

**Universidade de Brasília**  
**Departamento de História**  
Área: História Cultural

**Narrativas da Moçambicanidade**  
**Os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da**  
**identidade nacional**

Maria do Carmo Ferraz Tedesco

Brasília/ DF, novembro de 2008.



**Universidade de Brasília**

**Departamento de História**  
**Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação**  
Área: História Cultural  
Linha de Pesquisa: Culturas e Identidades  
Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cléria Botelho da Costa

## **Narrativas da Moçambicanidade**

### **Os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, área de Concentração em História Cultural, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutora em História Cultural.

Maria do Carmo Ferraz Tedesco  
Matrícula 04/25460  
Brasília/ DF, novembro de 2008.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
Exame de Tese

TEDESCO, Maria do Carmo. Narrativas da Moçambicanidade. Os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional. Tese de Doutorado em História, Área de Concentração em História Cultural, apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História do Departamento de História da Universidade de Brasília, em novembro de 2008.

Comissão Julgadora  
Tese para obtenção do grau de doutor

Profa. Dra. Cléria Botelho da Costa  
(Presidente e Orientadora)  
Profa. Dra. Marilúcia Mendes Ramos  
(Examinadora)  
Prof. Dr. Wilson Trajano Filho  
(Examinador)  
Profa. Dra. Nancy Alessio Magalhães  
(Examinadora)  
Prof. Dr. Wolfgang Adolf Karl Döpcke  
(Examinador)  
Prof. Dr. José Walter Nunes  
(Suplente)

Novembro de 2008



Ujaama: escultura maonde representando a familia

*Para Manoel, Marina e Aída*

*Para a minha família*

## AGRADECIMENTOS

A Cléria Botelho da Costa, pela orientação e pelo apoio, desde o primeiro momento, frente aos problemas que tivemos que enfrentar.

Aos professores, coordenadores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da UnB, pelo apoio ao longo desses anos de trabalho.

Aos funcionários e professores do Arquivo Histórico de Moçambique, da Universidade Eduardo Mondlane, do Centro de Estudos Africanos da UEM e do Centro de Estudos Brasileiros, todos de Maputo, em especial aos professores António Sopa e Gerhard Liesegang

Aos colegas do Curso e ao Grupo Imaginários, pelas interessantes e proveitosas discussões e em especial a Maria Zeneide, minha companhia nas inúmeras viagens a Brasília.

Aos colegas da sub-área de História do CEPAE-UFG, que concordaram em restringir minha participação nas reuniões apenas às indispensáveis, em especial a Andréa Delgado que administrou a organização dessas atividades.

A todos os demais amigos e colegas do CEPAE-UFG sempre solidários.

A todos os amigos que suportaram o longo distanciamento social que marcou a realização deste trabalho, especialmente as etapas finais, em particular Cristina e Vilma.

Aos amigos moçambicanos, que me proporcionaram uma vivência do seu cotidiano, Mario Jorge, Ábida, Manito e, especialmente, Sandra, com sua simpaticíssima família poligâmica.

Aos alunos que, com sua curiosidade e vontade de conhecer a África, me estimularam para este projeto de estudo.

## RESUMO

Este estudo analisa a reconfiguração das identidades moçambicanas nos romances de Mía Couto e Paulina Chiziane, no contexto das transformações que tiveram lugar em Moçambique nas últimas décadas. Tenta compreender, ainda, como essas obras, produzidos entre 1990 e 2006, estabelecem representações da sociedade e são responsáveis pela construção de sentidos, instauradores de uma determinada imagem para a identidade cultural coletiva.

A partir de intersecções entre os estudos de Homi Bhabha, Stuart Hall e Kathryn Woodward, consideram-se os processos de construção das identidades culturais, analisadas como relações de força, onde os signos diferenciadores do *Eu* podem estar submersos no discurso da nação, mas sempre passíveis de emergir a qualquer momento, indicando que o discurso homogêneo é truncado pelas histórias heterogêneas de grupos em disputa.

O recurso ao romance como fonte para um estudo histórico parte da compreensão de que a literatura, além de ficção, é uma forma de representação do tempo vivido e que, tal como os estudos historiográficos, promove um ordenamento e uma configuração da experiência temporal dos homens.

A fundamentação teórica dessas considerações, buscada em Ricoeur, estabelece semelhanças entre os procedimentos do literato e do historiador, tanto na representação da ação, quanto na composição da intriga, mecanismos através dos quais ambos buscam atingir, com suas tramas, a compreensão e a verossimilhança. Reafirma-se, com Paul Veyne, que o conhecimento histórico tem na compreensão o seu eixo principal e que, portanto, a operação do historiador implica construção de tramas e estabelecimento de itinerários, o que faz da história “*apenas uma narrativa verdadeira*”.

Quanto ao tratamento dos textos, adota-se o procedimento sugerido por Richard Johnson, explorando problemas e temáticas, formas subjetivas ou culturais que tais textos explicitam. A partir da análise dessas temáticas e das relações com outros textos acadêmicos, jornalísticos, relatórios de governos e depoimentos orais, promove-se uma interpretação das tramas construídas pelos dois autores estudados. A reflexão sobre o diálogo estabelecido nos romances com os acontecimentos contemporâneos, particularmente a crise do socialismo, a guerra civil e a recuperação da tradição enquanto forma de expressão da sociedade, conduz aos sentidos que cada autor atribui às suas intrigas.

## ABSTRACT

In this study, we analyze the reconfiguration of the Mozambicans identities in the Mia Couto and Paulina Chiziane's novels, in the context of the transformations that had place in Mozambique in the last decades. We try to understand how these workmanships, produced between 1990 and 2006, represent the society and are responsible for the construction of meanings, and establish determined image for the collective cultural identity.

From intersections among the studies of Homi Bhabha, Stuart Hall and Katthryn Woodward, the processes of construction of the cultural identities, analyzed as force relations are considered, where the signs differentiators of *Self* can be submerged in the speech of the nation, but always possible to emerge at any time, indicating that the homogeneous speech is truncated by heterogeneous histories of groups in dispute.

The resource of the novel as source for a historical study begins in the understanding that the literature, more than fiction, it's also a representation of the lived time and, like the historiography's studies, promotes an order and a configuration of the secular experience of the men.

The theoretical foundation of these considerations, searched in Ricoeur, establishes similarities among the procedures of the novelist and the historian, as representation of the action, and as the intrigue's composition. These are the mechanisms through which both search to reach, with its narratives, the understanding and the likelihood. Paul Veyne reaffirms that the historical knowledge has in the understanding its main axle and that, therefore, the operation of the historian implies construction of texture and establishment of the route, what it makes of the history "only one true narrative".

About the treatment of the texts, we adopted the procedure suggested by Richard Johnson, exploring the thematic problems and, the subjective or cultural configurations that such texts are explicating. From the analysis of these thematic ones and the relations with other academic texts, journalistic and government's speeches, promoting an interpretation of the configurations constructed for the two studied authors. The reflection on the dialogue established in the novels with contemporaries events, particularly the crisis of the socialism, the civil war and the recovery of the tradition while configuration of society's expression, leads to the directions that each author attributes to its intrigue.



## RÉSUMÉ

Cette étude analyse la reconfiguration des identités mozambicaines dans les romans de Mia Couto et Paulina Chiziane, dans le contexte des transformations qu'ont eu lieu à Mozambique ces dernières décennies. Aussi, l'étude essaye de comprendre comment ces ouvrages, produites entre 1990 et 2006, établissent les représentations de la société et sont responsables par la construction des sens, instaurateurs d'une image déterminé pour l'identité culturelle collective.

A partir d'intersections entre les études de Homi Bhabha, Stuart Hall e Kathryn Woodward, on considère les processus de construction des identités culturelles, analysés comme des relations de force, où les signes différentiateurs du *Moi* peuvent être submergés dans discours de la nation, mais toujours passibles d'émerger à tout le moment, indiquant que le discours homogène est tronqué par les histoires hétérogènes des groupes en dispute.

Le recours au roman comme source pour une étude historique part de la compréhension que la littérature, plus que de la fiction, est aussi une forme de représentation du temps vécu et que, tel les études historiographiques, promeuve un ordonnément et une configuration de l'expérience temporelle des hommes.

Le fondement théorique de ces considérations, cherché en Ricoeur, établi les similitudes entre les procédures du romancier et de l'historien, tant dans la représentation de l'action, quant dans la composition de l'intrigue, mécanismes à travers lesquels les deux cherchent à atteindre, avec ses trames, la compréhension et la vraisemblance. On peut réaffirmer, avec Paul Veyne, que la connaissance historique a dans la compréhension son axe principal et, donc, que l'opération de l'historien implique la construction des trames et l'établissement des itinéraires, ce qui fait de l'histoire « rien qu'un récit véridique »

Quant au traitement des textes, on adopte la procédure suggéré par Richard Johnson, en exploitant les problèmes et les thématiques, les formes subjectives ou culturelles que tels textes explicitent. A partir de l'analyse de ces thématiques et des relations avec d'autres textes académiques, journalistiques, rapports des gouvernements et dépositions orales, on incite une interprétation des scénarios construits par les deux auteurs étudiés. La réflexion sur le dialogue établi dans les romans avec les événements contemporains, particulièrement la crise du socialisme, la guerre civile et la récupération de la tradition en tant que forme d'expression de la société, conduit aux sensations que chaque auteur attribue à ses intrigues.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1.....</b>	<b>19</b>
I - UMA HISTÓRIA BEM CONTADA – OBJETO E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS.....	19
1. <i>Moçambicanidade</i> .....	19
2. <i>FRELIMO e moçambicanidade</i> .....	28
3. <i>Reconfiguração da moçambicanidade</i> .....	33
4. <i>História e Literatura</i> .....	36
5. <i>História, Narrativa e Tempo</i> .....	39
II. GUERRA DE INDEPENDÊNCIA E GUERRA CIVIL. DOIS MOMENTOS LITERÁRIOS. ....	49
1. <i>O momento das representações homogêneas</i> .....	50
2. <i>O momento das representações das diferenças</i> .....	65
3. <i>A temporalidade do feminino e o romance de Paulina Chiziane</i> .....	70
<b>CAPÍTULO 2.....</b>	<b>82</b>
<b>TRADIÇÃO E NEGRITUDE COMO FUNDAMENTOS DA MOÇAMBICANIDADE .....</b>	<b>82</b>
1. <i>A vida comunitária no interior das linhagens</i> .....	83
2. <i>O respeito aos usos e costumes e políticas de assimilação</i> .....	108
3. <i>Identidade: valor da tradição e negritude</i> .....	125
<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>144</b>
<b>O ROMANCE E A RECONFIGURAÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL MOÇAMBICANA .....</b>	<b>144</b>
1. <i>O romance e o pós-colonialismo</i> .....	144
2. <i>Guerra civil e o romance</i> .....	147
3. <i>Autoridades tradicionais e conflitos étnicos</i> .....	171
4. <i>O tardio desenvolvimento do romance em Moçambique</i> .....	185
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>204</b>
<b>CORPUS .....</b>	<b>213</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>217</b>

## Introdução

Uma pequena nota, intitulada *O primeiro doutor*, publicada no jornal *Notícias*, de Moçambique, em 18/07/2002, relata uma grande festa ocorrida na região de Méti-Lalaua, localidade da Província de Nampula. Em sessão assinada pelo jornalista Pedro Nacuo, destinada a noticiar acontecimentos diversos por todo o país, a comemoração destaca-se tanto pelos motivos como pela maneira como se desenvolveu.

O artigo começa por enumerar quantidades e diversidades de bebidas consumidas durante o evento, que teria durado “três dias e três noites de festa”: cem litros de “cachaça” ou “nipha”; setenta litros de “otheka” (bebida tradicional da região), quarenta litros de “kapanga” e mais vinho, cerveja, com o reforço de outras bebidas secas. Além dessas bebidas, a festa foi sustentada por trinta quilos de carne de caça, um bode, vinte e cinco galinhas além de farinha de mapira e arroz. As exageradas quantidades envolvidas e a presença da carne de caça e de bebidas como a “otheka” invocam um simbolismo que vai além de uma comemoração convencional, apontando para uma forma tradicional de celebração dirigida para toda a comunidade – “cerca de meio milhar de pessoas” –, além de inúmeros convidados vindos da cidade de Nampula e da Província de Cabo Delgado.

Extraordinário, também, foi o motivo da festa, organizada “para Adelino Zacarias Ivala apresentar à sua aldeia o seu diploma de Doutorado em Educação/Currículo, obtido na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil”, com uma pesquisa “sobre o ensino de História e as relações entre os poderes autóctones e moderno em Moçambique, no período de 1975-2000”.

Segundo Zacarias Ivala, a tese final de seu trabalho consiste “no reconhecimento de que em nome da construção da unidade nacional, a classe política moçambicana forjou uma série de representações negativas e desqualificadoras a respeito das tradições sócio-culturais e históricas autóctones”.

A notícia destaca as relações – cujo apagamento as transformações históricas, por muito recentes, ainda não promoveram – entre os intelectuais, que se formam no país, e suas comunidades de origem, inúmeras vezes pobres e isoladas. Um segundo aspecto que

salta aos olhos é a ostensiva proposta de retomada das “tradições sócio-culturais e históricas autóctones”, como uma forma de se contrapor às posturas adotadas pela “classe política”, que desqualificou tais tradições. Assim, a dedicatória da tese à mãe, “elo de ligação com parentes defuntos”, e à memória do pai, constituem igualmente forma de reverenciar e assumir os valores tradicionais e a “diversidade cultural que caracteriza o país”, negada e desqualificada pelo primeiro governo nacional.

Fica evidente, na maneira como foi realizada a comemoração, na sua divulgação e nas declarações de Zacarias Ivala, tratar-se de um ato simbólico de retomada das tradições e da existência de um projeto de construção da nação – ou melhor, de reconstrução, uma vez que a festa ocorre nos marcos dos vinte e sete anos da Independência –, contemplando as diversidades culturais que foram desprezadas em nome da unidade nacional. Apesar de o homenageado clamar pela valorização da tradição, é de uma perspectiva híbrida, de alguém que esteve longos anos no exterior, no cumprimento de atividades acadêmicas, que ele pode falar ou vivenciar a cultura de sua aldeia de origem.

No exíguo espaço da nota jornalística é possível observar a insistência na adoção de diferentes conceitos: diversidade cultural, tradições sócio-culturais e poderes autóctones, estes últimos referindo-se aos chefes e autoridades locais, preservados pelo colonialismo, mas destituídos com a instalação do Estado Independente. Manifestações como a de Zacarias Ivala e a discussão em torno desses conceitos têm-se tornado frequentes na imprensa e no cotidiano moçambicano, alastrando-se pela academia e invadindo o espaço literário.

Os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto não deixam de estar relacionados ao teor dessa nota jornalística – e isto ocupará posição central nas discussões a serem travadas no presente trabalho –, uma vez que as histórias que neles são narradas falam das crenças, dos conflitos, das experiências individuais e coletivas e das relações entre as comunidades, considerando as diferentes tradições culturais de que esses setores são tributários. No presente trabalho serão examinados os romances: *Balada de Amor ao Vento* de 1990, *Ventos do Apocalipse*, 1999, *O Sétimo Juramento*, 2000, *Niketche. Uma História de Poligamia*, 2002, de Paulina Chiziane e *Terra Sonâmbula*, 1992, *A Varanda do Frangipani*, 1999, *Vinte e Zinco*, 1999, *O último voo do Flamingo*, 2000, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, 2002, *O outro pé da sereia*, 2006, de Mia Couto.

Mia Couto, escritor internacionalmente conhecido, com trabalhos traduzidos e publicados em diversos países, é autor, além dos romances aqui analisados, de poemas,

contos, crônicas e de uma presença freqüente nos jornais e revistas, dentro e fora de Moçambique. Nasceu na Beira, Província de Sofala, Moçambique, em 5 de julho de 1955. Seu pai – Fernando Couto –, poeta e jornalista, trabalhou num jornal daquela cidade e, segundo Mia Couto, lhe mostrou o mundo “*pela via da sensibilidade, foi abrindo caixas de surpresas onde parecia existir apenas a simples e vulgar paisagem de todos os dias*”. Com a Independência, Mia Couto abandona o curso de Medicina e se engaja na construção do novo país: foi diretor da Agência de Informação de Moçambique, da revista Tempo e do Jornal *Notícias de Maputo*. É biólogo e atualmente atua em uma empresa da área ambiental.

Paulina Chiziane, nasceu em uma família de camponeses, em 4 de junho de 1955, em Manjacaze, Província de Gaza, ao sul de Moçambique. Foi, ainda pequena, para a capital, na época Lourenço Marques, e lá realizou seus estudos, vivenciando em seu cotidiano e nas histórias contadas pelos familiares os problemas do colonialismo: exploração, segregação, injustiças. Concluiu sua formação numa Escola Comercial, antes da Independência. Depois da Independência trabalhou no Ministério da Saúde, na Cruz Vermelha e retomou os estudos tendo se matriculado na universidade para estudar lingüística. Autora de quatro romances recusa o rótulo de romancista, definindo-se apenas como contadora de histórias, inspirada naquilo que ouviu, quando criança e adolescente, da boca dos mais velhos à volta da fogueira. Iniciou sua atividade literária em 1984, tendo contos publicados na página literária do jornal “Domingo” e no semanário “Tempo”. Atualmente vive e trabalha na província da Zambézia.

Apesar da origem social e experiência de infância bastante diversas, ambos foram apanhados no início de sua idade adulta pelo processo de independência, tendo vivenciado o entusiasmo e as dificuldades daqueles anos de implantação de uma nova nação, bem como a crise e a guerra civil. Sujeitos a estas recentes experiências sociais e políticas, farão da sua escrita um instrumento de refiguração das relações da sociedade após a Independência.

A razão para a escolha dos romances como objeto de investigação fundamenta-se, como se verá no terceiro capítulo, na compreensão de que a prosa constitui instrumento mais apropriado na busca das identidades moçambicanas e dos sentidos atribuídos por estes autores à moçambicanidade. Esse objetivo explica, também, a opção pelo trabalho

com todos os romances dos autores<sup>1</sup>. Assim, o romance, gênero bastante recente em Moçambique, onde há predominância da poesia e do conto, será analisado neste mesmo capítulo.

A escolha de Mia Couto e Paulina Chiziane implicou exclusão de outros romancistas moçambicanos: Ungulani Ba Ka Kossa autor de dois romances: *Ualalapi* (1987) e *Orgia de Loucos* (1990), Luis Loforte, *O Advogado de Inhanssunje* (2001) e João Paulo Borges Coelho, autor de *As duas sombras do Rio* (2003), *As visitas do Dr. Valdez* (2004), *Crônica da Rua 513.2* (2006), cujas obras, embora embebidas na vida moçambicana, não apresentam confluências com os temas a serem tratados no presente trabalho. A limitação deste estudo às obras dos dois primeiros decorreu da identificação de temáticas comuns presentes em ambos, considerando, naturalmente, as especificidades de cada autor.

A presença expressiva de elementos da cultura tradicional nas obras dos dois autores proporcionou o delineamento do objeto deste estudo: as concepções de identidade moçambicana, produzidas a partir de representações sobre a vida comunitária e das práticas culturais e o poder tradicional. Parte-se da compreensão que as representações da sociedade inscritas nos textos literários constituem, conforme Pesavento, ato de presentificação de um ausente por uma imagem discursiva e, nesse procedimento, se promove a construção de um sentido ou uma cadeia de significações que permite formular uma identidade nacional. (PESAVENTO, 1998: 19-20)

Com a Independência, e tendo como perspectiva o desenvolvimento e o progresso, setores da sociedade foram constrangidos por um projeto cultural centralizador, a restringir ou censurar determinadas práticas culturais, sofrendo, desta forma, um silenciamento. Atualmente, o empenho em contemplar representações de grupos marginalizados toma conta das produções culturais e das discussões políticas em Moçambique, num contraponto às interpretações hegemônicas que tratavam a sociedade como totalidades.

Segundo Roger Chartier, as representações do mundo social são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam, enquanto as categorias de percepções e de apreciação do social são responsáveis por estratégias e práticas que tendem a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as

---

<sup>1</sup> Já na fase de conclusão deste trabalho Mia Couto publicou um novo romance *Venenos de Deus, Remédio do Diabo. As incuráveis vidas de Vila Cacimba*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008 e Paulina Chiziane publicou *O Alegre Canto da Perdiz*, Lisboa: Editoria Caminho, 2008, que não foram considerados.

suas escolhas e condutas. Por isso, a investigação sobre as representações supõe o pesquisador colocado num campo de concorrências e de competições, cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. (CHARTIER, 1990: 17)

Nas discussões que atualmente são travadas em Moçambique pode-se observar a existência de uma competição em torno da construção da memória e da identidade desses setores, inserindo-se tais representações num campo de disputas discursivas que podem acabar por alcançar o domínio público. O objetivo deste trabalho é identificar nas obras literárias estudadas esse processo de reconfiguração da identidade moçambicana.

O estatuto de texto ficcional em nenhum momento foi esquecido e o uso que se fez das obras literárias como fonte tem como pressuposto o fato de as narrativas serem representações do mundo social e comportarem uma explicação do real, mesmo que os fatos ali descritos não tenham concretamente acontecido. (PESAVENTO, 1998: 22) O primeiro capítulo deste trabalho dedica amplo espaço à discussão das relações entre história e literatura, considerando alguns elementos que são próprios a essas narrativas, como, por exemplo, as construções temporais, determinantes na produção dos sentidos. O diálogo com outras fontes documentais procurou trazer para a pesquisa elementos que subsidiassem a compreensão dos temas tratados pelas narrativas, bem como indicassem os alinhamentos em relação às discussões presentes na sociedade.

Ao dar início a uma investigação sobre a reconfiguração da moçambicanidade nos romances de Mia Couto e Paulina Chiziane, buscou-se compreender os processos como essa representação foi produzida, trazendo para a composição do trabalho, além dos textos literários dos dois autores, informações e documentos sobre o momento histórico e sobre diferentes sujeitos que vivenciaram esses momentos, buscando iluminar as narrativas e tentando, desta maneira, atingir o objetivo da investigação, ou seja, apreender os sentidos produzidos, na configuração das intrigas, pelas obras literárias.

O desencontro entre os projetos conduzidos pela FRELIMO<sup>2</sup> (Frente de Libertação de Moçambique) e os setores populares começa a se tornar explícito quando, em meio a dificuldades bélicas e econômicas, razões mágico-religiosas são evocadas para explicar tais

---

<sup>2</sup> Esta investigação, apesar de não estar organizada de forma linear, pretende acompanhar as transformações ocorridas no interior da FRELIMO – de Frente de Libertação à Partido que controla o Estado moçambicano – compreendendo tratar-se de instituição que comporta em seu interior forças em conflito que se alternam, conforme o momento político, no controle hegemônico do poder. Pretende, ainda, acompanhar as relações entre Estado – no caso a FRELIMO – e sociedade, buscando compreender momentos de franca adesão às propostas do partido e os momentos de resistência.

acontecimentos. Apesar de todas as proibições instituídas pelo partido, as explicações e soluções esotéricas mantêm perceptível ritmo de crescimento.

Os eventos associados à crise do modelo socialista e à guerra civil, instaurados em Moçambique, poderiam ser, mais uma vez, explicados a partir das análises da economia política e da disputa da Guerra Fria. Entretanto, tais explicações não parecem proporcionar elementos para a compreensão de alguns aspectos que envolveram as populações e a maneira como elas reagiram aos acontecimentos. A literatura, ao trazer para as suas páginas as ações desses setores da sociedade, produz inferências em relação à identidade e à memória coletivas, sobre o que se conserva vivo na existência dos grupos, as tradições e o esforço de preservação do passado que alimentam e dão continuidade às comunidades.

As narrativas de Mia Couto e Paulina Chiziane contemplam as representações tanto das experiências de natureza pública e coletiva – como as guerras enfrentadas pelo país, as dificuldades vividas pelos grupos populacionais, a corrupção que atinge diferentes níveis da administração ou, ainda, os questionamentos ao projeto de nação que não se consolida – , quanto as experiências subjetivas ou as práticas culturais que se realizam em âmbitos mais restritos, como a religiosidade, os rituais tradicionais, a afetividade familiar e pessoal, a amizade, a solidariedade e a traição.

O vínculo entre a produção literária e os conflitos que atingiram Moçambique, nas últimas décadas do século passado, levou a crítica literária a identificar tal produção como manifestações de ceticismo, descrença, desencanto, em relação ao projeto de Independência (NOA, 1998:63; PADILHA, 2002: 124). Evidentemente, é preciso considerar a expressão dessa frustração não só nas obras analisadas, mas também na sociedade como um todo, marcada, desde os primeiros anos de independência, pela guerra civil e por uma forte desestruturação social. Entretanto, é preciso indagar que proposições se alinham ao lado das expressões negativas trazidas por esses sentimentos, que projeto de nação e de identidade nacional está sendo construído a partir da crítica e do desencanto com a conjuntura.

Apesar de inúmeras incursões em trabalhos que promovem a crítica literária das obras dos dois autores escolhidos, a leitura desenvolvida neste estudo segue as sugestões propostas por Richard Johnson, do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), da Universidade de Birmingham, como está explicado no primeiro capítulo, e parte de temas e problemas, e não de critérios literários, para abordar os romances selecionados. Entre os temas escolhidos estão a tradição e a guerra civil.



Este trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo, subdividido em duas partes faz, na primeira delas, a apresentação geral do estudo, enumerando os romances, introduzindo alguns dados sobre o contexto em que estas narrativas foram produzidas e seu papel na reconfiguração da identidade moçambicana, em oposição a um discurso de identidade nacional homogênea. Ainda nessa parte, discute-se, como já indicado acima, as aproximações e distanciamentos entre história e literatura.

A segunda parte do primeiro capítulo considera as produções literárias, de diferentes épocas da história de Moçambique, estruturadas em dois momentos: o primeiro, constituído por uma vasta produção predominantemente poética, é responsável pela afirmação da alteridade do colonizado face ao colonizador e sustenta a luta pela independência, a instalação do Estado Nacional e a busca por uma representação homogênea da sociedade. O segundo momento literário, onde se enquadram as obras de Mia Couto e Paulina Chiziane, está empenhado na representação das diferenças, na percepção das múltiplas identidades existentes na sociedade e na visibilidade dos grupos que marginalizados por uma representação homogenizadora de nação, empreendida a partir da Guerra Civil e da crise do Estado socialista. A temporalidade do feminino, introduzida de forma expressiva pela obra de Paulina Chiziane, é aqui analisada como uma contribuição na desconstrução da noção de centro e na valorização, pela produção literária desse segundo momento, das margens.

