

A identidade do sujeito na fronteira do pós-colonialismo em Angola

Prisca Augustoni *
Anderson Luiz Viana *

RESUMO:

O presente artigo pretende analisar a problemática questão da construção da identidade do sujeito pós-colonial no continente africano. Elegeu-se Angola como cenário no qual a literatura registrou a conflituosa transição do sujeito do período colonial para o pós-colonial. Tenta discutir a falência da utopia colonial e a dificuldade em se definir a identidade de um povo na fronteira de dois tempos culturais distintos posto que ainda tão próximos.

Palavras-chave: Pós-colonialismo. Sujeito. Fronteira. Identidade. Angola.

Introdução

Quando se decide voltar a atenção para a questão da construção das identidades culturais na contemporaneidade, dificilmente se escapa da problemática da configuração identitária do sujeito que se situa em um tempo e em um espaço marcado pela descolonização tardia. No século XX, países da África ainda se encontravam sob a égide de nações ocidentais, mormente europeias. Vitimizado por grandes equívocos no trato, nos conceitos e no referencial quanto ao que seria África e quem ou como seriam as gentes africanas, o continente, durante séculos, foi visto como um bloco único composto de gente bárbara, designada de forma simplista como “africano” ou “negro”, signos identitários que na contemporaneidade são reconhecidamente insuficientes para dar conta da diversidade étnica, cultural e racial dos povos e nações africanas.

Concomitante à movimentação pró-independência surgida na segunda metade do século XX, em países como Angola, por exemplo, uma grande utopia libertária passou a ser o mote para a construção das identidades dos povos de África. Identidades que não fossem conferidas pelo olhar eurocêntrico, mas pelos próprios detentores das culturas e sujeitos do *modus vivendi* do continente. O que se percebeu, contudo, foi que, após a descolonização, uma nova crise identitária se configurou. Após décadas sob o jugo colonial, o próprio sujeito precisaria reconhecer e legitimar a si próprio. Alijado por tanto tempo da liberdade e dignidade essenciais à construção identitária autônoma, o sujeito localizado na transição do regime colonial para o *status* de independente se veria em ferrenha luta com seus iguais, e sob a influência de novos impérios econômicos como instrumentos no jogo político internacional, em um mundo polarizado entre as forças capitalistas e socialistas.

A proposta deste trabalho é sugerir uma reflexão sobre a dificuldade em se forjar uma identidade cultural em um período limítrofe como este – que será tratado aqui por “fronteira” – entre o colonial e o pós-colonial. A descolonização será considerada como um processo em andamento. Utilizar-se-á a literatura como local de catalogação dos episódios e posturas do sujeito em busca de sua própria identidade nesse período. Elegeu-se como veículo para essas reflexões a literatura angolana, representada por José Luandino Vieira e José Eduardo Agualusa. A escolha desses autores se deu por conta da possibilidade de se estabelecer uma comparação mais nítida de posturas do sujeito de pelo menos um país de África – Angola.

De José Luandino Vieira pinçou-se apenas um conto, “A fronteira de asfalto”, para retratar brevemente o estado de coisas do período colonial. Como a intenção é centralizar as reflexões em torno do período que se seguiu, alguns contos de José Eduardo Agualusa foram escolhidos como contraponto. “Os pretos não sabem comer lagosta”, “Não há mais lugar de origem” e “A pobre menina negra que era um branco rico” pareceram suficientes, em função da proposta desse trabalho e das limitações de tempo e espaço, para se propor uma discussão inicial sobre a questão levantada, a saber: até que a geração pós-colonial se configurasse de forma legítima, como se comportaria o sujeito de então? Que traços de identidade esse sujeito reconheceria como seus? Nessa fronteira ainda estreita da descolonização, quem seria o sujeito cultural cuja identidade se encontraria em processo de construção? Teria a utopia alimentada no período colonial sido suficiente para germinar uma identidade nacional fulcrada nos princípios da liberdade, dignidade e igualdade de direitos? Essas questões, longe de se pretenderem respondidas aqui, serão discutidas através dos textos literários já mencionados.

Para essa reflexão, primeiramente se procederá a uma visita à etimologia do termo “fronteira”, de onde sairá uma proposta conceitual que norteará as colocações aqui feitas. Em seguida, uma breve contribuição de estudos sociológicos de Leila Leite Hernandez fornecerá um panorama da problematização da identidade conferida pelo europeu à África e a seus povos, o que servirá de ponte para o fulcro do trabalho, o painel literário no qual se discutirá a questão da tentativa de construção identitária no período em que a história oficial não mais registra o domínio colonial sobre as nações africanas, exemplificadas aqui por Angola.

É mister que se registre mais uma vez que a intenção deste trabalho não é chegar a uma conclusão definitiva quanto aos tópicos levantados, mas propor uma consideração aberta deles. Haverá espaço e tempo em um momento futuro para uma análise mais aprofundada e para o desenvolvimento de questões e propostas teóricas aqui apenas introduzidas ou em sugestão. Para o momento cabem as considerações que seguirão.

O pós-colonialismo e o sujeito na fronteira da identidade: as raízes

Quando se toma o termo “fronteira”, há o risco de se incorrer em uma série de inexatidões, cerceamentos semânticos ou equívocos. É pertinente, portanto, não desconsiderar as raízes etimológicas da palavra. Sob a luz da etimologia, “fronteira”, segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, teria vindo do francês *frontier* (c. 2913), indicando a vanguarda das tropas militares; já em 1292, foi usada para designar uma praça militar que se posicionava em frente do inimigo; e, por fim, em fins do século XIV, referia-se aos limites do território de um estado. Nessa acepção, o termo teria vindo da forma feminina do adjetivo *frontier*: limítrofe, ou seja, “que se situa ou vive nos limites de uma extensão, de uma região etc., que tem limites comuns” (HOUAISS, 2007).

Já nessa sucinta olhada para as bases semânticas do termo, afiguram-se algumas questões: a que altura realmente começa e termina a fronteira? A partir de que ponto essa linha demarcatória deixa de pertencer a esta região e passa a pertencer àquela? É possível a noção confortável de pertencimento em uma fronteira? Ou uma vez rompida a percepção de unidade nítida, instaura-se nessa área a problematização da identidade? Dizendo de outra forma: não se pode afirmar, sem que se instaurem discordâncias e reivindicações de posse e de direito, o que pertence a quem; quem pertence a que; aonde pertence esse ou aquele; quem afinal é um e quem é “o outro”.

