial da reunião por causa de quatro resoluções que foram apresentadas por três accionistas titulares de 207 acções e apoiados pela "Southern Task Africa Force". As propostas foram:

1 - Criação de um "Comité" para estudar os compromissos da Companhia na ÁFRICA PORTUGUESA; 2 - A questão das ofertas da Companhia; 3 - Ampliação do quadro de Directores; 4 - Alterações à Carta da Companhia para excluir investimento nas áreas de Governo Colonial.

As primeiras propostas dissidentes a surgir num comunicado por procuração da "GULF", foram vigorosamente rejeitadas pela gerência. A gerência disse: "A resolução apresentada acima não o foi unicamente em nome dos três indivíduos que assinam as propostas, mas como afirmam na sua carta de apresentação, em nome de uma organização, especialmente interessada que não é accionista da Companhia".

O argumento contra as resoluções foi resumido no parágrafo seguinte: "É opinião da gerência que o fim primário destas resoluções é criar dificuldades à Companhia e à sua Gerência e promover opiniões sociais e políticas particulares dos proponentes. A Junta Directiva creê que

.../

MOO. PP 1

FOLHA PARA PROCESSO

a - Este impresso destina-se a copiar alicios e outros documentos.
b - O fim do texto será assinado com traços [...], segundo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte da inf., parecer ou despacho que consta do documento original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou recorte.

ANEXO 02/2: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 2.

D.G.S.-ANGOLA

FOLHA PARA PROCESSO
a - Este impresso destina-se a copiar ofícios e outros documentos.
b - O fim do texto será assinado com traços / /
original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou recorte.

tais resoluções, se forem aprovadas, interferirão seriamente na orientação mais adequada dos negócios da Companhia e serão contrários aos melhores interesses da Companhia e seus accionistas".

Procedeu-se depois ao objectivo da reunião, isto é, à eleição de uma Junta de Directores e a nomeação de contabilistas independentes como auditores. Dez nomes foram apresentados em listas por procuração para membro da Direcção: CHARLES D. BEECHLY, E.D. BROCKETT, C. DAVIS, R. HAL DEAN, B. R. DORSEY, NATHAN W. PEARSON, EDWIN SINGER, J.M. WALTON, JAMES H. HIGGINS e BEVERLEY MATHEWS.

Quando o Presidente BROCKETT perguntou se haviam alguns nomes a acrescentar, os dissidentes indicaram mais sete nomes: O Reverendo ANDREW YOUNG, Vice-Presidente Executivo, da "Southern Christian Leadership Conference", AILLEEN HERNANDEZ, Presidente, da Organização Nacional das mulheres; WILLIE L. BROWN JR., deputado da Assembleia da CALIFÓRNIA; Dr. AGOSTINHO NETO, "líder" do MPLA, o "Movimento de Libertação" em Angola; AMILCAR CABRAL, "PARTIDO DA INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ (BISSAU)"; e ANGELA DAVIS, activista negra, actualmente sob acusação formal na CALIFORNIA.

Antes de votar os nomeados e as resoluções, e respeitando a agenda, BROCKETT pediu à reunião que opinasse sobre o Reverendo SHELTON WATERS, Presidente da "Task Force". O grupo teve um quarto de hora para falar pelas resoluções.

Depois de explicar como foi formada a "Southern African Task Force" em 1969, pela 181ª Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana Unida para coordenar os esforços "para se opor ao racismo e ao apartheid na ÁFRICA DO SUL", apresentou JOSIAH BEEMAN, Director do Pessoal da "Task Force". BEEMAN, o primeiro de uma série de oradores, disse, em parte: "A Task Force, na ÁFRICA AUSTRAL, da Igreja Presbiteriana Unida tem desde há muito como uma das suas principais preocupações as implicações sociais, políticas e económicas do investimento das companhias americanas em áreas da ÁFRICA ainda sob governo colonial ou minoritário. Especificamente, a Task Force acredita que a presença da GULF OIL CORPORATION como o mais importante investidor americano nas Colónias Portuguesas da ÁFRICA, as últimas colónias de qualquer país na ÁFRICA AUSTRAL, contribui para a supressão das aspirações ao auto-governo de mais de 13 milhões de pessoas desses territórios.

Acreditamos na veracidade destas alegações pelas razões seguintes:

- Que, economicamente, os pagamentos da GULF ao regime Português em ANGOLA representam uma percentagem significativa do orçamento mili-

Dactilografado por.....

FOLHA PARA PROCESSO

MOD. FP 2

- Que, politicamente, as descobertas de petróleo da GULF constituem um incentivo para a continuação da ocupação Portuguesa.

- Que, militarmente, o petróleo da GULF é um material estratégico indispensável para o Exército Português, cujos 130 000 soldados preservam pela força o colonialismo da "ÁFRICA PORTUGUESA".

A "Taks Force" cre que os accionistas da "GULF OIL CORPORATION" tem a obrigação moral de exercer pressão junto da sua companhia no sentido de desistir desses compromissos quaisquer que sejam as atitudes tomadas por outras companhias petrolíferas internacionais".

