

CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA DE MINAS GERAIS Mestrado em Estudos de Linguagens

Camila Lobato Rajão

PELAS LETRAS, VOZES BRADAM A EXISTÊNCIA:

Memórias e silêncios nas disputas das escritas moçambicanas

Camila Lobato Rajão

PELAS LETRAS, VOZES BRADAM A EXISTÊNCIA:

Memórias e silêncios nas disputas das escritas moçambicanas

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em

Estudos de Linguagens, do Programa de Pós-Graduação

Stricto Sensu do Centro Federal de Educação

Tecnológica de Minas Gerais - CEFET-MG, como

requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Tecnologias e Processos

Discursivos

Orientador: Prof. Dr. Luiz Henrique S. Oliveira

Belo Horizonte (MG)

2020

Rajão, Camila Lobato.

R161p

Pelas letras, vozes bradam a existência : memórias e silêncios nas disputas das escritas moçambicanas / Camila Lobato Rajão. -2020.

185 f.

Orientador: Luiz Henrique Silva de Oliveira

Dissertação (mestrado) – Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens, Belo Horizonte, 2020. Bibliografia.

1. Literatura moçambicana. 2. Literatura e História. 3. FRELIMO. 4. Khosa, Ungulani Ba Ka, 1957-. 5. Nacionalismo e literatura -Moçambique. I. Oliveira, Luiz Henrique Silva de. II. Título.

CDD: 869.3

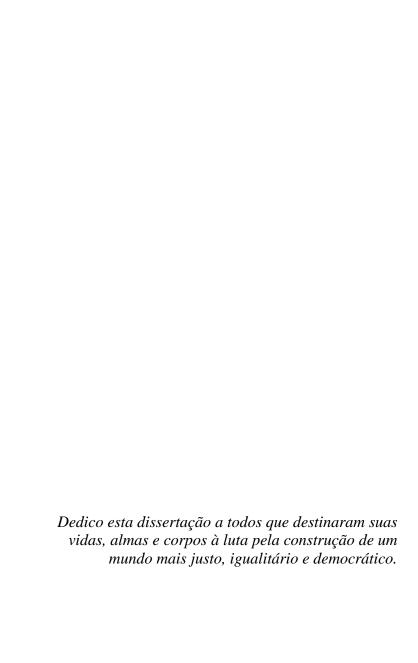
Camila Lobato Rajão

PELAS LETRAS, VOZES BRADAM A EXISTÊNCIA:

Memórias e silêncios nas disputas das escritas moçambicanas

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Estudos de Linguagens do Centro Federal
de Educação Tecnológica de Minas Gerais - CEFET-MG, em 11 de novembro de 2020, como
requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos de Linguagem, aprovada pela
Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Luiz Henrique S. Oliveira CEFET/MG-Orientador
Prof. Dr. Luiz Duarte Haele Arnaut UFMG
11011 Bit Built Builte 11moie 11mau. 01 1110
Prof. Dr. Luiz Carlos Goncalves Lopes – CEFET/MG



AGRADECIMENTOS

A vida em forma de rio, com a força de sua correnteza imperativa, nos conduz por caminhos quase nunca lineares. Navegando nessas águas, com rapidez e volume dos momentos após a chuva ou lentamente durante os longos períodos de estiagem, nos constituímos em nossas múltiplas identidades. Assim, eu poderia descrever a vida e meu percurso acadêmico, com seus começos, pausas, continuidades lentas e enchentes arrasadoras.

Agradeço a todos que passaram pelas margens de minha formação acadêmica: aos membros do GETHL – Grupo de Estudos e Trabalho de História e Linguagem, meu primeiro e mais querido grupo de estudos e escrita acadêmica onde foram lidos os meus textos iniciais de pesquisa histórica, uma escrita ainda sofrida, incipiente e insegura; em especial agradeço a Renata Moreira pela paciência e pela cumplicidade e a Luiz Arnaut por seu trabalho de orientação balizadora da graduação em História e por ter sido o responsável indireto desta pesquisa ao ter me presenteado com o livro *Ualalapi* quando por mim ainda era desconhecido; agradeço as professoras Rejane Vecchia e Vima Lia pelo conhecimento partilhado sobre literaturas africanas de língua portuguesa e pela acolhida quando eu estava longe de casa nas terras frias de São Paulo; agradeço ao professor Alexandre Marcussi pelos debates teóricos profícuos e pelas reflexões incitadas que tanto contribuíram para a escrita deste trabalho; por fim, agradeço imensamente ao meu orientador Luiz Henrique por sua leitura atenta, comentários precisos, confiança e prontidão para me auxiliar no processo de amadurecimento acadêmico, bem como por sua compreensão do meu momento de vida e questões pessoais ao longo do curso.

Presto aqui minha singela homenagem às minhas nascentes, aos meus pais que me deram a vida, meus primeiros ensinamentos, minhas bases materiais e emocionais, e a todos que vieram antes deles, tecendo a rede das raízes de minha ancestralidade.

Agradeço aos meus companheiros de jornada e navegação, aos meus amigos queridos do curso de História, aos amigos que conheci pelo trabalho ao lado dos quais lutamos por uma educação libertadora e igualitária neste país, aos amigos da infância e de sempre, aos amigos com os quais os contatos já são raros, mas as memórias, preciosas, ainda vivas e muitas. Agradeço com carinho ao Elimar, companheiro da mais desafiadora e imprevisível jornada, o compartilhamento de uma filha.

Do ponto em que rio encontra o mar e se faz imensidão, prologando-se pelo horizonte, deixo minhas palavras com amor à Olga, que a tudo veio iluminar, trazendo as alegrias e o crescimento da maternidade.

"Escutai os lamentos que me saem da alma.
Vinde, sentai-vos no sangue das ervas que
escorre pelos montes, vinde, escutai repousando
os corpos cansados debaixo da figueira enlutada
que derrama lágrimas pelos filhos abortados.
Quero contar-vos histórias antigas, do presente e
do futuro, porque tenho todas as idades e ainda
sou mais novo que todos os filhos e netos que
hão-de nascer. Eu sou o destino. A vida
germinou, floriu e chegamos ao fim do ciclo. Os
cajueiros estão carregados de fruta madura, é
época de vindima, escutai os lamentos que me
saem da alma, KARINGANA WA KARINGANA."
(Paulina Chiziane)

RESUMO

A presente dissertação tem como seu principal tema de pesquisa: a reflexão sobre a forma com que a escrita se configura como espaço de transformação da política na delimitação dos princípios de visão e divisão do mundo social, na perspectiva teórica de Pierre Bourdieu, e/ou das relações entre o ver, o fazer e ser da partilha do sensível, a partir das considerações de Jacques Rancière. E como a literatura pode ser um instrumento democrático de alteração dessa partilha, reivindicando a existência, a visibilidade e a inclusão das partes não contadas, os grupos suplementares ou excluídas da comunidade, por meio da introdução do dissenso, do Outro, da abertura para novas possibilidades narrativas e de configuração representativa do mundo. Para tanto, serão analisados aspectos das disputas das escritas no contexto colonial moçambicano, bem como das disputas no contexto pós-independência, principalmente as produções literárias da década de 1980. As tensões entre o modelo frelimista unitário da poesia de combate e das produções literárias que questionam este modelo serão analisadas a partir da consideração da escrita como um campo de atuação política e reconfiguração do espaço da partilha do sensível da comunidade. Para a investigação sobre a escrita literária enquanto elemento dissensual e disruptivo, investigaremos a obra *Ualalapi*, do escritor moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa, publicada no ano de 1987, e suas relações com a historiografia oficial moçambicana.

Palavras-chave: Literaturas moçambicanas; Literatura e História; FRELIMO; *Ualalapi*; Ungulani Ba Ka Khosa; poesia de combate; nacionalismo moçambicano.

ABSTRACT

This dissertation has as its main research topic: reflections on the way in which the writing configures itself as a space for political change in the setting of principles of vision and division of the social world, in the theoretical perspective of Pierre Bourdieu, and/or the relationships between seeing, doing and being on the distributions of the sensible, based on Jaques Ranciére's considerations. And how literature can be a democratic instrument for changing this divisions, claiming the existence, visibility and inclusion of the uncounted portions, supplementary groups that were excluded from the community, by introducing disagreement, the Other, opening up to new possibilities of storytelling and representative settings world. Therefore, aspects of the writing disputes in the Mozambican colonial context will be analyzed, as well as the post-independence conflicts, mainly the literary production in the 1980s. The tensions

between the FRELIMO unitary model of combative poetry and the literary works that challenge this model are analyzed from a perspective that considers the written word as a field of political action and the reconfiguration of the space of the distribution of the sensible in a community. To approach the literary work as a factor of disruption and dissent, we will study the literary work *Ualalapi*, by Mozambican writer Ungulani Ba Ka Khosa, published in 1987 and its relations with official Mozambican historiography.

Keywords: Mozambican literatures; History and Literature; FRELIMO; *Ualalapi*; Ungulani Ba Ka Khosa; combative poetry; Mozambican nationalism.

SUMÁRIO

Introdução	12
1. A prisão, o espelho e a nova pele: raça, colonialismo e nação no contexto moç	çambicano
	24
1.1 Não vamos esquecer: as seleções políticas da memória moçambicana	24
1.2 O mundo colonial: separação e aprisionamento nas formas colonizado e coloniza	.dor27
1.3 Questões da raça: fazer-se negro no mundo	36
1.4 Da deglutição do colono, faço corpo de mim, consciência liberta	42
1.5 Sobre o cadáver do colonizador, emerge a nova nação: os desdobramentos do na	cionalismo
metropolitano para a criação dos nacionalismos autóctones nos espaços coloniais	54
1.6 A consciência nacional e suas desventuras	61
1.7 Colonialismo em debate e a emergência das organizações urbanas: a fort	mação das
associações africanas em Moçambique	67
1.8 Impressa em letras: a crítica colonial, a resistência e a emergência da nação	74
1.9 Da organização das associações de trabalhadores no campo e nos países v	vizinhos, a
resistência nacional	77
1.10 Pela palavra, restituo-me. A transformação do colonizado em homem	86
2. Sobre os corpos, as armas e as letras emerge a nação moç	-
2.1 A história de Moçambique é a história da FRELIMO? Os embates políticos da his	•
moçambicana	
2.2. Quem é o inimigo? Motivações e discursos na disputa política entre a FRE	
RENAMO	
2.3. A escolha de heróis nacionais moçambicanos e suas implicações pol	
representações de Ngungunhane	
2.3.1 A história de Ngungunhane e do Reino de Gaza	
2.3.2 A apropriação da figura de Ngungunhane pela FRELIMO	
2.3.3 Retorna ao solo pátrio o Leão de Gaza em meio às memórias silenciadas	116
2.4 Poesia de combate: a literatura como vida, como luta, como revolução. O contexto	_
literário moçambicano entre as décadas de 1970 e 1990	119
2.5 O todo se esfacela em partes: a construção do fragmento na narrativa de Ualalapi	129

3. Políticas de uma outra escrita	140
3.1 Igualdade e alteridade nas escritas dos colonizados	.140
3.2 Entre a voz e a letra. O efeito de oralidade em <i>Ualalapi</i>	.150
3.3 Em direção ao futuro, seguimos pelo passado. Três instâncias temporais em <i>Ualalapi</i>	.165
3.4 Passado e futuro em profecia e o eco das palavras. O último discurso de Ngungunhane	.170
Considerações Finais	.177
Bibliografia	180

INTRODUÇÃO

Ai abri-nos a porta, abri-a depressa, companheiros, que cá fora andam o medo, o frio, a fome, e há cacimba, há escuridão e nevoeiro... somos um exército inteiro, todo um exército numeroso, a pedir-vos compreensão, companheiros! (Noémia de Sousa)

Escrever é um ato político e como ação política não se relaciona apenas ao exercício do poder, mas se liga ao estabelecimento das categorias de divisão do mundo, à organização hierárquica dos corpos dentro da partilha da comunidade e ao questionamento desta ordem no sentido de sua atualização, inclusão ou exclusão de novos grupos.

A escrita pode se configurar como instrumento daquilo que Jacques Rancière² chamará de polícia – conjunto dos mecanismos governamentais que instituem as distribuições hierárquicas dos lugares e das funções, organizando os indivíduos dentro de uma comunidade. Sob esta forma, a escrita se ligará à manutenção do poder hegemônico e ao controle de certos grupos ou classes subalternos e excluídos pelos grupos dominantes.

A essência da polícia³ se estabelece na configuração de uma determinada partilha do sensível, regendo o que é separado, excluído, mas também o comum partilhado e os indivíduos que podem participar da partilha. Esta partilha, entretanto, se caracteriza pela ausência de espaços vazios e de suplementos – grupos excluídos desta partilha, da contagem das partes e da participação na comunidade. A polícia produz a invisibilidade dos suplementos como grupos que poderiam ser contados como partes da comunidade e como agentes da mesma, negando uma existência visível, uma voz e uma capacidade de ação para estes grupos no processo da partilha.

Um dos mecanismos da polícia é a atuação por meio da lei, tanto no âmbito do direito quanto no sentido de normalização, de formas de organização do mundo social. Neste sentido, a lei trabalha na imposição de uma ideia de universalidade enquanto delimita uma categoria do múltiplo, daquilo que não estaria contido no universal, "do Outro que não pode ser acolhido"⁴. A lei atua, portanto, na construção do consenso, na criação de partilhas em que o Outro é

¹ SOUZA, Noêmia de. Sangue Negro. São Paulo: editora Kapulana, 2016, p. 32.

² RANCIÈRE, Jacques. *Nas Margens do Político*. Lisboa: KKYM, 2014, p. 69. RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 42.

³ RANCIÈRE, Jacques. *Nas Margens do Político*. Lisboa: KKYM, 2014, p. 146.

⁴ RANCIÈRE, Jacques. Nas Margens do Político. Lisboa: KKYM, 2014, p. 111.

identificado para ser excluído, para ser identificado como aquilo que difere da norma, do comum, do universal.

Esse Outro é também transformado em objeto do medo, daquilo que difere do comum, do que se é para se configurar como uma ameaça, como diferença inconciliável, por meio de uma operação descrita Frantz Fanon:

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, isto é, com seus policiais e guardas, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, nunca habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética. Ausência de valores, e também negação dos valores. Ele é, ousemos dizer, o inimigo dos valores. Nesse sentido, ele é o mal absoluto. Elemento corrosivo, destruindo tudo de que se aproxima, elemento deformante, desfigurando tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas.⁵

Os espaços coloniais e suas relações sociais racializadas são exemplos claros do funcionamento da lógica da lei para a configuração do consenso que garante o domínio dos colonos sobre as populações colonizadas. A escrita enquanto polícia pode ser encontrada nas inúmeras páginas dos relatórios, leis e decretos coloniais que ordenavam o espaço físico e a disposição dos indivíduos nas colônias para o advento de formas mais efetivas de exploração dos recursos naturais e humanos desses territórios. Na escrita colonial, o colonizado é objeto de uma desclassificação, ou melhor de uma classificação pela negação, o colonizado, nesse discurso, não é o colono, não é seu semelhante, não possui suas capacidades cognitivas, morais e materiais. O colonizado é a ausência, uma ausência pautada na essencialidade da raça. Este princípio não apenas divide a humanidade em grupamentos distintos, porém hierarquiza estes grupos, estabelecendo grupos superiores e inferiores e produzindo justificativas pseudocientíficas e lógicas a dominação dos grupos inferiores pelos superiores.

Pelo princípio da raça, surge o Negro que irá que se confundir com o colonizado⁶ na experiência colonial africana dos séculos XIX e XX. Nas palavras de Achille Mbembe, o Negro será

Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado.

_

⁵ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 57/58.

⁶ Na presente dissertação iremos partir das considerações de Frantz Fanon sobre a coincidência das realidades materiais privativas e de exploração da situação do colonizado e as classificações raciais nos contextos coloniais. Sendo assim, como afirma o autor, "quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico". FANON, Frantz. *Os condenados da terra.* Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 56.

Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital.⁷

Para a constituição racial do Negro não se firmava como necessário o estudo e a comprovação dos postulados teóricos que esta categoria mobilizava, afinal a elaboração deste conceito realizou-se por meio de um processo de efabulação⁸ - processo pelo qual as relações que se estabelecem entre os sujeitos e o objeto que se pretende conhecer são imaginárias, pois que partem de fatos imaginários apresentados como reais. Partindo de delírios imaginativos acerca das dissimetrias essencializadas estabelecidas com o Outro, o Negro se assenta como a diferença basilar e como excedente, parte sobressalente na contagem dos corpos da comunidade. Portanto, uma parte que pode ser excluída enquanto sujeito político e similarmente enquanto indivíduo pertencente à humanidade, pelo menos a uma humanidade que comportaria o sujeito branco ocidental. Essa exclusão é outrossim fundamentada no processo de reificação do Negro e do colonizado que permite o melhor aproveitamento de seus corpos para o funcionamento da engrenagem do sistema capitalista. Em consonância à imagem racista de colonizado construída pelo colono, podemos citar um trecho de um texto de Brito Camacho, que ocupou a posição de alto-comissário em Moçambique na década de 1920, citado por José Luís Cabaço:

O preto – trata-se do *nosso* indígena de Moçambique – já não é, sob certos aspectos, o selvagem dos tempos primitivos, só guerreiro e ladrão, aqui e além tendo hábitos de canibal. Desde que entrou definitivamente na sujeição do branco, entrou a subordinar os *seus instintos de animal bravio* a prática de *animal doméstico*. *Mas em pouco se modificou a sua mentalidade*, isto é o conjunto de ideias ou noções e sentimentos que formam a alma humana e são o móvel de todos os atos que o homem pratica seja qual for a sua raça. ⁹

Outra possibilidade de conformação da escrita se relaciona à política enquanto processo de emancipação, em que o princípio da igualdade é reivindicado no sentido de ser verificado. Neste contexto, a escrita emancipadora se estabelece como oposto da escrita enquanto polícia, na medida em que intenta a redisposição e o reordenamento das coisas e sujeitos na comunidade.

⁷ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 19.

⁸ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 29.

⁹ CAMACHO, Brito. Moçambique: problemas coloniais, p. 220. Lisboa: Livraria Editorial Guimarães, 1926. Apud CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo. Editora Unesp, 2009, p. 103.

A escrita pertencerá ao processo do político¹⁰ ao articular os elementos da polícia ao processo de reivindicação da igualdade. Este processo, ao qual podemos dar também o nome de política, é a manifestação do dissenso dentro da partilha, é o destaque para a evidência da distância da partilha estabelecida pelos processos policiais e da partilha existente no âmbito do suplemento, daqueles que não são contados. É pelo dissenso que os grupos excluídos podem reivindicar a sua existência, a visibilidade, a voz e a igualdade.

A essência da política é o dissenso. O dissenso não é a confrontação dos interesses ou das opiniões. É a manifestação de uma distância, de um defasamento do sensível a si mesmo. A manifestação política dá a ver aquilo que não tinha razão de ser visto, ela acolhe um mundo no seio de um outro. ¹¹

Dentro da escrita colonial, vista aqui como um dos mecanismos policiais, o colonizado será este ser negado, apenas um corpo para a exploração, até que se insira no processo da política ao exigir a igualdade que lhe é interdita. Esta igualdade se inicia na medida em que o colonizado afirma a sua capacidade de leitura e escrita, mesmo que inicialmente orientada para a apreensão dos saberes coloniais presentes nos sistemas de educação das colônias ou nos projetos de assimilação. É na constituição de uma nova escrita que se inicia o processo de subjetivação política do colonizado. Este processo, como nos afirma Rancière, não se constitui apenas como a afirmação de uma identidade, mas acontece também juntamente à recusa de uma identidade imposta pelo outro, dentro da lógica policial¹². O colonizado, portanto, não irá apenas afirmar a sua identidade como ser autônomo e igual, mas irá reconhecer e refutar a identidade de corpo explorado, corpo incapaz, imposta pelo colonizador. Esta operação se expressa na dualidade citada por Mbembe presente no signo Negro que tanto significa a ausência, a exclusão, a incapacidade, a diferença inconciliável, mas também se transforma na possibilidade de novas significações para o Negro, novas narrativas, temporalidades e histórias, por uma força viva, "pujante" e "plástica"¹³.

O colonizado irá utilizar a escrita em sua dimensão performativa para instaurar a sua condição de igualdade, reivindicando sua pertença à partilha da comunidade e sua condição de cidadão, não mais apenas de sujeito subalterno, tutelado ou excluído pelas divisões do espaço e das leis coloniais. Essa escrita é direcionada tanto ao colono, mesmo que este não o reconheça durante o ato da demonstração, quanto aos outros colonizados como forma de afirmação no

¹⁰ Note que estabelecemos aqui as distinções elaboradas por Rancière da polícia, da política e do político como instâncias diferentes que fazem parte de um mesmo jogo.

¹¹ RANCIÈRE, Jacques. Nas Margens do Político. Lisboa: KKYM, 2014, p. 148.

¹² RANCIÈRE, Jacques. Nas Margens do Político. Lisboa: KKYM, 2014, p. 71.

¹³ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 19.

mundo, de positivação da identidade do sujeito colonizado, ainda que num primeiro momento construída sobre as mesmas bases da diferença racializada que separava o colono branco do colonizado negro.

Neste movimento, o colonizado se insere na comunidade como sujeito político, por meio do processo de subjetivação, em que manifesta a sua diferença em relação ao colono ao mesmo tempo em que reivindica a sua igualdade, colocando-se no lugar entre as duas instâncias estruturadas pela situação colonial, criando uma fenda entre a identidade de distanciamento, diferenciação e superioridade construída pela branquitude e o reverso deste mesmo engenho, a figura do negro como a ausência, a barbárie, a animalidade. Esse processo é essencialmente político, assim como nos aponta, Rancière:

A vida da subjetivação política é constituída pela distância entre a voz e o corpo, pelo intervalo entre as identidades. Os conceitos de narrativa ou de cultura reconduzem a subjetivação a uma identificação. O processo da igualdade é o da diferença. Mas a diferença não é a manifestação de uma identidade diferente ou o conflito entre duas instâncias identitárias. O lugar da manifestação da diferença não é o próprio de um grupo ou a sua cultura. É o topos de um argumento. E o lugar de exposição desse topos é um intervalo. O lugar do sujeito político é um intervalo ou uma falha: um ser-emconjunto como um ser-entre: entre os nomes, as identidades ou as culturas. ¹⁴

É no intervalo, no entrelugar da cultura¹⁵, no interstício daquilo que expressava a identidade do colono e a imagem atribuída ao colonizado que acontece o processo de subjetivação política do colonizado, ao reivindicar a sua igualdade, a sua contagem, a sua existência. Um processo que aconteceu também via escrita, via poesia e literatura, que grita e torna visível a existência daquilo que se queria negar, a humanidade do colonizado, sua linguagem, em sua força representativa que constrói também o mundo que habita. É neste contexto que encontraremos, no contexto colonial moçambicano, a riqueza e a potência da escrita de autores como José Craveirinha, Nóemia de Souza, Rui Noronha, Rui Nogar e muitos outros.

Para além da escrita colonial, podemos ademais encontrar uma outra escrita orientada para a construção do consenso em momentos do período pós-independência de algumas excolônias africanas, como será o caso de Moçambique analisado nesta dissertação. Na configuração de uma nova proposta de nacionalismo que ao mesmo tempo intentava o seu afastamento do passado colonial e a configuração de uma nova comunidade, fundada em um projeto de modernidade em meio a Revolução Socialista, há o projeto de construção de uma sociedade consensual, planificada e ancorada na ideia do homem novo moçambicano. Esta nova

¹⁴ RANCIÈRE, Jacques. Nas Margens do Político. Lisboa: KKYM, 2014, p. 74.

¹⁵ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 20.

sociedade não abarcaria a diferença, a crítica e o dissenso político, excluindo as discordâncias e os grupos divergentes da noção de povo, alocando-os na categoria de inimigos externos (o capitalismo de forma geral ou governos capitalistas vizinhos como o caso da África do Sul) ou bandidos (que era a nomeação dos integrantes da RENAMO – Resistência Nacional de Moçambique, atribuída pela FRELIMO – Frente de libertação Moçambicana).

A escrita oficial e a literatura valorizada pelo Estado, em Moçambique, nos anos após a independência e durante a Guerra Civil Moçambicana (1977-1992) irão se orientar pela valorização da luta armada de libertação, do papel do guerrilheiro poeta, do elogio e da defesa da atuação política da FRELIMO como liderança do povo moçambicano. No campo literário, essa escrita será representada pela poesia de combate, alinhada aos preceitos da revolução moçambicana e orientada para a construção de uma conformidade política e histórica sobre a memória e os eventos do passado moçambicano, principalmente centrados na luta de libertação.

A historiografia, a literatura e a escrita oficial frelimistas farão parte da composição do que podemos denominar como comunidade do consenso conceituada por Jacques Rancière como

uma comunidade em que há exatamente o número de seres necessários, em termos de indivíduos e de noções. É uma sociedade saturada em que há apenas o número de corpos necessário e o número de palavras suficiente para os designar a eles e às diferentes formas que eles têm de convir e de consentir em conjunto. ¹⁶

A contagem das partes desta comunidade se adequa ao discurso que se pretende construir sobre a mesma, neste sentido, o discurso nacionalista da FRELIMO se adequaria à descrição da sociedade moçambicana. Seria um discurso performativo¹⁷ que pretende configurar no mundo social aquilo que enuncia pela linguagem. Para tanto, seria necessário o processo de exclusão dos grupos dissonantes, caracterizando-os como dito anteriormente nas categorias de inimigos do "verdadeiro" povo moçambicano, ou invisibilizando a existência destas partes e silenciando suas ideias divergentes.

Para a análise da escrita frelimista no pós independência e das disputas dentro do campo literário moçambicano, iremos utilizar como nosso principal referencial teórico sobre o assunto a obra *Guerras da Escrita*: Literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique, da autora Maria-Benedita Basto. Ao longo de sua obra, a autora investiga como o modelo cultural e

.

¹⁶ RANCIÈRE, Jacques. *Nas Margens do Político*. Lisboa: KKYM, 2014, p. 114.

¹⁷ Adotamos na presente dissertação o conceito de discurso performativo de Pierre Bourdieu em que se objetiva a realização daquilo que se enuncia no mundo social, evocando o poder de magia social da palavra que sendo reconhecida e legitimada pelo grupo que recebe o discurso, provoca a sua materialização, ou seja, a sua efetivação no mundo, construindo o que enuncia. BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 59/60.

literário da FRELIMO se articula com o regime pedagógico de construção da nação, de acordo com os pressupostos teóricos de Homi Bhabha¹⁸, "um regime de regulação que ordena a diversidade da multitude na constituição de um corpo-comum sustentado por um pensamento único a reproduzir quotidianamente, o que Bhabha designa por dimensão performativa da representação da nação". A autora articula a noção do regime pedagógico da escrita da nação ao processo de separação dos corpos, a partir das noções de progresso e de modernidade, na partilha da comunidade nacional, descritos por Jacques Rancière, principalmente em sua obra *Le maître ignorant*²⁰.

Em oposição à escrita literária do consenso, alinhada aos princípios estéticos da FRELIMO, na década de 1980, várias vozes se consolidam no campo literário moçambicano introduzindo o dissenso. Essas vozes reivindicam novamente o pressuposto da heteronomia da palavra literária, uma palavra sem corpo que institui seres compostos de palavras, não necessariamente coincidentes com o mundo social, criando novas partes sobressalentes para a contagem das partes da partilha. As existências literárias, por seu traço de heteronomia – ao instaurar separações do sujeito em si próprio - que é também um traço de igualdade²¹, irão circular no espaço da partilha de forma suplementar, modificando por vezes a distribuição e a relação dos corpos da partilha, abrindo espaço para a multiplicidade negada pelo discurso consensual.

Neste contexto, a produção literária de autores como Ungulani Ba Ka Khosa²² alcançará proeminência, trazendo ao campo literário o discurso dos outros, de partes excluídas da partilha, de vozes silenciadas e apagadas pelo discurso oficial, por meio da tessitura do texto literário que as remodela, embaralhando suas existências e subjetividades, instaurando possibilidades múltiplas, novas posições, relações e significados para seus corpos e palavras²³.

A partir do contexto explicitado, a presente dissertação tem como seu principal problema de pesquisa: a reflexão sobre a forma com que a escrita se configura como espaço de

¹⁸ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

¹⁹ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 25.

²⁰ RANCIÈRE, Jacques. *Le maître ignorant*. Cinq leçons sur l'emancipation intellectuelle. Paris: Fayard, 1987.

²¹ RANCIÈRE, Jacques. *Nas Margens do Político*. Lisboa: KKYM, 2014, p. 117.

²² Ungulani Ba Ka Khosa é o nome de origem *tsonga* adotado por Francisco Esaú Cossa, nascido em 1957 em Inhaminga na província de Sofala em Moçambique. O escritor tem formação acadêmica em Direito e em Ensino de História e Geografia, atuou como professor em várias regiões em Moçambique. Foi cofundador da crítica Revista Charrua durante a década de 1980. Com a publicação de *Ualalapi*, em 1987, teve seu nome incluído na lista dos cem melhores escritores africanos do século XX. Foi diretor adjunto do Instituto Nacional de Cinema e Audiovisual de Moçambique. Atualmente é diretor do Instituto Nacional do Livro e do Disco e secretário-geral da Associação dos Escritores Moçambicanos.

²³ As referências de trabalhos de análise sobre a escrita e Ungulani Ba Ka Khosa e sua posição no campo literário moçambicano serão apresentadas adiante nesta introdução.

transformação da política na delimitação dos princípios de visão e divisão do mundo social²⁴ e/ou das relações entre o ver, o fazer e dizer da partilha do sensível²⁵. E como a literatura pode ser um instrumento democrático de alteração desta partilha, reivindicando a existência, a visibilidade e a inclusão das partes incontadas, os grupos suplementares ou excluídas da comunidade, por meio da introdução do dissenso, do Outro, da abertura para novas possibilidades narrativas e de configuração representativa do mundo.

Para tanto, concentraremos no contexto moçambicano em meados da década de 1980, analisando a obra *Ualalapi*²⁶, escrita por Ungulani Ba Ka Khosa, e publicada em 1987. A obra em questão é um romance ambientado no período do governo do soberano *nguni* Ngungunhane – que terá a sua figura retomada pelo discurso colonial português, sendo a sua prisão importante marco que consagraria a vitória da conquista da região sul de Moçambique pelos colonizadores portugueses e pelo discurso oficial da FRELIMO que se colocará como o grupo herdeiro do legado, de resistência contra as agressões estrangeiras, atribuído ao soberano.

Embora a figura central do romance seja Ngungunhane, a apresentação das características do personagem principal não está em concordância com o discurso oficial, tanto português quanto frelimista. A composição do personagem orbita seus aspectos complexos humanos, saindo da visão de homem animalizado, selvagem ou profano do discurso colonial e de chefe unificador, justo, amado por todos os componentes de seu reino e símbolo da resistência colonial no discurso da FRELIMO. Para tanto, o romance se estrutura na lógica do discurso fragmentado, introduzindo diversas vozes — muitas delas marginais — e múltiplas temporalidades para a composição de uma narrativa que apresenta ao leitor inúmeras perspectivas, algumas contraditórias entre si, inclusive as perspectivas de fragmentos e pedaços de documentos oficiais ou de relatos historiográficos, transpondo as barreiras tradicionais de delimitação entre os campos da história e da literatura.

Embora seja uma das mais importantes obras literárias moçambicanas, a fortuna crítica sobre *Ualalapi* ainda não é extensa, contando principalmente com artigos dispersos, publicados

²⁴ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguíticas: O que Falar Quer Dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 112.

²⁵ RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 8.

²⁶ Para a escrita deste trabalho, consideramos a edição da obra publicada pela editora Alcance, em Maputo no ano de 2008, que constitui a terceira edição moçambicana da obra. KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008. A primeira edição moçambicana foi publicada pela Associação dos Escritores Moçambicanos em 1987. Há ainda edições portuguesas publicadas pela editora Caminho, sendo a primeira edição do ano de 1990. No Brasil, o livro foi publicado pela primeira vez pela editora Nandyala, no ano de 2013 e recentemente pela editora Kapulana, em 2018. Nesta última edição, nomeada *Gungunhana*, além do romance *Ualalapi*, o livro conta com *As mulheres do Imperador*, último texto de Khosa publicado em 2017. Infelizmente, devido as limitações do tempo de pesquisa, não iremos fazer uma análise comparativa entre as diversas edições existentes da obra.

em momentos e instituições diversas, com maior intensidade de produção a partir dos anos 2000, sobretudo na década de 2010. As obras de maior fôlego de pesquisa que se dedicam ao romance, identificadas ao longo desta presente investigação, são a dissertação de mestrado *A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa* de Gilberto Matusse²⁷ (1998), o ensaio *Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka Khosa*: um comparatismo da solidariedade de Nataniel Ngomane²⁸ (2010) e a tese de doutorado *A gravitação das formas*: gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987) de Ubiratã Roberto Bueno de Souza²⁹ (2018), listadas aqui de acordo com a ordem de publicação.

Por meio do estudo da literatura comparada, Gilberto Matusse, em sua dissertação, analisa como uma imagem de moçambicanidade literária estaria presente nas obras de José Craveirinha, Ungulani Ba Ka Khosa e Mia Couto. Para o autor, a imagem de moçambicanidade é construída a partir da ruptura com a imagem da portugalidade cultural imposta ao ambiente colonial português, por meio, principalmente das políticas de assimilação, reivindicando assim, um espaço próprio para a literatura moçambicana. A constituição desta literatura moçambicana aparece nas obras destes autores em meio à tomada de consciência da alteridade das populações colonizadas em relação aos portugueses, à inserção do imaginário autóctone e das tradições orais locais no texto, a subversão e apropriação moçambicana da língua portuguesa, assim como a partir do diálogo com produções não pertencentes ao cânone português como as produções latino americanas e anglo saxônicas, principalmente aquelas que versavam sobre a emancipação negra.

O ensaio *Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka* Khosa, escrito por Nataniel Ngomane, realiza o estudo da escrita do autor Ungulani Ba Ka Khosa, em suas principais obras, incluindo *Ualalapi*, na análise dos recursos estéticos e textuais utilizados pelo autor para a introdução e a representação dos universos culturais e dos imaginários locais no texto literário. A análise de Nataniel Ngomane se centra mais nos aspectos formais e linguísticos do texto, traçando paralelos com aspectos de algumas línguas faladas em Moçambique, elucidando algumas operações de construção de sentidos do texto de Ungulani

²⁷ MATUSSE, Gilberto. *A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998.

²⁸ NGOMANE, Nataniel. *Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka Khosa:* um comparatismo da solidariedade. Oficina CES. 2010; nº 344: p. 1-30.

²⁹ SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

por meio da forma da escrita por ele escolhida. Além de atentar para a imbricação dos universos culturais e ideológicos na composição da escrita e do papel político tanto da literatura, quanto da pesquisa acadêmica na reflexão sobre os processos identitários dos contextos periféricos.

A tese de doutorado A gravitação das formas: gêneros literários e vida social em Moçambique, de Ubiratã Roberto Bueno de Souza, defendida no ano de 2019, analisa como a predominância de certos gêneros literários em Moçambique está relacionada aos contextos históricos e sociais do país. O autor argumenta que a maior valorização do gênero poético após a independência moçambicana está relacionada à tentativa de controle e imposição de formatos estéticos por parte do partido FRELIMO, seguindo os preceitos da formação do homem novo e da construção de uma revolução socialista no país, para qual seria fundamental a expressão nas artes por meio da poesia de combate. Por outro lado, a produção de romances moçambicanos ganhará fomento e maior volume a partir da metade da década de 1980, quando o esgotamento do modelo econômico socialista e a crise política intensificada pela guerra civil irão possibilitar ambiente favorável para a crítica ao modelo de Estado e sociedade que se tentava construir. É neste sentido que será feita nos dois últimos capítulos da obra a análise do romance Ualalapi que se orientará no estudo de três formas estéticas estruturais presentes no romance, segundo o autor da tese, são elas: o etnocentrismo nguni, o "tempo dobrado" e a pluralidade de vozes. Além das três estruturas citadas também é feita análise da constituição das formas épica e da antiépica nos romances moçambicanos. Segundo Ubiratã Souza,

não se trata exatamente de remontar a história do romance enquanto gênero para definir o momento em que o romance nasce ou morre em Moçambique (como foi a inquietação de parte da crítica), mas sim de perceber que os expedientes próprios dos gêneros literários constituídos historicamente são apropriados e ressignificados no contexto moçambicano de acordo com novas demandas, pressões e impulsos que são específicos do campo. Isso é especialmente relevante para visualizar a constituição da literatura moçambicana como um espaço de disputas e debates no estabelecimento das hegemonias sociais e políticas do período, revelando, por meio da análise das estruturas estéticas das obras em análise, dimensões de significados completamente imbricados com a história social, cultural e econômica. 30

A presente dissertação de mestrado tem como objetivo propor reflexões e possibilidades de respostas para o problema central apresentado, a questão da escrita e sua relação com a política e com as formas de organização, divisão e participação dos diversos grupos que constituem a sociedade moçambicana, principalmente no período pós independência. Para

21

³⁰ SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 175.

tanto, o texto foi dividido em três capítulos, os assuntos abordados em cada capítulo e seus pressupostos teóricos estão organizados da seguinte forma:

O primeiro capítulo apresenta como seus eixos temáticos as reflexões sobre: a configuração do espaço e dos corpos nas divisões do mundo social nos territórios coloniais; o papel da raça como elemento estruturante dos princípios de visão e divisão da sociedade colonial; como a escrita, e a literatura, de modo particular, podem ser utilizadas como forma de transgressão e reescrita do imaginário e dos pressupostos teóricos do colonizador em relação ao colonizado, produzindo por este último uma nova representação da identidade negra e da visão de si enquanto sujeito político; por último, o capítulo discute como a escrita e a imprensa feitas pelo colonizado se articulam à formação dos discursos nacionalistas em contextos coloniais. Para tanto, será abordada ademais uma discussão sobre o conceito de nacionalismo, balizada pela obra *Comunidades Imaginas*, de Benedict Anderson³¹.

O segundo capítulo da dissertação apresenta o estudo de algumas estratégias de constituição da memória e da História nacionais, com o foco em Moçambique no contexto pósindependência. Procuraremos entender quais implicações políticas e sociais tiveram essas escolhas acerca dos símbolos da nova nação, como, por exemplo, a eleição dos heróis nacionais. A relação entre a literatura e a história oficial também serão abordadas, entendendo a construção da nação moçambicana como uma disputa entre discursos, por meio de suas tensões, ambiguidades e lacunas. Essa disputa está inserida no processo de divisão do mundo social, fazendo parte da configuração dos seus critérios do ver, do ser e do fazer.

O último capítulo da obra, é dedicado principalmente à análise do romance *Ualalapi*, tendo como preocupação central refletir sobre como a literatura pode trazer fissuras e transformações para contextos consensuais, deslocando a posição ocupada pelos corpos na partilha da comunidade, introduzindo novas vozes no texto social, novas temporalidades fragmentárias e múltiplas que rasuram o tempo homogêneo e vazio dos modelos das nações modernas.

Observaremos ao longo da dissertação que a literatura pode ser tanto uma forma de atuação política para a organização da partilha da comunidade, quanto se constituir como um dos espaços em que acontece a disputa sobre os modos de ver, dividir, ser e fazer do mundo social. Os diferentes modelos literários ou concepções sobre a literatura podem orientar e reforçar uma tentativa de imposição de uma visão de mundo consensual, mas também podem

³¹ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

atuar como a contestação dessa perspectiva unitária, criando espaço para o sobressalente, o excluído, o dissenso. Essa é a riqueza da literatura e sua potência transformadora.

CAPÍTULO I

A prisão, o espelho e a nova pele: raça, colonialismo e nação no contexto moçambicano

A imobilidade à qual é condenado o colonizado só pode ser questionada se o colonizado decidir pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização.

(Frantz Fanon)³²

1.1. Não vamos esquecer: as seleções políticas da memória moçambicana

"Quem pode esquecer o que passou? Não vamos esquecer." Estes são versos entoados pelo primeiro presidente de Moçambique, Samora Machel³³, versos que relembram aos moçambicanos o passado de exploração, violência e relações verticais criados pela experiência colonial.

"Não vamos esquecer." Não esquecer é lembrar, por meio de um exercício constante de tentativas de trazer o passado para o presente. Lembrar é selecionar, fazer recortes e muitas vezes montar uma história coerente utilizando apenas fragmentos. Lembrar é também esquecer, um jogo de luz e sombras. Ilumina-se aquilo que pretendemos destacar e escurecemos a visão do que não nos interessa. Lembrar é um jogo de escolhas, conscientes ou não. Lembrar é uma ação política.

A construção da história de um país acontece pelas lembranças e esquecimentos que vão ganhando forma ao longo da disputa pelo poder político e pelos discursos que adquirem contornos de uma pretensa verdade. O processo da constituição da história é realizado por disputas por falas autorizadas, pela produção de um conhecimento aceito que molda a realidade e pela definição de quem (indivíduos ou grupos) será o porta-voz³⁴ da comunidade em questão.

Nesse sentido, percebemos que a memória como prática social e política é extremamente importante em três aspectos fundamentais. O primeiro é a escolha do que será lembrado. A

³² FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 68.

³³ Samora Machel nasceu em 1933 em Moçambique. Foi o primeiro presidente do país após a libertação e morreu em 1986 vítima de um acidente de avião que até hoje carrega as suspeitas de ter sido um atentado planejado pelo regime do apartheid da África do Sul.

Adotamos o conceito de Pierre Bourdieu em que o porta-voz é o representante de um grupo, possuindo pleno poder de falar em nome de todos os integrantes. Ao realizar esta operação o porta-voz se transforma no substituto do próprio grupo, numa relação de comum acordo entre as partes. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 87.

memória de quais grupos será utilizada para a representação de um todo? Quais são os fatos e eventos importantes que merecem destaque e não podem ser esquecidos? O que significam as ausências produzidas por essas escolhas? O segundo diz respeito a quem tem a legitimidade para determinar o que e como será lembrado. Precisamos entender como se deu o processo de concessão da autoridade de poder falar em nome dos outros e construir uma história comum. Ressaltando que essa operação é uma constante disputa pela posição do porta-voz do grupo. Por último, o terceiro aspecto é a construção do discurso da memória do grupo, a partir dos fragmentos selecionados, escolhidos e manuseados, criando uma narrativa que se adequa aos interesses dos indivíduos, entidades ou grupos que detêm o poder de falar em nome dos outros ou de se imporem como os representantes de uma almejada, porém inalcançável, verdade histórica.

"Não vamos esquecer", evoca Samora Machel. Mas quais particularidades existem na produção da memória em contextos coloniais? Contextos violentos e opressores em que uma parcela imensa da população está excluída dos seus direitos à sua memória, ao seu passado, à agência do seu presente e à elaboração do seu futuro.

Um efeito do mundo colonial é a mistificação da imagem do colonizado como um ser subalterno e inferior. A figura do colonizado, muitas vezes, como anunciamos na introdução, é desumanizada. Na medida em que o retrato mítico negativo do colonizado ganha corpo, as negativas concretas do acesso a bens e direitos em sua vida cotidiana se manifestam. Como uma espécie de objeto para o colonizador, o colonizado tem seus direitos negados, suas qualidades extinguidas e perde sua individualidade. Ele é visto somente em massa, seus defeitos são coletivos e justificam o tratamento que todos os colonizados recebem: se ganham pouco e são super explorados, é devido à preguiça inerente de seus corpos; se não possuem autonomia para se autogovernar, é devido às incapacidades intelectuais e ao atraso cultural em que vivem.

O colonizado dentro dessa mistificação vive à sombra do colonizador. O colonizado não possui agência, precisa ser tutelado e, por isso, também está fora da história. O tempo antes da colonização é visto como um tempo de atraso e de barbárie. Após a chegada do colonizador, os colonizados somente têm ação como resposta para o que foi definido pelo colonizador. Neste sentido, todos os processos de libertação seriam também processos de retomada da história pelo colonizado. É preciso reconhecer que o colonizado tem história antes do colonizador e que possui papel de agência e resistência fundamental durante a colonização. É necessário retomar a figura do colonizado como sujeito histórico responsável por conduzir seu próprio destino. A

construção das histórias dos povos colonizados foi, portanto, uma forma de luta efetiva contra a colonização.

A violência colonial vivida pelas populações que habitavam a ex-colônia de Moçambique pautou a luta de libertação e a construção posterior sobre as memórias deste tempo, assim como foi um dos fundamentos para a decisão de adoção da estratégia da luta armada.

Uma canção popular comumente entoada nos anos 1980 fazia referência à necessidade de se relembrar o passado de violências sofridas e consequentemente a vitória obtida sobre os momentos de opressão. A canção tem como título "Não vamos esquecer".

Não Vamos Esquecer O pai de cinco filhos é chamado um rapaz A mãe de cinco filhos chamada rapariga Fascista de quinze anos é chamado um senhor Quem pode esquecer o que passou³⁵

O processo de desqualificação dos colonizados está explícito na letra da canção. Ao mesmo tempo em que se diminui e insulta o colonizado, inferiorizando a sua condição, exaltase o colonizador, mesmo que este seja apenas um garoto. A hierarquia da sociedade colonial se expressa independente das qualidades objetivas do colonizador, se ele está na posição de colonizador sua superioridade já é inerente à condição que ocupa. O colonizado por outro lado, sempre estará em posições mais baixas, sendo lembrado deste fato a todo instante para que a haja a manutenção da ordem social da sociedade colonial. O colonizado será lembrado da hierarquia colonial seja pelo aparato de repressão do Estado, a polícia e o exército, ou pelas representações simbólicas da cultura e das relações sociais.

Quando observamos a letra da canção, percebemos que a desqualificação do colonizado é feita por meio da nomeação do senhor pai de família e da senhora mãe com substantivos que não se adequam a esta condição, rapaz e rapariga - palavras utilizadas para a denominação de pessoas jovens - que rebaixam os dois indivíduos, embora a situação social que ocupam demande um tratamento respeitoso, principalmente em uma sociedade que valoriza a sabedoria da experiência vivida dos mais velhos e o valor da organização familiar que pauta a organização social e política das sociedades tradicionais.

A recuperação destes eventos na canção é uma forma de vivenciá-los novamente no presente, mas diferentemente do passado, há uma ressignificação destes fatos. Não esquecer a

³⁵ Disponível em: *Moçambique*. In: http://www.aluka.org/struggles/collection/NAOVAM, acesso 20 de março de 2015.

violência colonial não significaria vivenciar a dor dessas experiências novamente, como um ato que tem fim em si mesmo, mas seria um passo importante para que fosse possível superar estes fatos na medida em que se construísse uma sociedade nova, mais justa socialmente, que tivesse a base ancorada não no passado colonial, mas na luta contra o colonialismo.

Ao longo deste capítulo, iremos investigar mais detalhadamente a configuração do mundo colonial, suas divisões entre colonizado e colonizador, as delimitações físicas e simbólicas do espaço e a articulação desses elementos às políticas de domínio e exploração coloniais. A formação da identidade do colonizado e o desenvolvimento das primeiras formas de nacionalismos locais também serão abordados, ressaltando o papel da escrita nesses processos.

1.2. O mundo colonial: separação e aprisionamento nas formas colonizado e colonizador

Como se articulam as experiências de conhecimento e de reconhecimento de si e do outro nos contextos de relações coloniais? Essa pergunta, ponto balizador das reflexões deste capítulo, apresenta-se como uma das grandes questões para os povos colonizados ao longo de todo o século XX, reverberando ainda como uma sombra pálida nos primeiros anos do presente século.

A colonização europeia dos povos africanos, movimento que ganha contornos nítidos e organização pragmática e efetiva a partir da segunda metade do século XIX, deflagrou não só um choque cultural entre os europeus que adentravam o continente e os povos autóctones, mas verdadeira onda de invasão destruidora dos modos de vida tradicionais.

O processo de colonização em África apresenta especificidades em relação aos locais onde ocorreu, às nações envolvidas, às temporalidades, às formas de exploração da terra, mão-de-obra e riquezas, dentre outras. Entretanto, temos como fator comum a formação de uma sociedade colonial compartimentada, na qual as diferenças são incessantemente representadas simbolicamente, institucionalizadas e internalizadas.

O encontro entre colonizadores e colonizados partiu de um ponto de vista de dominação econômica, política e cultural baseada na hierarquização dos povos dentro do conceito de civilização ocidental e na superioridade da raça branca. É esse o ponto assimétrico de início das

relações de conhecimento entre estes dois mundos inconciliáveis³⁶, pois que estruturados sob categorias imiscíveis, sendo a principal delas a raça.

A manutenção da existência das duas sociedades antagônicas é garantida pelo aparato opressor, representado pelo exército e pela polícia, pela imposição das leis e burocracia coloniais. A manutenção da ordem do mundo colonial é exercida tanto pelo poder coercitivo das forças policiais, tendo como base a violência física e simbólica, quanto pela preservação do *status quo* garantida pelas leis, pelo aparato burocrático do Estado e pela hierarquia proveniente da desigualdade jurídica dos habitantes desse mundo, estes fatores determinam as relações sociais entre colonos e colonizados, que estão em grande medida fundamentadas na prática das teorias racistas.

A administração do território colonial se dividiu na forma de administração direta e indireta. O primeiro caso, as áreas sob a administração direta, diz respeito àquelas que mais traziam possibilidades de exploração econômica. Como nos aponta José Luís Cabaço³⁷, nesses espaços havia o investimento em infraestrutura que possibilitava maior ganho financeiro e a formação de núcleos de colonos. A organização da produção, do trabalho e do consumo seguia a lógica do capitalismo. No segundo caso, as áreas menos rentáveis economicamente, eram organizadas sob a administração indireta, liderada pelas chefaturas tradicionais aliadas aos colonos. A economia assumia o caráter de economia de subsistência ou familiar. Em muitos casos os colonizados se transformavam em reserva de mão-de-obra que poderia ser utilizada para trabalhos menos qualificados e com prazos determinados em outros locais.

A divisão da colônia nas duas áreas administrativas também criava dois tipos de direito em exercício, ambos atendendo aos interesses coloniais. Nas regiões em que a administração era direta, o direito se fundamentava na cidadania, definida sob o caráter racial, que abarcava os colonos. A lei se colocava na defesa dos colonos, enquanto os colonizados não partilhavam da cidadania e muito menos dos direitos. Aos colonizados a lei os lembrava da sua condição de inferioridade, impondo o domínio dos colonos por meio da administração jurídica. Já a administração indireta, novamente como nos aponta Cabaço, colocava os colonizados sob o domínio do direito consuetudinário de chefaturas tradicionais, enquanto o poder central

³⁶ Na conceituação de Frantz Fanon sobre o mundo colonial, o autor coloca a existência de dois mundos separados e inconciliáveis, tendo como barreiras entre um e outro o espaço geográfico delimitado da cidade do colono com o aparato da infraestrutura e a força policial que lembra ao colonizado que ele não pode ocupar o espaço da cidade do colono. Estes dois mundos, para Fanon, são divididos ainda pelo racismo que estrutura aquela sociedade em todas as suas relações sociais e econômicas. É somente a expulsão do colono do território colonizado que poderá abolir estes dois mundos. FRANTZ, Fanon. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: ed. UFJF, 2005, p. 54.

³⁷ CABACO, José Luís. *Mocambique*: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

fiscalizava e atuava para a garantia do cumprimento de seus interesses como o controle da circulação das pessoas, o recolhimento de impostos, o recrutamento de mão-de-obra e para reprimir a formação de núcleos de resistência direta ao poder colonial.

Além do aparato administrativo, o poder disciplinar exercido pelos colonos sobre os colonizados ainda garantia a ordem e a exploração do mundo colonial. O colono ocupava uma posição de superioridade frente ao colonizado. O colono era a representação do poder estatal em cada situação que participasse, cumprindo a dominação colonialista no nível molecular da sociedade e reforçando o poder estatal. Cabaço aponta que até o início da década de 1960, em Moçambique, era comum que os colonos aplicassem punições físicas aos seus empregados domésticos ou que os enviassem aos postos policiais locais com recomendações de punições para os delitos que cometessem, sendo as recomendações, na maioria das vezes, cumpridas pelos policiais de plantão.

As relações de poder hierarquizadas e violentas não são escondidas no cotidiano desse mundo dual, elas fazem parte da constituição e permanência do mesmo, portanto, devem ser expressas com frequência para a inteorização da diferença e ordem colonial. O policial ou soldado como dito é um dos intermediários entre o mundo do colono e do colonizado e não disfarça as relações verticais que exerce e das quais faz parte.

Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para o cérebro dos colonizados.³⁸

A separação dos mundos do colono e do colonizado não se dá apenas por barreiras simbólicas ou na presença dos aparatos de repressão do estado, como os soldados. A barreira ademais é física. Na concretude da matéria, a divisão se encontra visível e se expressa na diferença entre o local onde habita o colono e o local do colonizado. Fanon nos indica a formação de duas cidades opostas no mesmo espaço: a cidade do colono e a do colonizado. A primeira é limpa, organizada, é a cidade do asfalto, da infraestrutura, da abundância. A segunda é um amontoado de barracos, casas de lata, onde pessoas vivem espremidas na falta, na necessidade, as ruas são de terra, esburacadas, não há hospitais, escolas ou serviços básicos.

As aparências distintas entre as duas regiões reforçam o lugar social de cada um desses atores que nelas vivem e relembra que eles fazem parte de grupos diferentes, de espécies diferentes. Pertencer a uma dessas raças distintas delimita o espaço ocupado pelo indivíduo no contexto colonial. Segundo Fanon, a condição material e a raça são elementos imbricados

³⁸ FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005, p. 55.

intrinsecamente, não podendo ser separados nas realidades da colônia. No mundo colonial as barreiras são impenetráveis, não há acesso pleno ao mundo do outro. A penetração quando ocorre é apenas em nível superficial, como no caso dos assimilados³⁹, por exemplo.

No caso específico da colonização portuguesa, o conceito e a definição jurídica de assimilado sofreu ao longo do tempo diversas modificações de acordo com os interesses coloniais da situação. Nas colônias portuguesas a diferenciação entre colonos e colonizados girava em torno da distinção entre indígenas e não indígenas⁴⁰, sendo os primeiros aqueles indivíduos que eventualmente poderiam se transformar em cidadãos portugueses, "iguais" aos colonos, mas que ainda concentravam as condições de inferioridade que não os permitia esta transição. Os segundos eram tanto os africanos assimilados, quanto os colonos portugueses, entretanto, os indivíduos assimilados, embora partilhassem juridicamente dos mesmos direitos dos colonos, eram socialmente discriminados.

O que nos mostra que mesmo sob a vigência das mesmas leis, os africanos assimilados não poderiam gozar dos mesmos privilégios da sociedade colonial que os colonos portugueses usufruíam. Parte da chave para entender essa questão repousa na discriminação racial, elemento que não poderia ser apagado apenas com a condição legal de igualdade entre os africanos assimilados e os colonos. A necessidade de manutenção da distinção racial se devia à tentativa de salvaguardar os privilégios dos colonos, dentre eles a garantia da não existência da concorrência econômica e da concorrência por postos de trabalho com os assimilados. Era comum que os africanos assimilados ganhassem salários consideravelmente inferiores aos salários de colonos brancos, mesmo quando ocupando cargos que, em situações normais, receberiam maior remuneração. Podemos também encontrar diversos exemplos de assimilados que ganhavam menos ocupando cargos mais altos e especializados do que colonos em funções menos qualificadas. Assim como podemos verificar a existência de diversos casos em que assimilados ganhavam menos do que colonos ocupando o mesmo cargo.

A assimilação aparece como uma preocupação portuguesa para Moçambique em várias legislações ao longo do século XX, mas ganha corpo como uma política institucionalizada e homogênea para todo o território colonial com a publicação do Estatuto dos Indígenas

³⁹ O status de assimilado era uma condição jurídica existente em alguns tipos de colonização, como o caso da francesa e da portuguesa, que conferia ao colonizado uma posição intermediária na sociedade colonial e a igualdade jurídica em relação ao colono, embora esta igualdade não se estendesse às condições sociais e econômicas. É importante ressaltar que cada sistema de assimilação possuí particularidades próprias, traduzidas em realidades jurídicas e sociais diferentes para os contextos das colônias francesas e portuguesas.