Seguindo a linha etimológica, portanto, sugere-se neste trabalho que se considere como fronteira a zona limítrofe de qualquer território ou “região” de confronto – temporal ou

espacial, conceptual, filosófico ou psicológico, histórico ou ideológico, e assim por diante – desde que a angústia da transição nele se encontrasse. No dicionário Houaiss da Língua Portuguesa a angústia é descrita como “sentimento de ameaça impreciso e indeterminado inerente à condição humana, pelo fato de que a existência de um ser que projeta incessantemente o futuro se defronta de maneira inexorável com possibilidade de fracasso, sofrimento e, no limite, a morte” (HOUAISS, 2001, p. 220). O encontro com o desconhecido, o indeterminado, o impreciso, e a consequente quebra dos seguros paradigmas fulcrais de antes, está sempre por desembocar na agudeza, no apuro, no estreitamento do espírito. No latim *angustia* denota exatamente: certeza, brevidade, escassez, derivada de *angere*: apertar, afogar, estreitar (HOUAISS, 2001, p. 220).

Ora, credita-se então, é o que se propõe aqui, à localização na fronteira – sendo, por definição, esse espaço tênue entre dois lugares, portanto um “entre-lugar” – a angústia da não definição exata que tanto promove a segurança e o conforto do espírito, e, por conseguinte, a dificuldade em se delinear aos que ali habitam, mesmo que temporariamente, uma identidade.

A problematidade identitária no local da fronteira foi arrolada por Stuart Hall no rastro de K. Robins, ao citar seu conceito de “Tradução”. Segundo ele, este conceito descreve “aquelas formações de identidades que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas dispersadas para sempre de sua terra natal” (HALL, 2005, p. 89). Hall justifica o uso do termo por citar Salman Rushdie, segundo o qual “tradução vem, etimologicamente, do latim, significando ‘transferir, transportar entre fronteiras’” (HALL, 2005, p. 89).

Neste ponto, pretende-se que seja possível depreender que o sujeito que se localiza e atua em alguma fronteira entre culturas seja ‘traduzido’, de acordo com a proposta de Rushdie, ou seja, tenha perdido sua carga identitária original e definida, assim como sua unidade cultural. Por coabitar na estreiteza da fronteira com um rol de vetores em constante movimento, e a não ciência do exato pertencimento, instaura-se uma crise que impossibilita ou, quando menos, dificulta a definição e caracterização cristalizada do sujeito deste entre-lugar.

Na fronteira do pós-colonialismo

Supracitou-se a hipótese da fronteira espaço-temporal. Neste ponto, pretende-se sugerir que momentos históricos e epistemológicos podem ser esta fronteira. O espaço limítrofe, por exemplo, entre o colonialismo e o pós-colonialismo, configurar-se-ia um desses momentos modelares, uma vez que a transição de um sistema para outro, além de pressupor, ao menos no primeiro momento, indefinição e expectativa (muitas vezes adiada por fatores não contemplados no momento da utopia alimentada durante o domínio colonial) até que haja o assentamento do novo sistema. A passagem de um *status quo* para outro estaria repleta de ajustamentos, de frustrações e do inesperado, que geram, quando em operação, o desconforto típico do deslizamento do ‘que era de fato’ ao ‘que há de ser’. Tanto mais acentuada seria essa crise na contemporaneidade, na qual o inteiro mundo secular globalizado parece em constante deslocamento.

É mister reconhecer que não há como fugir na contemporaneidade das discussões, hipóteses e questões levantadas em torno do fenômeno cultural, político e geográfico do final do século XIX e metade do século XX – sobretudo em África, que será o foco da presente reflexão – conhecido como descolonização ou movimentos pró-independência. Dentre tantas teorias que se dedicam a pensar os episódios contemporâneos, um *corpus* específico de estudos vem captando especial interesse: os estudos pós-coloniais e seus tentames de explicar, ou investigar ao menos, as empreitadas de resistência e oposição à dominação colonial, bem como a herança legada do colonialismo às

gerações que se seguiram ao então modelo vigente. Coloca-se: no período até que essa geração se reconheça e se legitimize, como se comportaria? Como se configuraria? Que traços identitários o sujeito desse tempo reconheceria como próprios?

As questões se tornam ainda mais pungentes em nações em que o processo de descolonização se deu tardiamente, como nos países de África. A literatura, como um veículo libertário por excelência, torna-se assim um canal para o registro das turbulências e angústias dessa mestiçagem que ocorre entre os dois momentos históricos e culturais confrontantes: o antes e o depois. Contudo, não exatamente o *antes* e/ou o *depois*, mas o momento *entre* o antes e o depois. Esse espaço ínfimo na longa linha de uma civilização em que um povo perde momentaneamente as certezas, pois já não é mais o que fora, tampouco o que virá ainda a ser. A literatura pode realizar um tipo de inventário dos ideais, das lutas, das perdas, das crises surgidas. No caso de nações que conquistaram a descolonização já na contemporaneidade, por exemplo, deve poder para o registro da transição da identidade fundamentada na utopia para uma identidade outra, díspar, destoante; peculiar ao novo momento – o pós-colonial.

Cabe, neste ponto, um registro: pretende-se, aqui, não se ater restritamente ao termo “pós-colonial” sob uma abordagem meramente cronológica, com o sentido de designar apenas o processo de emancipação e independência das nações colonizadas pela Europa, mas ampliar sua utilização para os efeitos e implicações culturais dessa ‘descolonização’; embora se reconheça que a própria utilização do termo “pós” está temporalmente marcada: “depois”, “a seguir”; assim, pós-colonial implicaria, por princípio, ao que segue o período colonial. O que importa aqui, no entanto, são as implicações do momento fronteiro do processo da descolonização, que, sob um prisma mais dilatado, não acontece instantaneamente, nem mesmo consoante aos “gritos de independências” das nações. Esforçar-se-á para abordar o termo em questão, compreendendo-o como um palco onde as relações de poder, entre dominador e dominado, bem como forças internas e as pressões que exercem mesmo dentro de um grupo social em comum concorrem para caracterizar e singularizar o sujeito pós-colonial. Para citar Hall: “Os movimentos de independência e pós-colonial, nos quais [as] histórias imperiais continuam a ser vivamente retalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação” (HALL, 2003, p. 34). Reconhece-se, antes de se prosseguir, entretanto, que propor *um* sujeito pós-colonial seria bem simplista e uma tentativa infrutífera de reduzir a um índice, que por fim se mostraria insuficiente, o resultado de um complexo processo de formação que muito dependerá de fatores que vão desde a formação e da reação de determinado indivíduo às mudanças e pressões do trânsito da descolonização até um substrato cultural de determinada região mesmo dentro de um mesmo espaço nacional, passando por complicadas relações de gênero, etnia, idade. Isso posto, fica estabelecido que, ao se tratar aqui do “sujeito pós-colonial”, na verdade, estará se tentando apontar um epítome que guardaria traços mínimos comuns, depois do ponto pacífico das suas particularidades e vicissitudes.