O Reverendo ANDRÉ YOUNG, que

Após ABEL GUIMARÃES, Presidente da "UNIÃO DOS ESTUDANTES DE ANGOLA",
que falou em nome do "movimento nacionalista" de ANGOLA, o Reverendo
Wilbur K. COX.....

O Reverendo DONALD REGISTER falou do direito de auto-determinação para o povo de ÁFRICA. "Durante anos", disse, "agente liberal ida da EUROPA e da AMÉRICA DO NORTE tem vindo a tentar ajudar o povo de ÁFRICA. Tem-no feito através da fundação de escolas, hospitais, serviços clínicos sociais, pagamentos de bons salários para melhorar a condição económica do operário, instituindo práticas de trabalho liberais, etc. É agora evidente que esse serviço ao povo não lhes dá o direito de ser livre para determinar o seu próprio destino - livre para participar e gozar de todos os benefícios da sua sociedade.

"Não estamos a pedir à GULF OIL para se comprometer em acções políticas em ÁFRICA. Apenas estamos a pedir que deixam de ser políticos; deixam de reforçar um sistema colonial existente. É impossível ser neutral numa situação dessas e não há liberalismo nessa situação que compense o facto básico de que o GULF está a apoiar um regime colonial e opressivo...

"O que pedimos é a nomeação de um comité especial para examinar a maneira como a GULF se encontra envolvida quer no que diz respeito em reforçar a presente situação ou na questão de promover qualquer modificação. Apoiamos, portanto, esta resolução como muito importante para descobrir para todos os accionistas da GULF a informação necessária para tomar a decisão vital para o bem-estar da povo de ANGOLA e do futuro da GULF em ÁFRICA".

O último prader foi MANADOU KOITA estudante da Universidade do INDIA-

Dactilografado por.....

ANEXO 02/4: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 4.

12 -4-

D.G.S.-ANGOLA

NA. BRUCKETT, comentando as propostas, disse: "A questão básica levantada pelas quatro propostas dos accionistas é saber se há algo moralmente repreensível quanto ao facto da GULF ter negócios em ANGOLA. Posso garantir-vos que nestes últimos 15 meses desde que pela primeira vez foram feitas essas acusações à GULF, a Junta de Directores e os funcionários executivos têm passado muitas e agonizantes horas em profundas discussões de todos os aspectos da nossa presença naquela região. Chegámos à conclusão que as alegações feitas por estes accionistas são injustificadas e irreais. Aconselhámos e continuamos a aconselhar os nossos accionistas a votar contra as quatro propostas dos accionistas".

Procedeu-se depois à votação.

"NEGÓCIOS EM CABINDA" - Comunicado da "GULF OIL CORPORATION"

Em princípios de ABR71, a "GULF" publicou um comunicado intitulado, "NEGÓCIOS EM CABINDA", que antevia muitos dos aspectos levantados na Reunião Anual. A seguir se transcreve alguns extratos desse texto:

A companhia "GULF" em ANGOLA é uma subsidiária chamada "CABINDA GULF OIL COMPANY". Todos os trabalhos tem lugar em CABINDA, que é um enclave da Província de ANGOLA na ÁFRICA OCIDENTAL PORTUGUESA. CABINDA está geograficamente isolada pelo CONGO (KINSHASA) da resta de ANGOLA...

A "GULF" iniciou ali as investigações geológicas em 1954, recebeu a sua primeira concessão em 1957 e depois de muitos poços secos, conseguiu os primeiros poços produtores em 1966. Efectuámos o primeiro carregamento em fins de 1968 e a produção, em 1970, estava a atingir a média de 85 000 barris por dia. A "GULF" continua a ser a única concessionária em CABINDA, embora hajam mais quatro companhias petrolíferas a trabalhar em ANGOLA...

Após examinar o crescente procura mundial de energia e de notar que os recursos naturais estão onde a natureza os põe, o texto continua:

ANGOLA, como outras regiões onde operamos, é uma fonte vital de petróleo. É essa a razão porque estamos lá.

A tarefa de descobrir onde essas reservas se encontram é dura. Seria impossível encontrar reservas suficientes se limitássemos os nossos trabalhos de pesquisa àquelas nações com cujas filosofias políticas concordamos. E, ainda, os governos podem mudar. Mas temos contratos com essas nações que ambos os lados têm a obrigação de respeitar não importa qual o Governo no poder nolas, ou quem vier a ser nomeado presidente da "GULF".

..../

FOLHA PARA PROCESSO

a - Este impresso destina-se a copiar originais e outros documentos.

b - O fim do texto será estimado com base (.....), seguindo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte da ltr., parece ou despacho que consta do documento original desde que, linha relacada com a cópia, extrato ou recorte.

MOD. PP 2

Dactilografado por

ANEXO 02/5: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 5.

D.G.S.-ANGOLA

13 -5-

FOLHA PARA PROCESSO

a - Este impresso destina-se a copiar o texto e outros documentos.

b - O fim do texto será assinalado com traços (...).

c - Segundo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte do inf., parecer ou despacho que consta do documento original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou recorte.