⁴⁰ Segundo Cabaço, a distinção jurídica entre indígenas e não indígenas somente ganha força jurídica em Moçambique em 1917. CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo. Editora Unesp, 2009, p. 125.

Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, criado em 1953, que definia os critérios para a assimilação dos colonizados. Eram eles:

- a) Ter mais de 18 anos;
- b) Falar corretamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufira rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom *comportamento* e ter adquirido a *ilustração* e os *hábitos* pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor. 41

Os dois principais pilares da política de assimilação eram o ensino da cultura, do modo de vida religioso dos portugueses e da disciplina do trabalho nos moldes da exploração capitalista. Tarefa levada a cabo pelos agentes da administração colonial, mas também em tamanha ou maior importância pelos missionários cristãos que se aventuravam à conversão dos "povos infiéis".

No Código do Trabalho dos Indígenas, criado em 1928, há a proibição da utilização de mão de obra indígena para fins privados ou particulares, excetuando para fins públicos. É possível verificar, entretanto, que durante toda a colonização portuguesa em Moçambique há uma ambiguidade entre o que está determinado na legislação e a aplicação prática dela, sendo a cooptação forçada de mão de obra indígena para a exploração particular uma situação muito comum.

Podemos verificar o papel do trabalho dentro do projeto colonial português no seguinte trecho do artigo 6º do Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique, citado por Cabaço:

O artigo seguinte afirma a obrigação do Estado de promover as condições de vida e dos indígenas por meio de, entre outras coisas, "a sua educação pelo ensino e pelo trabalho para a transformação dos seus usos e costumes primitivos". A "aquisição de hábitos e aptidões de trabalho" constitui uma das prioridades do "ensino especialmente destinado aos indígenas". 42

A organização do trabalho das populações indígenas aparece como elemento primordial para a estruturação do colonialismo português e de sua missão civilizadora. A empresa colonial vê no trabalho a possibilidade de controle das populações indígenas, a produção de riquezas com a utilização da mão-de-obra local e a edificação das almas desses trabalhadores dentro de

⁴² CABACO, José Luís. *Mocambique*: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p 112.

31

⁴¹ CABAÇO, José Luís. *Moçambique*: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 113

um sistema de visão de mundo católico, o que favoreceria o projeto de "civilização" dessas populações.

O sistema oficial de ensino foi uma das grandes contribuições para a implantação do projeto colonizador. Na escola colonial, o idioma oficial da metrópole era ensinado, assim como a história, a geografia, a literatura, os valores e a cultura em geral de Portugal, mesmo que parte significativa das crianças que frequentavam aqueles espaços nunca fossem conhecer a pátria portuguesa. A imposição das línguas europeias nos contextos coloniais trazia muito mais do que apenas um novo código linguístico. Na verdade, objetivava a imposição dos sistemas cultural, religioso, político e cognitivo ocidentais aos povos colonizados.

A política de assimilação pretendida por Portugal em suas colônias africanas tinha como objetivo último a manutenção da ordem colonial e a cooptação das elites tradicionais, minando a resistência dos povos colonizados. A cidadania adquirida pela assimilação poderia ser revogada pelo juiz de direito da comarca, o que se configurava como ameaça aos assimilados, aumentando o controle das atividades políticas exercidas pelos mesmos. Aliado a este fator, a cristalização de parte das instituições tradicionais africanas e a encenação do poder das chefaturas tradicionais ainda vigentes reforçava o enfraquecimento das possibilidades de resistência dos povos colonizados, na medida em que suas populações outrora dinâmicas e vivas perdiam dentro do aparato da burocracia colonial a força de transformação e de luta⁴³.

Apesar do discurso colonialista português defender que todos os africanos que viviam em suas colônias eram potenciais cidadãos portugueses, à espera da assimilação e de suas benesses, para a continuidade da existência da situação colonial, era primordial que apenas uma pequena elite local fosse assimilada. Do contrário, as justificativas para os regimes de trabalho a que era submetida a população colonizada, como por exemplo o *xibalo*⁴⁴, não poderiam existir, abalando uma das bases da economia da colonização portuguesa que era a exploração da mão de obra local.

A situação colonial produz desigualdades profundas nas regiões em que se instala. Para garantir os privilégios dos colonizadores⁴⁵ e conseguir a legitimação da usurpação dos direitos,

⁴³ Não queremos com essa afirmação dizer que todas as instituições tradicionais perderam o dinamismo e potencial de transformação durante a colonização, nem que todas as chefaturas tradicionais colaboraram de forma fleumática com o sistema colonial. É preciso matizar esse tipo de análise, considerando as formas próprias de resistências da cultura tradicional.

⁴⁴ O *xibalo* era uma prestação de trabalho forçado, sem remuneração, imposta pelo Estado Colonial, sem tempo determinado. Esta obrigação laboral era imposta pelo não pagamento do imposto de palhota por todos os indígenas do sexo masculino, maiores de 18 anos.

⁴⁵ Frantz Fanon utiliza o vocábulo colono para se referir aos estrangeiros cidadãos da metrópole colonizadora que habitam a colônia. Albert Memmi, por sua vez, opta por utilizar o vocábulo colonizador. Neste trabalho, considero que os sentidos dos dois vocábulos são semelhantes, sem modificação expressiva do seu significado. Por isso, farei

bens e dignidade dos colonizados, é necessário que se construa e incorpore uma ideologia do benefício e do direito da situação colonial tanto para os colonizadores, quanto para os colonizados.

Albert Memmi faz uma distinção entre colonizadores e os colonialistas. Os primeiros seriam os estrangeiros da metrópole colonizadora que vivem nas colônias, tendo lá nascido ou não, e que estão inseridos na situação colonial, gozando de seus privilégios, simplesmente porque são diferenciados dos colonizados por seu pertencimento à metrópole colonizadora. Os colonialistas, por sua vez, são os colonizadores que adotaram o exercício da execução e manutenção da empresa e do projeto colonizal e por consequência, aceitaram todos os privilégios da condição e a usurpação dos bens e direitos dos colonizados.

Para garantir sua situação privilegiada, os colonialistas buscam legitimar a sua própria existência e a existência do sistema colonial. O processo de legitimação dessa situação colonial passa pelo funcionamento de dois mecanismos, o elogio e a exaltação das qualidades do colonizador e o demérito das qualidades do colonizado. Em muitos momentos, a separação do colono e colonizado em duas espécies diferentes se intensifica até chegar à separação completa. O colonizado tem a sua humanidade negada e é animalizado. O colono se refere ao colonizado com termos pertencentes ao mundo animal. Neste discurso não há racionalidade no modo de pensar e viver dos colonizados, não há civilização, as ações são determinadas pelos instintos e muitas vezes beiram a bestialidade. Nesse sentido, não haveria também, para o discurso do colono, a produção da memória e da história pelos colonizados, o que daria o direito do apagamento das vozes e das narrativas desses povos pelos colonos.

Podemos citar como exemplo dessa forma de representação dos colonizados um fragmento documental português utilizado por Ungulani Ba Ka Khosa na abertura de seu livro *Ualalapi*. Neste fragmento, o soberano *nguni* Ngungunhane é retratado por um médico suíço, chamado de Dr. Liengme, que viveu por um período em seus domínios como um ser animalesco, movido pelos instintos e selvageria. "Era um ébrio inveterado. Após qualquer das numerosas orgias a que se entregava, era medonho de ver com os olhos vermelhos, a face tumefacta, a expressão bestial que se tornava diabólica, horrenda, quando nesses momentos se encolerizava."

Neste sentido, a situação colonial cria simultaneamente dois resultados: a fabricação do colono e a fabricação do colonizado. O colono só existe no momento em que se diferencia dos

o uso das duas formas ao longo do texto, dando preferência à escolha de cada autor onde seus argumentos forem reiterados.

⁴⁶ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 7.

colonizados, julgando-se superior e agindo de forma a reforçar esta hierarquia. Desta forma, ele garante que seus privilégios sejam legítimos frente aos direitos dos colonizados negados pela condição humana inferior que eles apresentariam, ou até pela ausência dessa condição.

Dentro dessa operação, a literatura e a história oficial foram armas importantes utilizadas para a veiculação das ideias que corroboravam para a legitimação da existência do mundo colonial. Podemos utilizar como exemplo, o famoso poema de Rudyard Kipling⁴⁷, *O Fardo do Homem Branco*, publicado em 1899, que explicita as ideias que marcavam a mentalidade do colonizador, a ideia de inferioridade dos colonizados e a dualidade do mundo colonial. O colonizado, desprovido das habilidades adquiridas da civilização e do uso da razão, precisava da tutela do colono para que pudesse avançar do seu estado de selvageria e ingenuidade para um mínimo de civilidade.

Tomai o fardo do Homem Branco -Envia teus melhores filhos Vão, condenem seus filhos ao exílio Para servirem aos seus cativos; Para esperar, com arreios Com agitadores e selváticos Seus cativos, servos obstinados, Metade demônio, metade criança. (...) Tomai o fardo do Homem Branco -As guerras selvagens pela paz-Encha a boca dos Famintos, E proclama, das doenças, o cessar; E quando seu objetivo estiver perto (O fim que todos procuram) Olha a indolência e loucura pagã Levando sua esperança ao chão.⁴⁸

No fardo do homem branco, citado pelo poema, está presente o ideal da missão civilizadora. O homem branco ocidental por sua superioridade racial biológica, determinante para sua preponderância cultural, deveria levar os ensinamentos morais e os benefícios da civilização para os povos considerados inferiores.

A tarefa de civilizar os colonizados parte do princípio da diferença entre os colonizadores e o colono. O colonizado, como explícito no poema de Kipling, por sua condição de inferioridade não é livre, ele é dependente da tutela do colono para garantir que sua irracionalidade, comportamentos demonizados, ou infantilidade não o coloquem em risco.

⁴⁸ In: *Leituras Contemporâneas*. Disponível em: <historiacontemporaneaufs.blogspot.com.br/2010/10/o-fardo-do-homem-branco-1899.html>, acesso em 11/05/2015.

34

⁴⁷ Nascido em 1865, em Bombaim, na Índia, o autor e poeta Rudyard Kipling vivenciou a experiência de residir em locais diferentes dentro do Império Britânico e foi uma das principais vozes literárias defensoras do colonialismo inglês. Foi ganhador do prêmio Nobel de literatura no ano de 1907. E faleceu em 1936.

Ainda no poema, as guerras das populações nativas do continente africano são vistas como guerras selvagens, sem explicações coerentes, assim como a fome e as doenças são oriundas dos comportamentos animalescos, guiados pelo instinto e pela irracionalidade animal.

O fardo do homem branco, porém, seria para Kipling, ainda mais pesado, pois o colono jamais conseguiria transformar o colonizado que retribuiria com indolência e loucura aos seus esforços. Jamais o colonizado conseguiria se equiparar ao colono. Mais uma vez voltamos à ideia da separação do colono e do colonizado em duas espécies diferentes, base para o maniqueísmo do mundo colonial, como apontava Fanon⁴⁹.

A visão negativa sobre o colonizado foi construída tendo como alicerce a distinção e a hierarquização racial. Assim, o colonizado, por pertencer a outra raça, nunca poderia se tornar igual ao colono em sua essência. Para a construção do discurso de diferenciação racial, primeiramente, é necessário que se afirmem as supostas diferenças entre colono e colonizado. Após este passo inicial, as diferenças encontradas devem ser hierarquizadas valorizando as características do colono em detrimento do colonizado. A diferenciação deve seguir até o momento em que as diferenças sejam absolutas, criando-se na humanidade raças totalmente distintas, ou duas espécies diferentes, como afirma Fanon.

A diferenciação ocorre por meio da formação de um discurso performativo⁵⁰. Ao nomear o colonizado com adjetivos e substantivos negativos, o colono faz com que o colonizado passe a ser visto como um ser inferior, ele é a ausência, a não civilização, a incapacidade. Ao mesmo tempo, a imagem positiva do colono é exaltada por meio da sua oposição, separação e distanciamento da imagem que constrói sobre o colonizado. Esse discurso passa a ser repetido incessantemente nas várias esferas da vida social e se materializa no exercício das leis e da burocracia colonial e dos aparatos militares.

Algumas dessas esferas de propagação são: a pseudociência racista dos séculos XIX e XX; a literatura, a escrita dos documentos oficiais e a historiografia coloniais. Todas estas esferas operam o que Achille Mbembe descreveu como efabulação, já que o conhecimento produzido sobre o colonizado já não levaria em conta a materialidade de seu objeto, mas as diversas narrativas racistas produzidas sobre ele.

⁴⁹ FANON, Fantriz. Os Condenados da Terra. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005, p. 59.

⁵⁰ Utilizamos aqui a noção de discurso performativo defendida por Pierre Bourdieu em: BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. O discurso performativo é aquele que tem a intenção de fazer acontecer aquilo que enuncia por meio da própria enunciação. É, portanto, um discurso que tem ação direta no mundo social e sua eficácia depende daquele que é o enunciador.

1.3. Questões da raça: fazer-se negro no mundo

Como as diferenças entre colono e colonizado são elevadas ao absoluto, elas saem do campo social para entrar no campo biológico. A raça vista, como característica biológica imutável, não poderia ser alterada em nenhuma circunstância, ela seria inerente ao indivíduo. Ao considerar a raça como uma das determinantes das capacidades cognitivas e comportamentais dos seres humanos, não havendo a possibilidade de mudança de raça, também não haveria a possibilidade de modificação destas características herdadas da genética do componente racial. O colonizado estaria, desta forma, condenado às suas próprias limitações biológicas. O efeito da teoria racista em questão é fundamental para o funcionamento do mundo colonial, assim como nos afirma, Albert Memmi.

O racismo aparece, assim, não como um detalhe mais ou menos acidental, mas como um elemento consubstancial ao colonialismo. Ele é a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços significativos do colonialista. Não apenas estabelece a discriminação fundamental entre colonizador e colonizado, condição *sine qua non* da vida colonial, como fundamenta sua *imutabilidade*. Só o racismo autoriza a afirmar para a eternidade, substantivando-a, uma relação histórica que teve um começo datado. ⁵¹

Eis que chegamos ao ponto crucial da criação do racismo, forma ideológica com a qual identificamos o mundo obscurecendo as relações econômicas de exploração de um povo, de indivíduos por outros. O racismo justifica e possibilita a exploração máxima do homem pelo homem, uma exploração que transformou o homem negro em escravo, em mercadoria, em coisa, animalizando sua existência⁵².

Qual então não seria o peso carregado pelo homem negro para elaborar a sua existência humana, a sua consciência enquanto ser livre, na medida em que a construção da sua psique já paria de um contexto e de uma história que o animalizava em relações desiguais, muitas vezes negando sua própria condição humana?

Este gigantesco peso seria arrastado pelos homens negros durante séculos em meio as formas de resistência à sua dominação e à luta para atingir um estatuto completo e igualitário de sujeito. A construção e o reconhecimento da imagem de si como homem livre só seria possível, portanto, a partir da destruição dos sistemas de dominação que a impediam. São eles

⁵² Tomamos o advento do tráfico atlântico de escravos e as modificações nas estruturas do trabalho compulsório no continente africano para definirmos uma nova forma de escravismo, o escravismo moderno dos séculos XVI ao XIX.

⁵¹ MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 111.

o sistema colonial (e suas escondidas permanências, inclusive o neocolonialismo e suas múltiplas formas) e o racismo.

O efeito devastador do racismo e da escravidão manifesta uma dualidade latente no Negro⁵³ que "numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo".⁵⁴

Para iniciar a contestação do sistema colonial, do escravismo ou do racismo, é necessário primeiro identificar as opressões e violências existentes nesses sistemas e perceber como e para quem são direcionadas. A partir deste movimento, o Negro se percebe como alvo dessas violências, enxerga claramente as interdições criadas entre ele e os brancos, entre o seu mundo, e o mundo dos brancos. E percebe mais. Percebe que seus esforços para alcançar aquilo que lhe é proibido sempre serão esforços inúteis, pois a barreira principal nunca poderá ser transposta pelo Negro, é a barreira da raça, a barreira símbolo de seus próprios corpos. O Negro nunca poderá⁵⁵, num espaço colonial, ou com resquícios de práticas colonizadas, adentrar verdadeiramente o mundo do branco, pois os privilégios brancos são oriundos da exploração do trabalho e da vida dos homens negros. Se a exploração cessa, findam-se as hierarquias e divisões sociais que encontramos nessas sociedades.

A partir desta percepção, muitos intelectuais negros no final do século XIX e ao longo do século XX, iniciaram ações para o retorno da valorização das culturas negras e africanas como forma de se opor à imposição cultural branca, ao racismo e à desvalorização do Negro como sujeito. Esse movimento se deu em diferentes localidades, nos Estados Unidos, nas colônias da América Central e no continente africano e ficou conhecido como Negritude⁵⁶. Para o martinicano Frantz Fanon, o movimento da negritude, entretanto, ainda não era capaz de romper com as bases do racismo, pois operava dentro do mesmo direcionamento teórico,

Po

⁵³ Podemos também estender esse raciocínio a outros povos que ao longo da história tiveram suas existências subalternizadas.

⁵⁴ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 19.

⁵⁵ As interdições aos negros para o acesso à igualdade de direitos no mundo colonial estão presentes mesmo nos locais onde se fazia vigente estatutos e projetos assimilacionistas. Embora legalmente o assimilado tenha direitos semelhantes ou iguais aos colonos brancos, as diferenças de oportunidades, tratamento, remuneração e acesso à cargos mais altos na administração estão presentes, criando barreiras múltiplas para a ascensão dos negros assimilados.

⁵⁶ A Negritude foi um movimento cultural, principalmente literário, iniciado na década de 1930. Contou com a representação de autores negros principalmente das regiões do Caribe, América do Norte e de contextos coloniais franceses africanos. Este movimento tinha como ponto central a valorização do Negro, em oposição à depreciação do racismo e o fortalecimento de uma cultura que se reivindicava comum entre as populações negras africanas e nos contextos diaspóricos. Existem diferenças conceituais entre as várias correntes da Negritude de acordo com a sua geografia ou filiações autorais mais próximas. Os representantes do movimento mais conhecidos foram Aimé Césaire e Leópold Senghor.

embora invertendo seu sentido. Se antes era o Branco o bom e belo, agora seria o Negro, ainda conservando um mundo dividido, um mundo sem interação verdadeira entre brancos e negros.

Embora a inflexão da negritude não seja completa a ponto de abandonar os pressupostos teóricos do racismo, ela se configura como marco primordial para o reconhecimento de si do homem negro. É a partir desse movimento e de outros que o Negro se afirma em sua potência e humanidade frente ao discurso do Outro que o quer menor, inferiorizado e mudo.

Aimé Césaire se pergunta: "quem somos neste mundo branco? Que podemos esperar e que devemos fazer?". Ele responde: "somos negros". Achille Mbembe quando analisa a pergunta e a resposta de Césaire nos diz que o autor declara de maneira tão peremptória a sua negritude e afirma uma diferença que nada pode simplificar, que não é preciso procurar velar e da qual não é preciso desviar-nos, acusando-a de indizível.⁵⁷ Para Césaire, ser negro não se relacionava diretamente a uma condição biológica, mas a uma determinada forma histórica da condição humana, aos laços históricos e culturais que uniam os indivíduos negros no mundo.

O abandono do componente biológico limitante e inferiorizante que a raça carregou desde seus contornos iniciais, no século XVI até o século XX, dentro do discurso crítico negro não ocasionou o abandono do termo negro, ou de sua categorização. Várias foram as respostas que surgiram à nova configuração das formas de categorização do negro. Em uma delas, mais alinhada às perspectivas de Césaire, Fanon e Mbembe, o conceito negro continua buscando sua validade na experiência histórica comum de um grupo de indivíduos, marcados pelo preconceito, pela mercantilização de seus corpos e pela exploração, mas também marcados pela força pujante que reside dentro de cada indivíduo para o rompimento desse ciclo de violências e constituição de sujeitos livres, agentes de seu próprio destino.

Aliada ao movimento da negritude, mas antecedendo-o, observamos o encontro da escrita com o negro que teve papel fundamental na sua tomada de consciência como sujeito pleno frente à dominação branca que o inferiorizara. A escrita confere uma linguagem própria aos negros para a expressão de sua história e de sua cultura em uma chave distinta da análise antropológica racista dos séculos XIX e XX, ou do discurso moral religioso que condenava diversas práticas religiosas tradicionais ou formas de comportamento moral diferente dos preceitos cristãos da igreja. A escrita aparece como uma das possibilidades de reconhecimento de si pelo negro, mais do que reconhecimento, valorização da sua diferença em relação ao branco, diferença que passaria a ser positivada e exibida com orgulho. Um passo importantíssimo para a motivação da luta pela abolição da condição subalterna do Negro nas

⁵⁷ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 268.

sociedades em que habitava, luta pela exclusão das leis de segregação, pelo fim das condições servis em que se encontravam muitos indivíduos, pela interrupção da violência racializada, pelo fim do domínio colonial e construção do pleno exercício da autodeterminação de seu povo.

Ao nos voltarmos para as recentes realidades coloniais africanas do século XX, podemos observar a forma de configuração deste problema na prática. Para Fanon, quando o sujeito colonizado começa a se politizar ou se desalienar, além de ver as divisões materiais do mundo colonial, representadas nas figuras dos soldados, dos policiais e dos muros, ele percebe os efeitos nocivos dos sistemas simbólicos criados pelo colonizador, sistemas baseados no racismo estrutural que desvalorizam e atacam as culturas autóctones, subjugando-as como inferiores.

A partir deste ponto, o colonizado que sempre viveu imerso em violências do mundo colonial no seu cotidiano, começa a orientar essa violência em ações contra o colono, abandonando as outras formas de violência contra si mesmo, formas de dar vasão ainda inconsciente à raiva e a violência sofrida. Ao direcionar a violência ao colono, o colonizado retoma em suas mãos o seu destino e prova para si mesmo e para o outro que o valor de sua vida é o mesmo, frente ao valor da morte do colono. Neste momento, o colonizado não é mais escravo, não é mais posse, não é mais animal, ele é homem, ativo e é senhor. A violência do colonizado se transforma então em prática dialética e somente no seu exercício é possível vivenciar a retomada da sua identidade humana negada, pois é a violência a linguagem inscrita neste mundo colonial.

Embora seja este um passo crucial e indispensável para a elevação da consciência subalterna do homem negro em consciência livre na *práxis* revolucionária da luta de libertação para Fanon, a violência é apenas uma etapa para a destruição do mundo colonial e de suas diversas formas. A violência que se espera é total, destruindo completamente o maniqueísmo do mundo colonial, não apenas expulsando o colono do território, mas enterrando o seu cadáver. E por isso queremos dizer que a violência deve ser usada para destruir, acabar, matar, as formas opostas do mesmo fenômeno, o colono e o colonizado, o branco e o negro.

Só haveria libertação efetiva do homem para Fanon na medida em que o colonizado, o Negro, retomasse a sua humanidade e se reconhecesse enquanto sujeito livre no mundo e que o colono, o Branco, percebesse o quanto é ele mesmo escravo e limitado pela visão de um mundo racista, desigual e violento, mundo que ele mesmo criou. Este seria o resultado final do projeto humanista de Fanon, um mundo não mais cindido entre tipos de homens diferentes, um mundo em que as formas do branco e do negro não mais existissem, criando um novo homem, forjado

⁵⁸ FRANTZ, Fanon. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

durante a luta revolucionária pela extinção do mundo colonial e de suas formas. Neste sentido, citando Fanon,

a cultura espasmada e rígida do ocupante, liberta, oferece-se finalmente à cultura do povo tornando realmente irmão. As duas culturas podem enfrentar-se, enriquecer-se. Em conclusão, a universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial.⁵⁹

Partindo dessas reflexões, abordaremos brevemente a poética do escritor moçambicano José Craveirinha⁶⁰, analisando o poema "Grito Negro"⁶¹, publicado em 1964. A escolha específica deste poema se deve ao momento histórico em que é escrito, o ano do início da Guerra de Libertação Moçambicana, e à potência da força de luta contra a opressão que ele carrega em si.

A escrita de Craveirinha surge em contexto colonial e faz duras críticas à exploração portuguesa presente em Moçambique. Sua poesia tem fortes traços de luta política dentro do campo literário e fora dele, pensando não apenas as figuras do colono explorado, mas do destino de Moçambique, em um momento de insurgência dos primeiros movimentos nacionalistas moçambicanos.

Em "Grito Negro", o eu lírico afirma "Eu sou carvão", revelando a reificação de sua existência na matéria bruta utilizada como combustível para o trabalho e para a obtenção de lucro de seu "patrão". O carvão, mineral preto, altamente inflamável e abundante no solo é escolhido como metáfora para os corpos negros explorados em relações de trabalho assimétricas estruturadas nas desigualdades do sistema colonial. A violência da exploração humana nas relações de trabalho coloniais é denunciada no poema. Ressaltando ainda que a força de trabalho do negro nesse sistema é vista como fonte bruta de extração de riqueza, como as minas de exploração mineral.

Eu sou carvão E tu arrancaste-me brutalmente do chão E fazes-me tua mina

⁵⁹ FANON, Frantz. *Em defesa da Revolução Africana*. Portugal: Sá da Costa Editora, 1980, p. 48.

⁶¹ CRAVEIRINHA, José. Antologia poética. Ana Mafalda Leite (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 15.

⁶⁰José Craveirinha nasceu em 1922 em Lourenço Marques, nome antigo da atual capital moçambicana Maputo. É filho de mãe ronga e pai português. Pode ser considerado um dos maiores escritores moçambicanos, sendo ganhador do prêmio Camões em 1991. Foi ferrenho crítico da colonização e do racismo português em Moçambique, sendo testemunha do processo de luta pela independência Moçambicana e também da Guerra Civil Moçambicana. A poética de Craveirinha tem importante trabalho com a língua portuguesa na incorporação de palavras em línguas africanas, expressões da oralidade e elementos do imaginário popular tradicional moçambicano. Seus poemas abordam tanto as memórias do tempo colonial e sua opressão, como a violência e destruição da guerra. O lirismo e poética de Craveirinha também mescla suas memórias pessoais às memórias coletivas moçambicanas, diversificando os temas abordados e amplitude de sua obra. Suas principais obras publicadas são *Xibugo*, em 1964, *Karingana ua Karingana*, em 1974 e *Maria*, em 1998.

Patrão!

Eu sou carvão! E tu acendes-me, patrão Para te servir eternamente como força motriz Mas eternamente não Patrão!⁶²

O poema apresenta vários recursos característicos da oralidade, da poesia e da música populares como a repetição do refrão "Eu sou carvão" e a aliteração que confere musicalidade ao texto. Os versos são livres, assim como sua poesia busca a emancipação do povo negro moçambicano e a libertação dos valores e dos padrões culturais impostos pelo colonialismo português.

A construção da identidade do sujeito negro no poema perpassa então a tomada de consciência de sua situação de exploração, de sua condição desumana de objetificação de sua força motriz, de objetificação do seu próprio ser, tratado como posse, como recurso a ser utilizado em prol do lucro de outrem, do "patrão", do colonizador, do homem branco.

O sujeito negro enquanto carvão mineral depositado no solo, é um ser em potência, é combustível que pode ser utilizado tanto para ser explorado como para romper com o ciclo de violências de sua exploração. A partir da tomada de consciência da insustentável condição colonial e elaboração dessa condição pelo sujeito negro, é possível a crítica ao sistema orientada para a ação de resistência efetiva, de luta contra essa violência, não mais esforços vagos, ou direcionados para seus pares.

Eu sou carvão! E tenho que arder, sim E queimar tudo com a força da minha combustão.

Eu sou carvão! Tenho que arder na exploração Arder até às cinzas da maldição Arder vivo como alcatrão, meu irmão Até não ser mais tua mina Patrão!

Eu sou carvão! Tenho que arder E queimar tudo com o fogo da minha combustão.

Sim! Eu serei o teu carvão Patrão!⁶³

⁶² CRAVEIRINHA, José. Antologia poética. Ana Mafalda Leite (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 15.

⁶³ CRAVEIRINHA, José. *Antologia poética*. Ana Mafalda Leite (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 15.

A resposta do eu lírico do poema após a compreensão de seu papel no contexto da situação colonial estabelecida é a utilização de sua força, antes força motriz do trabalho que gerava riquezas para o colonizador, como combustível para queima, para destruição de todo sistema. O sujeito negro, antes carvão mineral inerte, bruto e emudecido pela repressão da colonização, agora grita sua humanidade, seu papel de agência, sua força para incendiar aquilo que o oprime, aquilo que nega sua existência como ser autônomo.

O processo da queima do carvão, da queima dos corpos negros, é um processo que transforma os sujeitos envolvidos, assim como as reações químicas da queima produzem novas substâncias, diferentes daquelas envolvidas no início da reação. Este é um processo irreversível que irá produzir novas configurações sociais e o questionamento de todo o sistema colonial, abolindo tanto os papeis dos colonizados e dos colonizadores. Assim, na voz de José Craveirinha, ecoava o grito negro que clamava por uma sociedade moçambicana livre da exploração portuguesa, do racismo e das relações violentas do mundo colonial. Da mesma forma como carvão se transformava no momento de sua queima revolucionária, o sujeito negro se humanizava na medida em que conquistava sua voz de resistência e luta.

O poema de Craveirinha representa o papel transformador e emancipador que pode ter a escrita. Uma prática em que o sujeito negro pode recuperar a sua humanidade retirada pela escravidão e pelo colonialismo, pode se colocar como agente de seu próprio presente e destino, pode contar seu passado e sua história, se impondo ao mundo em pé de igualdade aos que subjugaram ao longo de séculos as populações colonizadas. A escrita negra é das mais importantes vertentes do grito de seus povos pela libertação e autonomia, bem como pela destruição do mundo colonial descrito neste trabalho. E é a partir da escrita que muitos grupos começam a se articular em torno das ideias do protonacionalismo ou do nacionalismo anticolonial africano.

1.4. Da deglutição do colono, faço corpo de mim, consciência liberta

Embora haja a construção de dois mundos bem delimitados, separados com suas barreiras fortificadas, como nos aponta a análise sobre o mundo colonial de Frantz Fanon e

também de Georges Balandier⁶⁴, há o esforço do colono de construir a unidade cognoscente, baseada nos valores da racionalidade moderna ocidental. É a partir destes valores que serão impostas as formas de leitura e visão dentro da situação colonial⁶⁵ orientadas para o encontro da unidade daquilo que seria aceito como o verdadeiro sentido, a verdadeira cultura, a verdadeira língua, o verdadeiro Deus, deslegitimando as formas locais de expressão destes elementos.

Construir uma única verdade aceita acerca das representações do mundo, tentar dominar o processo de nomeação e divisão das relações e práticas sociais existentes na sociedade colonial, é a expressão da dominação colonial, atuando nos elementos simbólicos, exercendo já uma forma de violência, a violência simbólica⁶⁶. Este processo interfere nas instâncias de apreensão e compreensão do mundo colonial, mas interfere também de forma autoritária e esmagadora no processo de formação da identidade do sujeito colonizado e do colono, em uma relação mútua de aprisionamento criada pelo racismo estrutural. Como nos dizia Fanon "o branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura"⁶⁷.

A imposição de um único sistema válido para a construção simbólica das representações do mundo colonial, aconteceu de forma falha, entretanto. A incapacidade de dominar todas as instâncias da vida do colonizado, seus corpos, mentes e almas, fez com que, pouco a pouco, a introdução dos valores ocidentais se misturasse aos valores locais. O que nos leva a algumas situações em que podemos ler como formas de resistência simbólica à violência da opressão colonial, a resistência do sujeito colonizado em ainda se reconhecer conscientemente como sujeito agente, incorporando elementos da cultura europeia à sua própria cultura, fazendo da deglutição do outro corpo de si.

Podemos observar este movimento também na América Latina, como nos aponta Silviano Santiago,

⁶⁴ Segundo Georges Balandier, a sociedade colonizada distingue-se da sociedade colonial pela raça e pela civilização; nestas áreas, a alteridade parece absoluta. Isto manifesta-se na linguagem que opõe o primitivo ao civilizado, o pagão ao cristão, as civilizações técnicas às civilizações atrasadas. BALANDIER, G. A situação colonial: uma abordagem teórica. In: SANCHES, M. *As malhas que os impérios tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 243.

⁶⁵ O conceito de situação colonial é definido por Georges Balandier como um sistema que só pode ser analisado em seu conjunto em que "a dominação imposta por uma minoria estrangeira, diferente em termos raciais (ou étnicos) e culturais, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático a uma minoria autóctone inferior em termos materiais; um domínio que implica o estabelecimento de relações entre civilizações radicalmente diferentes" BALANDIER, G. A situação colonial: uma abordagem teórica. In: SANCHES, M. As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 247.

⁶⁶ BORDIEU. P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

⁶⁷ FRANTZ, Fanon. Pele Negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

o renascimento colonialista engendra por sua vez uma nova sociedade, a dos mestiços, cuja principal característica é o fato de que a noção de unidade sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone — uma espécie de infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, ou seja, abertura do único caminho possível que poderia levar à descolonização.⁶⁸

A reflexão sobre a sociedade colonial na América Latina também pode ser estendida em grande medida para o contexto colonial africano, embora guardadas as proporções de diferenças entre os processos históricos. Em África, a mistura entre os elementos da cultura, língua e tecnologias europeias aos elementos dos povos locais proporcionou em muitos casos a possibilidade da contestação da própria situação colonial. E, em retorno, também favorece a destruição sistemática dos conceitos de unidade e pureza europeus, como nos aponta Silviano Santiago⁶⁹.

Segundo Silviano Santiago, os textos latino-americanos operam como escrituras ⁷⁰ das escrituras dos textos europeus:

O texto segundo se organiza a partir de uma meditação silenciosa e traiçoeira sobre o primeiro texto, e o leitor, transformado em autor, tenta surpreender o modelo original nas suas limitações, nas suas fraquezas, nas suas lacunas, desarticulando-o e o rearticula de acordo com as suas intenções, segundo sua própria direção ideológica, sua visão do tema apresentado de início pelo original.⁷¹

A operação de desarticulação do texto original e rearticulação ativa em novo texto, possibilita que autores em situações coloniais possam elaborar novas significações para os valores e modelos europeus que tentam se impor sobre os locais e questionar estes valores e modelos em suas limitações. Esta operação transforma a leitura e a escrita em forma de transgressão da ordem colonial, não apenas uma assimilação cultural passiva e uma reprodução em forma de simulacro.

A ideia da transgressão da ordem social, no nosso caso específico, da ordem colonial, pela escritura dos textos elaborados pelos colonizados a partir dos textos dos colonizadores, pode dialogar com o conceito de partilha do sensível, de Jacques Rancière⁷².

⁶⁸ SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 16, 17.

⁶⁹ SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 17.

⁷⁰ O autor pensa o conceito de escritura a partir de Roland Barthes que divide os textos em dois grupos, os textos legíveis, aqueles clássicos em sua excelência, e os textos escrevíveis, que convidam o leitor a ser não apenas um consumidor do texto, mas também produtor, assimilando o texto às suas próprias experiências.

⁷¹ SANTIAGO, S. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 22.

⁷² A partilha do sensível é a partilha de algo comum, no tempo e no espaço, dentro de uma comunidade. Pressupõe também que para algo ser partilhado é preciso que haja delimitações do que e de quem não fará parte dessa partilha. RANCIÉRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005.

Em contextos coloniais, o colonizado se encontra excluído das operações de nomeação, significação e representação que dizem respeito ao espaço social habitado pelos colonos e à administração política e econômica dos territórios coloniais. Mesmo assim, é obrigado a receber o conteúdo dessas operações sem a possibilidade de questionamento crítico. Essa operação acontece por via da educação formal para os colonizados, que já sabemos ser limitada, enviesada e insuficiente, e pelos aparatos de repressão violentos como as forças militares.

O colonizado está parcialmente excluído da partilha do sensível dentro da colônia. Ele não tem o direito de ser produtor das formas de representação da sociedade colonial, nem de si próprio. O colonizado é representado pelo colono, sempre por meio de categorizações animalescas e inferiorizantes, como já dito anteriormente. Mas é obrigado a aceitar as formas simbólicas deste mundo e de si dentro dessa partilha que deixa claro o lugar de exclusão, de silêncio e de incapacidade do colonizado.

O sistema colonial, entretanto, na medida em que insere parcialmente alguns indivíduos colonizados dentro dos sistemas educacionais e administrativos, possibilita o início de um movimento de transgressão da própria visão de organização do mundo colonial e do colonizado.

É pelo acesso à escrita e aos textos dos colonizadores que o grupo urbano e letrado dos colonizados adquire sua primeira inserção na produção das representações de seu mundo. Agora não mais orientadas apenas pela visão preconceituosa e limitante dos colonos, mas seguindo a partir de próprios anseios, necessidades e bagagem cultural dos colonizados. Neste momento, eles se inserem na partilha do sensível do mundo colonial, não mais para aceitar ou reforçar as regras e as definições deste mundo, mas para subvertê-las, a partir de um movimento interno que mescla os textos dos colonos aos novos textos produzidos pelo colonizado, criando novas conexões, significações e possibilidades que questionam os lugares dos saberes, a hierarquia daquela sociedade e a distribuição do poder.

Jacques Rancière aponta para a potência de transformação social da escrita quando diz que tanto a escrita, quanto o teatro

revelam-se de saída comprometidas com um certo regime da política, um regime de indeterminação das identidades, de deslegitimação das posições da palavra, de desregulação das partilhas do espaço e do tempo. Esse regime estético da política é propriamente a democracia.⁷³

É nesse sentido que podemos eleger a prática da escrita pelos povos colonizados como uma das formas, extremamente importante e significativa, de resistência e de luta pela

⁷³ RANCIÈRE, Jacques. A partilha do sensível: estética e política. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 18.

independência e autonomia para a destruição da sociedade colonial e inserção de milhares de pessoas nos processos políticos de autodeterminação de seus povos.

A escrita abre a possibilidade de tornar visíveis aqueles indivíduos e elementos apagados pelo regime colonial. Ela lança luz sobre identidades, trajetórias e vidas invisibilizadas e caladas pelo colonialismo. Por meio da escrita negra é possível ver o colonizado, que antes aparecia apenas em sua dimensão corpórea objetificada, mercantilizada, sendo um produto para a exploração, um ser monstruoso, animalesco, selvagem ou um ser dotado de nenhuma ou inferior racionalidade. É possível ver o colonizado em sua dimensão como ser humano, completo e igual aos outros, ao colono. Se é possível ver o colonizado como sujeito, é possível falar dele como sujeito e, mais importante ainda, ser sujeito, exercendo sua voz, sua vontade, sua força.

Tornar visível, tornar dizível uma outra representação do colonizado por meio da escrita é modificar os modos de divisão, de ação e de representação de toda a sociedade colonial. É criar as bases para a possibilidade de questionamento e transformação desta sociedade. É pôr fim à alienação do colonizado que se enxergava pelas lentes opacas e distorcidas pelo racismo colonial.

Neste contexto, a literatura, ainda mais do que as outras formas de escrita, possibilita o alcance democrático da potência de transformação da palavra.

Os enunciados políticos ou literários fazem efeito no real. Definem modelos de palavra ou de ação, mas também regimes de intensidade sensível. Traçam mapas do visível, trajetórias entre o visível e o dizível, relações entre modos do ser, modos do fazer e modos do dizer. Definem variações das intensidades sensíveis, das percepções e capacidades dos corpos.⁷⁴

A literatura reconfigura o sensível a partir do seu poder de transgressão do real, de brincar com as funcionalidades das coisas, dos objetos, das normas, dos sentidos, do conhecimento, das hierarquias, do que é possível e do não consideramos como possível dentro dos nossos horizontes de expectativas e crenças. A literatura nos permite surpresas e desvios que muitas vezes não poderiam habitar a vida, o construto social concreto. E, pela literatura, assim como pelo texto escrito, a palavra e os enunciados circulam sem pai legítimo e sem um destinatário autorizado⁷⁵. Fator este que permite que estes enunciados possam ser escritos e recebidos por um número muito mais democrático de grupos sociais que farão deles diversos usos, inclusive usos transgressores daqueles esperados pelos primeiros criadores anônimos.

⁷⁵ RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 60.

⁷⁴ RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 59.

O potencial transformador da escrita e da literatura ao qual nos referimos acima pode ser exemplificado na análise do poema África, do escritor moçambicano José Craveirinha, e também em alguns aspectos do romance *Ualalapi*, de Ungulani Ba Ka Khosa. Escolhemos o poema de Craveirinha para servir como uma baliza interessante de perspectiva temporal para nossa análise. O poema foi escrito ainda durante a colonização portuguesa na eminência do início do conflito armado pela luta de libertação. O romance *Ualalapi*, por sua vez, foi escrito na década de 1980, já em contexto da independência moçambicana, entretanto, também tem o colonialismo como um de seus temas principais, se opondo à violência do colonialismo português, mas também trazendo para seu momento de enunciação críticas as práticas de dominação e subjugação do governo da FRELIMO durante a construção da nação moçambicana.

Em meus lábios grossos fermenta a farinha do sarcasmo que coloniza minha Mãe África e meus ouvidos não levam ao coração seco misturada com o sal dos pensamentos a sintaxe anglo-latina de novas palavras.⁷⁶

Os dois primeiros versos do poema nos ambientam à visão crítica do autor sobre a colonização no continente africano e em Moçambique e nos localiza quanto à identidade do eulírico. É a voz de um sujeito negro, de lábios grossos, a qual iremos ouvir. A imposição das línguas europeias nos contextos coloniais é referenciada e distanciada, pois a sintaxe anglolatina, nas expressões do inglês e do português em circulação na região de Moçambique não atinge ao coração, embora se misture aos pensamentos, às formas de apreensão do mundo.

Em *Ualalapi*, são principalmente pelas vozes negras que escutamos a história contada sobre Ngungunhane, a história de um soberano também negro, pertencente ao povo *nguni*. É contada uma história de resistência às tentativas de colonização do Reino de Gaza, mas também a história de conquista e opressão de diversos povos autóctones submetidos por esse Reino. Embora seja uma história complexa, repleta de contradições que revelam também a violência e o favorecimento de povos do próprio continente africano, o ato de contar essa história permite que sejam introduzidas na partilha do sensível as versões, as representações e a existência da história dos povos colonizados, não mais pela ótica apenas do colonizador. E no contexto específico da publicação de *Ualalapi*, não mais somente pelo discurso oficial da FRELIMO, que alçava Ngungunhane ao posto de herói nacional de todos os povos que comporiam a nação moçambicana.

⁷⁶ CRAVEIRINHA, José. *Antologia Poética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 16.

Em seu poema, Craveirinha continua a percorrer os caminhos das imposições coloniais:

Amam-me com a única verdade dos seus evangelhos a mística das suas missangas e da sua pólvora a lógica das suas rajadas de metralhadora e enchem-me de sons que não sinto das canções das suas terras que não conheço.⁷⁷

A imposição linguística aparece ao lado da imposição de um único sistema religioso aceito, o cristianismo ocidental, acompanhado pela força das armas e da tecnologia de uso militar. O mistério do sagrado cristão se materializa no mistério do poder mortífero da pólvora e da eficiência da metralhadora construída pela lógica da racionalidade ocidental na busca constante pelo aperfeiçoamento da técnica. Adentram de forma destruidora e violenta no continente africano a língua, a religião e a tecnologia ocidentais.

E em vez dos meus amuletos de garras de leopardo vendem-me a sua desinfectante benção (...) um filme de heróis de carabina a vencer traiçoeiros selvagens armados de penas e flechas e o ósculo das suas balas e dos seus gases lacrimogéneos civiliza o mau casto impudor africano⁷⁸

Para a condução do empreendimento da missão civilizadora dos povos europeus em África, se estendem sobre o mundo colonial as formas de representação simbólicas da superioridade branca sobre os modos de vida indígenas americanos e africanos, desprezando e inferiorizando os elementos locais de cultura. Os sujeitos colonizados são ainda civilizados pelo contato das balas, dos gases de contenção e das forças policiais, expressões não apenas simbólicas, mas objetivamente materiais nos corpos negros.

Em *Ualalapi* são invocados diversos exemplos de práticas da religiosidade e da cultura tradicionais da região de Moçambique, trazendo ao texto o choque entre essas práticas e as práticas cristãs impostas pelo governo colonial. Essas práticas aparecem como um repertório que nos auxilia na criação de diversas possibilidade de significação dos eventos narrados na obra, partindo de outra visão além do racionalismo cartesiano ocidental. O universo do sobrenatural e da magia adquire grande significação na narrativa, sendo uma ponte de conexão entre a ancestralidade daqueles povos e a projeção futura de seu destino após a queda do Reino de Gaza, com a prisão Ngungunhane representada no último capítulo do livro, a partir do discurso de despedida da terra feito pelo soberano antes da sua deportação para os Açores.

_

⁷⁷ CRAVEIRINHA, José. *Antologia Poética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 16.

⁷⁸ CRAVEIRINHA, José. *Antologia Poética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 17.

A introdução da modernidade ocidental dentro das sociedades colonizadas e suas contradições são abordadas no poema de Craveirinha.

E aprendo que os homens que inventaram a confortável cadeira elétrica a técnica de Buchenwald e as bombas V2 acenderam fogos de artifício nas pupilas de ex-meninos vivos de Varsóvia criaram Al Capone, Hollywood, Harlem a seita Klu-Klux-Klan, Cato Mannor e Sharpeville e emprenharam o pássaro que fez o choco sobre os ninhos mornos de Hiroshima e Nagasaki conheciam o segredo das parábolas de Charlie-Chaplin lêem Platão, Marx, Gandhi, Einstein e Jean-Paul Sartre e sabem que Garcia Lorca não morreu mas foi assassinado.⁷⁹

A partir deste momento no poema, o eu-lírico se organiza apoiado sobre as contradições dos valores culturais e da modernidade racional ocidental que tentava se impor sobre os territórios dominados. Contradições reveladas na articulação de diversas escrituras que chegam ao eu-lírico de forma violenta juntamente com a penetração da colonização nas sociedades tradicionais. O desenvolvimento da tecnologia utilizada para controlar e exterminar as vidas humanas nos é apresentado ao lado do entretenimento ficcional criado por Hollywood e de grandes nomes da filosofia ocidental, revelando as complexidades e consequências desses sistemas simbólicos. Por este caminho, sobre o alicerce da experiência colonial é possível ter aí uma base construída na diferença para se pensar a sociedade colonial no que diz respeito a sua própria emancipação e a criação de uma nova sociedade liberta, já que esta não poderia ser mais a mesma sociedade tradicional de antes da colonização.

A contradição presente no choque entre as várias formas de organização social, política e cultural em contextos coloniais pode ser analisada em *Ualalapi* na figura do personagem Manua, filho de Ngungunhane. Manua havia frequentado a escola de ensino formal, sendo enviado por seu pai, lá tendo contato com o mundo da cultura e conhecimento branco europeu. No capítulo intitulado "O diário de Manua", o personagem está em uma embarcação portuguesa indo de Moçambique a Lourenço Marques. O enredo da história se cerca de episódios sobrenaturais e fantásticos quando Manua come peixe, alimento proibido na tradição *nguni*, servido no jantar. Durante a noite, Manua tem inúmeros pesadelos e é acordado pelo capitão do navio que mostra o rastro de vômito tingido de vermelho, pelo vinho, e amarelado com inúmeras cabeças de peixe com olhos brilhantes e esbugalhados. O vômito cobria o chão de sua cabine e escorria por todo navio, causando um episódio de náusea coletiva e mais vômitos dos

⁷⁹ CRAVEIRINHA, José. *Antologia Poética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 17.

outros passageiros brancos que viajavam. Nas falas e ações dos outros tripulantes do navio observamos o tratamento desigual, superior e preconceituoso que eles dirigem à Manua, somente suportando sua presença no navio por ser filho de Ngungunhane. Após o acontecimento estranho, Manua se recolhe em sua cabine e escreve em seu diário.

Manua abriu a maleta, tirou papéis, uma caneta e tinta. Escreveu. Falou do pai e chamou-o ignorante e feiticeiro. Falou do seu tempo de estudante, afirmando que uma vez borrou o quarto de merda durante a noite, deixando a cama limpa. Hoje, escreveu a dado passe, vomitei. O comandante do navio nada entende de feitiço. Se compreendesse alguma coisa talvez entendesse o fato de eu ter sido dos poucos da minha tribo que teve acesso ao mundo dos brancos, à sua língua, aos seus costumes e à sua ciência. Mas ele não pode entender o mundo negro, os nossos costumes bárbaros, a inveja que norteia a nossa vida e as intrigas que nos matam diariamente.

Quando eu for imperador eliminarei estas práticas adversas ao Senhor, pai dos céus e

Quando eu for imperador eliminarei estas práticas adversas ao Senhor, pai dos céus e da Terra. Serei dos primeiros, nestas terras africanas, a aceitar os costumes nobres dos brancos, homens que estimo desde o primeiro dia que tive acesso ao sei civismo são. ⁸⁰

Não por acaso, é por meio da palavra escrita que nos chega o relato de Manua. Relato que traz consigo uma mistura de alienação causada pela estrutura racista da sociedade colonial e conflito de identidade do próprio personagem que nutre o desprezo por suas tradições, história e cultura ao mesmo tempo em que não consegue se desvincular totalmente delas, vomitando o peixe, alimento interdito para o seu povo, em uma espécie de transe, em que seus sonhos e a sua realidade se misturavam, expulsando aquele alimento proibido, estranho, estrangeiro, de seu corpo negro *nguni*.

Recluso em sua cabine, Manua escuta os diálogos dos portugueses a seu respeito e histórias repletas de representações racistas que desqualificam, inferiorizam e desumanizam os povos negros da colônia. Ao fim da viagem, seja como consequência do desrespeito às suas tradições, pela ingestão do peixe e desprezo em relação aos seus e ao seu pai, ou pela humilhação racial a que foi submetido o filho do soberano mais poderoso da região Sul de Moçambique, Manua se entrega à bebida, à loucura, experimentando a impotência e o desaparecimento de seu membro sexual até a sua morte.

Pelo Império Nguni circulava a versão de que a morte de Manua teria sido uma ordem de Ngungunhane,

pois era uma vergonha para os nguni ver um filho seu assimilar costumes de outros povos estrangeiros. E o pior, dizia Manhune, Manua parecia um chope, pois era subserviente aos portugueses. Matem-no na próxima oportunidade, disse Ngungunhana num dos encontros que teve com os maiores do reino.⁸¹

⁸⁰ KHOSA, Ungulani Ba ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance editores, 2008, p. 73.

⁸¹ KHOSA, Ungulani Ba ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance editores, 2008, p. 74.

Este trecho traz um aspecto interessante na medida em que o personagem Manua é desqualificado por se apresentar subserviente aos portugueses que tentavam dominar o Reino de Gaza, sendo comparados aos *chopes*, povo dominado de forma violenta pelo império *nguni*. Aqui, temos uma das passagens em que os contornos negativos aparecem na imagem do Ngungunhane, contrapondo-se ao discurso da FRELIMO que o ressaltava como um soberano capaz de promover a união dos povos no que viria a ser a nação moçambicana no futuro.

Voltando ao poema de Craveirinha e à questão dos choques culturais do mundo colonial, o autor traz ao lado dos textos estruturados pela escrita, os textos que se apresentam na natureza, em que os signos são os próprios elementos naturais, lidos e significados pela cultura e tradição das sociedades colonizadas. Textos estes que se apresentam invisíveis e ininteligíveis para os colonizadores sob o véu da lógica racional ocidental.

> não lêem nos meus livros de nuvens o sinal das cheias e das secas e nos seus olhos ofuscados pelos clarões metalúrgicos extinguiu-se a eloquente epidérmica beleza de todas as cores das flores do universo⁸²

Essa operação de identificação de elementos da natureza como signos também pode ser observada ao longo da narrativa de *Ualalapi*. Muitas vezes esses signos aparecem modificados, aproximando-se de uma esfera mágica, do sobrenatural ou do fantástico. Como por exemplo a chuva amarelada, de gotas grossas, viscosas e pegajosas que aparece no capítulo "Damboia". Ou a própria menstruação de Damboia que desce sem cessar por suas pernas, cobrindo todo chão de sua casa por três meses ininterruptos até a morte da personagem. Os elementos da natureza, as tradições e o mágico são mesclados para trazer novas chaves de leituras para o texto.

A utilização de outras linguagens diferentes do padrão culto da língua portuguesa também aparece como formas de transgressão dos valores europeus no poema de Craveirinha e no romance de Ungulani. Esse fato pode ser observado no poema "África" nos momentos em que o autor utiliza palavras em línguas africanas, como o xironga, expressões orais comuns em regiões de Moçambique ou imagens que remetem ao cotidiano das culturas tradicionais. A língua do colonizador é, portanto, incorporada e deglutida, subvertida para se transformar na língua pela qual se critica a colonização e se exige a independência e o reconhecimento igualitário dos povos colonizados.

> E no colo macio das ondas não adivinham os vermelhos sulcos das quilhas negreiras e não sentem

⁸² CRAVEIRINHA, José. Antologia Poética. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 18.

como eu sinto o prenúncio mágico sob os transatlânticos da cólera das catanas de ossos nos batuques do mar. 83

Em *Ualalapi*, a recusa aos regimes de governo autoritários acontece não somente a nível temático, mas na própria estrutura textual, utilizando a transformação da língua do opressor em uma forma de resistência. Dessa forma, a ideologia dominante contida nessa língua pode ser evidenciada e contestada. No caso de Moçambique, a língua portuguesa é herdada do colonialismo e traz consigo germes da inferiorização das línguas, tradições e culturas de matriz africana. As contradições do processo de aprendizagem e imposição linguístico colonial não são resolvidas pelo projeto da FRELIMO.

No combate às tradições vistas como obscurantistas, a FRELIMO institui a língua portuguesa como a língua oficial do país de Moçambique, no lugar das 53 línguas existentes⁸⁴. É necessário encarar a tentativa de unificação do povo, por meio da língua e da criação de uma história única de forma crítica. O português era a língua falada tanto pelo colonizador, quanto por uma elite local, assimilada, que reivindica o poder durante a guerra de libertação e após a independência, esta elite constitui o grupo dirigente da FRELIMO, e por isso, a opção pela língua portuguesa está também relacionada a uma forma de manutenção do lugar de poder dessa elite. Essa escolha mina a possibilidade de formação de uma nação multilíngue em que as particularidades e cultura dos diversos grupos que compõem o país de Moçambique seriam melhor abarcados, num processo de grande liberdade e respeito às diferenças. Atualmente⁸⁵, apenas 50%, aproximadamente, da população moçambicana fala português, a partir desse fato, podemos pensar em que medida a parte do contingente não falante de português consegue exercer seus direitos políticos, quando são representados e votam em indivíduos que não se comunicam por meio da mesma língua que eles.

Em *Ualalapi*, entretanto, pode ser visto um movimento que busca contemplar diversos tipos de linguagens e línguas. O suporte da língua portuguesa é modificado na medida em que ganha significações, palavras e ritmos que originalmente não lhe eram pertencentes. Já não se trata de uma língua estrangeira utilizada para a expressão de sentimentos tão historicamente localizados, apesar de seu caráter universal quando pensamos na abordagem das dimensões humanas da obra. O português é apropriado, remodelado e se transforma em outra língua, moçambicana.

⁸³ CRAVEIRINHA, José. Antologia Poética. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 18.

⁸⁴ *Ethnologue*. Disponível em: <<u>http://www.ethnologue.com/ethno_docs/distribution.asp?by=country></u>, acesso em 29/02/2012, horário 11:22.

⁸⁵ Segundo os dados do Censo moçambicano de 2007.

A impossibilidade de reconhecer as formas culturais autóctones como formas legítimas e dotadas de significações válidas dentro de um sistema de compreensão do mundo fazem com que o colonizador não perceba na paisagem social os sinais da mudança que se aproxima. A partir deste momento, o eu-lírico invoca o futuro idealizado na ideia de libertação nacional. Este futuro já estaria em desenvolvimento no presente, na movimentação subterrânea das catanas, em nome de um passado de escravidão transatlântica que permanece no presente da colonização no solo do continente.