As fronteiras internas de África

“A África inventada”, assim se intitula a primeira parte do capítulo inicial do livro de Leila Leite Hernandez *A África na sala de aula* (2005), em que a autora arrola um estudo organizado em blocos temáticos das principais questões envolvendo a história e as histórias do continente em questão. Debaixo do subtítulo supracitado, a autora admite: “É recorrente nos compêndios que apresentam a ideia de uma história da civilização ocidental o equívoco no tratamento do referencial que diz respeito ao continente africano e às suas gentes” (HERNANDEZ, 2005, p.17). Desses

equivocos originou-se uma gama infundável de registros pré-concebidos, guiados pelo senso comum eurocêntrico, que ditou por séculos como o continente deveria ser visto ou lido.

Assim o conjunto de escrituras sobre a África, em particular entre as últimas décadas do século XIX e meados do século XX, contém equivocos, pré-noções e preconceitos decorrentes, em grande parte, das lacunas do conhecimento quando não do próprio desconhecimento sobre o referido continente. Os estudos sobre esse mundo não ocidental foram, antes de tudo, instrumentos de política nacional, contribuindo de modo mais ou menos direto para uma rede de interesses político-econômicos que ligavam as grandes empresas comerciais, as missões, as áreas de relações exteriores e o mundo acadêmico (HERNANDEZ, 2005, p.17).

O próprio termo “africano” passou a designar todo o habitante do continente, não importando a que país ele pertença. Essa passou a ser a identidade apressadamente conferida de modo falacioso a qualquer habitante do continente.

Os africanos são identificados com designações apresentadas como inerentes às características fisiológicas baseadas em certa noção de raça negra. Assim sendo, o termo africano ganha um significado preciso: negro, ao qual se atribui um amplo espectro de significações negativas tais como frouxo, fleumático, indolente e incapaz, todas elas convergindo para uma imagem de inferioridade e primitivismo (HERNANDEZ, 2005, p.17).

A identidade assim inventada e cristalizada pelo poder do discurso ilustrado e academicista do outro passou a cristalizar-se no imaginário dos povos ao longo da história. Uma vez que esse outro se constituía essencialmente do colonizador e pelo seu discurso vigorava o tom de verdade de seus ideais, essa falsa carga identitária conferida aos povos de África algozou por meio milênio, até o século XX, precisamente a década de 70, o direito da realização, por parte do próprio africano, de uma identidade autônoma que se configurasse com a devida relevância no cenário mundial.

A historicidade da África [...] decorre, em particular, de duas razões interdependentes. A primeira, pelo fato de a história ser entendida como própria de um Velho Mundo que excluía a África subsaariana e a segunda por conceber o africano sem autonomia para construir a sua própria história (HERNANDEZ, 2005, p.19).

Palmilhando o curso do raciocínio europeu e sua visão alijante, Leila Hernandez capta nos estudos de Hegel (HEGEL, 1928, p. 190 e p. 192 *apud* FERNANDEZ, 2005, p.20) já as raízes de uma identidade miopemente estratificada no que se refere à própria África antes mesmo que aos africanos.

No que se refere à África, [...] Hegel a identifica como formada por três partes essencialmente distintas. A África setentrional apresenta-se ligada ao Mediterrâneo e “pode dizer-se que esta parte não pertence propriamente à África, senão à Espanha com a qual forma uma concha”. Está separada da África meridional, que contém o Egito, por um grande deserto e pelo Níger. Quanto à “África propriamente dita”, fica ao sul do Saara, e é “quase desconhecida” (HERNANDEZ, 2005, p.20).

Sobre essa “África propriamente dita”, Leila Hernández cita Hegel argumentando que esta “não tem interesse histórico próprio, senão o de que os homens vivem ali na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização [...] nesta parte da África, não pode haver história” (HERNANDEZ, 2005, p.20). Sob essa perspectiva a África subsaariana “até hoje conhecida como África negra” (HERNANDEZ, 2005, p.21) seria um palco esquecido de barbárie e caos, identificada pelo primitivismo e impenetrável pelos veículos da história e da geografia. Criar a partir daí uma identidade crivada de contornos distorcidos e alheios à humanidade de seus habitantes, além de se constituir um perigoso equívoco, torna-se potencialmente xenofóbico e excludente. Conclui Leila Hernandez:

A partir do momento em que foram utilizadas as noções de “branco” e “negros” para nomear, de forma genérica, os europeus colonizadores e os africanos colonizados, os segundos têm de enfrentar uma “dupla servidão”: como ser humano e no mundo do trabalho. O negro, marcado pela pigmentação da pele, transformado em mercadoria e destinado a diversas formas compulsórias de trabalho, também é símbolo de uma essência racial imaginária, ilusoriamente inferior (HERNANDEZ, 2005, p.23).

Limites fronteiriços na literatura angolana

Para uma visão mais objetiva do retrato da transição e da transfiguração identitária sempre em crise e em trânsito na fronteira do pós-colonial, e o retrato dela no ambiente literário, convém uma olhada comparativa na pintura de dois momentos que constituem a dicotomia das duas regiões temporais e culturais: o momento colonial e o pós. Como o objetivo aqui é se concentrar no mal-estar do espírito do sujeito pós-colonial, sendo esse o fulcro do presente trabalho, valer-se-á apenas de um texto selecionado, cujo pano de fundo é o período colonial, a seguir vindo alguns contos que se passam no momento pós-colonial. Espera-se, com isso, poder se estabelecer uma análise mais concreta das peculiaridades dos dois períodos pela visão da literatura.

“A fronteira de asfalto” – o sujeito colonial separado pela fronteira, em José Luandino Vieira

O trajeto começa na Luanda ainda colonial – o cenário do conto “A fronteira de asfalto” de José Luandino Vieira, texto datado de 1955, de seu primeiro livro de contos, publicado pela primeira vez em 1960, portanto ambientado em um período anterior aos levantes independentistas mais decisivos, que teriam ocorrido por volta de 1961. Angola experimentava ainda a gestação de um ideal utópico. À guisa de exemplo, em setembro de 1961, após tentativa do governo fascista português de “neutralizar o ascenso dos movimentos pró-independentistas”, o MPLA elaborou um programa que

[...] pleiteava não só a independência imediata e completa, a liquidação de todos os vestígios de relações colonialistas e imperialistas, mas sobretudo explicitava a ideia de frente de luta, com a pretensão de agregar diferentes forças políticas que tivessem como objetivo primeiro a independência angolana. Destaca-se [...] a advertência quanto à necessidade de não se fazer distinção étnica, de classes, sexo, idade, tendência política, crença religiosa e convicção filosófica, tanto no que diz respeito à unificação da luta independentista, quanto no tocante a soberania do estado angolano (HERNANDEZ, 2005, pp. 575,576).