Como entidade agregada legal, uma companhia internacional tem de se manter politicamente neutral para lá das suas águas. Como companhia e como cidadãos dos ESTADOS UNIDOS, procuramos entabular negociações somente com aquelas nações cujos governos o nosso governo reconhece. Como seres humanos, os empregados da "GULF" conhecem toda uma gama de atitudes sobre os governos com quem negociamos. Como cada um de nós tem uma maneira de pensar acerca desses governos, os representantes da "GULF", como tal, não as discutem publicamente. Nenhum empregado tem o direito de representar as opiniões políticas de todos os nossos empregados ou de todos os nossos accionistas.

E a manifestação de qualquer opinião serviria somente para prejudicar a boa harmonia com alguns governos.

Não temos aqui a intenção de defender ou condenar PORTUGAL, tanto como não defendemos ou condenamos qualquer outro governo estrangeiro. Deste modo não estamos em posição de tratar directamente assuntos que visam um ponto de vista sobre um governo.

A posição mais firme que podemos tomar publicamente sobre a política de PORTUGAL é a posição que o Departamento de Estado toma. Essa posição está definida no comunicado de 27 de Março de 1970, do Secretário de Estado WILLIAM P. ROGERS:

- "Os ESTADOS UNIDOS continuarão a defender a igualdade racial e a auto-determinação procurando soluções pacíficas e evolutivas para atingir esses objectos... Devido aos seus fortes laços históricos e tradicionais com a ÁFRICA, nós (os ESTADOS UNIDOS) esperamos que as nações europeias continuem a proporcionar o grosso da assistência à ÁFRICA. Mas os ESTADOS UNIDOS possuem também laços profundos e especiais com a ÁFRICA. Devemos fazer o que nos compete em apoio da independência e crescimento das nações africanas... Acreditamos que o investimento privado pode e deve desempenhar um papel cada vez maior, acima da assistência pública, no desenvolvimento africano.

Outro parágrafo da análise de ROGERS fala directamente na questão dos Territórios Portugueses:

- "Quanto aos Territórios Portugueses, continuaremos a acreditar que os seus povos devem ter o direito à auto-determinação. Encorajaremos o progresso pacífico nesse sentido. A declarada política portuguesa de tolerância racial é um factor importante nesta equação. Cremos que isto traz esperança genuína para o futuro. Cientes que o recurso à força e à violência não interessa a ninguém, impusemos o embargo em 1961 contra o embarque de armas destinadas a servir nos territórios

.../

MOD. PP 2

Dictilografado por.....

ANEXO 02/6: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 6.

D.G.S.-ANGOLA

14

-6-

Portugueses. Temos mantido esse embargo e continuaremos a fazê-lo".

Os garantes da "GULF" pessoalmente não são neutrais quanto a todos os governos, como é natural. Preferimos sem dúvida a forma de governo dos ESTADOS UNIDOS às dos outros governos. E levamos essa maneira de pensar quando vamos trabalhar para outras nações. Dentro das limitações atribuídas a um hóspede noutra nação, levamos benefícios directamente aos cidadãos dessa nação. Fornecemos capital. Fornecemos técnica e conhecimentos. Proporcionamos emprego e treino. Esforçamo-nos por preservar o ambiente natural. Invariavelmente, porque uma companhia estrangeira trabalha numa nação em desenvolvimento, os cidadãos dessa nação vivem melhor que antes. O seu poder de rendimento é melhorado. Comem melhor. Vivem mais confortavelmente, podem obter melhor educação e ficar mais habilitados a contribuir para a melhoria e bem-estar da sua nação.

Ao fim e ao cabo, o petróleo ou qualquer outro recurso natural de uma nação só se transforma num recurso natural se alguém o transforma em capital. Para aproveitar esses recursos é necessário conhecimentos e investimento. Estes vão, portanto, beneficiar a produtividade dessa nação tanto como beneficiam a rentabilidade da companhia investidora. A experiência tem demonstrado que a melhoria de produtividade tem um grande impacto na conduta política de uma nação. O governo é a resultante de uma base económica. Sómente melhorando essa base económica poderá haver ali qualquer mudança substancial no governo.

Porque a "GULF" é sempre uma hóspede de um Governo estrangeiro, não podemos fazer mais que influenciar a orientação dos benefícios para os cidadãos. Não concordamos com todas as maneiras como os governos gastam as recompensas das suas produções de petróleo. Nem concordamos com todas as maneiras como o nosso próprio governo gasta o montante dos impostos ganhos com a nossa companhia. Mas aqui, pelo menos, temos a possibilidade de o poder dizer. Nas outras nações, não.

Em muitas das críticas contra o nosso investimento em ANGOLA, recorre-se às acusações de racismo para caracterizar os territórios Portugueses de uma maneira semelhante ao racismo representado em nações que praticam a "apartheid". É uma falsa alegação contra a "GULF". Observações simples, bem como estudos académicos, confirmam o tipo de vida inter-racial da ANGOLA. Isso foi também confirmado pelos Estados da ÁFRICA CENTRAL que elaboraram o "Manifesto sobre a ÁFRICA AUSTRAL" em 16 de Abril de 1969. Mais tarde adoptado como resolução das NAÇÕES

.../

Dactilografado por.....

FOLHA PARA PROCESSO

a - Este impresso destina-se a copiar officios e curtos documentos.

b - O fim do texto será assinado com traços (.....) / l, seguindo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte da inf., parecer ou despacho que conste do documento original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou recorte.