O segundo capítulo é dedicado a uma reflexão sobre a tradição, elemento central da releitura que vem sendo requerida nesse novo momento literário e sócio-político. As tramas dos romances de Paulina Chiziane e Mia Couto dedicam-se amplamente à representação das práticas culturais, das crenças e dos valores da população moçambicana, ao mesmo tempo em que esboçam críticas às políticas adotadas pelo Estado. A tradição, como conceito continuamente reelaborado no contexto das sociedades africanas, é analisada neste capítulo sob diferentes enfoques. A representação das comunidades rurais presentes nos romances é cotejada com estudos antropológicos e com documentação levantada no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), indicativos da manutenção de certas práticas culturais como fator de resistência cultural associada a formas de segurança na produção e reprodução da existência dos indivíduos no interior da comunidade.

Ainda no segundo capítulo, e visando compreender a historicidade do conceito de tradição, retoma-se a denominação de “usos e costumes” utilizada pelos portugueses, analisando-a no contexto da construção epistemológica da diferença entre cultura – que

engloba as expressões dos nativos ou indígenas – e civilização, que indica o saber/poder do Ocidente sobre o *Outro*.

A caracterização dos “usos e costumes” corresponde a um movimento que, simultaneamente, cria um saber sobre a sociedade dominada e estimula a busca da superação dessa diferença, por parte do colonizado, por meio do processo de assimilação. A ambigüidade do sujeito submetido à colonização é considerada pela constituição, no seio desse setor assimilado, das primeiras expressões literárias de resistência contra a dominação. A mestiçagem e o hibridismo não constituem fenômenos que cessam com a Independência, e a sua permanência aparece nos romances em que ocorrem representações de personagens que expressam o “entre-lugar” (BHABHA, 2001: 209), o espaço de articulação de diferentes mundos.

A desconstrução da assimilação, operada a partir da retomada e da valorização da tradição, desta feita no contexto das lutas de libertação, é apresentada, neste estudo, partindo de debates teóricos que questionam a dualidade entre racional-irracional e da compreensão dos processos em que tradições são reinventadas e, muitas vezes, utilizadas como fatores de legitimação e de conclamação do povo para essa identificação. Por outro lado, o movimento da negritude, responsável por um discurso fundamental de conscientização das identidades africanas, ao retomar a tradição, será acusado de buscar uma pureza e uma autenticidade cultural africana anteriores à ocupação efetiva do continente pelo colonizador e mantida idilicamente intocada. A FRELIMO, procurando fugir do estereótipo, propõe um projeto de desenvolvimento social rápido, racional e científico, mas acaba por se distanciar “das massas”, que deveriam ser o alvo principal de suas proposições. Assim, a população, que nas lutas pela Independência deveria constituir sujeito do processo histórico, será deslocada para a condição de objeto no discurso teleológico de progresso e desenvolvimento, conforme os pressupostos de Bhabha.

No terceiro e último capítulo será analisado o aparecimento do romance como um gênero até o momento praticamente inexistente no cenário literário moçambicano e sua articulação com dois outros elementos, a guerra civil e a transformação do Estado. Os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto, ao representarem vozes silenciadas ou não contempladas no discurso dominante, participam de um processo de reconfiguração da moçambicanidade. O violento impacto decorrente da expansão de um conflito armado no interior do país, responsável pela desestruturação da economia e da administração estatal, é tomado como marco delimitador das novas narrativas, particularmente em decorrência da

chamada Guerra dos Espíritos, fenômeno ocorrido durante a guerra civil, em que entidades são invocadas para proteger os combatentes, tornando evidentes as esotéricas crenças populares. Por outro lado, a crescente ausência de legitimidade e de viabilidade do Estado favorece o surgimento de pressões para uma reestruturação econômica, que será acompanhada de uma transformação da orientação política da FRELIMO.

Supõe-se que a articulação entre conflito bélico, transformações político-econômicas e surgimento do romance, contribua para as condições de compreensão dos temas escolhidos e das intrigas construídas pelos romancistas, que, apesar de representarem um mesmo momento histórico, desenvolvem de formas diversas suas narrativas. As diferenças entre os dois autores estudados, já indiciadas nos capítulos anteriores, serão retomadas, neste terceiro capítulo, com a intenção de captar os sentidos que cada um deles imprime às suas narrativas, procurando identificar seus posicionamentos em meio ao intenso debate que tem lugar em Moçambique, o que pode ser percebido, em tons hiperbólicos, na nota jornalística que abre esta introdução.

## Capítulo 1

### I - Uma história bem contada – Objeto e pressupostos teóricos

“a história das coisas feitas só sobrevive se for narrada, se o que é dito, for *bem* dito”  
Hannah Arendt, *A vida do espírito*.

#### 1. Moçambicanidade

Os anos 90 marcaram o surgimento, em Moçambique, de um expressivo número de romances responsáveis por interessantes representações da sociedade. As narrativas de autoria de Mia Couto e Paulina Chiziane foram escritas em um intervalo relativamente curto (1990 – 2006), e em quase todas é possível identificar um diálogo explícito com acontecimentos contemporâneos, particularmente a crise do socialismo e a guerra civil, aspectos que não poderiam deixar de provocar o estudante da história. Os romances nos remetem ao impacto que a turbulência social e política dos últimos anos do século XX teve sobre a identidade moçambicana e sobre os projetos sociais pensados a partir da Independência.

Alguns desses romances abordam a guerra civil como *Terra Sonâmbula*, 1992, de Mia Couto, e *Ventos do Apocalipse*, 1999, de Paulina Chiziane; outros como *A Varanda do Frangipani*, 1996, *O Último Voo do Flamingo*, 2000, e *Um rio chamado tempo e uma casa chamada terra*, 2002, de Mia Couto; *O Sétimo Juramento*, 2000 e *Niketche*, 2002, de Paulina Chiziane, o cotidiano de conflitos, vividos pelos grupos sociais após a Independência – seja em decorrência das diferenças sociais, étnicas ou de gênero que coexistem na sociedade moçambicana, seja como resultado da desorganização, despreparo e corrupção presentes na administração do novo Estado.

Os demais romances desenvolvem temáticas em diferentes temporalidades ao recuperar fragmentos da história das personagens no passado colonial, *Balada de Amor ao*

*Vento*, de Paulina Chiziane, 1990, e *Vinte e Zinco*, 1999, de Mia Couto, ou em narrativas que alternam passado e presente *O Outro pé da sereia*, 2006, também de Mia Couto.<sup>3</sup>

A história recente da África tem desafiado a compreensão dos analistas. O processo histórico posterior à Independência de Moçambique, como o de outros países africanos, exige do pesquisador o recurso a instrumental teórico e metodológico mais amplo no sentido de construir relações entre os aspectos vinculados à política, à economia e à cultura; o desafio requer, ainda, abrir-se para a indeterminação dos acontecimentos, buscando um caminho que conduza a uma melhor compreensão dos processos em curso. O enfrentamento pelos romancistas de questões que hoje são centrais nas discussões sobre a sociedade moçambicana não poderia passar despercebido. Como afirma Sandra Juthay Pesavento, é a literatura abrindo para o historiador um universo simbólico, oferecendo novas possibilidades de leitura e possibilitando divisar sob nova luz o objeto de análise. (PESAVENTO, 2006: 22)

Uma primeira interpretação possível a partir da leitura dos romances é a de tratar-se de um esforço de entendimento e avaliação do processo vivenciado pela sociedade nos últimos trinta anos, um questionamento dos rumos dos acontecimentos. Pela voz de diferentes narradores Mia Couto e Paulina Chiziane apontam para tentativas de apreensão e de recomposição dos significados das experiências vivenciadas. As transformações decorrentes do processo de independência, as traumáticas experiências da guerra civil e os conflitos vivenciados nesse pós-colonialismo, em Moçambique, exigem a reconstrução do sentido dos acontecimentos que muitas vezes se apresentam caóticos e incompreensíveis; os romances constituem interpretações destes eventos e são, ao mesmo tempo, produtores de novos significados para as identidades individuais e coletivas e para condição de moçambicanidade. Assim, podemos inferir a partir da leitura desses romances um processo de re-significação da identidade moçambicana.

Temos aqui os dois aspectos que esta pesquisa procura abranger: o primeiro deles refere-se às representações produzidas pelos romancistas de um determinado contexto cultural e histórico, suas maneiras de ver, narrar e avaliar tais acontecimentos, os lugares por eles ocupados enquanto observadores dos acontecimentos e a forma como organizam os enredos de suas narrativas, e, finalmente, a relação desses autores com os discursos em

---

<sup>3</sup> Daqui para frente adota-se a convenção a seguir para as indicações dos romances: Terra Sonâmbula (TS); Ventos do Apocalipse (VA); A Varanda do Frangipani (VF); O Último Voo do Flamingo (UVF); Um rio chamado tempo e uma casa chamada terra (Um rio); O Sétimo Juramento (SJ); Niketche (N); Balada de Amor ao Vento (BAV); Vinte e Zinco (VZ); O Outro pé da sereia (OPS).

disputa no presente momento em Moçambique, tentando compreender o quanto os mesmos autores são tributários da produção cultural que os antecedeu e de que maneira eles dialogam com essa produção. O segundo aspecto refere-se à construção de um diálogo entre estas narrativas e alguns relatos e estudos produzidos em outros campos de conhecimento: histórico, antropológico, jornalístico e político.

O eixo agregador deste trabalho está nas representações da identidade moçambicana que podem ser captadas nos romances de Mia Couto e Paulina Chiziane, produzidos entre 1990 e 2006, buscando compreender as reconstruções dos sentidos do “ser moçambicano”, recorrendo a categoria cultura como mediadora entre a produção literária e suas conexões com a investigação social.

A Independência de Moçambique foi conquistada em 1975, sob o comando da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), após mais de uma década de guerra de guerrilha dando início a um governo revolucionário no país. Entre as principais preocupações das políticas implementadas pelo primeiro governo estava buscar o desenvolvimento e forjar a unidade nacional.

As décadas seguintes representaram períodos extremamente conturbados. Durante um curtíssimo período (1975 – 1984), tentou-se o desenvolvimento através da adoção de um projeto socialista centralizador que foi bastante comprometido pela exacerbação da Guerra Fria e dos conflitos com as vizinhas África do Sul e Rodésia, onde surge o MNR (Mozambique National Resistance). Em princípios da década de 80, quando a Rodésia tornou-se Zimbábue, o conflito se interioriza, o MNR torna-se RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) e a guerra civil se expande pela zona rural moçambicana. A partir de 1984, o país mergulha em dramática crise econômica e começam a ser assinados acordos com o FMI (1984) e o Banco Mundial (1987), dando início ao Plano de Reabilitação Econômica (PRE); o socialismo cede lugar a uma política econômica liberal. Em seguida, a FRELIMO, durante o V Congresso do Partido (1989), abandona a ideologia marxista, processo que foi acompanhado de um amplo debate relativo à organização institucional e que culminou com a promulgação de uma nova constituição, em 1990, quando o país deixa de ser uma República Popular e torna-se, simplesmente, República de Moçambique.

Enumerados desta forma tais acontecimentos não dão a dimensão das inúmeras situações vividas pela população ao longo desses 25 ou 30 anos. A literatura, como representação de seu tempo histórico, consegue alcançar os meandros, os interstícios da

experiência humana e apreender o indeterminado, a ambivalência, as ambigüidades que a pesquisa histórico-sociológica jamais conseguiria.

A traumática experiência da guerra civil em Moçambique apresenta-se como um evento típico do pós-colonialismo, constituindo uma ruptura que faz repensar tanto o próprio processo histórico como o instrumental teórico para sua interpretação. Segundo Hall o momento pós-colonial faz uma revisão de certas interpretações criando a impossibilidade de “traçar linhas claras na areia” como se supôs ser possível em décadas passadas (HALL, 2006: 98); não que em algum momento da história essas linhas tivessem sido efetivamente traçadas para além de um discurso hegemônico de um determinado momento. Em Moçambique, a guerra civil – que aqui está sendo tomada como marco – favoreceu a exposição da diversidade de posturas, interesses e objetivos coexistentes no interior da sociedade e provocou a explicitação dessas diferenças já contidas na sociedade e sobre as quais os romances constroem representações. Frente a exposição da diferença e da multiplicidade de posições, a identidade nacional moçambicana passa por um processo de reconstrução.

O conceito de identidade nacional, fortemente vinculado aos processos de formação dos estados nacionais europeus do século XIX, tiveram em Herder o mais importante teórico, em sua busca das características culturais singulares de um povo (*volk*), de aspectos de originalidade e autenticidade que o distinguisse dos demais. As populações das antigas colônias européias, que lutaram para obter a emancipação, buscam, de forma semelhante, estabelecer uma identidade nacional firmando sua diferença em relação às antigas metrópoles.

A identidade, seja ela coletiva ou individual, está vinculada de forma indissociável a alteridade e se define de forma dialógica, mediante o uso cotidiano da linguagem que se desenvolve através da interação social com outras pessoas, de modo que cada indivíduo busca em outras pessoas o reconhecimento que julga merecer e que é indispensável para a construção do "eu". É como processo de diferenciação que tanto a identidade como a diferença são produzidas, os indivíduos fabricam essa diferenciação no contexto de relações culturais e sociais e dos sistemas simbólicos (SILVA, 2000: 78), ser moçambicano é não ser português, mas é, também, um conceito no qual subtende-se ainda uma resistência a um processo de dominação econômica e cultural. Portanto, a compreensão da identidade implica estabelecimento da diferença, na percepção da forte relação de dependência existente entre os dois elementos.

É fácil compreender, entretanto, que identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. A forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação. (SILVA, 2000: 74)

Uma das principais fontes de identidade cultural do mundo moderno se constituiu, segundo Hall, a partir da delimitação das culturas nacionais. Os indivíduos, muito frequentemente passaram a se definir por sua nacionalidade, evidentemente não está aí nenhuma caracterização biológica ou natural, mas o resultado de uma formação dentro de um sistema de representação cultural que fornece sentidos que influenciam e organizam as ações dos sujeitos. (2004: 47-50)

Em Moçambique, os projetos político-culturais da FRELIMO se tornam o grande referencial construtor da identidade nacional. Como representação de ampla circulação, os discursos e argumentos que impuseram as características de “homem moçambicano”, de “nação moçambicana” ou defesa da “pátria” foram aceitos de maneira naturalizada. Para a FRELIMO a nação correspondia ao “povo trabalhador” ou às “massas exploradas” e o projeto político almejava atingir o progresso e o desenvolvimento para a coletividade.

Paulina Chiziane e Mia Couto, nascidos ambos no ano de 1955, estavam com cerca de 20 anos quando Moçambique se tornou independente (1975); naquele momento histórico, a identidade nacional moçambicana e a linha de demarcação entre o antes e o depois da independência, entre o *Outro*, colonizador e o *Nós*, povo independente, foi propagada e comemorada nos quatro cantos do país; a representação de unidade de todos os moçambicanos era inquestionável. Todo um conjunto de símbolos foi mobilizado no sentido de demarcar a condição de moçambicanidade: bandeiras, hinos, vestimentas, datas comemorativas e inúmeras outras representações.

Entretanto, tratava-se de uma identidade problemática tanto pelas características próprias aos processos de descolonização do continente africano quanto pelas posições adotadas no contexto da Guerra Fria. Nas décadas seguintes a derrocada dos Estados socialistas e o crescente predomínio dos discursos da Globalização irão interferir, cada vez mais intensamente, na possibilidade de mobilização da sociedade para um projeto de unidade nacional.

De acordo com Stuart Hall: *“Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural.”* (2004: 59) A maioria das nações se constitui de culturas separadas, unificadas por violentos processos de conquista, deixando de representar grupos minoritários ou



marginalizados cuja existência foi apagada pela metáfora, no dizer de Bhabha, de *muitos como um*. (2001: 203) Estes fatores nos levam a pensar as nações como *dispositivos discursivos* que representam a diferença como unidade. (HALL, 2004: 62) Enquanto dispositivo discursivo as nações são narrativas teleológicas que legitimam grupos dominantes e ações políticas excluindo dessas narrativas grupos minoritários, mulheres, colonizados. Ou, ainda conforme Bhabha, discursos que representam poderes totalizadores do social como comunidade homogênea e consensual, mas que contém dentro dele forças de interesses e identidade contenciosos e desiguais. (2001: 207)

As particularidades do processo de colonização imposto à África, no século XIX, onde os limites geográficos dos territórios ocupados foram demarcados arbitrariamente sobre os grupos étnicos existentes, foi a explicação dada a dificuldade de uma união ou definição de nação. Eduardo Mondlane, primeiro líder da FRELIMO e considerado por um antigo militante dessa organização como “o arquiteto da unidade nacional” ou o “pai da nacionalidade moçambicana” (VELOSO, 2006: 256), afirmava:

Como todo o nacionalismo africano, o moçambicano nasceu da experiência do colonialismo europeu. A fonte de unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos passados debaixo do domínio efectivo português. A afirmação nacionalista não nasceu de uma comunidade estável, historicamente significando unidade cultural, econômica, territorial e lingüística. Em Moçambique, foi a dominação colonial que produziu a comunidade territorial e criou a base para uma coesão psicológica, fundamentada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos do sistema colonial. (MONDLANE, 1977: 107)

Em sua obra *Memórias em Voo Rasante*, Jacinto Veloso cita trechos de uma carta de Mondlane que afirma

a necessidade de todos os moçambicanos, não importa a sua raça, cor ou fé religiosa, ou mesmo orientação ideológica, trabalharem juntos para a eliminação rápida do colonialismo no nosso país, Moçambique. (VELOSO, 2006: 258)

A luta contra o colonialismo e contra sua herança seria o grande símbolo de unidade nacional, constituindo, segundo Bhabha, um elemento performático do discurso responsável pela mobilização de um círculo crescente de sujeitos nacionais. (2001: 207) Eduardo Mondlane exprime com suas idéias uma maneira de pensar as sociedades que é própria para a sua época, meados do século XX, estabelecendo uma diferença entre nações africanas, divididas por uma diversidade de línguas e etnias e as “comunidades européias estáveis” possuidoras de uma unidade cultural e lingüística. Ele desconsidera, entretanto, a

historicidade do processo de produção da “estabilidade” daquelas nações – que afinal demonstraram, no final do século passado, com diversos conflitos separatistas não ser tão estáveis.

Moçambique, antes mesmo de consolidar os marcadores ou o discurso que pudesse constituir o que Mondlane afirma como “comunidades estáveis”, irá ser abalado pela crise nos referenciais de identidade, seja o referencial socialista que deveria ser o sustentáculo de projetos e discursos homogeneizadores, seja o de identidade nacional pela crise da conceitualização de nação que marca o final do século XX, com a expansão da globalização e o crescente processo de legitimação dos discursos da diferença. A produção literária irá captar e registrar essas transformações. Compreender, portanto, os sentidos da produção literária contemporânea em Moçambique implica estudo de todos os elementos que influenciaram e influenciam sua produção, entre os quais o estudo dos conceitos de identidade nacional e de nação que transitam de uma concepção homogeneizadora da sociedade para o reconhecimento da diferença, fato que irá promover a ressignificação daqueles conceitos.

O desenvolvimento no interior da sociedade recém independente de uma série de conflitos intensificados pela guerra civil, vai colocar em xeque as representações simbólicas de união, lealdade, identidade, explicitando a diferença. As tramas dos romances expõem as diferenças entre linhagens, grupos étnicos, gênero, posição social. Nas obras de Paulina Chiziane a diferença étnica e de gênero é constante:

A chegada dessas pessoas de Macuácuá é uma agressão, uma invasão, e causa revolta em todos os habitantes de Mananga. A recepção é hostil e as atitudes fratricidas. O nosso povo sente o desejo louco de defender o território à força de ferro mas as autoridades impõem-se, malditas autoridades. Deixaram esses forasteiros fixar-se no nosso solo, nesta terra tão pobre e tão seca. (VA, 109)

Olho para todas elas. Mulheres cansadas, usadas. Mulheres belas, mulheres feias. Mulheres novas, mulheres velhas. Mulheres vencidas na batalha do amor. Vivas por fora e mortas por dentro, eternas habitantes das trevas. (N, 14)

Por seu turno, em Mia Couto são as diferenças sociais e culturais as mais frequentes:

Esse indiano eu não confio nesse gajo. Vou mandar vir um médico preto. (Um rio, 151)

São pretos, sim, como eu. Contudo, não são da minha raça. Desculpe, Excelência, pode ser eu seja um racista étnico. Aceito. Mas esta gente não me comparece. Às vezes, até me pesam por vergonha que tenho neles. Trabalhar com as massas populares é difícil. (UVF, 97).

O momento em que as narrativas literárias estão sendo criadas é diverso do momento das certezas que incitou à independência, neste momento particular do processo histórico os elementos marcadores da identidade moçambicana estão em crise, num processo análogo ao relatado por Kathryn Woodward para a Iugoslávia, quando pontos de referência na definição de posições políticas vão ser eliminados com o colapso do comunismo na Europa do Leste e na ex-União Soviética e a contestação das representações de identidade nacional até então difundidas. (WOODWARD, 2000: 22)

Em Moçambique a resistência ao projeto nacional da FRELIMO tem sua origem no Movimento África Livre que existiu entre 1976-1983, tendo sido absorvido posteriormente pela RENAMO. Sua origem estaria associada tanto a remanescentes de um movimento nacionalista surgido em Moçambique na década de 60, liderado por Jorge Jardim, e criado como uma estratégia de Portugal para fazer frente a guerrilha, quanto aos interesses do Malawi que apoiaria uma independência parcial, anexando o norte de Moçambique ao seu território dando origem a Rombézia. [PEREIRA, 1999: 10 e LEGRAND, 1991: 2]

Portanto, desde sua origem, a FRELIMO jamais significou uma vontade única ou um projeto unificado. Como afirma Stuart Hall, a representação da cultura nacional de forma unificada, como expressão de um único povo que partilha língua, religião, costumes, tradições e sentimentos de “lugar” não é mais que um *discurso*, um modo de construir sentidos (2004: 62); entretanto, nem na Europa Ocidental e nem na África iremos encontrar uma nação com essas características.

A produção discursiva da nação corresponde, teoricamente, à sucessão de momentos construídos em uma narrativa historicista contada e recontada nas histórias e literaturas nacionais. Para Hall a nação oferece

significado e importância à nossa monótona existência, conectando nossas vidas cotidianas com um destino nacional que pré-existe a nós e continua existindo após nossa morte. (HALL, 2004: 52)

Mia Couto, em entrevista a Marilene Felinto, em 2002, declara, tanto o envolvimento, seu e o de sua geração, com a luta pela independência, revelando o vínculo entre sua existência e a nação, quanto sua posterior decepção com os projetos da FRELIMO:

Não havia outra possibilidade. Isso era uma espécie de solução existencial. Tu só eras se tu militasses. Nem nos colocávamos a questão de optar por outros caminhos. E nós casamos de tal maneira com esse período da história que eu agora fui para o Congresso da Frelimo e tenho muitas críticas. Eu acho que já não sou da Frelimo, porque acho que a

Frelimo se converteu em outra coisa. Eles próprios confessam, já são sociais-democratas. (COUTO, 2002)

Para o romancista, sua identidade, e a de muitos de sua geração, estava diretamente associada com sua militância no processo de construção de um novo país. A identidade nacional e política, neste caso, articula uma percepção do mundo, posicionando o sujeito. Entretanto, conforme Hall (2004: 39), esta identidade não é inata e fixa, ela sofre transformações, não é apenas uma questão de “ser”, mas de “tornar-se” e deve ser vista como um processo em andamento. A declaração de Mia Couto – “acho que já não sou da Frelimo” – aponta um processo de reconstrução de identidade à medida que os objetivos da coesão começam a ser questionados, mas a diferença estabelecida com o partido responsável pela declaração de Independência da nação moçambicana não foi estendida para a identidade nacional em si.

Nos romances de Paulina Chiziane a identidade nacional cede lugar a uma outra construção identitária, associada a uma voz feminina e crítica à sociedade patriarcal, que acaba por dominar toda a sua produção, mesmo que ela própria se recuse a admitir. Em uma entrevista para a *Revista Eletrônica Macau*, a romancista diz estar habituada a que sua obra seja identificada com o universo feminino e que, apesar de a mulher ser protagonista nos quatro romances que escreveu, o mote para a literatura nasce de uma sensibilidade particular e não de uma afirmação feminista. E conclui:

Descrever o mundo não significa absolutamente nada, não significa que se seja machista ou feminista. Escrevo porque acho que devo. Só isso. (...)  
Sinceramente, enquanto mulher, às vezes emociono-me com a nossa condição de vida e vou rabiscando algumas linhas que acabam por ser um livro (...)  
as pessoas gostam de achar que é [uma escrita feminina], talvez porque a voz do feminino esteve sempre ausente da literatura. (CHIZIANE, [www.revistamacau.com](http://www.revistamacau.com), s/d)

Entretanto, a denúncia da situação feminina em Moçambique, que se encontra representada nas narrativas de Paulina Chiziane, constitui uma temporalidade diversa das narrativas nacionalistas, pois certas práticas culturais relativas à figura feminina estendem-se desde antes da colonização, mantendo-se durante ela e após a independência.

Tanto a fala, de Mia Couto – “acho que já não sou mais Frelimo” – quanto a escolha de Chiziane de um olhar feminino indicam fissuras em um discurso de busca da coesão nacional que vinha sendo produzido desde a Independência.

## 2. FRELIMO e moçambicanidade

Três décadas após a Independência de Moçambique, o conceito de identidade nacional deve ser considerado no contexto daqueles que podem ser os principais campos de sua produção: a literatura e a história. Antes que o processo de identificação em Moçambique sofresse o abalo de que os romances são um registro, a identidade nacional esteve associada a FRELIMO.

A construção das representações coletivas de identidade nacional que faz com que os indivíduos venham a sentir-se membros dessa coletividade resulta de diversas estratégias discursivas, entre elas a produção de mitos fundacionais, as tradições inventadas, a intemporalidade, a construção simbólica do “povo” original. A cultura do “povo” (*volk*), como representação da nação, constitui criação, conforme referência anterior, do século XIX. As narrativas que falam dos acontecimentos relacionados à origem, às lutas travadas por ele contra os estrangeiros ou invasores e das particularidades do cotidiano desse povo são responsáveis pela criação de sentidos com os quais são construídas as identidades nacionais.