Como pátio condutor dessa vontade nacional, em 1955, os partidos se articulavam em crescente tensão e vários confrontos armados. As questões em torno da etnia, as divergências ideológicas e de classe e as diferenças raciais borbulhavam. “Fazer explodir o mundo colonial”, relata Frantz Fanon, “seria doravante uma imagem de ação muito clara, muito compreensível e que [poderia] ser retomada por cada um dos indivíduos que [constituíam] o povo colonizado” (FANON, 1979, p. 30 *apud* HERNANDEZ, 2005, p.578). Colonizados e colonizadores protagonizavam a perceptível tensão na sociedade angolana, na qual preponderava a questão racial e os interesses políticos que resultariam em “intensos confrontos agravados pelas diferenças entre crioulos e “novos assimilados”, por uma “classificação de cor”, pela ocupação profissional, pela religião e pela localização no espaço urbano” (HERNANDEZ, 2005, p.577).

“Uma classificação de cor”, uma faixa de betume metonimiza cartograficamente a fronteira tênue, posto que significativa, não só entre duas Luandas, mas entre duas realidades por princípio incomunicáveis que são feridas e interferidas uma pela outra através do viés do interdito. De um lado, “a feição de cidade portuguesa no além mar, representação do ‘sonho de uma Ordem’ colonizadora” (AMÂNCIO, 2008, p. 149), “onde moram dois terços dos cidadãos [e] suas construções em materiais duráveis” (AMÂNCIO, 2008, p. 148), dentro dela, a casa de Marina, “a menina das tranças loiras” (VIEIRA, 2007, p. 98). Do outro lado...

[...] da rua asfaltada não havia passeio. Nem arvora de flores violeta. A terra era vermelha. Piteiras. Casas de pau-a-pique à sombra de mulembas. As ruas de areia eram sinuosas. Uma tênue nuvem de poeira que o vento levantava cobria tudo. A casa dele ficava ao fundo [...] Amarela. Duas portas, três janelas. Um cercado de aduelas e arcos de barril (VIEIRA, 2007, p. 40).

Ricardo, “um pretinho muito limpo e educado” (VIEIRA, 2007, p. 40), epítome do africano autóctone, Luandense e pobre, tinha em sua existência colonial seu bem definido lugar, do outro lado da fronteira do asfalto. Quando menino, “filho da lavadeira. Servia de palhaço à menina Nina. A menina Nina dos caracóis loiros” (VIEIRA, 2007, p. 41). Marina, com seu quarto de “aspecto luminoso, sorridente, [...] com ar de feliz e o calor suave das paredes cor-de-rosa” (VIEIRA, 2007, p. 41). Dois mundos, dois lugares de morança claramente mapeados. O *status quo* colonial, então ainda bem definido, embora (ou mesmo em função disso) incompreendido pelo jovem que, forçado a se separar da amiga, insistia em “atravessar a fronteira” (VIEIRA, 2007, p. 43) e saber da jovem o que se passava.

O sujeito nesse cenário colonial, ainda que não se sentisse confortável com a desigual distribuição dos papéis sociais, sabia quais eram; se se adequava a eles ou os infringia, fazia-o após sabê-los bem. A fronteira aqui – de asfalto – dividia as águas. E se em uma época de ingenuidade, as ideologias não eram questionadas: “E lembrava-se do tempo em que não havia perguntas, respostas, explicações. Quando ainda não havia a fronteira de asfalto” (VIEIRA, 2007, p. 41), a estratificação de classes, cor, origem demarcadas por fronteiras que funcionalmente as separavam, ao mesmo tempo em que as costuravam, mantinham-nas em um convívio suportável, segundo os ditames coloniais. Nesse ponto, atravessar a fronteira incorria em risco. Incogitável. Brancos e negros, colonizador e colonizado, ainda que coexistissem no mesmo espaço geográfico nacional, pertenciam cada um a um lugar a que deveriam caber sem questionar, a fim de manter a ordem. Assim fez o jovem angolano aquela noite: “Com passos decididos atravessou a rua, pisando com raiva a areia vermelha e sumiu-se no emaranhado de seu mundo” (VIEIRA, 2007, p. 41). A mãe da jovem Marina, em um discurso crivado de aquiescência à ordem colonial estabelecida, reflete o etnicismo que, sob a égide

do colonizador, tencionou justificar as relações de superioridade e domínio entre ele e o colonizado, e, conseqüentemente, o comportamento de desprezo e depreciação baseado nas diferenças:

- Marina, já não és nenhuma criança para que não compreendas que a tua amizade por esse teu amigo Ricardo não pode continuar. Isso é muito bonito em criança. Duas crianças. Mas agora... *um preto é um preto*... As minhas amigas todas falam da minha negligência na tua criação. Que te deixei... Bem sabes que não é por mim (VIEIRA, 2007, p. 42, grifos meus).

Reproduzindo o discurso de superioridade do colonizador e as relações sociais binárias coniventes e sustentadoras dele, o representante do colonizador, ainda que tendo se apropriado do território do outro, transmutado para o espaço do outro, considera-se, por direito de uso e de falacioso prestígio social, superior a esse. A consciência de sua identidade cultural arrimada na tradição eurocêntrica de preeminência parece legitimar a segregação, se bem que sob o verniz da isenção, haja visto o peso dos encargos e responsabilidades do trato social: “As minhas amigas todas falam da minha negligência na tua criação”, “Bem sabes que não é por mim.”

A introdução da mentalidade hierárquica nas relações sociais baseada nos auspícios da superioridade de certas civilizações sobre outras reafirma a herança histórica de que, segundo Hegel, “a Europa é a parte do mundo do espírito [...] e que tem se dedicado à realização e conexão infinita da cultura”; enquanto, em África, está “o homem em estado bruto, em cujo caráter nada se encontra que pareça humano” (HEGEL, 1928, p. 193-194 *apud* HERNANDEZ, 2005, p. 21). Essa arbitrariedade não científica, fundada na supremacia racial, forjada por aspectos externos – fenotípicos (cor da pele) e geopolíticos (origem geográfica), por exemplo, prescindindo da humanidade do sujeito – , é então usada como justificativa do trato hegemônico do colonizador.

O sujeito colonial tipificado no personagem negro do conto de José Luandino Vieira é, destarte, um sujeito situado em um território demarcado, no qual o “outro” é o branco, o diferente, o colonizador. Os fatores separatistas que gerenciavam a sociedade Luandense de então germinavam na desigualdade. Um sistema no qual “um preto é um preto”, na relação dicotomizada com o branco. As identidades estão assim organizadas e estabelecidas binariamente. “Preto”, aqui, já não se restringe ao fenótipo, traz embutido em si uma carga de segregação social que vai além da etnia – engloba fatores de classe, de hierarquização de direitos e valoração enquanto humano, em um exercício empirista da teoria do darwinismo social.