Mas nos verdes caminhos oníricos do nosso desespero perdoo-lhes a sua bela civilização à custa do sangue ouro, marfim, améns e bíceps do meu povo.⁸⁶

Escravidão e exploração continuada no presente da colonização em benefício dos povos imperialistas europeus ao longo dos séculos.

E ao som másculo dos tantãs tribais o eros do meu grito fecunda o húmus dos navios negreiros... e ergo no equinócio da minha Terra o moçambicano rubi do nosso mais belo canto xi-ronga e na insólita brancura dos rins da plena Madrugada a necessária carícia dos meus dedos selvagens é a táctica harmonia de azagaias no cio das raças belas como altivos falos de ouro erectos no ventre nervoso da noite africana.⁸⁷

São os tambores dos exércitos africanos que dão o ritmo do levante dos povos colonizados que recorrem ao passado de escravidão e dominação colonial para se erguerem em alteridade, evocando a valorização dos povos negros, evocando seus cantos, evocando a formação de uma nova identidade que recai sob o signo nacional da Terra que agora é Moçambique insurgente, com azagaias na mão contra as metralhadoras da língua, da fé e da civilização coloniais.

É também pela guerra que começa a narrativa de *Ualalapi*, lançando os guerreiros *nguni* de Gaza para o assassinato de Mafemane, irmão de Ngungunhane, no momento da sucessão do trono de seu pai, Muzila, que havia falecido. A obra se inicia com a violência da guerra e da dominação de povos na formação de um grande império. Um império africano negro que se coloca em oposição ao império português. Embora já seja apontado o seu fim e a vitória dos portugueses, o início da narrativa pela consolidação do Império de Gaza pode nos revelar duas novas perspectivas. A primeira se refere ao papel de agência do sujeito negro que possui uma

⁸⁶ CRAVEIRINHA, José. Antologia Poética. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 18.

⁸⁷ CRAVEIRINHA, José. *Antologia Poética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 18.

história e um passado anterior à presença do colonizador e independente dele, como a história do próprio Império de Gaza que é anterior à dominação efetiva portuguesa.

E serei temido por todos, porque não me chamarei Mudungazi, mas Ngungunhane, tal como essas profundas furnas onde lançamos os condenados à morte! O medo e o terror ao meu império correrão séculos e séculos e ouvir-se-ão em terras por vocês nunca sonhadas!⁸⁸

A segunda perspectiva se refere às várias camadas de complexidade que ganham a memória sobre o povo *nguni* e sobre o Império de Gaza, trazendo para imagem desse Império e de Ngungunhane os signos da violência e da dominação imperialista. É possível observar esse aspecto na seguinte passagem do texto:

-Estou com medo, Ualalapi. Estou com medo. Vejo muito sangue, sangue que vem dos nossos avós que entraram nestas terras matando e os seus filhos e netos mantémse nela matando também. Sangue, Ualalapi, sangue! Vivemos do sangue destes inocentes. Porquê Ualalapi?⁸⁹

Assim, José Craveirinha e Ungulani Ba Ka Khosa recorrem à sua escrita literária para elaborar e resignificar as realidades nas quais estão inseridos. Seus textos modificam a partilha do sensível de suas comunidades na medida em que estabelecem relações e significações com o mundo e com o agrupamento de outros textos em circulação, realizando um diálogo estabelecido pela diferença que tenciona as contradições presentes na articulação destes textos, culturas e políticas e cria em sua estética um mundo novo que abre as portas de novas possibilidades de relações e construções sociais no mundo que se almeja efetivamente póscolonial e não apenas pós colonização europeia do continente africano.

1.5. Sobre o cadáver do colonizador, emerge a nova nação: os desdobramentos do nacionalismo metropolitano para a criação dos nacionalismos autóctones nos espaços coloniais.

O contexto de dominação política, econômica e social dos espaços coloniais, delimitados ao sabor dos interesses dos colonizadores europeus, pôde dar origem aos movimentos nacionais que reivindicaram as independências no continente africano, principalmente a partir da década de 1950, e orientaram a construção das jovens nações libertas.

⁸⁸ KHOSA, Ungulani Ba ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance editores, 2008, p. 20.

⁸⁹ KHOSA, Ungulani Ba ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance editores, 2008, p. 21.

Partindo das reflexões de Benedict Anderson⁹⁰, as nações modernas são espaços limitados pela existência clara de fronteiras, podemos encontrar essas marcações na existência de marcos físicos em determinadas localidades, placas, postos de fiscalização de imigração e importação e também na representação cartográfica dos mapas reconhecidos politicamente por diversas nações.

As nações são também soberanas, tendo seu poder centrado na autoridade de um grupo político ou grupos de ordem secular, não mais se baseando, por exemplo, quando consideramos o contexto europeu até a modernidade, na herança dos reinos dinásticos ou no poder de ordem divina.

E por fim, as nações são comunidades, na medida em que seus integrantes se imaginam unidos por laços de solidariedade ou interesses horizontais comuns, embora saibamos que a reciprocidade de interesses ou a horizontalidade entre as diversas camadas sociais distintas não existam na prática. Os integrantes da nação se imaginam conectados aos milhares de outros indivíduos que habitam o mesmo espaço nacional, mesmo que o encontro entre todos eles nunca vá existir de fato.

Ao considerarmos então a nação como uma comunidade imaginada, nossa principal pergunta recai sobre o processo de formação dessas comunidades nos espaços coloniais. No seio de sociedades extremamente desiguais, segregacionistas e racializadas, imersas nas limitações ao desenvolvimento político e econômico dadas pela legislação colonial e super exploradas em suas riquezas naturais e mão de obra, surgem movimentos nacionalistas que irão pensar a construção de novas nações livres do jugo colonial.

Para entendermos essa questão, devemos considerar a sua duplicidade. O colonialismo foi, ao mesmo tempo, o produtor da reconfiguração dos nacionalismos europeus e da construção dos nacionalismos coloniais africanos e asiáticos no século XX.

Os nacionalismos europeus do século XIX tiveram na questão linguística uma de suas bases de fundação. A adoção das línguas vernáculas, escolhidas na maioria dos casos por conveniência, para a administração dos reinos dinásticos, juntamente com o desenvolvimento da imprensa como uma relação de produção capitalista, possibilitou aos falantes e, principalmente, aos leitores desses vernáculos impressos a imaginação de pertencerem a uma comunidade política limitada pelo sentimento da partilha da língua pelas leis, pelos jornais ou pela literatura.

⁹⁰ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

Entre o nacionalismo embrionário, gerado pela expansão da comunidade linguística dentro dos impérios dinásticos, e a constituição da nação propriamente dita, temos a operação deliberada e violenta de fusão entre a naturalização e a manutenção do poder dinástico nos impérios multiétnicos e poliglotas europeus, como a Rússia czarista, por exemplo. Segundo Anderson⁹¹, esse nacionalismo oficial se desenvolveu na Europa após e como reação aos movimentos nacionais populares desde os anos 1820, influenciados pela Revolução Francesa e pelas Independências Americanas. Este fato demonstra a capacidade modular dos nacionalismos que, como modelos, podem ser aplicados em outros contextos e lugares.

Ao alargarmos o nacionalismo europeu para os territórios coloniais em outros continentes deparamos com uma grande contradição entre o nacionalismo e o imperialismo na medida em que é negada a integral comunhão e participação na comunidade nacional pelas populações coloniais, inclusive pela elite colonial local. O colono sabe que não goza dos mesmos direitos e privilégios do colonizador, mesmo que exista um discurso de igualdade ou de pertença à mesma unidade nacional, como podemos observar no caso português com as ideias de Portugal Maior⁹² e do luso tropicalismo⁹³.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial e o reconhecimento da autodeterminação dos povos pela Organização das Nações Unidas — ONU, o governo Português foi obrigado a implementar medidas de reformulação em seus territórios coloniais para manter o domínio sobre eles. Dentre essas medidas está a promoção destes territórios a províncias ultramarinas, a revisão e a integração do Ato Colonial de 1930 à Constituição do Estado Novo Português e a intensificação da difusão das ideias de patriotismo e união dos povos propagadas pelo sistema educacional português em África. Nas escolas coloniais, os estudantes aprendiam os símbolos

⁹¹ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, p. 131.

⁹² A fusão dos domínios do império colonial à nação portuguesa estava na base da construção da ideia de Portugal Maior. Uma única nação que englobaria Portugal e seus territórios coloniais, na tentativa de manter a administração das suas colônias no contexto de pressão internacional para a adoção do princípio de autodeterminação dos povos. Portugal acreditava ser possível continuar com sua política colonial ao alegar que os territórios ocupados na verdade eram independentes na medida em que eram territórios indivisíveis de Portugal, uma nação independente. 93 O Luso-Tropicalismo foi uma doutrina teórica formulada pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freire que foi adotada na década de 1950, mas sobretudo, após 1960, pelo governo português para justificar suas possessões coloniais e as supostas benesses da administração colonial portuguesa. Mariana Lagarto dos Santos resume bem a ideia do Luso-tropicalismo: "Substituto da "mística imperial", o Luso-tropicalismo vai funcionar como a legitimação científica e justificação ideológica para uma nova política ultramarina: sublinha a singularidade da colonização portuguesa, exemplar porque pacífica, tolerante, propensa à fusão de culturas e mestiçagem, e enaltece as supostas aptidões colonizadoras do português, portador de características que lhe permitam uma perfeita comunhão com o ambiente, sociedade e cultura tropicais." SANTOS, Mariana Lagarto. A escola e a ideologia colonial. Contribuição para a formação das nacionalidades africanas de expressão portuguesa. In: Comunidades Imaginadas. Nação e Nacionalismos em África. Imprensa da Universidade de Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p.51.

nacionais portugueses, como a bandeira, o hino e os mapas de Portugal, assim como a história portuguesa, que era ensinada como pertencente às crianças indígenas e, principalmente, às assimiladas. Segundo Mariana Lagarto dos Santos⁹⁴, para estimular o sentimento de patriotismo português nas populações autóctones coloniais, Portugal era apresentado, nos livros e manuais escolares, como uma nação esplendorosa e não racista. Podemos observar essa estratégia discursiva no poema abaixo encontrado em um livro de leitura para as escolas em Angola em 1969:

Rumo ao Futuro
Lado a lado, devagar,
Caminham
Dois meninos
Direitos à escola!
Um preto e outro branco!
Há neste um riso doirado,
E há naquele um olhar franco!
Alegres ambos, felizes,
Coração puro, inocente,
Lá seguem, rumo ao futuro,
A caminho da escola.
E escrevem ambos, a par,
A história linda de Angola!

No poema, os dois meninos que representam a união dos povos africanos e dos colonizadores caminham lado a lado, em relação horizontal de igualdade. Ambos estão alegres e são inocentes, sabendo que serão os responsáveis por construir juntos, por meio da escrita, portanto da bagagem cultural ocidental, o futuro da colônia agora incorporada como província portuguesa. A escrita aparece aqui como uma das ferramentas utilizadas para o fomento da imaginação da comunidade nacional portuguesa que teria que abarcar não apenas a população e porção geográfica europeia, mas também as possessões africanas.

Embora a construção da imagem poética seja de uma sociedade harmoniosa, as realidades nas colônias portuguesas neste momento se encontram muito diferentes do exposto. Apesar das medidas tomadas por Portugal no pós 2ª Guerra Mundial, as condições práticas de segregação e desigualdade sociais, raciais e econômicas nas colônias pouco se alteraram. Fator que corrobora para a eclosão dos movimentos de luta pelas independências e das guerras de libertação nas colônias portuguesas durante as décadas de 1960 e 1970.

94 SANTOS, Mariana Lagarto. A escola e a ideologia colonial: Contribuição para a formação das nacionalidades

africanas de expressão portuguesa. In: *Comunidades Imaginadas*. Nação e nacionalismos em África. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

⁹⁵ SANTOS, Mariana Lagarto. A escola e a ideologia colonial: Contribuição para a formação das nacionalidades africanas de expressão portuguesa. *Comunidades Imaginadas*. Nação e nacionalismos em África. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 53.

Ao enaltecer a pátria portuguesa e tentar incutir o sentimento de pertença dos colonizados à nação lusitana, o sistema de ensino também foi em grande medida responsável por dar contornos mais reais e objetivos para as abstrações dos limites dos domínios coloniais e para os limites desenhados nos mapas da partilha do continente, fazendo com que Angola, Moçambique e Guiné tivessem uma materialidade mais latente para seus habitantes. Esses novos grupos identitários começavam a ganhar força para além dos grupos étnicos nas sociedades colonizadas.

Como então pensarmos a formação de um nacionalismo autóctone nos espaços coloniais? Ao tentarmos responder essa questão, um paradoxo inicial se apresenta, pois as ideias nacionalistas nos espaços coloniais na primeira metade do século XX ou as nações emergentes, recém independentes na segunda metade do século, irão construir suas bases sobre a memória, a história e a sociedade colonial. As delimitações fronteiriças das novas nações seguirão os contornos das antigas colônias⁹⁶, assim como na maioria dos casos, a língua oficial será herdada dos antigos colonizadores e a memória dos anos de exploração colonial será revivida como o passado mítico daquela nação que se realiza no presente dentro do tempo vazio e homogêneo das narrativas nacionais.

No caso específico do colonialismo português em Moçambique, Eduardo Mondlane analisa a questão das continuidades coloniais adotadas pelo incipiente nacionalismo moçambicano:

Como todo o nacionalismo africano, o de Moçambique nasceu da experiência do colonialismo europeu. A fonte de unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos sob o domínio português. O movimento nacionalista não surgiu numa comunidade estável historicamente com uma unidade linguística, territorial, econômica e cultural. Em Moçambique, foi a dominação colonial que deu origem à comunidade territorial e criou as bases para uma coerência psicológica, fundada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos da dominação colonial.⁹⁷

Para pensarmos nos fatores que possibilitaram a emergência do pensamento nacionalista próprio dos espaços coloniais, podemos analisar o impacto das inovações tecnológicas das comunicações e do transporte do final do século XIX e início do século XX, que possibilitaram um número maior de viagens entre os espaços dos impérios coloniais. A criação de uma imprensa nas colônias, mesmo que de forma tardia e limitada, também contribui para a

⁹⁶ A primeira conferência da Organização da Unidade Africana, sediada em Cairo no ano de 1964, reforça a decisão de respeitar os limites das ex-colônias para a constituição dos novos Estados africanos independentes. TORGAL, Luís Reis. As comunidades imaginadas. Reflexões metodológicas sobre o estudo dos nacionalismos africanos. In: *Comunidades Imaginadas*. Nação e Nacionalismos em África. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2008, p. 227 a 237.

⁹⁷ MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA, 1995, p. 87.

circulação das ideias nacionalistas e dos textos literários locais. Além desse fator, a necessidade crescente de funcionários locais para a administração dos vastos espaços coloniais europeus, fomentaram o crescimento do número de viagens dos colonizados à Europa. Embora soubessem da limitação para a ocupação dos mais importantes cargos da administração colonial, alguns filhos da elite autóctone encontraram na complementação de seus estudos nas universidades europeias uma experiência de fortalecimento do sentimento de vínculo e comunidade entre esses estudantes e seus locais de origem. Sabemos, entretanto, que o número de estudantes negros em Portugal vindos das colônias era muito pequeno, o que limitava a possibilidade de formação de grandes núcleos de organização política desses jovens.

Apesar disso, as barreiras para a circulação dos indivíduos dentro dos limites dos impérios coloniais também eram grandes, erguendo-se sobre as teorias racistas que estruturavam a realidade social colonial e metropolitana. Os filhos da elite colonial autóctone não poderiam partilhar dos mesmos direitos e oportunidades dos filhos dos colonos brancos. Nas localidades em que existiu algum tipo de lei assimilacionista, como nas colônias portuguesas, os assimilados tinham uma série de restrições estabelecidas legalmente e pela prática social em relação aos colonizadores brancos, demonstrando que certas barreiras do mundo colonial continuariam intransponíveis mesmo com a ideia de incorporação destes territórios às metrópoles, como foi o caso da Argélia e de Moçambique, por exemplo.

Nada como o deslocamento territorial e cultural desses jovens no centro das mentalidades racistas metropolitanas para perceberem o abismo intransponível que os separavam dos colonos brancos na realidade colonial. Este abismo também era evidente dentro do sistema educacional secundarista nas colônias em que alguns estudantes de origem africana, oriundos de famílias assimiladas, no caso das colônias portuguesas, conviviam com os outros estudantes brancos, estando sujeitos a várias práticas racistas dos professores ou dos outros estudantes. As experiências de opressão colonial vividas entre os filhos dessa elite e o proletariado urbano ou o campesinato coloniais, entretanto, ainda teriam que ser criadas discursivamente, sendo reformuladas para aproximá-las pelo contexto da violência colonial a que todos os colonizados estavam submetidos.

O sistema de educação colonial e o processo de alfabetização dos colonizados, embora muito pequeno em números absolutos do contingente populacional, foi significativo para a difusão das rotas de circulação de estudantes nos territórios coloniais, compartilhando as experiências entre indivíduos de localidades diferentes, mas sobre o mesmo sistema de opressão colonial, o que ajudou a dar vida aos mapas das possessões coloniais visualizados dentro das

escolas. Por meio da leitura na língua do colonizador, do contato com periódicos e com a literatura, esses estudantes puderam localizar sua própria experiência dentro da temporalidade da nação, um tempo vazio e homogêneo, como nos indica Anderson⁹⁸, transportando essa temporalidade e os modelos nacionais resignificados para os espaços coloniais anos mais tarde durante os movimentos pelas independências.

A opção pela manutenção da língua do colonizador como a língua oficial das novas nações que emergiram dos contextos coloniais deve ser entendida dentro do papel de importância da circulação das ideias na língua impressa para a construção dos nacionalismos. Como apontamos até aqui, a leitura é um dos mecanismos de criação do sentimento de união e partilha da comunidade nacional. Ela cria vínculo entre indivíduos que estão distantes ou possuem experiências de vida muito distintas, fazendo-os acreditar terem elementos comuns pelos quais seja legítimo lutar. Precisamos, entretanto, ressaltar os limites desse mecanismo quando pensamos em sociedades majoritariamente analfabetas, nesses casos, as leituras em voz alta partilhadas nas cidades ou novos veículos de comunicação como o rádio podem ser fundamentais para a propagação das ideias nacionalistas entre essas populações, principalmente nas áreas rurais.

Além do papel de importância na difusão das ideias pela língua impressa, a adoção da língua dos colonizadores após as independências em África também se explica pela defesa da unicidade e coesão das culturas nacionais nos novos estados africanos. Em detrimento da diversidade da multiplicidade de grupos étnicos no mesmo território nacional, como herança do nacionalismo colonial europeu, os novos grupos políticos dos movimentos de libertação das colônias defendiam a adoção de uma cultura nacional que se apresentasse como homogênea. A adoção da língua imposta pelo colonizador no território colonial, dessa forma, poderia ser vista como a solução para a construção de um discurso nacionalista que apagasse as identidades étnicas na construção desses novos estados. Assim temos os casos da ex-colônias portuguesas Angola, Moçambique e Guiné que adotaram o português como língua oficial após as independências⁹⁹.

A formulação dos nacionalismos locais nos contextos coloniais, suas relações com os nacionalismos modernos metropolitanos e as implicações políticas dessas teorias para a

⁹⁸ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, p. 167.

⁹⁹ As datas oficiais do reconhecimento das independências de ex-colônias portuguesas em África são: Angola – 11 de novembro de 1975, Guiné Bissau – setembro de 1974 e Moçambique – 25 de julho de 1975.

configuração dos processos de independência e dos governos após a emancipação serão questões analisadas nas sessões seguintes deste capítulo.

1.6. A consciência nacional e suas desventuras

Para melhor compreendermos como as ideias nacionalistas se desenvolvem no contexto colonial e quais são os papeis dos grupos sociais colonizados dentro desse processo, utilizaremos alguns conceitos trabalhados por Frantz Fanon¹⁰⁰, sendo os principais: a consciência nacional; a revolução; a desalienação e a libertação.

As experiências de opressão e violência coloniais vividas pelos colonizados possibilitaram a emergência da ideia de nação para as sociedades exploradas. Uma nação que ainda não se encontra desenhada e delimitada em totalidade, mas aparece em potência para essas sociedades. É a partir das experiências revolucionárias da luta pela independência e libertação dos povos colonizados que é possível verificar a criação e consolidação da nação em ato e para as consciências desses povos.

O colonizado, no contexto de dominação da situação colonial, é alijado de suas posses, dignidade, valores e cultura, sendo obrigado a reconhecer o poder do colonizador e seus sistemas econômicos, culturais e representativos. O colonizado sufocado e paralisado pelo racismo europeu, se nega como raça diferente, aceitando as doutrinas da raça superior e das formas de ver e de existir no mundo. Chamamos este processo de alienação ou assimilação do colonizado.

As contínuas demonstrações das desigualdades e interdições do mundo colonial vão pouco a pouco demonstrando aos colonizados que alcançar as posições hierárquicas e simbólicas dos colonizadores não é tarefa possível dentro das estruturas do colonialismo. Neste momento, as práticas culturais autóctones voltam a ganhar destaque e são reafirmadas enfaticamente como forma de resistência, mesmo que essas práticas não tenham dinamismo vivo e sejam parte de uma cultura congelada pelo colonialismo 102.

¹⁰⁰ O processo de desenvolvimento e transformação da consciência do sujeito subalterno é um dos principais problemas no conjunto obra de Frantz Fanon. As mudanças realizadas no caminho de maturação dessa consciência para a libertação podem adquirir inúmeras facetas, sendo algumas delas a desalienação e a politização do sujeito colonizado. Questões que irão aparecer ao longo de suas obras.

¹⁰¹ FRANTZ, Fanon. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980, p. 42.

Na visão de Frantz Fanon, a cultura das sociedades colonizadas estaria congelada pela estrutura colonial. A cultura dos povos colonizados se constituiria na reprodução de práticas sociais tradicionais que já não possuem vivacidade ou potencial de transformação ou práticas herdadas dos colonizadores que culminem na alienação dos colonizados. A abordagem da cultura autóctone em contextos colônias do autor não considera a existência de práticas de resistência à situação colonial ou de práticas dinâmicas e vivas. Nesta dissertação, descordamos do

Tomando como exemplo a situação argelina, Fanon continua a análise da percepção da desigualdade e violência do contexto colonial pelo colonizado, como descrito acima. Esse movimento ganha mais corpo na Argélia a partir das tentativas de emancipação lideradas pelos partidos nacionalistas que buscavam uma solução conciliatória com a França. Entretanto, tentativas repetidamente infrutíferas para o alcance da independência. Ao lado das investidas dos partidos nacionalistas burgueses, surge a Frente de Libertação Nacional, a FLN, que traz uma linha de ação mais radical em direção ao rompimento com o poder colonial.

O esgotamento das vias pacíficas de negociação pela independência, a repressão aos movimentos da FLN e a elevação do uso de violência extrema por parte do exército francês no combate aos militantes pela libertação transformam o contexto argelino em verdadeira guerra total em que se objetivava a conquista da independência por parte dos militantes da FLN, ou a manutenção da situação colonial, por parte do governo francês.

A partir deste contexto, a mudança do quadro na Argélia para uma situação mais radical de guerra irá possibilitar a emergência de um movimento revolucionário em sua base. É na luta pelo fim do domínio colônia, efetuada pela guerra de libertação, que a consciência nacional argelina vai se desenvolvendo, no seio do próprio processo revolucionário. A consciência nacional, para Fanon, informa e é ao mesmo tempo informada pela experiência revolucionária. Ela se dá na *práxis* revolucionária para a libertação.

Segundo Frantz Fanon, o processo revolucionário argelino cria um novo sistema de valores em que cada cidadão é convidado a tomar posição dentro da Revolução. Este novo sistema de valores estaria calcado em outra forma de humanidade, rejeitando o racismo do colonizador ao mesmo tempo em que também rejeita a tradição congelada do colonizado, ambos vistos como fatores limitantes à libertação do mundo. Sobre a nova nação argelina que se desenhava, cito Fanon,

A nação argelina não se situa no futuro. Não é o produto de uma imaginação embaçada e cheia de fantasmas. Está mesmo no centro do homem novo argelino. Há uma nova natureza do homem argelino, uma nova dimensão de sua existência.

A tese que afirma que os homens se transformam no mesmo momento em que modificam o mundo, não tem sido nunca tão evidente como na Argélia. Esta prova de força não somente remodela a consciência que o homem tem de si mesmo, se não a ideia que tem de seus antigos dominadores e do mundo, por fim a seu alcance. (tradução da autora)¹⁰³

ponto de vista de Fanon ao entender que em muitos casos, a tradição e as culturas locais se colocaram como elementos de resistência ao colonialismo e corroboraram para a emergência de ideias e movimentos nacionalistas anticoloniais.

¹⁰³ La nación argelina no se sitúa en el futuro. No es el producto de una imaginación borrosa y llena de fantasmas. Está en el centro mismo del hombre nuevo argelino. Hay *una nueva naturaleza del hombre argelino*, una nueva dimensión de su existencia.

A coletânea de textos que compõem *O ano V da Revolução Argelina* traz um contexto específico e particular da luta de libertação na Argélia, em que a consciência nacional e a questão racial estão totalmente imbricadas e não dissociadas. Na Argélia colonial praticamente todo o quadro da administração do governo e das principais áreas de produção econômicas estão ocupados por franceses brancos ou por descendentes desses colonos nascidos na colônia. Situação que pode ser explicada, em parte, devido à natureza de colônia de povoamento que teve esse país. As demais funções de menor prestígio, maior trabalho braçal e menor remuneração estão designadas para os colonos árabes.

Já em *Os condenados da Terra*, escrito posteriormente à Revolução Argelina, não podemos verificar a correspondência exata entre o desenvolvimento da consciência nacional e a rejeição aos mecanismos do racismo colonial. Esse fator pode ser explicado pela maior complexidade da clivagem racial dentro da administração colonial existente em várias regiões do continente africano, em especial nas colônias da África meridional onde indivíduos negros ocupam posições importantes da administração colonial na medida em que não há colonos estrangeiros ou colonos descendentes destes em número suficiente para os postos necessários. Essa situação faz com que as classes urbanas dos colonizados tenham privilégios econômicos, políticos e sociais em relação às classes rurais, principalmente para aqueles indivíduos submetidos aos processos de assimilação propostos em alguns estatutos de indigenato.

A partir desse contexto, o processo da passagem da luta anticolonial para o desenvolvimento da consciência nacional, em *Os Condenados da Terra*, não é linear ou imediato e, muitas vezes, não se torna efetivo por conta da interferência de fatores como a existência de uma burguesia nacional não revolucionária incapaz de racionalizar a *práxis* popular. Em relação à situação argelina, seria necessário a construção de uma etapa além.

Na Argélia, a independência significaria a resolução da questão racial e econômica, sendo incorporados à nova nação somente aqueles indivíduos brancos que partilhassem dos ideais revolucionários e não da continuidade do regime colonial. Portanto, a construção da consciência nacional liberta aconteceria ao mesmo tempo e no mesmo compasso da práxis revolucionária da luta de libertação. Fato que não podemos verificar nas outras colônias, nas quais a independência nacional não seria sinônimo da libertação total, pois as estruturas de

Frantz. Sociologia de una revolución. Cidade do México: Ediciones Era, 1968, p. 15.

La tesis que afirma que los hombres se transformam en el momento mismo en que modifican el mundo, no ha sido nunca tan evidente como en Argelia. Esta prueba de fuerza no solamente remodela la consciencia que el hombre tiene de sí mismo, sino la ideia que tiene de sus antiguos dominadores y del mundo, por fin a su alcance. FANON,

exploração colonial não teriam sido destruídas, apenas haveria uma troca de quem passaria a ocupar a posição dos exploradores. Antes os colonos estrangeiros. Agora a burguesia nacional e o proletariado urbano.

A burguesia nacional dos países colonizados não possuía capitais, não detinha meios de produção industriais, estava estacionada no terceiro setor, vivendo dos privilégios e das concessões dadas pela administração colonial. O que retirava as possibilidades de uma ação revolucionária dessa classe, na visão do autor, na medida em que a permanência de sua posição econômica e social privilegiada é dependente da manutenção de relações econômicas do sistema colonial mesmo após a independência.

A condução dos processos de independência feita pelos partidos nacionalistas burgueses, portanto, não realizaria a libertação total da sociedade colonizada, estando as novas lideranças mais direcionadas aos seus interesses particulares do que no desenvolvimento conjunto da sociedade da nova nação. Observamos aqui que essa consciência nacional construída pela burguesia é uma consciência ainda reprodutora das hierarquias e desigualdades do colonialismo, mantendo as relações de dependência e exploração das camadas sociais menos favorecidas e das nações no cenário global.

Em Os Condenados da Terra o processo revolucionário de descolonização e libertação nacional só pode se efetivar com a participação decisiva de uma camada da sociedade até então imobilizada e congelada em seu dinamismo pela colonização: o campesinato rural. A essência da vontade e da força de transformação revolucionária não se encontrava nas cidades, não estaria no seio da burguesia nacional, dos profissionais liberais, funcionários públicos ou demais indivíduos que compunham os quadros administrativos do governo. Essa força se encontraria verdadeiramente naqueles sob os quais pesaram a total violência da exploração das colônias, aqueles que não obtiveram vantagens ou privilégios dentro da situação colonial, aqueles que eram verdadeiramente a força produtiva do sistema, os trabalhadores rurais. É o campesinato destituído de suas terras, alijado do produto de seu trabalho, envolto na maioria das vezes em relações compulsórias, violentas e desumanas quem possuía a potência revolucionária para a libertação da sociedade colonizada e a destruição do mundo colonial. É ele quem nada tem a perder e tudo a ganhar, como nos diria Fanon.

As massas são vistas por Frantz Fanon, ao longo da obra *Os Condenados da terra*, como uma categoria complexa e ambígua. São elas as depositárias da verdadeira potência revolucionária, na medida em que são as detentoras do trabalho e quem sofre a exploração

profunda. Ao mesmo tempo em que são uma categoria infantilizada que necessitava ser politizada e instruída para que pudesse realizar sua potência.

> O homem político não deve ignorar que o futuro ficará bloqueado enquanto a consciência do povo for rudimentar, primária, opaca. Nós, homens políticos africanos, devemos ter ideias muito claras sobre a situação do nosso povo. Mas essa lucidez deve continuar a ser profundamente dialética. 104

> É preciso que exista uma base, células que ofereçam, precisamente, conteúdo e dinamismo. As massas devem poder reunir-se, discutir, propor, receber instruções. Os cidadãos devem ter a possibilidade de falar, de expressar-se, de inventar. A reunião de célula, a reunião do comitê é um ato litúrgico. É uma ocasião privilegiada que é dada ao homem para escutar e dizer. A cada reunião, o cérebro multiplica as suas vias de associação, o olho descobre um panorama cada vez mais humano. 105

A única práxis revolucionária que iria conduzir a colônia à libertação efetiva seria aquela que dialeticamente conciliaria a militância e liderança políticas urbanas com a participação das massas rurais, politizando as massas, canalizando a força de transformação que possuíam, ao mesmo tempo em que o contato com povo explorado garantiria posições mais altruístas das lideranças políticas urbanas.

Neste momento, passamos da ideia de um nacionalismo fruto de uma proto consciência nacional, que objetiva a independência do território da administração colonial metropolitana, para uma consciência mais elaborada, uma consciência política e social que verdadeiramente libertaria o colonizado de todo tipo de exploração humana.

Dentro do caminho percorrido pela elevação da consciência nacional, podemos analisar o papel da cultura, para o autor, no processo revolucionário. Para Fanon, a situação colonial despreza, desqualifica, condena e inibe o desenvolvimento da cultura nacional na medida em que estabelece seus padrões simbólicos e representativos como os únicos modelos aceitáveis e positivados. Nesse sentido, a cultura nacional durante a experiência colonial não se desenvolve, não pode percorrer seu caminho, reinventando-se e se rearticulando, criando o novo e questionando o mundo posto¹⁰⁶.

De forma paradoxal, o intelectual colonizado irá se agarrar aos elementos tradicionais da cultura em suas primeiras tentativas de resistência à opressão colonial, mesmo que essa cultura se encontre petrificada e sem dinamismo devido às interdições do sistema. Elementos tradicionalistas da cultura são reafirmados e exaltados neste processo. Busca-se aquilo que seria

¹⁰⁵ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 224.

preconceituosa, na medida em que não reconhece as possibilidades de resistência dessas culturas, considerando todas as suas manifestações tradicionais como inertes e contaminadas pela lógica do sistema colonial, sendo apenas uma reprodução de algo já morto que contribui para a alienação do sujeito colonizado.

¹⁰⁴ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 223.

¹⁰⁶ É possível, entretanto, questionar até que ponto a visão de Fanon sobre as culturas tradicionais não é

essencialmente tradicional, africano ou local, mas esse movimento somente reproduz, segundo Fanon, as velhas formas estanques que não atuam de forma significativa para a reflexão ou modificação do tempo presente. Ou seja, não atuam para a superação da situação colonial.

Esse movimento se apresenta como uma etapa necessária da tomada de consciência do colonizado, embora ainda seja uma consciência limitada, pois pautada principalmente no retorno às tradições culturais pré-coloniais engessadas no devir histórico do tempo colonial. Para Frantz Fanon, é no processo da luta revolucionária que se encontram as sementes férteis para o nascimento de uma forte e saudável consciência nacional, calçada não no tradicionalismo autóctone ou no racismo e exploração do colonizador, mas em uma síntese dialética dos melhores valores culturais e sociais dos europeus e povos colonizados.

É a acentuação da exploração colonial, trazendo miséria profunda, fome generalizada e degradação progressiva das condições materiais dos colonizados, aliada aos movimentos internacionais para a descolonização, que, para Frantz Fanon, promovem o fortalecimento da luta pela libertação colonial e o desenvolvimento concomitante da consciência e da cultura nacionais.

No nível da criação literária, há retomada e esclarecimento de temas tipicamente nacionalistas. É a literatura de combate propriamente dita, no sentido em que ela convoca todo um povo à luta pela existência nacional. Literatura de combate, porque informa a consciência nacional, dá-lhes formas e contornos e lhe abre novas e ilimitadas perspectivas. Literatura de combate, porque assume, porque é vontade temporalizada. 107

Podemos perceber pelo excerto acima que cultura e consciência nacionais se relacionam intimamente, uma informando a outra, sendo fundamental o desenvolvimento da cultura nacional durante o processo revolucionário para o também desenvolvimento da consciência nacional. Essas duas formas são indissociáveis, sendo duas faces da manifestação da nação à consciência colonizada em libertação.

A cultura nacional, para Fanon, necessita da existência da nação independente como condição primeira para o seu desbloqueio, sua continuidade, desenvolvimento e criação. A luta de libertação, entretanto, não irá retomar a cultura nacional no estágio petrificado em que se encontrava durante a dominação colonial. A *práxis* revolucionária da luta, modifica o indivíduo colonizado, eliminando a consciência colonizada e criando um novo humanismo construído sobre as bases da necessidade do povo e da emancipação deste povo de qualquer outra forma de dominação. Segundo o autor, uma nação nascida da ação organizada do povo, que encarna

¹⁰⁷ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 275.

as aspirações reais do povo, que modifica o Estado só pode existir sob formas de fecundidade cultural excepcional. ¹⁰⁸

A consciência nacional, para Frantz Fanon, é a forma mais elaborada da cultura. É somente a partir das formas nacionais, especificamente da consciência nacional, que podemos ter uma dimensão internacional dentro de um contexto global de emancipação da consciência das mais variadas formas de dominação. Em África, a consciência nacional teria um aspecto de consciência africana, sendo a cultura nacional também parte da cultura negro-africana, pois o processo revolucionário de luta pela libertação das nações africanas se retroalimentaria a cada exemplo bem sucedido de independência e enfraquecimento do poder colonial. Cada vitória da libertação das colônias no continente seria um importante golpe no sistema colonial como um todo, no racismo institucionalizado e na subalternização dos povos colonizados e do terceiro mundo. A emergência da consciência nacional seria o campo aberto para a emergência de uma consciência internacional humanista e universal no que diz respeito à libertação das consciências individuais e dos povos colonizados e colonos.

Em Moçambique, as lideranças do movimento de luta pela independência irão utilizar várias dessas concepções acerca do nacionalismo, apostando na *práxis* revolucionária como forma de criação da "verdadeira" consciência nacional moçambicana. Essa consciência teria uma relação problemática com alguns elementos da cultura e das lideranças tradicionais, vistas pela FRELIMO, assim como por Fanon, como formas de culturas engessadas ou reprodutoras de práticas coloniais. A aposta na mobilização das massas rurais como a verdadeira força revolucionária também será um elemento comum entre as políticas frelimista e a teoria fanoniana, como veremos a seguir na seção 9 deste capítulo. Serão muitas as implicações da implantação dessas ideias na luta de libertação e no contexto pós independência em Moçambique. Sendo a conformação de uma escrita, uma história oficial e um modelo de literatura que objetivavam o consenso e, por consequência, excluíam grupos da partilha da comunidade dessa nova nação, uma dessas implicações que serão abordadas ao longo do segundo e terceiro capítulo da dissertação.

1.7. Colonialismo em debate e a emergência das organizações urbanas: a formação das associações africanas em Moçambique

67

¹⁰⁸ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 281.

Como foi apresentado, o processo de desenvolvimento da consciência nacional e das ideias nacionalistas nas colônias africanas foi gradual e se fez durante a própria *práxis* revolucionária. Dessa forma, é importante investigarmos como esses processos se desenvolveram em cada realidade colonial para entendermos suas especificidades e semelhanças. É necessário também ponderarmos as diferenças dos caminhos percorridos para o desenvolvimento dos nacionalismos coloniais dentro de cada classe social colonizada e na articulação de grupos que assumiriam papéis políticos de construção e condução das formas de resistência coloniais, negociações e lutas pela independência.

Sendo assim, quando pensamos no papel desempenhado pelas associações e grêmios africanos compostos pela elite letrada autóctone no caso do desenvolvimento das teorias nacionalistas nos espaços coloniais, temos que ter sempre em mente que esses segmentos da sociedade eram diminutos e, na maioria das vezes, não contavam com redes ou formas de ligação eficientes com a população proletária urbana ou campesina. Este fato faz com que a discussão do contexto de submissão nas colônias e, posteriormente, dos nacionalismos coloniais e independências seja durante um período uma atividade da elite autóctone, separada das ações locais e fragmentadas de resistência à dominação colonial encontradas em outros setores da população.

Apesar dessa ressalva, o surgimento de associações de classe, intelectuais, culturais, estudantis e recreativas teve importante papel no desenvolvimento do debate sobre a situação colonial em diversas colônias, como, por exemplo, em Moçambique, que será o caso objetivo que iremos abordar.

Essas associações promoviam espaços para encontros e discussões entre os colonizados, em sua maioria indivíduos negros ou mulatos, alfabetizados e assimilados. Eram espaços possíveis para debater a configuração opressora da política e economia nas colônias, para pensar formas de reconfiguração e valorização das culturas tradicionais e espaços para a elaboração de processos identitários individuais e coletivos para esses sujeitos construídos no contexto colonial racista.

Por serem formas fecundas de questionamento da estrutura do sistema, essas associações foram muito vigiadas e controladas pelo governo colonial português, estando por diversas vezes proibidas ou na ilegalidade, sendo comuns as prisões de diversos de seus membros nas décadas de 1950 e 1960.

É principalmente na década de 1920 que identificamos a fundação das primeiras associações moçambicanas que tinham em sua agenda a discussão do contexto do colonialismo

em África e a situação da educação da sociedade colonizada. Em 1920, é fundada, em Lisboa, a Liga Africana, com a participação de João Albasini, uma associação que visava unir os estudantes moçambicanos que estavam em Portugal e organizar a participação destes nas conferências e discussões Pan-africanas que estavam ocorrendo na Europa neste momento. Segundo Eduardo Mondlane, a Liga Africana defendia não só a unidade nacional mas também a unidade entre as colônias contra a mesma potência colonizadora, uma maior unidade africana contra todas as potências colonizadoras e a unidade de todos os povos negros oprimidos do mundo. 109

A entrada do século XX e o progressivo aumento do controle e interesse de Portugal por Moçambique, bem como as disputas imperialistas pela dominação das áreas coloniais e as modificações econômicas nestes territórios com o fim do tráfico de escravos e a inserção do capitalismo global fez com que as dinâmicas sociais das elites africanas urbanas, conhecidas como os filhos da terra, fossem modificadas. Até então, estes indivíduos, mestiços em sua maioria, gozavam de maior autonomia, poder e prestígio nas negociações e representações do poder colonial. Com a chegada significativa de novos portugueses nas colônias, houve intensa competição entre os filhos da terra e os europeus pelos postos administrativos e políticos locais. Pouco a pouco, a separação entre esses dois grupos foi se configurando. O grupo dos filhos da terra foi ganhando maior condição de subalternização, enquanto era assegurada a garantia dos privilégios da população branca portuguesa em Moçambique. É nesse contexto que podemos verificar a criação das associações diversas dos colonizados. Elas se configuram como uma resposta à situação colonial, questionando e reivindicando direitos para a população local dentro desse sistema.

Em Moçambique, no ano de 1908, surge o Grêmio Africano, uma sociedade mista de brancos, mestiços e negros com o objetivo de fazer a proteção beneficente das camadas mais pobres dos trabalhadores urbanos de Lourenço Marques e de possibilitar a recreação para a pequena burguesia, sobretudo mestiça. Essa associação teve, segundo Olga Maria Lopes Serrão Iglésias Neves¹¹⁰ importante papel de pressão e tensionamento na sociedade colonial moçambicana. Em seus primeiros anos, os membros africanos do Grêmio se colocavam muitas vezes como os intermediários entre a administração colonial e a população indígena, reivindicando seu estatuto de cidadania, melhores cargos administrativos e maior participação

¹⁰⁹ SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem:* textos anticoloniais, contextos póscoloniais. Lisboa: Edições 70, 2011, *p. 337/338*.

¹¹⁰ NEVES, Olga Maria Lopes Serrão Iglesias. *O movimento associativo africano em Moçambique: Tradição e luta (1926 – 1962)* 2008. Tese Doutorado em História do século XX – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova Lisboa. Lisboa.

política. Posicionavam-se também ao lado da defesa de ações para a educação da população indígena, defendendo ideais educacionais e civilizatórios.

As fundações dos jornais *O Africano*, em 1908 e, posteriormente, *O Brado Africano*, dirigido pelos irmãos Albasini, em 1918, têm sua existência imbricada ao Grêmio Africano, sendo os irmãos Albasini dois de seus ilustres membros. Esses jornais se configuraram como os mais importantes meios de divulgação das vozes dos intelectuais negros em Moçambique durante o período colonial. Podemos observar na trajetória de seus volumes o debate de diversos temas importantes dentro das associações africanas¹¹¹.

Os debates políticos acerca da situação colonial moçambicana dentro do Grêmio Africano saíam em defesa da Causa Africana, reivindicando a educação, a justiça, a igualdade e o direito ao trabalho para negros e mestiços moçambicanos que se encontravam alfabetizados e já imersos nas noções de civilização de modelo europeu. Eram críticos às restrições legais, políticas e econômicas dos assimilados em relação à população branca, reivindicando o fim dessas divisões raciais. Podemos ver a defesa dessa temática exposta no trecho abaixo de um artigo publicano no jornal *O Brado Africano*:

pugnar pela causa dos nativos, pela civilização dos indígenas, pelo direito dos fracos e oprimidos", daí o apelo, "este brado a todos os africanos, levantem-se e caminhem. Levantem-se da apatia em que se conservam, da atitude desconfiada perante os povos civilizados, da ignorância, das trevas. Caminhem para o trabalho, para a instrução, para a luz, para a maioridade política, para a posse dos seus destinos. 112

A defesa da Causa Africana já aparece como ponto central da atuação política, assim como a defesa à educação de matriz ocidental e ao trabalho como passos importantes para a entrada das sociedades africanas no desenvolvimento civilizacional, criando as condições de sua emancipação. O que nos revela ser um discurso que ao mesmo tempo critica e incorpora elementos-base do discurso colonial europeu, que vê as sociedades africanas como sociedades localizadas um degrau abaixo na escala evolutiva da civilização humana. Parte do pensamento nacionalista moçambicano que nasce nesse contexto aceita a necessidade das sociedades africanas de desenvolvimento material e intelectual segundo os moldes europeus, mas

112 O Brado Africano, 24.12.1927, apud NEVES, Olga Maria Lopes Serrão Iglesias. O movimento associativo africano em Moçambique: Tradição e luta (1926 – 1962) 2008. Tese Doutorado em História do século XX – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova Lisboa, Lisboa.

¹¹¹ Um tema de grande importância debatido pelo Brado Africano foi a publicação da Portaria Provincial n. 317, no ano de 1917, citada por Cabaço, que diferencia dentro dos indivíduos de raça negra da colônia aqueles que seriam assimilados e os outros. Dentro da categoria de assimilados se encontravam os filhos da terra, ou os brancos da terra, agora categorizados e tratados racialmente dentro do grupo dos negros. Esta distinção é fundamental para entendermos a progressiva perda de prestígio, poder e as restrições a que serão submetidas esse grupo da elite local em detrimento da população branca colonial. CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo. Editora Unesp, 2009, p. 125.

reconhece ser possível a emancipação dessas sociedades e a igualdade futura delas com as sociedades europeias caso o desenvolvimento intelectual e tecnológico seja executado.

Embora representassem principalmente os interesses de uma pequena burguesia urbana e pequeno grupo de funcionários públicos, os membros do Grêmio Africano também se mostravam preocupados e saíam em defesa da situação da maioria da população moçambicana, uma situação de pobreza e exploração. Segundo Olga Maria Lopes Serrão, o tom utilizado para se referir às camadas mais pobres da população era um tom de conciliação possível entre essas camadas e os colonos. Essa conciliação se mostrará impossível mais à frente, modificando inclusive o conteúdo, a forma e ações dessas associações africanas no contexto colonial moçambicano.

O Grêmio Africano passou a se chamar Associação Africana. Nos anos de 1930, as pressões do governo português conseguiram atingir os dirigentes da Associação e imprimir um tom mais moderado e conservador às críticas sociais e políticas realizadas naquele espaço. Ainda na mesma década, em 1932, uma ala mais radical da Associação Africana fundou o Instituto Negrófilo como dissidência da Associação. Este foi obrigado pelo governo colonial a alterar o seu nome para Centro Associativo dos Negros de Moçambique em 1938. O Instituto Negrófilo tinha como membros homens e mulheres negros ou descendentes de pai ou mãe negra, podendo admitir estrangeiros negros também. Estas associações estavam voltadas para desenvolver e fomentar programas sociais de ajuda mútua, defesa jurídica dos membros, incentivo e financiamento para a educação formal de seus integrantes, atividades culturais diversas e esportivas. O Instituto Negrófilo foi responsável pela administração de escolas de ensino rudimentar para os colonos e cursos noturnos de português e inglês que chegaram a ter 89 alunos, parte dos recursos para a manutenção dessas escolas vinha do próprio governo colonial português.

A criação do Instituto Negrófilo como uma dissidência do Grêmio Africano nos chama atenção para a não homogeneidade ideológica do grupo social da elite urbana negra, sendo comum a adoção de formas distintas, entre as famílias, de ação contra a situação de perda de poder econômico, político e social com a colonização efetiva portuguesa. Em muitos casos, essa dispersão da elite intelectual africana proporcionava menor poder de resistência e ação contra o governo colonial, enfraquecendo o movimento das associações urbanas dentro de uma perspectiva anticolonial e nacionalista.

Ainda segundo Eduardo Mondlane¹¹³, devido à intensa repressão policial do estado fascista português, principalmente após a instauração do Estado Novo de Salazar em 1933, não era possível criar organizações e grupos que atuassem politicamente contra o colonialismo de forma aberta e livre. Portanto, as associações existentes atuavam na clandestinidade ou faziam suas críticas utilizando a linguagem poética e figurada em manifestações culturais e artísticas como a literatura, as artes plásticas, a música e a dança, por exemplo.

As manifestações culturais e artísticas destas associações e de seus membros também foram importantes para fazerem frente à desvalorização das expressões culturais africanas pela política de assimilação que negava as práticas culturais e a história dos povos moçambicanos na tentativa de suplantá-las pela história e cultura portuguesa, embora não concedesse os direitos integrais de cidadania portuguesa aos assimilados considerados cidadãos de segunda ordem.

A situação jurídica das populações negras e mestiças nas colônias era bastante frágil na medida em que ficavam no que pode ser chamado de "limbo jurídico", assim como denomina Cabaço¹¹⁴. Enquanto a sociedade colonial branca era portadora de direitos civis e a autoridade nativa tradicional se tribalizava, regida pelo direito consuetudinário e sob os interesses do poder colonial, os grupos negros urbanos ficavam submetidos à legislação civil moderna que os discriminava claramente.

Neste contexto, é importante salientar a distância dos intelectuais e artistas urbanos da população colonizada no meio rural submetida ao maior controle e violência do colonialismo nas imposições do trabalho forçado e das culturas obrigatórias. Até este momento, os intelectuais moçambicanos não possuíam nenhuma forma concreta de comunicação efetiva, relações estreitas e possibilidade de mobilização das populações do campo. O discurso nacionalista, portanto, era uma idealização de uma parcela minúscula da sociedade colonial moçambicana que apenas circulava no espaço das cidades, atingindo poucos indivíduos negros e mulatos que possuíam alguma escolarização e eram em sua maioria assimilados.

A distância entre intelectuais moçambicanos engajados nos primeiros esforços de independência da nação e as massas campesinas era fator limitante ao impacto e sucesso das ações nacionalistas para a promoção da luta revolucionária, na visão de Frantz Fanon, pois o

. .

¹¹³ MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA, 1995.

¹¹⁴ CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo. Editora Unesp, 2009, p. 43.

caráter revolucionário verdadeiro se encontraria somente nas massas rurais, mesmo que estas ainda fossem despolitizadas e muitas vezes infantilizadas na visão do autor.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o enfraquecimento das forças do fascismo, a declaração da ONU de autodeterminação dos povos e o crescimento dos movimentos nacionalistas e independentistas africanos, houve a retomada do fôlego de algumas antigas associações de colonizados, transformadas nos anos anteriores em clubes da pequena burguesia negra ou mestiça sem objetivos de luta política. Houve também a criação de novos centros de debate e discussão contra a situação colonial. Nessa época, foi fundado em Moçambique um movimento clandestino denominado Movimento dos Jovens Democratas Moçambicanos que intencionava a propaganda política crítica ao Estado Novo português, ao colonialismo e que fomentava a união entre todos os africanos. O Movimento foi intensamente vigiado e reprimido pela PIDE, em 1948 e 1949, os líderes¹¹⁵ da organização foram julgados pela justiça colonial, pondo fim ao movimento.

Em 1949, foi criado o NESAM – Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique, uma associação de estudantes secundaristas que contava com a direção e participação de um pequeno grupo de estudantes que havia estudado na África do Sul, entre eles figurava Eduardo Mondlane como um dos fundadores do Núcleo. O NESAM mantinha ligações com o Centro Associativo dos Negros. Ambos promoviam uma série de debates, atividades culturais para a propagação e discussão de ideias nacionalistas e de independência moçambicana. O Centro Associativo dos Negros existiu até 1965 quando foi encerrado. Muitos de seus membros passaram a compor os quadros de direção da FRELIMO.

Para Eduardo Mondlane o NESAM, embora limitado aos setores urbanos e reduzido ao pequeno número de seus membros,

Espalhou as ideias nacionalistas entre a juventude negra educada. Conseguiu fazer uma certa revalorização cultural nacional, que neutralizou as tentativas feitas pelos portugueses de levar os estudantes africanos a desprezar e abandonar o seu próprio povo — o NESAM constituía uma oportunidade única para estudar e discutir Moçambique como uma entidade própria e não como um apêndice de Portugal. Por último, mas talvez o contributo mais importante, ao cimentar os contatos pessoais, estabeleceu uma rede de comunicação a nível nacional, que abrangia não só os membros antigos como aqueles que ainda frequentavam a escola, e que poderia ser utilizada em futuras ações clandestinas.¹¹⁶

¹¹⁵ A Liderança do Movimento dos Jovens Democratas Moçambicanos era composta por Sobral de Campos, Sofia Pompa Guerra e Raposo Beirão. Constam como integrantes do movimento ainda João Mendes, Ricardo Rangel e Noémia de Sousa. (História de Moçambique, v 2. P. 202)

¹¹⁶ MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA, 1995, p. 96.

Podemos perceber que o papel ocupado pela cultura nacional no desenvolvimento da consciência nacional é fundamental para Eduardo Mondlane, na medida em que a valorização da cultura moçambicana recrudesce a autoestima dos jovens colonizados frente ao racismo português, abrindo a possibilidade de enfrentamento da situação colonial no horizonte de expectativas desses jovens. Convergindo para o mesmo sentido, Frantz Fanon aponta que

num país colonizado, o nacionalismo mais elementar, mais brutal, mais indiferenciado é a forma mais ardente e mais eficaz de defesa da cultura nacional. A cultura é primeira expressão de uma nação, de suas preferências, de seus interditos, de seus modelos. É em todos os estágios da sociedade global que se constituem outros interditos, outros valores, outros modelos. A cultura nacional é a soma de todas essas apreciações, a resultante das tensões internas e externas à sociedade global e às diferentes camadas dessa sociedade. Na situação colonial a cultura, provada do duplo suporte da nação e do Estado, decai e agoniza. A condição de existência da cultura é pois a libertação nacional, o renascimento do Estado. 117

Podemos observar que tanto para Eduardo Mondlane quanto para Frantz Fanon, o desenvolvimento da cultura nacional é essencial para o desenvolvimento do nacionalismo e da nação que se constituiria de fato após a independência. O movimento de construção e valorização da cultura nacional em contextos coloniais acontece antes e é fundamental para a libertação desses povos, ele acontece de forma concomitante ao desenvolvimento da consciência nacional, estando um imbricado ao outro. Não é possível, na visão de Fanon, ter uma cultura nacional dinâmica e transformadora dentro dos contextos coloniais, a verdadeira cultura nacional somente seria aquela que se orientasse para a luta anticolonial. Assim como a consciência nacional, a cultura nacional se constituiria na *práxis* da luta revolucionária contra o colonialismo.

É nesse sentido, que o estudo do papel da imprensa local escrita pelos colonizados é importante, para entendermos como a cultura e a formação da consciência nacional estão imbricadas. Outra reflexão fundamental é como a escrita se configura como um instrumento para o questionamento da ordem e dos padrões culturais coloniais, ambos excludentes em relação aos colonizados.

1.8. Impressa em letras: a crítica colonial, a resistência e a emergência da nação

A Imprensa em Moçambique é fundada em 1854 com o *Boletim Oficial*, veículo de comunicação da administração colonial portuguesa. No início do século XX, a imprensa adquire cores locais com a criação do jornal *O Africano* – 1908 e *O Brado Africano* – 1918.

¹¹⁷ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 280.

O jornal *O africano* era voltava para a defesa dos interesses da população negra e mestiça na colônia de Moçambique, denunciando e criticando o governo colonial português. O jornal foi criado e dirigido pelos irmãos Albasini e, posteriormente, vendido ao padre José Vicente do Sacramento, que alterou sua linha editorial¹¹⁸. Os irmãos Albasini fundam, então, o jornal *O Brado Africano* que será o veículo oficial de comunicação do Grêmio Africano se configurando como um dos mais importantes veículos da imprensa impressa em Moçambique.

O papel importante que a imprensa assume na discussão da situação colonial e no surgimento das primeiras formas de nacionalismos moçambicanos foi possibilitado pela imposição do sistema de educação colonial que obriga o aprendizado do português, falado e impresso, para uma pequena parcela da sociedade colonial assimilada negra ou mestiça. Esse fato possibilitou que a imprensa pudesse ser apropriada pela elite urbana colonizada para expressar seu descontentamento com o sistema colonial racista, excludente e hierarquizado.

A língua do colonizador compartilhada pela elite multiétnica, mais a criação de vínculos imaginários de um local delimitado - a colônia - pela imprensa, juntamente com o compartilhamento das experiências coloniais de exploração e com o início da produção literária autóctone possibilitaram o surgimento dos primeiros discursos e espaços de diálogo impressos contra o sistema colonial. Muitos desses discursos amadurecem na forma de nacionalismos anticoloniais e independentistas, que serão base para o movimento de libertação nacional conduzido pela FRELIMO.