A versão da história de Moçambique produzida pela FRELIMO começou a ser escrita por Fernando Ganhão, na década de 60, durante a luta pela Independência, como um manual para os estudantes do Instituto Moçambicano, um centro de formação de quadros, ainda na fase da luta clandestina, em Dar-es-Salan, na Tanzânia (VELOSO, 2006: 64). Na versão de 1971, lê-se na Introdução:

Todas as histórias que têm sido escritas sobre Moçambique baseiam-se na acção que os portugueses exerceram sobre o nosso país. Com isto queremos dizer que a história de Moçambique até aqui tem sido um relato da colonização portuguesa e, por isso, a partir da data em que eles chegaram a Moçambique. A história que fica antes dos portugueses é quase totalmente desconhecida.

Ao iniciarmos o estudo da História de Moçambique, não poderíamos seguir o mesmo método. Como todos os outros povos do mundo, o povo moçambicano tem uma história. Assim, tentaremos estudar a História de Moçambique sob um ponto de vista moçambicano, quer dizer, baseado na história do povo moçambicano. (FRELIMO. História de Moçambique, 1971)

É possível ver nessa introdução aquilo que Stuart Hall considera como uma das estratégias discursivas de narrativa da nação: o *mito fundacional* (2004: 54), aqui configurado na Revolução que é vinculada pela narrativa a outros mitos de resistência do

passado, estabelecendo uma continuidade e uma unidade entre todos os eventos, numa visão linear e teleológica, produzindo, ao mesmo tempo, uma atualização dos acontecimentos passados e presentes e a construção de um sentido de pertencimento e um significado para as existências individuais.

A compreensão do conceito de povo decorrente dessas interpretações passou por um processo de essencialização e naturalização que hoje vem sendo revisto. Segundo Bhabha, o conceito de “povo” emerge dentro de uma série de discursos como um movimento narrativo duplo onde lhe é atribuída a posição de “objeto” histórico cuja autoridade se baseia no pré-estabelecido ou origem histórica, na tradição do povo, esse tratamento é responsável pelo que ele denomina a construção pedagógica do conceito de nação; assume, também, a posição de “sujeito” como signo do presente, diferenciador do *Eu*, distinto do *Outro* ou do Exterior, que corresponde a ato de performance narrativa.

O povo não é nem 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 interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população. (BHABHA, 2001: 207)

O que está em discussão é o uso que se faz com o conceito “povo” como forma de construir significados para a cultura nacional, tendo sempre em conta, como afirma Woodward, que todas as práticas que produzem significados envolvem relações de poder e constrangimentos, tanto os criados por representações culturais, como os decorrentes das relações sociais. (2000: 18)

A representação da identidade nacional moçambicana, no discurso de Samora Machel, presidente da FRELIMO após a morte de Eduardo Mondlane, estava configurada no povo trabalhador, operário e camponês, enquanto totalidade solidária na luta contra a colonização e seus efeitos, e contra todas as formas de exploração de classe; o caminho do socialismo deveria ser partilhado para se atingir o progresso e a modernidade na construção da pátria.

Quando eu nianja estou a cultivar lado a lado com o ngonni, estou a suar com ele, com ele a arrancar vida à terra, eu estou a aprender com ele, estou a apreciar o seu suor, estou-me a sentir unido a ele. Quando eu do norte, aprendi com um camarada do sul a fazer a horta, a irrigar os tomates vermelhos e carnudos, quando eu do centro aprendi com o camarada do norte a fazer crescer a mandioca que desconhecia, estive-me a unir com esses camaradas, estive a viver materialmente, a unidade de nossa Pátria, a unidade da nossa classe trabalhadora. Estive a destruir com ele preconceitos tribais, religiosos, lingüísticos, tudo o que era

secundário e nos dividia. Com a planta que cresceu, com o suor e a inteligência que ambos misturamos à terra, cresceu a unidade. (MACHEL, s/d: 25)

Um outro símbolo da construção da identidade dos colonizados foi a *Luta Armada*, desencadeada a partir de 1965, mas aprovada como um dos meios de se obter a independência desde o I Congresso da FRELIMO, em 1962. (FRELIMO, s/d: 7) Diversos discursos foram forjados recorrendo a metáforas relacionadas ao combate militar como por exemplo o pronunciado em 1971, por Samora Machel, intitulado: *Produzir é aprender. Aprender para produzir e lutar melhor.*

O alvo de nossas armas, o objetivo da nossa luta, em definitivo, é destruir a exploração do homem pelo homem, de que o colonialismo é hoje a forma principal na nossa Pátria. O nosso objetivo é entregar a produção à capacidade criadora das massas. (MACHEL, 1975: 22)

A autoridade histórica do povo ou “das massas” confunde-se com a FRELIMO, responsável pela *Luta Armada*. Um exemplo de construção do sentido da moçambicanidade a partir da *Luta Armada* pode ser observado no poema de Marcelino dos Santos, divulgado no Livro de Leitura da sétima classe:

A missão de hoje, camarada,  
é cavar o solo básico da revolução  
é fazer crescer um povo forte  
com uma PM, uma Bazuca, uma 12.7 ...  
(SANTOS, Marcelino dos. Livro de Leitura da Sétima Classe, 1977: 26)

Entretanto, a importância desse símbolo de identidade passou por um processo de disputa, registrado na produção da Oficina de História do Centro de Estudos Africanos – uma das primeiras instituições a pensar e escrever a história de Moçambique Independente – dirigida por Aquino de Bragança. No Editorial do primeiro número de seu *Boletim* declara tanto a concepção de povo, como o papel atribuído a *Luta Armada* ou a guerra colonial em Moçambique, por aquele grupo de pesquisadores.

Foi o princípio de que “as massas foram e serão sempre uma fonte de inspiração” que levou a que cada momento a FRELIMO fosse capaz de aumentar a sua base social de apoio e capaz de intensificar a luta contra o inimigo colonialista. Esta foi também a prática que permitiu que só no decorrer do processo da Luta Armada de Libertação Nacional, aqueles que pretendiam substituir-se aos colonialistas fossem definidos como inimigos. (BRAGANÇA, 1983: 4)

Publicado em 1987, o *Boletim* tentava conservar os vestígios de um símbolo de identidade frente à crescente burocratização que envolvia a administração do Estado moçambicano. O paradigma da experiência da luta de libertação promovida por

guerrilheiros: intelectuais, trabalhadores e camponeses, cedia espaço para quadros dirigentes burocratizados que ocupavam os diferentes níveis da estrutura do Estado. O coletivo de produção do *Boletim* deu início a recolha de uma série de depoimentos orais com as quais pretendia compor um acervo de depoimentos das “classes produtoras e oprimidas”, em particular dos combatentes e camponeses que atuaram na *Luta Armada* e cuja voz vinha sendo desprezada pelos registros escritos e oficiais (Bragança, 1987, *apud* COELHO: 1995: 176); com esta estratégia pretendia-se humanizar a história, contrapondo-se às versões de natureza política e ideológica produzidas pelo partido e pelo Estado. (COELHO, 1995: 164)

Segundo João Paulo Coelho, o *Boletim* da Oficina de História representou certa “irreverência” nesta fase do desenvolvimento dessa produção historiográfica em Moçambique, à medida que pretendia conservar uma perspectiva da *Luta Armada* que gradualmente ia perdendo espaço para uma “política mais próxima do modelo marxista-leninista clássico, que tinha subjacente a construção do socialismo através do desenvolvimento das forças produtivas”. (COELHO, 1995: 164) Apesar de ainda conservar o tratamento generalizante de “classes produtoras e oprimidas” observa-se o esforço da Oficina de História em restituir os sujeitos históricos a um processo do qual eles haviam sido alienados pelas “forças produtivas”.

No romance de Mia Couto, *Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra*, uma das personagens, Fulano Malta, carrega muitas dessas características de moçambicanidade vinculadas ao processo revolucionário, pois teria, quando jovem, se recusado a ser assimilado (Um rio, 65), se juntado aos independentistas logo que soube da existência da guerrilha (Um rio, 72) e se recusado a participar do desfile da vitória ao ver que aqueles que ali estavam “nunca se tinham sacrificado na luta” (Um rio, 73). Por outro lado, o nome mesmo da personagem parece constituir jogo, em que características individuais – de um *Fulano* anônimo – somam-se a traços coletivos – vinculados a *Malta*, designativo moçambicano para grupo, bando, cambada, mantida embora sua qualidade essencial de anonimato.

Para Mia Couto, o movimento de libertação e a luta pela independência, constituem um marco no imaginário social, elementos que devem ser considerados na identidade moçambicana, um elemento de memória histórica e subjetiva em que se promove a superação das diferenças e a articulação do povo-nação. Para o autor, como para muitas pessoas vinculadas a projetos libertários – combatentes da FRELIMO ou não –, o período



após a independência representaria a expectativa da reconstrução coletiva da nação, a superação das desigualdades sociais e da realização plena das culturas locais.

Mas a diferença cultural e social, que vinha sendo representada como unicamente vinculada ao colonizador, adquire novas características no país independente, uma vez que o processo político que transferiu o poder para as mãos de moçambicanos não representou a inclusão de todos os grupos sociais, seja em termos econômicos ou em termos culturais. Como afirma Bhabha, o problema da identidade nacional não é a individualidade da nação em oposição à alteridade de outras nações, mas a nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. (2001: 209)

A história de Moçambique elaborada pela FRELIMO representou uma cisão na narrativa colonialista “da grande nação lusitana” a partir da ruptura introduzida pelo projeto revolucionário de superação das desigualdades sociais; desenvolve-se, entretanto, no mesmo esquema teleológico de mirada no progresso, de imposição de um modelo cultural que implicava abandono de práticas culturais anteriores. O combate ao colonialismo, na forma de um projeto socialista adotou a mesma estrutura narrativa generalizante e linear que marcou os Estados Nacionais liberais. João Pina Cabral faz uma interessante reflexão sobre este aspecto com que se considera o período pós-colonial, chamando a atenção para o fato que o passado e o presente estão constantemente retomados nas experiências sociais:

In our normal view of history, colonialism, socialist post colonialism and the present capitalist period seem to annul each other in succession, neatly lined as they are in a chain of successive acts of overcoming. The power of “whites” was handed over to “blacks”. But in fact, social time is seldom linear. The past and the present are constantly being remixed into conglomerates of experience, where each component becomes largely indissociable from the others. The past and the present constantly visit each other in human experience. (PINA-CABRAL, 2005: 24)

Nesse sentido o período colonial como tempo acabado não existe, assim como o período pré-colonial não se extinguiu com a chegada do colonizador e todas essas experiências sociais compõem hoje as representações decorrentes de um contexto da interdependência cultural entre sociedades ocidentais industrializadas e sociedades africanas, correspondendo a uma coexistência de diferentes temporalidades que disputam um lugar hegemônico nas narrativas identitárias.

### 3. Reconfiguração da moçambicanidade

Homi Bhabha propõe-se investigar um outro tempo de escrita e questionar o tempo homogêneo que marca a produção discursiva da nação. Recorrendo aos estudos sobre colonialismo e feminismo demonstra a existência de tempos múltiplos ausentes no discurso historicista. (BHABHA, 2001: 214) Argumenta que é preciso

uma temporalidade de representação que se move entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal centrada. E tais movimentos culturais dispersam o tempo homogêneo, visual, da sociedade horizontal. (BHABHA, 2001: 201)

Pensar a nação como uma das identificações culturais modernas implica reflexão sobre outra temática que envolve o tempo e a produção de narrativas e que será feito mais à frente. A análise da reconstrução dos sentidos de moçambicanidade requer que seja considerada a tensão entre as narrativas que pressupõem temporalidades homogêneas, como a “nacionalidade africana” ou “nação socialista moçambicana” e aquelas relacionadas às de vozes marginais que não são contempladas pelas primeiras. No processo de luta pela independência e criação do Estado-Nação moçambicano ocorre a substituição da narrativa grandiosa e unilinear da metrópole europeia pelas narrativas da africanidade e da construção de uma sociedade socialista, onde a identidade política se tornaria hegemônica face às demais identidades.

Os romances de Paulina Chiziane e de Mia Couto começam a ser publicados na década de 90, no momento em que os discursos sobre nação, moçambicanidade, tradição, identidade nacional tornavam-se objetos de disputa.

No campo histórico-literário, objeto principal desta investigação, vários estudos têm sido produzidos pensando as relações entre o processo de independência e os diferentes momentos da produção literária. A retomada desta problemática pela presente pesquisa tem o propósito de rever as considerações anteriores à luz das transformações vividas por Moçambique, mas também a partir de uma nova compreensão de identidade como relacional e múltipla, em que a identidade nacional constitui uma entre outras tantas formas de identificação que são constituídos historicamente.

A pluralidade de identidades que deve ser considerada no processo histórico contemporâneo, faz parte da fragmentação do sujeito. Stuart Hall, em *Identidade e Cultura*

na pós-modernidade, faz uma reflexão sobre as mudanças sofridas na maneira de conceber a identidade no pensamento moderno que evoluiu da percepção de um sujeito “unificado”, “indivisível”, para um sujeito que se produz na interação com o social, para finalmente se tornar no momento presente um ser contraditório, sem identidade fixa, um indivíduo inacabado. (HALL, 2004: 23-46)

Essa diversidade de referências na demarcação dos processos identitários encontra na África manifestações bastante particulares. Appiah no prefácio de seu livro *A Casa de Meu Pai*, faz um comentário a respeito das identidades de seu pai: “*achanti, ganês, africano e cristão metodista*” (APPIAH, 1997: 12). Creio que tal diversidade marca a maioria dos indivíduos africanos: a localidade, a nacionalidade, a particularidade da condição de africano e negro – uma das mais fortes construções discursivas produzidas no século XX – e todas as influências das culturas “exógenas” vivenciadas direta ou indiretamente. Essas marcas não são iguais para todos e a própria noção de individualidade, tão cara à sociedade ocidental, deve ser pensada no contexto cultural específico das sociedades africanas.

Em palestra proferida no Millenium BIM, Mia Couto afirma

De qualquer modo, a idéia de pessoa em África tem origem diferente e percorreu caminhos diversos da concepção europeia que hoje se globalizou. Na filosofia africana cada um é porque é os outros. Ou dito de outro modo: eu sou todos os outros. Chega-se a essa identidade colectiva por via da família. Nós somos como uma escultura maconde ujaama<sup>4</sup>, somos um ramo dessa grande árvore que nos dá corpo e nos dá sombra.<sup>5</sup>

Muitas das personagens de Mia Couto e Paulina Chiziane são representadas como indivíduos que fogem à concepção construída pelo ocidente de indivíduos que entram em relações com outros indivíduos como sujeitos soberanos, isolados, marcados por um processo crescente de “individualização” (HALL, 2004: 43); as personagens em questão desenvolvem-se em ambientes coletivizados – famílias alargadas, aldeias, pequenos lugarejos – que praticamente promovem uma dissolução das individualidades. O sujeito moçambicano, marcado por identidades plurais, tem nessa inserção familiar e comunitária uma especificidade de suas experiências pessoais. Nos romances, a representação da ambigüidade é mais acentuada nas personagens que vivenciaram uma maior inserção na cultura ocidental.

<sup>4</sup> Ujaama: escultura maconde representando a família, feita em um tronco de madeira onde diversas figuras (rostos e corpos) são entalhadas em sua parte externa.

<sup>5</sup> Palestra de Mia Couto. *O Planeta das Peugas Rotas*, no Millenium BIM (Banco Internacional de Moçambique), 2007: 2.

Nos romances de Mia Couto o trânsito entre esses dois mundos, o da cultura tradicional e da cultura ocidental, é objeto constante. A dificuldade de diálogo entre esses mundos é apresentada de forma intencional com a criação de personagens representativos da ligação com a cultura ocidental e que buscam compreender a sociedade africana com a qual se relacionam. Algumas dessas personagens têm seu contato com o Ocidente por sua origem – como Massimo Rizzi, um italiano em missão da ONU, responsável pela investigação das estranhas explosões dos boinas azuis em *Último Voo do Flamingo*; outros, mais freqüentes, que se aproximaram da cultura ocidental por meio do estudo e de uma vivência urbana e que por razões diversas têm que retomar o contato com a cultura tradicional. Essa é a característica de Izidime Naíta, de *A Varanda do Frangipani*, um inspetor de polícia que se dirige à Fortaleza de São Nicolau, onde funciona um asilo de velhos, para descobrir as circunstâncias da morte do chefe do estabelecimento e, ainda, para compreender os acontecimentos por ele investigados, terá que mergulhar na dinâmica daquela coletividade. Em *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa chamada Terra*, Mariano, personagem central do romance, estudante na cidade, há algum tempo afastado da ilha natal Luar do Chão, faz a dupla viagem de regresso: retorno à terra e aos seus costumes. Encarregado de proceder às cerimônias funerárias do avô tem suas ações enredadas nas tramas dos destinos de sua família, os *Malilanes*, a qual o avô é o patriarca. Nestas e em outras narrativas é possível observar uma espécie de um cerco que as comunidades exercem sobre as personagens individuais sufocando suas iniciativas e decisões e indicando uma forma de relação que particulariza a representação de identidade atribuída à sociedade moçambicana.

A forte presença das comunidades rurais e de suas práticas culturais impede que se considere a moçambicanidade apartada das influências dessas convivências. Requer, por outro lado, atenção em relação às construções mitificadas que foram sendo produzidas, sobre a sociedade africana, tanto pelos europeus como pelos próprios africanos. Neste sentido, a pesquisa buscou rever a forma como as aldeias têm sido consideradas ao longo da história de Moçambique, tentando perceber as comunidades rurais, como o espaço onde a tradição é produzida, bem como, as representações construídas em relação às crenças e práticas que ali são criadas e recriadas continuamente.

A relação entre negritude e tradição também será retomada como outro importante elemento na construção da identidade africana o que, assim como a questão do gênero, institui uma temporalidade que lhe é peculiar.

Os romances apontam para identidades em suas formas híbridas e plurais e, ao recorrer a estratégias de representação fundadas na tradição e em conhecimentos compartilhados apenas por certos grupos, colocam-se em oposição aos discursos unificadores da identidade nacional que a FRELIMO tentou construir após a Independência.

A aproximação entre História e Literatura decorre de uma perspectiva teórica que, por um lado, afirma ser a literatura uma das muitas formas de expressão do tempo vivido e, por outro – frente à impossibilidade de apreensão dos acontecimentos passados tal como eles efetivamente ocorreram –, compreende a produção do conhecimento histórico como reconfiguração da experiência temporal dos homens produzida pelo historiador e como tal uma narrativa. O passado vivido pelos homens de outrora só se torna conhecimento quando ordenado pelo historiador (RICOEUR, 1994: 142) e exige do estudioso a formulação de uma problemática que possa conduzir, como um eixo agregador, as investigações de indícios e os argumentos que constituem a narrativa histórica. As escolhas feitas pelo historiador na composição da intriga são, também, observadas por Paul Veyne, para quem o objeto da História nunca é a totalidade dos fenômenos observáveis, mas alguns aspectos selecionados conforme a questão que levantamos. (VEYNE, 1998: 44)

#### 4. História e Literatura

Recorrer à literatura como fonte documental no estudo de características de uma sociedade requer dois níveis de reflexão: de um lado, reconhecer a literatura como uma forma de conhecimento social e estabelecer as aproximações e convergências possíveis entre esta e outras formas de conhecimento; de outro, identificar nas construções narrativas a presença de temáticas, de personagens, de incidentes e situações, próprios de uma época, possibilitando um pensar das relações entre os discursos expressos nas obras literárias e as relações deste com o tempo histórico representado.

O ponto de partida para as reflexões teóricas relacionadas às convergências destas duas formas de conhecimento foi buscado em alguns autores vinculados ao *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), da Universidade de Birmingham. Fundado em

1964, por Richard Hoggart, como um centro de pesquisa em pós-graduação preocupado em focalizar as relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, alguns entre seus membros adquiriam grande relevo internacional: E.P. Thompson, Raymond Willians, Richard Johnson e Stuart Hall, apenas para citar alguns nomes. Diante das alterações dos valores tradicionais da classe operária da Inglaterra do pós-guerra os pesquisadores desse Centro voltaram sua atenção sobre materiais da cultura popular e dos *mass media* antes desprezados, inaugurando a perspectiva que argumenta que no âmbito popular não existe apenas submissão, mas, também, resistência; por outro lado, cultura passa a ser considerada uma rede de práticas e de relações que constituem a vida cotidiana. (ESCOSTEGUY, 1999: 138-144) A preocupação no estabelecimento de relações entre o individual e o coletivo marcam uma forma particular de abordar a subjetividade não como algo dado, mas como algo produzido e por isso ponto de partida das investigações. (JOHNSON, 1999: 27)

Algumas afirmações feitas por Richard Johnson, na palestra *O que é, afinal, Estudos Culturais?* (sic!), de 1983, orientam alguns caminhos para o trabalho com textos literários. Depois de indicar a diversidade de textos e de gêneros atualmente existentes, aponta alguns métodos de trabalho e afirma:

Não temos, certamente, que limitar nossa pesquisa a critérios literários; outras escolhas estão disponíveis. É possível, por exemplo, adotar “problemas” ou “períodos” como critério principal. (JOHNSON, 1999: 73)

É a partir de temas e problemas, e não de critérios literários, que se pretende abordar a produção dos autores indicados, tendo como perspectiva apreender sistemas de representações presentes nos textos e os significados deles decorrentes. Nos caminhos a seguir a sugestão de Johnson se apresenta como possibilidade:

De forma mais geral o objetivo é descentrar o “texto” como um objeto de estudo. O “texto” não é mais estudado por ele próprio, nem pelos efeitos sociais que se pensa que ele produz, mas, em vez disso, pelas formas subjetivas ou culturais que ele efetiva e torna disponíveis. O texto é apenas um *meio* no Estudo Cultural; estritamente, talvez, trata-se de um material bruto a partir do qual certas formas (por exemplo, da narrativa, da problemática ideológica, do modo de endereçamento, da posição do sujeito, etc.) podem ser abstraídas. (JOHNSON, 1999: 75)

Neste estudo o “texto” é o texto literário, centrado em um gênero específico: o romance. O trabalho historiográfico com textos literários nos conduz à necessária reflexão sobre as transformações nas concepções de História que possibilitaram este diálogo, fato

que ocorreu apenas no momento em que foram ultrapassadas certas concepções de ciência que estabeleciam a dicotomia entre o objetivo e o subjetivo, o racional e o irracional, o real e o imaginário, o científico e o artístico, considerando as duas formas de expressão distintas e inconciliáveis. A introdução na produção historiográfica de categorias de análise como representações, imaginário, dimensões simbólicas, exigiu um repensar das relações entre os aspectos subjetivos e objetivos das práticas da sociedade.

Sandra Jatahy Pesavento apresenta um interessante panorama das transformações paradigmáticas comandadas pela contraposição entre o cientificismo e o imaginário a partir dos estudos do simbólico e do inconsciente, presentes na antropologia e na psicologia. (PESAVENTO, 1995: 12) Lembra, entretanto, que as mudanças no campo da história só vieram a ocorrer posteriormente com os marxistas ingleses e com a escola dos Annales. Entre as principais mudanças apresentadas por Pesavento encontram-se as contribuições de alguns autores como Thompson, que critica o marxismo economicista e mecanicista e o idealismo althusseriano que descarta a realidade empírica; elege a experiência, o fazer-se, como conceito chave. O historiador deve surpreender nexos entre alterações de hábitos, palavras, ações, atitudes que mudam com o tempo, para tanto é preciso encarar novas fontes: jornais, festas, processos criminais, registros policiais, etc. Estudos sobre as multidões (Rudé), sobre a cultura (Raymond Willians), análise dos subalternos, buscam compreender os significados que os homens conferem a si no mundo. (PESAVENTO, 2005: 30) Na Escola dos Annales, o estudo das mentalidades introduzido por Lucien Febvre e intensificado nas décadas posteriores, embrenhou-se nos domínios do simbólico, das atitudes mentais, do conjunto de valores partilhados, não racionais, não conscientes e não contidos no âmbito das classes, complexificou a compreensão e os estudos da realidade. (PESAVENTO, 2005: 31)

Os “novos problemas” propostos pela historiografia trazem o estudo do imaginário que deve ser compreendido como uma representação, uma tradução mental de uma realidade exterior, um discurso sobre o real, mas que não é exatamente o real. As representações mentais envolvem atos de apreciação, conhecimento e reconhecimento e constituem um campo onde os agentes investem seus interesses e bagagem cultural. (PESAVENTO, 1995: 15)

O que mais especificamente interessa nesta pesquisa é o imaginário enquanto idéias e imagens de representações que dão significado às identidades individuais e coletivas. Na leitura dos romances o foco centra-se mais em uma destas representações coletivas: a

identidade nacional, compreendida como um processo “ao mesmo tempo pessoal e coletivo, onde cada indivíduo se define com relação a um ‘nós’, que, por sua vez, se diferencia dos ‘outros’”. (PESAVENTO, 1998: 18) Nessas representações coletivas de identidade diversos aspectos devem ser considerados como as formas de legitimação do poder, as divisões que são estabelecidas, os modelos de conduta que são concebidos para seus membros. (PESAVENTO, 1995: 16) Representações que são historicamente construídas a partir de campos de força que se enfrentam e onde se definem as representações do real. (PESAVENTO, 1998: 20) Representações que são reconfiguradas num contexto de busca de novos padrões de referência e de novos projetos.

Buscar as representações de identidade nacional na literatura não é fazer tábula rasa dos campos do conhecimento histórico e literário, mas reconhecer as proximidades e as diferenças. Análises teóricas mais recentes da historiografia têm garantido a aproximação entre as duas formas de narrativa e, portanto, de produção de interpretações, estes pressupostos se consolidam a partir de um grande debate travado em torno da própria idéia de ser a história uma forma de narrativa.

## 5. História, Narrativa e Tempo

Na nossa inevitável subordinação ao passado há uma coisa, pelo menos, de que nos libertamos: condenados como sempre estamos a conhecê-lo exclusivamente pelos seus vestígios, conseguimos, todavia, saber muito mais a seu respeito do que aquilo que esse passado achou por bem dar-nos a conhecer. É, bem vistas as coisas, uma grande desforra da inteligência sobre o dado. (BLOCH, 1976: 60)

A frase de Marc Bloch, transcrita acima, refere-se a um movimento dentro da historiografia francesa de oposição ao positivismo e à crença que o conhecimento histórico poderia “reatualizar” o passado. O trecho indica dois aspectos desse movimento, de um lado, critica a identificação entre testemunhos ou vestígios históricos e o passado, pois sabemos do passado apenas aquilo que, propositadamente ou não, chegou até nós; por outro lado, torna explícita a intervenção do historiador na construção do fato histórico, pois os documentos históricos “só falam quando se sabe interrogá-los” (BLOCH, 1976: 60) daí



a idéia de “desforra da inteligência sobre o dado”. Para Bloch, é por meio de uma metodologia de investigação que o historiador consegue ir além dos testemunhos.