Em uma sociedade assentada dessa forma, adotar uma postura anticolonial fadaria o sujeito a um desfecho trágico. O jovem Ricardo, aparentemente já em transição – não se encontra bem colocado nessa estrutura social – em uma movimentação utópica, “deu por si a atravessar a fronteira” (VIEIRA, 2007, p. 43). Atravessar a rua de asfalto para ir ter com a amiga, contudo, seria mais do que um deslocamento espacial, constituir-se-ia uma ousada ruptura entre os limites da cartografia sócio-cultural que demarcava a sociedade Luandense, na década de 50. Uma vez que a fronteira aqui era nítida, mesmo que redutiva – “um preto é um preto” – ao ponto de ser concretamente significada, como uma advertência aos que pretendessem desrespeitá-la, qualquer infração dessa ordem poderia ser ominosa, como ominoso tende a ser o enfrentamento do sujeito individual dominado contra o sujeito coletivo dominador: o jovem dirige-se à casa de Marina e depara-se com outro símbolo fronteiro - “o muro”. Saltou-o. Provocar dessa maneira um tremor na superfície de uma sociedade ordenada pelo mais forte requereria a intervenção dos que zelam pela ordem: “E subitamente o facho da lanterna do polícia caqui bateu-lhe na cara, [...] Ricardo sentiu medo. O medo do negro pelo polícia” (VIEIRA, 2007, p. 43). A declaração do narrador

revela outro aspecto da ordem estabelecida: o “negro” não era subjugado apenas pelo “branco”, mas pelos que representam um papel social de fazer cumprir as normas da mercê colonial. O polícia inspirava-lhe medo: “Pára, pára seu negro!” (VIEIRA, 2007, p. 44), grita o policial. O antagonismo social acentuado pelo uso pejorativo do termo “negro” sublinha a presença do alienado (em sua concepção etimológica) em seu próprio território.

Ricardo não parou. Saltou o muro. Bateu no passeio com violência abafada pelos sapatos de borracha. Mas os pés escorregaram quando fazia o salto para atravessar a rua. Caiu e a cabeça bateu pesadamente de encontro à aresta do passeio (VIEIRA, 2007, p. 44).

A desigualdade e a separação de classes e etnias dela oriunda são reafirmadas ao fim da narrativa. Em um espaço geográfico e social dividido entre brancos e negros, transgredir os limites das fronteiras resultaria na punição típica dos sistemas coloniais.

No conto de Luandino Vieira, as nítidas fronteiras entre as regiões culturais estão retratadas pela rua de asfalto. Os negros compunham uma sociedade pária dentro de uma ordem em que o branco torna-se, em um regime crivado de injustiças, opressão e violência, símbolo do colonizador, uma vez que não é um “mestiço” ou “crioulo”, termos que já implicariam em uma miscigenação ou uma integração racial adaptada não binária, mas dialógica.

Ocorre que a opressão alimenta a utopia. A projeção das expectativas para um futuro em que as fronteiras sociais se perdessem, ou fossem revistas, e a igualdade do direito de ir e vir pelos espaços sociais, culturais e geográficos se difundisse, desestruturando classes e reestruturando a ordem, culminou em esforços coletivos rumo à descolonização. A crença em que a independência da metrópole traria essa nova ordem nutria o projeto da descolonização, que pleiteava não só a independência “imediate e completa, a liquidação de todos os vestígios de relações colonialistas e imperialistas, mas [...] a necessidade de não distinção étnica, de classes, sexo, idade, tendência política, crença religiosa e convicção filosófica [...]” (BITTENCOURT, 2002, p. 54-55 *apud* HERNANDEZ, 2005, p. 580).

Contudo, uma vez configurada a independência da nação, perder-se-iam as anteriores fronteiras internas? Em sendo esse o caso, outras fronteiras se configurariam? E o que dizer da nova fronteira que a própria ruptura de um velho sistema e a introdução de outro sistema pressupõe? Onde se posicionaria; como e qual seria o sujeito na fronteira do pós-colonial?

As ‘fronteiras perdidas’ de Agualusa – o sujeito pós-colonial na fronteira e para além dela

11 de novembro de 1975 o MPLA, sob a direção de Agostinho Neto, depois de 14 anos de luta, proclamou a independência, reconhecida pelo governo português. A primeira guerra de independência estava terminada. Mas a continuidade das divisões internas não demorou em transformar-se em uma segunda guerra civil, disputada entre MPLA e Unita [...] (HERNANDEZ, 2005, p. 582).

Apesar de o ideal de independência nacional ter-se concretizado em fins de 1975, não ocorreu nessa ocasião a tão aguardada instituição de uma identidade nacional unificada, baseada nos valores iluministas libertários e igualitários. A princípio, a independência angolana parece não ter produzido uma liberdade e uma emancipação dos grupos sociais organizados internamente no país. A maneira

colonial de se portar nos diversos quadros sociais em Angola sugere que as fronteiras internas do país, se não se multiplicaram, vieram ao menos à tona, tendo sido, durante seus anos de colônia, camuflados pela utopia da independência, bem como pela luta conjunta em prol da descolonização. Na aurora da independência nacional, a sociedade angolana se viu claudicando sem as bengalas de sua condição subjugada. Como se comportar com a novidade da liberdade nacional?

Primeiramente, há que se reconhecer que o momento da independência se deu por veículos antagônicos com os Estados Unidos e África do Sul “enviando tropas de apoio à Unita, enquanto a URSS, a China e, sobretudo, Cuba deram apoio logístico e humano ao MPLA” (HERNANDEZ, 2005, p. 582). Interesses políticos e econômicos díspares reconfiguraram a cartografia social de Angola, gerando um painel outro que não a reabilitação da identidade nacional única por meio da liberdade e da igualdade. A guerra fria lubrificou as engrenagens bélicas outrora mantidas pelo ideal anticolonialista. Dividida ideologicamente, Angola se vê então remapeada por fronteiras que implicavam um novo panorama de identidades.

Pepetela, em *A Geração da Utopia* (1993), denuncia o fim da utopia nacional pré-independência e da vacuidade do discurso baseado nela após 1975:

[...] Costumo pensar que a nossa geração se devia chamar a geração da utopia [...] éramos puros e queríamos fazer uma coisa diferente. Pensávamos que íamos construir uma sociedade justa, sem diferenças, sem privilégios, sem perseguições, uma comunidade de interesses e pensamentos, o Paraíso dos Cristãos, em suma. A um momento dado, mesmo que muito breve nalguns casos fomos puros, desinteressados, só pensando no povo e lutando por ele. E depois... tudo se adulterou, tudo apodreceu, muito antes de se chegar ao poder. Cada um começou a preparar as bases de lançamento para esse poder, a defender posições particulares, egoístas. A utopia morreu. E hoje cheira mal, como qualquer corpo em putrefação. Dela só resta um discurso vazio (PEPETELA, 1993, p.202).

Dentre os resultados da falência do projeto angolano, logo na fronteira entre o colonialismo e o momento pós-colonial, estava a crise identitária do sujeito, citada por Stuart Hall: “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno” (HALL, 2005, p.7). De fato, prossegue Hall, “o sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2005, p.12).

