

**A língua portuguesa e a identidade do assimilado em Angola:  
Algumas leituras a partir do conto «Mestre Tamoda», de Uanhenga Xitu**  
Portuguese language and the identity of the assimilated in Angola:  
Some readings from the short story «Mestre Tamoda», by Uanhenga Xitu

MARCELA MAGALHÃES DE PAULA<sup>1</sup>

LORENA DA SILVA RODRIGUES<sup>2</sup>

**Resumo:** Este trabalho visa apresentar uma análise do uso da língua portuguesa como idioma oficial do estado colonial lusitano, em confronto com a diversidade linguística dos países colonizados, especialmente Angola. Para tanto, analisar-se-á o conto «Mestre Tamoda», do escritor Uanhenga Xitu, para exemplificar e discutir as atitudes linguísticas dos falantes africanos do português. Ademais, averiguar-se-á o papel das políticas linguísticas públicas de Portugal e os processos de (tentativas de) aniquilamento e abolição das línguas autóctones africanas, bem como o modo como a língua portuguesa foi promovida e passou a servir de instrumento de opressão do poder colonial. No texto africano em questão, podemos observar o processo violento pelo qual os sujeitos autóctones foram submetidos em prol da implementação de uma série de medidas políticas que «vendiam» a ideia de civilização, mas que extinguíam ou tentavam diminuir as manifestações das culturas e línguas locais. Tamoda constrói sua identidade buscando, através da cópia dos hábitos e costumes do colonizador, um lugar na sociedade. No contexto lusófono, essa «in

**Abstract:** This paper aims to present an analysis of Portuguese language use as the official language of the Portuguese colonial state, in confrontation with the linguistic diversity of colonized countries, especially Angola. To this end, the short story «Mestre Tamoda», by the writer Uanhenga Xitu, will be analyzed to exemplify and discuss linguistic attitudes of African speakers of Portuguese. In addition, the role of Portuguese public language policies and the processes (attempts) of annihilation and abolition of autochthonous African languages will be analyzed, as well as the way in which the Portuguese language was promoted and served as an instrument of colonial power's oppression. In the African text in question, we can observe the violent process by which autochthonous subjects were submitted in favor of the implementation of a series of political measures that «sold» the idea of civilization, but that extinguished or tried to diminish manifestations of local cultures and languages. Tamoda builds his identity by seeking, through copying the colonizer's habits and customs, a place in society. In the Portuguese-speaking context, this «inven-

<sup>1</sup> Centro de Estudos Brasileiros, Embaixada do Brasil em Roma. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6858-1345>.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Ceará. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2492-4147>.

venção da cidadania» se deu subvertendo a ideia de que é o invadido que deve aceitar e se adequar aos valores «locais» do invasor e não o contrário. Assim, a língua e a cultura não poderiam apenas ser meramente impostas, mas elas teriam também que oferecer uma esperança de ascensão e ingresso na cidadania. Estas políticas públicas sofisticadas tornaram e tornariam viáveis o projeto moderno de governabilidade, por intermédio da imposição de instrumentos disciplinares, como a promoção da língua portuguesa.

**Palavras-Chaves:** Colonialismo; políticas linguísticas; literatura angolana; língua portuguesa.

## 1. Introdução

Durante a história do colonialismo, Portugal instituiu, como patrimônio imaterial, a língua portuguesa, criando mecanismos oficiais de propagação do idioma, elaborando estratégias que se relacionam literalmente com a expansão de um mercado linguístico em pleno crescimento, confluindo, atualmente, na criação da organização internacional da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP). Por sua vez, a promoção das línguas nacionais, na política externa, é reconhecida por linguistas e analistas das relações internacionais como um instrumento legítimo de *soft power*. Segundo Henriques e Paradelo (2006: 120), as línguas são associadas às imagens do país de origem e «a utilização de uma língua fora do país de origem (as geofonias) é sinónimo de *soft power*».

tion of citizenship» took place by subverting the idea that it is the invaded who must accept and adapt to the «local» values of the invader and not the other way around. Thus, language and culture could not only be imposed, but they would also have to offer a hope of ascension and entry into citizenship. These sophisticated public policies have made and would make the modern project of governance viable, through the imposition of disciplinary instruments, such as the promotion of the Portuguese language.

**Keywords:** Colonialism; language policies; Angolan literature; Portuguese language.

Entendemos aqui o conceito de *soft power*, de acordo com Nye (2002: 123), como uma articulação sedutora de poder que coopta pessoas a quererem ser iguais ao invés de obrigá-las a tal, e que tem como principal característica conceitos ideais e culturais mais próximos do que prevalece como uma norma global instituída pelo país dominador. Assim sendo, o *soft power* é uma ferramenta de poder indireto, transnacional e não imediato, que não está restrita apenas aos Estados, mas que engloba aspectos ideológicos, sociais e culturais sedutores considerados positivos, mas que, por vezes, pode ser vista como ameaçadora de contextos locais.