MOD. PP. 2

ANEXO 02/7: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 7.

D.G.S.-ANGOLA

15

-7-

FOLHA PARA PROCESSO
a - Este impresso destina-se a copiar ofícios e outros documentos.
b - O fim do texto será assinado com traços / /
original desde que, tenha relação com o cópia, extracto ou recorte.

UNIDAS, o "Manifesto de LUSAKA" diz: "Em MOÇAMBIQUE e em ANGOLA e na chamada GUINÉ-PORTUGUESA, o problema básico não é o racismo..."

E GEORGE F. KENNAN, diplomata no estrangeiro altamente respeitado escreveu em Janeiro de 1971, edição do "FOREIGN AFFAIRS QUARTERLY":

"A situação nos grandes territórios Portugueses de ANGOLA e MOÇAMBIQUE difere fundamentalmente daquela que prevalece na ÁFRICA DO SUL e no SUDESTE AFRICANO, na medida em que a questão crucial aqui não é de raça... não há discriminação legal na residência, educação ou emprego; e há amplas provas de que a ausência de tal discriminação não é mera formalidade. O teor da vida quotidiana nestes Territórios Portugueses reflete menos tensão racial do que aquela que se pode por vezes observar em alguns dos países independentes africanos".

Além disso dizem que a "GULF" suporta "lucros enormes" dos seus investimentos em ÁFRICA. Tal não acontece. Como entidade internacional, o nosso objectivo é receber uma compensação razoável pelo nosso capital investido. Mas o "GULF" espera ainda que todos os nossos interesses em ÁFRICA produzam qualquer lucro. O nosso investimento total naquele continente excede ainda de longe a receita total das vendas de petróleo em ramo. Tencionamos e esperamos sofrer lucro, naturalmente, pois de outro modo não estaríamos lá.

A questão continua versando o número de nacionais negros a quem foi dado emprego nos trabalhos em CABINDA, e o auxílio educacional, bolsas de estudo, formação profissional no emprego e treino noutras instalações da "GULF" aos empregados angolanos.

E o comunicado conclui dizendo: "Em qualquer das nações em desenvolvimento com as quais temos negócios, tentamos cumprir com as obrigações que julgamos possam influenciar a distribuição dos lucros obtidos pelos governos com o petróleo pelos cidadãos. Mas o máximo que podemos fazer é influenciar. Nunca podemos mandar. Dentro das nossas obrigações como fornecedor de petróleo - e dentro das nossas limitações como hóspedes em nações estrangeiras que produzem o petróleo para fornecer - cumprimos e tencionamos continuar a cumprir com as nossas responsabilidades sociais de acordo com as vamos. Continuaremos a esforçar-nos ao máximo. Continuaremos a tentar fazer o melhor que pudermos. É, honestamente, tudo quanto podemos prometer.

A reunião continuou, destacando-se as seguintes passagens:

- Os ganhos da "GULF" baixaram em 9,9%. A companhia possui 18 navios em construção ou planeados para construção. Em 1975, teremos dupli-
.../

Dactilografado por.....

MOD. PP 2

ANEXO 02/8: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 8.

D.G.S.-ANGOLA

16 -8-

cada a nossa frota. Estamos a construir seis refinarias em Milão, BILBAO, OKINAWA, EDMONTON e POINT TUPPER, além da de ALLIANCE, abaixo de NOVA ORLEANS.

Além disso salienta-se as excelentes relações com o Governo de KOWEIT, IRAO, NIGÉRIA, ANGOLA e mais outras 70 países. A receita líquida consolidada para o primeiro trimestre deste ano é de \$146 200 000, um aumento de 5% sobre igual período do ano passado. Os lucros são equivalentes a 70 cêntimos por acção, mais 3 cêntimos que o ano passado.

Finalmente, depois de terem sido ouvidos cerca de uma dúzia de pessoas, foram apresentados os totais da votação, que são os seguintes:

CHAS.M.BEECHLY	181.128.865	JAMES H.HIGGINS	181.129.125
E. D. BROCKETT	181.129.129	VERBERLY MATTHEWS	181.129.129
I. G. DAVIS	181.129.129	NATHAN PEARSON	181.129.129
R. HAL DEAN	181.127.063	EDWIN SINGER	181.129.129
B. R. DORSEY	181.129.129	JAMES M. WALTON	181.129.129
WILLIE L. BROWN JR. 25.663			
AMILCAR CABRAL 21.741			
ANGELA DAVIS 15.489			
AILEEN HERNANDEZ 25.744			
AGOSTINHO NETO 16.154			
ANDREW YOUNG 26.311			

Na nomeação de "Price Waterhouse & Co". como contabilistas independentes para a companhia para o ano de 1972 (que a preferência favorecia).....

FAVOR

CONTRA

	180.856.324	327.460
--	-------------	---------

Nas resoluções (oposição da gerência):

- Proposta Nº 1 (Criação de um Comité de Estudo do Compromisso da Companhia na ÁFRICA PORTUGUESA)..... 2.125.949 172.418.432
- Proposta Nº 2 (Ofertas de Caridade da Companhia)..... 2.238.308 172.293.841
- Proposta Nº 3 (Ampliação do Quadro de Directores)..... 1.136.156 173.351.195

.../

Dactilografado por.....