Em seu livro intitulado *Fronteiras Perdidas* o escritor angolano José Eduardo Agualusa elenca uma série de lugares e entre-lugares em que a crise dos sujeitos pós-coloniais é percebida, e pelos quais trafegam em busca da compreensão de sua natureza sempre em mutação. Selecionaram-se alguns desses contos que melhor caberiam à presente reflexão.

Logo no conto “Os pretos não sabem comer lagosta”, Agualusa nos apresenta uma Angola rearticulada através de fronteiras sociais, que, de acordo com a utopia colonial, deveriam ter deixado de existir. Se não havia mais uma tangível e icástica “fronteira de asfalto”, agora há fronteiras invisíveis, portanto sujeitas a infrações contíguas e a choques, que perpassariam pelos setores da sociedade.

No conto em questão, tem-se a visita de um negro americano, Jimmy, em Angola, a qual, na mente do visitante, servia como símbolo da idealizada “Mãe África”. “Finalmente estou em casa” (AGUALUSA, 2002, p.88), “era a primeira vez que se encontrava em África e sentia-se emocionado”

(AGUALUSA, 2002, p.87). Considerando-se tetraneto da rainha Ginga, alimentava o sonho de conhecer seu berço étnico, “sua casa”.

A idealização de um passado alimentado pela seleção de eventos e personagens da História mitificada pré-colonial remota era, porém, infactível. Identificar-se com o mito de uma sociedade livre só se daria agora na mente do estrangeiro. Não passaria de uma ilusão. Inexequível. Segundo Hall,

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2005, p.12).

A África utópica é colocada em um dos polos dicotômicos, tendo no outro extremo a corrompida sociedade pragmática e segregatista na qual Jimmy estaria inserido. Quando se lhe é perguntado se nos Estados Unidos ainda existe racismo, “Jimmy ficou sério. Estava em África, estava em casa, estava entre os seus. Podia desabafar. Sim, nos Estados Unidos, os Brancos continuavam a oprimir os Negros. Tinham lutado muito [...] mas os Negros ainda não eram inteiramente livres” (AGUALUSA, 2002, p.88). O desconhecimento da nova segregação intrarracial em Angola alimentava no negro americano o ideal utópico. “A América, para os Negros, era um país emprestado. Ali, em Angola, pelo contrário, ele, Jimmy Waters, sentia-se um homem livre” (AGUALUSA, 2002, p.88). Stuart Hall traduz o que as palavras de Jimmy registram em um discurso da utopia tardia. Em busca das raízes de sua identidade acreditada, o negro americano, antes de se saber americano, sabe-se por identificação, “negro”, portanto, filho da África. O filósofo conservador Roger Scruton,, argumenta que:

A condição do homem (sic) exige que o indivíduo embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar- a si mesmo como algo mais amplo – como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece instintivamente como seu lar (SCRUTON, 1986, p. 156 *apud* HALL, 2005, p.48).

“Lar” era a África, seu lugar de origem ancestral, conhecida por ele possivelmente através do discurso mediador e arbitrário da História oficial. O alheamento do sistema cultural real vigente em África pós-colonial endossava a perspectiva platônica de que a liberdade haveria de ser a palavra da nova ordem em um país do continente no qual os negros seriam a maioria. Nos braços da raça hoje, não haveria mais as amarras hegemônicas da segregação racial. Ao identificar-se com a utópica nação, o personagem, “através de processos inconscientes”, adota como concreto algo “imaginário” ou fantasiado sobre [sua] unidade” de sua nação (HALL, 2005, p.38).

Denunciando o pragmatismo social vigente, no entanto, Café, o anfitrião burguês de Jimmy, redarguia acidamente as colocações fantasiosas do jovem: “Isso parece conversa de político [...] alguém deveria explicar a este cidadão que nós queremos simplesmente o dinheiro dele” (AGUALUSA, 2002, p. 88).

Reproduzindo um discurso de desconstrução da utopia colonial, que pressupunha o indivíduo angolano na pós-independência a usufruir sua comunidade étnica sem os limites da fronteira do poder ou da cor, Café, ao fim da segunda parte do conto, denuncia a falência do projeto nacional. Ao perceber a esposa separando algumas lagostas para “o guarda [já que] o desgraçado ainda não jantou”, desfere a frase titular do conto: “– Isso é que era bom! Os pretos não sabem comer lagosta!” (AGUALUSA, 2002, p.91).

Se em “A fronteira de asfalto” a mãe branca potencializa as fronteiras da cor e do papel social do negro, afastando sua filha de um “preto”, afinal, “um preto é um preto” (VIEIRA, 2007, p. 43) aqui, da boca de um negro, “preto” carrega ainda a carga semântica discriminatória de classes, só que, desta feita, dentro do próprio grupo étnico a que pertence. Já não se trata mais do colonizador branco segregando o colonizado negro, mas de um negro elitizado segregando seu igual que pertence a um grupo social de papel hierarquicamente inferior. A burguesia angolana pós-colonial reproduz então o discurso colonial, no qual a necessidade da reafirmação de poder traduz-se em humilhar e subjugar o sujeito de menor poder social de voz. Conservando a mentalidade da antiga ordem colonial, a idealizada identidade nacional é posta em xeque e denuncia a falência da utopia colonial que, reprisando Pepetela, “hoje cheira mal, como qualquer corpo em putrefação. Dela só resta um discurso vazio” (PEPETELA, 1993, p.202).

Jimmy não compartilha do riso geral após a frase do anfitrião, “tinha regressado à África, estava na terra de sua avó, a rainha Ginga, e aquela não era a sua casa” (AGUALUSA, 2002, p.91). O estranhamento do rapaz e seu desencanto com o comportamento anticolonial de seu irmão étnico revelam o impacto da exportação da utopia Angolana para outro continente, uma vez que, com um oceano de distância da realidade, o mito da “Mãe África” e seus filhos ainda livres poderia se alimentar sem obstáculos maiores. A desarmônica nova ordem pós-colonial, por sua vez, em que o fratricídio social e literal tornava infactível o desgastado projeto nacional, apontava para a discrepância entre a idealização forjada e a realidade.

O sujeito pós-colonial aqui possui múltiplas identidades independentes e conflitantes, em substituição à idealizada identidade nacional unária. Em uma sociedade assim composta, as diferenças separatistas sublinham a ruptura da fronteira entre colonizador e colonizado, mas reafirmam a fronteira de classes, interesses e ideologias entre os seus cidadãos. O falecimento da utopia colonial, portanto, dentre seus embriões, produziu, no momento limítrofe de transição do sistema nacional, um sujeito de caráter díspar. Resultou pseudo-nações dentro da pátria na qual a hierarquia opressora prosseguiu seu discurso hegemônico, reproduzindo o modelo introjetado por séculos de dominação e mau uso de poder. A mera localização dentro das fronteiras geográficas não assegurou à sociedade pós-colonial angolana o estatuto de unidade nacional harmônica, tampouco a predominância de traços comuns à identidade forjada na utopia. Sob esse prisma, o(s) sujeito(s) do período colonial estaria(m) em crise até que as questões fulcrais que concorreram para a produção da utopia fossem revistas e exaustivamente trabalhadas.