Analisando a história da expansão do «império português», Barbosa da Silva (2013) afirma que, mesmo com as mudanças históricas que variaram a forma e o tratamento das políticas linguísticas no contexto lusófono, as relações

de poder ao redor da língua continuaram e se mantêm, hoje em dia, nos países de língua oficial portuguesa. Observamos que, dentro do espaço lusófono, a instituição da língua portuguesa como idioma oficial, em alguns territórios, foi e pode ainda ser considerada como um idioma predador das línguas locais, em ambientes onde houve contatos entre ela e as línguas autóctones.

Diante deste panorama, as políticas linguísticas que foram impostas às colônias serviram ao propósito de dominação europeia. Nascimento (2019) afirma que as línguas, ao serem politizadas, funcionam como um lugar de desenho de projetos de poder, dentre os quais o colonialismo e a colonialidade, esta que se perpetua nos indivíduos como continuidade daquele. Assim, segundo o autor, a língua não pode ser entendida como um lugar pacífico, principalmente ao tratar-se da ideia de uma língua nacional, a qual se torna perigosa à medida que ignora centenas de línguas presentes em um dado território, impondo um projeto dominante maior.

Historicamente, desde o início do processo de colonização realizado pelo Império Português, pode-se observar o cuidado e a consciência da utilização da língua como «braço direito» da conquista lusitana. Notamos, por exemplo, que, na *Carta a El Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil* (1500), de Pêro Vaz de Caminha, já havia a preocupação em deixar dois «degredados» para aprender o idioma dos índios, para que

assim as informações sobre a terra fossem depois repassadas para a corte portuguesa:

[...] E tanto que a conclusão foi tomada, perguntou mais se lhes parecia bem tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, deixando aqui por eles outros dois destes degredados. Sobre isto acordaram que não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte dizerem que há ali de tudo quanto lhes perguntam; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, do que eles dariam se os levassem, por ser gente que ninguém entende. Nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros o não digam, quando Vossa Alteza cá mandar. E que, portanto, não cuidassem de aqui tomar ninguém por força nem de fazer escândalo, para de todo mais os amansar e apacificar, senão somente deixar aqui os dois degredados, quando daqui partíssemos. E assim, por melhor a todos parecer, ficou determinado. (Caminha, 1987: 50)

Outra medida de dominação colonial a partir da língua, em meados do século XVIII, pelo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, foi a elaboração de uma série de medidas visando integrar as populações indígenas da América na sociedade colonial portuguesa, como recorda Elisa Garcia (2007). Tais medidas foram sistematizadas em um diretório para serem observadas nas povoações dos índios do Pará

e do Maranhão («enquanto sua majestade não mandar o contrário»), que foi publicado em 3 de maio de 1755 e transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758. Assim, o Diretório dos Índios pode ser considerado como um dos importantes dispositivos relativos à política indígena seguida pela metrópole então administradora do Brasil.

No contexto africano, a questão das políticas linguísticas também se deu de maneira a promover a aquisição da língua portuguesa como requisito para o acesso à cidadania. Alguns séculos depois, o Estado português promulgou o Estatuto do Indígena, que diz respeito a uma série de documentos legais usados para definir os direitos e os deveres dos indígenas nas colônias lusitanas africanas, sendo que o primeiro foi o chamado *Estatuto político, social e criminal dos indígenas de Angola e Moçambique*, de 1926.

Logo após esse documento, foi promovido o *Acto colonial* de 1930, seguido ainda da *Carta orgânica do império colonial português e reforma administrativa ultramarina*, de 1933 e, por fim, o *Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique*, aprovado por decreto-lei de 20 de maio de 1954. Tais instrumentos legais instituíaam os requisitos necessários para a «assimilação» dos autóctones africanos na cultura colonial ocidental, como, por exemplo, os indivíduos deveriam saber ler e escrever o idioma português, vestirem-se como os lusitanos, seguirem

e professarem a religião dos colonizadores e comportarem-se de acordo com costumes semelhantes aos europeus.

Como expressa Norton de Matos (1953), o conceito de «Nação Una» portuguesa resume a realização prática de uma política colonial que conjugava uma suposta valorização dos territórios ultramarinos com uma falsa função secular messiânica da nação portuguesa de levar o «indígena ao patamar da civilização europeia». Pombal e Salazar transformaram a questão colonial num aspecto central de seus governos, entendendo que o colonialismo era fundamental para a manutenção governativa de qualquer regime político em Portugal. Neste sentido, o Estado Novo, por exemplo, fundar-se-á nesta espécie de «mística imperial», cujos valores são amplamente difundidos em sistemáticas campanhas de propaganda que incluem exposições coloniais, conferências, publicações, congressos sobre a cultura portuguesa tanto para fins de política interna como externa. Tal «mística imperial» adquire uma dimensão jurídica e torna-se doutrina nacional a partir do *Acto colonial* de 1930, tornando-se constitucional em 1933. Inexoravelmente, todo esse processo vai passar também pelo uso do idioma e vai ser denunciado pela literatura.