No caso do jornal *O Brado Africano*, por exemplo, como nos aponta Olga Maria Neves¹¹⁹, são produzidos artigos com tom bastante violento contra as medidas do poder colonial. Segundo a autora, os jornais moçambicanos assumem o papel de mecanismo regulador do poder e da má gestão colonial para além do espaço de críticas e pressão. As muitas denúncias da situação de vida dos colonizados, entretanto, ao serem investigadas pela administração colonial não resultam em soluções ou punições. Em muitos casos, a administração colonial, nos registros oficiais sobre a apuração das denúncias, ocupa-se em difamar as fontes reclamantes para demonstrar a suposta falta de fundamento das críticas.

Os jornais moçambicanos, entretanto, vivenciaram durante todo o período colonial o controle e pressão dos mecanismos de censura do governo metropolitano, principalmente durante o período do Estado Novo português. Muitas vezes, as críticas à situação colonial se

119 NEVES, Olga Maria Lopes Serrão Iglesias. *O movimento associativo africano em Moçambique: Tradição e luta (1926 – 1962)* 2008. Tese Doutorado em História do século XX – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova Lisboa, Lisboa.

¹¹⁸ CAMPOS, Josilene Silva. *Anticolonialismo, Literatura e Imprensa em Moçambique*. In: XXVIII Simpósio Nacional de História, 28, 2015, Florianópolis, Anais.

encontram nas entrelinhas de notícias com caráter aparentemente informativo. Ainda assim, a imprensa moçambicana configura-se como importante veículo para a discussão das ideias anticoloniais.

O regime de censura prévia estabelecido aos jornais a partir de 1933 funcionava exigindo que todos os dias o conteúdo que seria publicado nos periódicos passasse pelo exame de funcionários da Comissão de Censura, que decidiriam se o conteúdo poderia ser publicado integralmente, parcialmente, estaria suspenso, aguardando a decisão de superiores, ou estaria proibido. O objetivo dos mecanismos de censura era manter uma opinião pública favorável ao governo colonial, evitando as críticas e ataques, como podemos observar no trecho a seguir do decreto de lei nº 26.589, publicado em 14 de maio de 1936:

A Censura terá somente por fim impedir a perversão da opinião pública na sua função de força social e deverá ser exercida por forma a defendê-la de todos os fatores que a desorientem contra a verdade, a justiça, a moral, a boa administração e o bem comum, e a evitar que sejam atacados os princípios fundamentais da organização da sociedade. 120

Esse objetivo, entretanto, não foi alcançado integralmente na medida em que os jornais desenvolvem suas estratégias para burlar a censura.

A censura aos meios de comunicação impressos em Moçambique existiu desde o início da formação da imprensa moçambicana, intensificando-se a partir da instauração do Estado Novo em Portugal. A existência de leis que versavam sobre a censura e o conteúdo que poderia ou não ser publicado pelos jornais moçambicanos é um elemento que ressalta o papel da imprensa na crítica ao regime colonial e, posteriormente, a divulgação de ideias nacionalistas que culminariam no movimento de libertação conduzido principalmente a partir da década de 1960.

A publicação do decreto nº 12.271¹²¹, em 3 de setembro de 1926, que instituía o diploma regulador da liberdade de imprensa nas colônias nos apresenta outro método para a fiscalização e enquadramento das publicações impressas em Moçambique pela administração colonial. Segundo as normas determinadas pelo decreto, as publicações periódicas necessitavam ter um editor que fosse um cidadão português em pleno exercício de seus direitos civis e políticos, isento de condenações judiciais, portador de curso superior e residente na localidade de

NEVES, Olga Maria Lopes Serrão Iglesias. *O movimento associativo africano em Moçambique: Tradição e luta (1926 – 1962)* 2008. Tese Doutorado em História do século XX – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova Lisboa, Lisboa, p. 185.

¹²⁰ NEVES, Olga Maria Lopes Serrão Iglesias. *O movimento associativo africano em Moçambique: Tradição e luta (1926 – 1962)* 2008. Tese Doutorado em História do século XX – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova Lisboa, Lisboa, p. 188.

publicação do periódico. Esta norma excluía a imensa maioria da população moçambicana, não escolarizada e não assimilada. E tentava limitar a atividade jornalística apenas aos colonos portugueses ou à diminuta parcela assimilada que acreditava partilhar os valores portugueses impostos pelo processo educacional e de assimilação.

Além da censura aos jornais impressos na colônia de Moçambique, principalmente na edição de textos com críticas ao sistema colonial e ao governo português, outra grande preocupação da administração era em relação aos panfletos. Impressos dentro da colônia ou entrando pelas fronteiras, os panfletos com ideias comunistas eram alvo de grande preocupação, fiscalização e repressão do governo colonial português, principalmente a partir da Segunda Guerra Mundial.

Diante do exposto, podemos concluir que a imprensa teve importante papel na divulgação e circulação das críticas ao sistema colonial português em Moçambique. Foi também o principal veículo de comunicação das associações e grêmios estudantis e recreativos, muitos destes percursores da formação dos grupos nacionalistas moçambicanos que viriam a se constituir nos últimos anos da década de 1950 e início dos anos 1960. O papel importante que a imprensa assume nos é evidenciado pelas inúmeras leis de censura e controle do conteúdo publicado pela administração colonial, nem sempre medidas efetivas. O impacto da imprensa na influência da opinião pública na totalidade do território colonial, porém, deve ser dimensionado, considerando que ela se fazia presente principalmente na capital e nas principais cidades moçambicanas. As regiões rurais não contavam com periódicos locais e tinham pouca circulação dos materiais impressos nas cidades e na capital. As deficiências do sistema educacional colonial e a baixa taxa de alfabetização também dificultavam maior influência da imprensa na sociedade colonial. A imprensa é fundamental, portanto, para os grupos negros e mestiços urbanos, em sua maioria assimilados, alfabetizados, profissionais liberais, funcionários públicos e proletários. E é por meio dela que circularam nessas localidades urbanas as principais ideias de cunho nacionalista. Como veremos na próxima seção, nas localidades rurais, as ideias nacionalistas terão outras formas de imersão e desenvolvimento para além da pequena circulação de material impresso produzido pelos colonizados.

1.9. Da organização das associações de trabalhadores no campo e nos países vizinhos, a resistência nacional

A população moçambicana durante o período de colonização e também no pós independência era primordialmente rural. Tendo em vista esta realidade é necessário pensar em como se articularam e se organizaram os movimentos anticoloniais no campo. Vimos que, no meio urbano, o grupo responsável por conduzir esses movimentos era o grupo dos assimilados negros e mestiços, uma pequena parcela do proletariado. Não havia organização significativa dos milhares de trabalhadores moçambicanos enviados para o trabalho nas Minas, na África do Sul.

Na zona rural, a contestação do poder colonial se concentrava principalmente nas formas de resistência contra duas das mais odiadas imposições coloniais: o trabalho forçado e as culturas obrigatórias. O trabalho forçado deslocava milhares de homens de seus locais de origem durante meses para servirem de mão-de-obra em propriedades privadas dos colonos portugueses, recebendo baixa remuneração, sob a constante vigília e repressão dos recrutadores dos trabalhadores, dos capatazes, dos cipaios e, muitas vezes, dos régulos que apoiavam o governo colonial. Apesar do controle, as formas de resistência dos trabalhadores eram várias e suas principais eram a deserção, o absentismo, o não cumprimento das tarefas delegadas, aliado à má interpretação das orientações para o corte da cana e do sisal que proporcionava prejuízos econômicos para o proprietário. 122

Entretanto, estas formas de resistência citadas não possuíam elementos de ação ou crítica com viés nacionalista que intencionavam a independência da colônia de Moçambique para a formação de um novo país. Eram ações de articulação e extensão locais, embora fossem produzidas por uma experiência de exploração colonial comum à maioria das populações rurais moçambicanas.

Embora considerasse as massas rurais como o segmento revolucionário por excelência, Frantz Fanon, aponta para a necessidade de orientação e lideranças política dessas massas para a canalização da força do seu trabalho e violência em ações objetivas voltadas para o ataque da situação colonial.

A politização das massas, por sua vez, precisaria ser realizada de forma dialética para Fanon, assim seria possível aproveitar a potência revolucionária do campesinato em situação de exploração extrema de seu trabalho e corpos e a bagagem teórica política dos intelectuais e militantes dos partidos urbanos. Estes últimos sendo limitados nas tentações de continuidades

78

¹²² HEDGES, David (coord). *História de Moçambique*. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961 V. 2. Maputo: Livraria Universitária, 1999. p. 214.

dos privilégios dos quais gozavam, passando a ter como principais interesses o trabalho pelo povo e pela nação.

Politizar é abrir o espírito, despertar, fazer nascer o espírito. É como dizia Césaire, "inventar almas". Politizar as massas não é, não pode ser, fazer um discurso político. É dedicar-se obstinadamente a fazer com que as massas compreendam que tudo depende delas, que se estagnamos é por sua culpa e que se avançamos também é por sua culpa, que não há demiurgo, não há homem ilustre e responsável por tudo, mas que o demiurgo é o povo e que as mãos mágicas são apenas, definitivamente, as mãos do povo. Para realizar essas coisas, para encarná-las verdadeiramente, repetimos, é preciso descentralizar ao extremo. A circulação da cúpula para a base e da base para a cúpula deve ser um princípio rígido, não por preocupação de formalismos, mas porque simplesmente o respeito a esse princípio é a garantia da salvação. É da base que sobem as forças que dinamizam a cúpula e lhe permitem, dialeticamente, dar um novo salto. 123

O quadro da luta anticolonial moçambicana será alterado sensivelmente no final da década de 1950 e inícios de 1960 por dois fatores primordiais: o surgimento de diversas associações políticas e assistenciais de moçambicanos nos países vizinhos e pela experiência cooperativista realizada no norte de Moçambique, mais precisamente no planalto de Mueda, unindo cooperados colonizados na produção agrícola diminuindo o impacto do rígido controle colonial realizado pelas companhias majestáticas.

A população do planalto de Mueda em Moçambique sempre manteve estreitas relações com as regiões do Tanganyika¹²⁴ vizinhas à fronteira entre as duas colônias. Laços que foram estreitados com o aumento das migrações de populações moçambicanas para o trabalho forçado ou migrações voluntárias em busca de melhores condições de trabalho e vida na colônia vizinha. Este fato fez com que a influência dos processos políticos que aconteciam no Tanganyika tivesse eco na região do planalto de Mueda e nos grupos sociais moçambicanos que habitam o território do Tanganyika. Uma das experiências que influenciaram fortemente a situação política de Moçambique foi a criação das sociedades camponesas de produção e comércio agrícola no Tanganyika, incentivadas e difundidas pela TANU – Tanganyika Africa Nation Union, organização política criada em 1954¹²⁵.

Os principais objetivos das sociedades camponesas eram assegurar aos camponeses o acesso à terra, aos meios básicos de produção como tratores e demais ferramentas e maquinários e ao financiamento, minando o monopólio comercial dos comerciantes de origem asiática. As sociedades não remodelavam estruturalmente o formato de propriedade privada agrícola e a

¹²³ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 227.

¹²⁴ O Tanganyika conquista sua independência em 1961. Em 1964 une-se ao Zanzibar, modificando o seu nome para República Unida da Tanzânia.

¹²⁵ HEDGES, David (coord). *História de Moçambique*. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961 V. 2. Maputo: Livraria Universitária, 1999, p. 232.

distribuição da riqueza produzida. Na prática, cada família mantinha um pedaço de terra para o cultivo de suas machambas, o tamanho da propriedade poderia variar de acordo com a prosperidade econômica do proprietário. As sociedades controlavam a comercialização dos produtos produzidos, principalmente café e algodão.

O número das sociedades cresceu rapidamente¹²⁶, beneficiando a população rural do Tanganyika e servindo de veículo de divulgação, conscientização e luta política contra o colonialismo, sendo a base principal da expansão do poder da TANU. As ideias sobre as sociedades rurais atingiram a colônia de Moçambique penetrando junto as ondas de migração e meios de comunicação, atingindo principalmente a província de Cabo Delgado e o Planalto de Mueda.

Em 1957, Lázaro Nkvandame¹²⁷ organizou a primeira sociedade camponesa de produção em Moçambique, denominada Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique, conhecida localmente como *Liguilanilu* (entreajuda, em *Kimaconde*). A princípio a Sociedade recebeu apoio dos missionários e do governo colonial que buscava uma solução para a perda de mão-de-obra para o Tanganyika com as migrações voluntárias de trabalhadores que procuravam maiores rendimentos. A legislação de 1955 permitia a criação das sociedades sob a tutela e controle das companhias majestáticas, substituindo o regime das culturas forçadas pelas culturas voluntárias.

Para os sócios da Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique os principais benefícios da afiliação eram a não obrigação ao trabalho forçado nas plantações de sisal de Mpanga e Nangololo e da cultura forçada do algodão. Além destes motivos, as obrigações de prestarem serviços nas machambas dos régulos instituídos pelo poder colonial também estavam dispensadas aos membros da Sociedade.

O funcionamento da Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique se desenhava da seguinte forma:

Enquanto a maioria dos sócios cultivavam na base do trabalho familiar, alguns membros, que tinha capitais suficientes, empregavam trabalhadores nas suas machambas, em troca de um salário pagável em sal, uma mercadoria muito escassa no planalto. Nota-se que nesta altura não era tão difícil encontrar trabalhadores no planalto. Para além da exaustão dos solos, verifica-se, a partir da década de 30, a gradual estratificação social e divisão de terras, em benefício das linhagens e famílias que se destacavam na estrutura social colonial. As melhores terras para a agricultura

¹²⁶ No ano de 1952, havia 188 sociedades com 153.000 sócios, já no ano de 1957 estes números saltaram para 474 sociedades com 305.000 sócios. HEDGES, David (coord). *História de Moçambique*. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961 V. 2. Maputo: Livraria Universitária, 1999. p.232.

¹²⁷ Lázaro Nkavandame fazia parte das missões católicas holandesas de Imbuhu e Nangolo, no planalto de Mueda. Esteve por um período no Tanganyika onde era comerciante. Em retorno à Moçambique fundou a Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique, em parceria com Cornélio Mandanda e João Namimba, ambos também pertencentes às missões, e posteriormente integrou os quadros de direção da FRELIMO.

eram escassas e, no fim da década de 50, falava-se da compra e venda dessas terras. Como resultado deste processo, um número crescente de famílias tinha dificuldades de acesso à terra suficiente para a produção para o mercado e de subsistência. Membros de tais famílias tinham de procurar trabalho nas machambas de outros. Em 1958, a situação foi agravada pelo regresso de muitos migrantes de Tanganhica, relacionado com a crise de sisal, naquele país.". 128

O crescimento da importância econômica, social e política da Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique ficou evidente para o governo colonial português que temia que a Sociedade acirrasse os questionamentos da estrutura social e política do colonialismo, o que de fato ocorreu sofrendo ainda a influência das eleições gerais no Tanganyika em 1958, em que a TANU obteve vitória em todas as regiões. Em 1959, o líder da Sociedade Lázaro Nkavandame é preso pelo governo colonial e enviado a Porto Amélia (Pemba), retornando apenas em 1960, reduzindo a influência política que exercia na região durante o período de sua ausência.

Outro tipo importante de associação de ajuda mútua eram as criadas no exterior pelos trabalhadores por contrato moçambicanos. Muitas vezes a criação era incentivada pelas autoridades locais. Essas associações mantinham laços de solidariedade e de ajuda mútua entre os seus integrantes ao mesmo tempo em que mantinham contato com as comunidades originárias no território moçambicano, o que possibilitava a formação de uma rede de comunicação entre esses espaços coloniais. Essas redes foram muito importantes para a circulação e divulgação das ideias pan-africanistas e nacionalistas dentro da colônia de Moçambique.

Vários eram os fatores que incentivavam a procura de trabalho no exterior por jovens moçambicanos, dentre eles estão a fuga do trabalho forçado para o pagamento de impostos, o *xibalo*, a fuga do serviço militar obrigatório e a busca por melhores condições de vida, já que os pagamentos recebidos nas colônias vizinhas costumavam ser maiores do que em Moçambique. As colônias vizinhas também ofereciam economias mais dinâmicas, o que possibilitava aos trabalhadores moçambicanos maiores contatos com novas técnicas de trabalho e produção e retorno com utensílios e subsídios diversificados. Esses dois fatores geralmente conferiam prestígios aos indivíduos que emigravam ao retornarem às suas comunidades de origem.

No ano de 1958, há a fundação da Tanganyika–Mozambique Makonde Union (União dos Makonde de Tanganyika e Moçambique) no Tanganyika e a Makonde and Makua Zanzibar

81

¹²⁸ HEDGES, David (coord). *História de Moçambique*. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961 V. 2. Maputo: Livraria Universitária, 1999. p. 236.

Union (União dos Makonde e Makua no Zanzibar) na ilha vizinha de Zanzibar, ambas associações de trabalhadores e refugiados moçambicanos que residiam no Tanganyika ou em Zanzibar. Inicialmente, estas duas associações eram estruturadas a partir de critérios étnicos que delimitavam o ingresso de indivíduos pertencentes aos grupos dos makonde¹²⁹ no caso da primeira associação e dos makonde e makua no caso da segunda. Os indivíduos se mantinham ligados por meio da partilha de uma identidade comum fundada na cultura, na língua e na história. O objetivo inicial destas associações era promover um grupo que pudesse oferecer ajuda mútua para os integrantes, dando suporte social durante casamentos e enterros e financiando os estudos de seus parceiros, por exemplo. Além disso, as discussões e ações apontavam para a crítica do colonialismo e de suas fronteiras políticas artificiais, criadas de acordo com os interesses metropolitanos e não com as divisões étnicas locais.

Segundo, José Luis Cabaço,

foram essas associações, nas quais se juntavam nos países vizinhos trabalhadores das plantações, mineiros, artesãos, modestos servidores, pequenos comerciantes e refugiados da miséria e dos maus-tratos, estimulados pelo fervor de ideias africanistas no contexto dos países anfitriões, que estabeleceram contatos dentro de Moçambique, muitas vezes com as linhagens tradicionais mais prestigiadas, dando coro às primeiras formas de contestação ativa do poder colonial no pós-guerra. Seus aderentes, ao se tornarem alvo da máquina repressiva colonial, foram ganhando experiência política. Eles impuseram uma dinâmica renovada às organizações de origem, provocaram reestruturações, alianças, fusões e, no processo, tornaram-se lideranças. 130

O papel das associações de trabalhadores, portanto, foi essencial não só para o fortalecimento de alguns grupos étnicos contra a opressão do colonialismo. As associações constituíram uma das condições base para a erupção de um movimento político organizado e de abrangência nacional em Moçambique poucos anos mais tarde que lutaria não somente contra o colonialismo, reivindicando a independência, mas que teria como objetivo também construir uma nação a partir da libertação. Um projeto que como veremos sofreu modificações ao longo dos anos de poder da FRELIMO e procurou legitimar o poder do partido frente às adversidades do contexto político da Guerra Fria, da Guerra Civil e do enfrentamento da RENAMO que tentava se colocar como alternativa ao projeto empreendido pela FRELIMO.

No ano de 1960, acontece um fato decisivo no planalto de Mueda que ficaria marcado como o Massacre de Mueda. As tensões políticas na região foram se agravando desde 1958, colocando de um lado os trabalhadores do campo, a Sociedade Algodoeira Africana Voluntária

¹³⁰ CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo. Editora Unesp, 2009, p. 283.

¹²⁹ Os Makonde são um grupo etnolinguístico que ocupava algumas regiões do norte de Moçambique e do sul de Tanganyka.

de Moçambique, a União dos Makonde de Tanganyika e Moçambique e do outro as autoridades coloniais que intensificaram as formas de repressão aos movimentos políticos.

O episódio que marcou a história moçambicana teve início com as reivindicações dos habitantes da região contra o trabalho forçado, e autorização para propagandas da Sociedade Algodoeira, além da abertura de lojas e o estabelecimento de um comércio menos regulado. Foram realizados três encontros com as autoridades coloniais, marcando-se um quarto para o dia 16 de junho do presente ano, contando com a presença do Governador da província de Cabo Delgado. Durante a reunião, após sua fala e a escuta das reivindicações, o Governador ordenou a prisão dos porta-vozes do movimento, Faustino Vanomba e Kibiriti Diwane. A população presente se revoltou, cercando as viaturas que iriam conduzir os homens ao cárcere, impedindo a saída das mesmas. Neste momento, as tropas coloniais de Porto Amélia (Pemba) que até então se encontravam escondidas cercaram a população e abriram fogo contra os presentes. Estimase que mais de 500 pessoas foram assassinadas durante o Massacre de Mueda. 131

O Massacre de Mueda se transformou em símbolo para a luta anti-colonial não apenas para a região do Planalto de Mueda ou da província de Cabo Delgado. Reforçando ainda a convicção de que a resistência pacífica ao governo colonial era uma atitude inútil tendo em vista as ações violentas do estado português contra a população colonizada, reduzindo drasticamente as esperanças da conquista de direitos e condições sociais e econômicas igualitárias pelos negros de forma não violenta e a construção de uma via de descolonização voluntária ou negociada. A ideia da luta armada ganhou com o Massacre de Mueda um importante argumento a seu favor.

Os acontecimentos seguintes, ainda no decurso dos anos de 1960 e 1961, contribuíram para o aumento da movimentação política em Moçambique criando as condições para a formação de um movimento de luta nacional pela independência. No contexto internacional influenciaram as independências da maioria das colônias britânicas e francesas. Em 1960, tornam-se independentes

Camarões, Congo-Brazzaville, Gabão, Chade, República Centro-africana, Togo, Costa do Marfim, Daomé (atual Benin), Alto Volta (atual Burkina-Faso), Niger, Nigéria, Senegal, Mali, Madagascar, Somália, Mauritânia e Congo-Leopoldville (depois Zaire atualmente República Democrática do Congo). Entre 1961 e 1966 foi a vez de Serra Leoa, Tanzânia, Uganda, Ruanda, Burundi, Quênia, Gâmbia, Botswana e Lesoto. 132

¹³² VISENTINI, Paulo Fagindes. *As revoluções africanas*: Angola, Moçambique e Etiópia. São Paulo. Ed. Unesp, p 32.

¹³¹ As fontes que contabilizam o número de mortos e feridos são imprecisas, variando entre 600 ou 500 mortos. MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA, 1995, p. 98.

Durante este período, houve considerável aumento da vigilância e repressão contra os movimentos políticos executadas pelos agentes da PIDE, principalmente a partir de 1961 e da revolta em Angola, o que resultou no assassinato de importante chefes tradicionais ligados à luta anticolonial, em diversas prisões, deportações e refugiados nos países vizinhos, dentre eles o Tanganyika.

Em 1960, na Rodésia do Sul, foi fundada por trabalhadores moçambicanos a União Democrática Nacional de Moçambique – UDENAMO. No mesmo ano no Malawi, ocorreu a criação da União Nacional Africana de Moçambique Independente – UNAMI. Em 1961, as antigas associações dos Makonde e Makua no Tanganyika e Zanzibar – Tanganyika-Mozambique Makonde Union e Zanzibar Makonde and Makua Union - se fundem em apenas uma organização a Mozambique African National Union – MANU. 133

Os movimentos políticos anti-coloniais moçambicanos radicados no exterior ganharam força devido à intensa repressão da PIDE dentro de Moçambique. Foram ainda favorecidos por eventos internacionais, como a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas, ocorrida no Marrocos, em 1961. Este evento foi o primeiro encontro dos movimentos opostos ao colonialismo português. A UDENAMO teve o papel de representação moçambicana, fazendo um apelo para a unificação dos movimentos nacionalistas na luta anticolonial. A unificação destes movimentos era apoiada pelos presidentes de Gana, Kwane Nkrumah, e pelo presidente Nyerere do Tanganyika.

Ainda em 1961, Moçambique recebe a visita do professor de antropologia da Universidade de Syracusa e emissário da ONU, Eduardo Mondlane que durante sua passagem se encontra com diversos grupos anti-colonais. Após seu retorno, abandona o seu cargo na ONU, apresentando um relatório sobre a condição de Moçambique ao Comité de Descolonização das Nações Unidas.

As associações de trabalhadores têm importante caráter na internacionalização da luta pela libertação no continente africano, expandindo as fronteiras nacionais e caminhando para a transformação da nascente consciência nacional, social e política de um projeto universalista e humanista, como idealizado por Frantz Fanon:

Se o homem é o que ele faz, então diremos que a coisa mais urgente hoje para o intelectual africano é a construção da sua nação. Se essa construção for verdadeira, isto é, se traduzir a vontade manifesta do povo, se revelar em sua impaciência os povos africanos, então a construção nacional se acompanhará necessariamente da descoberta e da promoção de valores universalizantes. Longe, pois, de afastar-se das outras

¹³³ A data de fundação da MANU apresenta divergências entre a bibliografia consultada, Eduardo Mondlane em *Lutar por Moçambique* (p. 99) e a obra *História de Moçambique*, v. 2 (p. 246) apontam o ano de 1961 como o ano da criação da MANU, enquanto José Luís Cabaço considera o ano de 1959. (p. 289)

nações, é a libertação nacional que torna a nação presente no palco da história. É no coração da consciência nacional que se eleva e se vivifica a consciência internacional. E essa dupla emergência e apenas, definitivamente, o núcleo de toda cultura. ¹³⁴

Em 25 de julho de 1962, os três movimentos moçambicanos MANU, UDENAMO e UNAMI em Tanganyka se reúnem em Dar-es-Saalam e fundem-se criando a Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO. Para a união destes movimentos, a participação de Eduardo Mondlane foi fundamental, ele que havia se mudado para o Tanganyika neste mesmo ano. Foi marcada para setembro de 1962 uma conferência que iria definir os objetivos, formas e planos de ação da FRELIMO.¹³⁵

Tanto a experiência das sociedades camponesas, quanto das associações de trabalhadores moçambicanos no estrangeiro foram fundamentais para possibilitarem a criação posterior de um movimento que conseguisse ao mesmo tempo mobilizar as populações do campo, os intelectuais, burocratas e a pequena burguesia das cidades para uma ação coletiva que intencionasse o fim do estado colonial, a independência moçambicana e a criação de uma nova nação.

Os eventos conduzidos pelos agentes da colonização portuguesa como o massacre de Mueda e o aumento das operações de vigilância e repressão da PIDE, assim como o acirramento das tensões entre colonos e colonizados e a formação da frente única de luta pela libertação de Moçambique, a FRELIMO, contribuíram para a adoção da opção de luta armada contra o colonialismo português em Moçambique, influenciada também pela eclosão dos movimentos armados na Argélia e em Angola. As vias diplomáticas e pacíficas para a negociação da independência moçambicana, perante os fatores apontados, foram desacreditadas pela maioria dos integrantes da FRELIMO, prevalecendo a opinião da necessidade da luta armada para o êxito da libertação moçambicana.

A criação e o fortalecimento dos grupos nacionalistas em África foram resultado, portanto, de vários processos que aconteceram de forma simultânea. O contexto de crítica internacional à política de colonização no pós Segunda Guerra Mundial favoreceu o surgimento desses grupos, assim como, as organizações de estudantes africanos no exterior. Como fatores internos tivemos: o aumento da política de repressão e violência coloniais, o papel das associações e grêmios organizados pela população negra ou mestiça, a imprensa negra que ganhava corpo nas colônias, os movimentos grevistas urbanos e as revoltas no campo. A literatura local também aparece como fomento ao questionamento do sistema colonial, à

. .

¹³⁴ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 283.

¹³⁵ MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA, 1995, p. 99.

formação dos ideais nacionalistas e à própria formação identitária dos indivíduos colonizados, abordaremos melhor o papel da literatura nestas questões no próximo tópico. Todos esses elementos juntos possibilitaram o início da organização de grupos nacionalistas que se orientaram para a ação contra a manutenção da situação colonial, reivindicando a independência. Nos casos específicos das colônias portuguesas, as negociações pela libertação das colônias não avançaram de forma suficiente, tendo início os conflitos armados pelo fim da colonização que durariam uma década.

1.10. Pela palavra, restituo-me. A transformação do colonizado em homem

A opressão do sistema colonial, assim como a violência extrema dos sistemas escravistas modernos, objetiva a desumanização do colonizado ou do escravo. Esse processo perpassa tanto a aproximação destes indivíduos ao reino animal, como já foi pontuado, quanto a retirada da dignidade humana e dos direitos civis, principalmente a liberdade no seu mais amplo sentido, mas também a retirada de seus direitos políticos, direitos de associação e de estruturação da sua organização social. Estes dois regimes objetivam, para a melhor eficácia da exploração, a destruição do sujeito, a sua transformação em objetos, corpos-mercadorias, sem alma, sem consciência e principalmente sem voz.

A negação da palavra é, portanto, parte fundamental dentro do processo de submissão e controle do indivíduo no mundo colonial. Sendo os discursos dos colonos aqueles que detém a permissão de circulação e divulgação, aplicados nos sistemas educacionais, carregando o peso do racismo intrínseco que molda as formas de violência e segregação racial dessas sociedades. Os discursos racistas que desqualificam e animalizam o negro, o colonizado, são, assim, veiculados com liberdade e abundância no mundo colonial dentro de suas esferas oficiais, seja pelas vias institucionais do governo, da imprensa oficial, do sistema educacional ou das relações sociais, marcadas sempre pelos privilégios e hierarquias dos brancos em relação aos negros.

As representações do negro elaboradas pelo colonizador fazem parte da violência do sistema colonial, assim como dos sistemas escravistas, que é tanto física, espacial, quanto simbólica e psíquica. Ela age dentro da estrutura psíquica do indivíduo, moldando sua visão de si mesmo, sua identidade. Para Frantz Fanon¹³⁶, assim como para Achille Mbembe¹³⁷, a alienação do escravo ou do sujeito colonizado acontece quando ele se comporta como a

¹³⁶ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF.

¹³⁷ MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Lisboa: Antígona, 2014, p. 196.

projeção alucinada do Branco, acreditando ser ele, o próprio autor desse discurso que o inferioriza e o desumaniza.

Apesar da existência dos discursos de missão civilizadora ou dos projetos de assimilação, o sistema colonial cria mecanismos para impedir que o colonizado possa alcançar posições simétricas às do colonizador na sociedade colonial. No discurso, em sua maioria, aparece o desejo de que o colonizado possa ser seu semelhante ao mesmo tempo em que declara ser impossível essa condição na medida em que se aprofunda nas formas depreciativas do racismo que diferenciariam os tipos de humanidade desses dois grupos por meio de diferenças biológicas e, portanto, intransponíveis em última instância. É claro que a violência é o instrumento principal para a manutenção dos privilégios dos colonizadores e para a interdição do desenvolvimento do negro dentro da colônia.

Nesse sentido, a regulação do discurso do colonizado é fundamental para a manutenção do *status quo* da sociedade colonial. Como nos afirma Mbembe, a colônia é um lugar onde não é permitido ao colonizado falar de si. Sendo assim, é necessário que alguém fale pelo colonizado, reforçando o poder colonial que o descaracteriza como sujeito pleno, consciente e autônomo. O poder racial na colônia tem a capacidade de invisibilização do colonizado, na medida em que censura a sua voz, negando em alguns instantes a sua existência fora da lógica de mercadoria ou de força de produção. Para a realização deste poder, entretanto, em muitos momentos é necessário calar o colonizado que insiste em falar, em gritar e declarar a sua existência como pessoa humana.

É necessário recompor a fissura psíquica causada pelo racismo no indivíduo negro. Além da produção de novos significados para o nome e identidade negros, é preciso trabalhar sobre o passado e sobre o futuro, duas dimensões negadas pelo colonialismo ao sujeito colonizado e aos escravos. A perda do passado, a separação de sua comunidade, a negação de sua cultura, línguas, costumes, laços familiares e nome foram mecanismos utilizados durante o período da escravidão moderna para a dominação do escravo. Estes mecanismos são reproduzidos em alguma escala durante a organização dos potentados coloniais em África.

A negação do passado dos povos colonizados foi feita em grande medida nos momentos, por exemplo, de divisão das possessões coloniais entre as potências europeias não respeitando as divisões geográficas e sociais locais entre os povos habitantes do continente. Nas ocasiões de trocas do poder de chefaturas tradicionais que tinham o direito legítimo de governar determinado povo por outros líderes mais próximos ou submissos ao poder colonial. No ensino

¹³⁸ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 189.

da história do colonizador nas escolas coloniais em detrimento da história das comunidades locais ou ainda pelo desprezo por parte dos colonos e desconhecimento generalizado das tradições e práticas culturais dos colonizados. Os povos africanos eram, em resumo, considerados como povos sem história e, portanto, sem passado.

O poder colonial também tentava se apoderar das projeções para o futuro dos colonizados na medida em que se colocava como um poder atemporal, eterno, nas realidades coloniais que deveriam caminhar cada vez mais para os padrões e pressupostos dos colonizadores, abandonando progressivamente sua cultura e padrões de organização social.

Dentro desse contexto, entendemos como a escrita do passado se transforma em elemento fundamental para a emancipação dos povos colonizados e para a consolidação de seus projetos de identidade nacionais, assim como para a restituição da identidade do sujeito negro enquanto cidadão da humanidade. Essa escrita pode ser realizada em diversas campos como a imprensa e a produção historiográfica oficial das novas nações em emergência, mas também pela história acadêmica produzida nas universidades e demais centros de pesquisa e pela literatura.

A escrita africana tem como cena originária do seu trauma coletivo a colonização, seja ela escrita durante o período colonial ou após as independências. É essa experiência que irá marcar de modo profundo e indissociável as narrativas negras africanas. Essa marca aparece de forma explícita ou mais indireta, na construção psicológica dos personagens ou na temporalidade dos romances que quase sempre possuem características de um tempo fragmentário, transitório e simultâneo.

Esse tempo não tem divisões claras entre passado, presente e futuro, é um tempo paradoxal, como aponta Mbembe¹³⁹, o presente estende-se simultaneamente em direção ao passado que foi arrancado e negado pelo colonialismo e ao futuro, tentando aboli-los em uma unidade temporal de simultaneidade, de co-presença. É o tempo dos vivos, do agora, sendo atravessado pelos corpos fantasmagóricos negros que pereceram ao longo dos séculos de exploração. São corpos de experiências fantasmáticas que carregam consigo não apenas matéria bruta do que foram, mas memórias, recordações, laços familiares e sociais, tradições, línguas e nomes até então ocultados pela violência colonial. São corpos que transmutam suas formas, em espécie de ressurreição em que não é preciso voltarem à vida do corpo físico, pois já estão vivos na medida em que são recordados e celebrados pelos corpos dos que aqui estão no tempo paradoxal das identidades negras marcadas pela violência colonial.

¹³⁹ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

É este tipo de temporalidade que encontramos no romance *Ualalapi*, sua narrativa fragmentada percorre o passado por meio de fragmentos soltos de documentos oficiais portugueses que antecedem os capítulos com pedaços de memórias contadas oralmente por um homem velho ao redor de uma fogueira numa noite qualquer. Nós leitores estamos a ouvir essa história e a ler seus fragmentos no presente conturbado de uma nação após a sua independência vivenciando uma Guerra Civil. Esses pedaços de experiências recolhidas, pela memória oral ou pela história oficial portuguesa ou da FRELIMO, dão significados ao presente da produção da obra, na medida em que dialogam com os discursos oficiais acerca da figura do soberano Ngungunhane retratado na história.

Somos transportados também ao futuro, aos possíveis desenhos que a identidade moçambicana poderia assumir, ao mesmo tempo em que mergulhamos no passado e examinamos os mortos, o que eles gostariam de nos contar, suas histórias, suas responsabilidades nas violências cometidas e recebidas. A partir disso, podemos pensar em quais seriam as projeções políticas de poder e de identidade para a sociedade moçambicana no futuro. Um futuro, como qualquer um, sem forma fixa, sem definição, um amontoado de projeções do presente e do passado naquilo que esperamos que possa vir a ser e naquilo para que direcionamos nossas ações no presente.

Podemos perceber a presença dos corpos mortos, vagando em busca do reconhecimento de suas memórias no episódio que marca a morte de Damboia, tia e conselheira de Ngungunhane.

Um fenômeno estranho passava-se nos arredores: cadáveres sem nome e rosto apareceram à superfície das águas lodosas, se é que era água aquele líquido pastoso e espesso. Tinomba, chefe da aldeia circunvizinha, percorreu casa por casa a povoação, contando os vivos e perguntando pelos mortos que todos desconheciam, durante três dias e três noites, tempo igual de permanência dos cadáveres que desapareceram misteriosamente com a cessação da chuva, na última noite, o que levou os curandeiros a afirmarem que eram cadáveres de outros tempos esquecidos que vieram chamar a atenção àquele povo que nada respeitava, e que murmurava tudo o que ouvia e o que não ouvia. 140

Quando abandonamos a ideia de uma temporalidade linear, de simples sucessão de acontecimentos, podemos nos deparar com uma gama de possibilidades de análises mais complexas dos processos de construção das identidades nacionais, dos nacionalismos e das identidades individuais. Nesse sentido, invocamos o conceito de *nationness*, de Homi Bhabha,

¹⁴⁰ KHOSA, Ungulani Ba ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance editores, 2008, p. 45.

que define a construção cultural da nacionalidade como uma forma de afiliação social e textual.¹⁴¹

Pensar a nação como um processo de escrita narrativa é interessante na medida em que podemos analisar não somente o texto principal ou oficial, mas também as disputas e condições enunciativas, assim como os discursos marginais que dialogam e pressionam o discurso hegemônico, produzindo fissuras narrativas, simbólicas e temporais em seu interior.

O tempo homogêneo e vazio, descrito por Benedict Anderson, a que a nação se pretende na verdade é atravessado por uma série de outras temporalidades heterogêneas que se deslocam sem uma lógica definida, pois que são processos culturais e históricos vivos dos diversos grupos que compõe a unidade nacional.

A criação da narrativa nacional forma uma colcha de retalhos de fragmentos históricos diversos, escolhidos muitas vezes de forma arbitrária, para constituírem o forro de um passado comum entre os integrantes da comunidade nacional. Gellner nos chama atenção para este fato, ressaltando que embora essa escolha dos símbolos nacionais possa parecer aleatória ou contingente, o nacionalismo não é elaborado de forma acidental, mesmo que ele não represente de fato aquilo que acredita, a comunhão e a ligação histórico-cultural de todos os membros da nação.

A ambição nacionalista de formação de uma comunidade nacional em que muitos indivíduos separados se considerassem um só corpo, vontade e espírito nacional encontra na literatura realista e sua crítica aliados para a construção da ideia de paisagem e cotidiano nacional facilmente reconhecível, como nos aponta Bhabha:

O tempo nacional torna-se concreto e visível no cronótopo do local, do particular, do gráfico, do princípio ao fim. A estrutura narrativa dessa superação *histórica* do "fantasmagórico" ou do "duplo" é vista na intensificação da sincronia narrativa como uma posição graficamente visível no espaço: "capturar o mais evasivo curso do tempo histórico puro e fixa-lo através de contemplação não mediada.¹⁴²

Em contraposição ao tempo nacional homogêneo e à produção de consequentes identidades homogêneas, Homi Bhabha, nos traz para a apreensão do tempo nacional como um tempo duplo e cindido, na esteira dos processos de duplicação, divisão e intercâmbio do eu descritos por Freud. O eu atravessados pelo arcaico que emerge em meio à modernidade, em processos nem sempre conscientes, causados pela ambivalência psíquica ou intelectual. 143

¹⁴¹ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 199.

¹⁴² BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 204.

¹⁴³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 204.

Também dentro de uma perspectiva dupla de temporalidade, temos a categoria povo constantemente reiterada nos discursos nacionalistas. O povo possuí duas perspectivas, uma enquanto objeto de um discurso que objetiva a reivindicação de um passado comum entre os indivíduos da comunidade nacional. A outra perspectiva é o povo enquanto sujeito que atua no presente enunciativo do discurso da nação, revivendo e reiterando a vida nacional. A primeira perspectiva é pedagógica e a segunda é a performática, instalando uma temporalidade dupla, causando fissuras na estrutura temporal e possibilitando transformações da significação do próprio conceito de povo.

Embora muitos discursos nacionalistas pretendam ignorar a duplicidade temporal do tempo da nação e do povo, é nesse espaço que encontramos os discursos marginais de grupos minoritários ou excluídos dos projetos nacionais. Este é um espaço político, por excelência, repleto de possibilidades de contestação da ordem política e social e de luta pela reivindicação do poder de fala e de nomeação dos grupos distintos e da nacionalidade em questão. Homi Bhabha reforça essa questão ao dizer que

o povo não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional. Ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpretação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população. 144

A escrita da nação, segundo Bhabha, portanto, é um processo que se localiza na cisão entre a temporalidade homogênea do povo enquanto objeto histórico que existe a priori, sua dimensão pedagógica, e o povo enquanto sujeito performático que reitera e repete constantemente o signo nacional no presente, resignificando-o enquanto o atualiza. Essa entrada da dimensão performática introduz a temporalidade do entrelugar no discurso nacional, dissolvendo sua homogeneidade e abrindo caminho para as disputas internas dentro desse discurso. A este processo, Bhabha chama de escrita dupla ou dissemi-nação.

As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras - tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais "comunidades imaginadas" recebem identidades essencialistas. Isto porque a unidade política da nação consiste em um deslocamento contínuo da ansiedade do espaço moderno irremediavelmente plural – a representação da territorialidade moderna da nação se transforma na temporalidade arcaica, atávica, do Tradicionalismo. A diferença do espaço retorna como a Mesmice do tempo, convertendo Território em Tradição, convertendo o Povo em Um. O ponto liminar desse deslocamento ideológico é a transformação da fronteira espacial diferenciada, o "exterior", no tempo "interior" [inward] legitimador da Tradição. 145

¹⁴⁴ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 207.

¹⁴⁵ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 211.

Ao considerarmos a dimensão da nação como discurso, temos que ela não é apenas narradora de si, mas também é narrada. Para Bhabha, isso reforça a dimensão de pluralismo cultural dentro da nação, na medida em que questiona o controle e o domínio exclusivo da capacidade de narrar a nação.

E neste sentido, podemos encontrar novamente um importante papel para a literatura, não na construção do tempo homogêneo da narrativa nacional, mas justamente na capacidade de incorporação de temporalidades múltiplas no texto literário. Seja pela a temporalidade paradoxal dos romances negros em que passado, presente e futuro estão imbricados enquanto são atravessados por corpos fantasmáticos que reclamam ser rememorados, ou seja pelas temporalidades múltiplas que incluem outros grupos excluídos das narrativas oficiais, a mudança temporal operada pela narrativa literária disputa espaço e significações com a narrativa oficial, proporcionando um debate que tenciona as fronteiras entre as duas narrativas, operando alterações em ambas. No limite, a narrativa ficcional, mesmo quando não aceita formalmente pela narrativa nacional hegemônica, produz respostas frente aos seus questionamentos, mesmo que sejam respostas de negação das diversas possibilidades colocadas pela narrativa ficcional.

O questionamento do tempo vazio e homogêneo das narrativas nacionais também está presente na obra de Frantz Fanon. O autor questiona a homogeneidade da cultura nacional ancorada na veracidade de um passado verdadeiro da nação. Para ele, o povo se localiza em uma zona de instabilidade oculta em que a cultura é produzida por meio de um processo dialético de temporalidades diversas que inclui a temporalidade presente da enunciação do discurso feita durante a luta anticolonial e a formação das nações africanas.

Segundo Frantz Fanon, o colonialismo impossibilita o desenvolvimento da cultura nacional nas colônias, pois o sistema colonial age e objetiva a completa destruição dos sistemas simbólicos culturais autóctones. Segundo ele, a cultura nacional

é uma cultura condenada rapidamente à clandestinidade. Essa noção de clandestinidade é imediatamente percebida nas reações do ocupante, que interpreta o amor às tradições como uma fidelidade ao espírito nacional, como uma recusa a submeter-se. Essa persistência em formas culturais condenadas pela sociedade colonial já é uma manifestação nacional. Mas essa manifestação remete às leis da inércia. Não há ofensiva, não há redefinição das relações. Há crispação sobre um núcleo cada vez mais restrito, cada vez mais inerte, cada vez mais vazio. 146

A cultura durante o colonialismo, portanto, na visão de Fanon, seria apenas reprodutora de uma tradição enrijecida, morta, mineralizada. Uma tradição sem vida, sem transformação,

¹⁴⁶ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, p. 272/273.

sem dinamismo, na medida em que também se encontrava assim a sociedade colonial. Podemos questionar a visão do autor, nos perguntando se realmente a cultura e a tradição foram totalmente paralisadas pelo colonialismo, não sendo também em alguns casos importantes fontes de resistência ao domínio colonial.

A realidade exposta da cultura nos sistemas coloniais só poderá se modificar, segundo Fanon, pela mudança das conjunturas internas daquelas sociedades. É pela violência extrema do colonialismo e a progressiva tomada de consciência do colonizado que se começa a organização dos processos de luta interna pelas independências. É também pela modificação do quadro internacional, influenciado principalmente pelos efeitos da Segunda Guerra Mundial, que melhor se estruturam a luta e os discursos anticoloniais dentro e fora de África. É nesse momento que começa a emergir a cultura nacional elaborada na *práxis* da luta revolucionária de forma concomitante à elaboração da consciência nacional e ao estabelecimento da nação no plano social e político após as independências.

Segundo Fanon, a literatura oral, os contos, as epopeias, os cânticos populares outrora repertoriados e fixados, começam a se transformar. Todo o novo contexto de questionamento e organização contra o sistema colonial, proporciona a criação de novas possibilidades, perspectivas e imaginação, o que confere novamente a vida e o dinamismo para esta cultura que pela *práxis* revolucionária adquire a forma de cultura nacional.

É neste ponto que temos a introdução de um tempo disjuntivo. A atualização da cultura e sua configuração como cultura nacional acontece a cada representação performática cultural. Ela é feita no momento presente, mas não se fecha em si mesma na medida em que articula o passado colonial ao presente dos processos de independências e também ao futuro da consolidação das novas nações africanas sem o jugo do colonialismo.

Cada vez que o contador expõe ao seu público um episódio novo, assiste-se a uma real invocação. Revela-se ao público a existência de um novo tipo de homem. O presente não se fecha mais sobre si mesmo. O contador dá novamente liberdade à sua imaginação, inova, faz obra criadora. 148

Para Fanon, a luta anticolonial não estabeleceria o retorno à cultura tradicional anterior ao colonialismo ou a cultura do colonizado durante a exploração colonial. A luta iria configurar, pela *práxis* revolucionária, a criação de um novo humanismo em confluência com os interesses e apoio de todas as camadas do povo. Imbricada de forma intrínseca e inseparável nessa lógica, está a noção de verdade que o processo da revolução encerraria em si mesmo. Portanto, para

¹⁴⁷ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, p. 275.

¹⁴⁸ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, p. 276.

Fanon, existe um componente teleológico presente em sua temporalidade, já que o princípio da "verdadeira" consciência nacional já estaria presente no início do processo revolucionário, vindo a se confirmar no futuro.

A crença, em Fanon, no caráter de verdade histórica e universal assumida pelo projeto revolucionário de libertação deve ser considerada criticamente. Uma das consequências possíveis de se acreditar neste processo é o não questionamento dos projetos nacionais durante a luta contra o colonialismo ou mesmo após as independências, durante conflitos internos como os vários casos de guerras civis africanas. Esses projetos, em nome do processo revolucionário, criam formas e práticas culturais fixas para representarem a cultura nacional, o verdadeiro povo e os símbolos da nação. Podemos cair nesses casos nas armadilhas de governos autoritários e antidemocráticos que excluem grupos da participação política e cultural por não se encaixarem dentro dos padrões estabelecidos por este mesmo governo que se acredita o representante verdadeiro do povo e da nação pela qual falam e legislam.

A adoção desse tipo de temporalidade, pode ser encontrada no projeto de nação moçambicana empreendido pela FRELIMO, na medida em que ele pressupõe a construção de uma nação, partido das experiências da opressão colonial ocorridas no passado, para a construção de uma sociedade que projeta uma categoria de povo homogênea e "verdadeira", formada pela *práxis* da revolução socialista em curso e da luta armada de libertação, estabelecendo uma espécie de homem-novo moçambicano que se projeta na certeza da vitória futura que acompanha todo o processo desde o seu início.

Essa construção narrativa da nação moçambicana, entretanto, não abre espaço para a diferença, para a descoincidência entre as esferas pedagógicas e performáticas do povo, para as narrativas dos grupos suplementares da partilha, criando uma narrativa baseada no consenso. Essa narrativa nacional será contestada pela literatura, a partir da fragmentação do discurso, da introdução de múltiplas temporalidades, narrativas e corpos no texto da nação.

Na constituição dos discursos da nação ou da cultura nacional há além daquilo que é mobilizado para compor o texto, o que é esquecido, apagado, editado. Nesse sentido, atravessam pelo discurso nacional diversas experiências e corpos fantasmáticos esquecidos para que a nação ganhe aparência de forma de existência concreta e homogênea. Bhabha nos aponta para essa questão:

Ser obrigado a esquecer – na construção do presente nacional – não é uma questão de memória histórica; é a construção de um discurso sobre a sociedade que desempenha a totalização problemática da vontade nacional. Aquele tempo estranho – esquecer

para lembrar – é um lugar de "identificação parcial" inscrita no plebiscito diário que representa o discurso performativo. ¹⁴⁹

As memórias esquecidas e recortadas do discurso hegemônico do Estado, assim como os grupos que foram excluídos dessa representação nacional e muitas vezes dos espaços de diálogo e poder político, continuam circulando e existindo dentro da sociedade, por vezes em parcas existências, alijadas de corporeidade no caso das memórias e de dignidade ou reconhecimento no caso dos grupos excluídos da esfera pública. A literatura nesses casos aparece como importante via produtora de dissenso dentro do discurso homogeneizante da nacionalidade.

Será esse um dos aspectos que iremos abordar na obra *Ualalapi*. A obra retoma a figura de Ngungunhane trazendo à tona memórias e representações do soberano que foram esquecidas no discurso oficial da FRELIMO que o alçava a posição de herói nacional para todo o povo moçambicano. Ungulani Ba Ka Khosa insere na narrativa novas vozes e perspectivas que diferem do discurso oficial, revelando os aspectos violentos da dominação *nguni* para diversos povos da região que ao contrário de considerarem Ngungunhane como um grande soberano, herói da resistência contra os portugueses e unificador do povo moçambicano, tinha em sua figura a visão de um chefe autoritário, violento, dominador, enfim um agressor externo. Ao lermos a obra, podemos questionar as escolhas das bases do nacionalismo moçambicano, suas motivações e implicações. Podemos questionar ainda as configurações de poder da formulação do próprio discurso nacional, as dinâmicas de disputa por este poder, os lugares ocupados por cada grupo e principalmente os processos de exclusão de grupos, indivíduos e discursos do debate oficial.

A partir do que foi exposto, vimos que a reconfiguração e humanização do colonizado era elemento fundamental para a construção dos discursos nacionalistas africanos no pósindependência. Era necessário se desvencilhar das nomeações, representações e máscaras inferiorizantes criadas pelo colonizador para se constituir como sujeito autônomo e agente de seu próprio destino. Para tanto, a escrita do passado dos colonizados, elemento negado pelo colonialismo, se transforma em ferramenta importante para construção identitária saudável desses sujeitos no pós-independência. Muitas vezes, entretanto, o caminho da narrativa do passado das novas nações em construção permaneceu cercado por violências que retiram a voz e excluem grupos das narrativas nacionais, criando novos grupos subalternos dentro das comunidades que se formavam sobre o signo nacional. Frente ao silêncio deixado pelas

¹⁴⁹ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 226.

narrativas da história oficial, a literatura se coloca como espaço para a reinserção dos indivíduos excluídos dos processos políticos e estéticos da partilha do sensível dessas comunidades. É exatamente sobre esses dois movimentos que iremos nos debruçar nos próximos dois capítulos dessa dissertação.

CAPÍTULO 2

Sobre os corpos, as armas e as letras, emerge a nação moçambicana

"Para a vida da palavra, começou uma era heroica. A palavra é carne e pão. Partilha o destino do pão e da carne; o sofrimento. O povo é faminto. O Estado é ainda mais faminto. Mas existe algo ainda mais faminto: o tempo. O Tempo quer devorar o Estado." 150

O tempo, as narrativas históricas e ficcionais de uma nação, a memória e o esquecimento estão intimamente imbricados. Para se pensar a nação, é necessário trabalharmos com o tempo vazio e homogêneo¹⁵¹, que localiza a nação dentro da uma instância que se pretende atemporal, fora do tempo cronológico, habitando as temporalidades das lendas e mitos fundadores de um povo. Um tempo que se estende para o passado para buscar suas raízes, suas origens, mas que não se fixa no solo temporal em nenhum momento específico, como se sua existência fosse eterna, mesmo quando ainda não existe, em uma espécie de narrativa teleológica e profética que já anuncia a materialidade da nação que ainda viria a existir muito antes do início de sua configuração ou presença. Neste sentido, é também um tempo homogêneo, que se manifesta sem conflito, na certeza partilhada pelos indivíduos da comunidade da enunciação e concretização da nação no presente em que vivem e no futuro que projetam.

Esse é sonho performativo da nação, fazer com que sua narrativa tenha o poder de estabelecer no mundo social a concretude da imaginação de sua comunidade histórica, sendo coesa e eterna. E desta forma, legitimar o projeto político, cultural e social de nação apresentado e, consequentemente, os grupos políticos responsáveis para liderança deste projeto. As experiências empíricas, no entanto, nos mostram que este sonho é também utópico, na medida em que despreza a heterogeneidade da comunidade nacional, o dissenso dentro da partilha dessa comunidade e a resistência e luta dos grupos marginalizados.

Para tentar alcançar seu sonho, a nação se volta ao passado dissolvido no tempo homogêneo para buscar e confeccionar sua história, seus heróis, seus mitos e elementos fundadores. A nação se volta à cultura para a produção de sua forma palpável e material, a sua carne. Essa operação tem como principal objetivo

¹⁵⁰ MANDELSTAM. Palavra e cultura. Apud: RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 148.

¹⁵¹ Utilizaremos nesta dissertação, como base teórica a reflexão de Benedict Anderson sobre a temporalidade das nações modernas. ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

a proteção contra o tempo e a morte. Ele [o Estado]¹⁵² precisa rapidamente de palavras e imagens para dar um corpo a si mesmo, para se tornar sensível e para se proteger. O Estado chama e devora as palavras e as imagens da cultura e da arte para se proteger contra o tempo devorador.¹⁵³

E neste momento, se apresenta outra faceta do tempo, não mais homogêneo e vazio, mas um tempo impiedoso e implacável, devorando as imagens nacionais construídas pelo Estado, triturando as narrativas que visam garantir a coerência e a coesão da comunidade, deixando aos indivíduos as migalhas desta refeição memorial.

Cabe ao Estado, então, reconectar os pedaços partidos e reestabelecer seus significados. Para tanto, ele se mune de diversas estratégias que precisam ser executadas com certa periodicidade. São elas suas cerimônias, seus ritos e seus elementos oficiais, como: a execução do hino nacional, o ensino da história oficial nas escolas, as comemorações de datas elegidas como simbólicas para a formação, a homenagem aos heróis, a construção de monumentos materiais nos espaços públicos e o incentivo às produções culturais imateriais que representem os temas escolhidos como os símbolos nacionais.

Nas próximas páginas deste capítulo, iremos nos debruçar sobre algumas dessas estratégias de constituição da memória e da História de uma nação, tendo como ponto central de análise a nação moçambicana no pós-independência (1975). Iremos refletir sobre a escrita da história oficial de Moçambique, sobre a escolha de um de seus principais heróis nacionais, Ngungunhane, e sobre a relação entre este discurso oficial e o campo literário moçambicano entre as décadas de 1970 e 1980. Nosso maior objetivo é abordar a construção da nação moçambicana, seja pelo discurso histórico ou literário, a partir das instabilidades, tensões, ambiguidades e lacunas presentes neste processo. Tentaremos entender como se dá o jogo de disputas dentro da partilha do sensível da comunidade que se configurava e dar visibilidade aos elementos que ficaram à margem desse processo de divisão e dos modos de fazer, de dizer e de ser.