FOLHA PARA PROCESSO

a - Este impresso destina-se a copiar cédulas e outros documentos.

b - O fim do texto será assinado com traços (.....) 1. seguindo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte da inf., parecer ou despacho que conste do documento original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou resumo.

MOD. PP 2

ANEXO 02/9: Relatório confidencial da DGS, Angola PIDE, sobre a condição de Neto, enquanto acionista da Cabinda Gulf Oil, de Dezembro de 1971. p. 9.

17 -9-

D.G.S. ANGOLA

- Proposta Nº 4 (Alteração à Carta da Companhia para Excluir o Investimento nas Áreas do Governo Colonial).... 1.003.090 173.451.909".

Comentário dos SCCIA: - De salientar que a proposta de eleição de A. NETO, do MPLA, e A. CABRAL, do PAIGC, para o elenco da Junta de Directores da "GULF" pressupõe que os mesmos sejam detentores de acções da Companhia.

O Director dos Serviços,

DISTRIBUIÇÃO:

EX. Nº 1

Nº 2 - CCFAA
Nº 3 - CNA
Nº 4 - 2ª RA
Nº 5 - DGS
Nº 6 - CopSR
Nº 7 - CopGAE
Nº 8 - Processo

LS

Dactilografado por.....

MOD. PP 2

FOLHA PARA PROCESSO
a - Este impresso destina-se a copiar o texto e os documentos.
b - O fim do texto será assinalado com traços (.....) e, seguindo-se-lhe depois a cópia, no todo ou em parte da int., parecer ou despacho que consta do documento original desde que, tenha relação com a cópia, extracto ou resumo.

ANEXO 03: Declaração de saída de Viriato da Cruz do MPLA, Leopoldville, 15 de Novembro de 1962.

DECLARAÇÃO DE VIRIATO DA CRUZ AOS MILITANTES DO MPLA³

Aos camaradas militantes do MPLA e do ELPA.

Ao partir de Leopoldville cumpro o dever de informar os militantes do seguinte: parto de Leopoldville, mas não abandono o MPLA nem a luta pela libertação do povo angolano.

Tenho estado em desacordo com alguns dirigentes do MPLA sobre o seguinte:

-Não aceito a teoria da inevitabilidade do neocolonialismo em Angola, teoria que alguns dirigentes vêm defendendo. Essa teoria que afirma não podermos evitar o neocolonialismo em Angola, desarma o espírito combativo do povo, atraiçoa o grande sacrifício em vidas e sangue que o povo vem fazendo, abre às portas do nosso Movimento a uma política sem princípios, oportunista e de falta de escrúpulos e de carácter.

- Não aceito a política de divisão que um grupo de dirigentes e militantes vem fazendo dentro do Movimento, desde há dois meses. O MPLA, que lutou sempre sinceramente para a união de todo o nacionalismo angolano, deverá continuar a dar, ele próprio, o exemplo da união dos angolanos.

-Não aceito a política de perseguição e afastamento de militantes da secção política e da secção militar do MPLA. Essa política está errada, é odiosa, é policial. Essa política, que alguns dirigentes vêm fazendo ilegal e arbitrariamente, baseia-se na vontade de um grupo que pretende impor ao Movimento a sua política.

- Não aceito as manobras de certos dirigentes para impor ao movimento uma direcção cujo núcleo principal será um grupo de pessoas que fizeram longa amizade na Casa dos Estudantes do Império.

-Não aceito que não se condene a intriga e a calúnia dentro do nosso Movimento. Nem aceito que os intrigistas e os caluniadores continuem a receber apoio moral e material do Movimento, quando, por outro lado, esse apoio é negado a militantes honestos e trabalhadores.

-Não aceito a ambição exagerada de um grupo de militantes de vigésima hora.

Não aceito o culto de personalidade dentro do movimento. Cada dirigente deve conquistar a confiança e o respeito dos militantes, na base do seu valor pessoal e real, na medida em que ele é fiel a linha política do Movimento, na medida em que ele se dedique ao trabalho, sem demagogia e na medida em que ele respeita e faz respeitar os princípios do nosso Movimento.

(...)

Peço a todos os militantes que permaneçam dentro do Movimento (...) Estou pronto a curvar-me perante as decisões dum congresso representativo da massa militante do MPLA, um congresso preparatório representativo dos diferentes problemas do povo, mas não aceito a política que um grupo de militantes da vigésima hora pretendem impor arrogantemente ao nosso Movimento.

(...)

Ass. Viriato da Cruz."

³ Viriato da Cruz, Leopoldville 15 de Novembro de 1962.

ANEXO 04: Viriato da Cruz já filiado e militante na FNLA, publicação Revolution, no 6 ano de 1964.

DEPOIMENTO DE VIRIATO DA CRUZ

UMA POLÍTICA INGENÚA E AVENTUREIRA

Depois de um ano de mudanças importantes verificadas no seio do nacionalismo angolano. O sinal mais importante destas mudanças foi o reconhecimento por numerosos países africanos, à partir de 29 de Junho de 1963, do Governo Revolucionário de Angola no Exílio [GRAE], criado em Março de 1962 pela FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola).