Com base nesse panorama, este artigo propõe-se a analisar o conto «Mestre Tamoda» do autor angolano Uanhenga Xitu, observando-se, a partir do texto literário, o impacto das polí-

ticas linguísticas coloniais na construção da identidade do sujeito colonizado. Para tanto, o texto foi dividido em três partes, além desta introdução: a primeira contextualiza autor e obra analisada, a segunda, intitulada «O “Mestre Tamoda” e as contradições de sua língua “portuguesa”», analisa a obra ficcional em tela e, por fim, uma seção destinada às conclusões.

## 2. Contextualizando:

### **Uanhenga Xitu e o «Mestre Tamoda»**

As literaturas de expressão portuguesa, tanto em espaços da África quanto no Brasil, podem ser configuradas como resultantes de um processo histórico complexo de quase 500 anos, com uma relação muitas vezes direta com a colonização sofrida por tais países. Para Leonardo Piglia (2007), Angola é um exemplo ilustrativo de como as transformações políticas e sociais de um país são capazes de influenciar uma produção literária. Desse modo, escolhemos analisar o conto «Mestre Tamoda» (1974) do escritor angolano Uanhenga Xitu a fim de observar como, dentro de uma obra ficcional, foram apresentados temas que remetiam ao uso da língua portuguesa, num contexto onde prevalecia o «Estatuto do Civilizado».

«Mestre Tamoda» narra a história de um negro chamado Tamoda, que muito novo dirigiu-se para a cidade de Luanda para trabalhar e, nas horas vagas, aproveitava para estudar com os filhos dos patrões e com os criados do vizinho dos seus empregadores. Tamoda, falante nativo do quimbundo, passava algum

tempo a decorar e a copiar palavras do dicionário com o intuito de aprender a falar o português. Quando ficou mais velho, voltou para a Sanzala, a aldeia que o viu nascer, e ficou conhecido como o «Mestre Tamoda», pois, nas reuniões em que participava com os seus conterrâneos, falava palavras rebuscadas, que muitas vezes eram inventadas por ele mesmo.

Como recordam Pina e Pina (2006), Uanhenga Xitu ficou célebre por «Mestre Tamoda», que foi publicado pela primeira vez na Coleção Capricórnio, em 1973. No conto, o escritor situa-se entre as duas culturas por ele conhecidas: a tradicional-local, ou seja, do colonizado, e a moderna, proveniente do colonizador. No texto, Xitu denuncia o

[...] processo injusto da colonização: um profundo desajuste do homem angolano no seu próprio espaço, devido à alienação de seus valores e instituições tradicionais. Tamoda é uma personagem marcada pela desestabilidade cultural, moral e psíquica, resultante da política de assimilação empreendida pelo Estado Novo. Apropriando-se do português, a língua de seu opressor, Tamoda pretende impor-se, social e intelectualmente, tanto diante da população da sanzala como diante das autoridades portuguesas. (Pina e Pina, 2006: 9)

A literatura escrita das (ex-) colônias lusitanas, principalmente em África, surge assim de uma condição ligada ao conjunto de relações entre colonizador e colonizado ou de fenômenos derivados delas. Os conflitos representam o

cerne principal e, muitas vezes, um espaço possível onde diversas culturas podem dialogar ou confrontar-se, trazendo à tona, conforme Pratt (1999), relações profundamente assimétricas que envolvem a dominação e a subordinação, a exemplo do colonialismo e da escravidão, cujas consequências estão presentes até hoje no mundo inteiro.

Simone Garcia (2002) afirma que a literatura é uma historiografia inconsciente que possibilita um acesso privilegiado a uma temporalidade transcorrida, um modo de evocação do passado que apreende as sensibilidades de uma época. Para Inocência Mata (1998), a criatividade e a inventividade linguísticas são características de literaturas que se contradistinguem daquela do colonizador, principalmente quando se inscrevem (e escrevem) na mesma língua. Sem dúvida, tal processo se configura como meio de afirmação quando, de certa maneira, corporiza as aspirações coletivas e estiliza uma tendência natural do dinamismo de uma língua, ela — a língua — é transportada para outros espaços, falada por outras gentes, a fim de expressar outras realidades. Por conseguinte, inserindo-se tais vozes, possibilita-se a supressão das dicotomias em prol da pluralidade. Assim, também seriam as narrativas dentro dessa literatura de formação a denunciar as inverdades do mitolusotropical, como o faz Uanhenga Xitu.