2.1. A história de Moçambique é a história da FRELIMO? Os embates políticos da historiografia moçambicana.

_

¹⁵² Os conceitos de nação e Estado possuem significados diferentes, embora estejamos conscientes deste fato, assumimos que para a reflexão aqui exposta, seja possível estender a descrição da forma de operação do Estado em relação à cultura ao processo de construção narrativa da nação, na medida em que este processo, na maioria das vezes, acontece pela ação estatal.

¹⁵³ RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 148.

Para realizar a análise da construção da história oficial de Moçambique, no contexto pós-independência, precisamos considerar os movimentos de disputa pelo poder de fala e pela memória. A memória política¹⁵⁴ moçambicana, como afirma João Paulo Borges Coelho em seu artigo "Abrir a fábula – Questões da política do passado em Moçambique"¹⁵⁵, foi estruturada em torno da luta de libertação nacional e da experiência das zonas libertadas¹⁵⁶, lideradas pela FRELIMO.

A luta armada, que não era uma opção consensual dentro da Frente¹⁵⁷, forneceu a legitimidade das decisões governamentais que foram tomadas após a independência, pois a escolha e a condução das políticas que seriam implantadas pelo novo país seriam conduzidas pelos indivíduos vitoriosos, aqueles que lideraram a luta contra o colonialismo. A vitória da FRELIMO se constituiu como o argumento principal para a ocupação do poder da recém-criada nação moçambicana.

Reduzir a história de Moçambique à experiência da luta armada é uma operação que carrega em si muitos limites na medida em que o processo da guerra de guerrilha liderado pela FRELIMO se deu de forma diferentes nas diversas regiões da ex-colônia. A própria experiência das zonas libertadas, tidas como modelo para a administração da futura nação independente, se concentra principalmente na região norte do país, não se estendendo aos principais centros urbanos como a cidade de Maputo. A centralização da memória política nos eventos relatados expressa já a exclusão de outros processos políticos e sociais ocorridos durante o período abordado da construção da memória e da história do novo país.

Durante a luta de libertação, houve a construção de relativa unidade dos vários povos que habitavam a colônia de Moçambique em busca da independência política e fim do domínio colonial. Em certa medida, esta unidade pode ser expressa pela formação da FRELIMO e por seu papel hegemônico no processo em questão. Com a vitória do movimento de independência, a permanência da Frente na liderança política dos moçambicanos, a partir de 1977 como partido de viés marxista-leninista, era justificada pela unidade desses indivíduos que foi conferida ao

O autor faz distinção entre memória política e coletiva em que a primeira seria controlada pelas autoridades e a segunda seria uma sedimentação mais passiva que ocorre ao longo do tempo e pode ser partilhada por todos.

BORGES COELHO, J. P. Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique. Coimbra, 1 de

Junho de 2011.

¹⁵⁶ Durante a Guerra de Libertação entre Moçambique e o governo colonial portugueses, as regiões que eram pouco a pouco ocupadas e administradas pela FRELIMO foram nomeadas como zonas libertadas. Nestes territórios foram organizadas, sobre a direção da Frente, as populações e a produção voltadas para o esforço da guerra e conquista do restante do território da colônia e da independência.

¹⁵⁷ Alguns autores, como Eduardo Mondlane irão afirmar o consenso sobre a opção da luta armada como forma de ação contra o colonialismo. MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA, 1995, p. 103/104.

longo da luta de libertação. Vemos aqui um processo semelhante ao relatado anteriormente. A FRELIMO se legitima no poder devido aos resultados vitoriosos da guerra para o fim da colonização portuguesa.

Para João Paulo Borges Coelho, a narrativa da luta de libertação que foi construída tem características simples da estrutura de uma fábula, entendida como narrativa ligada à oralidade contendo fundo moralizante. A narrativa em questão é maniqueísta e se utiliza de oposições de conceitos simplistas como colonialismo/revolução, reacionários/revolucionários, etc. O caminho seguido pela fábula moçambicana se iniciaria com o Massacre de Mueda 158, funcionando aqui como símbolo da violência colonial. O início dos embates armados e toda a experiência da Guerra de Libertação seguiriam como enredo dessa fábula até o alcance da vitória, a independência de Moçambique e a expulsão do colonialismo do território. A trajetória realizada pelos acontecimentos da fábula se caracterizaria por uma evolução ascendente em que a FRELIMO, a nação e o povo moçambicano passariam pela depuração das impurezas durante a própria *práxis* do processo revolucionário.

Essa narrativa permaneceu em sua grande maioria na oralidade, não existindo uma densa produção da história oficial escrita sobre a luta de libertação, à exceção dos discursos de Samora Machel publicados¹⁵⁹, das produções de propaganda e informativos produzidos pela própria FRELIMO e do material publicado em jornais e revistas nas datas comemorativas. A vantagem da oralidade do texto nessa situação é a possibilidade de modificação do seu conteúdo de acordo com as mudanças das circunstâncias políticas que viriam após a independência, considerando que os rumos da FRELIMO não estavam definidos nesta altura e só ganharam contornos mais nítidos durante o seu percurso. Dessa forma, a narrativa sobre a luta de libertação teve poucos desvios da versão hegemônica, conferindo coesão ao discurso.

Após a independência de Moçambique, segundo Borges Coelho, houve a tentativa do apagamento das experiências vividas durante a colonização, exceto o que tangue à luta armada

A memória do Massacre de Mueda, ocorrido no ano de 1960, figura-se como um dos marcos decisivos para a adoção da estratégia da luta armada pela libertação, na medida em que simbolizou a impossibilidade de diálogo com o governo colonial para o atendimento das reivindicações dos trabalhadores da região do planalto de Mueda e, por extensão, para todos os colonizados que reivindicavam melhores condições de trabalho, vida, direitos e emancipação política. Para mais informações sobre o Massacre, ver página 100 desta dissertação. Ou MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: CEA, 1995, p. 98.

¹⁵⁹ Vários discursos do presidente Samora Machel foram publicados nos veículos de comunicação da imprensa moçambicana, como é o caso da revista Tempo, por exemplo. Além desses canais, há a produção de obras com discursos de Samora Machel editadas e publicadas pelo Departamento de Trabalho Ideológico da FRELIMO, parte desses textos estão citados na bibliografia desta dissertação.

e em especial às experiências das zonas libertadas. A tentativa de esquecimento deliberado das memórias do colonialismo está inserida na negação deste tempo, identificado como o tempo do mal, segundo Borges Coelho. O colonialismo é visto como uma experiência externa não pertencente à identidade moçambicana que se buscava construir. Esse movimento contradiz a canção "Não vamos esquecer o tempo que passou", citada e brevemente analisada na abertura do primeiro deste trabalho. Se não há contradição, há pelo menos a modificação do seu sentido original, na medida em que evoca apenas um tipo de lembrança daquilo que aconteceu, apenas uma visão, a luta armada.

Como não há uma grande narrativa escrita da luta de libertação, o papel da testemunha dos eventos se torna fundamental na construção da fábula nacional moçambicana, assim como entendida por João Paulo Borges Coelho. Entretanto, nem todos os indivíduos que viveram o processo são dotados de falas autorizadas sobre os acontecimentos. Há uma disputa sobre as vozes que serão reconhecidas como legítimas. Essas foram, em sua maioria, as vozes dos ex combatentes que ocuparam os cargos mais altos de direção do partido FRELIMO e do governo. Sobre este aspecto Borges Coelho ressalta que "a acentuada redução no número de vozes capazes de contar a história está inquestionavelmente por detrás da grande coesão desta, uma coesão que foi reforçada pela disciplina militarizada que então vigorava"¹⁶⁰. As demais vozes, muitas vezes dissonantes, foram silenciadas, excluídas da fábula, do passado e da repercussão do presente.

Em entrevista à revista *Tempo*, concedida no ano de 1978, Samora Machel aborda a questão da relação da nova nação e do conceito de novo homem moçambicano com o passado colonial.

A luta armada sobretudo, quando se transformou em guerra popular revolucionária produziu o Homem Novo em Moçambique. (...) por isso chamamos à Luta Armada um ato eminentemente cultural. (...) Portanto as contradições de que falam é a luta entre o velho e o novo, são valores decadentes [tribalismo, regionalismo, racismo] que querem sobreviver. Sobre a questão do corte do cordão umbilical com a "metrópole" destacamos 3 grupos no conjunto da nossa sociedade moçambicana. O primeiro é o Povo o qual não se coloca o problema da corrupção pela burguesia colonial mas o de romper com os valores retrógrados da cultura tradicional-feudal e do obscurantismo religioso. O segundo grupo é as gentes das cidades que estão "mentalmente colonizadas" e o terceiro é a Direção da Frelimo que rompera com a cultura tradicional e a burguesia graças à auto-vigilância e ao combate aprendendo com o Povo. 161

¹⁶¹ *Tempo*, Moçambique, Nº 431, 07/01/1979, p. 8. Apud BASTO, Maria Benedita. *A Guerra das Escritas*. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 51.

¹⁶⁰ BORGES COELHO, J. P. *Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique*. Coimbra, 1 de Junho de 2011, p. 6.

Podemos entender que para Samora Machel a relação com o passado a ser mantida pelos moçambicanos na nova nação deveria ser uma relação de apagamento ou de esquecimento, principalmente no que tange aos elementos condenados pela frente. Estes elementos eram, por exemplo, a identificação regional ou étnica, acusada de se sobrepor à identidade nacional, e aos resquícios de práticas coloniais como o racismo ou o favorecimento de determinados setores, principalmente a burguesia autóctone, privilegiados pela estrutura burocrática do estado colonial. Neste sentido, o "Povo" moçambicano se constituiria como o grupo que deveria se adequar aos preceitos do novo homem. Os princípios do homem novo seriam determinados pelo processo revolucionário. Ao mesmo tempo, esta noção de povo idealizada também se configurava como o garante da "lisura" e da "verdade" da *práxis* revolucionária, orientando as ações dos dirigentes da FRELIMO, que deveriam sempre estar em contato com as massas, principalmente com as massas campesinas, para a realização de seu constante exercício de autocrítica. É interessante observar como essa posição da FRELIMO dialoga intimamente com a visão de Fanon sobre o papel dos dirigentes das frentes revolucionárias, da burguesia, dos trabalhadores urbanos e das massas campesinas durante o processo revolucionário¹⁶².

Na mesma linha de João Paulo, temos as indagações de outro artigo "Da idealização da FRELIMO à compreensão da História de Moçambique" de Aquino de Bragança e Jacques Depelchin, que traz a pergunta de como é construído o processo de elaboração da história nacional moçambicana. Ao longo do texto, os autores argumentam que o consenso acadêmico obre a história da luta de libertação é resultado do não questionamento sobre os processos de luta, na medida em que eles foram vitoriosos, culminando na independência de Moçambique em 1975. A própria vitória seria a prova de que a luta armada foi um processo justo, necessário e que o seu desenvolvimento estava livre de contradições internas. Uma análise teleológica dos fatos históricos.

A independência conquistada em 1975 conferiu à FRELIMO o status de movimento vitorioso responsável pela continuação da revolução nacional e social que estava em curso em

¹⁶² FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 149/150.

¹⁶³ BRAGANÇA, A. E DEPELCHIN, J. Da idealização da FRELIMO à compreensão da História de Moçambique. In: MONDAINI, Marco (Org). É preciso sonhar. Aquino de Bragança: independência e revolução na África Portuguesa. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014.

¹⁶⁴ O texto aponta a existência de um consenso na produção acadêmica sobre a história de Moçambique nas linhas teóricas consideradas pertencentes à esquerda. As produções enquadradas em linhas alinhadas à direita política são vistas, pelos autores do artigo e também pela FRELIMO, como resultado da tentativa de desestabilização do governo em prol da destruição do projeto socialista que ameaçava os regimes políticos capitalistas vizinhos à Moçambique. É necessário ressaltarmos a data de publicação do artigo, ano de 1986, auge da escalada de violência da Guerra Civil Moçambicana.

Moçambique. Neste sentido, a história nacional incipiente se centra na fundação da FRELIMO, no ano de 1962, e no processo de luta armada ignorando os acontecimentos anteriores ao início dos conflitos de libertação nacional.

A luta armada não é questionada para explicar as contradições existentes após 1975. Essas contradições são vistas como fenômenos independentes que não estavam presentes no período anterior. Como não é possível questionar o processo de luta armada, se torna extremamente difícil analisar de forma crítica, a Frente de Libertação de Moçambique condutora da luta. É dificultada também a análise do contexto vivido pela FRELIMO em 1985, momento bastante tenso em meio à Guerra Civil Moçambicana. A História da FRELIMO passa a ser então, a história de Moçambique. Essa associação continua a construir uma história oficial teleológica, auto justificada. Questionar a história da FRELIMO seria questionar a própria vitória e a independência do estado colonial.

Quando a história de Moçambique é vista como a história da FRELIMO, há pouco espaço para o estudo das contradições internas do processo de luta de libertação, da transformação da frente de luta em um partido revolucionário e da construção de um Estado com todo aparato da forma de funcionamento de sua burocracia. Neste sentido, a FRELIMO opera divisões no sensível da comunidade moçambicana de forma a estabelecer os elementos incluídos na história da comunidade e delimitando os elementos excluídos, todos aqueles que não estivessem em concordância com as orientações da Frente. Há pouco espaço, por exemplo, para a discussão e estudo profundo da Resistência Nacional Moçambicana – RENAMO - que ao ser taxada como inimiga da FRELIMO e do processo revolucionário não merece ser pauta do estudo sistemático da História, afinal, se a história de Moçambique é a história da FRELIMO, a RENAMO não faz parte dessa história. Portanto, a RENAMO somente aparecerá na medida em que for justificativa para a desestabilização do governo da FRELIMO e do processo revolucionário, o "inimigo" não apresenta interesse *per si*.

A produção desse discurso historiográfico carrega ainda a tentativa de fazer coincidir o conteúdo do que é dito com a realidade sobre a qual fala. Delimitando as posições e os lugares ocupados na organização e administração da comunidade e ainda, quem poderia falar em nome desta comunidade. A estrutura deste discurso se assemelha ao que Jacques Rancière descreve como "o princípio da utopia moderna não é o sonho das ilhas felizes mas a produção do lugar

onde a separação se apaga, onde a ordem do discurso corresponde exatamente, naturalmente, à ordem das coisas e das suas propriedades"¹⁶⁵.

Se a história de Moçambique é a história da luta armada e, portanto, a história da FRELIMO, somente a Frente poderá determinar o que e como deve ser lembrado, classificando, hierarquizando e até mesmo apagando as memórias que não condizem com os seus interesses. O número de pessoas que possuem falas autorizadas sobre a história moçambicana se reduziria então ao número restrito de indivíduos que participaram da luta armada pela independência ou daqueles que perpetuaram a luta durante a administração do novo país e da Guerra Civil.

2.2. Quem é o inimigo? Motivações e discursos na disputa política entre a FRELIMO e a RENAMO

Os conflitos existentes entre a FRELIMO e a RENAMO, que culminaram na Guerra Civil Moçambicana, foram ocasionados e intensificados por uma série de fatores políticos e sociais que não podem ser reduzidos ao jogo de interesses internacionais no contexto das independências africanas e da Guerra Fria. A hipótese frelimista da guerra de agressão estrangeira representa apenas um dos aspectos complexos que criaram condições para a ocorrência e permanência da guerra, durante 15 anos.

O próprio modelo de nacionalismo da Frente, implantado após a independência, constitui-se como um dos elementos impulsionadores do conflito. A criação da nação moçambicana, estaria na visão da FRELIMO, condicionada à unidade cultural da sociedade, à adequação à ideia de um homem novo moçambicano, nos moldes da revolução socialista marxista, em que muitos dos elementos culturais identitários dos diversos grupos étnicos que compunham a população moçambicana seriam condenados, taxados como formas de prática do obscurantismo, do tribalismo, do feudalismo, do atraso e da ignorância.

A unidade requerida para a construção desta nova nação seria proveniente da experiência da exploração colonial, mas principalmente dos anos de luta contra o colonialismo português, ou seja, dos anos da Guerra de Libertação, conduzida pela FRELIMO. Este discurso constrói-se na chave da equalização e correspondência entre a história da nação e a história do grupo político que empreendia a resistência colonial. Entretanto, como nos aponta Michel Cahen, a experiência da Guerra de Libertação não é por si só suficiente para a criação dos laços

¹⁶⁵ RANCIÈRE, Jacques. *Courts voyages au pays du peuple*. Paris: Seuil, 1990, p, 128.

culturais, históricos e políticos que lançariam as bases da nação moçambicana. Dessa forma, Moçambique se torna independente, constituindo-se como um Estado, mas ainda na ausência de uma nação plenamente consolidada. Como é possível ler nas seguintes palavras de Cahen:

É totalmente ilusório – e isso é aceitar como líquidas e certas as propagandas oficiais das direções nacionalistas – acreditar que uma luta armada de dez ou 15 anos produz uma nação. Toda luta de libertação produz efeitos unificadores, mas também induz efeitos de guerra civil. O povo colonizado não é homogêneo e alguns dos seus segmentos – por motivos históricos bem explicáveis – consideram outros segmentos como, talvez, piores que o colonizador (...) A luta de libertação provoca o surgimento de novas repúblicas e de novas cidadanias; mas o hábito de viver em uma mesma República (Senegal, Moçambique, etc.) não cria um sentimento nacional profundo e a relevância [prégnance] das etnicidades mais locais (mas às vezes bastante vastas!) permanece amplamente dominante! Nada podemos compreender das guerras civis angolana e moçambicana se não apreendemos a importância de que esse é um caso de Estado sem nacão. 166 (grifos do autor)

A questão da heterogeneidade da população moçambicana é, portanto, um fator complexo para a articulação de uma forma de nacionalismo simplista e planificador como se apresentava o modelo frelimista. Embora, esta não seja uma questão que impeça a construção de uma nação, é um ponto a ser considerado para a elaboração de novos conceitos de nacionalismos que se constituem na articulação das diferenças, reordenando e recriando a comunidade nacional a partir do encontro, do diálogo e das disputas entre as diversas formas de pensar, ver e descrever a própria comunidade.

É a partir dessas considerações que iremos analisar brevemente o contexto de tensão entre alguns segmentos da sociedade moçambicana no pós-independência e a FRELIMO, em uma tentativa de melhor compreender a formação do grupo de oposição RENAMO e o início dos conflitos da Guerra Civil.

A RENAMO é descrita pelo discurso da Frente como um grupo tribalista que atuava financiado pelos governos capitalistas vizinhos, defensores do apartheid, contra a revolução marxista-leninista em curso em Moçambique. O grupo é, portanto, encarado como uma espécie de banditismo social, motivado por questões "tribais" e influenciado pelas forças estrangeiras que atuavam no continente africano como parte do jogo político global da Guerra Fria e das disputas entre os sistemas capitalistas e socialistas.

Diferentemente da FRELIMO, que possui suas maiores lideranças provenientes das províncias do sul do país, a RENAMO tinha suas bases nas comunidades rurais do Norte, encontrando nessas regiões maior capilaridade e possibilidade de consolidação e expansão de

¹⁶⁶ LAZAGNA, Ângela; LÖWY, Michael; Michel CAHEN. Nacionalismos e internacionalismo: um debate entre Michael Löwy e Michel Cahen. *Revista de sociologia e política*, v. 16, nº 31, 101 a 119, novembro, 2008, p. 112.

seus núcleos. O grupo possuiu ainda uma formação pluriétnica, de forma contrária ao que era dito pelo discurso frelimista.

Para entendermos o fenômeno do apoio de comunidades rurais do Norte de Moçambique ao grupo opositor, é necessário considerarmos os efeitos das políticas de produção e organização do campo executadas pela FRELIMO desde a época da Guerra de Libertação, nas Zonas Libertadas, e após a independência. Em diversos locais, as formas de cultivo adotadas pelas populações foram alteradas a partir da imposição de reorganizações populacionais forçadas para a formação das aldeias comunais e das machambas do povo. Nessas novas configurações de produção, o Estado regulava a distribuição da terra, do que seria produzido e da forma de produção, sendo grande parte dessa produção devida ao Estado na forma de recolhimento de impostos. Essa prática provocou a desestruturação de diversos laços de solidariedade mútua entre as comunidades e a desestruturação das formas de produção que garantiam alguma segurança alimentar para grupos mais vulneráveis, como os velhos e mulheres sem maridos, por exemplo. Além disso, segundo Geffray, houve também a modificação das redes políticas locais, interferindo sobre o sistema de organização político das chefaturas tradicionais. Em muitos casos, os chefes tradicionais que ocupavam seus postos foram substituídos por outros de confiança do partido, mesmo que estes não desfrutassem do mesmo nível hierárquico ou da legitimidade dos chefes anteriores 167.

Marina Padrão Temudo relata a interferência da FRELIMO nas dinâmicas de vida de algumas comunidades rurais, a partir da substituição das chefaturas tradicionais:

Os chefes espirituais, religiosos e políticos – acusados de colaboração com o regime colonial – foram marginalizados, humilhados e substituídos por representantes do partido no poder (*Secretários do Partido* e *Comités Dinamizadores*). Simultaneamente, os rituais e as cerimónias religiosas, assim como as regras tradicionais regulamentando o casamento, a residência e a herança, foram duramente criticadas – como obscurantistas, supersticiosas e feudalistas – e na maior parte dos casos proibidas. ¹⁶⁸

A partir do exposto pela autora, é possível verificarmos a violência e a profundidade das modificações dos modos de vida dessas comunidades impostas pela FRELIMO, sem o devido respeito às dinâmicas culturais e políticas já existentes. Os indivíduos dessas comunidades perdem sua autonomia e são feridos em direitos básicos de sua cidadania por uma prática política já utilizada pelo colonialismo, tanto a substituição ou subordinação das chefaturas

¹⁶⁷ GEFFRAY, Christian. *A causa das armas*: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Edições Afrontamento, 1991, p. 33.

¹⁶⁸ TEMUDO, Marina Padrão. Campos de batalha da cidadania no Norte de Moçambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, v 7, n 8, 31 a 51, 2005, p. 33. Disponível em: http://journals.openedition.org/cea/1064, acesso 12/12/2020.

locais a um poder centralizado e autoritário, quanto o deslocamento compulsório para campos de produção alimentícia estabelecidos pelo poder central.

É neste espaço de profundo descontentamento popular com as medidas tomadas pela FRELIMO, principalmente no contexto pós-independência, em que já não havia mais o sentimento de motivação da luta anticolonial, que a RENAMO encontrará espaço para fundar a sua base social. Como nos informa Geffray, a RENAMO surge como um grupo de organização militar sem uma ideologia clara definida, o discurso do grupo se estruturava em torna da oposição às políticas da FRELIMO e à defesa das autoridades e organizações tradicionais. O grupo opositor se constitui inicialmente como uma guerrilha mercenária sendo, posteriormente, incorporado por novos elementos em seu exército por meio do recrutamento forçado e também pela adesão voluntária de jovens e de chefes tradicionais ¹⁶⁹.

A adesão dos jovens às fileiras do exército da RENAMO pode ser explicada pelo contexto da ausência de oportunidades de trabalho e de ascensão social, sendo a incorporação no exército e nos quadros administrativos no caso da vitória uma possibilidade de mobilidade na hierarquia social, assim como foi para parte dos ex-combatentes da FRELIMO após a independência.

Em muitos casos, populações rurais ficavam no fogo cruzado entre os dois grupos litigantes, tendo seus celeiros e campos de produção destruídos pelo grupo ao qual não declarassem apoio. Ambos também foram responsáveis por inúmeros atos de violência contra as populações locais durante o decurso da guerra, sendo a prática do recrutamento forçado e do rapto infantil comum para os dois lados, embora mais presente na constituição dos exércitos da RENAMO que contavam inclusive com maior número de crianças em seus quadros 170.

A relação da RENAMO com as chefaturas tradicionais aliadas foi estruturada de forma semelhante ao que era organizado pelo governo colonial por meio da administração indireta, ou *indirect rule*. Nesse sentido, Marina Temudo aponta que o papel das autoridades tradicionais consistia na manutenção da ordem, na organização do recrutamento forçado de homens que seriam transformados em soldados e na recolha dos impostos para a manutenção do exército ¹⁷¹.

A autora argumenta ainda que ao banir

¹⁶⁹ GEFFRAY, Christian. *A causa das armas:* Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Edições Afrontamento, 1991, p. 119.

¹⁷⁰ SEIBERT, G. The vagaries of violence and power in post-colonial Mozambique. In J. ABBINK *et al.* (eds.). *Rethinking resistance: revolt and violence in African history*. Leiden: Brill, 2003, p. 253-276.

¹⁷¹ TEMUDO, Marina Padrão. Campos de batalha da cidadania no Norte de Moçambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, v 7, n 8, 31 a 51, 2005, p. 45. Disponível em: http://journals.openedition.org/cea/1064, acesso 12/12/2020.

as práticas religiosas e o exercício do poder pelas autoridades locais e inclusivamente limitando a mobilidade rural/urbana, o novo Estado independente reduziu os direitos civis e o acesso das populações rurais à esfera pública. Nesse sentido, a divisão entre «cidadãos» e «súbditos», anteriormente baseada na raça, foi substituída por uma outra que opunha o rural (universo dito «tribalista» e «feudal») ao urbano (universo considerado «civilizado»). 172

A partir do que foi apresentado, podemos concluir que a formação da RENAMO está intimamente relacionada com o modelo político de nação imposto pela FRELIMO e por diversas das práticas políticas e administrativas adotadas pela Frente nas regiões rurais, como a experiência dos aldeamentos forçados, o combate às práticas culturais-religiosas estruturantes para muitas comunidades e a perseguição, destituição e subordinação de diversas chefaturas locais. Não podemos, entretanto, ignorar os efeitos da conjuntura internacional sobre o conflito moçambicano, na medida em que a RENAMO foi em parte financiada por governos opositores ao projeto político da FRELIMO em Moçambique, como os governos da África do Sul e da Rodésia do Sul, por exemplo. O que explica a possibilidade de aquisição de algumas tecnologias militares como armas mais modernas e a comunicação via rádio utilizados pela RENAMO, embora seja também característica do grupo, a falta desses recursos e a utilização de facas e instrumentos simples por alguns quadros do exército, desqualificados pela FRELIMO como "bandidos desarmados". O conflito e a disputa entre os dois grupos políticos é bastante complexo e não pode ser reduzido simplesmente à questões internas ou externas, sendo necessário para a melhor compreensão a articulação desses diversos fatores.

2.3. A escolha de heróis nacionais moçambicanos e suas implicações políticas. As representações de Ngungunhane.

Ao longa desta seção iremos analisar brevemente a história de Ngungunhane e da constituição do Reino de Gaza, para tentarmos entender as motivações da escolha deste personagem histórico como herói nacional moçambicano. As formas de apropriação da figura do soberano, pela FRELIMO, no contexto pós-independência, também serão abordadas.

2.3.1. A história de Ngungunhane e do Reino de Gaza

¹⁷² TEMUDO, Marina Padrão. Campos de batalha da cidadania no Norte de Moçambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, v 7, n 8, 31 a 51, 2005, p. 44. Disponível em: http://journals.openedition.org/cea/1064, acesso 12/12/2020.

Para a elaboração da história moçambicana foram utilizadas muitas vezes figuras que ganharam contornos de heróis nacionais, como Eduardo Mondlane, Samora Machel e Ngungunhane. Ngungunhane foi um soberano 173 nguni cujo governo durou de 1884 a 1895, controlando o chamado Reino de Gaza, ao sul de Moçambique. O grupo nguni era organizado em pequenos subgrupos de sucessão pela via paterna. A principal atividade econômica era a agricultura de cereais, a criação de gado, as trocas dos excedentes agrícolas, artesanatos, ouro e marfim com os próprios subgrupos e com comerciantes no litoral. A partir de meados do século XVIII, sucessivas secas e conflitos entre as linhagens, pelo controle das rotas de comércio do litoral e do interior, culminaram na divisão em dois grandes subgrupos, *Nduandue* e *Mtetua*, ambos com uma forte formação militarista. A migração do primeiro, liderado por Manicusse, nas duas primeiras décadas do século XIX, alcança o rio Zambeze e dá origem ao Reino de Gaza. Manicusse funda o centro de Gaza, Mossurize e sua capital Chaimite – em 1838 -1840.

Os conflitos com as populações locais, principalmente ocasionados pelo confisco de cereais e gado pelos *nguni*, são fatores determinantes para o alto número de cativos de guerra presentes no reino. Esses, em sua maioria, eram incorporados ao exército e aos serviços de administração, alguns acabavam vendidos na Baía de Lourenço Marques a europeus. Como forma de estabelecer alianças e forjar uma estabilidade política maior, muitos chefes locais permaneciam com suas funções de administração, pagando tributos aos *nguni* e obedecendo a suas ordens.

A presença portuguesa neste momento era pequena e de pouca expressão, ocupando efetivamente apenas algumas áreas do litoral e poucas do interior. A partir de 1822, ano da independência do Brasil, há um progressivo aumento do interesse português pelas possessões africanas, como tentativa de reestabelecer o Império Ultramarino. Interesses estrangeiros atrelados ao tráfico de escravos, entretanto, e poucos recursos portugueses para efetivar a colonização, foram fatores de empecilho para a concretização deste projeto, que não era unânime em Portugal.

¹⁷³ As fontes portuguesas se referem a Gungunhana como régulo, o que denota uma depreciação. Considerando que o modelo político monárquico europeu possui diferenças expressivas com o modelo político vivido por Gungunhana, a adoção de termos como imperador ou rei apagaria estas modificações. Optamos, portanto, por chamá-lo de soberano.

Como nos aponta Gabriela Aparecida Santos¹⁷⁴, os anos de 1858 - 1862, após a morte de Manicusse, marcaram uma delicada crise de sucessão entre dois de seus filhos, Mawewe e Muzila. O final é marcado pela vitória do último que recebera apoio dos portugueses. Durante o governo de Muzila (1862 – 1884), segundo as fontes portuguesas, são assinados diversos tratados de vassalagem que asseguravam a Portugal pleno domínio das terras do Reino de Gaza e a submissão do chefe às ordens portuguesas. Esses tratados, no entanto, foram descumpridos inúmeras vezes. É importante considerar a dificuldade da pesquisa historiográfica com base nessas fontes, uma vez que, são tratados escritos por portugueses em português, na maioria das vezes por meio de intérpretes que dominavam parcialmente as línguas locais e/ou a língua portuguesa. A tradição oral dos grupos também carrega uma série de diferenças para a construção destes tratados quando consideramos as formas diversas do exercício do direito nestas duas sociedades, africana e europeia. Dessa forma, é necessário utilizar estas ressalvas para que o discurso dos tratados analisados não se transforme em única voz na forma de compreensão dos mesmos. É necessário questionar a validade das regras impostas por esses documentos, apontando para a possibilidade de serem regras estabelecidas unilateralmente que não necessariamente contavam com a anuência e intenção de cumprimento por parte dos nguni.

Com a morte de Muzila, em 1884, Mudungaziz, que era seu filho, manda matar um de seus irmãos afim de que nova crise sucessória fosse evitada. Após assumir o poder, Mudungaziz modifica seu nome para Ngungunhane¹⁷⁵. Ngungunhane governou o Reino de Gaza dos anos 1884 a 1895. Sua ascensão ao poder coincide com a realização da Conferência de Berlim (1884 – 1885) que teve como principais resoluções a livre navegação das bacias do Níger e Congo e a determinação da ocupação efetiva do território para assegurar a posse às potências europeias estabelecidas, em oposição ao direito histórico reivindicado por essas nações. Isso configurou motivo para a intensificação da ocupação portuguesa das localidades africanas tidas pelos portugueses como sua propriedade.

Também durante o governo de Ngungunhane, novamente segundo as fontes portuguesas, foram assinados alguns tratados de vassalagem. Esses tratados assegurariam a Portugal a soberania dos territórios pertencentes a Muzila e aos territórios que por ventura

¹⁷⁴ SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique* (1821-1897). São Paulo. Alameda Casa Editorial, 2010

¹⁷⁵ Segundo Maria da Conceição Vilhena, o novo nome adotado poderia ter para uns o significado de "terrível" ou "invencível", sendo ainda possível a associação com as grutas onde eram atirados os prisioneiros condenados nos governos de Muzila e Manicusse. É importante ressaltar que estas atribuições de significados podem ser referências a documentos portugueses que buscavam relacionar a imagem de Ngungunhane a selvageria e violência, o que justificaria a intervenção dos portugueses na região.

fossem anexados por Ngungunhane. O trânsito dos súditos de Portugal estaria livre nas terras do soberano *nguni*, as minas poderiam ser exploradas pelos portugueses, assim como as guerras com outros povos teriam que ter a autorização dos lusitanos.

A falta de eficácia destes tratados, entretanto foi deflagrada nas contendas envolvendo a exploração das Minas de Manica pelos portugueses, que somente puderam ser efetivadas com a autorização de Ngungunhane em 1888. A descoberta de diamantes em Kimberly, na então União Sul Africana, por volta de 1866, fez de Moçambique, e em especial o Sul e seu território, uma área de grande importância para a Inglaterra. Esse interesse britânico proporcionou a busca de alianças com o soberano *nguni* confirmando a fragilidade dos tratados estabelecidos com ele por Portugal.

Não apenas o relacionamento de Ngungunhane com os ingleses figurava como motivo de desgaste na convivência com os portugueses. As diversas regras dos tratados de vassalagem não obedecidas e alguns conflitos ocasionados por impostos cobrados por Portugal, como o imposto de palhota, provocaram vários conflitos entre o soberano *nguni* e a administração colonial portuguesa que levaram à realização de operações bélicas entre as partes. Em 1895, após algumas batalhas, Ngungunhane é derrotado pelo exército português, preso e extraditado para o exílio, onde morre em 1906.

A prisão de Ngungunhane configura simbolicamente o domínio do território de Moçambique por Portugal, que até então estava, apesar dos tratados de vassalagem, efetivamente sob a soberania do filho de Muzila. Esse fato faz com que a figura de Ngungunhane também represente um importante triunfo para o governo português e sua história de conquista do Ultramar.

2.3.2. A apropriação da figura de Ngungunhane pela FRELIMO

A criação dos heróis nacionais é um processo que faz parte da configuração das bases do nacionalismo incentivado e conduzido pelo Estado. A memória construída sobre estas figuras tenta responder questões que ditam o caráter da nação em formação. Os heróis nacionais são figuras simbólicas, ancoradas em referências históricas, representam uma essência nacional, exemplificando as qualidades e as ações populares que seriam desejadas pelo Estado.

¹⁷⁶ SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique* (1821-1897). São Paulo. Alameda Casa Editorial, 2010.

Ao longo do processo de heroificação, a figura de Ngungunhane foi perdendo seus contornos negativos e não consensuais nos discursos oficiais. Fernando Bessa Ribeiro, nos indica que já em 1914, Ngungunhane é citado no jornal *O Africano* como o "imperador" responsável pela unificação do sul de Moçambique antes do domínio colonial português. Na década de 1920, são iniciadas as vinculações, entre a figura de Ngungunhane e a ação dos primeiros nacionalistas moçambicanos. Nos anos 1940, Ngungunhane é evocado em cânticos da Igreja Etiópica Luso-africana que denunciavam a violência do colonialismo, convocando a população à revolta, nos moldes da resistência liderada pelos *nguni*.

Com a adoção da luta armada contra o Estado Colonial Português, em 1964, a FRELIMO adota Ngungunhane como exemplo de resistência ao colonialismo português. A FRELIMO evocava a unidade do povo moçambicano, alegando ter sido a desunião dos povos africanos a causa da vitória dos colonizadores. Durante a década de 1970, porém, era possível encontrar discursos dentro da FRELIMO que não deixavam escondidos os elementos negativos da figura de Ngungunhane, como o fato de ser considerado por alguns povos um chefe violento, opressor e cruel. O que demonstra que a imagem do soberano ainda estava em disputa.

Na década de 1980, a FRELIMO se apropria da figura de Ngungunhane, moldando-o como herói nacional, o que atenderia à necessidade de consolidar as bases da recém-criada nação moçambicana, consequentemente do povo moçambicano e de seu porta-voz, a própria FRELIMO.

A escolha do soberano *nguni* como herói nacional atenderia ao projeto de formação da nação moçambicana editado pela FRELIMO: nas palavras de Samora Machael, era preciso "matar a tribo para construir a nação", ignorando as diferenças culturais dos diversos povos que constituíam Moçambique. Seria necessário também lutar contra as permanências do colonialismo e da tradição, acusados de "feudalismo" e "obscurantismo", respectivamente. A figura de Ngungunhane, assim como trabalhada pela FRELIMO, encaixar-se-ia nestes objetivos.

Era importante criar bases da história do povo moçambicano que não estivessem atreladas diretamente ao colonialismo ou a Portugal. A opção pela figura de Ngungunhane pode então, ser melhor compreendida, já que a história do Reino de Gaza e do governo do soberano remetem a um tempo anterior à ocupação efetiva do território e não tem seu elemento fundamental calçado na história do colonizador. Além de ter uma história independente, Ngungunhane representaria um importante papel na resistência contra o poder colonial.

Em 1971, é editado pelo departamento de Educação e Cultura da FRELIMO, um livro intitulado "História de Moçambique" que tem como objetivo construir a história do povo moçambicano como um todo. O marco inicial é o Reino do Mowanamutapa (Monomotapa) - a escolha é justificada pela disponibilidade das fontes a partir desta época. Neste livro, o capítulo VIII nomeado de "As Guerras de resistência", é aberto com a figura de Ngungunhane, fator que estabelece ligação direta do personagem histórico ao processo de resistência. Um questionamento, entretanto, se faz presente. Por que a escolha de Ngungunhane e não de seu pai ou avô, ambos que também mantiveram relações com os portugueses? Uma das possibilidades de respostas é a existência de conflitos bélicos entre os *nguni* e os portugueses durante o governo de Ngungunhane o que faria com que seu papel de resistência fosse exacerbado.

Outro fator que poderia ser apontado é o desfecho trágico de sua vida – a morte no exílio – o que ressaltaria, mais uma vez, o caráter heroico de sua existência. Durante o capítulo, apenas as características que poderiam ser consideradas positivas para a formação da nação são retomadas: o soberano *nguni* é apresentado como um governante justo, corajoso e inteligente. Ao mesmo tempo, os portugueses são retratados como homens cruéis responsáveis por espalhar o terror entre a população.

A jornada para o regresso dos restos mortais de Ngungunhane, que se encontravam supostamente enterrados na Ilha Terceira dos Açores, desde 1906, ano de sua morte, começou em 1983, durante a visita do então presidente moçambicano, Samora Machel, a Portugal. Nesta ocasião, Samora Machel solicitou ao presidente português Rodrigo Eanes que os restos mortais de Ngungunhane, de seu filho herdeiro Godide, de seu tio Malungo e do régulo Zinaxixe pudessem ser transladados dos Açores para Maputo, capital moçambicana.

Quando finalmente a operação de translado se concretiza no ano de 1985, é organizada em Maputo uma enorme cerimônia oficial para a recepção do que seria o retorno dos restos mortais do primeiro herói nacional moçambicano, na visão da FRELIMO. Retorno daquele que foi, dentro de um discurso mítico, não apenas o soberano do povo *nguni*, mas o primeiro soberano da nação moçambicana.

Em 15 de junho de 1985, desembarca em Maputo o avião contendo a urna funerária com os restos mortais de Ngungunhane. A urna, segundo Maria da Conceição Vilhena¹⁷⁷, era feita de *jambirre* e *chanfuta*, árvores típicas de Moçambique, media 2,03 m de comprimento e 0,73

¹⁷⁷ VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana – grandeza e decadência de um império africano*. Lisboa: Edições Colibri, 1999, p. 299.

m de altura, pesava 225 kg e era esculpida em seu exterior pelo artista moçambicano Paulo Come, sob a coordenação de Malangantana Valente, com motivos que comemoravam os aspectos políticos, militares e sociais da vida de Ngungunhane.

O cortejo fúnebre e a cerimônia de recepção da urna funerária contaram com todas as honrarias militares e promoveram um grande ato público em homenagem a figura histórica de Ngungunhane. Toda a mobilização foi descrita pela revista Tempo, como podemos observar nos trechos abaixo:

Foram enchentes de gente diversa as que no passado sábado, dia 15, formavam um verdadeiro cortejo à berma das estradas, gente vinda de pontos uns distantes outros menos, mas irmanados no comum sentimento de honrar aquele que, tendo partido a "ferros" – palavras do Presidente Samora Machel – para o cativeiro, já lá vai cerca de um século, regressava Herói para o solo da Pátria libertada por homens que, a seu exemplo, não deixaram jamais esmorecer o seu sentimento de dignidade, de soberania.

"Ngungunhane regressa" era uma frase como que algo de mágico, pronunciada de boca em boca, cantada pelos inúmeros grupos culturais que fizeram da solenidade uma festa, jornada de afirmação da identidade.

"Este é um momento emocionante para todos nós", afirmaria o Presidente Samora Machel no seu discurso (...). "É uma ocasião em que resgatamos ao passado a sua verdadeira grandeza para nela reafirmarmos os traços permanentes da nossa cultura, da nossa personalidade, da nossa identidade nacional. ¹⁷⁸

Embora a real comoção popular com o evento possa ser questionada, podemos interpretar toda a cerimônia como um grande ritual instituído pela FRELIMO que procurava ligar a figura de Ngungunhane, retratado como um grande defensor do povo moçambicano contra as agressões estrangeiras do colonialismo português, à própria imagem da FRELIMO que lutava naquele momento contra as investidas da RENAMO e países estrangeiros, como a África do Sul.

Ao mesmo tempo, o ato oferecia à população a possibilidade de se conectar e se apropriar de um símbolo de luta e união nacional. Participar da cerimônia é participar da vida social da nação moçambicana, é fazer parte desta nação. As palavras de Samora Machel expostas acima invocam o sentimento de unidade quando ele diz que o evento é uma oportunidade de reafirmar *nossa* cultura, *nossa* personalidade, *nossa* identidade nacional. Por meio deste discurso, Samora informa aos presentes que eles partilham de algo comum, são todos moçambicanos, atribuindo a cada uma das pessoas que participam uma essência, que nas palavras de Bourdieu é o mesmo que impor um direito de ser que é também um dever ser (ou um dever de ser). É *fazer ver* a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, lhe fazer ver que tem de

¹⁷⁸ *Tempo*, Moçambique, N° 767, p. 14-17, 23/06/1985.

se comportar em função de tal identidade.¹⁷⁹ Portanto, Samora Machel, por meio de seu discurso, informa ao povo que participa daquela cerimônia e a quem mesmo de longe poderá se sentir parte desse evento, que são todos moçambicanos. Neste momento, ele pressupõe a existência concreta e objetiva da nação moçambicana e o sentimento de identidade, o que irá reforçar de fato a existência desta nação e desse sentimento.

O processo do retorno dos restos mortais de Ngungunhane pode ser encarado como um ato de instituição de diferenças tocantes tanto à figura do personagem histórico quanto à história de Moçambique. O simbolismo do domínio colonial é abalado na medida em que a imagem de Ngungunhane como grande figura de resistência é construída, e não somente, também regressa ao território nacional, colocando fim aos sucessivos episódios de violência, dos quais a sua prisão e seu exílio são apenas partes. Quanto à imagem do soberano, ela é finalmente consagrada como heroica, fator de união e consolidação da identidade de um povo que festeja o seu retorno e se apropria da soberania conquistada com este fato. A FRELIMO por sua vez, como promotora de todo o evento, garante a legitimidade de se firmar como governante dessa nova fase política e identitária de Moçambique.

No folheto produzido pela FRELIMO, em 1985, *Ngungunhane, herói da resistência à ocupação colonial*, para celebrar uma década de independência nacional, o legado de Ngungunhane é apropriado pela FRELIMO, na tentativa de legitimar as ações da mesma e de constituí-la como a única porta-voz do povo moçambicano.

A homenagem que queremos prestar-lhe e que só a independência nacional tornou possível fundamenta-se no exemplo que nos deixou de sua heroicidade e valentia, ao fazer frente a um inimigo, que não sendo mais numeroso, possuía armas de fogo poderosas e desconhecidas dos nossos guerreiros dessa época. Mas, a sua luta não foi travada em vão. Algumas décadas mais tarde, a FRELIMO, sabendo o quanto é importante unir todo um Povo num mesmo ideal, consegue vencer, fazendo frente à superioridade da máquina de guerra que é igualmente montada contra nós. Nessa pátria hoje libertada, ao prestarmos homenagem ao Ngungunhana, queremos lembrar também os muitos milhares de moçambicanos que, de norte a sul do país, nos deixam como herança o exemplo das suas vidas e o seu amor pela liberdade da terra e dos homens. ¹⁸⁰

Neste trecho, podemos observar o movimento realizado pela FRELIMO se colocando como a herdeira dos feitos realizados por Ngungunhane, como quem deu continuidade à luta colonial, à união do povo e formação da nação. A vitória nestas tarefas, asseguraria, assim, o direito da FRELIMO de falar em nome daquele povo, governá-lo e continuar a defendê-lo da

¹⁷⁹ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguíticas: O que Falar Quer Dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 100.

¹⁸⁰ FRELIMO. Ngungunhane herói da resistência colonial. Maputo, 1983.

"máquina de guerra que é igualmente montada contra nós", se referindo à RENAMO e ao apoio recebido pela mesma da África do Sul durante a Guerra Civil.

A partir da década de 1980, há uma série de modificações no contexto social e político moçambicano devido ao acirramento da Guerra Civil e ao avanço das investidas da RENAMO. O avanço da guerra civil é ocasionado por inúmeros fatores internos que possibilitaram a conquista do apoio de parte da população moçambicana, ancorado principalmente na defesa e manutenção de tradições e do poder de algumas chefaturas tradicionais combatidas pela FRELIMO.

Nesse contexto, a figura de Ngungunhane é novamente retomada, sendo o seu papel de resistência aos ataques de um inimigo estrangeiro evidenciado. A FRELIMO se colocava como herdeira dos feitos de Ngungunhane na medida em que ela na década de 1980, resiste aos ataques da RENAMO, assim como o chefe *nguni* havia, no passado, resistido aos ataques do colonialismo português. A partir de então, a figura do soberano como herói nacional sofre várias modificações, sendo todas as características contraditórias e negativas apagadas.

Ao escolher Ngungunhane como um dos heróis nacionais de Moçambique, a FRELIMO ignorava as vozes que viam nessa personagem histórica um agente de violência e opressão tal qual o colonizador português. Ignorava as divergências de visão, de culturas, de memória e de história dentro de seu país. A FRELIMO nos recorda ainda que lembrar e esquecer na construção de uma memória política é uma prática que está de acordo com os interesses do grupo dominante e hegemônico. Lembrar e esquecer podem ser instrumentos de poder.

2.3.3 Retorna ao solo pátrio o Leão de Gaza em meio às memórias silenciadas

Como temos visto ao longo deste capítulo, o discurso político da FRELIMO apresenta como uma de suas estratégias recorrentes, o retorno ao passado, retomando a história da resistência colonial e a vitória obtida pela Luta de Libertação, como uma forma de legitimação do poder do partido no presente, a partir da independência e durante a década de 1980. Esse movimento temporal também é composto pela projeção do futuro que traria a consolidação da vitória da revolução socialista. Vitória esta já presente desde o início da luta contra o colonialismo.

Dentro desse contexto discursivo, é enunciada a fala de Samora Machel na ocasião da cerimônia de retorno dos restos mortais de Ngungunhane à Moçambique no ano de 1985. O referido discurso do presidente moçambicano se estrutura em dois níveis de construção da

argumentação. O primeiro é a aproximação do legado de resistência de Ngungunhane e outros chefes locais da Luta de Libertação, liderada pela FRELIMO, e da continuidade da condução deste legado pelo partido no presente de sua enunciação. O segundo nível se expressa pela composição positiva da memória histórica do soberano *nguni* como um grande herói nacional, um dos precursores da criação da nação moçambicana sobre os valores da unidade do povo e da defesa da liberdade contra o colonialismo e o capitalismo, os mesmos valores defendidos pela revolução socialista moçambicana.

O espírito dessa geração de resistentes à ocupação acompanhou-nos quando, em 1962, fundámos a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), inspirou-nos em 1964 ao darmos os primeiros tiros do combate libertador, vibrou conosco a emoção da Independência do 25 de Junho e hoje, celebra conosco a primeira década da nossa liberdade.

Mdungaz Ngungunhane foi um desses homens. 181

A referência à vitória obtida por meio da Luta de Libertação, conduzida pela FRELIMO, se apresenta como um mote constante em seus discursos, como podemos observar na fala de Samora Machel. Os desejos da liberdade e da constituição de uma nação soberana e forte, no discurso do presidente, já estariam presentes no passado, nos anseios e intenções de outros líderes dos povos que compunham a área que viria a ser Moçambique, referenciada pela descrição dos nomes das regiões constituintes do país, todas unidas na ação da resistência contra a opressão colonial estrangeira.

Dez anos depois da proclamação da nossa independência, no solo insubmisso e soberano da República Popular de Moçambique, entoamos as canções vitoriosas de nossa Luta Armada de Libertação Nacional, porque os mais profundos anseios de homens como Ngungunhane se tornaram realidade.

De Cabo Delgado ao Maputo, em Nampula como em Inhambane, no Niassa, em Sofala, em Manica ou na Zambézia, em Tete como em Gaza, esses homens souberam, ao longo dos séculos, dizer NÃO ao agressor e ocupante estrangeiro.

Lutaram contra eles de armas na mão, e com dignidade souberam sofrer torturas e morreram em nome da Liberdade. 182

Neste excerto, podemos verificar a invocação da vitória como elemento fundamental da construção da memória acerca da Luta de Libertação e da FRELIMO, devendo ser sempre rememorada na forma de canções ou de produção de discursos sobre as campanhas da luta contra o colonialismo até a independência. Podemos observar ainda, a ideia da unidade, exemplificada na nomeação das diversas regiões que compõem hoje o país, todas elas unidas

¹⁸¹ Tempo. Maputo: 767, 23/06/1985. Em Ngungunhane homenagear os resistentes, p. 23.

¹⁸² Tempo. Maputo: 767, 23/06/1985. Em Ngungunhane homenagear os resistentes, p. 24.

na luta contra as agressões estrangeiras, naquele momento representando os colonizadores europeus, em busca de um ideal de liberdade.

A construção da imagem de Ngungunhane pela FRELIMO na ocasião da cerimônia de retorno dos restos mortais à Moçambique, bem como ao longo de toda a década de 1980, é feita de forma a eliminar os aspectos controversos, contraditórios ou negativos, na tentativa de criação de um consenso sobre a figura que seria alçada ao posto de um dos principais heróis nacionais. Essa visão consensual não seria passível de revisão ou de contestação na medida em que contestá-la significaria também contestar toda a cadeia de filiações que a ela se ligava, o legado de resistência e soberania reivindicado pela FRELIMO.

Em Ngungunhane saudamos o estadista que soube definir a unidade, a soberania e a independência do seu Estado como os valores sagrados e indiscutíveis aos quais se devem submeter todos os outros.

Pela continuidade do Império de Gaza ameaçado pela brutalidade do colonialismo e pelas divisões internas por este fomentadas, ele soube pôr em prática a concepção de que somente a unidade de todo o povo poderia derrotar o invasor. 183

No trecho acima, retirado do referido discurso de Samora Machel, podemos observar a escolha dos elementos que comporiam a imagem de Ngungunhane, representante da unidade, da soberania e da independência de seu povo. A noção de povo aqui expressa também é engendrada a partir de uma visão consensual, plana, em que não há divergências de interesses e disputas significativas dentro deste grupo unitário. Todas as divergências estariam localizadas fora da definição deste povo no singular, pertencendo à categoria do outro, do estrangeiro e muitas vezes, por extensão, a categoria do inimigo.

Em Ngungunhane reconhecemos o exemplo do grande Chefe Militar, do grande guerreiro que deseja a Paz e está disposto a lutar por ela.

(...) Em Ngungunhane nós homenageamos hoje também o grande dirigente, amado e respeitado pelo seu povo.

(...)As suas armas jamais foram erguidas ou desembainhadas sem que a justiça fosse feita, com a punição severa da traição, da cobardia ou do crime. ¹⁸⁴

Assim, Ngungunhane é definido com base nos valores da "coragem", da "justiça", da "valentia", da "disciplina" e da "honra militar". Seria também elencado como exemplo de abnegação em favor a seu povo, sendo um "chefe justo, magnânimo e generoso". "Grande dirigente, amado e respeitado pelo seu povo."¹⁸⁵.

Dentro da arquitetura discursiva apresentada não há espaços para as memórias de grupos étnicos ou indivíduos que não se sintam representados pela forma de caracterização do

¹⁸⁴ Tempo. Maputo: 767, 23/06/1985. Em Ngungunhane homenagear os resistentes, p. 24.

¹⁸³ Tempo. Maputo: 767, 23/06/1985. Em Ngungunhane homenagear os resistentes, p. 24.

¹⁸⁵ Tempo. Maputo: 767, 23/06/1985. Em Ngungunhane homenagear os resistentes, p. 24.

soberano, principalmente para aqueles grupos que foram dominados ao longo do processo de expansão do Império Nguni. A violência, a opressão e a submissão desses grupos aos *nguni* não é considerada no discurso, este fator é diluído na narrativa, pois se encontra subordinado à formação do povo como categoria unitária. Não sendo possível a introdução de qualquer forma de dissenso que alteraria a ideia da unidade deste povo, retomada na concepção do homem novo moçambicano. "No seu coração, a resistência que sempre opusera à brutalidade da ocupação e da exploração coloniais, manteve-se viva até ao último momento." As memórias subalternas dos povos submetidos ao Império Nguni são, portanto, apagadas, sendo consideradas apenas as formas de violência, brutalidade e opressão colonial aquelas empreendidas pelos europeus, em especial no contexto moçambicano, pelos portugueses.

Pelos teus feitos, os nossos continuadores saberão que desde sempre, o Povo moçambicano, do Rovuma ao Maputo, lutou pela sua Pátria. A resistência heroica que opuseste à ocupação colonial sintetiza a resistência secular do nosso Povo à opressão e dominação. Nela os nossos continuadores aprenderão o sentido da Pátria. 187

Ao final de discurso, Samora Machel retoma em síntese os elementos que analisamos, a noção consonante e unitária de povo moçambicano e de união desta nação emergente, o legado de resistência e de luta contra a dominação estrangeira empreendida no passado por Ngungunhane, continuada no presente pela FRELIMO e projetada para o futuro a partir da vitória da Revolução Socialista Moçambicana.

2.4. Poesia de combate: a literatura como vida, como luta, como revolução. O contexto do campo literário moçambicano entre as décadas de 1970 e 1990.

Além do discurso historiográfico oficial, a literatura, como já apontado neste trabalho, aparece como elemento fundamental na escrita da história e cultura nacionais e como elemento de coesão dos indivíduos em comunidade. Dessa forma, o estímulo à produção literária e à escrita de forma geral foram práticas incentivadas pela FRELIMO no pós-independência, a partir da máxima "todos podem escrever." Era urgente e importantíssima a construção da nação moçambicana e de um sentido de identidade nacional para a própria construção e legitimação política do novo país. O conteúdo e a forma da escrita, entretanto, eram moldados aos interesses,

¹⁸⁶ Tempo. Maputo: 767, 23/06/1985. Em Ngungunhane homenagear os resistentes, p. 24.

¹⁸⁷ Tempo. Maputo: 767, 23/06/1985. Em Ngungunhane homenagear os resistentes, p. 23.

temas e formas consideradas verdadeiramente revolucionárias para a construção da ideia de homem novo¹⁸⁸ moçambicano.

Na esteira da pergunta "A história de Moçambique é a história da FRELIMO?", podemos então nos perguntar se a poesia de combate, orientada e estimulada pela Frente, corresponde à literatura moçambicana produzida entre as décadas 1970 e 1990. A resposta a esse questionamento apontará para uma cena de tensão, conflito e dissenso dentro do campo literário que se constituía no país. Assim como, poderemos verificar também a tensão, a disputa e o conflito, neste caso armado, na política moçambicana com a eclosão da Guerra Civil no ano de 1977.