Sabemos que o factor mais importante para este acontecimento foi durante o ano a degradação progressiva do MPLA. Entre as causas da decomposição, citamos as seguintes:

1) A luta entre os interesses das diferentes camadas sociais.

Com efeito, o MPLA tem sido a organização angolana que reúne de maneira evidente, gentes de todas as classes sociais africanas, e também angolanos negros e mestiços.

O MPLA agrupa em particular, um número visível de intelectuais e de "assimilados" destinado à conquista social e económica.

O desenvolvimento da revolução angolana não pode ser impedida, na base de interesses, origens, situações sociais e aspirações políticas e sociais respectivas, os membros do MPLA constituam-se em blocos, apresentando cada um soluções diferentes aos problemas de organização e ideologia, aos problemas de tática, numa frente unida, das alianças externas, das estruturas sócio-económicas de Angola depois da independência, etc.

Assim, após o começo da luta armada, em face da propaganda colonialista portuguesa sobre o carácter "naturalmente racista" do movimento armado das massas, as diversas classes e grupos sociais angolanos reagiram de forma diferente.

Não procuraram olhar em face das condições coloniais desumanas em que têm vivido os camponeses angolanos: fortalecidos por uma forte afirmação, da parte dos camponeses, dos valores e dos símbolos das suas culturas tradicionais; incapazes de compreender que – como Marx o ilustrou – "a tradição de gerações mortas pesa como um fardo sobre os ombros dos vivos" e que "mesmo quando eles parecem em transformação, eles e as coisas....a criação de qualquer coisa torna-se nova; é precisamente nesta época de crise revolucionária que eles evocam misticamente os espíritos do passado, emprestam os seus nomes, às suas palavras de ordem, os seus costumes, para fazer-los entrar na nova história, sob novas roupagem e com a linguagem emprestada!"

Incapazes de compreender tudo isto, um certo número de intelectuais e estudantes membros do MPLA são tomados de pânico, perante o movimento de massas, praticando uma crítica excessiva com olhares de "excessos racistas" dos camponeses combatentes.

2) Luta pela direcção do MPLA.

Certos intelectuais e "assimilados" estão convencidos de que para colocar a revolução sobre um caminho "decente", para evitar os excessos dos camponeses e para garantir o resultado "progressista" da revolução, à sua presença na direcção do MPLA e do movimento revolucionário em geral, é indispensável.

Estas convicções fundam-se no facto destes nacionalistas não se terem desembaraçado de insuficiências e de preconceitos transmitidos pela educação colonial, que lhes teria dado provas da capacidade de dirigir a revolução e que eles estariam realmente ligados às massas. Para eles, um título de qualificação profissional e a ideia que cada um se faz a si mesmo constitui o critério válido.

Para estes nacionalistas, a "saúde" da revolução será garantida, no fundo, pela união do "espírito" (um grupo de indivíduos instruídos e assimilados) com as "massas sem espírito" (os camponeses e o proletariado ignorantes). Esta é, enfim a velha dualidade arrogante e reaccionária.

Alguns nacionalistas, crendo que a revolução popular conduzirá a alteração das condições que eles haviam adquirido, de privilégios e vantagens, evitando defender abertamente os seus privilégios, argumentam com o carácter indispensável dos "quadros" portugueses (no fundo, uma parte da base social do colonialismo português em Angola), ou seja contestando os valores dos partidos nacionalistas e dirigentes de vanguarda ligados às massas, sob o pretexto que a revolução em curso não atingirá imediatamente o socialismo.

Estas posições demagógicas, servem de facto, de motivação a esta agitação de fracções visando tomar a direcção do MPLA.

3) A luta para imposição de novas táticas.

Nós sabemos que, até o presente não conseguimos unir numa só frente os partidos angolanos, particularmente o MPLA e a FNLA.

conferência do 1º de Dezembro, de importantes medidas de ordem militar. Por isto, a divisão profunda do MPLA, é já bem conhecida em Leopoldville, e as chances que haviam de resolução destes problemas desapareceram no mês de Janeiro de 1963.

A situação assim criada precipitou dezenas de soldados exercitados do MPLA, a se engajarem na base militar da FNLA, onde eles iniciaram o manuseamento de armas com milhares de combatentes angolanos.

Assim, a FNLA aproveitou-se, indirectamente, da decomposição do MPLA.

O reconhecimento do GRAE pelo governo congolês – acto previsível há muito depois do comunicado conjunto de 8 de Junho, do Abade Fulbert Youlou e Cirille Adoula- colocou em desvantagem a direcção do MPLA, sobre um caminho político, muitas vezes, ingénuo e aventureiro.

Ilustrando, o estado de divisão do MPLA e o seu isolamento das massas, os dirigentes desta organização, fora da reunião em Leopoldville, da "Comissão de Conciliação" nomeado pelo comité de coordenação de Dar-Es-Salam, tentaram então criar, em 8 de Julho, uma frente (FDLA), com um aparente apoio das massas, com quatro agrupamentos angolanos, [Nguizako, MLEC, MDIA, NTO BAKO] duas das quais, conhecidas há muito tempo pelas suas ligações com a administração colonial portuguesa.