Para Alexandre Sakukuma, em *Angola: Deslocamentos narrativos em Uanhenga Xitu e Moisés*

*Mbambi*, a afirmação da literatura angolana deriva do resultado de um longo e «complexo processo de emancipação, que exigiu dos seus cultores, no quadro das tradições orais, o recurso às culturas e às línguas locais» (p. III). Uanhenga Xitu, assim como Moisés Mbambi, estabelece um diálogo entre as culturas e as línguas locais, afastando-se da visão e do tratamento dado pelo colonizador a esses bens imateriais e tentando entender como estas obras participam do contínuo processo de sedimentação da literatura angolana, reforçando a identidade cultural e linguística de Angola por via literária.

Como recordam Pina e Pina (2006), Uanhenga Xitu é o nome quimbundo do escritor angolano Agostinho André Mendes de Carvalho, nascido em Calomboloca, em 29 de agosto de 1924. Estudou Enfermagem, em Luanda, e Ciências Políticas na extinta República Democrática Alemã. Em 1959, durante a ditadura de António de Oliveira Salazar, Uanhenga Xitu foi preso pela Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), por ser militante do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA).

Assim como outros expoentes da cultura angolana, Uanhenga Xitu foi desterrado para o Tarrafal, permanecendo, de 1962 a 1970, naquele campo de concentração, em Cabo Verde. Xitu publicou, dentre várias obras, *O meu discurso* (1974), «Mestre» *Tamoda* (1974), *Bola com feitiço* (1974), *Manana* (1974), *Vozes na sanzala/Kahitu* (1976), *Maka na sanzala* (1979),

*Os sobreviventes da máquina colonial depõem* (1980), *Os discursos do Mestre Tamoda* (1984), *O ministro* (1989) e *Cultos especiais* (1997). Após a independência angolana, Uanhenga Xitu exerceu diversos cargos no governo, tais como ministro da saúde, embaixador, deputado, etc. Xitu morreu aos 89 anos, em Angola, em 13 de fevereiro de 2014.

Pina e Pina (2006) argumentam que Uanhenga Xitu, embora tenha nascido literariamente na década de 1970, é enquadrado pelo crítico literário angolano Luís Kandjimbo na geração de 1948, que, por sua vez, é marcada pelo movimento intelectual «Vamos Descobrir Angola!», que pretendia uma «reação à tentativa assimilatória que vinha despersonalizando o negro sem o integrar de fato em um novo contexto de valores» (p. 160).

Tania Macêdo (2012: 238) assim descreve as características da escrita de Xitu:

E aqui está talvez uma das mais fortes marcas da ficção do autor: o seu afastamento do núcleo urbano, buscando flagrar os mitos e ritos do «mato», da sanzala, trazendo ao leitor culto e urbano a mundividência e as vozes do *hinterland*. Essa escolha, sem dúvida, acaba também por orientar a linguagem de Uanhenga Xitu, na medida em que seus textos fogem do português padrão urbano, não sendo difícil neles encontrar expressões em línguas nacionais angolanas, sobretudo o quimbundo, indicando um trânsito de linguagens [...].

### 3. O «Mestre Tamoda» e as contradições de sua língua «portuguesa»

A ação da narrativa do «Mestre» Tamoda é na Angola colonial do Estado Novo, antes do início dos conflitos pela independência, entre as décadas de 1930 a 1950. Como salientam Pina e Pina (2006: 160), o Estado Novo, então, «regulamenta uma política de assimilação a fim de esmagar a “outridade” do africano, diminuindo-lhe a força de resistência», utilizando a escola e a religião como meios «alienadores» empregados pelo aparelho do sistema colonial. Utilizando estas instituições, o Estado Novo aumentava a distância que separava «o colonizado das suas próprias tradições e esquemas de orientação», ao impor a língua e história do opressor.

Para Alberto Memmi (2007), em um drama linguístico coexistem um idioma popular e uma língua purista, pertencentes ambos ao mesmo universo afetivo, onde os graves conflitos do bilinguismo colonial dissociam e hierarquizam a língua materna do colonizado e a língua imposta pelo colonizador. Assim, no conflito linguístico que habita o colonizado, vemos que a «sua língua materna é a humilhada, a esmagada. E esse desprezo, objetivamente fundado, acaba se tornando seu. Por iniciativa própria, ele começa a afastar essa língua enferma, a ocultá-la aos olhos dos estrangeiros, a só aparecer à vontade na língua do colonizador» (Memmi, 2007: 148).

Entretanto, como cita Macêdo (1992: 171), recordamos que:

[...] os danos causados pelo colonialismo não se restringem apenas a esse fato: se por um lado temos uma língua imposta a uma população, por outro, a escolarização dada na língua de maior prestígio é reduzida. Estamos frente, portanto, a mais uma das contradições do sistema, pois fazer do colonizado um indivíduo que dominasse totalmente o sistema lingüístico do colonizador seria incluí-lo nos seus mecanismos de poder e, destarte, selar a sorte do próprio sistema.