A investigação sobre as disputas dentro do campo literário moçambicano é importante para a compreensão do projeto de nação pretendido pela FRELIMO, das lacunas e exclusões que esse apresentava, além de fornecer caminhos para compreender quais eram os conceitos de literatura em disputa e quais lugares eram destinados a serem ocupados por essa literatura e pelos escritores dentro da partilha do sensível em Moçambique.

O modelo de literatura frelimista tinha como base a figura do guerrilheiro poeta¹⁸⁹, aquele que escreve a partir de suas experiências concretas na luta pela libertação nacional ou posteriormente pela defesa da nação contra as agressões dos inimigos externos¹⁹⁰. A escrita está, assim, à serviço da Revolução, as palavras são elementos de combate, sendo sua forma menos relevante do que o conteúdo que carregam: as experiências de elevação da luta revolucionária que moldaria o novo espírito do homem moçambicano. A escrita e a literatura seriam parte constituinte da *práxis* revolucionária que se estabelecia política e socialmente.

Sobre o papel da poesia de combate na configuração da nação moçambicana, Maria-Benedita Basto nos aponta que a

nomeadamente nos discursos que Samora Machel faz agora como presidente da FRELIMO.

¹⁸⁸ O conceito do homem novo evoca uma idealização de um novo modelo de homem, formado, nos contextos das lutas anticoloniais, pelos princípios da revolução socialista e alguns elementos filtrados de suas culturas locais, após essas serem passadas por um filtro que dispensaria os elementos ligados ao que será nomeado como "tribalismo", "obscurantismo" ou práticas condenadas como colonialistas. "Homem novo" e "Sociedade Nova" são expressões que só começam a aparecer claramente assumidas na prática da FRELIMO a partir de 1970,

¹⁸⁹ A figura do guerrilheiro poeta, para FRELIMO, se constrói sobre a não especialização da sociedade moçambicana que se visava construir. Todos os cidadãos moçambicanos são em primeira instância guerrilheiros e militantes empenhados na revolução. Em muitos casos, o termo militar aparece como sinônimo de militante. Assim como, as figuras de alunos, professores, enfermeiros e demais profissões se confundiam com as figuras dos guerrilheiros e militantes, pois os "verdadeiros" moçambicanos são aqueles que estão atuando diretamente na revolução conduzida pela Frente.

¹⁹⁰ A FRELIMO, em seus discursos, elenca alguns inimigos da nação que seriam em primeiro lugar o colonialismo português, derrotado com o fim da guerra de libertação e a independência de Moçambique em 1975, e as agressões imperialistas e capitalistas da África do Sul, Rodésia do Sul e dos Estados Unidos da América. A RENAMO, grupo opositor à Frente durante a Guerra Civil, também era considerada um inimigo externo à nação que seria financiado pelos governos capitalistas citados.

poesia de combate é considerada como dispositivo importante, a ter em conta, quer no âmbito dos estudos literários quer no das ciências sociais, fazendo parte do primeiro momento de produção de uma narração da nação que nas formulações da FRELIMO é baseada sobre o postulado de uma correspondência entre luta de libertação e nação moçambicana, de um lado, e entre poesia de combate e poesia moçambicana, do outro. 191

A poesia de combate tinha como intenção a reprodução e efetivação da magia performativa da palavra¹⁹² do orador autorizado, em que se espera a concretização material do que é enunciado, em que o falar é também o fazer. Podemos ademais considerar o desejo da poesia de combate por uma palavra efetiva ou palavra em ato, que segundo Jacques Rancière¹⁹³, é responsável por constituir seu público ao ser proclamada e destinar a ele o seu lugar, distribuindo e confirmando os lugares e as divisões dentro da comunidade.

As principais produções literárias dentro da perspectiva da poesia de combate foram as três antologias *Poesia de Combate*¹⁹⁴ publicadas em 1971, 1978 e 1980 e a antologia *A palavra é lume aceso*, publicada em 1980.

A década de 1980, entretanto, marca o início de uma transformação importante no campo literário moçambicano em que, confrontando-se ao modelo da poesia de combate, aparecem outras manifestações literárias que procuram discutir e disputar o próprio conceito de literatura, mas também de memória e história moçambicanos.

Como um dos eventos que marcam a tensão dentro do campo literário em Moçambique durante a década de 1980, podemos trazer brevemente o caso do concurso literário promovido pela Revista Tempo nos anos de 1980/1981¹⁹⁵. O concurso tinha como objetivo revelar novos talentos literários no país, estimular a produção literária e projetar uma nova literatura. Para a constituição do júri, foram convidados importantes expoentes da literatura moçambicana como Álvaro Belo Marques, Bruno da Ponte, Gulamo Khan, Luís Carlos Patraquim e Willy Waddigton¹⁹⁶.

Foram submetidos ao concurso cerca de 93 obras de autores distintos, entretanto, nenhuma foi premiada, sendo concedida apenas uma menção honrosa ao conto "Abatido ao

121

¹⁹¹ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 18.

¹⁹² BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguíticas: O que Falar Quer Dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 59/60.

¹⁹³ RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017.

¹⁹⁴ FRELIMO. *Poesia de Combate*. Maputo: FRELIMO/Departamento de Trabalho Ideológico, 1971.

FRELIMO. Poesia de Combate 2. Maputo: FRELIMO/Departamento de Trabalho Ideológuico, 1978.

FRELIMO. Poesia de Combate 3. Maputo: FRELIMO/Departamento de Trabalho Ideológico, 1980.

¹⁹⁵ Para maiores informações e descrição completa do concurso literário ver BASTO, Maria Benedita. *A Guerra das Escritas*. Lisboa: Edições Vendaval, 2006.

¹⁹⁶ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 24.

Efetivo" do autor Guilherme Afonso dos Santos. Este fato curioso irá se desdobrar em uma interessante troca de cartas, publicadas pela Revista Tempo, dos membros do júri e do autor ganhador da menção honrosa. O conteúdo das cartas nos releva uma interessante disputa entre as ideias de literatura na corrente década.

Para o júri, faltava às produções candidatas ao concurso o que seria principal à literatura, o trabalho estético com as palavras, para além da mera reprodução de um modelo ou da comunicação de uma ideia, de um conteúdo já previamente estabelecido.

O júri define assim que a legitimidade estética de uma obra advém do seu caráter experiencial e da fabricação de um "próprio" e não do esforço de excelência na reprodutibilidade de um modelo. Mas se a submissão ao modelo é responsável no entender do júri pela uniformização dos textos apresentados, este modo de fazer seria já, por sua vez, consequência do próprio modelo literário, pela ausência de literaridade. 197

Outra crítica apresentada pelo júri era à própria ideia da literatura reprodutora de modelos, pois ela esconderia uma relação entre a literatura e a realidade em que a literatura seria uma mera reprodução da realidade, podendo ser confundida com palavras de ordem. Esta ideia estaria expressa na obra *Poesia de Combate 1*, em que podemos ler "E quando o poeta escreve "camaradas avante", ele vai avante; como realmente tem nas mãos o calo da enxada e nos pés doloridos as longas marchas que fazemos. É por isso que a poesia é também uma palavra de ordem."¹⁹⁸

Maria-Benedita Basto nos aponta que

o cânone estético da Frelimo virá a inscrever-se, no entanto, num duplo movimento: por um lado, enquanto vanguarda avançada da revolução acena a esta transcendência e visa uma sociedade onde o artista não revela de uma especialização; por outro, ao contrário, ao poeta é-lhe indicado o lugar e a função exata, ao poema diz-se-lhe do que deve falar, como deve falar e a quem deve falar. 199

Este modelo de cânone literário proposto pela FRELIMO é reafirmado tanto nas publicações das já mencionadas antologias de poemas quanto nos textos teóricos produzidos pelo Instituto Nacional de Cultura que no ano de 1977 promove uma Ofensiva Cultural das Classes Trabalhadoras. Os textos publicados pela Ofensiva cultural traziam listagens de temas que poderiam ser utilizados para a escrita dos trabalhadores e cidadãos moçambicanos e também considerações sobre o que seria a literatura. A Ofensiva considerava que era necessário incluir a literatura oral, eliminando o preconceito de sua suposta inferioridade. E também que a literatura oral tinha como principal função ser didática, "na medida em que constitui um

¹⁹⁷ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 27.

¹⁹⁸ FRELIMO. *Poesia de Combate 1*. Maputo: FRELIMO/Departamento de Trabalho Ideológico, 1971, p. 2.

¹⁹⁹ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 30

conhecimento das realidades da vida"²⁰⁰. Para a literatura escrita, os trabalhos sobre a luta armada deveriam se tornar exemplos, modelos para a produção literária da classe trabalhadora a partir dos temas elencados pela própria Ofensiva.

Novamente, podemos verificar a existência da ideia de uma literatura à serviço da reprodução de um modelo social e político orientado pela luta armada de libertação e pela Guerra Civil, ambas localizadas dentro do processo revolucionário moçambicano de construção de uma nova nação.

A luta armada de libertação nacional foi lida, e num certo sentido foi vivida, como a produção de uma comunidade viva, e por isso como o mais belo poema, o poema para que deve tender toda a literatura. Os prefácios e/ou textos introdutórios dos três volumes da *Poesia de Combate*, confirmam esta apologia de um modelo que fazendo coincidir a maneira de ser, de fazer e de dizer, constitui um povo como povo, ou de uma encarnação do espírito no movimento dos corpos em comum que realiza a comunidade.²⁰¹

A necessidade de transformar o processo revolucionário em um poema vivo, determinando e moldando as narrativas produzidas sobre a comunidade nacional que se formava, advém da própria formulação do nacionalismo que se delineava no espaço da luta pela independência. Esse nacionalismo teria como fim último a emancipação da nação, primeiro frente aos colonizadores portugueses e posteriormente aos outros "inimigos" imperialistas do projeto frelimista, como a África do Sul, por exemplo. Para tanto, a Frente investe na construção de um discurso nacionalista fundamentado na homogeneização da população e não nas práticas culturais e sociais múltiplas e plurais que compunham os diversos povos habitantes de Moçambique.

O consequente problema advindo desta formulação nacional são as inúmeras exclusões de formas de pertencimento a essa comunidade, exclusões de discursos sobre as diversas possibilidades de configuração da nação, exclusão de vozes e práticas culturais que se diferiam do discurso oficial. O projeto nacional delineado desde a luta pela independência, vai adquirindo cada vez mais contornos autoritários e excludentes que permanecem após a emancipação moçambicana. Os conflitos não dissolvidos dentro desse discurso nacional, eclodem com mais intensidade a partir do fim da década de 1970 com o início dos conflitos armados da Guerra Civil Moçambicana.

O papel da escrita e da literatura dentro do projeto nacional da FRELIMO é instrumental, a literatura serve como instrumento ideológico para consolidação do projeto

²⁰⁰ *Notícias*. Maputo: 26/04/1977, p. 2.

²⁰¹ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 39.

revolucionário. Neste sentido, encontramos inúmeras semelhanças do modelo frelimista de cultura e literatura ao proposto por Frantz Fanon²⁰².

Em comunicação ao 2º Congresso dos Escritores e Artistas Negros, ocorrido em Roma no ano de 1959, Frantz Fanon defende que a dominação colonial atua de forma totalizante, transformando e obliterando a cultura do povo colonizado, sempre a partir do viés da inferiorização e subjugação dos colonizados. Dessa forma, o autor coloca ser impossível a existência de uma cultura nacional no contexto colonial. "Não há, não poderia haver cultura nacional, vida cultural nacional, invenções culturais ou transformações culturais nacionais, no quadro de uma dominação colonial." O avanço da dominação colonial no tempo, irá contribuir cada vez mais para o enrijecimento e sedimentação da cultura dos colonizados que já não possuem mais vivacidade ou movimento, pois oprimidas e impedidas pela opressão do colonizador²⁰⁴.

Para o autor, o acúmulo das interdições, humilhações e violências aplicadas aos colonizados pelos colonos, estimulam as reações contrárias dos colonizados, entretanto, essas reações padecem de organização e foco para a alteração da situação colonial. O aumento dos movimentos anticolonialistas em esfera global, todavia, irão proporcionar ambiente favorável para o crescimento, nas colônias, de movimentos que irão pensar as independências e as novas construções nacionais. Nesse processo, segundo Fanon,

o progresso da consciência nacional no povo modifica e precisa as manifestações literárias do intelectual colonizado. A coesão continuada do povo constitui, para o intelectual, um convite para superar o grito. À queixa dá lugar à acusação e depois ao apelo. No período seguinte, aparece a palavra de ordem. A cristalização da consciência nacional vai, ao mesmo tempo, revolucionar os gêneros e os temas literários e criar um público completamente novo. Enquanto no início, o intelectual colonizado produzia exclusivamente para o opressor, seja para seduzi-lo, seja para denunciá-lo através de categorias étnicas ou subjetivistas, ele adota progressivamente o hábito de dirigir-se ao seu povo.

É apenas a partir deste momento que podemos falar de literatura nacional. No nível da criação literária, há retomada e esclarecimento dos temas tipicamente nacionalistas. É a literatura de combate propriamente dita, no sentido em que ela convoca todo um povo à luta pela existência nacional.²⁰⁵

124

²⁰² Para exame mais detalhado sobre as relações entre os modelos culturais e literários da FRELIMO e de Frantz Fanon ver: BASTO, Maria Benedita. *A Guerra das Escritas*. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 63 a 93.

²⁰³ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 272.

²⁰⁴ Para entendermos melhor a relação estabelecida por Fanon entre a cristalização da cultura em contextos de opressão colonial, trago a seguinte citação: "A nação reúne, para a cultura, os diferentes elementos indispensáveis e que, só eles, podem conferir-lhe credibilidade, validade, dinamismo, criatividade". FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 280.

Estando a nação, o Estado ou outras formulações políticas autóctones impossibilitadas de existir no contexto colonial, estaria também limitada e paralisada a cultura dos colonizados na visão do autor.

²⁰⁵ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 274/275.

No trecho citado acima, vemos que há três momentos distintos na elaboração da consciência e da cultura nacionais. O primeiro é o grito, a queixa, o lamento produzido pelo colonizado no decorrer das inúmeras violências coloniais a que está submetido. O segundo momento é a transformação desse lamento em acusação e denúncia, é o momento em que o colonizado começa a se erguer como sujeito que tenta tomar para si o poder usurpado pelo colonizador. Os dois primeiros momentos, embora necessários, não são suficientes para provocar a emancipação do povo submetido, pois não estão organizados e orientados para a luta anticolonial, para o processo revolucionário. É necessário então o terceiro momento, o das palavras de ordem, da literatura, da arte e da cultura de combate, em que não há distinção entre o dizer (ou escrever), o fazer e o ser, todas essas instâncias orientadas dentro da *práxis* revolucionária que molda a si mesma e a consciência nacional em seu processo.

Os três momentos delineados para a configuração da "verdadeira" consciência e culturas nacionais por Fanon, aparecem na forma de uma periodização da história da literatura moçambicana em um artigo intitulado "The Role of Poetry in the Mozambican Revolution" publicado na revista *Mozambique Revolution*207, em 1969. O artigo não assinado individualmente, além de estabelecer marcos e divisões para a história da literatura moçambicana, discorre sobre o conceito e o papel da literatura na sociedade.

Para a FRELIMO, a história da literatura moçambicana poderia ser dividida em três momentos, assim como para Fanon. Seriam eles o lamento, as acusações e as palavras de ordem. Pertenceria à primeira demarcação a literatura produzida em Moçambique entre o final do século XIX, localizando de forma temporal vaga o início da ocupação efetiva do território colonial moçambicano e o reconhecimento da colônia internacionalmente, e a Segunda Guerra Mundial. A literatura produzida nesse contexto estaria na fase do lamento, das primeiras formas de resistência isoladas ao domínio do sistema colonial, assim se enquadrando também a escrita nos jornais das elites locais.

A FRELIMO reconhece no artigo que esses episódios e formas de resistência isolados comporiam uma herança para a própria frente e para a nação que se tentava construir. Para a Frente, o reconhecimento dessas práticas populares seria possível pelo processo revolucionário, após serem selecionadas, passando pelo filtro da Revolução. Maria-Benedita Basto sobre essa questão aponta que

²⁰⁶ "The role of poetry in the Mozambican Revolution. *Mozambique Revolution*. N° 38. Março/Maio, 1969, p. 17-

²⁰⁷ A revista *Mozambique Revolution* foi uma publicação oficial da FRELIMO editada pelo Departamento de Informação da Frente em Dar-es-Salam, capital da Tanzânia até o ano de 1973, onde se encontrava algumas células de organização da FRELIMO durante a Guerra de Libertação.

a cultura popular continua a ser vista a partir da leitura da cultura dominante como um conjunto de valores não fazendo parte da História, valores entendidos na sua imutabilidade exótico-folclórica, como se as populações não tivessem qualquer capacidade de se transformarem por elas próprias e assim as suas produções artísticas, como se só houvesse uma única História, seja ela a colonial-imperial ou a revolucionária, contada a partir de um centro.²⁰⁸

O segundo instante seria compreendido entre a Segunda Guerra Mundial e o ano de 1962, representando a fase da denúncia. Nessa fase estariam enquadrados autores como José Craveirinha, Noémia de Souza²⁰⁹, Malangantana²¹⁰ e Rui Nogar²¹¹. Embora estes autores tragam para a escrita a denúncia contra a opressão do sistema colonial, o desejo manifesto pela liberdade, a recuperação e remodelação de um sentimento de valorização do ser negro, ser africano e por fim o início de um desenho de um ser moçambicano, sua escrita será vista como uma fase incompleta, pois o papel dos autores como "verdadeiros" revolucionários, como militantes, não estaria estabelecido. Dessa forma, sua escrita seria apenas palavras que careceriam de verdade, de materialidade na realidade porque não se encontravam em ação efetiva nas ações de seus autores.

A introdução desses novos temas na literatura moçambicana, entretanto, era importante para o caminho da evolução da *práxis* revolucionária, como nos chama atenção Maria-Benedita Basto,

note-se o avançar no esquema fanoniano, deixando para trás o lamento e afirmando-se agora como denúncia, acusação precisa e violenta. Todo o vocabulário utilizado cria essa linha semântica de uma evolução contínua e linear da história da literatura, que parte de uma situação de trevas, de lamento, de imprecisão, para a luz, a clareza, a verdade. Uma caminhada que deve traduzir a apropriação de temas que sejam úteis à posterior experiência de transformação que a militância revolucionária deve implicar. ²¹²

126

. _

²⁰⁸ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 75.

²⁰⁹ Carolina Noémia Abranches de Sousa Soares, nascida em 20 de setembro de 1926, em Catembe, Moçambique, é considerada a primeira grande poetiza moçambicana. Seus poemas carregam no lirismo a força da luta pela libertação moçambicana e dos povos negros da opressão colonialista e escravista. Publicou a maioria de seus poemas em jornais, como o *Brado Africano*, e em antologias poéticas como *Poesia negra de expressão portuguesa*, organizada por Mário Pinto de Andrade e Francisco José Tenreiro, e *Antologia da nova poesia moçambicana*, com organização de Fátima Mendonça e Nelson Saúte. Parte de seus poemas foram reunidos na obra *Sangue Negro*, publicada pela vez em 2001.

publicada pela vez em 2001.

Nalangatana Valente Ngwenya nasceu em Matalana, Moçambique, em 6 de junho de 1936, foi um importante artista moçambicano, sendo reconhecido internacionalmente por suas obras. Malangatana transitava entre várias formas artísticas, produzindo peças de desenho, pintura, escultura, tapeçaria, cerâmica e era também poeta. Em 1960, foi preso pela PIDE, acusado de participar das organizações anticoloniais. Após a independência, ocupou posições políticas na FRELIMO, sendo eleito deputado em 1990. Em 1997 foi nomeado Artista da Paz pela UNESCO. Suas obras mais famosas têm como inspiração a Guerra pela Libertação Moçambicana.

²¹¹ Francisco Rui Moniz Barreto nasceu em Maputo, em 28 de outubro 1935. Foi um importante escritor e político moçambicano. Militante da FRELIMO desde 1964, foi preso pela PIDE e exerceu, após a independência, as funções de deputado da Assembleia Popular, Diretor do Museu da Revolução, Diretor Nacional da Cultura e Secretário Geral da Associação de Escritores de Moçambique. Seus poemas e contos foram publicados em diversos periódicos moçambicanos como *O Brado Africano* e a *Voz de Moçambique* e algumas antologias poéticas como *Poetas Moçambicanos*, *Resistência Africana* e *No Ritmo dos Tantãs*.

²¹² BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 81.

A última fase da literatura moçambicana seria iniciada em 1962, ano da fundação da FRELIMO, e iria até o presente momento da escrita do artigo 1969. Este momento seria marcado pelas palavras de ordem e pela poesia de combate que objetivavam, por meio da enunciação, a realização da revolução que se anuncia na própria escrita. Uma escrita que busca materializar o corpo da letra na sociedade ao evocar, direcionar e levar à luta efetivamente o poeta e o povo, concretizando a emancipação política de Moçambique que se daria em 1975 após a Guerra de Libertação. Ao poeta caberia o duplo papel de guerrilheiro e poeta, sempre nesta ordem. Nas palavras de Maria-Benedita Basto,

levado às suas últimas consequências, o bom artista é aquele que está disposto a dar a sua vida pela sua arte, a qual arte não é separável da revolução, mas parte da revolução, porque escrever e lutar são literalmente sinônimos. Assim, o poeta moçambicano é aquele, e só aquele, que é capaz de dar a sua vida pela revolução.²¹³

A Revolução Moçambicana, como já dito anteriormente, era o mais belo e nobre poema que poderia ser escrito, portanto, toda escrita deveria se alinhar aos interesses da Revolução para que ela pudesse ser vitoriosa.

A esta última fase podemos extrair uma noção de literatura que estabelece uma relação direta com a *práxis* social. O texto é visto como reflexo da sociedade, reproduzindo a forma social no texto ao mesmo tempo em que atua na realidade para confirmar a forma que carrega em si. A "verdadeira" literatura seria, portanto, somente aquela que tivesse a Revolução como tema e ideal, mais do que qualquer outro tipo de preocupação estética do fazer artístico.

Dois outros princípios estão presentes na noção de literatura, e de maneira mais alargada da arte, defendida pela FRELIMO e pela corrente do realismo socialista, são elas: a não especificidade do fazer artístico e a não separação entre vida e arte. Nessa visão, o artista deve ser também e, primeiro, um militante da causa revolucionária, pois a vida e a arte não devem ser separadas, assim como aconteceria dentro das sociedades burguesas capitalistas. Essa separação somente interessaria à alienação da população e a continuidade dos processos de exploração, retardando ou impossibilitando a emancipação total do povo e da nação.

Neste sentido, a produção literária sobre o processo de luta armada para a libertação nacional é também a própria luta, é a palavra que ganha corpo na partilha da comunidade que se forma, é a palavra que atua como figura²¹⁴, como um corpo que anuncia outro corpo, a nação,

_

²¹³ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 92.

²¹⁴ "A figura não é uma imagem a ser convertida em seu sentido, ela é um corpo que anuncia outro corpo, aquele que a realizará ao apresentar corporalmente a sua verdade. Pois aí está o essencial: a transferência de significação se faz de corpo para corpo." RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 53

que é, neste momento, a experiência concreta das zonas libertadas em Moçambique. Este segundo corpo realizará a verdade no texto e na comunidade, simultaneamente, sendo essa verdade, a própria *práxis* revolucionária e a projeção de sua vitória.

A independência de Moçambique, entretanto, não põe fim ao processo político revolucionário da FRELIMO, pois ainda seria necessário emancipar o povo moçambicano das mazelas da fome, do analfabetismo, do combate ao tribalismo, ao obscurantismo, ao feudalismo, nas palavras de Samora Machel. Alguns anos mais tarde, esta luta seria ainda contra o imperialismo de alguns países vizinhos e aos inimigos, intitulados bandidos armados, da RENAMO, durante a Guerra Civil Moçambicana. Por isso, a manutenção e o estímulo do modelo literário que acabamos de detalhar se configura como ferramenta importante para a construção da memória e história da nação. Tendo como ponto temporal base, o processo de luta revolucionária que para a Frente ainda não havia terminado.

O passado moçambicano é, então, evocado dentro da perspectiva oficial da Frente da luta de libertação, deixando silenciadas as memórias múltiplas, por vezes contraditórias, que não se encaixavam no modelo de nação homogênea e planificada. O presente da luta é, nessa perspectiva, trabalhado no sentido de construir e efetivar um futuro de emancipação dentro do projeto nacional que legitima tanto a existência política e social da nação em si, quanto o próprio poder da FRELIMO enquanto governante desta nação.

A contestação à visão de modelo literário da FRELIMO somente terá de forma substancial na década de 1980 manifestações importantes. A primeira delas ocorre na visão de Maria-Benedita Basto no caso que relatamos do episódio do concurso literário da revista Tempo. Seguindo-se ao episódio, temos duas principais outras manifestações que foram: a publicação da revista *Charrua*, em 1984, e a publicação do livro *Ualalapi*, em 1987.

A revista *Charrua* foi realizada por iniciativa da Associação dos Escritores Moçambicanos, recebendo financiamento da embaixada portuguesa para a sua publicação. Ao todo foram publicadas 8 edições da revista entre os anos de 1984 e 1986. O periódico também deu nome à geração de escritores que se tornou conhecida por meio dos seus textos impressos na revista. A geração Charrua promoveu um rompimento com o modelo literário da poesia de combate incentivado pela FRELIMO, fazendo da experimentação formal, da reapropriação da língua portuguesa e da crítica social e da política suas marcas principais. Essa nova experiência estética questionava o consenso criado pelo modelo literário e político frelimista, inserindo fragmentos e rupturas na unidade das narrativas ficcionais e, por extensão, na narrativa nacional que também se alimentava da literatura para a sua composição. Dos vários autores que

participaram do movimento e ficaram conhecidos a partir dele, podemos citar: Ungulani Ba Ka Khosa, Armando Artur, Juvenal Bucuane, Pedro Chissano, Filimone Meigos e Carlos Paradona.

2.5. O todo se esfacela em partes: a construção do fragmento na narrativa de Ualalapi

Ao analisar as relações entre a forma e o conteúdo no modelo literário frelimista, Maria-Benedita Basto nos aponta que neste modelo

perde-se de vista o trabalho formal que desaparece sob esta ideia de uma poesia que se valoriza e se legitima por ser do mesmo "recheio"/conteúdo que a vida, que penetra, invade a vida, realizando-a enquanto totalidade, ao ponto de se diluir nela deixando de existir entre as duas qualquer intervalo. Não há espaço para o fragmentário, como não há para o que não coincide. 215

Podemos perceber, então, o texto literário sendo compreendido como parte adjacente à realidade, uma espécie de continuidade da vida, que carrega o mesmo sentido de ordenamento e divisão que se tentava configurar na comunidade social. A descrição da comunidade no campo político se construía sobre as bases da defesa da unidade e do apagamento das identidades locais, apagamento das divergências e do conflito para a formação da nação. A literatura e a arte, portanto, enquanto práticas estéticas deveriam se integrar ao todo social, eliminando os espaços de não coincidência entre as palavras e as coisas, entre a letra e seu corpo, entre o dizer, o fazer e o ser²¹⁶. Nesse modelo, não há lugar para o dissenso e para os elementos excluídos da partilha nacional. Não há lugar em definitivo para o fragmento, para a pequena parte, que subverte o todo.

Ao modelo de escrita literária totalizante da FRELIMO, que faz coincidir a vida e a arte, a escrita e a luta revolucionária, se contrapõe a escrita fragmentada, com seus múltiplos pedaços retalhados, embaralhados e reunidos sobre o fio condutor de uma nova lógica de sentido que traz à superfície fragmentos de memórias silenciadas pela metanarrativa da nação frelimista. Esta forma de escrita pode ser encontrada na obra *Ualalapi*.

A utilização do fragmento como composição da forma narrativa do romance *Ualalapi* acontece de múltiplas maneiras das quais iremos analisar as três principais, sendo elas: a transcrição de trechos de documentos históricos entremeados pelo texto ficcional; as seções denominadas Fragmentos do Fim que antecedem ao início dos capítulos da obra; e por último, a organização do romance em capítulos que apresentam protagonistas e histórias diferentes uns

_

²¹⁵ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 116.

²¹⁶ RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017.

dos outros, todas compondo aspectos fragmentados de um narrativa maior sobre o declínio do Império de Gaza.

A utilização de trechos de documentos históricos transcritos e intercalados à escrita ficcional abre espaço para a possibilidade de realização de três efeitos: a quebra da linearidade do tempo narrativo, a introdução de novas vozes no texto e o questionamento do próprio estatuto do texto ficcional ou do texto histórico, na medida em que coloca lado a lado estas duas escritas, sem delimitar onde começa ou termina uma e outra.

As primeiras transcrições de documentos aparecem nas epígrafes que antecedem à primeira seção de Fragmentos do Fim. São trechos de citações de Ayres D'Ornelas, oficial português, e Dr. Liengme²¹⁷, médico suíço que frequentou à corte de Ngungunhane. Os quatro trechos citados retratam a figura do soberano *nguni*. As visões que produzem, entretanto, são opostas e são apresentadas em pares espelhados. Primeiro a visão elogiosa de Ayres D'Ordenalas, ressaltando características que conferem ar grandioso e nobre ao soberano, elogiando também a forma lúcida e lógica de sua argumentação, e depois a perspectiva de Dr. Liengme, que representa Ngungunhane como um ser bestial, animalizado, de raciocínio escuso e dúbio. O romance é aberto, portanto, a partir da duplicidade dessas duas representações conflitantes entre si de Ngungunhane. Os fragmentos causam neste instante sua primeira ruptura no texto, trazendo dois caminhos de leitura possíveis sobre o personagem que serão apresentados ao longo do livro.

As citações de documentos presentes na obra ainda se relacionam à outra epígrafe do romance, também localizada na sua abertura. Ungulani Ba Ka Khosa utiliza a frase da autora portuguesa Agustina Bessa-Luís "A História é uma ficção controlada" como ponto de partida para sua narrativa. Com esta frase, o autor desloca o estatuto de verdade reivindicado pela História para a formulação de um campo de significações em construção, trazendo para a produção histórica e literária sentidos que em alguma medida são ficcionais, mesmo dentro das tentativas de controle do discurso historiográfico. Esse deslocamento possibilita ao leitor novas possibilidades de questionamentos e interpretações sobre as memórias apresentadas ao longo do livro, estando elas também sobre a linha tênue da delimitação entre o que seria História e o que seria Literatura no romance e na vida.

Ao deslocar o estatuto de verdade da História e a correspondência desta à realidade e ao passado, podemos inferir que para Khosa, a Literatura também não é uma reprodução exata da

130

²¹⁷ No primeiro capítulo desta dissertação já foram feitas algumas considerações sobre o conteúdo das duas citações de Dr. Liengme.

sociedade ou um reflexo da realidade, assim como se apresentava no modelo literário da FRELIMO que não estabelecia separação entre a arte e a vida. Trazer esses questionamentos logo à abertura da obra, possibilita que o leitor esteja livre para questionar as relações de poder presentes dentro do próprio texto, ressignificando os sentidos encontrados e suas relações com outros textos, outras narrativas e outras práticas sociais.

A partir desse questionamento, o leitor pode também refletir sobre a escrita da história que muitas vezes, assim como na historiografia oficial moçambicana, se apresenta como uma narrativa coesa, formando uma unidade de sentido que traz aspectos da "verdade" da experiência de um passado vivido. Se a História é uma ficção controlada, ela é um discurso que também incorpora elementos imaginativos, embora dentro de regras que tentam limitar a criação, se ancorando em elementos materiais concretos, as fontes e os documentos. Além de se colocar regras e método para sua escrita na intenção de aproximar a História das demais ciências.

Na medida em que o passado já não existe mais e somente temos acesso a ele por meio de fragmentos de memórias, sejam elas materiais ou imateriais, é impossível a sua reconstrução tal qual ele aconteceu, esta que representou a aspiração de gerações incontáveis de historiadores. Consideramos ainda que o passado enquanto presente também não se apresenta como um quadro completo, indivisível e unitário, pois é resultado de inúmeras disputas de poder, de sentidos e de representações na construção da comunidade. Sendo assim, a tarefa de reprodução "verdadeira" de uma sociedade por apenas uma narrativa discursiva é um desejo ingênuo ou uma tentativa de formatação da realidade a determinado discurso sobre a mesma.

No controle da produção da escrita da História, orientado por diversas teorias e métodos científicos, pode-se perder de vista a dimensão fragmentada do discurso histórico em que o historiador atua para preencher as lacunas deixadas pelos recortes das incompletas fontes do passado. O método historiográfico almeja a mitigação dos efeitos da imposição dos pontos de vista e pressupostos teóricos do historiador no resultado de sua pesquisa. Sabemos ser essa uma condição impossível de ser alcançada, pois não há escrita isenta, imparcial ou desconectada completamente das relações do presente do seu momento de produção.

A citação de abertura do romance *Ualalapi*, neste sentido, é ainda mais emblemática. A partir dela, podemos nos questionar se iremos ler uma obra de ficção ou de historiografia. Esse questionamento é possível, pois ao intercalar os fragmentos de documentos oficiais portugueses aos fragmentos de memórias orais *nguni* e de outros povos habitantes da região, Ungulani Ba Ka Khosa atua, em certa medida, dentro do fazer historiográfico, mesmo longe das normas e

do rigor acadêmico científico, conectando as fontes incompletas entre si, preenchendo as lacunas deixadas pelas ausências que elas trazem, na construção de um fio narrativo portador de sentido, neste caso, sentidos múltiplos.

O aspecto lacunar do discurso histórico nos é lembrado por Hayden White:

no seu empenho em compreender o registro histórico, que é fragmentário e sempre incompleto, os historiadores precisam fazer uso do que Collingwood chamava de "imaginação construtiva", que dizia ao historiador – como o faz ao detetive competente – qual "deve ter sido o caso", dados o testemunho disponível e as propriedades formais que ela revelou à consciência capaz de formular a questão certa em relação a ela.²¹⁸

O historiador, assim como o autor de ficção literária, seria responsável, para White, por converter os acontecimentos em histórias dotadas de sentido por meio da utilização de técnicas de urdidura do enredo de um romance ou uma peça teatral. Essas técnicas seriam, por exemplo, escolha, supressão, subordinação, destaque, caracterização dos acontecimentos ao longo da narrativa. Os acontecimentos históricos teriam valor neutro, as narrativas históricas os transformariam em tragédias, romances ou sátiras. Sendo assim, os eventos ocorridos podem ser narrados de diversas formas diferentes, produzindo distintos sentidos.

As diferentes formas de se contar os acontecimentos, entretanto, estariam limitadas, para Hayden White, à elementos exteriores ao texto, se relacionando com os imperativos ideológicos, estéticos ou míticos da sociedade para que seja aceito. Essas formas distintas teriam ainda como resultado a urdidura de narrativas que apresentariam totalidades diversas, construídas pelas diferentes formas de conectar os eventos históricos, as suas relações estabelecidas e a escolha da linguagem figurativa a ser utilizada.

Para Hayden White, a linguagem utilizada pela História é essencialmente figurativa, e não técnica como nas demais ciências. O historiador precisa, para dar sentido ao seu texto, familiarizar a estranheza e os episódios incompreendidos do passado por meio de uma linguagem figurativa que o aproxime da inteligibilidade do presente. É neste sentido que o autor enuncia serem as narrativas históricas artefatos verbais, assim como as narrativas literárias.

Se há um elemento do histórico em toda poesia, há um elemento da poesia em cada relato histórico do mundo. E isso porque, no relato que fazemos do mundo histórico somos dependentes, num grau em que talvez não o desejamos nas ciências naturais, de técnicas de linguagem figurativa, tanto para a nossa caracterização dos objetos de nossas representações narrativas quanto para as estratégias por meio das quais compomos os relatos narrativos das transformações desses objetos no tempo. E isto porque a história não apresenta objeto que se possa estipular como sendo unicamente

²¹⁸ WHITE, Hayden. *Tópicos do discurso:* Ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 100.

seu; ela sempre é escrita como parte de uma disputa entre figurações poéticas conflitantes a respeito daquilo em que o passado poderia consistir. ²¹⁹

Pensar sobre essa perspectiva é interessante, pois evidencia a importância das escolhas linguísticas na urdidura do texto histórico. A seleção das formas de nomeação e de descrição dos acontecimentos no texto histórico já seria um elemento base para a construção do sentido da narrativa e do estabelecimento das relações entre os eventos narrados para a constituição da representação do passado. A narrativa se transforma, assim, em uma atividade de constante decodificação e recodificação das representações que criamos do mundo social. Este processo contínuo é sempre modificado com a introdução de novos textos que alteram as conexões possíveis entre os eventos apresentados e até incluem novos acontecimentos e personagens para as cenas sociais retratadas.

Considerar os aspectos formais da linguagem do texto, obviamente, não significa excluir a influência dos elementos ideológicos presentes na escolha da linguagem utilizada. Pelo contrário, essa reflexão ilumina o carácter ficcional presente na narrativa histórica, nos chamando atenção para os elementos ideológicos presentes na própria estrutura do texto, muitas vezes disfarçados de inocentes relações lógicas e causais exigidas pelas fontes apresentadas.

A citação trazia por Ungulani Ba Ka Khosa ao início de *Ualalapi* nos chama atenção justamente para essa questão, como as narrativas históricas são também ficcionais e como os textos ficcionais também se relacionam com a história. Reconhecer essa relação não significa reduzir a História à Literatura ou o contrário. A definição e delimitação entre os dois tipos de narrativas, embora não seja fixa e sofra constantemente alterações no tempo, não se encontra somente no texto em si, mas na união dos aspectos textuais, aos métodos de pesquisa e escrita de cada um, ao pacto de leitura firmado entre autor e o leitor e às forças do campo de produção da obra – seja ele o campo literário ou acadêmico historiográfico. Acreditamos que Khosa tem ciência desses aspectos ao propor ao leitor uma obra que brinca e desloca os lugares ocupados pelas duas formas discursivas em questão.

No campo literário moçambicano, a principal literatura produzida durante a Guerra de Libertação e os primeiros anos do pós-independência, dentro da perspectiva do modelo defendido e estimulado pela FRELIMO, guardava uma relação temporal entre o passado colonial e o presente que se configurava como um "novo" tempo, dentro do discurso do fazer revolucionário. Ao discurso literário que se consolidava, principalmente nas três antologias de

133

²¹⁹ WHITE, Hayden. *Tópicos do discurso:* Ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 114/115.

Poesia de Combate, Maria-Benedita Basto indica que se o quotidiano, a *práxis* concreta que trazia as dificuldades e complexidades de um discurso nacional em um país de constituição étnica e cultural múltipla. Para a realização desse discurso, o passado é reescrito por meio do presente, tendo como já colocamos anteriormente a luta de libertação como seu principal referencial.

E essa reescrita do passado expõe duas coisas: uma visão essencialista de um passado-origem reescrito a partir de um projeto para o futuro, criando uma "memória do futuro", da qual o *Museu da Revolução*, "livro aberto" da história de Moçambique, inaugurado em 1978 é um exemplo, e que deve contribuir para a formação de um pensamento único; e um segundo aspecto, uma ruptura radical com o passado que coloca dois problemas, a obliteração da cultura tradicional e o *continuum* colonial-pós-colonial (que se declina também em formas descontínuas) e o aparecimento de mecanismos de auto-censura.²²⁰

Em *Ualalapi*, a introdução do fragmento promove rupturas na escrita histórica/ficcional teleológica operada pela FRELIMO. Pequenas partes recortadas do passado são evocadas no texto, mas são inseridas de forma a comporem a segmentação da narrativa, principalmente quando analisamos as 5 seções denominadas *Fragmentos do Fim* localizadas sempre no início de cada um dos capítulos que constituem a obra.

Antes de funcionar como suporte para a confirmação dos discursos narrativos do presente ficcional da obra, os fragmentos apresentam outra perspectiva ao texto, é a introdução de novas vozes, geralmente por meio da transcrição de documentos históricos portugueses. Essas são as vozes da colonização que rasgam o texto de forma impiedosa, que exemplificam a violência colonial. Essas vozes são também a representação do próprio processo de ocupação colonial que não apenas conquista o território e submete às populações locais, mas que também impõe a sua dominação às formas de pensar, de dizer e de agir sobre aquela realidade, formatando os discursos da memória sobre seu ponto de vista, introduzindo a lógica devastadora e paralisante do racismo nas relações sociais, corroendo a visão de si e o discurso identitário, do colonizado, trazendo a alienação para a manutenção da exploração máxima dos corpos e almas negros na colônia.

Por meio dos *Fragmentos do Fim*, o passado colonial português atravessa a narrativa dos capítulos da obra sobre personagens pertencentes ao Império *nguni*. É um entrecruzamento de temporalidades diferentes, ao mesmo tempo, em que é também o entrecruzamento da escrita com a oralidade. A escrita atravessa os capítulos marcados pelos traços da oralidade no desenrolar da intriga e terá o seu ponto de interseção completo no capítulo *O diário de Manua*

²²⁰ BASTO, Maria Benedita. A Guerra das Escritas. Lisboa: Edições Vendaval, 2006, p. 49.

o qual analisaremos melhor posteriormente. Lemos fragmentos de documentos oficiais antes do início da leitura, repleta da vivacidade da palavra viva, de relatos que seriam contados na perspectiva de cada um dos personagens principais dos capítulos. Essas perspectivas, entretanto, não formam um todo coerente, uma única versão da história dos povos colonizados. Pelo contrário, cada um dos capítulos nos relava o enorme emaranhado de culturas, de memórias e histórias da sociedade que se estabelece entre o domínio do Império *nguni* e o domínio colonial português. São muitas vezes memórias conflitantes, principalmente, no que tange à representação de Ngungunhane, do povo e do domínio *nguni* sobre as demais populações locais.

Antes do início do primeiro capítulo — Ualalapi — temos a seção "Fragmentos do Fim (1)" que se constitui como a transcrição de parte de um relato de Ayres D'Ordenllas sobre o Império *nguni*. Nesse relato, há uma profunda admiração pela organização, grandeza e força expressa nos cânticos entoados pelo exército *nguni* com seus mais de 6.000 soldados cantando em uníssono antes do início da batalha. É também retratado como a imagem deste exército e o seu som, que anunciava a guerra, fazia tremer o sentinela *chope*, um dos povos dominados pelo Reino de Gaza.

Que majestade, que energia naquela música ora arrastada e lenta, quase morimbunda, para ressurgir triunfante num frêmito de ardor, numa explosão queimante de entusiasmo! (...) Ainda hoje nos "cortados ouvidos me ribomba" o eco do terrível canto de guerra vátua, que tantas vezes o esculca chope ouviu transido de terror, perdido entre as brenhas destes matos...²²¹

A guerra citada neste momento pelo português não é a guerra de ocupação colonial portuguesa, mas a guerra de conquista dos *nguni*. O romance é, assim, aberto pela guerra, pela dominação e violência coloniais, porém é a dominação de populações locais pelo povo *nguni* e não pelos europeus.

A seção "Fragmentos do Fim (2)" apresenta de forma ficcionalizada memórias atribuídas ao coronel Eduardo Augusto Rodrigues Galhardo²²² que retratam com intensa violência e indiferença a conquista dos povos negros locais durante as batalhas que foram travadas para a prisão de Ngungunhane e dominação da parte Sul do território colonial de Moçambique antes sobre a influência efetiva dos *nguni*.

O negro voltou a abrir desmesuradamente os olhos, tentou enterrar com mais força os dedos, ergueu lentamente a cabeça, expeliu um novo jacto de sangue pela boca e voltou a tombar definitivamente a cabeça sore a terra. O coronel olhou para o sangue

.

²²¹ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 9.

O coronel Eduardo Augusto Rodrigues Galhardo foi um dos militares portugueses responsáveis pela condução de operações militares das batalhas de Coolela e de Majacaze, no ano de 1895, que objetivavam a prisão de Ngungunhane e a efetiva conquista do Sul do território de Moçambique.

que escorria nas patas dianteiras do cavalo, olhou para o rosto desfigurado pela morte e comentou com um leve sorriso entre os lábios: Estes pretos têm uma força de cavalo!...

Puxou as rédeas do cavalo, virou-o à esquerda, e contemplou com certo cansaço o mar de mortos sem sepultura que a planície ostentava. Ao longe, silenciosa, erguia-se a capital do império de Gaza. As casas, pardas, adormeciam na tarde que fugia.

- Queimem a povoação – sentenciou o coronel e esporeou o cavalo em direção ao outeiro mais próximo. 223

Com este relato ficcionalizado a temporalidade do início das ofensivas militares portuguesas contra Ngungunhane nos é introduzida, enquanto atravessa a temporalidade da história do Reino de Gaza no momento da crise de sucessão causada pela morte de Muzila, pai de Ngungunhane, e a disputa pelo trono entre Mafemane e Mudungazi²²⁴.

O desprezo pelo valor da vida dos negros, no contexto colonial, reduzida ao valor de um objeto de exploração, quase uma riqueza natural que poderia ser extraída da terra, continua a nos ser apresentado pela introdução de "Fragmentos do Fim (3)", onde podemos ler um trecho da descrição da entrada das tropas portuguesas em Manjacaze²²⁵. À esta descrição somos lembrados por uma voz que irrompe a narrativa oficial, nos lembrando que o coronel omitiu do relato oficial alguns de seus atos moralmente condenáveis durante a ofensiva, como

- O fato de ter, pessoalmente esventrado cinco negros com o intuito de se certificar da dimensão do coração dos pretos.
- O fato de se ter mantido sóbrio e sereno face às labaredas que comiam as palhotas da capital do império e ao choro da criança em chamas que gatinhava, desesperada, por entre as chamas e os troncos queimados e o capim e o adobe que desabava, procurando a vida na estupidez da guerra.

A propósito deste homem, o então comissário régio de Moçambique (1895), António Enes, escreveu, anos mais tarde, nas suas memórias, o seguinte: "se na galeria dos homens ilustres estiver inscrita a bravura, a tenacidade, o respeito pelo homem, a bondade, o amor à pátria, o coronel Galhardo tem assento por mérito próprio". 226

Ao final da seção, a voz do discurso oficial nos é introduzida novamente, trazendo o viés da construção da memória colonial portuguesa, e a representação de um empreendimento colonial construído pelos valores da ética e da moral para a beneficência das populações colonizadas, conduzidas pela mão caridosa portuguesa à civilização. Essa memória, entretanto, é seletiva e relativista, excluindo-se dela todos os eventos de violência extrema, injustificada, de barbárie e selvageria cometidos pelos colonizadores durante a conquista e a manutenção das colônias em África.

²²³ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 27.

²²⁴ Mudunganizi é o primeiro nome de Ngungunhane antes de se tornar o soberano do Reino de Gaza e escolher modificar a sua nomeação. A troca de nomes do soberano será brevemente analisa no capítulo 3 desta dissertação. ²²⁵ Manjacaze era uma das mais importantes cidades do Império Nguni, sendo a residência oficial de Ngungunhane.

²²⁶ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 40.

Entre os capítulos "Damboia" e "O cerco ou fragmentos de um cerco" está localizado a seção "Fragmentos do Fim (4)" que traz ao texto uma parte de um relatório escrito, no ano de 1896, ao governador de Moçambique por Joaquim Mouzinho D'Albuquerque. Neste extrato, podemos ler o relato de Mouzinho D'Albuquerque sobre o momento do seu encontro com Ngungunhane e da prisão do soberano, momento que será elegido, junto ao embarque em direção ao exílio do soberano e sua exposição pública nos Açores, como os símbolos da destruição do poder local que se contrapunha aos interesses e domínio portugueses.

A escolha do documento escrito por Mouzinho D'Albuquerque não é fortuita, pois sua figura é construída pela história e memória oficiais portuguesas como um dos heróis da nação lusitana, um dos grandes homens responsáveis pela vitória de Portugal no empreendimento colonial moçambicano. Em seu relato, vemos como o militar além de prender Ngungunhane, destituindo o seu poder político sobre a região trabalha também para destituir o soberano de seu poder simbólico, de sua posição de nobreza, poder e distinção perante às populações locais. Este fato fica evidente no episódio em que Mouzinho obriga o chefe do Império *nguni* a se sentar no chão, indo contra toda a tradição local que estabelece uma série de símbolos e práticas distintivas aos soberanos em relação ao restante da população de seus domínios.

Mandei-lhe prender as mãos atraz das costas por um dos dois soldados pretos e disselhe que se sentasse. Perguntou-me onde, e como eu lhe apontasse para o chão, respondeu-me muito altivo que estava sujo. Obriguei-o então à força a sentar-se no chão (cousa que ele nunca fazia), dizendo-lhe que ele já não era Régulo dos Mangonis mas um matonga como qualquer outro. ²²⁷

Após este relato, Mouzinho D'Albuquerque descreve como prendeu, amarrou e fuzilou Manhune e Quêto, dois dos principais aliados de Ngungunhane e inimigos portugueses. Executando, assim, parte da rede local de apoio e alianças do soberano, agora destituído de seu poder político e simbólico.

É interessante percebermos que o fragmento do documento histórico sobre a prisão de Ngungunhane está localizado na abertura do capítulo "O cerco ou fragmentos de um cerco" que irá abordar a guerra de conquista dos *chope* pelos *nguni*, submetendo essa população aos domínio do Reino de Gaza. Neste momento, podemos perceber como a introdução do fragmento documental causa uma ruptura temporal no texto, enquanto as expectativas são criadas para a leitura de um capítulo posterior ao fragmento que tivesse como centro a conquista de Gaza pelos portugueses, somos surpreendidos pelo episódio de outra colonização violenta, a dos *chope* pelo Império de Ngungunhane.

²²⁷ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 53.

A guerra de todos os séculos aproxima-se. O rei, a milhas de distância, acorda bem disposto e pergunta pela guerra. Maguiguane está satisfeito. Macanhangana sente que as mãos não tremem. Os guerreiros treinam. As lanças sibilam. Os escudos chocam-se

- Atacamos amanhã, Macanhangana.
- Já devem estar mortos.
- As gerações vindouras regozijar-se-ão dos nossos feitos guerreiros. ²²⁸

Ao realizar essa operação, Ungulani Ba Ka Khosa traz a possibilidade de questionarmos a imagem de Ngungunhane esculpida pela FRELIMO como grande soberano unificador e pacificador dos povos da região Sul de Moçambique no início da construção, do que décadas mais tarde, fomentada pela luta de libertação, viria a se constituir como a "verdadeira" nação moçambicana. O autor recupera de forma fragmentária as memórias de povos colonizados e subjugados dentro da unidade do Império. Como podemos ler as palavras de Xipenanyane, filho de Binguane, soberano *chope*, ao conduzir as suas tropas contra os *nguni*.

- Vamos lutar e morrer se for necessário, mas o nosso desprezo pelos nguni manterse-á por séculos, porque esta terra é e será nossa. E se lutarmos hoje é para que os nossos filhos não vejam as orelhas dilaceradas pelos nguni. O nosso não é para que as nossas mulheres não sejam escravas e os nossos filhos não engrossem as fileiras desse exército bárbaro. A razão pende para o nosso lado, guerreiros.²²⁹

Novamente, são diversas temporalidades diferentes que atravessam a narrativa do romance e nos conduzem à temporalidade do contexto de escrita e publicação da obra, em que se fazem diversos esforços para a construção de um discurso nacional que oblitera as diferenças e as identidades étnicas, as memórias contraditórias, as minorias, o divergente, em nome da criação de uma unidade, do "novo", da emancipação do povo moçambicano. Esta emancipação de toda a opressão, seja ela colonial, ou econômica pela ação do imperialismo capitalista, seria conduzida pela FRELIMO, desde seu papel preponderante na luta de libertação. Entretanto, haverá a tentativa de se fechar neste discurso, no campo político e cultural, os espaços para o dissenso e para o exercício democrático de construção de uma nação inclusiva e heterogênea. Fato que irá contribuir para a escalada dos conflitos locais pela disputa do poder político no pós independência, dando início à devastadora Guerra Civil.

A tentativa de apagamento dessas memórias, entretanto, não obtém êxito absoluto, pois muitas delas permanecem em fragmentos, nas histórias orais, na memória viva ou na materialidade da terra, dos objetos, dos corpos. Estes fragmentos são transmitidos às gerações que se seguem, como enunciado pela narrativa ao fim do capítulo:

²²⁸ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 63.

²²⁹ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 63/64.

A matança foi de tal ordem que gerações vindouras sentiram o cheiro de sangue quente misturado com capim. As populações da zona emigraram para sempre, incapazes de suportar o cheiro dos mortos que se colara ao adobe das cubatas. As famílias que resistiram ao êxodo durante meses viram-se na contingência de abandonar a zona pelo simples fato de o milho ter o sabor do sangue humano, e a água dos poços conter restos de ossadas humanas.²³⁰

A seção "Fragmentos do Fim (5)" encerra a citação de documentos portugueses com o excerto das palavra do governador de Moçambique ao receber Ngungunhane, seu filho Godide, seu tio Molungo e suas esposas Namatuco, Fussi, Patilhina, Muzamussi, Maxaxa, Hesipe e Dabondi que serão encaminhados ao exílio onde permanecerão até suas mortes, somente retornando simbolicamente à Moçambique em 1986 em grande cerimônia nacional conduzida pela FRELIMO.

Localizada antes do início do último capítulo que traz o discurso ficcionalizado de Ngungunhane antes do seu embarque para o exílio, está a seção "Fragmentos do Fim (6)" contendo um extrato das palavras de Ngungunhane neste discurso, em que podemos ler "Jamais me viste em vossas casas... É verdade que me vou, mas serei escravizados com as vossas mulheres..."231, dando início à longa profecia proferida por Ngungunhane que indicará todo o malogro do povo que será colonizado e violentado pelos portugueses.

As duas operações textuais, analisadas acima, para a introdução de uma narrativa fragmentária, lacunar e de uma temporalidade disruptiva, além da abertura aos questionamentos dos estatutos da ficção e da história, revelam o caráter crítico e transgressor da obra *Ualalapi* em relação aos modelos literários e historiográficos frelimistas no contexto da publicação do livro. Para a tessitura do texto literário são trazidas diversas vozes silenciadas no contexto político nacional, assim como perspectivas múltiplas sobre o passado e as projeções de futuro da nação moçambicana. Outros elementos que compõem essa particularidade do texto de Khosa serão abordados no próximo capítulo.

²³¹ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 83.

²³⁰ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 65.

Capítulo 3: Políticas de uma outra escrita.

Ao longo deste capítulo iremos abordar as possibilidades da escrita enquanto prática política, refletindo, principalmente sobre sua atuação democrática e dissensual em contextos autoritários, unitários e planificados. Analisaremos como a escrita compõe a partilha do sensível da comunidade, podendo modificar a divisão e a organização dos corpos e das ideias dessa partilha.

3.1. Igualdade e alteridade nas escritas dos colonizados.

Nossa voz lua cheia em noite escura de desesperança nossa voz farol em mar de tempestade nossa voz limando grades, grades seculares nossa voz, irmão! nossa voz milhares, nossa voz milhões de vozes clamando!²³²

A imposição da cultura do colonizador nas colônias, juntamente à desvalorização e negação das culturas e saberes dos colonizados, como já salientamos anteriormente, foram práticas de domínio utilizadas para a constituição e manutenção dos potentados coloniais em África. As diferenças de organização social e política, diferenças culturais, estéticas e a não utilização da escrita pela maior parte das populações do continente africano²³³ foram encaradas como elementos que "comprovavam" a inferioridade desses povos em relação aos europeus. Na visão do colonizador, uma diferença fundamentada no princípio da raça e manifesta na materialidade dessas sociedades, em suas tecnologias, desenvolvimento científico e práticas culturais.

Neste contexto, a ausência da escrita muitas vezes foi interpretada, pelos colonizadores, como a ausência da História destes povos, a condição de barbárie e selvageria a que estavam submetidos, mais próximos ao reino dos animais do que da civilização com padrões europeus. A importância da escrita para as sociedades europeias pode ser entendida ao mobilizarmos o conceito de economia escriturística, de Michel de Certeau, em que

a prática escriturística assumiu valor mítico nos últimos quatro séculos reorganizando aos poucos todos os domínios por onde se estendia a ambição ocidental de fazer sua história e, assim, fazer história. (...) No ocidente moderno, não há mais um discurso recebido que desempenhe esse papel, mas um movimento que é uma prática: escrever. A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto. O "progresso" é de tipo

_

²³² SOUZA, Noêmia de. Sangue Negro. São Paulo: editora Kapulana, 2016, p. 26.