A certa altura de “Os pretos não sabem comer lagosta”, um outro aspecto identitário problematizador é posto à luz, servindo de ponte para o diálogo com outros contos do mesmo livro. “José Bento apareceu à porta segurando na mão direita um enorme ramo de rosas. [...] Jimmy olhou para ele com desconfiança. O que fazia um branco naquela casa? [...] O José Bento é branco, mas é um branco da terra, é angolano” (AGUALUSA, 2002, p.89). A surpresa do americano em encontrar um “branco” naquela “casa”, que, por extensão, representava sua casa/mãe – África – reforça o choque entre a concepção do outro do que viriam a ser os africanos autóctones, segundo Leila Hernandez, já citada, “identificados com designações apresentadas como inerentes às caracterizações fisiológicas baseadas em certa noção de raça negra. Assim sendo, o termo *africano* ganha um significado preciso: negro” (HERNANDEZ, 2005, p.18). O desconhecimento da diversidade racial presente em África, tendo aqui Angola como epítome, ressalta a problemática da identidade idealizada pelo outro contradita, por sua vez, pela(s) identidade(s) de fato.

Identidades. Em “Não há mais lugar de origem”, conto ambientado em Frankfurt, Alemanha, berço do conhecido etnocentrismo ariano, o narrador assume a voz do sujeito em “tradução”,

segundo Hall (HALL, 2005, p. 89). Esse sujeito em trânsito relata seu sonho, no qual a fluidez polimorfa ressalta o caráter volátil e movediço da identidade utópica do sujeito na fronteira do pós-colonial: “Ao meu lado um homem mudava de raça, como um camaleão, consoante na carruagem estivessem brancos, negros, chineses ou indianos” (AGUALUSA, 2002, p. 62). O despertamento das identidades assimiladas pelo homem do sonho do narrador, esse em um claro entre-lugar, “num comboio com destino a Berlim” (AGUALUSA, 2002, p. 62), é típico do fenômeno global no qual

[as] identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera. Por todo o globo, os processos das chamadas migrações livres e forçadas estão mudando de composição, diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais [...] (HALL, 2003, PP. 44,45).

O palimpsesto cromático presente na transmutação do personagem branco, que “naquele sonho [...] era preto [...] parecia-se com Fernando pessoa”, outro branco (AGUALUSA, 2002, p. 62, 63), exemplifica a mudança de composição das migrações e a pluralização das identidades no mundo globalizado, portanto pós-colonial. Como a letra da canção das também migradas brasileiras, desconhecidas em seu ‘lugar de origem’, radicadas ou re-enraizadas em Frankfurt: “Não há mais lugar de origem/ a origem é existir/ não me diga de onde eu sou/ eu sou, não sou/ eu estou aqui” (AGUALUSA, 2002, p. 61).

O conceito de pertencimento é revisto e relativizado. O sujeito ‘está aqui’, contudo a ‘origem’ é o existir apenas. A temporariedade local desarticula tradições e provoca um desvio da identidade cultural primariamente concebida como própria. Segundo Hall,

o que esse “desvio através de [...] passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. [...] Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, p. 44).

Essa proposição é ainda trabalhada em “A pobre menina negra que era um branco rico”, ambientado na África do Sul. Um sujeito transculturalizado, B.B., um artista plástico, branco, rico de origem inglesa, representante típico do europeu colonizador, transveste-se do par opositivo ícone do colonizado pária em sua manifestação mais acentuada: uma mulher, pobre, negra, empregada doméstica e quase analfabeta. Entretanto, B.B. se vê desmascarado e execrado pelos “críticos sul-africanos [que estariam praticando] um racismo invertido” (AGUALUSA, 2002, p. 37 e 38).

No painel pintado neste conto, Agualusa dá voz a um narrador também em primeira pessoa que apresenta uma outra face do sujeito pós-colonial burguês: artista, esclarecido, culto, irreverente e atento observador. Ao assumir uma identidade plural e díspar, o narrador se recolocou na sociedade na pele de um outro sujeito. No lugar de execrar explicitamente a figura do negro, utilizou-se dela, assumindo a troca de gênero, raça, posição social, cor da pele. A esse procedimento cabe a proposta de Stuart Hall, que afirma que

Um tipo diferente de mudança estrutural [estaria] transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classes, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando

a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2005, p. 9).

Burguês rico, “B.B. vivia numa vivenda majestosa esplendorosamente branca, na encosta da montanha da Mesa. A sala de visitas comunicava com o jardim, [...] os três galgos do artista, num silêncio imóvel, pareciam fascinados [...] pelo fragor do poente.” (AGUALUSA, 2002, p.38) Dessemelhante do conto de Luandino Vieira – aqui já citado – o foco desliza para o burguês africano, quebrando o tom maniqueísta colonial. Não se fala de uma fronteira separatista literal, ao contrário, em um restaurante indiano, com nome inglês (*Sea Point*), na Cidade do Cabo, cinco países africanos são representados – Angola, África do Sul, Zimbábue, Namíbia e Quênia – e “no entanto não havia ali nenhum negro” (AGUALUSA, 2002, p.39). Denunciando a falência da imagem da África como “Mãe” estereotipada que o americano Jimmy de “Os pretos não sabem comer lagosta” nutria em sua utopia cultural, essa “África já não é o que era – lamentou B.B. – vivemos tempos estranhos” (AGUALUSA, 2002, p.39).

O estranhamento secular do que Hall chamou de “modernidade tardia” (HALL, 2005, p.17) decorre da impossibilidade de se representar as identidades nacionais como unificadas. “É ainda mais difícil”, prossegue Hall, “unificar a identidade nacional em torno da raça” (HALL, 2005, p.62). Sobre o sujeito dessa ‘sociedade da modernidade tardia’, Hall cita Ernest Laclau (1990), que argumenta que elas “são caracterizadas pela ‘diferença’; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’ – isto é, identidades – para os indivíduos (HALL, 2005, p.17).

O conceito de “deslocamento” de Ernest Laclau, arrolado por Hall, prevê que a “estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado [e] que por sua vez [esse] deslocamento tem características positivas. Ele desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos e o que ele [Laclau] chama de ‘recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação” (HALL, 2005, p.18).

Tanto o homem do sonho do narrador de “Não há mais lugar de origem” quanto B.B. de “A pobre menina negra que era um branco rico” estariam “jogando o jogo das identidades”, seguindo a proposta de Hall (HALL, 2005, p.19). Um, pelo processo onírico de adaptação e camuflagem, recurso dialógico identitário; outro, pela conveniência e interesses, em um discurso etnocêntrico veicular de ideologias ou posturas políticas em um jogo consciente de hibridismo cultural. Sobre esse “jogo de identidades”, conclui Hall:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença* (HALL, 2005, p.21, grifos do autor).