Segundo Memmi (2007), para enfrentarem o drama da colonização e o ressentimento contra a metrópole, os colonizados têm somente duas alternativas. Uma primeira, que derivaria do paradoxal «amor pelo colonizador e ódio de si», alimentados pelo desprezo e pela desumanização ou despersonalização provocada pelo colonialista. Assim, o colonizado deseja «mudar de pele», e, renegando a sua cor, tenta deixar de ser o «outro» desprezível. A outra alternativa seria a revolta em busca da autoafirmação. No caso de Tamoda, a primeira alternativa é *éclatante* e podemos perceber bem isso, no seguinte trecho, em que o «mestre» encontra as senhoras da Sanzala e «finge» desconhecê-las para afirmar-se «cidadão»:

Senhor desculpa. A gente está a ver só pessoa-que-passa, pessoa-vai, pessoa-que-passa, pessoa que-vai mas cada veji pode ser nosso

filho que não conhece mais a gente. O senhor favor dizer só, se você é de onde é?

E ele respondeu: Sou cidadão Tamoda que veio atender petição de Excelência Administrador e Juiz Instrutor [...]. (Xitu, 1974: 12)

Entretanto, o percurso linguístico-pedagógico de Tamoda vai além de «mudar de pele», sem saber falar o português, ele começa a ensinar às crianças da aldeia, reproduzindo uma língua própria e inventada, ensinada como português. Como recorda Macêdo (2012), o personagem fala a «língua de Tamoda», ensinando um novo sistema linguístico. Este idioma português vai ser ele mesmo caricaturizado, em que «nesse sentido, a cidade é focalizada como o espaço de assimilação dos costumes europeus e da língua portuguesa, que são transportados para a sanzala, pela personagem» (Macêdo, 2012: 238). Tamoda é assim ironizado inclusive pelo próprio narrador que não o isenta de julgamentos:

O novo intelectual, no meio de uma sanzala em que quase todos os seus habitantes falavam quimbundo e só em casos especiais usavam o português, achou-se uma sumidade da língua de Camões. [...]

Como da cidade trazia dinheiro e podia pagar a alguém que lhe fizesse o trabalho de obrigação a que certo «morador» estava sujeito a prestar nas lavras dos sobas e de outras autoridades, o «dicionarista» tinha tempo de exhibir os seus fatos, trazidos da cidade. (Xitu, 1994: 10)

Numa ocasião, o mestre foi denunciado às autoridades com uma série de reclamações acerca desse português «inventado». Uma delas por ensinar palavras consideradas pelo narrador como «pornográficas» aos garotos. Por exemplo, destacamos quando as crianças perguntam ao «mestre» Tamoda sobre o feminino de «muchacho»; a ironia do texto denuncia a situação inusitada da transposição da língua «inventada» para o ensino das crianças:

– Mano Tamoda, a gente quer saber o feminino de muchacho! – perguntaram dois garotos duvidosos e na altura em que o «mestre» saía da cacimba de banho.

– O feminino de muchacho é «muchachala»! – respondeu prontamente o «mestre», senhor de si e o único a quem se podia consultar nas dúvidas.

[...] Porém, o novo vocábulo de «muchachala» não vigorou muitos dias, porque é parecido com uma palavra em quimbundo: muxaxala, que significa sulco nadegueiro ou via retal.

As rapariguinhas que eram tratadas por «muchachalas» com o significado de moça, jovem, corriam para se queixarem aos pais, quando elas não podiam sovar os novos «acadêmicos». Os pais ou manos daquelas não tardavam a aparecer, para fazer contas com os discípulos do Tamoda. (Xitu, 1984: 9)

Os casos de denúncias dos pais das crianças à administração colonial dos ensinamentos de Tamoda o levaram a ser chamado para ser ouvido pelas autoridades portuguesas. Já no edifício da administração do concelho, Tamoda tentou explicar ao senhor adminis-

trador que aquelas denúncias não passavam de difamações, pois tinham raiva dele por causa de seus ensinamentos. O administrador, pouco convencido, pediu ao mestre que passasse de se meter com as crianças e pagasse os impostos. Tamoda retorna à Sanzala indignado e, perante seus discípulos, tenta justificar-se com a decisão do administrador. Naquele momento da narrativa é quando a violência colonial se mostra mais evidente, pois Tamoda percebe que, apesar dos esforços em se tornar um «assimilado», nunca será aceito pela sociedade colonial de forma igualitária como apregoado pelo sistema. Tamoda tinha sido, então, «desmascarado» como apregoado já na Sanzala, ele e seus discípulos haviam sido proibidos de falar aquele português:

E o rapaz foi cruelmente palmatoado e varado. Quero palavras do português do Tamoda cá dentro e nem lá fora. E todo o aluno que for denunciado que continua a usá-lo será castigado. E como exemplo está aí o vosso colega. Kidi ainda choramingava e torcia-se. – Nada do português do Tamoda. Em vez de estudarem a matéria da escola passam o tempo a decorarem disparates!... (Xitu, 1974: 24)