Nessa afirmação, estão excluídas as populações que utilizam a escrita por meio da língua árabe, sendo a ocorrência dessa prática mais comum na parte Norte do continente, mas encontrada ainda em regiões da África subsaariana, inclusive no Norte de Moçambique.

escriturístico. De modos mais diversos, define-se portanto pela oralidade (ou como oralidade) aquilo de que uma prática "legítima" – científica, política, escolar, etc. – deve distinguir-se. "Oral" é aquilo que não contribui para o progresso; e, reciprocamente, "escriturístico" aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição. Com tal separação se esboça uma fronteira (e uma frente) da cultura ocidental.²³⁴

A escrita aparece aqui, do ponto de vista do colonizador europeu, como a porta de entrada para o mundo da superioridade ocidental, para o que era considerado como o "verdadeiro" conhecimento e padrões culturais a serem almejados pelos colonizados. Já ressaltamos que, sendo a base da diferença uma questão racial, a escrita e a apreensão de modos de agir e de comportamento europeus nunca poderiam, na prática, suprir à diferenciação entre as duas raças, entre o colono e o colonizado.

A escrita pode ser utilizada como uma forma de cumprimento da obsessão historicista do registro dos grandes feitos de povos ou homens importantes para que sejam eternizados e também como maneira de cristalização e imposição das ideias e formas de visão sobre o mundo que se pretendem substitutivas das práticas concretas de disputa que acontecem no mesmo. Neste sentido, a escrita é um instrumento de poder, da manutenção do poder hegemônico e de seu fechamento. É a escrita no singular, a escrita legítima, a escrita que é regulada, que acontece por meios oficiais ou reconhecidos pelo poder como os capazes de sua enunciação. É a escrita que deve ser lida e reproduzida, mas não modificada, transformada, rasurada. A escrita colonial aparece como uma de suas vertentes, impressa nos documentos e na imprensa oficiais, na maior parte dos livros que circulam nas colônias e principalmente nos materiais de estudo das escolas coloniais destinadas aos colonos e colonizados.

Este tipo de escrita também estrutura a burocracia da administração colonial e os seus códigos de lei que instituem a dominação, a separação, a domesticação e a exploração dos corpos dos colonizados. Aqui, a escritura da lei se impõe sobre os corpos, marcando-os, enquanto se materializa, fazendo-se carne subjugada. A imposição do *xibalo*, que instituía o trabalho forçado temporário dos colonizados em Moçambique, pode ser citada exemplarmente como uma dessas leis coloniais que sujeita os corpos. De forma simbólica, a lei do assimilado também se enquadra nessa configuração, conformando os indivíduos colonizados em um modelo ocidental de comportamento, cultura e instrução para a sua aceitação social. O corpo assimilado é educado e domesticado a negar suas práticas culturais e sociais autóctones, seja recusando sua religião, suas tradições ancestrais ou sua língua e nome de origem africanos,

²³⁴ CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 224.

enquanto "aceita" a inscrição em seu corpo da escrita colonial, da educação secular ou missionária, das roupas de padrão europeu, dos modos de falar e agir portugueses. Sobre o poder coercitivo e vigilante da lei, Michel de Certeau afirma que

seja como for, sempre é verdade que a lei se escreve sobre os corpos. Ela se grava nos pergaminhos feitos com a pele dos seus súditos. Ela os articula em um corpo jurídico. Com eles faz o seu livro. Essas escrituras efetuam duas operações complementares: graças a elas, os seres vivos são "postos num texto", transformados em significantes das regras (é uma contextualização) e, por outro lado, a razão ou o *Logos* de uma sociedade "se faz carne" (trata-se de uma encarnação).²³⁵

É por intermédio dessa forma racista, autoritária e violenta que acontecem, na maioria dos casos²³⁶ os primeiros contatos dos colonizados, principalmente no ambiente urbano e nas elites autóctones, com a escrita. Uma escrita estrangeira, na língua do colonizador, carregando sua visão de mundo.

A escrita colonial, neste sentido, compõe um dos processos que formam o conjunto, denominado por Jacques Rancière, como polícia²³⁷ – as práticas que instituem, organizam e legitimam as divisões dos corpos na partilha do sensível. Determinando, portanto, quem faz e quem não faz parte ou é uma parte dessa partilha.

A polícia é, assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as partilhas entre os modos do fazer, os modos do ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja.²³⁸

A organização dos corpos no espaço das colônias pressupõe a invisibilidade dos colonizados, quando não se tratando das relações de exploração a que estão submetidos. São reguladas as possibilidades de fala, do dizer desses indivíduos e as formas legítimas de visão deste mundo colonial, bem como as formas aceitas de ser e de se comportar no espaço da colônia.

Seria então a escrita um instrumento perfeito de dominação se não pudesse ser múltipla, diversa e democrática. E é justamente devido ao aspecto democrático que a escrita carrega em si que podemos observar como ela pode ser utilizada para a transformação do mundo colonial orientado para a libertação dos povos colonizados.

142

²³⁵ CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 231.

²³⁶ No contexto do continente africano, temos que considerar ainda a presença da escrita em algumas sociedades, principalmente das regiões ao norte devido à introdução do árabe por meio do islamismo que começa a penetrar o continente a partir do século XVII. O contato com a escrita por intermédio dos colonizadores europeus será, portanto, para algumas sociedades o segundo contado com a escrita.

²³⁷ RANCIÈRE, Jacques. O Desentendimento. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 42.

²³⁸ RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 43.

O aspecto democrático da escrita, como nos aponta Jacques Rancière²³⁹, se encontra em dois elementos fundamentais de sua constituição: a escrita é a letra sem pai e a letra sem corpo. É letra sem pai porque está separada do momento de sua enunciação e de seu enunciador, separada da legitimidade que o orador precisa carregar ao falar em frente ao público, separada da identidade deste orador. A letra pode se espalhar de forma órfã, sem assinatura, sem prérequisitos sociais, sendo utilizada por mãos diversas que podem reproduzi-la em diferentes contextos. A letra também não possui corpo, na medida em que apenas se relaciona com o mundo por meio da mediação cognitiva da linguagem. Uma palavra não substitui um elemento material no mundo, é uma referência às ideias que temos das coisas. Fazem as palavras, portanto, parte das disputas de nomeação das coisas, dos princípios de visão e de divisão do mundo. Ao não possuir corpo fixo, a escrita possibilita a alteração desses princípios.

O aprendizado da escrita nos sistemas de educação coloniais, embora servisse aos interesses da reprodução desse sistema, tiveram, dentro da perspectiva democrática da escrita, como um dos efeitos colaterais, o fornecimento de instrumentos de contestação do próprio colonialismo. Podemos entender esse fato quando pensamos nas possibilidades abertas pela não correspondência da letra a um corpo imutável e único. Jacques Rancière, ao abordar o pensamento sobre os males da má política, na conceituação de Thomas Hobbes, diz que

o mal político para Hobbes e para a tradição que ele abre identifica-se com o seguinte: a proliferação dos nomes que vêm de alhures e de toda a parte, dos nomes que não se assemelham ao que é, que matam porque são mal empregados – empregados por pessoas que não deveriam manejá-los, que os leram em textos que falam de coisas bem diferentes.²⁴⁰

Justamente o que aparece para Hobbes como erro de emprego de conceitos em situações indevidas por quem não detém a legitimidade desta modificação de atribuições, é o que se configura para Rancière como a possibilidade de realização das primeiras Revoluções modernas, sendo essa possibilidade a existência dos nomes flutuantes, de nomes sem corpo, que poderão ser identificados a outros processos, não somente aqueles para os quais foram formulados. E é a ampliação da comunidade leitora e escritora da Europa a partir do século XVI que torna essa transformação possível.

Guardadas as devidas diferenças de contextos, a alfabetização das elites autóctones, principalmente, nas primeiras décadas do século XX, trará a introdução de novas lógicas e formas de pensamento na apreensão do conhecimento colonial, subvertendo-o pouco a pouco.

.

²³⁹ RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 9.

²⁴⁰ RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 250.

Esse processo acontece de forma concomitante à criação de uma imprensa local incipiente, ao desenvolvimento das ideias protonacionalistas e às teorias nacionalistas africanas, à contestação do colonialismo a nível global e à permanência das situações de segregação e limitações impostas aos colonizados.

É neste contexto que surge ao lado da escrita colonial – tanto documental e impressa oficial quanto a escrita literária ou acadêmica que carregava os preceitos do colonialismo – uma nova escrita, essencialmente política na própria forma de sua configuração: a escrita do colonizado. O princípio político dessa escrita se inicia com a pressuposição implícita da igualdade daquele que escreve, embora esta condição seja negada repetidamente pelo colonialismo.

A possibilidade de utilização da escrita para a expressão trouxe ao colonizado a condição primeira da igualdade para a realização. Para que pudesse escrever, era preciso primeiro reconhecer-se como semelhante daquele que impunha a escrita e tentava impor sua visão racista de mundo por ela. Para que a cultura e a história coloniais europeias se difundissem pelas colônias, era necessário ensiná-las, fazendo o uso da escrita para o cumprimento desta tarefa.

Ao tentar afirmar sua superioridade evolutiva civilizacional por meio do modelo ocidental de ensino, os colonos reconheceram, sem se dar conta, o princípio de igualdade que poderia ser alcançado pelo colonizado. Se o colonizado deveria ler sobre sua própria inferioridade, já está implícito a sua capacidade de leitura e por extensão futura, a sua capacidade para a escrita, introduzindo a possibilidade do litígio, da disputa por se apresentar como uma parte na partilha do sensível da comunidade.

Utilizar-se do instrumento primeiro da burocracia do sistema colonial, a escrita, para falar de si, de sua experiência de sujeito colonizado, se fazendo visível dentro do sensível partilhado, é uma ruptura dentro do próprio sistema que insere a parte excluída da partilha, os colonizados, dentro de um quadro agora comum entre colonos e colonizados, um quadro de disputa política. Não uma disputa a nível individual, mas uma que começa a delinear a existência consciente e a visibilidade do grupo, ou da parte, denominada como colonizados. Aqueles que têm em comum a exploração material de seus corpos e a negação de seus direitos de igualdade e de expressão. Aqueles que têm suas vozes tidas como grunhidos animalescos, desprovidas de *logos*, podendo, portanto, serem ignoradas pelos colonizadores.

Jacques Rancière define a política como

aquela atividade que rompe a configuração sensível em que as "partes" e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem

lugar: a de uma parte dos que não têm parte. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço no qual as "partes", as partes e as ausências de partes se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído.²⁴¹

É neste sentido que entendemos que toda escrita do colonizado já é uma prática política, na medida em que o ato de escrever já implica a existência de um *logos* no discurso do colonizado e a igualdade de capacidades cognitivas entre colonizados e colonos. Esses dois princípios na escrita do colonizado, a igualdade e a existência de um *logos*, permanecem, embora a escrita colonial se dedique em grande medida a negar essa condição, pois que a dominação se estrutura na afirmação da inferioridade racial. Escrever nas colônias, para os colonizados, é, portanto, um ato político com tripla implicação: escrever é afirmar a si mesmo como sujeito; é participar da constituição dos colonizados enquanto uma parte, um grupo; e, por fim, é instituir uma disputa pela transformação dos princípios de visão e de divisão da comunidade partilhada, modificando a própria comunidade e seu sensível.

Ao utilizar a escrita para sua própria expressão e, não mais apenas para a reprodução da escrita colonial, o colonizado cria o conflito que reivindica pelo estabelecimento de uma cena comum, em que ele possa figurar ao lado do colono como indivíduo e como grupo que deve ser ouvido. O colonizado parte do princípio da igualdade já implícito na sua capacidade de leitura e de escrita dos textos coloniais. Essa é uma das operações em que os colonizados se constituem como grupo. Como nos indica Jacques Rancière,

as "partes" não preexistem ao conflito que elas nomeiam, e no qual se fazem contar como "partes". (...) A política existe porque aqueles que não têm direito de ser contatos como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não estão. 242

A escrita política do colonizado pode adquirir diversas formas de realização, por meio de textos jornalísticos, acadêmicos e literários. A literatura, dentre as formas listadas, apresenta a potencialidade de poder se constituir como uma narrativa que possui relações com o mundo social, mas se apresenta de forma mais livre, por seu princípio de literariedade, deslocando os limites e as divisões dos corpos e das ideias estabelecidas no jogo social da partilha da comunidade, trazendo ao texto novas configurações que não se apresentam na materialidade do

²⁴¹ RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 43.

²⁴² RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 40.

mundo social, embora existam enquanto possibilidade, se incluídas as partes sobressalentes na contagem e na organização social.

A relação com a escrita produzida pelo colonizado em contextos de assimilação, entretanto, é complexa e muitas vezes paradoxal. Este fato é abordado no capítulo "O diário de Manua", em *Ualalapi*. Manua representaria um dos filhos de Ngungunhane que teve acesso à escolarização e ao mundo cultural dos portugueses. Formado pelas escolas oficiais, entretanto, ele se depara com os preceitos culturais do assimilacionismo que desvaloriza e condena as tradições locais ao mesmo tempo em que apresenta as noções de civilização ocidentais.

No enredo da obra, Manua embarca no paquete "África", no ano de 1892, com destino a Lourenço Marques, atual Maputo. Na primeira noite da viagem, teria comido peixe no jantar, alimento proibido aos *nguni* por sua tradição. Durante a madrugada, ao acordar de pesadelos, Manua se depara com o chão de sua cabine coberto por líquidos viscosos, amarelos e tingidos de vermelho, em que boiavam cabeças de peixe e restos de arroz. O vômito misterioso, pois que a cama, os lençóis e Manua continuavam limpos, havia se espalhado por todo o assoalho do barco, provocando enjoo, repulsa, raiva e desespero nos outros tripulantes. Ao se deparar com aquela cena e com a interpelação do capitão do navio que o acusava, Manua se tranca em sua cabine, onde o seu conflito entre a admiração à cultura portuguesa e à recusa de suas próprias tradições são confrontados. E é a escrita um dos palcos em que aparece este conflito.

Manua abriu a maleta, tirou papéis, uma caneta e tinta. Escreveu. Falou do pai e chamou-o ignorante e feiticeiro. Falou do seu tempo de estudante, afirmando que uma vez borrou o quarto de merda durante a noite, deixando a cama limpa. Hoje, escreveu a dado passe, vomitei. O comandante do navio nada entende de feitiço. Se compreendesse alguma coisa talvez entendesse o fato de eu ter sido dos poucos da minha tribo que teve acesso ao mundo dos brancos, à sua língua, aos seus costumes e à sua ciência. Mas ele não pode entender o mundo negro, os nossos costumes bárbaros, a inveja que norteia a nossa vida e as intrigas que nos matam diariamente.

Quando eu for imperador eliminarei estas práticas adversas ao Senhor, pai dos céus e da Terra. Serei dos primeiros, nestas terras africanas, a aceitar e assumir os costumes nobres dos brancos, homens que estimo desde o primeiro dia que tive acesso ao seu civismo são.²⁴³

Neste trecho, podemos perceber que embora negue e desqualifique as tradições culturais e os modos de vida de seu próprio povo, em detrimento do padrão cultural português imposto pela colonização, Manua reivindica a sua pertença ao mundo que admira. Reivindica o princípio da igualdade que instaura o litígio para Rancière. Manua se apropria da escrita do colonizador, de sua língua, para clamar por sua posição como sujeito capaz de escrever sobre si, mesmo que neste momento seja uma escrita centrada no indivíduo e sua intimidade, por meio da escrita de

1

²⁴³ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 73.

um diário. Uma escrita que corrobora em parte com a desqualificação das populações autóctones, permeadas por "costumes bárbaros", "inveja" e "intrigas", mas é, ao mesmo tempo, uma escrita que já subverte os princípios racistas coloniais, na medida em mostra ser capaz o colonizado de se apropriar da escrita para a produção de um *logos* que lhe é próprio.

Em sua cabine, após parar de escrever, Manua escuta uma conversa do capitão com outros passageiros portugueses em que é confrontado com a carga de violência simbólica do racismo português e das noções de superioridade cultural dos colonos em relação às populações colonizadas. Na voz de um desses portugueses, temos clara a presença da noção da missão civilizadora, em que os colonizadores portugueses se colocam como mártires cristãos por um propósito maior, de uma missão humanitária para resgatar os colonizados da sua vida de barbárie e selvageria. Missão esta que seria no limite impossível de ser realizada, pois que a diferença entre os povos, nessa perspectiva, não era apenas cultural ou histórica, mas pautada na raça, elemento intransponível independente da exposição à educação e à cultura europeias, como podemos ver expresso na seguinte passagem.

-Se eu fosse rei tirava os portugueses destas terras e deixava os pretos na sua vida selvagem, pois de nada nos vale estar aqui com histórias de civilização. Estes pretos gozam conosco, capitão. Você diz que o moço esteve a estudar. Mas eu aposto consigo que o miúdo, ao chegar à terra, tira as calças e os sapatos e volta a vestir os saiotes de pele.²⁴⁴

Na fala exposta entre o capitão do navio e um passageiro português, podemos identificar a presença do ideal da missão civilizadora, embora a efetividade dela seja questionada. A educação ocidental recebida por Manua é vista como uma roupagem, mera aparência que não modificaria a identidade cultural e, mesmo, a essência racializada do personagem que tiraria "as calças e os sapatos", símbolos da cultura europeia, em troca dos "saiotes de pele", elementos da cultura local. A desvalorização da instrução formal obtida por Manua, prossegue na sequência do texto, revelando que, para além dos aspectos culturais, a raça se constituiria como o principal balizador das relações sociais no ambiente colonial. O colonizado, mesmo com maior grau de escolarização, não seria visto em igualdade pelo colono.

E estudou muito mais que o compadre. Não diga isso, compadre, que escrever sei eu. Mas o moço tirou o curso de artes e ofícios. Nada vale um curso desses nas mãos de um preto. Devo ter razão, mas o moço fala bem o português. Qual português, qual quê...²⁴⁵

O importante e fundamental aspecto político da escrita dos colonizados que ganhará corpo ao longo dos anos para a ruptura com o colonialismo português, também aparece neste

²⁴⁴ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 76.

²⁴⁵ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 78.

capítulo na forma da sutil referência à família Albasini. "E onde se vai hospedar? Na minha estalagem é que não, de bruxarias ando eu farto; mas é possível que vá à casa dos Albasine. Quem são? Uns mulatos. Lá se entendem."²⁴⁶ Os irmãos Albasini foram os fundadores de dois dos principais periódicos moçambicanos, *O Africano* e *O Brado Africano*, citados anteriormente no primeiro capítulo desta dissertação.

O desfecho do personagem Manua a partir do vômito no paquete é a loucura, o alcoolismo e diversos eventos sobrenaturais que o levam à morte. Ao retornar às terras do Império de Gaza, Manua não consegue resolver o conflito existencial em que está inserido, não se vendo como pertencente ao mundo dos colonos, pois que foi confrontado com a violência racista do mesmo, e também não consegue se integrar totalmente ao mundo cultural dos *nguni*, questionando suas práticas, desqualificando os valores deste mundo e manifestando conflito, desvalorização e negação da figura de seu pai, o soberano do Império.

Manua é essa figura ambivalente, fruto da violência da imposição dos padrões culturais europeus, permeados pelo racismo estrutural que desvaloriza e coloca em posição de inferioridade, por vezes de desumanidade, o ser e a cultura do colonizado. A identidade do personagem habita os dois mundos da situação colonial, mundos inconciliáveis e rigidamente separados simbólica e fisicamente, na visão de Fanon²⁴⁷. O fim trágico de Manua pode ser lido como a dificuldade de articulação desses dois mundos opostos entre si, afinal, a negociação entre o modelo civilizacional colonial europeu e o modelo social e cultural dos *nguni* só seria possível pelo questionamento da base teórica do modelo colonial, o racismo. É por meio da identidade cindida e fraturada do personagem e das problemáticas que decorrem a partir da incapacidade de articulação dos dois modelos em oposição que percebemos a necessidade de modificação, reestruturação e reescrita do modelo colonial, condição primeira para a existência, de forma plena, enquanto sujeito.

A narração da loucura do personagem e sua degradação física e moral conta alguns eventos do cotidiano da corte de Ngungunhane entre os anos 1892 e 1895, em que podemos ver sinais de decadência também do Império, como captura para servir de alimento de gafanhotos pelos guerreiros de Gaza. No dia de sua morte, em meio a alucinações, Manua vê a destruição do corpo de seu pai que simbolicamente pode representar o próprio império.

Viu as águas a cobrirem o império e Ngungunhane a boiar nas águas, incapaz de nadar. Os olhos do rei aumentavam de tamanho. O corpo medrava rapidamente. Rebentou.

. .

²⁴⁶ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 78.

²⁴⁷ FANON, Frantz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 54.

Tripas e bocados de carne andavam à deriva sobre as águas vermelhas, azuis, pretas. A água começou a baixar. Manua ria. ²⁴⁸

Antes de se recolher à sua cubata²⁴⁹, onde morreria mais tarde, Manua escreveu seu nome na areia. Bebeu e viu ratos entrarem no recinto e devorarem tudo, suas roupas e sapatos ocidentais, seus papeis escritos e por fim, seu corpo, o levando à morte no mesmo ano em que teria fim o Reino de gaza, com a prisão de Ngungunhane pelos portugueses.

Outro aspecto importante que aparece neste capítulo é a utilização da escrita como fonte documental que poderá ser utilizada, em outro tempo, para a composição da história e o registro do passado. A narrativa nos revela que o diário que foi atribuído a Manua teria sido encontrado nos destroços da capital de Gaza, e assim como a capital do império, o diário estava parcialmente destruído. Os registros dos anos de 1892 a 1895, período posterior à viagem de barco acima relatada, estaria com suas páginas soltas e carcomidas pelos ratos, sobrando apenas cinco letras. "Juntando as cinco letras tem-se a palavra morte. Ou temor. Ou tremo." 250

As três possibilidades indicadas para a formação da palavra com os fragmentos escritos que serão utilizados como documentos históricos apontam para três tipos de significação diferentes que comporiam a narrativa histórica a ser tecida sobre o conjunto do diário de Manua e sobre esta personagem. Cada uma dessas significações será estabelecida pelo preenchimento das lacunas deixadas pelos registros escritos e pelas experiências e visões ideológicas de quem as lê e interpreta. A palavra "Morte" poderia ser lida como a previsão de Manua de sua própria morte, seu fim, em meio à sua loucura poderia também significar a morte dos guerreiros de Gaza nas batalhas que seriam perdidas para os portugueses. A palavra "tremo" pode ser interpretada como uma reação ao conflito do personagem, ao seu deslocamento em meio à sua identidade cindida, ainda não conciliada, uma reação de seu corpo físico à bebida exagerada, ao medo e à própria loucura. Por último, a palavra "termo", remete ao fim, ao cessar talvez da existência individual de Manua, mas também de um Império, a queda do Reino de Gaza que se aproximava.

A escolha de uma dessas palavras é mais do que uma escolha metodológica imperativa para a escrita da História, é uma escolha que se remete aos pressupostos ideológicos e ao ponto de vista do autor desta narrativa, seja ele um português escrevendo a História oficial da colonização, um militante combatente durante a Luta de Libertação, um historiador tecendo a história oficial moçambicana no governo da FRELIMO no pós-independência, um historiador

²⁴⁸ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 80.

²⁴⁹ Cubata é o nome dado a um tipo de habitação simples feita com paredes de barro e telhado coberto por palha.

²⁵⁰ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 78.

ou até mesmo um literato, como Khosa é ambos, que escreve a partir de um revisionismo crítico a história de Moçambique.

A escrita, portanto, se relaciona diretamente com a divisão dos corpos na partilha do sensível da comunidade. Ela tem a capacidade de reorganizar as ideias, as representações e os corpos na sociedade na medida em que estabelece outras possibilidades de conexões que não estavam postas, ou não estavam visíveis a todos, nas dinâmicas sociais e nas dinâmicas textuais de caráter consensual.

3.2. Entre a voz e a letra. O efeito de oralidade em *Ualalapi*

Ao longo desta seção iremos abordar, de modo generalista, as relações estabelecidas entre a escrita e a oralidade na produção e na estrutura dos textos literários produzidos no contexto colonial e pós-independências no continente africano. De forma específica, iremos analisar como o efeito de oralidade está presente em *Ualalapi* e na escrita de Ungulani Ba Ka Khosa.

A escrita do colonizado sobre si mesmo, além de partir do princípio da igualdade ao qual nos referimos anteriormente, tem como outro princípio a ruptura com a escrita e a literatura coloniais impostas pelos mecanismos da polícia colonial, no sentido que dá à esta palavra Jacques Rancière. A quebra operada não é apenas ao nível imanentista, intrínseco ao texto, mas uma tentativa de ruptura com os modelos literários e culturais dos colonos, como nos indica Gilberto Matusse²⁵¹, a partir da tomada de consciência da alteridade dos colonizados. É uma recusa ao sistema de assimilação colonial, presente em alguns contextos, como o moçambicano.

A ruptura com o modelo cultural colonial opera ao nível do texto principalmente a partir da introdução de novos elementos na escrita, sendo os principais deles a tradição oral das diversas populações colonizadas e concomitantemente o imaginário cultural autóctone. Gilberto Matusse²⁵² nos afirma também que o diálogo com textos não pertencentes ao cânone português, como por exemplo os textos latino-americanos e anglo-saxônicos, nestes últimos com ênfase nas produções negras, é uma forma de ruptura com a tradição literária portuguesa na tentativa de construção de uma imagem própria para estas literaturas locais, uma imagem de moçambicanidade literária. Neste sentido, o trabalho de subversão e apropriação da língua

²⁵² MATUSSE, Gilberto. A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998.

²⁵¹ MATUSSE, Gilberto. *A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998, p. 61.

oficial herdada do colonizador também é uma das ferramentas para a criação de literaturas moçambicanas, independente da subjugação colonialista e das tentativas de pertencimento ao cânone literário português.

A obra *Ualalapi* pode ser enquadrada nos textos que procuram constituir um novo modelo de escrita e literatura que se conecte às questões estéticas, históricas, sociais e culturais próprias de Moçambique, por meio de uma afiliação criativa que incorpora ao mesmo tempo em que modifica o cânone e os padrões ocidentais de cultura e literatura. Este trabalho é realizado por meio da língua portuguesa que sofrerá uma série de modificações estruturais, lexicais, sintáticas e semânticas, maiores ou menores a depender do autor, consolidando-se como um português diferente da matriz europeia, um português moçambicano.

Para analisar as transformações da língua portuguesa e da escrita, a partir dos textos moçambicanos, iremos refletir sobre alguns pares dicotômicos: a oralidade e a escrita; as tradições autóctones e a cultura ocidental europeia; a colonização e a resistência; e o papel libertador ou aprisionador que pode ter a escrita dentro da obra específica e da sociedade moçambicana que se intentava constituir no contexto pós-independência.

A oralidade nas sociedades africanas geralmente está associada à configuração de estruturação cultural e social de maior abrangência a qual denominamos tradição oral. Segundo A. Hampâté Bâ,

a tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passo do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.²⁵³

A colonização das sociedades africanas, durante os séculos XIX e XX, instaura profundas modificações dentro da estrutura das sociedades de tradição oral a partir da violência simbólica operada pelos colonizadores ao desvalorizarem a oralidade e a tradição oral em detrimento da escrita e dos modelos de tradições ocidentais. O afastamento dos jovens dos seus contextos de aprendizagem tradicional, imposto ou influenciado pelas modificações sociais e econômicas coloniais, também impacta na forma de configuração desta tradição, afetando profundamente a cadeia de transmissão oral. Parte dos jovens dessas sociedades, principalmente

²⁵³ HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: *História Geral da* África, volume I. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p. 169.

das elites tradicionais, são enviados às escolas seculares ou missionárias em que recebem o ensino ocidental ou são atraídos para a vida urbana, distanciando-se cada vez mais dessa tradição. O poder colonial também tenta coibir a continuidade das práticas tradicionais, o que faz com o espaço de aprendizagem e iniciação destas práticas se configure como o espaço rural, as matas²⁵⁴.

A imposição da escrita²⁵⁵, concomitante à desvalorização da oralidade, aparece como fator da introdução de uma dualidade entre essas duas formas de configuração e registro do conhecimento. A dualidade assinalada se fará presente na obra de inúmeros literatos, intelectuais e políticos africanos. As respostas a essa dualidade serão múltiplas, ora negando elementos da tradição autóctone para a construção de uma nova sociedade africana, como podemos citar o exemplo das ideias de "homem novo" da FRELIMO, ora procurando incorporar a tradição oral à realidade da escrita, promovendo a criação de uma outra escrita, diferente da escrita proposta pelo colonizador como já nos referimos anteriormente. O texto de Khosa, em *Ualalapi*, se enquadra no segundo aspecto explicitado.

A incorporação da oralidade no texto literário escrito acontece por meio de um processo de transformação, chamado por Alioune Tine de "oralidade fingida" e por Abiola Irene de "reinterpretação ou transposição", como nos afirma Ana Mafalda Leite²⁵⁶. Esse processo não é o simples registro das formas orais ou de temas da tradição oral para a forma escrita. Ele pressupõe uma transformação, criando no texto um efeito de oralidade. A transformação no texto está em consonância com a recriação operada pela literatura pelo seu princípio da ficcionalidade que, como nos afirma novamente Leite, é um

> conjunto de regras pragmáticas que regulam as relações entre o mundo instituído pelo texto e o mundo empírico. O texto literário constrói um mundo fictício através do qual modeliza o mundo empírico, representando-o e instituindo uma referencialidade mediatizada.²⁵⁷

²⁵⁴ HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: *História Geral da* África, volume I. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p. 210/211.

²⁵⁵ A introdução da escrita em muitas sociedades africanas acontece antes do advento da colonização europeia pela introdução da língua árabe, principalmente nas regiões mais ao norte do continente. Entretanto, "as peculiaridades da memória africana e as modalidades de sua transmissão oral não foram afetadas pela islamização, que atingiu grande parte dos países da savana ou do antigo Bafur. De fato, por onde se espalhou, o Islã não adaptou a tradição africana a seu modo de pensar, mas, pelo contrário, adaptou-se à tradição africana quando - como normalmente ocorria – esta não violava seus princípios fundamentais. A simbiose assim originada foi tão grande, que por vezes torna-se difícil distinguir o que pertence a uma ou outra tradição." HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: História Geral da África, volume I. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p. 204.

²⁵⁶ LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 2014.

²⁵⁷ LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 2014.

As narrativas orais funcionam como pilares onde se apoiam os valores e as crenças transmitidas pela tradição. São elas, nas sociedades tradicionais africanas, que transportam a herança das culturas locais por meio de exemplos que objetivam o fortalecimento dos laços entre os membros do grupo. Essas narrativas podem se apresentar por diferentes formatos:

As fichas imateriais do catálogo da tradição oral são máximas, provérbios, contos, lendas, mitos, etc., que constituem quer um esboço a ser desenvolvido, quer um ponto de partida para narrativas didáticas antigas ou improvisadas. Os contos, por exemplo, e especialmente os de iniciação, possuem uma trama básica invariável, a qual, no entanto, o narrador pode acrescentar floreado, desenvolvimentos ou ensinamentos adequados às compreensões de seus ouvintes. O mesmo ocorre com os mitos, que são conhecimentos condensados em uma forma sintética que o iniciado pode sempre desenvolver ou aprofundar para seus alunos.²⁵⁸

As formas da presença da tradição oral de diversas populações moçambicanas, a introdução de parte do imaginário dessas comunidades, bem como a maneira de apropriação do português por Ungulani Ba Ka Khosa na obra *Ualalapi* foram bem abordadas por Gilberto Matusse em sua dissertação de mestrado²⁵⁹. Matusse elenca diversos elementos e operações realizadas por Khosa na construção subversiva de seu texto, sendo os principais deles: a dessacralização dos modelos culturais, dos símbolos e dos rituais portugueses ao longo da narrativa; a introdução de palavras em línguas locais; a presença de formas características da poesia oral na estrutura do texto escrito; a presença do sobrenatural, do insólito e a dramatização da cena oral na narrativa.

Ungulani Ba Ka Khosa utiliza-se do padrão culto da língua portuguesa para a escrita de seu texto, obedecendo às normas gramaticais. A sua inovação se dá no plano estilístico e na introdução de elementos da oralidade na escrita. Embora *Ualalapi* seja escrito em português, há a introdução de inúmeras palavras em línguas locais como o *tsonga*, *xichangana*, *xironga*, *xitswa*²⁶⁰ e outras, ao longo do texto, sem que se faça alguma marcação gráfica específica, como a utilização de itálico ou negrito, ou sem a introdução de notas explicativas ou o anexo de glossário. Essas palavras fazem referência direta ao universo cultural local expresso em suas próprias línguas e pela oralidade. A opção por sua utilização pode ser tanto uma escolha estética para substituição de alguma outra existente em português ou por não encontrar uma

²⁵⁸ HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: *História Geral da* África, volume I. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p. 209.

²⁵⁹ MATUSSE, Gilberto. *A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998.

²⁶⁰ Em algumas bibliografias encontramos a grafia destas línguas marcada de forma diferente, por meio de uma espécie de aportuguesamento, em que teríamos Changana, Ronga e Tswa. A grafia com a introdução do prefixo xi segue o padrão morfológico da constituição das palavras nas línguas xichangana e xironga, em que xi é um prefixo utilizado para marcar o singular nas palavras que correspondem à classe 7, das coisas. NGUNGA, A. *Introdução à Linguística Bantu*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2004, p. 133.

correspondente nesta língua para a designação de algum objeto ou prática social que melhor se expressa nas línguas das quais se originam. Com isso, podemos entender que há um alargamento do vocabulário da língua portuguesa, em uma apropriação da língua registrada por Khosa, que a transforma também em uma língua local, em um português moçambicano, construído na mescla entre as línguas e culturas dos diversos povos que partilham a história colonial moçambicana e a construção da nação no pós-independência.

Ao realizar esse procedimento, Ba Ka Khosa faz uma escolha linguística para a composição de sua narrativa e da voz de seus personagens. Não há diferença entre a linguagem utilizada por ambos, mesmo que as personagens invoquem o contexto tradicional oral de populações não falantes do português e não escolarizadas, em sua maioria. Disto temos dois resultados: há a aproximação das personagens ao padrão culto da língua portuguesa, ao mesmo tempo em que se distanciam de seus registros linguísticos originais. A este respeito, nos fala Nataniel Ngomane:

assim, ao mesmo tempo que se distanciam das fonografias populares, saindo do confinamento lexical regional, também encurtam a distância entre a língua culta do narrador e a das personagens de origem rural, o que lhes permite operar uma renovação de extrema importância a nível estético: narradores e personagens passam a adoptar a mesma linguagem na totalidade textual, quebrando desse modo a dualidade linguística do texto literário, que rompe com a unidade artística da obra. ²⁶¹

O efeito de oralidade na obra *Ualalapi* é um dos elementos centrais da estrutura da narrativa, esta percebida por meio de diversos recursos, sendo um dos mais evidentes, a utilização dos provérbios, geralmente presentes nos diálogos entre os personagens, como unidades de sentido, que explicam algum acontecimento específico ou indicam a direção da reflexão sobre algo. Este sentido está sempre pautado nas tradições locais, seja dos *nguni*, dos *tsonga*, dos *chope* ou de outros povos que aparecem ao longo da obra. Como podemos verificar na ocasião da morte de Muzila, pai de Ngungunhane, em que Ualalapi conversa com uma mulher que perdeu o marido na mesma noite da morte do soberano.

- De susto. Mas que importância tem a formiga perante o elefante?
- Quantas vezes a formiga não matou o elefante, mãe?
- E quantas vezes o crocodilo saiu da água, homem?²⁶²

Os provérbios funcionam no texto como expressões formulares, frases ou expressões que fazem parte da estruturação do discurso oral, sendo repetidas frequentemente durante a performance ou em conversações cotidianas. Essas expressões funcionam como elo entre o

NGOMANE, Nataniel. *Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka Khosa:* um comparatismo da solidariedade. Oficina CES. 2010; nº 344: p. 11.

²⁶² KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 15.

discurso presente e à cultura da qual fazem parte e para qual se direcionam. Paul Zumthor, a respeito das fórmulas, postula que

> mais do que um tipo de organização, este estilo pode ser descrito como uma estratégia discursiva e intertextual: o estilo formular se encastra no discurso, à medida que se desenvolve, e integra, funcionalizando-os, fragmentos rítmicos e linguísticos tomados de outros enunciados preexistentes, em princípio pertencendo ao mesmo gênero, e elevando o ouvinte a um universo semântico que lhe é familiar. ²⁶³

As fórmulas ou as expressões formulares, ainda segundo Zumthor, se remetem ao conjunto de todas as fórmulas de uma dada cultura, tecendo no texto uma rede de sentidos que circulam na sociedade da qual fazem parte. As fórmulas existem dentro da tradição cultural e não podem ser dissociadas dela.²⁶⁴

A utilização de frases longas, com o encadeamento de diversos acontecimentos, descrições e imagens na mesma sentença, criando a impressão de um fluxo narrativo contínuo, assim como normalmente se apresenta a fala, é um dos recursos utilizados por Khosa para produzir o efeito de oralidade no texto literário. Gilberto Matusse aponta que este recurso é tomado de empréstimo dos autores latino-americanos García Marquez e Julio Cortazar²⁶⁵.

A presença do discurso indireto livre também é marcante ao longo do texto, e aparece muitas vezes dentro das frases longas espalhadas pela obra, chamando a atenção do leitor que tenta entender onde começa a fala própria dos personagens e onde se inicia a voz do narrador. Os dois recursos descritos acima podem ser vistos no seguinte trecho, em que a fala do narrador, ao descrever as dores de Domia e suas causas - a acusação feita pela inkonsikazi que resultaram na punição exigida por Ngungunhane, é mesclada à voz do próprio personagem do soberano. As falas em primeira pessoa aparecem no meio da narrativa em terceira pessoa sem que haja algum outro tipo de marcação que delimite o início da voz do personagem e do narrador.

> Ao acordar, nessa manhã nebulosa e aziaga, Domia sentiu as vísceras bulindo de forma aterradora e mortífera, mas não se preocupou tanto, pois sabia que tais dores sempre lhe vinham quando pensava nos pormenores do ato que arquitetava há anos, desde o dia em que seu pai, de nome Mputa, fora morto e retalhado por culpa da rainha, primeira mulher de Ngungunhane, que nesta terras leva o nome de inkonsikazi, que o acusara de proferir palavras tão injuriosas que as lágrimas lhe vieram ao rosto ao contar, entre solucos, ao rei que jurara pelo avô Manicusse que Mputa, cão sem nome e história, beijaria a terra por todo o sempre, porque palavras de tal malvadez não eram permitidas no seu reino, e muito menos à mulher dum rei cujo respeito os súditos lhe deviam prestar com toda a serventia, e, dizendo isto com gestos largos e o rosto contraído, mandou o chitopo, nomeação que leva o arauto do reino, convocar a grande assembleia que devia reunir-se nessa manhã sem faltas e desculpas, pois uma afronta a sua mulher era um ultraje para si, rei de terras vastas, e a todo o povo de seu império que lhe deve dignidade e o orgulho de serem homens, pois fui eu e todos os

²⁶⁴ ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 129.

Ungulani Ba Ka Khosa. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998, p. 164.

155

²⁶³ ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 126.

²⁶⁵ MATUSSE, Gilberto. A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e

que me precederam que dissipámos a noite infindável que cobria estas terras, dizia isto movimentando o corpo bojudo pelo átrio da casa real e mostrando com as mãos e os olhos, as nuvens, o sol, e as árvores imponentes que se erguiam ao longe à sua mulher que soluçava e ao chitopo que o seguia, acenando a cabeça por tudo e por nada, ouviste, vassalo, eu dei a luz e o sorriso, eu dei a carne e o vinho, eu dei a alegria a estes vermes, e não será um cão, um homem que dei a honra de cozinhar para mim que ousará levantar a voz, por isso vai, corre, quero-os já, e se encontrares alguém defecando tira-o da merda, e se estiver colado à mulher retira-o do enlace com a força que o império te dá, eu sou, e serei por todo o sempre Ngungunhane, assim o quiseram os meus pais e avós e toda a prole de heróis nguni que levantaram estas terras do letargo dos séculos inomináveis, vai súdito, vai, chama-os arranca-os de onde estiverem e trá-los à árvore grande, e tu, mulher, mãe de todas as mães, limpa as lágrimas que sulcam o teu rosto, pois não virá a lua antes de sorrires perante a trágica morte que esse imundo animal, filho de cães, terá. 266

Ao analisarmos o foco narrativo em *Ualalapi* encontramos, de forma predominante, pela conceituação de narrador de Norman Friedman, a onisciência seletiva múltipla²⁶⁷. Neste caso, o narrador conhece os sentimentos e pensamentos dos personagens e os apresenta ao leitor ao mesmo tempo em que apresenta a história, sendo esses pensamentos parte considerável da estruturação da narrativa. O leitor conhece parte dos eventos que se desenrolam na intriga por meio dos pensamentos de seus personagens. O discurso indireto livre, ao qual citamos anteriormente, também é uma das características predominantes neste tipo de configuração narrativa. Podemos observar estes elementos no seguinte trecho:

Ualalapi pensou no filho e viu-o tirar da parede maticada o escudo de tantas batalhas. Mas porquê o filho, pensou, e não a mãe do filho que sempre lhe ofertou corpo em noites de luar e em momentos por vezes impróprios à fornicação? ... Passou a mão pelo cabelo, tirou uma folha silvestre, olhou para as aves que voavam silenciosas, e sentiu um pequeno tremor no corpo. Não, ela não pode ser, pensou, deixei-a sã de corpo e espírito. ²⁶⁸

Outro recurso interessante utilizado por Khosa ao longo do romance é o corte da narrativa pela introdução, muitas vezes de forma abrupta, de cenas em discurso direto que traz as falas dos personagens. Estas falas não são precedidas pela nominação de quem as profere, é necessário ao leitor atenção redobrada para identificar de quem é a voz. Em vários trechos a cena do diálogo é novamente cortada por outra cena com outro diálogo de outros personagens. São fragmentos de cenas que são apresentados simultaneamente, nos remetendo à transição de cenas feita pelo cinema. Um exemplo desse recurso é encontrado no seguinte trecho:

- Tens o hábito de subires as árvores pelos ramos, Mudungazi.
- -Entenderam, Damboia.
- -Duvido.
- -A um guerreiro só se mostra o alvo.
- -E por que não indicaste o homem que deve executá-lo?

²⁶⁶ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 31 e 32.

²⁶⁷ LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo*. São Paulo: Ática, 1985, p. 47.

²⁶⁸ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 14.

- -Fá-lo-ei ao raiar do dia. E não te preocupes com Mafemane: os abutres já se preparam para devorá-lo. Bebamos o doro pela minha ascensão ao poder deste império.
- -À tua saúde, Ngungunhane.
- -É isso, Ngungunhane. Serei para todo sempre Ngungunhane e morrerei de velhice. Assim o quiseram os espíritos.
- -O que é que se passa, Ualalapi?
- -Morreu Muzila.
- -Sei. Mas o que é que Mudungazi disse?
- -Mafemane deve morrer.
- -Pela porta da casa entra um de casa vez.
- -E o outro espera no terreiro.
- -Ah.... os homens sempre evitam dar as costas a alguém. É perigoso.
- -Nem sempre. Mas quem o vai matar?
- -Estás muito preocupada. Esquece isso. A água para o banho está pronta?
- -Está no lume. Esta situação preocupa-me. 269

Da primeira à oitava fala exposta no trecho acima, podemos observar um diálogo entre Ngungunhane e sua tia Damboia. Este diálogo é interrompido pela mudança de cena, a partir da nona fala, que acontece em outro local com outros personagens. Identificamos que essa nova conversa se passa entre Ualalapi, pelo uso do vocativo, e outro personagem. Por meio de detalhes pequenos que aparecem nas próximas falas conseguimos descobrir que Ualalapi conversa com sua mulher. Os dois diálogos se tecem sobre o mesmo assunto, a morte de Muzila e o problema da sucessão do poder entre seus filhos Mudungazi e Mafemane. Entretanto, a perspectiva sobre a questão debatida é completamente diferente. No primeiro caso, essa é uma questão de legitimação do poder de Mudungazi, no segundo temos o ponto de vista daqueles que cumprem as ordens, dos que não têm poder. São esses personagens e indivíduos que geralmente não tem voz para contar suas histórias e falar de suas perspectivas. O recurso utilizado por Ungulani Ba Ka Khosa, portanto, promove o esfacelamento do discurso hegemônico, fragmentado e entrecortado por discursos periféricos, que trazem significações múltiplas e muitas vezes opostas, como verificamos na continuação deste trecho, na próxima transição das cenas de diálogo para o retorno das falas entre Ngungunhane e Damboia,

- -E os teus irmãos, Mudungazi?
- -Quais?,,. Como Como, Anhane Mafabaze?
- -Sim
- -Não terão coragem de se opôr às minhas ordens. O perigo está com Mafemane. Esse é que deve morrer.
- -Se te indicares para matares Mafemane não aceites, Ualalapi.
- -Talvez não seja eu a pessoa indicada. Mas porquê?
- -Temo pela tua vida Ualalapi.
- -Não te preocupes. Eu só morrerei em combates como o meu pai que com quatro lanças enterradas no peito teve a coragem única de arremessar a lança que hoje utilizo no peito de um tsonga a uns dez metros de distância. Só morrerei em combate, mulher. É o meu destino, é o destino de todos os grandes guerreiros nguni. ²⁷⁰

.

²⁶⁹ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 21.

²⁷⁰ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 22.

O retorno à primeira cena de diálogo do soberano é novamente interrompido pela transição de outra cena com Ualalapi e sua mulher, a partir da quinta fala. Neste trecho, podemos ainda observar a oposição entre as mortes esperadas pelos dois personagens principais deste capítulo, Ngungunhane e Ualalapi. Enquanto o soberano espera morrer de velhice, como estaria previsto pelos espíritos, o guerreiro espera a morte em batalha que evidenciaria sua honra e coragem como nguni. Ualalapi não terá na obra o destino que imaginava, pois sua morte é incerta após o personagem sumir na mata depois de matar Mafemane. Assim como Ngungunhane também não irá morrer como previram os espíritos, pois o personagem histórico morre no exílio, aos 56 anos de idade.

Outro aspecto importante deste primeiro capítulo é a sua nomeação "Ualalapi", igual a obra, embora a narrativa seja centrada no declínio do Império de Gaza e na figura de Ngungunhane. Podemos interpretar essa escolha como uma forma de deslocamento do olhar para a história que será contada, não mais sob o ponto de vista da construção do soberano como herói nacional. Operação que estava em curso, principalmente na década de 1980, no momento de escrita do texto.

Ainda sobre a escolha dos nomes, é relevante lembrarmos, à luz das reflexões de Paul Zumthor, que o nome próprio possui uma função eminente de revelação das energias cósmicas que se realizam no momento e no lugar da enunciação desses nomes. Isto acontece pelo caráter sagrado e mágico da palavra que se transforma em imagem e símbolo do próprio mundo²⁷¹. Neste sentido, a mudança de nome, narrada no primeiro capítulo, realizada por Ngungunhane é muito significativa. O soberano que nasce como Mudungazi escolhe adotar outro nome em momento próximo à sua ascensão ao trono do Império de Gaza. O novo nome escolhido carrega em si os sentidos daquele que será temido e respeitado em seu poder exercido pela força e pela guerra. Acerca das significações possíveis do nome Ngungunhane, Maria da Conceição Vilhena nos afirma:

o cognome de Gungunhana adotado por Mundagaz, tem, para uns o significado de *terrível* ou *invencível*. Para outros, terá uma relação com as grutas do mesmo nome, para onde eram atirados muitos dos condenados à morte, no tempo de Manicusse e de Muzila. Ficavam no Mossurize, mas faldas das montanhas da Cherinda; e deviam ser grutas de exploração mineira, do tempo do Monomotapa. O seu simples nome inspirava nas pessoas o maior terror.

Segundo José de Almeida, Gungunhana quer dizer "sou contra a expectativa geral", o que está de acordo com o fato de Mundagaz ter sido rei, apesar de não ser o primogênito, e de ter tido de eliminar os irmãos para tal conseguir.

Uma outra hipótese de explicação é-nos dada por D.L. Wheeler. Segundo este historiador, o nome Gungunhana pode ser a corrupção do epíteto dado pelos swazis

²⁷¹ ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 152.

ao seu rei – ingwenyan, que quer dizer o leão; o que fundamentaria a expressão de "leão de Gaza", com que frequentemente se designa este régulo, já no seu tempo. ²⁷²

Notamos que a operação da mudança na nomeação de Ngungunhane na obra não acontece de forma imediata, é uma construção discursiva que se faz ao longo do tempo e da repetição. O personagem é primeiro identificado com seu nome original até que narrativa relata o discurso para seus guerreiros na ocasião da morte de seu pai e da preparação para a disputa com seu irmão pela sucessão do poder. Esse episódio se apresenta no texto por meio do discurso indireto livre em que Mudungazi declara, em primeira pessoa, que não mais assim se chamará, será Ngungunhane a partir daquele momento. No parágrafo seguinte, entretanto, a voz do narrador nomeia o personagem novamente por Mudungazi, assim como a personagem Damboia o fará logo em seguida. A alternância das nomeações ocorre até o fim do capítulo. O que nos revela que a construção de um mito e de um nome na tradição é um processo que ocorre ao longo do tempo, da repetição e da reafirmação nas histórias contadas. Neste caso específico será um processo permeado pela violência da expansão do Império sobre a dominação do novo soberano que assumia o poder também de forma violenta após o assassinato de seu irmão.

No capítulo "O cerco ou fragmentos de um cerco", podemos observar novamente a utilização da interrupção abrupta e transição de cenas que trazem ao texto outras perspectivas e outras vozes que normalmente não apareceriam no discurso da história oficial moçambicana construída no pós-independência. Na seção VII do capítulo, é apresentada a preparação dos guerreiros *nguni* e *chope* para a batalha que se armava desde o sítio dos segundos pelos primeiros. A narrativa se inicia com a preparação *nguni*, logo dando espaço à cena *chope* e ao discurso de Xipenanyane para seus guerreiros,

-Iremos para a luta com a certeza da vitória, apesar deste cerco criminoso que moveram contra nós, um cerco que contraria os princípios mais elementares de uma guerra de homens, de uma guerra que os nossos antepassados mais remotos cultivaram com a certeza de que os homens olham-se de frente e as lanças chocam-se sob o olhar atento dos guerreiros. Lançaram esta guerra de serpentes pensando na nossa morte imediata. Mas estamos vivos e a nossa luta será por igual, apesar do elevado número de guerreiros que estão fora deste cercado.

-Preparem-se para a vitória, guerreiros, preparem-se para matar esses invasores nguni. A razão está do nosso lado e os espíritos protegem-nos.²⁷³

Por meio da fala de Xipenanyane, os *nguni* são apresentados como um povo opressor que buscam a conquista por meio da guerra, mas não de uma guerra justa ou honrada. Por este motivo, o filho do soberano *chope* tem a certeza de sua vitória, pois estaria amparado pelos

._

²⁷² VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu reino*. Lisboa: Edições Colibri, 1996, p 44.

²⁷³ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 64.

princípios da moralidade e da verdade de sua tradição. Esta perspectiva entra em choque com a forma de representação de Ngungunhane e do papel do povo *nguni* em Moçambique que é apresentada pela FRELIMO com as características da união e da integração dos povos da região sul do país.

Após a última fala de Xipenanyane citada, há novamente um corte espacial em que se segue a voz de Maguigugane que lidera o exército *nguni*

- Há pouco estava eu a dizer a Macanhangana que o leão ruge na selva. Com isso quis dizer que é chegada a altura, guerreiros, de entrarmos em ação. Durante dias não tivemos outro objetivo que dar oportunidades aos machope de virem a nós e entregarem as lanças, as zagaias e os escudos. Não o fizeram. E por uma razão muito simples: são animais. É isto que esquecemos, guerreiros. Um animal habituado à selva nunca conviverá com homens e muito menos seguirá as regras mais elementares da existência humana. E esta verdade não a inventei, disse-a o nosso rei Ngungunhane há muitos e muitos anos.²⁷⁴

Observamos neste diálogo a oposição dos pontos de vista entre os dois povos envolvidos. Enquanto Xipenanyane questiona a legitimidade das técnicas de guerra adotadas pelos *nguni* e da justiça dessas escolhas, Maguiguane questiona a própria humanidade de seus adversários, comparando-os à animais irracionais e selvagens que, portanto, poderiam ser alvo das violências que se seguiriam no momento do combate. A partir disso, podemos observar uma possibilidade de aproximação entre a animalização de um povo descrito na narrativa e a produção dos discursos coloniais que justificavam a colonização pela suposta inferioridade dos povos a serem colonizados. É possível então, lermos este trecho como uma crítica à expansão do Império de Gaza que acontece por meio da submissão de outros povos, aproximando esta ação da ação dos colonizadores portugueses que alguns anos mais tarde irão colonizar todos os povos da região, inclusive os *nguni*.²⁷⁵ Não por acaso, ao fim deste capítulo se segue imediatamente a seção "Fragmentos do Fim (5)", em que lemos o fragmento do documento histórico que comunica a prisão de Ngungunhane e de parte de sua corte pelos oficiais portugueses, o que simbolizava a conquista efetiva do território pelo poder colonial de Portugal.

A seção VIII deste capítulo, apresenta novo corte de um fragmento de cena, um diálogo em que não conseguimos identificar quais personagens fazem parte desta conversa. Sabemos apenas o conteúdo, um breve relato da batalha que se seguiu com o massacre do povo *chope*. Por não termos clara a identificação dos participantes do diálogo, podemos supor que ele represente conversas cotidianas populares, diálogos que narram os eventos acontecidos naquela

²⁷⁴ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 64

A respeito das aproximações possíveis entre o discurso *nguni* presente no texto de *Ualalapi*, o discurso de dominação colonial portuguesa e o discurso modernizador da FRELIMO, ver última seção deste capítulo.

região ao longo do tempo. Aos leitores, os relatos chegam pela recriação da performance oral na escrita, mais uma forma de presença do efeito de oralidade no texto.

A seção X retoma o diálogo a que nos referimos acima, novamente trazendo o relato do que teria acontecido, agora após o combate. Na última fala de um dos personagens que não conseguimos identificar, podemos ver que o impacto da violência dessa guerra e do enorme número de mortes foi tamanho que não conseguiu produzir prazer, alívio ou felicidade para os *nguni* que saíram vencedores.

Ao sugerir que a história que lemos neste capítulo faz parte do conjunto de narrativas orais que circulam entre os povos que fizeram parte do Império de Gaza, Ungulani Ba Ka Khosa reforça o efeito de oralidade de seu texto, pois sua narrativa seria já em si mesma a reprodução de um relato oral que carrega novas nuances para a história oficial escrita pela FRELIMO.

Outros traços da presença das tradições culturais e oral locais recriados no texto são a constante utilização de elementos da natureza como fontes de significação para a obra e de elementos sobrenaturais e insólitos na narrativa. Esses elementos muitas vezes se contrapõem aos princípios da racionalidade ocidental cartesiana, sistema cognitivo que não comporta a existência do mágico, do sobrenatural, daquilo que não é comprovado pela lógica racional ou pelos princípios de "verdade" da noção de ciência²⁷⁶ em vigência.