O sujeito na fronteira do pós-colonial concomitante à “modernidade tardia” é um sujeito em busca de identidades. Camaleonicamente transveste-se de várias delas, à medida que se desloca no espaço sempre outro do entre-lugar de seu tempo. Coexistir na fronteira angustiante dos momentos

ou regiões culturais o impede de se definir além das mudanças. Raquel, personagem de “Não há mais lugar de origem”, tem seu nome – que, como uma de suas raízes etimológicas, seria uma planta com flores vermelhas e sementes pretas nativa da África do Sul (HOUAISS, 2001, p. 2385) – cognominado “Fronteiras Perdidas”, significativa simbologia do sujeito pós-colonial, “porque em certos dias eu parecia mulata; e noutros, acordava com cara de branca. Acho que essa alcunha marcou o meu destino”, conclui a fala da personagem (AGUALUSA, 2002, p. 63).

Raquel mostra ao narrador “alguns discos de música angolana, velhos discos de vinil” (AGUALUSA, 2002, pp. 63), e dançava um merengue, nas manhãs de domingo, no entrecortar de choros na cozinha. Longe do seu lugar de origem, traduzida para outro lugar, outro continente, apartada de sua casa e da utopia pré-independência. A condição desse sujeito deslocado, desenraizado e desterritorializado é assim metaforizada.

O grito utópico do sujeito colonial, passada a euforia e após a descolonização, dá lugar à melancólica estreiteza do entre-lugar. É preciso redefinir os contornos de uma outra identidade. Contudo, como forjá-la, se não há causas? Se a utopia falira, como o contínuo trânsito bem como a cíclica movimentação de apartamento, globalização e reaglutinação afiguram-se no momento contemporâneo não promissor de definições? Se a identidade opera em crise na fronteira do pertencimento e da diáspora, será possível configurar o perfil do sujeito pós-colonial sem que se preveja uma revisão contínua de seus traços? São essas perguntas que talvez apenas o distanciamento da fronteira do pós-colonialismo poderá responder.

Conclusão

O sujeito na fronteira do pós-colonial da “modernidade tardia” tende a ser um sujeito em busca de identidades. Por se encontrar em um espaço temporal e cultural de transição – e, em especial, para o sujeito angolano, uma transição historicamente dramática – o indivíduo é percebido em constante crise. Subsistir na angustiante fronteira dos momentos ou das regiões culturais o impede de se definir com contornos claros e unitários, tendo em vista o caráter ainda mutável do momento e das coisas. Em detrimento de uma utopia por anos forjada em meio à opressão do colonizador, o que se pôde verificar, tão logo se deu o rompimento do regime colonial e o início do processo de descolonização, foi um período no qual a crise identitária se instaurou.

A perda de um paradigma que serviu de mote à luta pela liberdade e pela igualdade resultou em uma sociedade composta por sujeitos de identidades díspares, consoantes aos setores em que atuavam, às classes em que se encontravam, aos interesses de quem defendiam, às convicções políticas e ideológicas que advogavam ou às tradições e aos preceitos étnicos e/ou raciais que pregavam. Todas essas se configuraram em diferenças separatistas que, se por um lado sublinharam a ruptura da fronteira entre colonizador e colonizado, por outro lado reafirmaram a fronteira de classes e os interesses entre os seus cidadãos. O falecimento da utopia colonial, portanto, dentre seus embriões, produziu, no momento limítrofe de transição, não uma identidade única, mas identidades binárias.

Após trafegar pelos trilhos propostos pela leitura literária, sob a égide dos textos aqui selecionados – dos autores José Luandino Vieira e José Eduardo Agualusa – dentre outras coisas, pode-se verificar como a angústia no espírito do(s) sujeito(s) pós-colonial(-ais) no momento limítrofe do descolonialismo problematizou a identificação desse sujeito com uma nação segundo os moldes da utopia colonial. Ao não reconhecer no compatriota um igual, mas um *outro* a ser subjugado ou a ser quem o subjuga, reproduz o discurso do colonizador, evidenciando o não desvencilhamento completo do que cronologicamente teria sido deixado para trás.

No *corpus* escolhido, pretendeu-se que se percebesse a falência do projeto angolano de independência e reconstrução da unidade nacional, pelo menos no momento da transição dos regimes políticos. O que se viu foi o que Stuart Hall descreveu como “velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, [estavam] em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo [...]” (HALL, 2005, p.7). Através dos contos de José Eduardo Agualusa aqui analisados, percebeu-se a crise na qual os sujeitos pós-coloniais se encontravam em seu tentame de se reconhecerem como indivíduos configurados em um estado novo de coisas, na constante busca da compreensão de sua natureza sempre em mutação.

Os comprometimentos culturais dessa crise de identidade(s) ainda não estão plenamente arrolados. Há ainda mais perguntas que respostas. O processo de compreensão e reelaboração do passado torna-se ainda necessário, se não uma condição *sine qua non* à construção da identidade nacional. O que este trabalho propôs foi uma reflexão sobre os aspectos dificultadores na construção da identidade desse sujeito posicionado no momento historicamente fronteiriço de transição. Proposições foram levantadas, sugestões teóricas foram feitas. Caberá às novas oportunidades de pesquisa maior aprofundamento e novas discussões. Felizmente a literatura há de ser sempre um campo aberto a novas visitas em busca da compreensão do espírito humano, espírito que hoje comporta indagações, fraturas, buscas – sempre na fronteira entre o que há pouco era e o que ainda há de vir.

The identity of the subject in the frontier of post-colonialism in Angola

ABSTRACT:

This article intends to analyze the troublesome question of construction of identity of a post-colonial subject in the African continent. Angola was elected as scenery in which the conflicting transition of the subject from the colonial period to a post-colonial one was registered by literature. This paper tries to discuss the collapse of the colonial utopia as well as the difficulty in defining the identity of people in the frontier of two distinct times notwithstanding that they are so closed to each other.

Keywords: Post-colonialism. Subject. Frontier. Identity. Angola.

Notas Explicativas

* Professora Adjunta da Faculdade de Letras da UFJF.

** Mestrando em Estudos Literários, Programa de Pós-graduação em Estudos Literários, Faculdade de Letras, UFJF.

Referências

- AGUALUSA, José Eduardo. *Fronteiras perdidas: contos para viajar*. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2002. 155 p.
- AMÂNCIO, Íris Maria da Costa (org). *África-Brasil-África: Matrizes, Heranças e Diálogos Contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Nandyala, 2008. 270 p.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 102 p.

- _____. *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. 410 p.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na Sala de Aula: Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005. 678 p.
- HOUAISS, Antônio (ed.). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 1ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 2923 p.
- PEPETELA. *A geração da utopia*. Lisboa: Dom Quixote, 1993. 382 p.
- VIEIRA, José Luandino. *A cidade e a infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 136 p.