O texto, portanto, faz-nos abarcar temáticas sobre a «suposta» hierarquia das línguas/culturas, no conto/novela «Mestre Tamoda», através de um estudo sobre o colonialismo e as políticas linguísticas, bem como a figura complexa do assimilado, aqui caracterizado

dentro de um dualismo contraditório duplo, pois vemos:

1. Um indivíduo com uma dupla consciência deslocada de uma condição de origem diferente da do afroamericano, que nasce americano e tem origens familiares e culturais africanas (como conceituado por Gilroy e Du Bois). Aqui vemos um indivíduo cuja «ambiguidade» da sua identidade é forjada diretamente por questões externas de adequação social, pois ele nasce africano, mas a sua identidade é de colonizado. Ou seja, um indivíduo que faz parte do sistema do Estado, mas que efetivamente não tem acesso à equiparação de direitos como os que nascem na metrópole, mesmo quando atinge os requisitos necessários para uma «cidadania plena»;

2. Um indivíduo que vive não em um «entre-lugar», deslocando um termo de Silviano Santiago e Homi Bhabha, mas vive em lugares sobrepostos, onde a metrópole sobe e tenta sufocar o que antes existia para, assim, impedir a sobrevivência de culturas locais e impor a sua através de uma série de mecanismos institucionais. O resultado é um sentimento de não adequação do sujeito e um desconforto, pois ele não se sente à vontade nem no espaço de origem nem em lugares mais caracterizados com a metrópole.

– Veja lá se chegar agora o Administrador ou Secretário e encontra Tamoda em «croniquizamento» com «esta gentalha»!... Vai pensar

o Administrador que Tamoda é da «igualhagem» dos mucamas; e ainda vai pensar que Tamoda é pessoa de lupanar, carambas!!! Eu não tenho empáfia, mas aqui a confiança é pouca. Porque se um cair tem de levantar o outro, agora se todos nós cairmos na mesma corda, por sermos da «igualhagem», ninguém se salva. Por isso Tamoda tem de ficar longe dos «analfabetos». Lá na sanzala está bem: mano aqui, tio aqui, primo lá e todos os cavalgadas podem comer, dormir, dançar com Tamoda. (Xitu, 1977: 17)

Neste trecho, podemos perceber claramente a sobreposição de um colonizado que de certa forma se transforma em um «simulacro» de colonizador, pois Tamoda entende-se como superior e adequa seu comportamento de acordo com o ambiente em que se encontra, mesmo que para isso humilhe e se afaste dos seus conterrâneos da Sanzala.

Frantz Fanon, em *Pele negra máscaras brancas* (1983), afirma que, como é impossível que o negro «mude de pele», ele passa assim à imitação em quase todos os aspectos. Para Bhabha (1998), essa «mímica» é ambivalente, pois o colonizado passa a ser o sujeito de uma diferença em que ele é «quase o mesmo, mas não exatamente»:

A mímica é uma imagem imperfeita, pois a própria imagem física do colonizado o denuncia aos olhos do colonizador. Pode no máximo ser culturalmente como um deles, mas seus traços físicos o denunciam e o colocam em uma zona de desconforto, pois fisicamente

sempre será um nativo, um não europeu, o não branco. O deslizamento produzido pela mímica faz com que nessa busca por se parecer com o colonizador o sujeito colonizado assimile a tal ponto a cultura do colonizador, que acaba não se identificando mais com seu próprio país, com sua própria cultura. Mas paradoxalmente, nunca será como o colonizador, pois estes o rejeitam e o colocam na condição de colonizado. (Neves e Almeida, 2012: 124)

Tamoda, deste modo, nem é um europeu e nem mesmo se enquadra dentro da identidade local, encontrando-se entre estas duas condições: «É um ser inclassificável que perdeu a essência de sua própria cultura, sua própria identidade ao tentar se apropriar de algo considerado superior que é a cultura da metrópole» (Neves e Almeida, 2012: 124).

#### 4. Conclusões

No texto em questão, podemos observar o processo violento pelo qual os sujeitos autóctones foram submetidos em prol da implementação de uma série de medidas políticas que «vendiam» a ideia de civilização, mas que extinguíam ou tentavam diminuir as manifestações das culturas e línguas locais. Manoel de Souza e Silva (1996) lembra, a este propósito, que o colonialismo explicita, ao mesmo tempo que mascara, sua real face: «colonização=civilização. Essa fórmula será revertida e desmascarada por outra: “colonização=coisificação” que põe a nu os mecanismos de dominação e apropriação intrínsecos ao processo de colonização» (p. 16).

Dentro desse processo colonizador, havia a ideia de que os colonizados, para adquirirem o *status* de «sujeito de direito», deveriam se integrar na vida colonial através da assimilação dos costumes estrangeiros do colonizador. Esta nova função jurídica-política-social acabou por aniquilar as identidades e os valores heterogêneos substituindo-os pela falsa ideologia de que, a partir do nivelamento proporcionado pela construção de identidades homogêneas próximas à europeia, haveria a integração, em que a língua era uma prerrogativa fundamental.