Entretanto, a compreensão dessa ação do historiador sobre os testemunhos e de sua responsabilidade na constituição de cadeias de fenômenos e no estabelecimento de interações entre eles, não significou o reconhecimento por parte de Bloch, como de outros fundadores da Escola dos Annales, de sua proximidade com a narrativa, pelo contrário, questionaram essa forma de escrita como sendo própria da História Positivista, preocuparam-se apenas com os aspectos metodológicos do “ofício do historiador” (RICOEUR, 1994: 147)

É indiscutível a contribuição fundamental vinda da historiografia francesa na renovação do conhecimento histórico. O combate antipositivista e contra a identificação da história com a história política, ou com uma crônica melhorada do Estado, foi essencial no desenvolvimento da história social e de seus “heróis coletivos”, nas investigações no âmbito da história econômica e da mentalidade, e na sobreposição do “longo prazo” e do “prazo breve”, desenvolvendo uma pluralidade temporal que obriga o pesquisador a considerar a dinâmica entre as transformações lentas ou estruturais e as conjunturas. Entretanto, a preocupação com buscar os elementos constantes e repetíveis nos acontecimentos encaminha as reflexões para um conhecimento se não de leis, mas de aspectos sistemáticos do conhecimento histórico buscando nele uma relação com o saber científico, a história quantitativa é exemplar quanto a isso. Contra tais esforços se colocará Paul Veyne, insistindo na natureza sub-lunar e essencialmente humana do conhecimento histórico, onde a compreensão é o eixo principal no estabelecimento de itinerários e na construção das tramas pelo historiador o que o aproxima a outras formas de narrativas. Para Veyne a história é *apenas uma narrativa verdadeira*. (VEYNE, 1998: 17)

Não só a historiografia francesa questionou a estrutura narrativa da história, identificando-a ao positivismo. Ricoeur faz uma análise sistemática das teses de estudiosos ingleses que procuram construir um modelo “nomológico” para o conhecimento histórico. Nestas reflexões o foco central foi a noção de acontecimento que “tinha que ser despojada de seu estatuto narrativo e colocado num quadro de oposição entre o particular e o universal”. (RICOEUR, 1994: 162) O acontecimento histórico seria equivalente a qualquer acontecimento físico e a história buscaria explicar nesses acontecimentos as causas e as regularidades, abandonando a noção de singularidade e de acontecimento não repetível e ressaltando os elementos de universalidade.

Mas os estudos históricos também não podem prescindir de uma aceitação, pelo menos tácita, de enunciados gerais do tipo dos que vêm citados em tratados teóricos. Desse modo, ainda que o historiador possa preocupar-se com o não-repetido e o único, tem obviamente de selecionar e abstrair a partir dos eventos concretos que estuda, e o seu discurso acerca do que é indiscutivelmente individual exige o emprego de nomes comuns ou termos descritivos gerais. Por conseguinte, as caracterizações que o historiador faz de coisas individuais pressupõem vários *tipos* de ocorrências e, portanto, que há regularidades empíricas, mais ou menos determinadas, associadas a cada tipo e permitindo diferenciar os tipos uns dos outros. (NAGEL, 1976: 27)

A busca dessas regularidades empíricas se concretizaria por meio de um elemento central do modelo nomológico, a explicação. “Um acontecimento é explicado quando está coberto por uma lei e seus antecedentes são legitimamente chamados de suas causas.” (RICOEUR, 1994: 163) Uma série de reflexões foram formuladas no intuito de construir a identidade entre os procedimentos adotados pelo historiador e demais cientistas, assim a seletividade ou escolha de um problema e a limitação do estudo que resulta dessa escolha seria, para os defensores do modelo nomológico, atitudes comuns a qualquer estudioso uma vez que para conhecer algo não é preciso conhecer tudo desde que, escolhido o problema, o cientista fosse capaz de manter o distanciamento. Afirmava ainda, que o argumento de regressão ao infinito era um sofisma, uma vez que toda a investigação estabelece uma seleção de hipóteses, e que a possibilidade de distinguir o que é preconceito do que não é já seria uma prova de objetividade. (RICOEUR, 1994: 168-169)

O esforço em cotejar os elementos comuns entre história e outras ciências e tentar criar um modelo foi sendo fragilizado em decorrência do próprio desenvolvimento da disciplina e da impossibilidade de colocar em prática um modelo rigoroso em que as leis cobrissem os casos particulares. A atribuição de leis a acontecimentos históricos poderia conduzir a tantas restrições para contemplar o caso particular que se tornaria lei de um só caso. (RICOEUR, 1994: 179) Entretanto, a rejeição ao modelo nomológico não implicou retorno ao acontecimento único e à crônica dos fatos, os historiadores não descartaram a explicação uma vez que esse é o seu objetivo.

As adequações que foram sendo introduzidas nas reflexões sobre a aplicação de um modelo nomológico na pesquisa histórica passaram a considerar a possibilidade de recorrer a termos gerais, como revolução ou conquista, mas sem deixar de levar em conta o que é específico em história que é a diferença, isto é, não qualquer revolução, mas a Revolução Francesa, por outro lado, passou a considerar que para o historiador explicar as diferenças

é defender conclusões, esboçadas a partir de um conjunto de fatores por ele recolhidos e agrupados, contra outro conjunto de conclusões.

Como afirma Ricoeur, não se trata de renunciar à idéia de causa em história, mas de se respeitar sua lógica particular, pois o historiador elege acontecimentos que preencham o requisito de causa, escolhe quais seriam os motivos necessários em determinado evento (prova indutiva) e quais seriam as razões para selecionar esses motivos dentre outros (prova pragmática). Estes procedimentos constituem uma alternativa para a explicação por meio de leis. (RICOEUR, 1994: 183)

A importância dessas discussões está na construção de argumentos a favor da concepção narrativa e na valorização epistemológica de procedimentos específicos do objeto histórico como compreensão e interpretação. A análise desses procedimentos, assegurados pela narrativa, depende da adoção, pela historiografia, de conceitos da crítica literária, entre estes, o de tessitura da intriga e ato configurante, conceitos que foram adotados e analisados por vários autores (Paul Veyne, Hyden White), mas, para efeito deste trabalho, serão acompanhados em Ricoeur, devido o interesse especial em suas especulações relacionadas ao tempo que “torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo.” (RICOEUR, 1994: 15)

A caracterização da narrativa é essencial para refletir as relações entre a escrita da história e do texto de ficção. O último só poderá se aproximar ou distanciar do primeiro à medida que se defina claramente o que está sendo entendido por narrativa. Interessa aqui verificar quais procedimentos desenvolvidos pelo historiador na produção do seu texto são semelhantes aos procedimentos de produção de outros textos narrativos.

A discussão da narrativa, em Ricoeur, trava-se em torno do que ele chama de “tessitura da intriga”. Sua construção parte da *Poética*, de Aristóteles, e dos conceitos *mimese* (atividade mimética) e *muthos* (disposição dos fatos), mas enquanto o filósofo restringe estes conceitos ao drama e à epopéia, Ricoeur despreza essa diferenciação englobando todos os gêneros na narrativa (RICOEUR, 1994: 56 e 232) e conduz seu raciocínio no sentido de demonstrar certas identidades entre o trabalho do historiador e as construções da poética aristotélica.

Para Aristóteles, na epopéia e no drama o poeta é o autor da intriga e extrai do real contingente o verossímil, sendo excluída a poesia diegética e a história, esta última por ser episódica e contingente. Já Ricoeur, ao considerar narrativa todos esses gêneros, vê semelhanças nos procedimentos do poeta e do historiador cuja atividade operatória estará

associada aos conceitos constitutivos da narrativa, seja o de atividade mimética ou de representação da ação, seja o de composição da intriga, mecanismos através dos quais busca, ao construir suas tramas, a compreensão e a verossimilhança.

Para a compreensão dessa atividade operatória, seguimos os passos de Ricoeur, conceituando o elemento central da narrativa: a *mimesis*, que não é cópia ou réplica do idêntico. A representação da ação é uma atividade mimética que produz algo ao dispor os fatos no momento que tece a intriga. (RICOEUR, 1994: 60) A idéia de *mimese* como imitação não deve significar decalque de um real preexistente; por sua vez, a idéia de representação não é duplicação de presença, mas um corte que abre espaço para a ficção; *mimese* refere-se a uma imitação criadora. (RICOEUR, 1994: 76)

Para melhor esclarecer o conceito de *mimese* Ricoeur o desdobra em três: *mimese* I refere-se ao campo da práxis, ao agenciamento dos fatos, uma referência que precede a composição poética; *mimese* II é a criação; *mimese* III é a criação do leitor, o ponto de chegada da composição poética. A partir de tal conceito de *mimese*, imitar é elaborar significação articulada, articulação esta que é portadora de caracteres temporais. A idéia de imitação criadora fundamenta-se na compreensão de que para fazê-lo são necessárias algumas competências tais como: ser capaz de identificar a ação em geral, suas estruturas inteligíveis (o que alguém faz, os fins, motivos, agentes, circunstâncias) e depois elaborar uma significação articulada da ação, o que passa pela identificação das mediações simbólicas da ação e de seu caráter temporal. (RICOEUR, 1994: 88) Todos os termos do conjunto estão em uma relação de intersignificação. *Mimese* I constitui um ato de pré-compreensão sobre o qual se ergue a tessitura da intriga na qual o poeta irá configurar a ação humana, pois “a literatura seria incompreensível para sempre se não viesse a configurar o que, na ação humana, já figura.” (RICOEUR, 1994:101)

Uma narrativa pressupõe da parte do narrador e de seu auditório uma familiaridade com os termos estruturais e o estabelecimento de uma relação de intersignificação entre esses termos (agente, fim, meio, circunstâncias, etc.), articulados em termos sincrônicos. Mas ela pressupõe, também, uma familiaridade com as regras de composição que governam a ordem diacrônica do discurso. (RICOEUR, 1994: 90) A composição irá possibilitar a integração de termos heterogêneos da ação, extrair uma história de uma pluralidade de acontecimentos que contribuem no desenvolvimento da intriga (RICOEUR, 1994: 103) e seu encadeamento em estruturas temporais que adquirem a dimensão episódica (episódios se sucedem uns aos outros) e a dimensão configurante (um por causa

do outro) graças à qual a intriga transforma os acontecimentos em história (RICOEUR, 1994: 104), a qual pode adquirir diversas formas como de narrativas populares ou crônicas nacionais, onde a história é vista como uma totalidade e a sucessão de episódios conduzem ao fim. (RICOEUR, 1994: 106)

Compreender a história é compreender como e por que os episódios sucessivos conduziram a essa conclusão, a qual, longe de ser previsível, deve ser finalmente aceitável, como congruente com os episódios reunidos. (RICOEUR, 1994: 105)

As reflexões propostas por Ricoeur não se esgotam nas idéias acima, mas elas já nos dão uma série de elementos para pensar o trabalho desenvolvido pelo historiador que, no intuito de pesquisar certos temas ou aspectos da vida de uma sociedade ou coletividade, é conduzido por sua investigação de um conjunto, geralmente parcial, de vestígios e testemunhos que relatam acontecimentos, experiências, ações para os quais ele irá atribuir uma ordenação e um seqüenciamento buscando causas e explicações o que implica construção de uma trama que vai além dos documentos. Esses procedimentos não são realizados por alguém que está vivenciando o fato, mas por alguém que organiza sua exposição num processo que vai do final para o começo quando procede a re-narração do fato.

A transformação dos acontecimentos em história, pela tessitura da intriga, implica uma reflexão sobre o tempo e sobre a construção do tempo histórico ou “tempo humano”, como Ricoeur denomina, para desvincular do tempo físico.

Partindo das considerações do livro IX, de Santo Agostinho, questiona o que seria o tempo, uma vez que o passado não é mais, o futuro ainda não é e o presente não permanece! E continua: como se pode medir o que não é? Por outro lado, reconhece, nossa experiência percebe intervalos de tempo e compara-os entre si (uns mais longos, outros mais curtos), avalia sua dimensão (quanto é mais curto que outro). (RICOEUR, 1994: 22-25) É ao inquirir sobre as medidas do tempo e sua duração que o filósofo estabelece o distanciamento em relação a qualquer vínculo a um movimento exterior (movimento do sol) (RICOEUR, 1994: 32) e atribui ao “espírito” a capacidade de criar intervalos mesuráveis. (RICOEUR, 1994: 37) Citando Santo Agostinho reafirma que quando narramos coisas passadas, é da memória que extraímos não as próprias coisas, mas as palavras concebidas a partir das imagens gravadas em nosso espírito, e conclui que o que deve ser considerado não é o passado ou o futuro, mas as qualidades temporais que podem existir no presente sem que as coisas de que falamos ou narramos ou predizemos ainda

existam ou já existam. Assim, Ricoeur acata a idéia do tríplice presente: o presente do presente, o presente do passado, possível pelas imagens e impressões que ainda permanecem na memória, e o presente do futuro, constituído por imagens antecipatórias, por sinais de espera. A memória e a espera colocam passado e futuro no presente. Esse tipo de representação pressupõe um tempo discordante, uma experiência temporal confusa, uma multiplicidade e um dilaceramento do tempo. (RICOEUR, 1994: 35)

A construção intelectual do tempo é um aspecto fundamental nos estudos sobre a escrita da história, pois é na articulação da linguagem, na construção da narrativa que nossa experiência temporal confusa será reconfigurada. Reafirma-se, aqui, a inexistência do passado, morto e acabado e a necessidade de se compreender como se articulam as relações passado-presente e os interesses que guiam certas reconstruções do passado.

A escrita da história implica um realinhamento retroativo do passado (RICOEUR, 1994: 210), uma reconfiguração das experiências vivenciadas por testemunhas que não poderiam ter a mesma compreensão que o historiador ao construir sua intriga.

Ricoeur deixa claro que em nenhum momento Aristóteles se preocupa com a questão temporal e que são dele as relações construídas com o pensamento de Santo Agostinho (RICOEUR, 1994: 55); e da ligação entre os dois estudos irá formular a afirmativa:

que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal. (RICOEUR, 1994: 85)

Assim, Ricoeur, partindo das reflexões dos dois filósofos, desenvolve a tese que nenhum testemunho histórico pode apreender o tempo presente por ele ser confuso, multiforme, ininteligível. Todo o conhecimento histórico é fruto das configurações produzidas pelo historiador, ou, como afirma Paul Veyne, “A história é uma noção livresca e não existencial” (VEYNE, 1998: 68), organiza dados de uma outra temporalidade, dados que muitas vezes se caracterizam por oferecer imensas lacunas que são preenchidas pelo historiador que nos oferece “a superfície tranquilizadora da narrativa”. (VEYNE, 1998: 26)

O gênero histórico, para Veyne, é uma maneira ocidental de escrever a história como uma narração contínua, com a qual nos acostumamos e na qual buscamos uma “explicação”.

Cada um sabe que abrindo um livro de história, o compreende como um romance ou algo parecido; por outras palavras, explicar, da parte do historiador, quer dizer “mostrar o desenvolvimento da trama, fazer

compreendê-lo”. Assim é a explicação histórica: sublunar e nunca científica; nós lhe reservamos o nome de compreensão” (VEYNE, 1998: 82)

Para Veyne, uma intriga é a síntese do heterogêneo, o historiador dispondo de um conjunto de documentos, geralmente indiretos e incompletos, terá a necessidade de ligá-los, de encontrar uma explicação, de “tapar um buraco”, a síntese histórica é essa operação de preenchimento ou retrodicção. (VEYNE, 1998: 117)

Por outro lado, um cronista é incapaz de registrar os acontecimentos que para ele não significam nada, não têm sentido, e esses mesmos acontecimentos podem, ulteriormente, tornarem-se importantes. O historiador reconhece ações em relação a acontecimentos do passado enquanto partes de uma totalidade temporal. (RICOEUR, 1994: 211)

Entretanto, ao tecer suas intrigas investe nelas elementos simbólicos e de significação sem as quais as mesmas não teriam legibilidade

O que importa é a maneira pela qual a práxis cotidiana ordena, em relação ao outro, o presente do futuro, o presente do passado, o presente do presente. Porque é essa articulação prática que constitui o indutor mais elementar de narrativa. (RICOEUR, 1994: 96)

Ao associar história a tese narrativista e reconhecer a ação de configuração do narrador, aceitamos com Ricoeur, que o historiador fala desde um ‘ponto de vista’.

Ademais, se a construção da intriga é de um ato de juízo, liga a narração a um narrador e permite, pois, do “ponto de vista” deste último dissociar-se da compreensão que agentes ou os personagens da história podem ter tido de sua contribuição à progressão da intriga; contrariamente a objeção clássica, a narrativa não está absolutamente ligada a perspectiva confusa e limitada dos agentes e testemunhas imediatas do acontecimento; ao contrário, o distanciamento, constitutivo do ponto de vista, torna possível a passagem do narrador ao historiador (RICOEUR, 1994: 256)

Na mesma linha de raciocínio, Pesavento afirma que, na impossibilidade de repetir a experiência vivida, os historiadores promovem a reconfiguração de um tempo – nem passado nem presente, mas tempo histórico reconstruído da narrativa – e nesse processo elaboram versões plausíveis, possíveis e atingem não a veracidade, mas a verossimilhança. (PESAVENTO, 2006: 16)

Entretanto, se a história e a ficção são narrativas, alguns procedimentos serão preocupações específicas do historiador o que irá conservá-lo no campo da ciência. O historiador dá destaque a um trabalho de crítica dos universais adotados e de conceitualização na explicação da trama narrativa; um outro procedimento refere-se ao

problema da objetividade, pois, mesmo tendo reconhecido a existência de um juízo, de uma interpretação, busca argumentos que excluam outros juízos como verdadeiros, estabelece comparações e associações a outros acontecimentos e coloca como um problema específico os limites da objetividade, reconhecendo implicações ideológicas em seu trabalho e a necessidade da crítica. Estas são preocupações que não atingem o ficcionista. (RICOEUR, 1994: 251-253)

A transformação da literatura em fonte de pesquisa não implica uma hierarquização de campos, mas a constatação do lugar a partir de onde são colocadas as questões; por outro lado, pressupõe a consciência de um diferencial, pois os historiadores trabalham com as marcas de historicidade: fontes, métodos de análise, na busca de aproximação com o real acontecido. Escritores de ficção não têm esse compromisso, apesar de buscarem essa aproximação na contextualização de personagens e ambientes. (PESAVENTO, 2006: 20-21)

Assim, fica estabelecido um aspecto teórico estreitamente vinculado a este estudo ao caracterizar a produção histórica, por sua dimensão configurante e pela emissão de juízo, como típica do narrativismo, mas particularizando-a ao adotar procedimentos que lhe são específicos.

Acreditando não existir uma radical separação entre história e literatura e admitindo ser esta última produção uma forma de compreensão do mundo vivido é que este trabalho foi esboçado. As aproximações podem ser feitas na medida em que história e literatura vêm sendo consideradas duas linguagens distintas, mas ambas compreendendo formas de conhecimento e de imaginação. Por outro lado, é possível identificar nas duas construções narrativas um conjunto de operações semelhantes que envolvem a seleção de temas e de acontecimentos, o estabelecimento de relações e nexos entre eles, visando a produção de um discurso lógico e inteligível.

Se a realidade por vezes nos parece opaca e incompreensível, é preciso buscar indícios, estabelecer relações e procurar significados em dados aparentemente irrelevantes, mas que adquirem sentido dentro de um contexto mais amplo. (PESAVENTO, 1995: 18)

Esta é a operação configurante proposta por Ricoeur. Muitos estudiosos de diferentes áreas do conhecimento já manifestaram esse tipo de compatibilidade. Para Ianni, apesar de sua preocupação estar centrada nas relações entre a sociologia e a literatura,

a metamorfose da pesquisa em narração, conceito, categoria e interpretação, é sempre um processo no qual entra a imaginação” e,



ainda, “...a interpretação científica mobiliza rigor e precisão, tanto quanto paixão e inspiração. (IANNI, 2000: 174)

Assim, entre a literatura e a produção científica (sociologia ou história) podem ser identificadas inúmeras “*convergências, ressonâncias, contemporaneidades ou coincidências, envolvendo temas, dilemas, situações e incidentes próprios da ocasião...*” (IANNI, 2000: 172)

Ianni refere-se a épocas ou conjunturas históricas nas quais o contraponto literatura e sociologia pode revelar-se particularmente significativo.

Quando se fala em algo mais geral, característico da época ou da conjuntura, logo se coloca o enigma do pensamento ou da visão do mundo. É como se houvesse algo no ar, um clima sociocultural particularmente novo ou provocativo, que alimentasse diferentes criações, não só de escritores e sociólogos, mas também de outros, incluindo filósofos. Haveria inquietações, dilemas e ilusões predominantes, ressoando nas narrativas, interpretações, fabulações. É como se as narrativas, bem como outras criações, sintetizassem e decantassem algo que poderia ser essencial na época ou conjuntura. (IANNI, 2000: 172)

Os romances moçambicanos de Mia Couto e Paulina Chiziane captam esse “clima sociocultural provocativo” registrando o confronto entre os discursos de modernização trazidos pela colonização, pelo movimento revolucionário e pelas políticas de reestruturação econômica e institucional, e as permanências de práticas e crenças tradicionais, da incompreensão frente àquela modernidade, de perplexidade e estranheza frente ao inexplicável acometimento da guerra e de suas heranças, e que se procura organizar introduzindo elementos da fantasia e do sobrenatural como chaves explicativas.

Esses romances mimetizam a realidade e produzem significações em uma construção literária que implica certas concepções de sociedade e de processo histórico. Neles é possível apreender o universo contraditório que caracteriza a sociedade moçambicana atual para além das reflexões de natureza estritamente política, a tensão entre as posições e decisões individualmente tomadas e as prescrições definidas nos conjuntos familiares (como já foi indicado acima); a crença e o respeito quanto à presença e intervenção dos espíritos ancestrais no cotidiano vivido e as pressões de toda natureza impulsionando mudanças e desautorizando crenças; a contraposição entre uma convivência pacífica com o inexplicável e a exigência de explicações racionais. Os conflitos e disputas registrados nos romances significam relações de força envolvendo valores, sentimentos,

interesses, bem como os signos criados no transcorrer da vida cotidiana e que produzem sentidos do passado e do presente, diversos e divergentes da memória dominante.

## **II. Guerra de independência e guerra civil. Dois momentos literários.**

A percepção das novas representações de moçambicanidade na literatura constitui um exercício que será feito a partir dos acontecimentos ulteriores procedendo a uma metodologia que implica no que Ricoeur chamou de “realinhamento retroativo do passado.” (1994: 210); isto é, narração retrospectiva por meio da qual se constrói um sentido para os acontecimentos através de uma certa sucessão e causalidade. Dois eventos irão atuar como marcos nesse procedimento. Em um primeiro momento a guerra de independência que, como já foi indicado, constitui o mito fundacional da nacionalidade moçambicana, articulando eventos anteriores e posteriores. O intuito é o de acompanhar alguns trabalhos de crítica literária tentando identificar a maneira como este acontecimento configura uma determinada concepção de moçambicanidade. Patrick Chabal faz a distinção entre criação da literatura nacional e nacionalismo político, apesar de reconhecer que há uma relação entre os dois e, ainda, que a noção de moçambicanidade é um produto da literatura que foi sendo criado durante uma fase em que Moçambique não existia plenamente como nação. Chabal chama a atenção para o fato de que

a realidade da moçambicanidade não é deduzida a partir das afirmações de intenção feitas, na altura, por alguns escritores, mas pela influência que alguns textos tiveram no desenrolar subsequente da literatura. (CHABAL, 1994: 54)

Assim, a concepção de moçambicanidade é uma construção feita em momentos posteriores à produção literária, num processo de sistematização que implica escolhas e exclusões de textos e autores que irão compor uma tradição literária nacional.

O segundo marco adotado por esta pesquisa, será a guerra civil e o abandono do socialismo, que se constitui no elemento que irá deflagar uma produção literária onde é possível identificar uma reconfiguração da identidade nacional moçambicana que passa a coexistir com outras identidades, reconhecendo a diferença e a pluralidade.

## 1. O momento das representações homogêneas

Como outras narrativas de nacionalidade, a moçambicana vai buscar no seu passado eventos que antecedem a ocupação portuguesa e manifestações de resistência ao domínio colonial, percebendo neles a gênese de sua formação nacional. O texto introdutório do livro *História de Moçambique*, produzido pela FRELIMO, ao qual fizemos referência mais acima, se propõe escrever a história “sob o ponto de vista moçambicano”, reconstruindo suas ligações com os povos bantus que atingem as áreas do atual Moçambique por volta do ano 1.000; o império do Monomotapa, construtor do Zimbabwe<sup>6</sup>, e a formação, em Moçambique, dos reinos de Barué, Quiteve, Manica; a expansão do império Zulu, que, sob o comando de Soshangane, funda o império de Gaza, e inúmeros outros acontecimentos que relatam a formação do povo de Moçambique, seus contatos com povos comerciantes da costa e a resistência ao domínio efetivo dos portugueses sobre seus territórios.

Uma das muitas interpretações equivocadas sobre o continente africano está em olhar para o mapa político atual e supor que os diversos países ali configurados constituem unidades político culturais, instituídas há algum tempo. Moçambique, por exemplo, por ser uma região associada à expansão marítima portuguesa do final do século XV pode nos proporcionar a idéia de ter sido amplamente submetida à influência cultural lusitana. Nada mais errôneo. Durante séculos as atividades portuguesas na região estiveram restritas a feitorias comerciais costeiras que disputavam com árabes e indianos o estabelecimento de relações comerciais com os governantes locais, disputas estas de que dão testemunho a espetacular arquitetura da Ilha de Moçambique, com suas construções cristãs, muçulmanas e baneanas. Também na literatura as marcas dos vínculos culturais com o Oriente estão registradas e é a eles que se reportam as conversas entre as personagens Kindzu e o monhé (indiano) Surendra Valá, do romance *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto:

E era como se naquele imenso mar se desenrolassem os fios da história, romances antigos onde nossos sangues se haviam misturado. Eis a razão por que demorávamos na adoração do mar: estavam ali nossos comuns antepassados, flutuando sem fronteiras. (TS, 26)

---

<sup>6</sup> Zimbabwe ou Dzimbabwe: Casa de Pedra, sede política e espiritual do Império Mwanamutapa. FRELIMO, 1971, p. 5.