A observação da natureza e das transformações de seus elementos, sejam eles vivos, como o comportamento dos animais, ou inanimados como as formas do tempo num determinado instante, como a presença ou ausência de nuvens no céu, a chuva, etc., carregam significados importantes para a composição do sentido dos eventos narrados. E são também fontes de conhecimento, como podemos ler nesta passagem "Enquanto pensavam nisto e naquilo, recordando coisas antigas e presentes, ligadas aos enigmas que a natureza atira aos homens sem piedade." 277

Muitas vezes, os elementos naturais são utilizados como extensão dos sentimentos dos personagens ou como construção da atmosfera do cenário em que acontecem as ações, incidindo sobre a criação de expectativas no leitor ao que virá a seguir na narrativa. A descrição das mudanças ocorridas nas cores do céu e no formato, densidade e quantidade das nuvens é

²⁷⁶ Um exemplo de teorias consideradas como verdades científicas comprovadas por técnicas e metodologias utilizadas pela experimentação científica são as teorias racistas e eugênicas do século XIX e XX que afirmavam a existência de diferentes raças com base em testes como a medição de partes do corpo, a descrição de características fenotípicas, etc. O resultado destes testes era utilizado para a elaboração destas teorias que se figuravam como verdades científicas. Podemos citar como exemplos dessa vertente teórica os estudos de Francis Galton e Arthur de Gobineau.

²⁷⁷ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 14.

utilizada como um recurso recorrente no texto para evidenciar as transformações que se anunciam na narrativa, geralmente modificações para situações negativas, de conflito ou de crise.

O céu e a terra tomavam a cor de cadáveres estripados. Os dias sucediam-se aos dias de sonâmbulos senis. As nuvens da chuva passavam à distância e o vento galeno efundia cânticos tristes dos insignes guerreiros, mortos em batalhas de machos, com lanças a cruzarem-se no ar e escudos a chocarem-se estrondosamente no capim devastado pelos homens e pelos cânticos da vitória que retumbavam pela planície pejada de cadáveres e de serpentes que silvavam, enlouquecidas pela visão infernal que se alcandorava na planície.²⁷⁸

Exemplos simbólicos da presença do sobrenatural na narrativa podem ser encontrados ao longo do capítulo da estranha doença de Damboia que ocasiona a sua morte após três meses de menstruação constante e contínua.

Recordo-me que quando trouxe mais tinhloco para limpar o chão e tratar da Damboia a casa estava cercada por guardas e o átrio inundado de sangue que a terra recusava a digerir. As bilhas partiram-se aos bocados quando tentávamos enchê-las de sangue. Optámos por tapar o sangue com a areia. E o sangue, para o espanto de todos, exsurgia sempre, atingindo a altura dos tornozelos. Damboia não falava, olhava. E só foi nos finais do primeiro mês que ela quis abrir a boca de novo. As palavras não saíam. A loucura invadiu-a. Começou a andar de gatas e a trepar as paredes da casa como um réptil em desespero. Durante a noite uivava como os cães. 279

Os eventos narrados não podem ser explicados com base nos princípios da racionalidade cartesiana, não encontrando nesta nem a possibilidade de sua existência. Na ótica colonizadora cristã, esses eventos seriam descritos como atos de bruxaria, magia negra ou mesmo pactuações com o "diabo". Exemplo dessa perspectiva colonial é encontrado no capítulo "O Diário de Manua" em que ao comentar sobre as experiências vividas na colônia, um dos passageiros portugueses do navio conta ao capitão episódios permeados de eventos sobrenaturais que teria vivenciado nas terras do interior, atribuindo a todos, a explicação de serem atos mágicos, de bruxaria promovidos pelos povos locais não cristianizados.

Na obra de Khosa, o sobrenatural encontra lugar e significação à luz da interpretação com base nas tradições orais autóctones. Os estranhos eventos que permeiam a narrativa, em sua maioria com caráter trágico e negativo, podem ser lidos como punições às transgressões das normas morais daquelas sociedades. A doença de Damboia expressaria a punição por seu comportamento sexual libidinoso e promíscuo; o destino de Ualalapi, sua mulher e filho, seria o castigo pelo assassinato de Mafemane; o vômito desproporcional de Manua e sua assombrosa morte devorado por ratos como pena para a recusa de seus valores culturais *nguni* pela adoção

²⁷⁸ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 57.

²⁷⁹ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 50.

de valores europeus; o próprio destino do declínio do Império de Gaza pode ser interpretado como a punição pela transgressão de Ngungunhane ao assumir o trono e ordenar o assassinato de seu irmão e pela violência da dominação *nguni* imposta aos diversos povos subjugados ao longo do processo de expansão do Império.

Relacionado ao aspecto punitivo, autores como Gilberto Matusse e Ana Mafalda Leite apontam que as narrativas que remetem à tradição oral geralmente possuem caráter didático-moralizantes. Segundo Matusse²⁸⁰, as transformações ocorridas ao longo do enredo provocam o melhoramento da situação e dos personagens, por meio de um deslocamento de uma situação de desequilíbrio para o equilíbrio. Para os dois autores, as narrativas didático-moralizante podem ser divididas em dois tipos: as narrativas de tipo ascendente, que seriam aquelas que partem de situações de desequilíbrio para o equilíbrio; e as narrativas de tipo descendente, que, por sua vez, percorreriam o caminho contrário.

Nas narrativas de tipo ascendente, o herói seria recompensado por seu posicionamento que condiz com as regras morais de sua sociedade. Por outro lado, nas narrativas de tipo descendente, o anti-herói seria penalizado por romper com a tradição e com os valores morais. É neste sentido que reside o caráter didático-moralizante nas narrativas da tradição oral africana.

O enredo de *Ualalapi*, seria, assim, para Gilberto Matusse, uma narrativa de tipo descendente, ao relatar a degradação do Império *nguni*, demonstrando a punição sofrida por Ngungunhane e, consequentemente, por seu povo pela "forma não canônica como aquele sobe ao trono"²⁸¹. O autor considera que a progressiva degradação do Império e da própria figura de Ngungunhane configura a penalização do anti-herói por suas transgressões às regras e à tradição.

Assim como retratado no romance, observamos na história moçambicana que para assumir o poder, após a morte de Muzila, Ngungunhane manda matar seu irmão Mafemane a fim de evitar mais uma guerra de sucessão como a ocorrida entre seu tio Mawewe e seu pai, Muzila. Segundo Matusse, essa forma de chegada ao poder seria uma transgressão das regras tradicionais. Entretanto, a questão da sucessão do soberano é mais complexa do que o autor considera. Tanto Ngungunhane quanto Mafemane eram filhos de Muzila, porém foram gerados por mães que pertenciam a povos distintos, tendo regras de sucessão diferentes. Por isso, houve espaço para o questionamento de quais regras de sucessão prevaleceriam.

Ungulani Ba Ka Khosa. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998, p. 118.

281 MATUSSE, Gilberto. A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e

²⁸⁰ MATUSSE, Gilberto. *A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998, p. 118.

Ungulani Ba Ka Khosa. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998, p. 119.

O que podemos evidenciar com esse conflito é que o Reino de Gaza era formado por inúmeros povos distintos que foram incorporados, na maioria das vezes de forma obrigatória e violenta, ao governo do povo *nguni*. Esse reino, portanto, não pode ser considerado uma unidade planificada. Ele contém em si próprio inúmeras contradições advindas do seu processo de formação como Império.

Dessa forma, podemos considerar que a crise de sucessão que leva Ngungunhane ao poder é fruto das contradições internas que compõe o Império *nguni*, formado por diversos povos unidos, em muitos casos, pelo uso do autoritarismo e da violência. A construção do Reino de Gaza não foi um processo pacífico e calmo. Os governos de Manicusse, Mawewe e Muzila, antecessores de Ngungunhane, deflagraram diversos conflitos contra as populações locais das áreas de expansão do Império e contra os colonizadores portugueses e ingleses. Portanto, não havia uma situação inicial de equilíbrio ou estabilidade que teria sido alterada para dar sequência ao caos e à degradação. Por este motivo, recusamos em parte o uso da categoria analítica de narrativa descente para a análise da obra por entendermos que esta categoria simplifica o quadro complexo das disputas envolvidas na formação do Reino de Gaza.

O romance não parte de uma situação de equilíbrio. Logo em seu primeiro capítulo, em sua primeira página, nos deparamos com sinais de mau agouro, indicando ao leitor que uma sequência de infortúnios se desenvolveria ao longo da narrativa.

Dois pangolins, animais de mau agouro, reluziam ao sol numa atitude de completa sonolência, a meio do carreiro. Ualalapi olhou de soslaio os guerreiros que o ladeavam e viu os mesmos olhos brilhantes, trementes, claros, ausentes. Nada disse. Passou a mão pela carne fresca, sinal de fartura e de bons presságios, e atirou os olhos aos pangolins, animais agoirentos como já ficou dito.²⁸²

As desgraças que se abatem sobre o Império *nguni* e sobre Ngungunhane, tendo como ponto máximo na narrativa a prisão e deportação do soberano, também serão sentidas por todos os povos que fazem parte, consensualmente ou não, da composição do Império. Evidenciamos isto pela leitura do capítulo "O cerco ou fragmentos de um cerco" em que é narrada a batalha que submete os *chope* ao domínio *nguni*. A violência e humilhação impostas por este domínio aparecem nas falas de Xipenanyane, abordadas anteriormente nesta dissertação.

A partir do que apresentamos, é possível concluir que a escrita de Ungulani Ba Ka Khosa, em *Ualalapi*, transgrede e transforma a língua e a cultura colonial portuguesa, incorporando elementos das culturas locais e criando efeitos de oralidade que reconfiguram a estrutura textual nos níveis lexicais, sintáticos e semânticos, dispondo ao leitor novas

²⁸² KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 13.

significações que podem questionar a escrita unitária do colonialismo ou a escrita consensual frelimista acerca da história e das noções de povo e nação moçambicanos.

3.3. Em direção ao futuro, seguimos pelo passado. Três instâncias temporais em *Ualalapi*.

Passado, presente e futuro se encontram na composição narrativa da obra *Ualalapi*. Esse encontro ocorre não de forma linear ou ordenada, mas por meio da fragmentação da narrativa, da interposição de tempos e referências que nos remetem ao passado colonial e ao passado do Império Nguni. Passados estes esfacelados pelas memórias múltiplas e por vezes conflitantes das inúmeras vozes que emergem do texto. O tempo é fragmentado. O presente, ou o momento histórico da escrita da obra, aparece nos paralelos possíveis que podemos traçar entre o que se narra sobre o passado e suas aproximações aos eventos políticos e sociais do presente, mas essa presença não é direta, também é quebrada em partes descontínuas que se relacionam, como nos indica Homi Bhabha,

o presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias²⁸³.

O tom profético da trama que indica o dilaceramento do Império Nguni e as projeções para o futuro de Moçambique enunciadas por Ngungunhane ao final do romance trazem ao texto projeções de um futuro, também fragmentado, pois que partido e espalhado ao longo da narrativa.

O romance *Ualalapi* se estrutura por meio de uma narrativa em parte teleológica, em que já sabemos de antemão o seu desfecho, seja pela apresentação dos sinais de mau agouro e das desgraças vindouras na abertura do livro, assim como reiteração destes sinais ao longo de toda obra, assim como pelo conhecimento histórico sobre o Reino de Gaza que é mobilizado a partir das referências às personagens históricas ou das leituras dos fragmentos documentais presentes no texto. Todos os eventos narrados ao longo dos seis capítulos irão compor a comprovação do que já estava enunciado no princípio da história, a desestruturação do Império Nguni.

Aliado ao caráter circular da narrativa teleológica, a recorrência ao discurso etnocêntrico *nguni* se constitui como um dos elementos estruturais da obra, assim como nos aponta Ubiratã

83

²⁸³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 23.

Sousa²⁸⁴. Ao analisar o primeiro discurso de Ngungunhane no capítulo "Ualalapi", o autor ressalta a forma com que os *nguni* se colocam frente aos outros povos, caracterizando-os de maneira negativa, "brutalizada". A dominação *nguni* seria neste sentido não uma violência, mas um fator que traria benesses aos povos dominados, além da introdução desses povos ao conceito da civilização, como podemos observar no trecho abaixo:

Há muitas e muitas colheitas que aqui chegamos com as nossas lanças embebidas em sangue e os nossos escudos fartos de nos resguardarem.

Ganhámos batalhas. Abrimos caminhos. Semeámos milho em terras sáfaras. Trouxemos a chuva para estas terras adustas e educámos gente brutalizada pelos costumes mais primários. E hoje essa gente está entre vocês, Nguni!²⁸⁵

Pela voz de Ngungunhane, introduzida no texto sem marcações explícitas, podemos observar o enaltecimento da guerra como elemento fundamental para a construção do Império e para a civilização dos povos que seriam submetidos a ele. Por meio da vitória nas batalhas que se deflagraram, o critério de justa dominação é ressaltado. É a partir dessa conquista que serão abertos caminhos em meio ao terreno pedregoso, onde será pela presença e ação *nguni* que virão acompanhar a chuva e a semeadura do milho, assim como a "educação" dos povos submetidos.

A vitória nas batalhas, a abertura dos caminhos, a semeadura do milho e o porte da chuva, ainda segundo Ubiratã Sousa, "são elementos que compõem uma nova civilidade e um projeto social e político modernizador trazido pelos *nguni* à "gente brutalizada pelos costumes mais primários" Este discurso será repetidamente evocado ao longo da narrativa não apenas pela voz de Ngungunhane, mas também por outros personagens *nguni* como Ualalapi e Maguigane. Outra forma de presença do etnocentrismo *nguni* no texto se dá por meio das vozes dos grupos subjugados, em que podemos ler perspectivas dos efeitos desse modelo político e social imposto nas terras de Gaza²⁸⁷.

Podemos estabelecer inúmeras semelhanças entre o discurso etnocêntrico *nguni* e o discurso etnocêntrico do colonialismo europeu, principalmente no tocante às questões da pretensa superioridade racial e cultural do homem branco e da missão civilizadora dos povos europeus.

²⁸⁶ SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 141.

²⁸⁴ SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 140.

²⁸⁵ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 18.

²⁸⁷ A análise desta questão foi realizada na seção 2 deste capítulo ao abordarmos o capítulo "O Cerco ou Fragmentos de um cerco" e os discursos de Xipenanyane, filho de Biguane, rei *Chope*.

Na construção do etnocentrismo europeu, a teoria do Darwinismo social ganha grande destaque a partir de uma leitura superficial e da transposição para aspectos de análise sociológica da obra *A origem das espécies por meio da seleção natural ou a conservação das raças favorecidas na luta pela vida*, de Charles Darwin. Sobre este tema, Leila Leite Hernandez nos aponta que

a classificação das raças em "superiores" e "inferiores", recorrente desde o século XVII, ganha uma falsa legitimidade baseada no mito iluminista do saber científico, coincidindo com a necessária justificativa de que a dominação e a exploração da África, mais do que "naturais" e inevitáveis, eram "necessárias" para desenvolver os "selvagens" africanos, de acordo com as normas e os valores da civilização ocidental.²⁸⁸

Outra teoria que se liga ao etnocentrismo europeu e fornece justificativas para a expansão imperialista em África é o cristianismo evangélico que impulsiona missionários católicos e protestantes ao continente africano em busca da conversão religiosa das populações locais e, por consequência, a sua regeneração.

O darwinismo social e o cristianismo evangélico, cada qual a seu modo, explicam o expansionismo territorial utilizando-se do racismo e do etnocentrismo, baseados no espírito de catequese e de missão e na crença numa tarefa civilizatória, capazes de converter os africanos ao cristianismo e à civilização ocidental.²⁸⁹

A presença do etnocentrismo europeu nos discursos coloniais se apresenta como um pilar que sustenta toda a justificativa da necessidade da imposição do empreendimento colonial em África e da submissão de suas populações locais. Podemos observar esta forma de construção discursiva ao analisarmos parte dos relatos da prisão de Ngungunhane, em Chaimite, no ano de 1896, pelo oficial português Mouzinho de Albuquerque.

Não se pode fazer ideia da arrogância que ele [Ngungunhane] se apresentou e do tom desdenhoso com que respondeu às primeiras perguntas que lhe fiz.

Mandei-lhe prender as mãos atrás das costas por um dos dois soldados pretos e disselhe que se sentasse. Perguntou-me onde, e como eu lhe apontasse para o chão, respondeu-me muito ativo que estava sujo. Obriguei-o então à força a sentar-se no chão (cousa que ele nunca fazia) dizendo-lhe que ele já não era régulo dos *anguni*, mas um *matonga* como outro qualquer.²⁹⁰

Todo relato do episódio da prisão de Ngungunhane até o seu embarque no África²⁹¹ será narrado de forma a evidenciar o processo de destituição do poder e de humilhação do soberano,

_

²⁸⁸ HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Sele Negro, 2008, p. 80.

²⁸⁹ HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Sele Negro, 2008, p. 81.

²⁹⁰ ALBUQUERQUE, Mouzinho de. *Ecos do Centenário de Mouzinho*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1956, p. 26.

²⁹¹ Embarcação que irá levar Ngungunhane, suas esposas, filhos e alguns de seus tios até Lisboa.

objetivando a demonstração do poderio militar e moral português e da inferioridade e degradação dos poderes locais. Mouzinho de Albuquerque dá seguimento ao seu relato com a descrição do fuzilamento de Manhune e Quêto, ambos condenados à morte por serem considerados inimigos de Portugal, sendo Quêto o único tio de Ngungunhane que não teria tratado nenhum termo de vassalagem com os portugueses.

Estas duas execuções produziram na guerra preta um entusiasmo indescritível, que manifestaram com ruidosos *bayetes*, o que mostra bem que eles confundem perfeitamente a força e coragem com a crueldade, e que é absolutamente necessário destes exemplos para dominar e fazermo-nos respeitar.²⁹²

A justificativa da necessidade do uso da violência e da dominação dos povos africanos pelos europeus, neste caso específico pelos portugueses, fica evidenciada na fala de Mouzinho de Albuquerque. Para o militar português, era preciso a tutela branca para educar as populações locais em vias de civilizá-las. Assim como o uso da violência se fazia primordial, pois se configurava como uma linguagem conhecida por esses povos, sendo, portanto, fundamental para a imposição do respeito, ou por inferência da obediência e submissão, perante aos portugueses. Sobre a caracterização dos *nguni* como um povo bárbaro, na ótica portuguesa, podemos ler nas seguintes palavras de Mouzinho de Albuquerque:

A povoação de Chaimite (...) era uma espécie de cidade santa dos vátuas, e deviam ter ali passado cenas de grande carnificina, tanto antigas como muito recentes, porque ao aproximarmo-nos da povoação encontramos algumas caveiras humanas já brancas, ao mesmo tempo em que se sentia um cheiro muito intenso de carne podre e os pretos disseram depois que no mato estavam vários cadáveres.²⁹³

No romance *Ualalapi*, a seção Fragmentos do Fim (4) apresenta partes do relato que citamos acima, escrito pelo oficial português. É relevante ponderarmos que esta seção antecede ao capítulo "O cerco ou Fragmentos de um cerco" que narra a batalha que consolida a submissão dos *chope* aos *nguni*. De forma semelhante, o relato do herói português representa a efetiva dominação da última grande resistência africana à expansão imperialista portuguesa na região que se consolidará como a colônia de Moçambique. É possível, portanto, traçarmos uma aproximação entre as duas instâncias de discursos etnocêntricos que discutimos até o momento: o etnocentrismo europeu e o etnocentrismo *nguni*.

No primeiro capítulo do romance, o diálogo entre Ualalapi e sua mulher, ao conversarem sobre a ordem do assassinato de Mafemane, evidenciará novamente a presença do

Colobri, 1999, p. 142.

293 ALBUQUERQUE, Mouzinho de. *Ecos do Centenário de Mouzinho*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1956, p. 25.

²⁹² VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana:* grandeza e decadência de um império africano. Lisboa: Edições Colobri, 1999, p. 142.

etnocentrismo *nguni* na narrativa. De maneira análoga ao discurso do colonizador europeu, Ualalapi argumenta que as inúmeras mortes trazidas pela expansão do Reino de Gaza são necessárias para o estabelecimento da ordem e da prosperidade daquelas terras, pois estariam sobre o governo do povo eleito, os *nguni*.

- É necessário, mulher. Nós somos um povo eleito pelos espíritos para espalhar a ordem por estas terras. E é por isso que caminhamos de vitória em vitória. E antes que o verde floresça é necessário que o sangue regue a terra. E neste momento não te deves preocupar com nada, pois estamos em tempo de paz e luto.²⁹⁴

Neste trecho, podemos observar ainda a presença do caráter teleológico da narrativa sobre a constituição do Império Nguni. Assim como nos aponta, Ubiratã Souza,

Os nguni são um "povo eleito" para espalhar civilização entre a barbárie dos povos dominados; essa ideia de eleição reforça no horizonte da narrativa novamente a história triunfalista e teleológica, como se todos os acontecimentos conspirassem para este fim, a dominação nguni que, para existir, depende do sangue dos dominados – a anuência e resignação com que Ualalapi aceita este "destino vitorioso" faz prever este sangue como um tributo necessário para a civilização dos povos tidos como "bárbaros"²⁹⁵

O destino teleológico do Império Nguni, expresso na fala de Ualalapi citada anteriormente e também presente em outros momentos do enredo, pode ser assemelhado ao discurso da FRELIMO que entrelaça a história da Frente de luta na Guerra de Libertação à história do país que se constituía. Como já dito anteriormente, a história da FRELIMO passa a ser também a história de Moçambique, ambas pautadas na certeza da vitória contra todas formas de opressão, primeiramente contra o colonialismo português e após a independência contra as ditas agressões externas das forças do capitalismo e dos regimes de segregação raciais vizinhos.

"Caminhamos de vitória em vitória" diz Ualalapi. É a certeza da vitória dentro do discurso *nguni*, presente desde o início da obra, que assegura o caráter de justiça e de eleição deste povo, em sua própria perspectiva, reivindicado no presente da narrativa e projetado para o futuro. Assim como seriam a confiança e os prenúncios da vitória, alcançada sobre o colonialismo português ou sobre os "inimigos externos", que explicariam a posição de liderança e condução do "povo moçambicano" pela FRELIMO. Ambos discursos são contrapostos em *Ualalapi* aos inúmeros sinais da decadência e das desgraças que se abateriam sobre o Império, de forma progressiva, até atingirem a sua ruína, simbolicamente representada pela prisão e deportação de Ngungunhane.

.

²⁹⁴ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 21/22.

²⁹⁵ SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 144.

A partir do exposto, podemos concluir que *Ualalapi* apresenta elementos característicos de uma narrativa teleológica, pois que vários sinais da degradação do Império Nguni já se encontram enunciados desde o início do enredo, porém essa narrativa não se fecha sobre si mesma. As múltiplas temporalidades, fragmentadas e entrecortadas, que atravessam a obra costuram pontos de aproximação entre o discurso etnocêntrico português, *nguni* e o discurso frelimista de planificação e unificação da nação, entrelaçando elementos do passado, do presente e do futuro do debate sobre a construção do modelo de nação moçambicano. Na próxima seção, abordaremos mais profundamente as relações entre o passado e as projeções do futuro de Moçambique presentes no romance.

3.4. Passado e futuro em profecia e o eco das palavras. O último discurso de Ngungunhane

A multiplicidade de vozes presente ao longo de *Ualalapi* apresenta novas possibilidades de confecção da imagem de Ngungunhane, trazendo ao texto os aspectos conflituosos e divergentes negados e excluídos pelo discurso frelimista. A importância da reiteração dessas vozes e de suas memórias, aparece novamente no último capítulo da obra, intitulado "O último discurso de Ngungunhane".

O capítulo é aberto pela narração da cena, feita em terceira pessoa, em que o soberano faria seu último discurso antes do embarque no África, embarcação que o levaria ao exílio. Ngungunhane fala ao público que o assiste e o vaia. Já neste primeiro ponto temos a quebra com a vertente discursiva que afirma a aceitação consensual do soberano como chefe dos povos habitantes do sul de Moçambique.

As palavras de Ngungunhane dirigidas à multidão são palavras gritadas, raivosas, encolerizadas, ganhando mais intensidade e fúria ao longo de seu discurso que profetiza sobre os tempos sombrios e de submissão que virão seguir ao domínio colonial português. É relevante refletirmos sobre a alteração do estado e da voz do soberano neste discurso, dada a sua posição de poder, como nos aponta Zumthor:

as tradições africanas ou asiáticas consideram mais a forma da voz, atribuindo a seu timbre, à sua altura, seu fluxo, débito, o mesmo poder transformador ou curativo. O rei africano fala pouco e nunca eleva o tom da voz: o "griô" explicita, se preciso em voz alta, as palavras que dirige a seu povo: o grito é fêmea. A mesma contenção da palavra de comando no Japão, ainda hoje. ²⁹⁶

²⁹⁶ ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 15.

Uma interpretação possível para a forma impetuosa e descontrolada com a qual Ngungunhane se dirige aos povos que comandava, é a percepção da perda do seu poder e da sua posição de dominação a partir da sua prisão e da ida ao exílio. A sua palavra de soberano não será mais escutada naquelas terras e não moverá mais homens, armas e vidas inteiras. Com o furor que ainda lhe resta, projeta suas últimas palavras que ecoarão por décadas em solo moçambicano, materializando-se nos eventos históricos que as confirmarão.

Ngungunhane dizia a todos, podeis rir, homens, podeis aviltar-me, mas ficai sabendo que a noite voltará a cair nesta terra amaldiçoada que só teve momentos felizes com a chegada dos nguni que vos tiraram dos abismos infindáveis da cegueira e da devassidão. Fomos nós, homens, que vos tirámos da noite que vos tolhia à entrada ao mundo da luz e da felicidade. As nossas lanças tiraram as cataratas fossilizadas que ostentavam e os nossos escudos esconjuraram os males de séculos e séculos que carregavam no corpo putrefato. (...) Mas ficai sabendo, seus cães, que o vento trará das profundezas dos séculos o odor dos vossos crimes e viverão a vossa curta vida tentando afastar as imagens infaustas dos males dos vossos pais, avós, pais dos vossos avós e outra gente da vossa estirpe. ²⁹⁷

A presença do etnocentrismo *nguni* no discurso de Ngungunhane exposto acima é bem marcante. A superioridade do povo *nguni* em relação aos outros povos que compunham o Império se dava, dentro da linha discursiva apresentada, na medida em que é a presença e dominação *nguni* que possibilita o desenvolvimento desses povos, sua "entrada ao mundo da luz e da felicidade". Forma de raciocínio bastante recorrente no discurso colonial europeu e português fundamentados na superioridade da raça branca e na missão civilizadora.

O capítulo é estruturado a partir de três vozes principais: a primeira de Ngungunhane, já referenciada, introduzida no texto por meio do discurso indireto livre. Há uma segunda voz que aparece pelo discurso direto, personificada como um personagem não nomeado, um homem velho que conta as histórias do tempo de Ngungunhane ouvidas através de seu pai e de avó Somaponga. Fato que traz novamente ao plano central da narrativa a presença forte da oralidade nas culturas locais, criando um efeito de oralidade no texto, ao colocar o leitor na posição de ouvinte daquelas histórias transmitidas ao longo de décadas pela fala. Segundo Ubiratã Souza, a presença desse velho

compõe uma estrutura estética que dá forma, portanto, ao último discurso de Ngungunhane e que se encontra no interior de um *mise-em-abyme*: a narrativa dentro da narrativa, ou melhor, um narrador que gera outros narradores cedendo a todos eles o turno narrativo. ²⁹⁸

_ _

²⁹⁷ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 88.

SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 166.

A relevância da palavra falada é evidenciada em uma das histórias contadas por este personagem sobre a morte de seu avô quando este mesmo morto continuava a falar, a contar as histórias que sabia. O evento insólito que se apresenta é ainda mais intrigante, pois mesmo após ser enterrado, as palavras continuavam a sair do túmulo do morto, sendo preciso, então, que o seu pai se sentasse sobre a sepultura e movimentasse a boca como se fosse ele quem proferia aquelas palavras.

De manhã, ao entrar na sua cubata, vi-o deitado ao comprido, olhando o teto. Falava. A voz tocava-me profundamente. Durante horas seguidas ouvi-o falar. Quis acordálo, pois já era tarde. Ao tocá-lo notei que o corpo estava frio. Há muito que tinha morrido. Tiveram que o enterrar imediatamente para que os vizinhos não nos chamassem feiticeiros. E o nosso espanto foi ouvir a voz saindo da cova, uma voz como que vinda de escarpas abissais. O meu pai teve que sentar-se sobre a sepultura e acompanhar, movimentando a boca, a voz do defunto. Os vizinhos e outros familiares distantes sentiram pena do meu pai, pois pensaram que estivesse louco. Noite e dia, durante uma semana e meia, o meu pai abria e fechava a boca. ²⁹⁹

Este episódio é um exemplo da dramatização da cena oral na tessitura da narrativa, em que o ambiente e a performance da oralidade são recriados por meio da escrita. Natanael Ngomane³⁰⁰ aponta o resgate da oralidade como uma das principais estratégias discursivas utilizadas por Ungulani Ba Ka Khosa em *Ualalapi*. Ao analisar o trecho acima, Ngomane assinala que

a encenação da expressão oral é elevada a um tal grau de dramatização que acaba por sugerir não só a vitalidade da oralidade e a sua permanência no tempo – dada a sua capacidade de sobrevivência para além da morte –, mas também o papel da performance oral como complemento imprescindível da palavra falada em culturas de oralidade.³⁰¹

A terceira voz presente neste capítulo é de um homem mais jovem que escuta as histórias narradas pelo velho e a partir delas faz anotações em seus papeis. Esta voz é, na verdade, o narrador central do capítulo e possivelmente pode ser lido como o narrador dos outros capítulos da obra. Há várias possibilidades de significações para a introdução desse personagem ou para a apresentação do narrador enquanto um personagem da narrativa. Uma delas é interpretá-lo como um estudioso ou um historiador que escreve a história do Reino de Gaza a partir dos relatos orais. Neste ponto é interessante observarmos a menção do velho a possíveis omissões realizadas pelo narrador que escreve, aproximando-o ao papel do historiador que recolhe as suas fontes e faz escolhas do que entrará na tessitura de seu texto, seu enredo, sua história e do

. . . .

²⁹⁹ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 88.

³⁰⁰ NGOMANE, Nataniel. *Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka Khosa:* um comparatismo da solidariedade. Oficina CES. 2010; nº 344: p. 28.

³⁰¹ NGOMANE, Nataniel. *Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka Khosa:* um comparatismo da solidariedade. Oficina CES. 2010; nº 344: p. 28

que ficará de fora, das memórias e vozes que serão silenciadas. Assim como foram silenciadas pela FRELIMO as vozes divergentes sobre a imagem do soberano nas obras históricas sobre o Império Nguni e o domínio colonial português. Vozes estas que ganham espaço e vida ao longo do romance.

Somapunga, E ele, ao contar-me as histórias de Ngungunhane, repisava alguns aspectos que o meu pai se esquecia e que tu omitiste. E são pormenores importantes.
 -Não me recordo de ter omitido nada.³⁰²

O narrador que escreve nega a possibilidade de ter produzido omissões, mas somos lembrados dela pela fala do velho que ressalta as omissões pelo esquecimento da memória e as omissões intencionais, possibilitando ao leitor se questionar sobre a quais lacunas exatamente o velho se referia, ensejando a revisão da história oficial conhecida em busca das ausências, dos silêncios e dos esquecimentos. Uma operação que já se configura em parte pela leitura da obra *Ualalapi*. Neste sentido, podemos relembrar a citação inicial que abre a obra "A História é uma ficção controlada", pois que a história ademais é seleção, posicionamento a partir de uma certa perspectiva, um exercício de imaginação sobre o mundo social e uma escrita que participa da partilha do sensível da comunidade na qual se insere, alterando seus modos de ver, de dizer e de ser.

A escrita de Khosa, instaura uma dicotomia entre a escrita no singular, a escrita impositiva e consensual e a oralidade que se configura dentro deste contexto pouco democrático como fonte de novas significações e possibilidades de existências e memórias. Este fato é retomado por meio do discurso de Ngungunhane que profetiza sobre o papel asfixiante que a escrita colonial empreenderá sobre o povo que o assiste no momento de sua partida.

Estes homens da cor de cabrito esfolado que hoje aplaudis entrarão nas vossas aldeias com o barulho das suas armas e o chicote do comprimento da jibóia. Chamarão pessoa por pessoa, registrando-vos em papeis que enlouqueceram Manua e que vos aprisionarão. Os nomes que vêm dos vossos antepassados esquecidos morrerão por todo o sempre, porque dar-vos-ão os nomes que bem lhes aprouver, chamando-vos merda e vocês agradecendo. Exigir-vos-ão papeis até na retrete, como se não bastasse a palavra, a palavra que vem dos nossos antepassados, a palavra que impôs a ordem nestas terras sem ordem, a palavra que tirou crianças dos ventres das vossas mães e mulheres. O papel com rabiscos norteará a vossa vida e a vossa morte, filhos das trevas. 303

A escrita a qual faz referência o trecho, é a escrita colonial que opera enquanto polícia, enquanto parte das ferramentas e mecanismos de controle e sujeição ao sistema colonial. Nessa escrita, os nomes próprios, nomes ligados aos ancestrais, às culturas e história locais, são

³⁰² KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 89.

³⁰³ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 89/90.

alterados para nomes de origem portuguesa, sendo esse uma das exigências estabelecidas pela política de assimilação, em uma tentativa de apagamento de parte significativa da identidade do sujeito colonizado. Nesse processo, a palavra falada, a palavra ancestral, a palavra carregada de simbolismo dentro da tradição oral perderá parte de sua força mágica, de materializar aquilo que enuncia, de fazer ser aquilo que nomeia, pois estará submetida à ordem colonial que impõe violentamente a racionalidade ocidental e a escrita colonial sobre o mundo da tradição oral.

Não apenas a palavra oral perderá sua posição de prestígio, mas também serão abaladas as crenças e religiões locais, condenadas primeiramente pelos padres e missionários cristãos, agentes importantes do projeto de civilização europeu.

E haverá homens com vestes de mulher que percorrerão campos e aldeias, obrigandovos a confessar males cometidos e não cometidos, convencendo-vos de que os espíritos nada fazem, pois tudo o que existe na terra e nos céus está sob o comando do ser que ninguém conhece mas que acompanha os vossos passos e as vossas palavras e os vossos atos.³⁰⁴

Posteriormente pelo marxismo por meio da Revolução Socialista que não admite a convivência com as formas de experiência religiosa consideradas práticas "obscurantistas". Ainda que esta nova doutrina não consiga substituir totalmente as crenças religiosas locais, como podemos observar na citação do texto que faz referência à crença do "corpo fechado" dos combatentes negros contra as balas dos inimigos durante a Guerra de Libertação Colonial.

Mas começarão a aprender novas doutrinas que rejeitarão os espíritos, os feiticeiros e curandeiros. Todos ou quase todos aceitarão o novo pastor, mas pela noite adentro muitos irão ao curandeiro e pedirão a raiz contra as balas do inimigo, porque não quererão morrer antes de saborearem a vitória³⁰⁵

A brutalidade do domínio colonial se estenderia pela exploração dos corpos dos colonizados, da força de trabalho, de suas posses e da alteração de seus modos de vida:

porque o chicote que estes fabricarão de minuto a minuto rebentará com as vossas costas cheias de escarpas fossilizadas. Começarão a abandonar as vossas aldeias ante a vergonha e a impotência de verem as vossas filhas violadas em plena rua, os vossos pais mortos como reses, os vossos irmãos chicoteados por peidarem de medo frente ao branco que vos aviltará por todo o sempre, queimando as vossas casas, usurpando a terra que vem dos vossos antepassados, cobrando as moedas pelas palhotas que erguestes com suor, obrigando-vos a trabalhar em machambas enormes, onde dia e noite andarão como sonâmbulos, comendo jiboias e macacos, lavrando a terra com os dedos descarnados e tirando a merda da criança do vosso patrão. 306

Por suas palavras proféticas, Ngungunhane, também enuncia a transformação da relação das gerações futuras com a história de seus antepassados, do Reino de Gaza e da experiência

174

³⁰⁴ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 91.

³⁰⁵ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 93.

³⁰⁶ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 91.

colonial. Pela profecia do soberano, os filhos nascidos durante o período colonial negarão suas mães, suas tradições, sua língua e seus nomes em meio à assimilação dos costumes, da língua e do conhecimento dos colonos. Deixando de escutar as palavras orais, outrora vivas e poderosas dos velhos.

-Fora das grades os vossos netos esquecer-se-ão da língua dos seus antepassados, insultarão os pais e envergonhar-se-ão das mães descalças e ocultarão as casas aos amigos. A nossa história e os nossos hábitos serão vituperados nas escolas sob o olhar atento dos homens com vestes de mulher que obrigarão as crianças a falar da minha morte e a chamarem-me criminoso e canibal. As crianças rir-se-ão desta vergonha que os velhos sem auditório tentarão redimir dando a versão que ninguém escutará. 307

A multiplicidade das fontes utilizadas para a composição do texto de *Ualalapi*, como as diversas vozes presentes que imprimem testemunhos sobre inúmeras perspectivas divergentes e os fragmentos documentais oficiais portugueses, possibilitam a reestruturação da história narrada em incontáveis formas, de acordo com quem a enuncia. Essa possibilidade imbricada na estrutura do texto se contrapõe, como nos indica Ubiratã Souza³⁰⁸, ao modelo teleológico e dualista da poesia de combate, assim como, podemos também incluir ao modelo de escrita histórica da FRELIMO similarmente teleológico e maniqueísta. Para o autor, essa característica de *Ualalapi* acontece devido à presença implícita do modelo frelimista na estrutura estética dessa obra literária,

Ualalapi não seria o que é se o modelo oficial não estivesse justamente implícito por inversão em sua estrutura estética, que se constrói, precisamente, pela negação e pela alternativa ao modelo literário segundo a razão do Estado. Ambas as produções se movem pela necessidade imperiosa de contar, enfim, a história de um país: de modo unitário e consensual, para a narrativa do Estado, de um modo plural e dissentâneo, para a narrativa de *Ualalapi*. Se as *Poesia de combate* se compõem como um modelo estético épico em razão do Estado, *Ualalapi* subverte essa fórmula, constituindo-se como um modelo antiépico na desrazão do Estado, por assim dizer.³⁰⁹

O tempo futuro da consolidação do declínio do Império Nguni, da colonização portuguesa, e da guerra civil pós-independência, prenunciados por Ngungunhane, se estende por toda a narrativa, pois o desfecho já se encontrava anunciado desde o princípio. Esse tempo futuro também se manifesta no ato da leitura, não mais como futuro, mas como passado, passado imbricado pelos anúncios vindouros das palavras escritas, embora oralizadas, das diversas vozes presentes na obra.

³⁰⁸ SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 193.

³⁰⁷ KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008, p. 92.

³⁰⁹ SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 193.

O contexto da leitura da obra *Ualalapi*, juntamente com os sinais de confirmação do destino trágico daqueles povos presentes desde o início do texto, nos indicam que lemos uma obra perpassada por várias temporalidades fragmentadas e sobrepostas sobre si mesmas. *Ualalapi é* obra que versa sobre o passado, imbricando história e ficção na tessitura de relatos por vozes e fontes diversas. É uma obra que nos aponta para a reflexão crítica do presente de sua publicação, por meio da reconstrução do passado esfacelado e diverso, e para as inúmeras permanências de formas de opressão e dominação coloniais, antes mesmo da dominação portuguesa. É uma obra que nos incita a revisão do passado historiográfico e a escrita futura de outros passados esquecidos, silenciados, uma escrita múltipla e democrática que se apresenta em contraposição à escrita consensual unitária do colonizador ou do modelo literário das poesias de combate proposto pela FRELIMO.

Ualalapi é, portanto, uma obra que rasga o tecido discursivo consensual sobre a história, a memória e a política moçambicana, criando fissuras que possibilitam a introdução do dissenso e das partes suplementares que foram excluídas da partilha da comunidade nacional no pósindependência. Ao realizar esse movimento de fragmentação e reconstrução das narrativas, o texto trabalha de forma metalinguísticas no questionamento e na redefinição das práticas da escrita ficcional e histórica, aproximando-as a partir da reflexão da potencialidade política dessas duas formas de escrita.

Considerações Finais

A motivação inicial desta pesquisa foi refletir sobre qual é o papel da escrita na configuração política da partilha do sensível de uma comunidade, em especial da comunidade nacional, que sabemos ser imaginada, em construção no contexto pós-colonial moçambicano. Para tanto, consideramos importante abordar as bases teóricas, ideológicas e burocráticas que constituíam a situação colonial em Moçambique, sendo elas, por exemplo, o racismo, o etnocentrismo europeu, a exploração material colonial capitalista e algumas legislações específicas como as que definiam o estatuto do assimilado.

A partir dessa perspectiva, procuramos entender como a escrita colonial se configurava como um instrumento de organização e manutenção da ordem da colônia, reforçando e, por vezes, instituindo os lugares, as posições hierárquicas e os modos de ser, ver e fazer dos colonizados e colonizadores. Era a escrita enquanto polícia a serviço da dominação colonial. Abordamos também uma das formas de reação a essa escrita, a escrita do colonizado enquanto uma escrita política que contestava a visão consensual e excludente da escrita colonial e reivindicava o princípio de igualdade política, social e cognitiva do colonizado, exigindo a possibilidade de falar sobre si, de agir e de ser sujeito pleno, em busca da emancipação política. Essa é uma face da escrita enquanto política que foi extremamente importante para a construção e o desenvolvimento das ideias do protonacionalismo e do nacionalismo em Moçambique, trazendo para a cena do debate político, veiculado pela imprensa e pelas publicações literárias, as partes excluídas da partilha da escrita policial, trazendo o múltiplo, o diverso, o Outro e questionando, assim, a ordenação da sociedade colonial.

No contexto pós-independência, analisamos como um certo modelo de escrita é utilizado para definir as bases da nação emancipada, em construção, e legitimar a liderança da FRELIMO enquanto porta-voz do povo e da nação moçambicana. Para tentar atingir esses objetivos, a FRELIMO incentiva um modelo de escrita baseado na unidade, no consenso e na exclusão das diferenças, ancorado em uma temporalidade teleológica que se inicia na experiência da Luta de Libertação e se prolonga após a independência na continuidade da Revolução Socialista em curso, projetando para o futuro a certeza da vitória que já se encontrava na construção discursiva da própria Luta de Libertação.

Esse modelo de escrita, que abarca a historiografia, a literatura, sendo a poesia de combate sua maior expressão, e parte das produções da imprensa, trabalhava na chave do discurso performativo e da escrita enquanto polícia. A FRELIMO, ao dizer quem é o povo

moçambicano, delimita quem não faz parte dessa comunidade, excluindo as partes sobressalentes, seja pelo silenciamento desses grupos ou pela categorização desses como inimigos. Não há espaço nesse contexto para a contestação da narrativa nacional frelimista, para a revisão da historiografia moçambicana ou inclusão de memórias que não estejam de acordo com os critérios elencados para a nova nação. São preteridas as identidades étnicas, os elementos culturais e as línguas locais em favor da elaboração de novo padrão cultural e ideológico de identidade a serviço da Revolução Socialista e da construção do padrão de nação apresentado, a noção de homem novo moçambicano.

Os efeitos nocivos desse padrão de escrita perpassam a exclusão política de grupos de indivíduos que embora façam parte formalmente da nação moçambicana são alijados do debate e do processo de construção da mesma, constituindo-se como grupos invisibilizados, não contados e não ouvidos. Não podemos negar a relação desse processo excludente e autoritário com a eclosão da Guerra Civil, embora também seja preciso considerar os outros fatores políticos, internos e externos, que motivam o conflito.

A partir desse contexto de escrita consensual e unitária surgirão, na década de 1980, novas formas de escrita que contestarão a cena política e o campo literário moçambicano, transformando os dois em campos de disputas discursivas. Essa contestação se realiza de diversas formas, sendo uma das principais a introdução de novas vozes no texto literário, vozes que não eram contadas como partes da comunidade, ou eram silenciadas. Vozes que irromperão o tecido textual para fragmentar o discurso hegemônico, introduzindo novas perspectivas, novas memórias, novos sentidos e novas temporalidades. Uma nova escrita, uma escrita pelo dissenso, pelo múltiplo, pelo aspecto democrático da disputa política.

É nesse movimento que podemos localizar a obra *Ualalapi* de Ungulani Ba Ka Khosa. Por meio da literatura e da escrita a partir do fragmento, seja ele documental ou ficcional, Khosa promove o esfacelamento do discurso hegemônico colonial e frelimista, assim como das identidades unitárias e fechadas, abrindo o texto às diversas possibilidades de significação e reconstrução das memórias e da história de Moçambique. Com esse movimento, o autor se utiliza do campo literário como um espaço de disputa em oposição aos modelos de escrita e política vigentes, tencionando para uma abertura democrática e plural em que seja possível repensar a sociedade moçambicana, incluindo as partes alijadas da partilha da comunidade.

As questões tratadas nesta pesquisa são bastante complexas sendo resultado da imbricação de diversos fenômenos sociais e históricos diferentes. Embora tenhamos tentado abarcar a maior quantidade das variáveis possíveis de forma aprofundada, sabemos que há

vários limites do trabalho, alguns ocasionados pela quantidade definida para o tempo da pesquisa, por limitações de formação e pela dificuldade de acesso à fontes e materiais que não estão localizados no Brasil física ou digitalmente.

Pontuo as duas limitações mais relevantes que representam excelentes pontos de partida para o desenvolvimento de outras pesquisas: a ausência de análise sobre a escrita produzida pelos combatentes da RENAMO e da escrita em árabe, ou outras línguas diferentes do português, realizada em Moçambique. A maior dificuldade para a abordagem do primeiro tema levantado é a pouca disponibilidade no Brasil de fontes sobre a RENAMO, sejam fontes primárias ou trabalhos acadêmicos sobre o grupo político. Uma possibilidade, portanto, para o trabalho desta temática é uma leitura, feita a contrapelo, dos documentos produzidos pela FRELIMO ou das matérias publicadas sobre a RENAMO na imprensa moçambicana 310. Para o desenvolvimento do segundo tema citado encontramos duas limitações, a disponibilidade dessas fontes no Brasil ou até mesmo o acesso digital a elas e a língua, visto que seria necessário a formação em língua árabe.

Apesar das limitações explicitadas, esperamos que esta dissertação seja uma fonte produtiva para a reflexão sobre os aspectos da política que estão envolvidos nas disputas que acontecem pela escrita, seja no campo da historiografia ou da literatura. E que possamos cada vez mais tentarmos nos aproximar de um modelo de sociedade em que a partilha do sensível, e também dos recursos materiais, seja cada vez mais democrática, abarcando os grupos que hoje são excluídos, as identidades subalternas e as minorias, na construção de uma nova proposta de humanidade atravessada pela ambivalência, pela hibridização, pelo múltiplo, pelos Outros, enfim, por todos nós.

³¹⁰ Uma interessante obra que ajuda a entender o contexto da Guerra Civil Moçambicana e as motivações de adesão de algumas populações locais à RENAMO é: GEFFRAY, Christian. *A causa das armas*: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

BIBLIOGRAFIA

ABDALA Jr., Benjamin. *Literatura, História e Política – Literaturas de Língua Portuguesa no Século XX*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

ALBUQUERQUE, Mouzinho de. *Ecos do Centenário de Mouzinho*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1956.

ALEXANDRE, Valentim. O império colonial no século XX e Portugal em África (1825-1975): uma visão geral. In: *Velho Brasil, Novas Áfricas:* Portugal e o Império (1808-1975). Porto: Edições Afrontamento, 2000, pp. 181-198 e pp. 231-244.

ANDRADE, Mário Pinto de. (Seleção e organização). *Obras escolhidas de Amílcar Cabral:* A arma da teoria: unidade e luta I. Lisboa: Seara Nova, 1976, 2 v.

_____. *Origens do nacionalismo africano:* continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa: 1911-1961. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas:* reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Vera Ribeiro. Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUGUSTO, Claudio de Farias. A revolução portuguesa. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BÂ, Amadou Hampâté. *A tradição viva. In: História geral da África I:* Metodologia e préhistória da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e filosofia da linguagem. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.

BALANDIER, Georges. *Confrontações culturais*. In: Civilizações. Entrevistas Le Monde. São Paulo: Ática, 24 de janeiro de 1982.

BALIBAR, Étienne e MACHEREY, Pierre. Sobre a literatura como forma ideológica. In: *Literatura e significação e ideologia*. Lisboa: Editora Arcádia, 1976.

BARTHES, Roland. Aula. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.

BARRETO, Isabel de Souza Lima Junqueira. *Mouzinho de Albuquerque e Ngungunhana: um estudo de caso do processo de construção de heróis nacionais em Portugal e Moçambique.* 2007. 190 p. Dissertação. UFRJ.

BASTO, Maria Benedita. *Literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique*. Lisboa: Edições Vendaval, 2006.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Myriam Ávila. Eliana Lourenço de Lima Reis. Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORGES COELHO, João Paulo. Abrir a Fábula: Questões da política do passado em Moçambique. Coimbra, 1 de julho de 2011. BOSI, Alfredo. Literatura e resistência. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. ___. Entre a literatura e a história. São Paulo: Editora 34, 2013. BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1974 . O Poder Simbólico. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 ____. A Economia das Trocas Linguíticas: O que Falar Quer Dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. BRAGANCA, A. E DEPELCHIN, J. Da idealização da FRELIMO à compreensão da História de Moçambique. In: MONDAINI, Marco (Org). É preciso sonhar. Aquino de Bragança: independência e revolução na África Portuguesa. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014. CABAÇO, José Luís. Moçambique: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo. Editora Unesp, 2009. CANDIDO, Antônio. Literatura e sociedade. São Paulo: Nacional, 1967. CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 1994. CHAVES, Rita de Cássia Natal. Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005. CHILUNDO, Arlindo etal. História de Moçambique. Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961. Maputo: Livraria Universitária, 1999, p. 202. CHIZIANE, Paulina. Ventos do Apocalipse. Lisboa: Editorial Caminho, 1999. _____. *As andorinhas*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013. COMPAGNON, Antoine. Literatura para quê?. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. ____. O demônio da teoria: literatura e senso comum. Cleonice Paes Barreto Mourão. Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. CORREIA, Sonia. *Moçambique*: primeiras machambas. Rio de Janeiro: Margem Editora, 1977. COUTO, Mia. Terra sonâmbula. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. CRAVEIRINHA, José. Antologia Poética. Leite, Ana Mafalda (org). Belo Horizonte: Editora

UFMG, 2010.

CRUZ e SILVA, Teresa. Educação, identidades e consciência política: a Missão Suiça no Sul de Moçambique (1930-1975). In: CASTELO, C. et al. *Os outros da colonização:* ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique. *Lisboa: ICS:* 103 – 116.

CURTIN, Philip D. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord. do volume). *História geral da África: I. Metodologia e pré-história da África*. Trad. de Beatriz Turquetti et al.; revisão técnica de Fernando A. Albuquerque Mourão et al. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, pp. 73-89.

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. *História de Moçambique*. Volume 1. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

DU BOIS, William Edward Burghardt. *As Almas da Gente Negra*. Trad. Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

EAGLETON, Terry. Teoria da literatura: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FANON, Frantz. Em defesa da Revolução Africana. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

	Pele negra, máscaras brancas. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA
2008.	
	Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
	Sociología de uma revolución. Cidade do México: Educiones Era, 1968.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literaturas Africanas de língua portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.

FRELIMO. História de Moçambique. Porto: Afrontamento, 1971.

FRELIMO. Ngungunhane herói da resistência colonial. Maputo, 1983.

FRY, Peter (org). *Moçambique*: ensaios. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2000.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas:* Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GENTILI, Anna Maria. *O Leão e o Caçador:* uma história da África sub-saariana. Maputo: AHM, 1998.

HALL, Stuart. *Da diápora*. Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: *História Geral da* África, volume I. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.

HEDGES, D. (Org.) *História de Moçambique*: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961. Maputo: Livraria Universitária, 1999.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula:* visita à história contemporânea. 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOUNTODJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre Estudos Africanos. In: SANTOS, Boaventura Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Portugal: Publicações Europa-América, vol. 1, 1999.

LAPOUJADE, David. O Inaudível: uma política do silêncio. In: Novaes, Adauto. *O silêncio e a prosa do mundo*. São Paulo: SESC, 2015, p. 151 – 165.

LAZAGNA, Ângela; LÖWY, Michael; Michel CAHEN. Nacionalismos e internacionalismo: um debate entre Michael Löwy e Michel Cahen. *Revista de sociologia e política*, v. 16, n° 31, 101 a 119, novembro, 2008.

LE GOFF, J. História e Memória. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.

______. *Oralidades & Escritas nas literaturas africanas*. Edições Colibri, 1998.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. O foco narrativo. São Paulo: Ática, 1985.

LIMA, Luiz Costa. História. Ficção. Literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MACHEL, Samora Moises. *Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria*. Maputo: FRELIMO Departamento do Trabalho Ideológico, 1978.

_____. Estabelecer o poder popular para servir as massas. Maputo: FRELIMO Departamento do Trabalho Ideológico, 1979.

_____. A nossa luta e uma revolução: nacionalizações – Moçambique. Lisboa: CIDA-C, 1976.

_____. A vitória constrói-se a vitória organiza-se. Maputo: FRELIMO Departamento do Trabalho Ideológico, 1977.

MANGUINEAU, Dominique. "A noção de ethos discursivo". In: Ethos discursivo. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana. Ethos discursivo. 2. ed. São Paulo: SP: Contexto, 2011, p. 11 a 29.

MATUSSE, Gilberto. A construção da imagem da moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1998.

MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Lisboa: Antígona, 2014.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENESES, Maria Paula. O olho do Furação? A África Austral no contexto da Guerra Fria (década de 1970). In: MENESES, Maria Paula (Org.) *As Guerras de Libertação e os Sonhos coloniais:* alianças secretas, mapas imaginados. Coimbra: Amedina, 2013.

MOREIRA, João. *Os assimilados, João Albasini e as Eleições, 1900-1922*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.

MONDLANE, Eduardo. Lutar por Moçambique. Maputo: CEA, 1995.

NGOMANE, Nataniel. *Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka Khosa:* um comparatismo da solidariedade. Oficina CES. 2010; nº 344: p. 1 – 30.

NGUNGA, A. *Introdução à Linguística Bantu*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2004.

NEVES, Olga Maria Lopes Serrão Iglesias. *O movimento associativo africano em Moçambique: Tradição e luta (1926 – 1962)* 2008. Tese Doutorado em História do século XX – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova Lisboa, Lisboa.

PENVENNE, Jeanne (Org.). *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1993.

PELISSIER, René. *História de Moçambique: Formação e oposição (1854 – 1918)*. Manuel Ruas. Lisboa: Editora, 1987.

RANCIERE, Jaques. A partilha do sensível. São Paulo: Editora 34, 2005.
, Jaques. <i>Nas margens do político</i> . Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014.
, Jaques. O Espectador Emancipado. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
, Jacques. <i>Políticas da Escrita</i> . São Paulo: Editora 34, 2017. RIBEIRO, Fernando Bessa. <i>A invenção dos heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique</i> . Etnográfica, vol. IX (2), 2005, pp. 257-275.
RICOEUR, Paul. <i>A memória, a história, o esquecimento</i> . Alain François [et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

. Tempo e Narrativa. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SAID, Edward W. *Orientalismo:* o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

. Cultura e Imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem:* textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011

SANTIAGO, S. Uma literatura nos trópicos. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897).* São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2010.

SANTOS, Mariana Lagarto. A escola e a ideologia colonial: Contribuição para a formação das nacionalidades africanas de expressão portuguesa. *Comunidades Imaginadas*. Nação e nacionalismos em África. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

SOUSA, NOÊMIA. Sangue Negro. São Paulo: Editora Kapulana, 2016.

SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. *A gravitação das formas:* gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2018. 223 p. Tese de doutorado em Estudos Comparados de Literatura de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.

TEMUDO, Marina Padrão. Campos de batalha da cidadania no Norte de Moçambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, v 7, n 8, 31 a 51, 2005, p. 33. Disponível em: http://journals.openedition.org/cea/1064, acesso 12/12/2020.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico do Sul: representações sobre o terceiro império português.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Fapesp, 2002.

VILHENA, Maria da Conceição. Gungunhana no seu Reino. Lisboa: Editora Colibri, 1996.

_____. Gungunhana grandeza e decadência de um império africano. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WHITE, Hayden. *Tópicos do discurso:* Ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

WUYTS, M. Economia Política do Colonialismo Português em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos*, 1980.

ZUMTHOR, Paul. Introdução à poesia oral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.