Tamoda, no conto aqui estudado, se encontra no processo de construção de sua identidade, buscando, através dos hábitos e costumes do colonizador, um lugar na sua sociedade. O personagem sentia a necessidade de se afirmar como cidadão, pois dominar a palavra estrangeira representava um certo nivelamento social. Podemos notar que o desejo de se afirmar como cidadão é notável neste trecho do conto: «— Sou cidadão Tamoda que veio atender petição de Excelência Administrador e Juiz Instrutor, por causa das “facultagem” imponente da craveira sapiencial do Tamoda...» (1977: 25).

A aquisição da «cidadania», segundo enfatiza Castro-Gomez (2005), é uma espécie de «peineira» em que só passam pessoas cujo perfil se ajusta ao tipo de sujeito requerido pelo próprio projeto da modernidade, que, por sua vez, se confunde com o início do colonialismo.

Indivíduos que não cumpriam (e não cumprem) os requisitos para pertencer à «cidade letrada» (nomeadamente homens, brancos, pais de famílias, católicos, proprietários, alfabetizados, heterossexuais) ficaram (e ficam) fora da «cidade letrada», «reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e terapia por parte da mesma lei que os excluem». Ou seja, «mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges, escravos, índios, homossexuais e dissidentes políticos».

Analisando o conto, podemos perceber a sobreposição da língua portuguesa do colonizador sobre o colonizado. Podemos notar que, além do quimbundo, no próprio texto existem vários «idiomas portugueses»: o português do advogado, do juiz, do desembargador, o português do branco, o português do negro, e o português do próprio Tamoda, que mostra a imagem de um assimilado, através das roupas, dos produtos que usa (alisantes para cabelo) e através da própria fala.

Tamoda, através da língua portuguesa, procurava demonstrar o domínio da cultura do colonizador, assim, ele se afirmava como um indivíduo «da elite» e não como um «simples» cidadão da sanzala. Desta maneira, o personagem passa a reproduzir uma violência epistêmica, quando, enquanto um colonizado, interioriza e começa naturalmente a querer agir como o colonizador, que é o comportamento de Tamoda em relação à língua e à cultura portuguesas em detrimento das locais.

O protagonista da história busca encontrar seu espaço na sociedade que o viu nascer, mas o faz de uma maneira desproporcional, caindo em uma imagem e em comportamentos caricatos. Nesse viés, ele procura falar palavras «rebuscadas e elegantes», mesmo que estas não sejam adequadas de acordo com o *status quo* estabelecido pelo administrador lusitano e, na maioria das vezes, nem sequer existam: «Quando em conversa com moças analfabetas e que mal pronunciavam uma palavra em português, o “literato” de quando em vez lozava os seus putos. Porém alguns deles nem constavam nos dicionários da época» (Xitu, 1977: 16).

Tamoda produz e reproduz palavras deslocadas do seu sentido autêntico como o próprio colonialismo induz. As palavras, metonímias do próprio sistema colonial português, aparecem apenas como signos, símbolos dissociados do significado. Ao mesmo tempo, Tamoda, ao criar palavras, também tenta preencher o vazio desse «entreugar» desajustado de quem, apesar de oficialmente pertencer ao mesmo Estado que os portugueses, pois «Angola é Portugal», na prática não lhe pertence. Portanto, Tamoda tenta criar sentidos de um projeto de inclusão que peca por falhar descaradamente. A imposição da língua em si também é uma farsa, pois ela é transpassada por elementos locais que acabam também sendo incorporados e que se contaminam mutuamente.

Roberto Retamar (1997) também afirma que os indivíduos envolvidos no movimento histórico da colonização sofreram um processo de reificação, porque perderam a condição de sujeitos da história real ao entrarem na categoria de «coisas descobertas». O «homem», desse modo, era mais um item exótico a ser explorado, compondo uma mera lista, como a paisagem, a flora e a fauna.

A propósito dos processos de coisificação, Castro-Gomez (2005) aborda o que ele denomina «tecnologias de subjetivação» forjadas por instrumentos disciplinantes, de origem colonial, como as constituições, os manuais de urbanismo e as gramáticas de língua. Tamoda, protagonista da obra que analisamos, parece ir contra os preceitos do movimento da negritude, ao negar sua identidade africana, mas indo ao encontro do processo de coisificação, dentro do sistema colonial. Entretanto, Xitu aqui cumpre seu papel ao denunciar, através da linguagem literária, a impossibilidade do assimilado em ascender à uma cidadania portuguesa, por mais que o Estatuto do Civilizado colocasse isso como prerrogativa e propaganda do «bom colonialismo».