A especificidade na formação de Moçambique não está só na proximidade com o Oceano Índico, caracterizado pelo romancista como uma “pátria” (TS, 23), que proporcionou a ligação entre diferentes grupos culturais do Oriente<sup>7</sup>, mas o processo mesmo de ocupação do território moçambicano é tão cheio de particularidades que faz daquela região um local único no entrelaçamento de diversas tradições, tanto pelas trocas entre portugueses e os diferentes grupos étnico-culturais de origem bantu que habitam a região, como por todas as demais influências que marcaram a sua história.

O que podemos chamar de colonização portuguesa começa a se efetivar no final do século XIX, quando foram instituídos sistemas administrativos específicos para os indígenas, definindo e mapeando as áreas, denominadas de circunscrições ou conselhos, e os postos administrativos com os correspondentes responsáveis por estas localidades. Apesar dos movimentos de resistência contra o domínio estrangeiro, a derrota de Gungunhana, rei de Gaza, no último quartel do séc. XIX, significou a consolidação e o fortalecimento do sistema administrativo português sobre Moçambique, pressionado pelo avanço da política neocolonial européia e pelo “ultimato britânico” que exigia a ocupação efetiva do território. A conquista portuguesa, ou pacificação, foi levada a termo por Freire de Andrade, Antonio Enes, Eduardo Costa, Aires Ornelas, Eduardo Galhardo e Mouzinho de Albuquerque, representantes da chamada “Geração 95”. (MACANGO, 2001: 63-66) Este processo será mais detidamente examinado na segunda parte desta pesquisa.

Se a resistência bélica africana sucumbe frente aos efetivos militares portugueses, será a colonização sistemática que criará condições para uma outra forma de resistência: a produção de uma literatura que ao se desenvolver irá estabelecer os contornos de uma identidade própria e uma alteridade em relação ao colonizador. Diversos estudos e interpretações da crítica literária procuram identificar nessa produção as características da nacionalidade moçambicana; estas sistematizações irão contribuir na construção de uma narrativa que pressupõe uma identidade homogênea.

Os debates produzidos nesses estudos envolvem a definição de quem deve ser considerado poeta moçambicano, qual deve ser o marco que indica o aparecimento dessa literatura, quais os períodos podem ser pensados para essa produção. A dificuldade no estabelecimento do rótulo de moçambicana para essa produção literária decorre da complexidade do contexto onde emerge essa cultura letrada, um pequeno segmento

---

<sup>7</sup> Essas relações constituem uma das intrigas do romance *O Outro pé da Sereia*, de Mia Couto.

urbano, educado segundo os modelos culturais portugueses, onde convivem tanto europeus como um elite de africanos assimilados<sup>8</sup>, isto é, elementos que dominam a língua e a cultura da metrópole.

Fátima Mendonça, em *Literatura Moçambicana. A história e as escritas*, publicado em 1989, procura construir uma periodização para a produção literária, estabelecendo um marco para seu início:

Parece ser hoje um facto assente que o surgimento, em Moçambique, de uma literatura em língua portuguesa com carácter sistemático, ocorre nos finais dos anos 20.

A emergência dessa literatura vai ser determinada pela política de assimilação e pela política educacional do estado colonial, cujos objetivos se apresentavam claramente definidos: criação de um pequeno estrato educado dentro das concepções da cultura ocidental com vista a servir de suporte e manutenção do poder colonial.” (MENDONÇA, 1989:34)

Focalizando sua análise na questão da língua, afirma:

Apenas desejamos salientar que os primeiros escritores moçambicanos não tinham outra alternativa: apropriarem-se da língua ‘estranha’ que se lhes impunha não só como conjunto estruturado de representações, veículo das ideologias, mas também como um instrumento. (...)

De certo modo a fábula de Caliban e Próspero prolonga-se recriada e o escravo agora livre empunha a língua do antigo senhor, tenta lentamente modelá-la, dar-lhe a forma que a sua particular visão de mundo exige, erigi-la em instrumento revelador de várias possibilidades de expressão estética, tacteando os caminhos que a instituirão numa literatura verdadeiramente nacional. (MENDONÇA, 1989: 17)

A autora busca compreender o processo como a literatura nacional vai se constituindo, seu trabalho reflete uma análise do ponto de vista de um país independente e autônomo em busca de suas especificidades.

Tratava-se de afirmar o colonizado e romper com o modelo ideológico, estético e lingüístico do colonizador, entretanto, a resposta a este enquadramento não era exercício fácil e inúmeros debates entre os críticos literários, principalmente nos anos imediatamente posteriores a Independência, procuraram estabelecer quem seriam os autores, qual deveria ser a origem, e quais seriam as características de uma produção nacional moçambicana.

---

<sup>8</sup> Ser assimilado era condição adquirida quando os indivíduos provassem ter deixado seus costumes, demonstrassem conhecimento de hábitos próprios da cultura portuguesa; lhes eram exigidas quatro condições: saber ler e escrever na língua portuguesa; possuir meios necessários para sua subsistência e a de sua família; ter bom comportamento atestado pelas autoridades administrativas; ser comerciante ou industrial e possuir habilidades literárias mínimas. (HERNANDEZ, 2005: 515)

Nas primeiras sistematizações produzidas ainda em tempos coloniais, alguns críticos como Rodrigues Junior e Amândio César, escrevendo respectivamente em 1962 e 1967, negavam qualquer possibilidade de existência de uma literatura moçambicana, inserindo tudo que viesse dessa região do ultramar na literatura portuguesa. (MATUSSE, 1998:12) Numa perspectiva oposta, surgiram críticos que procuraram estabelecer o que havia de específico na produção literária das colônias, mesmo que conservando, de certa forma, um critério generalizante ao utilizar o conceito de literaturas africanas de expressão portuguesa, como fez Manuel Ferreira para diferenciar uma produção que procura valores de africanidade na literatura colonial. Para o autor essa produção apresentaria

O universo africano perspectivado de dentro, conseqüentemente saneando a visão folclorista e exótica. (...) o texto africano nega a legitimidade do colonialismo e faz, da revelação e da valorização do universo africano, a raiz primordial. (FERREIRA, 1987: 13)

Manuel Ferreira, assim como os críticos literários Joaquim Sabino e Alfredo Margarido, procura estabelecer os critérios para a identificação da literatura moçambicana, algumas vezes baseados no local de nascimento do autor, outras vezes na condição racial ou na opção política, afirmando ora que a literatura produzida em Moçambique é européia, ora que autores não-africanos não poderiam entender a realidade total do país moçambicano. (SILVA, 1996: 74-76).

Alfredo Margarido acredita que ser moçambicano decorre de condições objetivas a que os indivíduos estão submetidos e que os faz seguir um conjunto de regras de comportamento e um “*comportamento objetivado, cujos valores significativos são praticamente uniformes para todos*” (MARGARIDO, 1980: 483); portanto, condição social e cor tornam-se os elementos determinantes da identidade moçambicana.

Para o autor existe estreita relação entre o interesse pelos movimentos sociais, a afirmação da condição de cor: negra ou mulata (mista), e a possibilidade de mostrar na poesia se as “*raízes do poeta são autenticamente moçambicanas, as suas razões de ser, de estar, de existir, terão também de ser moçambicanas.*” (MARGARIDO, 1980: 486)

Alfredo Margarido, responsável pelo Prefácio de uma coletânea de poesia publicada pela Casa dos Estudantes do Império, em 1962, a qual irá se constituir em importante marco da produção literária moçambicana, faz um balanço dessa produção discernindo a poesia idealista e divorciada dos problemas imediatos daquela que assume a *praxis* do homem de cor. Para ele os poetas brancos têm uma visão exótica da população da colônia:

Não nos pode admirar, portanto, que tal poesia seja expressão de um grupo de poetas brancos (e, em alguns casos não moçambicanos); a sua visão do homem moçambicano é panorâmica, isto é, engloba-o num enquadramento paisagístico que vai do embondeiro à casa maticada, e desta à figura falsamente humana. (MARGARIDO, 1980: 481)

Entretanto, para Margarido, alguns autores como Rui Nogar e Craveirinha, desenvolvem trabalho diverso,

pois ambos, se revelam profundos conhecedores da problemática humana das zonas suburbanas, e dos condicionalismos das relações sociais, resultantes (e produtos) de um conjunto de dados económicos. (MARGARIDO, 1980: 483)

Essa idéia será reafirmada em 1986, em entrevista concedida a revista *Tempo*,

Nestas condições, e contrariamente ao que se tem afirmado, não são moçambicanos os autores não-africanos nascidos em Moçambique, e ainda o são menos aqueles que chegaram adultos a Moçambique para escrever poesia portuguesa. Os autores não-africanos não podem entender a realidade total do país moçambicano, sendo como são, socializados nos grupos restritos formados pelos europeus. (apud SILVA, 1996: 76)

Essa crítica literária, produzida logo após a Independência e tendo por objetivo demarcar claramente os lugares do colonizado e do colonizador, muitas vezes pautados pelo critério étnico-racial, buscou criar uma classificação definitiva dos autores, se portugueses ou moçambicanos, tratando, em diversas ocasiões, a identidade como categoria essencializada e fixa, determinada por aspectos de natureza biológica (o local de nascimento) ou de natureza política. Os critérios epistemológicos que fundamentavam tais análises partiam de uma concepção binária de colonizado e colonizador que impedia pensar e reconhecer as trocas culturais que certamente alimentaram muitas das produções poéticas e produziram uma diversidade de identificações. Todos pressupõem formas de identificação nacional generalizadora seja um nacionalismo negro<sup>9</sup>, ou um projeto socialista igualitário; o povo ou as massas conservam-se enquanto totalidades dotadas de uma identidade coletiva homogênea, o que garantiria a unidade na ação contra a metrópole e na conquista da autonomia nacional. A outra face da identidade, a diferença está representada na alteridade em relação ao europeu e a metrópole ou em relação a uma elite colonial.

Apesar das discussões acima serem feitas principalmente em relação a uma produção literária posterior a Segunda Guerra Mundial, alguns críticos irão procurar a

---

<sup>9</sup> O movimento de negritude será examinado mais detidamente no segundo capítulo do trabalho.

gênese desse processo em um momento anterior, em uma imprensa africana surgida nas primeiras décadas do século XX, onde alguns desses textos literários começam a ser divulgados.

O primeiro destes veículos, o jornal *O Africano*, surge em 1908, dirigido por João Albasini. Seu único número (25/12/1908) irá trazer em seu editorial toda a ambigüidade da condição de assimilado. Nele os autores questionam a ineficiência do sistema educacional metropolitano e a incapacidade dos moçambicanos de ler em português:

Somos portanto obrigados a escrever em landim para sermos compreendidos.

E aqui está outro mal que pretendemos combater: os dialectos cafres.

Pode parecer uma parvoíce – e talvez seja – mas compreendemos muito bem que não é landim que nós precisamos de saber – queremos fallar e escrever português o melhor que pode ser.

Somos portugueses.

A idéia desta escola, pode dizer-se que é um protesto à orientação seguida ultimamente pelos nossos paes da pátria.

Todo o seu empenho, d’elles, com o sr. Bispo de Sienne à frente, é que missionários e missionados só fallem landim (...). Para opor uma forte barreira à tolice pretendemos pois fundar uma escola para o ensino do português e, pensamos: dentro da nossa escola não se fallará outra língua. (apud MENDONÇA, 1988: 12)

Em 1909, *O Africano* reaparece, com os irmãos João e José Albasini, como editores; 1918 ele será vendido e será fundado *O Brado Africano*, suspenso temporariamente em 1932. Retomado em 1933, continuou a ser publicado até 1974, apesar de ter adquirido um tom oficial desde 1959. (HAMILTON, 1984: 13)

Para Maria Aparecida Santilli, esse periódico, particularmente a partir da década de 40, torna-se um dos instrumentos de expressão de jovens africanos e onde “começam as primeiras manifestações nacionalistas suporte da resistência cultural e dos ideais de independência.” (SANTILLI, 1985: 28) As manifestações literárias nele divulgadas trazem as marcas de uma criação cultural própria.

A literatura moçambicana de expressão portuguesa, escrita numa língua que já não coincide com a falada em Angola, no Brasil ou em Portugal, começa também a ensaiar seus passos no sentido de definir-se como instrumento de comunicação de outra cultura emergente que é. (SANTILLI, 1985: 30)

A literatura como uma das muitas formas de resistência ao processo colonial foi marcada pela ambigüidade, de um lado, por ser desenvolvida por um grupo que havia passado por um processo de “assimilação” e que tinha clareza de seu distanciamento com o resto da população, que conservava práticas culturais próprias, e, por outro, por se



apropriar da língua e, muitas vezes, da produção cultural e estética do dominador. Esse distanciamento pode ser observado nas propostas do *Brado Africano*, escrito em português e tsonga (landim), língua da região de Maputo (na época Lourenço Marques), que reconhece a língua local, isto é, um traço cultural negro, mas acredita que apenas o português, a língua do dominador, poderia lhes dar acesso ao conhecimento e à civilização; por outro lado, adota as denominações do colonizador ao se propor promover o desenvolvimento dos conterrâneos “indígenas”, isto é, os não-assimilados.

Russel Hamilton recorre à figura Rui de Noronha, mestiço de origem negra e indiana, para referir-se ao “isolamento do africano educado” (1984: 15) e classificar a sua poesia como “ambivalente” e “devedora de uma tradição européia”, características presentes no poema *Surge et Ambula*, que exorta a África sonolenta a se levantar, recorrendo a uma forma poética importada, o soneto. (1984: 14)

Dormes! E o mundo marcha, ó pátria do mistério.  
Dormes! E o mundo rola, o mundo vai seguindo...  
O progresso caminha ao alto de um hemisfério  
E tu dormes no outro o sono teu infindo...

A selva faz de ti sinistro eremitério,  
Onde sozinha, à noite, a fera anda rugindo...  
Lança-te o Tempo ao rosto estranho vitupério  
E tu, ao Tempo, alheia, ó África, dormindo...

Desperta. Já no alto adejam negros corvos  
Ansiosos de cair e de beber aos sorvos  
Teu sangue ainda quente, em carne de sonâmbula...

Desperta. O teu dormir já foi mais que terreno...  
Ouve a voz do Progresso, este outro Nazareno  
Que a mão te estende e diz: – África, surge et ambula!

O soneto será a forma predominante da poesia de Rui de Noronha, como bem observa Fátima Mendonça, relativamente à publicação, em 1946, três anos após a morte do poeta, do livro “Sonetos”, no qual alguns poemas teriam sido modificados e outros expurgados, tornando a obra mais adequada às concepções colonialistas de seu editor. (MENDONÇA, 1988: 91)

Russel Hamilton, entretanto, se equivoca ao atribuir a forma de soneto a outro poema de Rui de Noronha, *Quenguelequezê*, termo que indica uma saudação ronga à lua, equívoco apontado por Manoel de Souza e Silva que, em ardida reprimenda, questiona no autor norte americano a leitura forçada. (SILVA, 1996: 29-30)

“Quenguelequezê! ... Quenguelequezê! ...”

Surgia a lua nova, E a grande nova  
 – Quenguelequezê – ia de boca em boca  
 Traçando os rostos de expressões estranhas,  
 Atravessando o bosque, aldeias e montanhas,  
 Numa alegria enorme, uma alegria louca,

Loucamente,  
 Perturbadoramente ...

Danças fantásticas  
 Punham nos corpos vibrações elásticas,  
 Febris,  
 Ondeando ventres, troncos nus, quadris ...  
 E ao som das palmas  
 Os homens, cabriolando,  
 Iam cantando  
 Medos de estranhas vingativas almas,  
 Guerras antigas  
 Com destemidas impis inimigas  
 – Obscenidades claras, descaradas,  
 Que as mulheres ouviam com risadas  
 Ateando mais e mais  
 O rítmico calor das danças sensuais.  
 Quenguelequezê! Quenguelequezê!

(...)

(MENDES, 1982: 25)

O longo poema, composto por oitenta e nove versos, mesmo não possuindo a forma de um soneto, não deixa de revelar a ambigüidade do poeta que, assimilado, não consegue manter-se indiferente às manifestações culturais de setores dos quais ele se apartou.

Gilberto Matusse, também trabalha com a idéia de subversão da herança recebida da cultura dominante. Considera que a utilização dos modelos e correntes literárias portuguesas, modernista e neo-realista, através da parodização ou da glorificação das manifestações “periféricas”, corresponde à deformação e à dessacralização dos símbolos da cultura de referência, expressando, assim, um aspecto cultural autônomo. (MATUSSE, 1998 75-77)

As manifestações artísticas surgidas nas diversas províncias ultramarinas apontavam para um projeto intelectual de resistência ao domínio colonial português, em

meio a uma sistemática campanha fascista, conduzida durante o governo de Salazar, de construção da Grande Nação Lusitana.<sup>10</sup>

Leituras mais recentes das obras poéticas promoveram a crítica e a superação dos critérios étnicos ou de nascimento, reconhecendo a complexidade que envolve o processo colonial e procurando identificar a construção de uma expressão literária moçambicana a partir da representação de uma vivência local, da tradição e das experiências cotidianas dos grupos sociais, do compromisso com a luta de libertação, independentemente da cor ou do local de nascimento, sem deixar de considerar as trocas decorrentes do processo colonial. Manoel de Souza e Silva, em estudo denominado *Do Alheio ao Próprio*, afirma:

Tratar da criação cultural nas sociedades coloniais implica, numa primeira instância, o entendimento do processo de colonização, suas vicissitudes e seus desdobramentos. O processo de colonização é portador de trocas que significam, ao mesmo tempo, deslocação do eixo da sociedade submetida e a sua inserção em um novo tipo de relações. (SILVA, 1996: 13)

O autor busca, ainda, identificar naquela produção literária a dilaceração vivida por esses indivíduos colhidos entre uma tradição cultural ocidental e a necessidade de firmar-se enquanto indivíduos numa condição de moçambicanidade:

é uma poesia cuja identidade mostra-se difusa, esbatida; é uma poesia em que se percebe, nitidamente, a dicção do *outro*, suas inflexões e cacoetes; é, entretanto, uma poesia que já traz em si a marca da resistência.” (SILVA, 1996: 41)

Segundo Fátima Mendonça, a produção literária se intensifica nas décadas de 50 e 60, ela cita uma palestra de Orlando Mendes, proferida na Organização Nacional de Jornalistas, em 1980, na qual ele faz referência ao período como de um movimento de jovens africanos, mas que incluía também descendentes de colonos que assumiam posição de inconformismo com a política colonial; o movimento solidarizava-se com as aspirações populares e apresentava-se como porta voz intelectual do nacionalismo. (MENDONÇA, 1988: 37)

Os discursos literário e político fundam-se no combate aos valores trazidos pelo colonizador, reafirmam a busca de uma identidade nas culturas tradicionais africanas e na valorização da condição de negros. No contexto contraditório do nacionalismo e da herança africana, são os termos binários branco-negro, colonizador-colonizado, moderno-tradicional, que orientam as reflexões e os projetos políticos de luta pela independência.

<sup>10</sup> O Ato Colonial (1930), um dos mais importantes instrumentos da dominação do Império Português reafirmava, entre outras determinações, a *missão histórica civilizadora* em relação aos povos da África. (HERNANDEZ, 2005: 513)

Em Moçambique, a poesia foi o gênero que mais se desenvolveu na fase de combate ao colonizador, refletindo as idéias de um nacionalismo libertário e desenvolvimentista que marcaram os movimentos sociais de meados do século XX, adquirindo em África, contornos de um pan-africanismo. Os poemas procuraram representar a especificidade daquela sociedade negra e explorada, denunciando a dominação colonial, mas recorrendo, também, a referências sobre a paisagem, a construção de personagens típicas, a utilização de construções léxicas e termos da língua local que faziam com que os leitores se identificassem com aquela produção. Este é o tom da poesia de Craveirinha, nascido em Lourenço Marques, filho de mãe africana (ronga) e pai português, que publicou, em 1964, o livro *Xigubo*<sup>11</sup>, que reunia vários poemas escritos na década de 50.

#### HINO A MINHA TERRA

*O sangue dos nomes  
é o sangue dos homens.  
Suga-o também se és capaz  
tu que não os amas*

Amanhece  
Sobre as cidades do futuro.  
E uma saudade cresce no nome das coisas  
e digo Metengobalame e Macomia  
e é Metengobalame a cálida palavra  
que os negros inventaram  
e não outra coisa Macomia.

E grito Inhamússua, Mutamba, Massangulo!!!  
E torno a gritar Inhamússua, Mutamba, Massangulo!!!  
E outros nomes da minha terra  
afluem doces e altivos na memória filial  
e na exacta pronúncia desnudo-lhes a beleza. (...)  
(CRAVEIRINHA, 2002: 62)

A identidade nacional projetada pelas manifestações literárias reafirma as expressões da língua nativa desprezada pelo colonizador o que pressupõe a valorização dos setores populares e das culturas tradicionais, com as quais propunha um diálogo. Laura Padilha percebe o empenho ideológico da ficção contemporânea em contribuir na construção da nacionalidade e definir uma fala literária própria.

<sup>11</sup> *Xigubo*: dança de exaltação guerreira antes ou depois da batalha (CRAVEIRINHA, 1982: 174); dança tradicional guerreira introduzida pelos gunis no século XIX . (LOPES, 2002: 151)

Nesse sentido acirra-se o desejo de recuperar tudo aquilo que é percebido pelo imaginário como representativo de um passado local onde se fincam as profundas raízes de uma identidade nacional que, como se sabe, está ainda em processo de formação, dada a diversidade étnica existente. (PADILHA, 2002: 28)

Matusse irá identificar, por seu turno, como uma das características na construção da imagem de moçambicanidade a incorporação, pela literatura escrita, de elementos provenientes da tradição oral tanto em suas características formais, quanto nas relacionadas ao imaginário. (MATUSSE, 1998: 75-77) A resistência nacional se fez na valorização dos traços africanos como, por exemplo, o modo nativo de falar o português, expressões das línguas locais usadas pela população, o recurso a elementos típicos da oralidade nos textos escritos, as práticas e os símbolos da cultura local, a denúncia das condições vividas sob o colonialismo e a defesa da luta e da causa da Independência. Como exemplo, podemos apreciar um poema de Craveirinha:

#### N'GOMA

A n'goma grita!  
Sua voz forte de pele curtida e batida  
levantando a vida surpreendida nas plantações

Oh ... mamamê ... a n'goma grita  
seu grito insistente e bárbaro de sexo forçado  
seu grito milenário de chamamento  
seu grito enlouquecido de chorar as raízes da terra  
seu grito enorme de ritmos de batuque  
terrivelmente místicos

A n'goma grita!  
E seu grito de Mãe é um chiuáia-uáia de desespero.  
E o mato desperta em assombrações de Lua  
e o velho batuque fermenta os espíritos  
potente como o grande deus Maguiguana  
no coração da África  
Levanta-se potente o batuque  
e enquanto os pés batem raivosamente o chão duro  
à lua cheia  
a n'goma grita  
Grita!!!  
Grita!!!

(CRAVEIRINHA, 2002: 84)

A literatura torna-se elemento de resistência cultural, de recusa à desvalorização que fora imposta pelo colonizador e de retomada dos traços propriamente africanos que muitos desses intelectuais haviam perdido. É o tambor, a marimba e a timbila, a palhota ou

casa de madeira e zinco, a noite morna e as raízes da terra, os espíritos atendendo ao chamamento do batuque, inúmeros elementos que possibilitam a identidade lançando uma teia entre as práticas tradicionais e o tempo novo da liberdade.

Em Moçambique, como nas demais regiões da África, desde o primeiro momento essa literatura procurou afirmar a cultura africana influenciada pelo movimento de *negritude* que propunha a valorização do negro, a afirmação de seus vínculos com a África-mãe e a solidariedade com todos os negros da diáspora. Maria Aparecida Santilli já afirmava, em 1985:

Na literatura, ao projeto humano universalista do “Pan-africanismo” correspondeu o da “África Personality”, na busca de determinar uma identidade coletiva do africano, vítima da dispersão pelo mundo. (SANTILLI, 1985:12)

O poema de Noémia de Souza, produzido em meados do século, é exemplo de como a literatura torna-se expressão da negritude, em âmbito internacional, com inegável influência sobre os intelectuais africanos.

#### DEIXA PASSAR MEU POVO

Noite morna de Moçambique  
 E sons longínquos de marimba chegam até mim  
 - certos e constantes –  
 Vindos nem sei eu donde.  
 Em minha casa de madeira e zinco,  
 abro o rádio e deixo-me embalar ...  
 Mas as vozes da América remexem-me a alma e os nervos.  
 E Robeson e Mariam cantam para mim  
 spirituals negros de Harlém.  
 “Let my people go”  
 – oh deixa passar o meu povo,  
 Deixa passar o meu povo – ,  
 Dizem.  
 E eu abro os olhos e já não posso dormir.  
 Dentro de mim soam-me Anderson e Paul  
 E não são doces vozes de embalo.  
 “Let my people go” (*apud* SILVA, 1996: 60)

Paralelamente aos discursos de valorização da condição negra vem a valorização da africanidade e o reconhecimento da cultura dos setores populares, particularmente as comunidades rurais segmento entre os quais as práticas da cultura tradicional encontravam-se mais conservadas. Um dos mais importantes líderes da luta de libertação dos territórios dominados por Portugal, Amílcar Cabral, fala da necessidade de uma “reafricanização”. Para ele, o colonialismo criara um abismo entre as massas populares e a elite autóctone; os

processos de “assimilação” deram origem a uma pequena burguesia negra e mestiça, que negava sua própria cultura e se sentia superior ao resto do povo. Essa situação exigia uma reconversão – uma *reafricanização* – desses indivíduos. (CABRAL, 1978: 226)

Cabral afirmava que o colonialismo não conseguira destruir a cultura do povo africano e apesar da superioridade técnica, que garantiu a subjugação de diversas regiões, não pudera evitar a resistência cultural.

Reprimida, perseguida, traída por um certo número de categorias sociais comprometidas com o colonialismo, a cultura africana sobreviveu a todas as tempestades refugiada nas aldeias, nas florestas e no espírito das gerações vítimas do colonialismo. (CABRAL, 1978: 229)

A manutenção das práticas culturais africanas era, para Cabral, uma forma de resistência cultural da sociedade que, mesmo dominada, mantinha suas tradições. Apesar do caráter generalizante com que se referia a sociedade colonizada, Cabral percebia que a mesma deveria ser pensada em sua diversidade e chamava a atenção para a multiplicidade de categorias sociais existentes, o que estabelecia certa complexidade para a determinação do papel da cultura no movimento de libertação. (CABRAL, 1978: 226).