Compreendemos então porquê que, utilizando falsas acusações, o grupo dirigente do MPLA, levou elementos dos órgãos de repressão congolezas a prender, em 8 de Julho, quarenta e três angolanos dissidentes da corrente do MPLA, que três dias antes, tinham retirado a sua confiança política ao grupo dirigente e apresentado um plano de reorganização e reunificação rápidas da Organização. Estas ameaças dos dirigentes do MPLA, fizeram com efeito, reduzir mortalmente a autoridade moral e política desta organização aos olhos das autoridades congolezas.

Considerando a FNLA, como a única frente de combate angolano, e recomendando aos Estados africanos o reconhecimento do GRAE, o "Comité de conciliação", fundado certamente no estado de decomposição do MPLA, impediu-lhe de satisfazer as fortes exigências da luta armada.

Evidentemente que, será falso deduzir que os intelectuais angolanos não podem ou não devem jogar um papel importante na revolução. Eles têm o seu lugar, e a sua importância do seu contributo positivo no combate dependerá exclusivamente da sua reeducação num sentido revolucionário.

A nosso ver, a contribuição histórica das mudanças que foram sendo produzidas no MPLA, consiste numa primeira e elementar clarificação da abordagem do problema das forças motrizes e da força dirigente da revolução, e na confirmação que a ideologia e a política da pequena burguesia são impotentes para fazer avançar a revolução⁵.

Viriato da Cruz
[ex-secretário Geral do MPLA,
militante da FNLA].

⁵ Viriato da Cruz, *Revolution* nº 6, 1964.

ANEXO 05: Recorte do Jornal de Angola na qual Agostinho Neto afirma o caráter ditatorial de seu governo e do próprio MPLA.

ANEXO 06: Manchete no Jornal de Angola anunciando as mortes dos digeristes encontrados carbonizados no Sambizanga, Luanda.

ANEXO 07: Cenas raras da manifestação e do início da repressão em frente a Rádio Nacional de Angola, Luanda.

ANEXO 08: Recorte do Jornal de Angola, onde

se reforça o caráter peçonhento dos nitistas, não como víbora mas como um reptil a lagartixa.

ANEXO
Recorte

09:
do

Jornal de Angola, do dia 31 de maio de 1977, onde se afirma a ajuda cubana prestada durante o contra-ataque como apontando por Iko Carreira ex-ministro da defesa.

CAMARADA PRESIDENTE

Continuação da 1.ª página

Talvez a reacção, em Angola, tivesse aproveitado a ocasião para, também fazer o seu golpe. Foram aproveitadas as nossas dificuldades materiais, a questão dos abastecimentos. Mas, tudo mostra que, de facto, a atitude é revolucionária. E nós temos de combater essa reacção, que se apresenta, ou à direita ou à esquerda. E vamos fazê-lo. Quais eram os objectivos? Eram os de substituir todo o aparelho do Estado, substituir os camaradas que dirigem o País, neste momento, tanto no Estado, como no Movimento, e colocar aqueles que hoje estão em fuga.

Algumas comunicações, que vêm do estrangeiro, algumas rádios que fazem propaganda internacional falam numa participação cubana na repressão. Não há nenhuma participação cubana. Nós estamos, sim, ligados à Cuba por acordos para a defesa desta Revolução. Ora, algumas rádios internacionais dizem que nós estamos, cada vez mais, submetidos à União Soviética.

Eu creio que se se disser a algum cidadão, aqui em Luanda, que nós estamos cada vez mais submetidos à União Soviética, naturalmente que isso choca, porque os camaradas soviéticos nem sequer aparecem. Está fora desta contenda.

Sim, os camaradas cubanos estão conosco. Nós sabemos, tão directamente, E não há nenhuma divergência entre angolanos e cubanos. Não há. Estamos ligados por factos que não podem ser destruídos. Mas é falso dizer-se que foi por causa da presença dos camaradas cubanos, em Angola, o exclusivismo por essa causa, que esses bandidos foram esmagados e serão neutralizados. Temos uma cooperação política, económica, temos uma cooperação excelente, uma cooperação, até alegre, com todos os camaradas dos países socialistas e se na, uma exploração, dessa situação é sim-

plamente porque se deseja ver Angola separada dos países socialistas. Isto nós não aceitamos. Isto nós vamos defender com todas as nossas forças.

E claro que há estrangeiros que estão implicados neste processo. Não vou os mencionar hoje. Vou mencionar mais tarde. Há estrangeiros que andaram a incitar, andaram a ver se a desestabilização do nosso processo revolucionário se pode fazer o mais depressa possível, que andaram a provocar uma certa situação de insegurança psicológica no nosso Povo, principalmente em Luanda, onde estão as embaiçadas. No entanto, eu posso dizer, aos camaradas, que esses intentos não foram conseguidos.

E agora, a questão é para o nosso Povo encontrar as cabeças desta contra-revolução, encontrar as cabeças desta tentativa de golpe. Eles estão mergulhados em caves, estão escondidos. Mas é possível, com o auxílio de todo o Povo, saber de facto onde estão, encontrá-los e fazer justiça. E é dessa maneira que a Luta Continua e a Vitória São Certa. E não me venham dizer que, procedendo assim, nós estamos a defender uma direita no País. Não é isso. Não há direita que resista a uma esquerda única. Mas a direita avança quando a esquerda está dividida. E o que quiseram fazer-nos, aqui, era dividir a esquerda, dividir os progressistas, dividir os nacionalistas, em dois grupos, para que a direita pudesse avançar mais depressa. E isso nós não podemos, de maneira nenhuma, admitir. Não podemos aceitar.