## Bibliografia

### *Impressa*

Bhabha, H.K (1998). *O local da cultura*. (Trad: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves). UFMG. Belo Horizonte;

Caminha, P.V. (1997). *Carta a El Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Expo'98. Lisboa;

Castro-Gomez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. Em: E. Lander (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas*. Ciudad Autonoma de Buenos Aires. Argentina;

Chabal, P. (1994). *Vozes moçambicanas: Literatura e nacionalidade*. Veja. Porto;

Couto, H. (2009). *Linguística, ecologia e ecolinguística, contato de línguas*. RB Editora. São Paulo;

Domingues, P. (2005). *Movimento da negritude: Uma breve reconstrução histórica*. USP. Rio de Janeiro;

Fanon, F. (1983). *Pele negra, máscaras brancas*. (Trad. Adriano Caldas). Sindicato Nacional dos Editores e Livros. Rio de Janeiro;

Fraser, R. (2000). *Lifting the Sentence: A Poetics of Postcolonial Fiction*. Nova. Manchester;

Garcia, S. (2002). *Canudos: História e literatura*. HD Livros. Curitiba;

Henriques, M.C.H. e Paradelo, A. (2006). Uma fórmula de *soft power*. *Revista Nação e Defesa*, 3.<sup>a</sup> Série. **113**: 107-127.

Leite, A.M. (1998). Empréstimos da oralidade na produção e crítica literárias africanas. Em: *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Colibri. Lisboa;

Mata, I. (2011). Discutindo fronteiras: Literatura e globalização ou a condição pós-colonial das literaturas africanas. Em: O. Rios (org.). *Arquipélago contínuo: Literaturas plurais*. UEA. Manaus;

Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro;

Nascimento, G. (2019). *Racismo linguístico: Os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Letramento. Belo Horizonte;

Nye, J.S. (2004). *Soft Power*. Public Affairs. New York;

Pratt, M.L. (1999). *Os olhos do império: Relatos de viagem e transculturação*. (Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierre). EDUSC. Bauru/São Paulo;

Pina, A. e Pina, J. (2006). «Mestre» Tamoda, de Uanhenga Xitu: Uma caricatura da assimilação do colonizado angolano. *Graphos*, **8 (1)**: 159-170;

Retamar, R.F. (1997). Caliban Speaking Five Hundred Years Later. Em: A. McClintock, A. Mufti e E. Shohat (eds.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press. Minneapolis;

Sousa e Silva, M. (1996). *Do alheio ao próprio: A poesia em Moçambique*. Edusp. São Paulo;

Sakukuma, A. (2016). *Angola: Deslocamentos narrativos em Uanhenga Xitu e Moisés Mbambi*. Universidade Nova de Lisboa. Lisboa;

Xitu, U. (1977). *Cultos especiais: «Mestre Tamoda» e outros contos*. Edições 70. Lisboa.

### Digital

Carvalho, M.C.C. (2006). O engajamento artístico de Luandino Vieira e Uanhenga Xitu. *Revista Transversos*, **6 (6)**: 85-102, Acedido a 12 de Fevereiro de 2018, em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/22079>;

Garcia, E. (2007). O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional [Versão electrónica]. *Tempo*, **(12) 23**: 23-38. Acedido a 30 de março de 2018, em: <https://www.scielo>.

[br/j/tem/a/bgMRwy9wwwKHJVC4TdyfqMy/abstract/?lang=pt](https://www.scielo.br/j/tem/a/bgMRwy9wwwKHJVC4TdyfqMy/abstract/?lang=pt);

Macêdo, T. (1992). O «pretoguês» e a literatura de José Luandino Vieira [Versão electrónica]. *Alfa: Revista de Linguística*, **36**: 171-176. Acedido a 30 de março de 2018, em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3917>;

Macêdo, T. (2012). Apontamentos sobre a escrita de Uanhenga Xitu, um griô engajado. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, número especial, **237-245**. Acedido a 12 de fevereiro de 2018, em: <http://www.revistas.usp.br/africa/article/viewFile/102640/100903>;

Matos, N. (1953). Discurso proferido no Conselho da Assembleia da ONU. Acedido a 30 de março de 2018, no Portal das Memórias de África e do Oriente: <http://memoria-africa.ua.pt/Catalog.aspx?q=AU%20matos,%20norton%20de>;

Neves, C.R. e Almeida, A.C. (2012). A identidade do «Outro» colonizado à luz das reflexões dos estudos Pós-Coloniais [Versão electrónica]. *Em Tempo de Histórias*, **5**: 123-135. Acedido a 30 de março de 2018, em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/19862/18309>;

Puglia, L. (2006). Literatura angolana: Utopias pré e pós-libertação. Acedido a 30 de março de 2018, no Web site da: União de Escritores Angolano: <https://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/340-literatura-angolana-utopias-pr%C3%A9-e-p%C3%B3s-liberta%C3%A7%C3%A3o>;