Frantz Fanon, produzindo mais ou menos na mesma época que Cabral, irá apresentar uma preocupação semelhante em relação às camadas populares e sua inclusão no processo de independência. Fanon procura compreender o movimento do intelectual colonizado que busca a recuperação do passado de seu povo, reabilitando a existência de prodigiosas civilizações (impérios Songhay, Gana, Inca) que antecederam as conquistas européias, demonstrando que esse passado, diferentemente da barbárie instalada pelo colonialismo, “*não era de vergonha, mas de dignidade, de glória e de solenidade*”. O colonialismo promoveu a aniquilação do passado histórico dos povos conquistados e inculcou, sistematicamente, a idéia que sem o domínio das metrópoles ocidentais as populações nativas retornariam à barbárie, à animalização, ao aviltamento. Daí a reivindicação do intelectual colonizado torna-se uma necessidade, “*... essa procura apaixonada de uma cultura nacional aquém da era colonial legitima-se na preocupação dos intelectuais colonizados de recuarem relativamente à cultura ocidental em que correm o perigo de se submergir*”. (FANON, s/d: 230)

Essa valorização do passado, essa guerra às mentiras dos colonialistas se fará em termos continentais, uma vez que foi de forma genérica que o colonialismo promoveu o desprezo às culturas africanas e a caracterização do continente como “*um antro de selvagens, um país infestado de superstições e de fanatismo, voltado ao desprezo, atingido*

*pela maldição de Deus, país de antropófagos, país de negros.*” Essa condenação global terá uma resposta global, por isso Fanon afirma que *“em África, a literatura colonizada dos vinte últimos anos não é uma literatura nacional mas uma literatura de negros.”* (FANON, s/d: 232-233)

Para Fanon, esse movimento de valorização das culturas pré-coloniais, se, de um lado, era uma maneira de se contrapor a dominação ocidental, por outro portava o risco da mitificação. Para ele, o intelectual colonizado que regressa a seu povo através da cultura comporta-se como um estrangeiro. A cultura em questão não passa de um conjunto de particularidades que mais faz lembrar o exotismo. Ao querer aderir ao povo aderem, de fato, ao seu “revestimento visível”. Querer reatualizar as tradições abandonadas é ir não só contra a história, mas contra o seu povo. Quando o povo sustenta uma luta armada e uma luta política contra o colonialismo a tradição muda de significado. O que era resistência passiva pode vir a ser, nesse período, condenado. Num país subdesenvolvido em fase de luta as tradições são instáveis e o intelectual arrisca-se a ser inoportuno. (FANON, s/d: 248) Fanon, pensando num processo contínuo de criação e recriação da cultura alerta contra o risco de se fixar traços culturais ou se recorrer a tradição de forma demagógica.

Não basta querer juntar-se ao povo em um passado onde ele não mais se encontra, é preciso associar-se a esse *“movimento oscilante que ele acaba de iniciar e a partir do qual, subitamente tudo vai ser posto em causa.”* (FANON, s/d: 251)

Tanto para Cabral como para Fanon a questão cultural nos processos de libertação exigia certo cuidado sendo preciso reconhecer a sua diversidade e o seu dinamismo.

Meio século depois destes estudos a representação da identidade e da cultura popular africana ainda se coloca como problema para o estudioso. Achille Mbembe, em *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*, afirma que a busca de uma alteridade africana e o esforço em determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia adquirir integralmente sua própria subjetividade teriam sido prejudicados pelo surgimento de duas correntes de pensamento: uma instrumentalista ou economicista, que utiliza as categorias do nacionalismo e do marxismo para pensar a resistência, a emancipação e a autonomia africana; a outra corrente seria o que Mbembe chama de “metafísica da diferença” que irá associar a condição “nativa” à identidade africana, cuja base é o pertencimento a raça negra. (2001: 174) Para ele as duas correntes teriam produzido um pensamento essencialista que fala em nome da África como uma totalidade, sem o reconhecimento das especificidades culturais de cada região do continente. Para ele três eventos históricos: a



escravidão, o colonialismo e o *apartheid* serviram para unificar o desejo africano de se conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino (*soberania*) e de pertencer a si mesmo no mundo (*autonomia*) (MBEMBE, 2001: 174); esta unificação seria responsável pelas construções essencialistas.

De acordo com as reflexões de Mbembe, a opção por um estado socialista está associada a idéia que as escolhas da África sempre estiveram condicionadas ao legado imposto pelo capitalismo, marcado por todo tipo de espoliação e brutalidade, e que a libertação e conquista da autonomia se faria pela luta de classes, pela resistência do proletariado (urbano e rural). Estas reflexões, de natureza bastante genérica, impediram que se levasse em consideração as múltiplas bases do poder social e a força da tradição. (2001:176) Mesmo nos projetos dirigidos especificamente para uma região, como é o caso do projeto de libertação conduzido pela FRELIMO, alguns destes elementos podem ser constatados. Efetivamente, ao restringir os problemas a serem enfrentados à luta de classes, diferentes aspectos das relações sociais e culturais da sociedade foram desprezados, atribuindo a valores e comportamentos tradicionais o jargão de obscurantismo e a ação dos inimigos da revolução; desqualificando lideranças políticas e religiosas e a rede de relações existente no interior da sociedade.

De acordo com as estruturas de pensamento da época, idealizou-se um discurso teleológico de desenvolvimento e de possibilidade de construção de uma nação hegemônica, coordenada pelas classes exploradas, lideradas pelo partido FRELIMO, cujo objetivo unificador seria superar a miséria social e atingir o progresso. Em Moçambique, em plena época desenvolvimentista, intelectuais e políticos projetaram uma concepção de nação que mesmo reconhecendo as diferenças de classe presente no interior da sociedade ou eventualmente diferenças entre grupos étnicos, supunham a possibilidade de estabelecer a dominância de seu projeto político de forma processual, esse conceito de nação hegemônica continua a ser buscado como pode ser percebido nas diferentes análises focadas nas concepções de que Moçambique é uma “nação em construção”. A título de exemplo, podemos tomar as afirmações de Laura Padilha que atribui à diversidade étnica o problema central do processo histórico africano

É certo que o sonho de unificação absoluta está ainda distante, mas a ficção se empenha em fixar os contornos da face nacional, empreendimento difícil já que a visão histórica do colonizador foi o elemento responsável pela tentativa de redução da policronia cultural de origem em monocromia, rasurando-se o diverso e implantando-se a falsa

premissa de uma unidade territorial e política controlada pela metrópole ou, se quisermos, pelo ocidente. (PADILHA, 2002: 28)

A autora reconhece a contradição entre o tratamento generalizante imposto pelo colonialismo e o projeto de independência que procura, com objetivos diversos, superar as divisões culturais ainda presentes no interior da sociedade. Entretanto, ainda conserva uma forma de pensamento que estabelece a unificação absoluta como uma meta a ser atingida. A busca da identidade moçambicana implica não só reconhecer a diversidade cultural de origem étnica de que fala Laura Padilha, mas articular as diferentes influências culturais recebidas do ocidente e da cultura tradicional, com o cuidado de não se estar tratando apenas, como diria Fanon, o “revestimento visível”.

## 2. O momento das representações das diferenças

Se a ficção procura fixar os contornos de uma identidade coletiva, a unificação absoluta certamente não passará nunca de um sonho, não só pela peculiaridade africana marcada pela diversidade étnica, mas pelas próprias características das sociedades, onde projetos e objetivos conflitantes se defrontam constantemente. Um dos muitos teóricos do nacionalismo, Benedict Anderson afirma que a idéia de nação é um *artefato cultural* (1999: 12), inscrito numa ordem simbólica de significados.

O que proponho é que o nacionalismo deve ser compreendido pondo-o lado a lado, não com ideologias políticas abraçadas conscientemente, mas com os sistemas culturais mais amplos que o precederam, a partir dos quais – bem como contra os quais – passaram a existir. (ANDERSON, 1999: 20)

Anderson atribui à nação o conceito de “comunidade imaginada”, segundo o qual a nação é *imaginada* por ser constituída de membros que jamais estão em contato, embora na mente de cada um esteja viva a sua comunhão (1999: 14); é imaginada como *limitada* porque a maioria delas possui fronteiras finitas – nenhum nacionalista sonha que todos os membros da raça humana juntem-se à sua nação. É imaginada como *soberana* porque surgiram no ápice do iluminismo, momento em que se sonhava a possibilidade de plena autonomia dos indivíduos, constituídos cidadãos livres; é imaginada como *comunidade*,

pois é concebida como um companheirismo e uma fraternidade horizontal (a despeito das diferenças) o que explica que milhares matem e morram em nome dessa nação. (1999: 14-16)

Para Anderson o nacionalismo se constituiria um sistema cultural, isto é, um conjunto de valores e crenças incorporados pelo senso comum. A concepção do autor é a que mais se adapta as representações que vêm sendo construídas sobre nação, admitindo um comportamento hegemônico em face dessa força simbólica que faz com que indivíduos matem e morram em seu nome. Nas declarações sobre a sociedade moçambicana, realizadas por políticos ou intelectuais, quando se faz referência a uma “nação em construção”, a expectativa é a de se chegar a essa forma de convivência com os elementos simbólicos do nacionalismo, o que supostamente ocorreria em diversos países europeus.

Bhabha<sup>12</sup> analisa o nacionalismo como um discurso e reconhece que as narrativas sociais e literárias sobre a nação são importantes fontes simbólica e afetiva de identidade cultural. A narração da nação pode transformar fragmentos e retalhos culturais em tradições inventadas, em signos da cultura nacional que foi constituída no passado e tem seu discurso de autoridade baseado no pré-estabelecido. Podemos afirmar que a produção poética das décadas anteriores e imediatamente posteriores à independência de Moçambique perseguia esse objetivo, realizando o que Bhabha denominou de a pedagogia nacionalista que funda sua autoridade narrativa na tradição de um povo, “momento de vir a ser designado de *si próprio*, encapsulado numa sucessão de momentos históricos que representa uma eternidade reproduzida por *autogeração*”. (2001: 209) Entretanto, para o autor, as experiências cotidianas introduzem o presente e produzem o que o autor denomina a performance narrativa do nacionalismo, lançando uma sombra entre “*povo como imagem e sua significação como signo diferenciador do Eu*” (BHABHA, 2001: 209). Portanto, os signos diferenciadores do *Eu*, ou mesmo do grupo, estão sempre presentes, submersos no discurso pedagógico da nação, mas sempre passíveis de emergir a qualquer momento, indicando que o discurso homogêneo é truncado pelas histórias heterogêneas de povos em disputa.

Neste ensaio, o interesse do autor é questionar o historicismo que marca a produção discursiva sobre nação, argumentando que é preciso um outro tempo de escrita que se contraponha ao tempo homogêneo da sociedade horizontal e sua lógica causal. Questiona,

---

<sup>12</sup> BHABHA, H. *op cit*, Disseminação. O Tempo, a Narrativa e as Margens da Nação Moderna.

assim, a classificação feita por Anderson de “comunidade imaginada” por considerar que esse conceito conduz a uma concepção essencializada da identidade coletiva.

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. (BHABHA, 2001: 211)

Recorrendo aos estudos sobre colonialismo e feminismo Bhabha indica a existência de tempos múltiplos ausentes no discurso historicista (BHABHA, 2001: 214); e identifica um movimento contrário, promovido por vozes marginais, que questiona a temporalidade homogênea e horizontal criada por narrativas que produzem um discurso teleológico de progresso, de horizontalidade espacial da comunidade, de tempo homogêneo, que pressupõe a continuidade naturalista da Comunidade e da Tradição. (BHABHA, 2001: 213/214) Esta outra temporalidade representaria a nação performática, isto é, ao invés de uma nação prefigurativa autogeradora “em si mesma” em oposição a outras nações, introduz-se a temporalidade do entre-lugar, desestabiliza o significado do povo como homogêneo e apresenta uma nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. (BHABHA, 2001: 209)

Bhabha exemplifica essa situação com o comentário de Fanon sobre a apropriação intelectual da “cultura do povo” e o risco de reificação por meio de simplificações sobre os costumes ou outras características (2001: 215); contra isso Fanon elabora o conceito de *instabilidade oculta*, afirmando que esse momento cultural é a expressão de um tempo presente, é um movimento performativo, “*o movimento flutuante que o povo está moldando naquele momento*” (BHABHA, 2001: 215).

Para Bhabha uma nova representação da cultura nacional, construída a partir dessa zona de instabilidade, vem a ser articulada como uma dialética de temporalidades diversas – moderna, colonial, pós-colonial, “nativa” –; não pode ser um conhecimento que se estabiliza nas formas fixas da narrativa nacionalista; “*o tempo pós-colonial questiona as tradições teleológicas de passado e presente e a sensibilidade polarizada historicista do arcaico e do moderno.*” (BHABHA, 2001: 217)

A narrativa libertadora da FRELIMO, marco fundamental de constituição da moçambicanidade, mantém-se como “fonte simbólica e afetiva da identidade cultural” (BHABHA, 2001: 201), mas passa a se articular com outras formas de identidade que

emergem dentro de contextos de incerteza e transformações que marcam as última décadas do século XX.

Os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto apontam para outras temporalidades que não estão contempladas nos princípios homogeneizadores que relatam a história da nação. Ana Mafalda Leite chama a atenção para essas temporalidades divergentes adotadas pelos dois autores que, em suas histórias, relatam as relações entre os homens e o mundo mágico-espiritual, presentificam crenças e valores cujas origens estão em imemoriais tempos pré-coloniais, introduzem a temporalidade dos mitos e das fábulas na atualidade (2003: 78), confrontam o tempo dos velhos e das aldeias com o tempo da cidade, o tempo do antes e do agora. (2003: 60)

A contra-narrativa produzida pelos romances dos dois autores tem em comum a denúncia de um corpo político-partidário de representantes que se distanciou de seus representados. A crítica ou a ironia marcam as personagens que representam a administração ou as “estruturas” do Estado, assim como a nova burguesia que rapidamente se enriquece com a corrupção e o processo de privatização decorrente do final do regime socialista, revelando a presença de novos projetos que se distanciam da utopia de superação da miséria e da desigualdade que levou a FRELIMO ao poder e mobilizou os sonhos e expectativas da população moçambicana.

Os romances revelam as novas relações de forças presentes na sociedade ao representar a nação dividida não só em decorrência da guerra, mas pelas expressivas diferenças culturais que ainda persistem na sociedade e pela existência de amplos setores cujas vozes não se sentiram contempladas pelos discursos hegemônicos. Mia Couto antes mesmo de seu primeiro romance já buscava se contrapor ao silenciamento destes setores em seu livro de contos *Vozes Anoitecidas*, de 1986; segundo o autor, vozes anoitecidas pela ausência de tudo, vozes de homens que mergulhados na miséria e na ignorância se desarmam do desejo de serem outros; mas o autor consegue escutar “*na travessia dessa fronteira de sombra (...) vozes que vazaram o sol*”. (COUTO, 1986: 11)

Nestes contos, escritos em um difícil momento da guerra civil, Mia Couto cria uma galeria de personagens que expressam o impacto das dificuldades vividas pela sociedade, dificuldades que ao invés de minimizarem com a Independência recrudesceram. Nos contos, como posteriormente nos romances, são os acontecimentos do cotidiano da sociedade que fazem “desadormecer” no autor as narrativas.

As histórias desadormecem em mim sempre a partir de qualquer coisa acontecida de verdade mas que me foi contada como se tivesse ocorrido na outra margem do mundo. (COUTO, 1986: 11)

Na construção das personagens, o fantástico, uma das características da prosa de Mia Couto, entra como forma de representar o imaginário específico de uma sociedade que procura dentro das crenças e tradições que lhes são próprias compreender e enfrentar os problemas vivenciados, onde ecos de crenças míticas misturam-se com tais eventos, como a explosão de Mabata-Bata, atribuída pelo pequeno pastor Azarias à *ndlati*, a ave do relâmpago:

De repente, o boi explodiu. Rebentou sem um múúú. No capim em volta choveram pedaços e fatias, grãos e folhas de boi. A carne eram já borboletas vermelhas. Os ossos eram moedas espalhadas. Os chifres ficaram num ramo, balouçando a imitar a vida, no invisível pescoço do vento. (COUTO, 1986: 27)

A mesma imagem de uma explosão, agora sem restos, reaparece no seu romance *O Último Vôo do Flamingo*, mas aqui as explosões atingem os soldados da ONU, acometidos de mortes estranhas que os fazem desaparecer deixando intacto apenas o pênis.

Seis soldados das Nações Unidas tinham-se eclipsados, não deixando traço senão um rio de delirantes boatos. Como podiam soldados estrangeiros dissolver-se assim, despoeirdos no meio das Áfricas, que é como quem não diz, no meio de nada? (UVF, 32).

No conto, a guerra atingindo populações indefesas e ignorantes de sua própria sorte, no romance, os desdobramentos dessa guerra que “desadormece” histórias de explosões provocadas por campos minados, repovoados pelos mesmos agentes que fazem a desminagem, como forma de obtenção de mais verbas das organizações internacionais.

Em ambas as narrativas, o desdobramento dos enredos passa por situações permeadas pelo fantástico: no final do conto, Azarias corre para abraçar o *ndlati*, antes que este venha a alcançar sua avó ou seu tio. Em *O Último Voo do Flamingo*, não se trata do relâmpago, mas de feitiços, “uns pós tratados” encomendados pelos homens da cidade, segundo a opinião da prostituta da cidade, Ana Deusqueira (UVF, 87), ou da declaração de feiticeiro Andorinho, fabricante de um *likaho* de lagarto e também das drogas que imunizaram o italiano Massimo Risi. (UVF, 151)

Com estas narrativas do tempo mágico, da coexistência de vivos e mortos, dos feitiços e demais sortilégios, Mia Couto rompe com a horizontalidade da narrativa historicista e reintroduz na história o homem comum e as suas experiências e constrói uma

representação de identidade onde se encontra contemplada a diferença que marca a sociedade moçambicana.

### 3. A temporalidade do feminino e o romance de Paulina Chiziane

Entre as vozes marginais que instituem uma temporalidade diversa da narrativa nacional estão as mulheres; mantidas na invisibilidade ou mal representadas pela historiografia, começam a rever esta condição a partir do renascimento dos movimentos feministas na década de 60. Na África, entretanto, o marco dessa revisão historiográfica será a III Conferência das Nações Unidas sobre a Mulher, realizada em Nairóbi, no Quênia. Segundo Isabel Casimiro, este encontro criou possibilidades das mulheres africanas falarem na primeira pessoa e não pela voz e interpretação das mulheres do Norte ou de dirigentes africanos masculinos. (CASIMIRO, 1999: 41)

Em estudos anteriores, a análise da exploração sofrida pelas mulheres na sociedade africana foi realizada sob a óptica de sua condição de colonizada que a submetia, além das tarefas agrícolas – que asseguravam a reprodução da sociedade africana, uma vez que a força de trabalho masculina fora engajada em diferentes empreendimentos coloniais –, também a trabalhos forçados e à violência física e sexual (ZAMPARONI, 1998: 108-113); enquanto nas zonas urbanas eram as cantinas, localizadas nos subúrbios de Lourenço Marques ou outras cidades coloniais, que abrigavam as prostitutas negras (ZAMPARONI, 1998: 350-361).

Tais reflexões sobre a situação da mulher no período colonial não contemplaram as especificidades do gênero presentes no interior da sociedade africana, tampouco as diferenças entre as próprias mulheres. Da mesma forma estes estudos não colocaram em questão as permanências do patriarcalismo posteriores à Independência. Diversos estudos desenharam a identidade da mulher, nesse período, como analfabeta, sujeita a um trabalho penoso, submetida ao poder patriarcal e, por não ter alternativa, reprodutora junto às

gerações seguintes das mesmas rotinas a que esteve sujeita. De modo geral essas reflexões atribuíam ao colonialismo tais características de vida das mulheres.

Paulina Chiziane, apesar de recusar o epíteto de feminista, desenvolve todas as narrativas a partir de um olhar feminino. Em seu primeiro romance, *Balada de Amor ao Vento*, ambientado no tempo colonial, narra o cotidiano de uma aldeia e a maneira como costumes ocidentais, entre eles a religiosidade cristã, se cruzam com práticas tradicionais, tanto de natureza religiosa como comportamentais. Narra, ainda, as circunstâncias em que tais práticas são questionadas e, muitas vezes, reconstruídas.

O romance narra a história de Sarnau, uma jovem que se apaixona por um rapaz, Mwando, estudante de uma escola católica; ambos são marcados por contradições com as práticas culturais em relação às quais deveriam se submeter. Ele, por seu desejo de tornar-se padre e o conflito em respeitar, ou não, o princípio de castidade, ou, posteriormente, as idéias de fidelidade em relação à esposa com a qual foi obrigado a casar-se em obediência aos arranjos familiares, contrapondo princípios cristãos-ocidentais aos costumes poligâmicos; ela, por ter que aceitar o lobolo acertado entre sua família e o filho do rei<sup>13</sup> da aldeia, apesar de seu interesse por Mwando.

O romance possibilita uma descrição, sob a óptica feminina, da prática do lobolo, isto é, procedimento tradicional que promove o intercâmbio das mulheres entre os diferentes grupos familiares em um ritual que implica oferta de bens para a família da noiva, também identificado como “riqueza da noiva”.

O pagamento do lobolo ou da “riqueza da noiva” – também conhecido por *maskono*, *pethe* e outras denominações – é, por sua vez, um exemplo de estabilidade das instituições e de certas práticas culturais em Moçambique; sua permanência ultrapassa a zona rural e estende-se entre os moradores da cidade, que conservam os costumes de suas regiões de origem. Se na zona rural é responsável pela circulação da terra e segurança de gerações vindouras<sup>14</sup>, na cidade conservou-se como uma maneira de formalizar as relações dentro de uma prática reconhecida por todas as comunidades, o que também vai representar segurança para a mulher e os filhos. A “riqueza da noiva” é uma prática que adota formas diversificadas conforme o grupo étnico, o *maskono*, por exemplo, é mais um cerimonial, oferecendo a família do noivo dinheiro e bebidas alcoólicas para a festa do

---

<sup>13</sup> Chiziane parece usar o conceito de rei com significado que é comum para vários grupos culturais: hossi seria o chefe da aldeia.

<sup>14</sup> Essa relação entre o lobolo e as relações familiares na zona rural será melhor examinada no segundo capítulo.



casamento; enquanto o *pethe* e o *lobolo* envolvem transferência de bens; caso não ocorra concepção ou a noiva, por algum motivo, resolva voltar para a casa dos pais, tanto os bens como os gastos efetuados devem ser devolvidos. (NEGRÃO, 2001: 221)

A devolução dos bens entregues na cerimônia do *lobolo* nunca é questão simples. Os bens recebidos podem ser transferidos, pela família da noiva, como dote para outro clã aonde um irmão venha tomar uma mulher como esposa. Em *Costumes Gentílicos*, um estudo promovido em 1936, pela administração portuguesa, como forma de melhor conhecer os costumes que regem a vida dos indígenas, Joaquim Nunes dizia que os pais da mulher lobolada tinham obrigação de vigiá-la e protegê-la, contra tentações, quando o marido se ausentava da povoação, para que este, no regresso, não encontrasse um justo motivo para reclamar a restituição do *lobolo*. (NUNES, 1936: 101) E, revelando o olhar distorcido com que o Ocidente via as instituições e o homem africano afirmava, depois de comentar a fragilidade de ânimo da mulher indígena, provavelmente em consequência do clima ardente em que vive:

compreende-se a necessidade e o princípio moral em que assenta a instituição do costume, obrigando-a a resistir as tentações voluptuosas e a ser recatada e honesta para não dar desgostos aos pais. (NUNES, 1936: 101)

O *lobolo* constitui ainda hoje uma prática na sociedade moçambicana e as reflexões de Chiziane apontam para essa permanência que marca a especificidade da experiência feminina, portadora de uma temporalidade diversa das narrativas da nacionalidade. Essa prática, acompanhada da poligamia, faz parte da vida da mulher moçambicana, antes e depois da colonização, permanecendo mesmo depois da Independência,

Criámos a Sarnau com amor e sacrifício, os visitantes estão a porta e vêm buscá-la para sempre. Defuntos dos Guiamba e dos Twalufo, a vossa filha é hoje lobolada. O vosso sangue vai hoje pertencer à nobre família dos governantes desta terra. O número de vacas com que é lobolada é tão elevado, coisa que nunca aconteceu desde os tempos de nossos antepassados. (BAV, 33)

As próprias mulheres, participantes dos conselhos de aldeia ou das assembléias do clã, aceitam e reproduzem essa prática. Tal fato está representado por Chiziane na frase pronunciada por um dos membros do conselho reunido para discutir o comportamento da esposa de Mwando, acusada de preguiça, vaidade e insolência “*mulher lobolada tem a obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste*” (BAV, 48). Loforte chama a atenção para esse aspecto da participação feminina nas decisões tomadas pelas unidades

familiares, o que lhes garante uma parcela de poder, complementar ao poder masculino. (LOFORTE, 2000: 19)

Trabalhar para o homem e sua família e aceitar a poligamia, essa é a condição a que as mulheres estão sujeitas.

As minhas mães, tias, avós, fecharam-me há uma semana nesta palhota quente e dizem que me preparam para o matrimónio. Falam de amor com os olhos embaciados, falam da vida com os corações dilacerados, falam do homem pelas chagas desferidas no corpo e na alma durante séculos, Sarnau, fecha a tua boca, esconde o teu sofrimento quando o homem dormir com tua irmã mais nova mesmo na tua presença, fecha os olhos e não chores porque o homem não foi feito para uma só mulher. (BAV, 34)

Nos demais romances de Chiziane a óptica feminina é retomada. Em *Ventos do Apocalipse*, um romance sobre a guerra civil, a intriga é deflagrada pela conspiração de Sianga um ex-régulo<sup>15</sup> que foi “escorraçado pelos ventos da Independência” (VA, 49) e revoltado alia-se aos bandos armados. A situação da mulher na sociedade, que reproduz a tradição do lobolo e da poligamia, é representada neste romance pela personagem de Minosse, uma das nove esposas de Sianga e a única que ainda permanecia com ele (VA, 30) e sua filha Wusheni, apaixonada por Dambuzza, com quem ela não poderia se casar pois o jovem não tinha condições de oferecer o lobolo por ela.