Camaradas e Companheiras:

Não vamos, simplesmente, pensar que é necessário dar um combate sério e verdadeiro em cada bairro, em cada cidade, actuar numa maneira prática em cada bairro. Vamos procurar os reactivos em cada sanzala, em cada kumbo. Vamos procurar os reactivos. Desde que eles apareçam, vamos fazer justiça.

31 de Maio de 1977

ANGOLA

Recorte do Jornal de Angola, com extratos da primeira comunicação e pronunciamento feito por Agostinho Neto, após a confirmação das mortes dos dirigentes do no Sambizanga.

**Não haverá perdão nem tolerância
para estes aliados da reacção
— Nós vamos proceder duma maneira
firme e dura**

(CAMARADA PRESIDENTE em 27/5/77)

ANEXO 12: Panfleto distribuídos em que se reforça, a vigilância e combate aos acusados, datado de 27 de Junho de 1977. Em que reforça e se pede, caça e prisão dos nitistas e todos os inimigos da “revolução e ditadura do MPLA.

ANEXO 14: Recorte do Jornal de Angola, onde se reforça que o fuzilamento e a execução sumária era o único caminho, para vingar-se dos mortos.

[illegible]

ANEXO 16: Recorte do Jornal de Angola, onde se reforça o ideal de vingança, e que todos pagariam pois prosseguiram as buscas dos implicados na tentativa de "golpe".

Prosseguem as buscas

Os assassinos do Povo vão pagar os seus crimes

Comissão da 1.ª pág

de militantes da primeira linha em duas guerras de libertação. Os heróis serão vingados.

Durante a noite e o dia de ontem, os camaradas das FAPLA, da DISA, do CPPA e todas as forças empenhadas na gigantesca operação montada para apanhar os criminosos ainda a monte, prosseguiram com redobrado vigor no cumprimento das suas missões. Com a colaboração das massas populares, dos pioneiros — os heróicos pioneiros angolanos a quem a Pátria já tanto deve — os bandidos foram detidos. Entre eles contam-se alguns dos mais altos responsáveis pela tentativa de golpe, alguns dos mais odiosos racistas, tribalistas e oportunistas, que tudo fizeram para destruir o MPLA e o Estado popular de Angola.

As interrogações, os interrogatórios continuam e como afirmou o Camarada Presidente, no momento oportuno, pela sua voz, o Povo angolano será informado dos resultados obtidos.

Sabe-se que há estrangeiros implicados no golpe.

Angola está a ser desmontada. Alguns dos principais instigadores do fraccionismo já detidos, falam e revelam novos dados que contribuem para um mais rápido esclarecimento do tenebroso plano do imperialismo, a quem os fraccionistas serviam.

Os traidores pagarão os seus crimes. O Povo angolano, de Cabinda ao Cunene, está mobilizado para detectar e denunciar todos os fraccionistas. Vamos aumentar a vigilância para detectar e prender os cabecilhas ainda em fuga.

A justiça revolucionária será implacável. Os racistas, tribalistas, oportunistas, os assassinos, os traidores que fomentaram e executaram o golpe fraccionista pagarão exemplarmente os seus crimes.

"A justiça será rápida e severa" — disse o Camarada Presidente Agostinho Neto. E o Povo apoia-o sem reservas.

UIGE

Intensificação da vigilância

UIGE — A Comissão Directiva Provincial do Uige tem levado à cabo, nos últimos dias, um grande trabalho de esclarecimento às populações.

Assim, o cda. Simão Brás esteve na comuna do Saça, onde conversou com o Povo sobre assuntos relacionados com a vida política, social, económica, cultural e organizativa.

Em representação do cda. Ho-Chi-Min, membro do Comité Central do MPLA e Comissário Provincial do Uige, o cda. Simão Brás deslocou-se, depois, à comuna do Cange, onde presidiu a um grande comício.

Ao usar da palavra, o cda. Simão Brás debruçou-se sobre problemas relacionados com o aumento da produção e produtividade, exortando, em seguida, para a intensificação da vigilância, para que se possa detectar todos os contra-revolucionários, que fomentam o divisionismo, o tribalismo, o racismo e o fraccionismo, no seio do nosso Povo.

Ainda no decorrer do referido comício, a OMA provincial dirigiu ao Camarada Presidente Agostinho Neto, uma mensagem de apoio ao Comité Central do MPLA.

Terminada a manifestação, o cda. Simão Brás reuniu-se com os quatro comités da localidade com quem tratou de acções concretas no combate contra todos os fraccionistas. Recomendou ainda, aos militantes do MPLA dos referidos comités, a usarem a crítica e a auto-crítica, para a resolução dos nossos problemas.

O representante do Comissário Provincial pediu ainda para que a população se organize, a fim de participar na defesa do nosso País, porque esta é tarefa de todos e não só dos camaradas das FAPLA.