– Meu Dambuzza, amo-te, sim. Essa linguagem de amor só é válida para nós dois. Na nossa tribo a palavra amo-te significa vacas. Vacas para o lobolo e nada mais. Sem lobolo não há casamento. (VA, 42)

Na representação de Chiziane, a situação da mulher na zona rural manteve-se praticamente inalterada, antes e depois da Independência, submetida ao lobolo e à poligamia, identificada por sua condição de mãe e esposa, como a personagem Minose, muitas vezes chamada de “mãe de Manuna” (VA, 27, 28, 32, 33) que, profundamente abatida pela guerra e pelos deslocamentos, sofrerá uma renovação ao recuperar o sentido de sua vida, quando passa a acolher e proteger duas crianças órfãs (VA, 220-232); o romance representa, assim, a força simbólica da maternidade nas comunidades rurais moçambicanas e na construção da identidade feminina.

Os outros dois romances de Chiziane focalizam mulheres urbanizadas e ocidentalizadas, que, aparentemente, se distanciaram, na trajetória de suas vidas, dos costumes mais tradicionais. Entretanto, no desenvolvimento da intriga, é na tradição que

---

<sup>15</sup> Régulo: chefes de aldeia que são reconhecidos pelo governo colonial e atuavam como intermediários entre os camponeses e as autoridades administrativas locais.

buscam a solução para os problemas vividos. Em *O Sétimo Juramento*, Vera irá gradualmente descobrindo o envolvimento do marido, David, em corrupção e feitiçaria para manter seu cargo como diretor de uma empresa, e é ela quem auxilia o filho, Clemente, a desenvolver uma capacidade de enfrentar o próprio pai no campo espiritual. Durante algum tempo Vera, se recusa a aceitar que os problemas do filho têm origem no sobrenatural e, apesar de recordar inúmeras histórias de magia e feitiços vividas na infância, afirma que jamais irá procurar um curandeiro.

Não creio nos falsos profetas, adivinhos, suspira, todos me sugerem que procure a verdade nos mistérios do oculto, mas eu, Vera, jamais entrarei na casa de um curandeiro por nada deste mundo (SJ, 26).

A incapacidade de Vera compreender os fenômenos que envolvem a sua família como a possessão do filho ou a iniciação do marido no caminho da magia representa, segundo Ana Mafalda Leite, uma dupla marginalização em relação ao poder cultural e patriarcal. (LEITE, 2003:70) O romance traria o questionamento dos processos de assimilação e de ocidentalização dos costumes, resultantes da colonização, responsáveis por um desconhecimento das tradições religiosas animistas e daí uma incapacidade de compreensão e de defesa. Em *O Sétimo Juramento*, é a avó Inês que desperta Vera para problema vivido pelo filho: “*É preciso chamar o espírito que tortura Clemente. É urgente ouvi-lo, satisfazê-lo, acalmá-lo. Procura um curandeiro, é urgente.*” (SJ, 57)

De forma semelhante, a ocidentalização teria provocado uma perversa adulteração de certos costumes, como a poligamia, que acabou por ser mantida mas sem respeitar os direitos que as mulheres tinham nas sociedade tradicional. (LEITE, 2003: 70) Esse parece ser o enfoque de Chiziane ao promover a discussão sobre o lobolo, temática central do romance *Niketche, uma história de poligamia*, e que já é apresentada pela autora em *O Sétimo Juramento*, onde todo o capítulo XVIII é dedicado a tecer considerações sobre esta prática:

Lobolo, do vocabulário bantu, tem uma miríade de significados. Como palavra, inspira calor e luz. Como acto, inspira a dignidade, unidade, aliança e prestígio. Lobolo como palavra e como ato sempre foi mal entendido e por isso combatido. (...)

Todas as mulheres gostam de lobolo, mesmo as feministas do extremo. Porque dignifica. Dá estatuto. Prestigia. Porque no dia do lobolo-casamento, a mulher sai da invisibilidade, do anonimato, e se torna o centro das atenções, rainha uma vez na vida. (...)

Lobolo é casamento. E como todos os casamentos do mundo é um contrato de desigualdade e injustiça, em que o homem jura dominar a

mulher, e a mulher jura subordinar-se e obedecer até o fim dos seus dias. (SJ, 90)

Apesar da intriga, em *O Sétimo Juramento*, girar em torno das forças espirituais que presidem os destinos das personagens, em diversos momentos, além do capítulo citado, a autora indica aspectos da vivência feminina subjugada à vontade do homem: “*na tradição bantu mulher é herança, é propriedade porque é lobolada*” (SJ, 37) “... *porque as mulheres devem ser especializadas em fidelidade e os homens em traição.*” (SJ, 246)

Em *Niketche, Uma História de Poligamia*, a personagem central é Rami, uma mulher assimilada, católica, casada há 20 anos (N, 33) que, ao descobrir a traição do marido, um funcionário da administração governamental (comandante da polícia), inicia uma investigação e acaba por descobrir outras amantes. A solução que ela encontra para a situação será obrigar o marido a lobolar as demais mulheres oficializando, por meio do ritual tradicional, o compromisso com as demais famílias. Assume a função da primeira esposa que precisa administrar aquele conjunto de pessoas. Segue, assim, a opinião de uma tia que havia passado pela experiência de um casamento poligâmico.

Eram famílias verdadeiras, onde havia democracia social. Cada mulher tinha casa, seus filhos e suas propriedades. Tínhamos o nosso órgão – assembleia das esposas do rei – onde discutíamos divisão de trabalho, decidíamos quem ia preparar os banhos e esfregar os pés, cortar as unhas, massajar a coluna, aparar a barba, pentear-lhe o cabelo e outros cuidados. Participávamos na feitura da escala matrimonial de sua Majestade, que consistia numa noite para cada uma, mas tudo igual, igualzinho. (N, 73)

Face ao poder patriarcal e a desigualdade que marca qualquer casamento, os aspectos positivos que podem ser identificados no lobolo adquirem vantagem frente à preservação da poligamia justificada, nas falas de Tony, pela virilidade do homem africano: – *Espero que compreendam.... somos africanos.... nossa cultura... sabem... elas...* (N, 109).

Nos romances de Chiziane, as mulheres, dominadas e dependentes dos homens, recorrem a estratégias e artimanhas para obter concessões. Em *O Sétimo Juramento*, a avó Inês incita Vera a buscar um feiticeiro, sem revelar a David:

Oh, Vera, usa o exemplo de Eva, a traidora. Aprende a subtileza da serpente. Que poderes tinha Eva perante Deus e Adão? Nenhum. Usou a traição e vingou-se. Ela conseguiu provocar a fúria de Deus de tal modo que Adão, filho adorado, acabou condenado. Se nós mulheres não temos poder, que seja a traição a nossa força. (SJ, 58)

Em *Niketche*, o poder dominador de Tony é desarticulado pela aliança entre as mulheres que o constroem a realizar o lobolo e através de pequenas traições femininas vão demonstrando o desprezo à tradicional superioridade masculina.

Para Ana Mafalda Leite, as personagens de Chiziane devem ser analisadas como portadoras de informações que proporcionam a tomada de consciência, pelas mulheres moçambicanas, de seus direitos e vontades.

mais do que defender os valores tradicionais da poligamia, que estabelecia regras bem precisas, permitindo algum equilíbrio social da mulher, defende um percurso de tomada de consciência do estado de dependência do mundo feminino, hesitante entre o (des)conhecimento das tradições, incitando-o à adequação e à mudança. Assim, a diferença dos valores culturais entre norte e sul, a iniciação sexual e a tomada de consciência da força erótica das mulheres do norte, oriundas de sociedade matrilineares, a sua força e *exempla*, devem, em vez de dividir culturalmente, ser formas de conhecimento úteis para unir o sul ao norte. Aqui se prefigura uma nova postura da mulher, que sabe usar e adaptar a tradição, tomando consciência dos valores necessários para sua defesa e autonomização, no mundo moçambicano, fracturado pela diferença e pela ocidentalização. (LEITE, 2003: 71)

Ana Mafalda Leite identifica nas histórias de Chiziane a intencionalidade na transmissão da *gnose*, do conhecimento esotérico e oculto, da tradição religiosa e cultural: práticas de magia, feitiçaria, rituais de morte e de viuvez, rituais de iniciação sexual, relato das normas e tabus existentes nas relações familiares e entre homem e mulher. A crítica reconhece, ainda, formas específicas de narração oral, em que são apresentadas histórias exemplares que ilustram o passado e o presente, e comentam, numa atitude pedagógica, as adulterações provocadas pela assimilação do tempo colonial à pós-independência. (2003: 72-74) “*O tempo da tradição é continuamente recuperado e infiltra-se na actualidade, reformulando valores éticos, comportamentos e atitudes.*” (LEITE, 2003: 78)

Para além dessa crítica à adulteração de práticas tradicionais em decorrência do processo colonial, ou de uma mensagem pedagógica dentro de uma tradição de oralidade, conforme a apresentação de Ana Mafalda Leite, é preciso considera-se os inúmeros elementos que compõem a narrativa de Chiziane e que estabelecem uma preponderância da tradição bantu na construção da identidade da mulher, com a reprodução de uma condição ancestral aparentemente incrustada na identidade feminina mesmo submetida a condições diversas, na aldeia ou na cidade.

Lobolo no sul, ritos de iniciação no norte. Instituições fortes e incorruptíveis. Resistiram ao colonialismo. Ao cristianismo e ao islamismo. Resistiram à tirania da revolucionária. Resistirão sempre.

Porque são a essência do povo, a alma do povo. Através dela há um povo que se afirma perante o mundo e mostra que quer viver do seu jeito” (N, 49).

Nos romances de Paulina Chiziane, inúmeras representações de rituais de purificação estão a cargo de mulheres. Em *Ventos do Apocalipse*, o régulo Sianga e seus seguidores espalham que a falta de chuva é vingança dos mortos “... *condenando as novas gerações por terem abandonado o culto dos antepassados*” (VA, 54); organiza-se um Conselho da Aldeia, a consulta aos adivinhos e o julgamento dos violadores da lei, acusa-se mulheres de abortos e de feitiços contra os maridos (VA, 92-93). Essas sucessivas violações aos costumes são responsáveis pela ausência de chuvas, para purificação preparam um ritual tradicional, o *mbelele* – cerimônia na qual as mulheres isoladas, dançam nuas em homenagem aos ancestrais como forma de atrair chuva (VA, 98). Um outro ritual envolvendo as mulheres é relatado em *O Sétimo Juramento*, o sacrifício de gêmeos se faz em homenagem a *Dumezulu*, o deus do trovão. (SJ, 25)

Esse papel social representado pela mulher também aparece nos romances de Mia Couto. Em *Terra Sonâmbula*, a acusação de desrespeito aos rituais recai sobre a mãe de Farida, que tendo dado à luz gêmeos teria se recusado a cumprir a tradição de deixar um dos dois morrer, como decorrência desse desrespeito as chuvas deixaram de cair; num ritual de purificação, mulheres despidas levam a mãe e a mergulham em um buraco cheio de água fria o que provocará sua morte (TS, 80); tempos depois é a própria Farida, enquanto gêmea que será chamada a participar de outro ritual segundo o qual, seguida de “mulheres, cantando e balançando o corpo untado de ervas”, deveria lançar insetos na água, enquanto as mulheres entoavam canções vergonhosas e pronunciavam palavrões. (TS, 81)

Em *Varanda do Frangipani*, a feiticeira Nãozinha é peça chave no desvendamento dos segredos que envolvem o asilo e sua transformação em paiol de armas contrabandeadas, assim como sobre a perseguição sofrida por Izidine e a ameaça de morte, tudo descoberto após um ritual de adivinhação. (VF, 139) A história se passa quando Izidine Naíta, um inspetor de polícia, se dirige de helicóptero ao forte para investigar as circunstâncias da morte do chefe do asilo, tendo seis dias para solucionar o crime.

Assim, os dois autores trazem para suas narrativas as tradições que identificam as mulheres como feiticeiras e portadoras de poder de intervenção sobre os acontecimentos cotidianos, entretanto, a forma como estas situações são introduzidas nas intrigas é diversa.

Chiziane constrói interações entre aspectos vinculados à condição feminina e a identidade africana e considera a permanência de certos traços e comportamentos masculinos em África como decorrentes do desejo do povo de afirmar sua cultura. Assim a família alargada, uma das marcas dos costumes poligâmicos, é lembrada com carinho por Minosse como um dos aspectos agradáveis dos tempos antigos: “*Recorda os tempos da sua puberdade, rodeada de mães, tias, avós, dizendo-lhe mansinho: já és uma mulherzinha, querida Minosse.*” (VA, 258) As personagens femininas de Chiziane buscam a solução dos seus problemas na tradição, onde encontram as maiores identidades e os caminhos mais adequados.

O confronto entre a cultura tradicional e a cultura importada causa transtornos no povo e gera a crise de identidade. (VA, 267)

Em Niketche, por exemplo, Rami, para salvar o casamento, decide “*explorar o campo da magia, não me restava outra alternativa*” (N, 63), freqüentar seitas milagrosas, batizar-se na Costa do Sol, tomar banhos de pipoca, farinha de milho, sangue de galinha (N, 67). Prefere se insurgir contra a monogamia e acatar os princípios defendidos pela sogra que elenca os aspectos positivos do lobolo tais como o reconhecimento formal de filhos bastardos e das amantes, a distribuição equitativa da atenção do homem, sem privilegiar nenhuma em detrimento das outras (N, 123). A mãe de Tony, defendendo o estatuto do filho junto ao irmão padre afirma: “*Deixa-o em paz com suas esposas e filhos, nós africanos somos felizes assim. Todas aquelas mulheres devem ser loboladas*” (N, 124).

As representações do feminino no romance *Niketche* mostram uma sociedade urbana que recriou as relações entre homem e mulher no interior de uma cultura patriarcal e as intrigas presentes nessas narrativas constroem problemas marcados pela ambigüidade. Assim, Rami pode tomar banhos rituais para conservar o amor de Tony (N, 67), como Lu pode fazer poções de amor (N, 176) ou Saly esfregar o sexo com musgos, arrudas e urtigas (N, 177); entretanto, na mesma trama, as amantes, comandadas pela *nkosikazi*, a primeira esposa (N, 75), gradualmente afirmam sua individualidade e buscam solucionar os problemas de suas existências construindo uma autonomia econômica, dedicando-se a diversas atividades – Saly passa a ganhar dinheiro comprando cereal em sacos e vendendo em copos nos mercados suburbanos, Lu vendendo roupas usadas (N, 117), Mauá tratando cabelos na varanda de casa; Ju comprando bebidas em caixa e vende a retalho (N, 119).

As alternativas encontradas pelas personagens da narrativa de Chiziane fazem referência direta a uma situação específica que tem sido observada atualmente em Moçambique onde as mulheres, principalmente das periferias de Maputo, com ou sem a presença de companheiros, constroem estratégias de sobrevivência e várias redes de solidariedade e de relações pessoais que lhes asseguram poder de decisão na família e no bairro, alterando o lugar por elas ocupado nas relações de poder, mesmo que esse poder feminino ainda se encontre inscrito em uma sociedade patriarcal. (LOFORTE, 2000: 24-25)

O lado subjetivo e conflituoso da relação poligâmica é representado no romance pelas disputas nas quais as mulheres procuram ocupar uma posição de preferência junto aos maridos, tecendo intrigas geralmente associadas a feitiçarias, concorrendo pelo lugar ocupado pela primeira esposa (BAV, 40, 55 e 79; VA, 20):

Viver na poligamia é ser enfeitizada por mulheres gananciosas, que querem ficar com o marido só para elas. No lar polígamo há muitas rivalidades, feitiços, mexericos, envenenamentos até. (N, 93)

A romancista procura captar, ainda, as diferenças de *status* e de poder existente entre mulheres loboladas por chefes tribais e as demais (BAV, 38); entre mulheres da pequena burguesia, reconhecidas como esposas, e outras que, em *Niketche*, submetem-se à condição de amantes e vivem dificuldades econômicas quando não recebem o atendimento de Tony (N, 68, 117). A narrativa faz referência, ainda, às diferenças sociais entre as mulheres da pequena burguesia e as trabalhadoras, como as que Vera observa de sua varanda, que arrastam seus filhos, sob a chuva, em direção ao trabalho (SJ, 16). Todas essas referências indicam a existência de outras interações na construção da identidade feminina, assim como possibilitam identificar parcelas de poder exercido pelas mulheres evitando a vitimização das mesmas.

Ainda em relação a poligamia, concordamos com a leitura de Ana Mafalda Leite de que a sociedade urbana promoveu uma adulteração dessa prática, “*não se respeitando os direitos que as mulheres tinham na sociedade tradicional*” (2003: 70), mas é preciso ponderar sobre quais eram efetivamente esses direitos pois, mesmo quando respeitados, os conflitos e as disputas continuavam a existir, como fica patente nas crenças envolvendo mulheres como feiticeiras e responsáveis por problemas como seca, mortes e doenças que afetam as comunidades. No romance *Niketche*, Rami, acusada de feitiçaria e culpada pela morte do marido, perde todos os bens que são levados pelos parentes do marido. (N, 210)



Em *Um Rio Chamado Tempo e uma casa chamada terra*, a avó de Mariano lhe entrega as chaves da casa para que ele a proteja com medo de que os outros parentes viessem disputar os bens:

– *Hão-de vir os outros, os da família de Marianos. Virão buscar as coisas, disputar os dinheiros.*

– *Havemos de falar com eles, Avó.*

– *Você não conhece a sua raça, meu filho. Eles olham para mim e vêem uma mulher. Sou uma viúva, você não sabe o que é isso, miúdo.*

Ser velha e viúva é ser merecedora de culpas. Suspeitariam, certamente, que a Avó seria autora de feitiços. (Um rio, 33)

A cerimônia do *kutchinga*, em que a viúva é herdada pelo cunhado, surge como outra tradição que, por um lado, foi a forma encontrada para oferecer uma segurança para a viúva e os filhos, mas, por outro, poderia ser motivo de conflitos e desavenças. No mesmo romance de Mia Couto, o Avô Mariano tinha como amante a cunhada Miserinha, a avó sabia e dizia não se importar

Até que, por tradição, eu devia tomar conta de Miserinha. São mandos antigos, a gente se conforma. Assim falava Dulcineusa. Mas não era vontade de boca e coração. No fundo, ela se enciumava a ponto de encomendar a morte para a cunhada. (Um rio, 140)

Em todas as situações de conflito a suspeita do feitiço sempre se interpunha. A infidelidade dos maridos e o perfil poligâmico do homem moçambicano ficam bem representados por diferentes personagens de Mia Couto, como o avô Mariano, que, além da cunhada, declarava ter uma incontrolável queda pelas mulheres e seguia a tradição: “*Mas, aqui, só homem que foi enfeitado é que exhibe carinhos por motivo de mulher.*” (Um rio, 139) Ou o administrador Estevão Jonas, do romance *O Último Voo do Flamingo*, que se achava em plena intimidade com “*uma inominada*” quando ocorre uma das explosões com os soldados da ONU. (UVF, 94)

Paulina também faz referência ao *kutchinga*, mantendo a forma ambígua com que trata estas temáticas, em *Niketche*. Após a suposta morte de Tony, Rami será entregue ao cunhado como um ato de purificação sexual: “*Fico assustada. Revoltada. Minha pele se encharca de suor e medo*” (N, 211), mas ao mesmo tempo vê um aspecto positivo no acontecimento: “*é bom saber que a viuvez me reserva um outro alguém*”. (N, 212)

Os romances de Paulina Chiziane, se, por um lado, apresentam uma temática e um ponto de vista alternativo colocando em questão um processo de independência que não conseguiu transformar a situação da mulher, por outro, deixa em aberto uma reflexão sobre as transformações, por limitadas que tenha sido, trazidas pelo processo revolucionário e

pela criação de instituições como a OMM (Organização da Mulher Moçambicana), que alçou diversas mulheres para posições de chefia na estrutura do Estado e do partido; bem como promoveu discursos e ações no sentido de estimular a participação feminina nas decisões políticas ao mesmo tempo que se criticava e até mesmo proibia práticas como rituais de iniciação, lobolo e poligamia. Apesar de constantes as referências à Revolução, em nenhum momento elas se reportam às transformações trazidas, ou não, por esse processo à condição feminina.

Assim, Paulina Chiziane, ao mesmo tempo em que tece críticas em relação a situação da mulher, subjugada ao poder patriarcal, elenca uma série de aspectos favoráveis à instituição do lobolo. Mesmo identificando inúmeros problemas vividos pelas mulheres no interior de sociedade patriarcal, Chiziane acaba por construir um sentido de moçambicanidade, fundado num conjunto de práticas que ainda permanecem na sociedade e que proporcionam a autenticidade do povo: “*nós africanos somos felizes assim*”.

## Capítulo 2

### Tradição e Negritude como fundamentos da moçambicanidade

Para um país como Moçambique, cuja independência conta pouco mais de trinta anos, as características de sua nacionalidade tornam-se objeto de instigantes investigações, particularmente para estudiosos vinculados à Teoria Literária. Em um destes estudos, Patrick Chabal cita as reflexões de Nelson Saúte.

Afinal, ser moçambicano o que é? Eu nunca arrisco definir o que é ser moçambicano, porque uma característica importante de Moçambique é ser mosaico de várias culturas, de várias etnias, de várias formas de expressão, de várias linguagens, de vários signos. É qualquer intersecção entre a mescla de valores que compõe aquele país. Defini-lo será reduzi-lo. (Nelson Saúte, *apud* CHABAL, 1994: 49)

A complexidade da identidade moçambicana de que fala Saúte precisa, para além das especificidades por ele indicadas, ser analisada no contexto de um imaginário coletivo africano que foi sendo produzido a partir do século XIX e que tem influenciado as formas africanas de escrever o próprio eu. Esse imaginário que decorre tanto das circunstâncias históricas – escravidão, colonialismo e *apartheid* –, quanto das respostas que se procurou dar a estes acontecimentos irá produzir formas generalizadas de considerar a África além de transformar certos comportamentos e práticas culturais em categorias fixas.

A literatura estabelece diálogo com o imaginário produzido sobre o continente, particularmente com os elementos que identificam a alteridade africana. Inocência Mata, afirma que existe uma expectativa, do “centro” em relação à “periferia”, que muitas vezes é satisfeita. Tal comentário advem de uma entrevista de Mia Couto para o jornal Público, em 2002, na qual lamenta o fato de aos escritores africanos ser exigido o “*passaporte para provar que são tipicamente africanos. Têm de transportar os seus valores históricos, tradicionais.*” (MATA, 2006: 42)

Essa reflexão de Inocência Mata envolve a questão da legitimação da produção artística pela crítica estrangeira, geralmente das antigas metrópoles, de onde vêm as línguas adotadas e a tradição literária, as quais servem de modelo ou são subvertidas pelos escritores africanos, premidos pela exigência de pensar a si mesmos sempre dentro desse

legado branco-ocidental, atualizado em formas que abarcam experiência africana. (MATA, 2006: 42) Em uma linha de raciocínio semelhante, e pensando também na recepção das obras dos literatos africanos pelo mercado de artes, Appiah chama a atenção para como esse produtores terão que abrir um espaço que os distinga de outros e o fazem pela construção e acentuação das diferenças. (1999: 200)

Assim a construção da identidade africana e, conseqüentemente, da moçambicana envolve formas de pensar a africanidade que foram sendo produzidas ao longo do tempo e podem submeter tanto o escritor africano, como o crítico literário, a um condicionamento inevitável e, talvez, inconsciente que prejudica a própria percepção daquela identidade ao reiterar uma diferença baseada numa tradição que acaba por consolidar uma África inventada e naturalizada.

Neste capítulo se fará o acompanhamento das formas como Mia Couto e Paulina Chiziane abordam, em seus romances, as práticas culturais identificadas como tradicionais e como os mesmos tratam o imaginário sobre a África. Para fundamentar essas reflexões, serão rastreadas as relações entre o predomínio de formas de vida comunitária no interior das linhagens – uma particularidade da população rural africana, que ainda constitui a maioria; investigadas as formas como as práticas tradicionais foram consideradas pelo colonialismo, no contexto da produção de um pensamento ocidental sobre a África; e consideradas as influências dos movimentos da negritude e da africanidade na construção de contra-narrativas emancipadoras.

### 1. A vida comunitária no interior das linhagens

Uma característica marcante da sociedade moçambicana é a permanência, em diversas comunidades, de certas práticas continuamente reconstruídas ou recriadas, o que Victor Hugo Nicolau denomina de “matrizes tradicionais”, isto é,

Sistemas coerentes de crenças e atitudes baseados num fundo cultural específico moldado pelo percurso histórico dos grupos sociais em causa. São essas matrizes, profundamente interiorizadas, que fornecem a utensilagem interpretativa utilizada por esses grupos para reagir a situações novas ou para incorporar novos conhecimentos de modo congruente com a sua especificidade cultural. (NICOLAU, 1999: 169-182)

Na representação de sociedade que encontramos nos romances de Paulina Chiziane e Mia Couto as práticas religiosas, familiares, os rituais funerários e outros rituais, são apresentados como constitutivos da identidade moçambicana, principalmente nas zonas rurais onde a interferência do Estado colonial revelou-se bastante restrita. Talvez de modo não tão ostensivo, os vínculos com aquelas práticas foram conservados nas cidades, de maneira mais ou menos intensa, minimizando o poder invasivo e alienante do colonialismo e das campanhas sistemáticas do período pós-independência onde se tentou adotar uma visão mais racional de cultura.

Os estudos que procuram compreender a permanência da tradição concordam serem as comunidades rurais locais privilegiados para se encontrar matrizes de comportamento e de crenças profundamente interiorizadas. Um estudo bastante sistematizado de José Negrão sobre as comunidades camponesas na região do Zambeze aponta algumas razões explicativas para tais permanências. Em *Cem Anos de Economia da Família Rural Camponesa*, Negrão, analisando documentos e estudos clássicos da administração portuguesa e depoimentos colhidos contemporaneamente, vai buscar na manutenção da terra o fator de sobrevivência das comunidades linhageiras<sup>16</sup> e na associação entre a posse da terra e a permanência do conjunto de práticas culturais tradicionais – manutenção das regras de casamentos, de práticas de rituais religiosos, de respeito aos mais velhos, de crenças em feitiçaria e curandeirismo –, os fatores de preservação e de reprodução das populações africanas, apesar dos sucessivos processos de espoliação a que estiveram sujeitos.

O Estado colonial promoveu uma série de constrangimentos no intuito de obter áreas para estabelecimento de empresas agrícolas e forçar o engajamento de parte dos camponeses como trabalhadores daquelas empresas, mas sempre conservou o acesso às terras como garantia contra a escassez de alimentos e instabilidades sociais, o que, entretanto, nem sempre foi evitado.

José Fialho Feliciano, estudando a região sul de Moçambique – um conjunto populacional que foi classificado no século XIX, por H. A. Junod pela denominação de Tsonga –, também tenta compreender as permanências de costumes e rituais entre os

---

<sup>16</sup> Linhagem: membros de grupo que possuem o mesmo antepassado real; o espaço geográfico ocupado é chamado território linhageiro (este é ocupado por muitas linhagens que obedecem ao chefe grande, o chefe tradicional); difere de clã em que os membros se identificam graças a ancestral comum lendário. Família (mais alargada em África) = *erukulu em emakhuwa*: “todos nascem da mesma barriga” (CUEHELA, 1996: 10)

camponeses; o autor, contrapondo-se a estudos anteriormente realizados, defende a idéia de que produção material da existência e as formulações ideológicas tecem-se mutuamente, isto é, recusa-se a promover a distinção entre infra e super-estrutura, procurando compreender as relações entre as atividades econômicas, as regras e leis adotadas por essas sociedades e as construções simbólicas como um elemento que “assegura a memória do saber, a gestão e socialização das relações no quotidiano, assegurando sobretudo o funcionamento das hierarquias e das instituições ...” (FELICIANO, 1998: 30)

Os dois estudos citados nos proporcionam descrições de grupos bastante específicos de Moçambique, demonstrando como a permanência de certas instituições, como a “riqueza da noiva”, o papel dos homens velhos, as cerimônias funerárias e uma série de outras práticas culturais têm se mostrado essenciais na sobrevivência do próprio grupo. Por outro lado, por se tratar de pesquisas sobre as práticas específicas de determinados grupos – comunidades rurais do Zambeze ou tsongas do sul de Moçambique –, bem como das criativas readaptações e modificações dessas instituições em função de contingências históricas, os autores tentam evitar que tais práticas culturais sejam apresentadas como de natureza universal e congeladas no tempo.

A forma como essas matrizes tradicionais são tratadas pelos romances é que fará delas objetos essencializados de uma narrativa nativista reificada, conforme afirma Mbembe no ensaio *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*, ou uma tentativa de representação das especificidades culturais da sociedade moçambicana. (MBEMBE, 2001:179)

Nos romances de Mia Couto a preservação de inúmeros traços da cultura tradicional é essencial para a representação que ele constrói da moçambicanidade. Recorrendo ao fantástico e à ironia, estabelece um distanciamento em relação à sua narrativa, que não nos permite assegurar serem aquele os verdadeiros rituais que seriam praticados naquelas circunstâncias. Por outro lado, sua obra transmite a ontologia, aspectos gerais das crenças que podem ser encontradas em diferentes comunidades rurais. A título de exemplo, poderíamos tomar a questão dos espíritos ancestrais e a crença de sua influência entre os vivos, temática insistentemente presente nos seus romances.

O primeiro aspecto de destaque nesses romances é a constante representação de comunidades relativamente isoladas como é o caso da ilha onde se encontra a Fortaleza de São Nicolau, construção que abriga um asilo de velhos no romance *A Varanda do Frangipani*; ou Tizangara, lugarejo onde começam a ocorrer súbitas mortes de soldados

das Nações Unidas em *O Último Vôo do Flamingo*; ou a Ilha Luar-do-Chão, onde, apesar de todos os percalços, deverá ser enterrado Dito Mariano, patriarca da família dos Malilanes, em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*; ou, ainda, as duas localidades de Vila Longe e Antigamente que constituem os cenários do romance *O outro pé da sereia*.

No romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, a Ilha Luar-do-Chão é uma metáfora dos acontecimentos recentes vividos em Moçambique<sup>17</sup>, um país dividido pela guerra civil, mas também pela permanência de uma sociedade que não conseguiu reduzir as diferenças existentes no seu interior:

Nenhum país é tão pequeno como o nosso. Nele só existem dois lugares: a cidade e a ilha. A separá-los apenas um rio [...] Entre um e outro lado reside um infinito. São duas nações, mais longínquas que planetas. Somos um povo sim, mas de duas gentes, duas almas. (Um rio, 2002: 18)

A ilha é representação de um tempo diferente daquele vivido pela cidade, ilha e cidade encontram-se separadas pelo rio/tempo e entre elas existe o infinito que promove a existência dessas “duas gentes” ou “duas almas” constituindo o povo. Em seu romance anterior *O Último Vôo do Flamingo* esta situação já se encontrava presente, quando um tradutor é indicado para acompanhar Massimo Risi, italiano que vem verificar as ocorrências com os capacetes azuis. Sobre ele afirma Ana Mafalda Leite:

Há necessidade de um tradutor para se comunicar com os da cidade, que também são estrangeiros, tal como Massimo, italiano das Nações Unidas; o tradutor é necessário também para *fazer a ponte* entre o mundo do pai Sulplício, dos mais velhos da aldeia, com o dos outros homens, para fazer a ligação entre o tempo de antes e de agora ... (LEITE, 2003: 60)

Apesar de procurar representar com mais frequência as pequenas comunidades, Mia Couto o faz estabelecendo um contraponto com as experiências, hábitos e valores, adquiridos pelos diferentes personagens na vivência urbana. Em Luar-do-Chão o jovem Mariano pode relembrar as histórias do avô Mariano, “homem desamarrado, gostoso de rir, falando e sentindo alto”

Ter um avô assim era para mim mais que um parentesco. Era um laço de orgulho nas raízes antigas. Ainda que fosse uma romanteação das minhas origens mas eu, deslocado que estou dos meus, necessitava dessa ligação como quem carece de um Deus. (Um rio, 44)

---

<sup>17</sup> Esta é uma relação desenvolvida por BARTLETT, Richard. *A grand methaphor of Mozambique*. [www.africanreviewfbooks.com/Reviews/couto1](http://www.africanreviewfbooks.com/Reviews/couto1)

Mariano sabe da distância que foi criada entre ele, jovem estudante na cidade, e *os seus*, que permaneceram na Ilha.

Não é apenas a língua local que eu desconheço. São esses outros idiomas que me faltam para entender Luar-do-Chão (Um rio, 211)

Apesar de distante, conserva sua ligação afetiva com a terra e o povo.

Dói-me a Ilha como está, a decadência das casas, a miséria derramada pelas ruas. Mesmo a natureza parece sofrer de mau-olhado. Os capinzais se estendem secos parece que empalharam o horizonte. À primeira vista tudo definha. No entanto, mais além, à mão de um olhar, a vida reverbera, cheirosa como um fruto de verão: enxames de crianças atravessam os caminhos, mulheres dançam e cantam, homens falam alto, donos do tempo. (Um rio, 28)

Apesar de desfigurada pela guerra, o cheiro, as crianças, a dança trazem à personagem boas recordações. Ligação afetiva semelhante pode ser identificada em Paulina Chiziane, apesar do tom mais idílico, na fala da narradora Sarnau, protagonista de *Balada de Amor ao Vento*, que rememora suas experiências e relembra seu lugar de origem:

Tenho saudades do meu Save, das águas azul-esverdeadas do seu rio. Tenho saudades do verde canavial balançando ao vento, dos campos de mil cores em harmonia, das mangueiras, dos cajueiros e palmares sem fim. Quem me dera voltar aos matagais da minha infância, galgar as árvores centenárias como os gala-galas e comer frutas silvestres na frescura e liberdade da planície. (BAV, 9)

Aldeias, pequenos povoados, localidades relativamente isoladas tornam-se ambientes de eleição para as representações das histórias de Mia Couto e de algumas narrativas de Paulina Chiziane. Francisco Noa, em estudo sobre o romance colonial em Moçambique, afirma que neles o branco prepondera nos espaços urbanos, enquanto o campo é o espaço natural e existencial do negro (2002: 165); a presença do negro na cidade estava restrita a sua condição de trabalhador, operário. O processo de independência conduziu a uma ocupação dos espaços urbanos numa atitude que pode ser lida como a do ingresso do negro na modernidade, a do acesso aos bens produzidos pela sociedade industrial; entretanto a cidade continuou a deter o caráter de centro difusor das decisões de natureza política, processo que se assemelhou mais com uma continuidade do que com uma ruptura. Por outro lado, a cidade torna-se um local de disputas, de corrupção e de adulteração dos costumes, como está representado em Paulina Chiziane, processo que acaba por influenciar e contaminar as demais áreas.



A representação da localidade adquire a importância estratégica de poder expressar vivências específicas e visões de mundo particulares produzidas em espaços que foram estigmatizados durante o período colonial e não foram devidamente reconhecidos ou valorizados no período pós-independência, tornando-se essencial na reconfiguração da nacionalidade que os romances estão empreendendo.

Ao construir os cenários de suas intrigas em ambiente rural os autores podem dispor dos elementos necessários para representar certo estilo de vida que envolve inúmeras crenças, rituais e comportamentos forjados no cotidiano da vida das famílias e linhagens moçambicanas, a maioria dos quais foram classificadas de obscurantistas na fase revolucionária e de pós-independência, devendo, portanto, ser superadas.

Por outro lado, a ausência da aldeia é representada como um espaço de absoluta solidão como o que se configura em *Terra Sonâmbula*, cuja história se desenvolve em um ermo de estrada, em um machimbombo<sup>18</sup> abandonado que havia sido incendiado e colidira contra uma árvore; nele as personagens de Thuair e Muidinga, depois de abandonar um campo de refugiados, resolvem se abrigar. A narrativa se desenvolve tanto pelas aventuras que surgem à medida que a paisagem da estrada se modifica, quanto pelas histórias que vão sendo lidas nos cadernos de Kindzu que viajava no ônibus atacado. Aqui a vinculação afetiva com a aldeia como um lugar de referência aparece quando um cabrito surge numa das mudanças da paisagem, Thuair manda Muidinga enxotar o bicho que, entretanto, não se afasta,

– Deixa lá. Ele sente falta das pessoas. Eu também começo a sentir falta de cabrito. Principalmente aqui no estômago.

– Vamos comer o bicho?

Surge ali novo motivo de briga. Muidinga opõe-se a que o bicho seja morto. O cabrito lhe dá um sentimento de estar em aldeia, longe daquele lugar perdido. (TS, 37)

*Terra Sonâmbula* são histórias de desterrados pela guerra, de pessoas que, frente ao conflito, buscam um sentido para sua existência. Em seus cadernos Kindzu conta:

Minha única posse era o medo. Sim, foi para escapar do medo que saíra de minha pequena vila. (TS, 113)

O encontro com Farida lhe oferece algo em que acreditar:

Depois de Farida me tornei encontrável. (TS, 113)

Precisava salvar Farida porque ela me salvava da miséria existir pouco. Havia, por fim, um alguém que não estava metido no mesmo lodo em que

---

<sup>18</sup> Machimbombo, denominação de ônibus em Moçambique

todos chafundávamos, alguém que mantinha a esperança, louca que fosse. (TS, 114).

Para Surendra Valá, comerciante indiano, a situação se complica por acumular, além dos problemas gerados pela guerra, a condição de estrangeiro. Discriminado na cidade, onde só tem como amigo o jovem Kindzu, pensa, depois de ser assaltado, em abandonar a vila.

Tu tens antepassados, Kindzu. Estão aqui, moram contigo. Eu não tenho, não sei quem foram, não sei onde estão. Vês, agora, o que aconteceu? Quem é que me veio consolar? Só tu, mais ninguém. (TS, 28)

Em *O Último Voo do Flamingo*, o tradutor que acompanha Massimo Risi em suas investigações afirma a certa altura:

– *Sabe, Massimo, tenho pena de si, tão só. Eu nunca poderia ficar tão absolutamente sozinho.* (UVF, 109)

Será o próprio Risi a estabelecer com clareza a diferença entre os dois: para o tradutor a segurança estava nos outros enquanto que para o italiano estava na carreira. Parentes e antepassados complementam o ser moçambicano e são responsáveis pela construção da identidade dos indivíduos nesta sociedade.

Em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, Mariano, considerado um *mulungo*<sup>19</sup>, tem a tarefa de reconstruir sua história e a da família, zelar pela preservação das tradições da ilha e salvar sua casa que é, também, sua terra: a *Nyumba-Kaya*, nome que continha termos que no norte (Nyumba) e no sul (Kaya) significam casa e assim satisfazia todos os familiares. A tarefa de Mariano está prescrita nas cartas enviadas pelo avô morto.

Você cruzou essas águas por motivo de um nascimento. Para colocar o nosso mundo no devido lugar. Não veio salvar o morto. Veio salvar a vida, a nossa vida. (Um rio, 64)

you tinha que salvar Luar-do-Chão. Sim, faltava-nos um que viesse de fora mas que fosse de dentro. (Um rio, 173)

Essa terra começou a morrer no momento em que começámos a querer ser outros, de outra existência de outro lugar. (Um rio, 195)

Para “colocar o mundo no devido lugar”, promovendo a reconstrução da identidade africana, será preciso recuperar valores e crenças que foram preservadas, mesmo que modificadas, pelas famílias rurais africanas. Entre os elementos preservados está a relação com a terra marcada por uma série de valores simbólicos e que não pode ser considerada apenas como uma propriedade ou um bem a ser comercializado. Em seu estudo *Entre*

<sup>19</sup> Mulungo: denominação atribuída aos portugueses, estrangeiro.

*Narros e Mulungos*, Valdemir Zamparoni analisa a visão camponesa de posse da terra em que a natureza e o homem se harmonizam e complementam e o desequilíbrio do indivíduo gera risco ao grupo, uma atitude completamente diversa da visão do colonizador, para quem a terra deveria ser apropriada, obrigando o homem africano tornar-se um assalariado. (ZAMPARONI, 85)

A terra, para o camponês africano, está intimamente relacionada à representação simbólica que dela se faz: ela não pertence aos indivíduos que nela vivem, mas aos ancestrais. Assim, além da produção do alimento e de poucos excedentes, a terra é o local onde se dialoga com os espíritos, onde se obtém lenha e estacas para a construção de casas, alimento para o gado, ervas medicinais para a produção de remédios. Isabel Henriques, estudando o significado da terra entre populações rurais em Angola, afirma:

O território define-se por isso pela relação que sustenta com a história, e que se exprime não só na presença dos espíritos dos antepassados, mas pela acumulação de sinais marcadores, uns criados pela natureza e reinterpretados pelos homens, os outros provindo do imaginário do indivíduo e da sua sociedade. (HENRIQUES, 2003: 5)

Como espaço portador de uma história e de uma série de significados, a terra representa uma situação particular do campesinato africano na longa trajetória histórica, antes, durante e depois da colonização. De modo geral esse campesinato conservou a posse da terra, mesmo que tivesse ocorrido a perda das áreas mais férteis, transformadas em áreas de interesse do colonizador e das empresas monopolistas. (NEGRÃO, 2001: 137)

Contudo, conforme o período histórico, os camponeses tiveram mais ou menos espaço para desenvolver os seus próprios subsistemas nas *reservas*, *rurulatos* (sic!) ou terras marginais, de acordo com características culturais endógenas das micro-sociedades ou tribos e dos constrangimentos impostos pelo Estado em relação ao acesso, posse e transmissão de parcelas ou de áreas de terra. Uma particularidade importante do delta e de muitos outros lugares de África subsahariana deve, no entanto, ser salientada. Ambos, Estado e comunidades locais, evitam o estabelecimento de uma política de posse que possa induzir ao surgimento dos *sem-terra* ou, noutras palavras, à *proletarização* dos camponeses. (NEGRÃO, 2001: 182-183)

A permanência do homem na terra significou uma continuidade de rituais, costumes e normas de comportamento, o que não significa que estas comunidades tenham permanecido fechadas, dedicando-se somente à produção para uso; em diversos momentos da história desses povos eles mantiveram contatos com outros grupos, colonizadores ou não, e desenvolveram diferentes formas de intercâmbio, como o caso específico estudado por Negrão das comunidades Sena, povo de comerciantes e artesãos, para quem especular

com dinheiro (ou outro equivalente universal, como o gado) e bens transferíveis é uma maneira de assegurar o futuro dos dependentes e a reprodução da família alargada dentro do território do grupo, havendo uma preocupação de acumular excedentes e bens de prestígio para cobrir os anos de *deficit* e trocar por comida com linhagens aliadas. (NEGRÃO, 2001: 237) A obrigatoriedade de se engajar em trabalhos nas companhias de comércio ou a opção de migrar para a África do Sul para trabalhar nas minas “do Rand” foram algumas das formas de obter rendimento em dinheiro, necessários para pagar impostos ou outros gastos financeiros ou, ainda, atender às necessidades de obtenção de diversos bens que não eram produzidos localmente. Assim o intercâmbio entre as famílias camponesas com outros grupos nunca deixou de se fazer.

Negrão procurou compreender a racionalidade e criatividade das escolhas das comunidades rurais frente às pressões e aos constrangimentos externos e como, independentemente destas circunstâncias, buscou maximizar seus benefícios administrando a distribuição das terras e, também, o tempo de trabalho de cada um de seus membros.

O tempo, que também é o único fator adjudicável, pode ser 'gasto' na produção caseira (para venda ou para consumo próprio) ou no trabalho doméstico, o qual inclui 'lazer' e 'os bens Z'<sup>20</sup> (cuidar de crianças, preparar alimentos, etc.) e em trabalho no mercado de trabalho. A família tem que tomar decisões sobre a adjudicação do tempo dos membros, a adjudicação dos factores de produção provenientes do não-trabalho e adjudicação das preferências de consumo entre compras no mercado e produção doméstica. (NEGRÃO, 2001: 30)

Apoiado em ampla documentação e em entrevistas orais, Negrão apresenta as inúmeras adequações que foram sendo feitas pelas famílias em suas relações com o mercado. No início do século XIX, uma ampla rede de relações comerciais permitia o fornecimento e a obtenção, pelas comunidades rurais, de diversos itens de suas necessidades, adquirindo roupas, álcool, missangas e outras mercadorias industriais e comercializando copra (castanha do coco) e sementes oleaginosas por elas produzidas. Essas trocas tendem a se intensificar com a proibição do comércio escravo em 1855. (NEGRÃO, 2001: 61) Nas décadas finais do século, com o maior controle da Metrópole sobre a colônia e o estabelecimento na região da Zambézia de algumas companhias de comércio produtoras de copra, algodão e açúcar, a exigência de mão-de-obra para atender às necessidades de trabalho nesses empreendimentos agrícolas levou a criação do *mussoco*

---

<sup>20</sup> “Bens Z” são aqueles que “não são comercializáveis e entram diretamente na sua função de utilidade” (NEGRÃO, 2001: 30)

(imposto), cobrado em espécie e em trabalho. Isto exigiu que as famílias passassem a produzir culturas de rendimento especificamente destinadas ao pagamento de impostos ou destinassem membros para o trabalho assalariado. Entre 1884 e 1909 ocorreram, segundo Negrão, pelo menos 28 grandes confrontações militares na região (2001: 75) e as comunidades tiveram que se submeter às autoridades coloniais.

Como consequência, a produção de não-comercializáveis pelas famílias rurais diminuiu e tiveram que reorientar os investimentos em tempo para fontes de dinheiro (emprego, mercado paralelo e culturas de rendimento em dinheiro com pequeno consumo de tempo) com as quais a lacuna deixada poderia ser coberta. (NEGRÃO, 2001: 123)

A cada pressão sofrida em decorrência dos avanços do processo colonial a família rural se reorganizava, redistribuía o tempo entre os seus membros, inclusive entre as mulheres e crianças, determinava, criativa e racionalmente, o uso do tempo de cada membro em atividades de agricultura ou não-agricultura, maximizando a utilidade e os benefícios. (NEGRÃO, 2001: 125) A flexibilidade para adequar-se a diferentes situações históricas só pode ser entendida, segundo o autor, se for tomada em consideração a sobreposição das redes sociais africanas que incluem família nuclear, família alargada, grupo doméstico e linhagem, que constituem os arranjos e os sistemas de alianças entre as linhagens e que asseguram a reprodução social, incentivos para novos empreendimentos e partilha de riscos

Esta longa descrição é necessária para o entendimento de como as linhagens desenvolveram um sistema relativamente independente de organização desde o período colonial conservando-o até hoje. Essa relativa autonomia e poder de decisão surge na obra de Mia Couto como uma das características da identidade moçambicana. Aldeias, vilas ou, até mesmo, o asilo na Fortaleza de São Nicolau são representadas como entidades subordinadas a um poder constituído, possuindo vínculos com o Estado e com outras instituições representantes do Estado-Nação, mas a dinâmica da comunidade implica existência de redes de relações familiares, ou não, mas sempre cúmplices, cujas decisões e atitudes exercem uma pressão, quando não um boicote, sobre as decisões institucionais. Em boa parte das histórias de Mia Couto, administradores, estruturas políticas ou indivíduos que pretendem tirar algum proveito pessoal de determinadas situações, vêm-se impedidos de concretizar seus planos frente à resistência interposta pela comunidade. Na maioria das vezes, o tratamento de tais situações é marcado pelo tom de comicidade, ressaltando as atitudes desconcertantes que vincam a representação de tal resistência.

Em *A Varanda do Frangipani*, as tentativas de Izidine Naíta, um inspetor de polícia, de interrogar os moradores do asilo com o intuito de descobrir a circunstância da morte do chefe do asilo, são sucessivamente frustradas. Os velhos dispersam seus depoimentos em uma série de histórias, declaram muitos motivos para matar o chefe Excelêncio e acabam por não dar nenhuma resposta a Izidine. Navaia Caetano, o menino, Naozinha, a mulher que se transforma em água durante a noite, Nhonhoso, Mulato Vasto e até Domingos, o velho português, tergiversam sem lhe darem respostas. Quem esclarece os motivos é o português:

Me leve a sério, inspetor: o senhor nunca há-de descobrir a verdade desse morto. Primeiro, esses meus amigos, pretos, nunca vão contar realidades. Para eles o senhor é mezungo, um branco como eu. E eles aprenderam, desde há séculos, a não se abrirem perante mezungos. Eles foram ensinados assim: se abrirem o peito perante um branco eles acabam sem alma, roubados no mais íntimo. (VF, 54)

Domingos esclarece, ainda, a natureza dos laços que ligam os membros do asilo em oposição ao investigador. Não era de fato a cor que determinava esse fechamento – “ser branco não é assunto que venha da raça” (VF, 55) – mas o fato de ser estrangeiro. Marta, a enfermeira, também se esquivava do depoimento, alegando falta de tempo, o que irritava o inspetor ao vê-la passar horas brincando com os velhos.

Falava [ela] diversas línguas e o polícia não fazia idéia do que eles diziam. De uma coisa tinha certeza: era dele que Marta e os velhos riam e faziam abuso. (VF, 57)

Só no final da narrativa, quando os internos passam a confiar em Izidine, é que será revelado o contrabando de armas que se encontra por trás da morte do diretor do asilo.

Em *O Último Voo do Flamingo*, é o administrador da cidade, Estevão Jonas, que irá encontrar a resistência da população como descreve em carta ao ministro, relatando as explosões dos boinas azuis.

Agora, no distrito, só se ouvem estórias, contadeiras. O povo fala sem nenhuma licença, zunzundo sobre as explosões. E dizem que a terra está para arder, por causa da culpa dos governantes que não respeitam as tradições, não cerimoniam os antepassados. Eles falam assim, citado e recitado. Que posso fazer? São pretos, sim, como eu. Contudo, não são da minha raça. Desculpe, Excelência, pode ser eu seja um racista étnico. Aceito. Mas esta gente não me comparece. Às vezes, até me pesam por vergonha que tenho neles. Trabalhar com as massas populares é difícil. Já nem sei como intitular-lhes: massas, povo, populações, comunidades locais. Uma grande maçada essas maltas pobres, se não fossem elas até a nossa tarefa estaria facilitada. (UVF, 97)

Os dissabores de Estevão Jonas com o comportamento da população da cidade pode ser verificado em toda a narrativa, desde a chegada da delegação composta por soldados nacionais e das Nações Unidas, algum “chefe maiúsculo”, militares estrangeiros e chefes de diversos departamentos.

De entre a multidão figurava um bem visível cartaz com enormíssimas letras: “*Boas vindas aos camaradas soviéticos! Viva o internacionalismo proletário!*”. O administrador deu ordem instantânea de se mandar retirar o dístico. E que ninguém entoasse vivas a ninguém. O povo andava bastante confuso com o tempo e a actualidade. (UVF, 26. Grifos do autor)

Ou no episódio dos batuques, frente à reclamação da esposa Estevão Jonas manda o milícia acabar com os barulhos:

– Mas qual barulhos, Excelência?  
 – Esses tambores, nem ouves?  
 – Mas, Senhor Diministrador, não conhece as cerimónias? São as nossas missas, aqui no Norte.  
*Eu era autoridade, não podia ficar ali destroçando conversa. Nem valia a pena prosseguir diálogo: ele era um local, igual aos outros, mautrapilhosos. Por isso aquele barulho era música para ele.* (UVF, 78. Grifos do autor)

Nesta narrativa, a resistência da população é configurada nas estranhas personagens de Sulplício, pai do tradutor, Ana Deusqueira, a prostituta, Temporina, a jovem enfeitada e de rosto encarquilhado; o padre Muhando e seu colega, o feiticeiro Andorinho. Estevão Jonas, administrador, moçambicano de outra região, envolvido em negócios ilícitos, não consegue se relacionar com a população, que conserva os batuques, os feitiços e as explicações fantásticas sobre as estranhas explosões dos soldados das Nações Unidas.

A mais irônica representação de Mia Couto sobre as articulações produzidas entre as comunidades, à revelia de poderes políticos e dos considerados “estrangeiros”, está em *O outro pé da sereia*. Neste romance Chico Casuarino, um empresário de sucesso que vive na cidade, longe da vila, pretende contar com a própria família para tirar vantagens da visita de um norte-americano, representante de uma ONG, que é por ele trazido a Vila Longe; para tanto convoca uma reunião, nos Correios, com todos os moradores da vila e informa que o convidado é historiador, viria com sua esposa, uma socióloga brasileira, em busca de informações sobre o passado e sobre os africanos que foram levados como escravos para a América (OPS, 132/135). O deslumbramento do americano, Benjamin

Southman é descrito com a frase que ele pronuncia logo ao chegar: “*Oh, Africa! My forgotten land!*” (OPS, 144).

A Mwadia Malunga, sobrinha de Casuarino, caberia um papel central “em termos de gênero” já que os americanos são muito “sensíveis a estas coisas de mulheres” (OPS, 134); deveria representar sessões de posse de espíritos para os americanos (OPS, 233 - 236), nestas sessões receberia os *anamadzi* (alma dos escravos antigos). Passa a receber o espírito de um escravo do século XVI, Nimi, e os eventos relatados durante o suposto transe são, na realidade, resultado de leituras que Mwadia faz de documentos do século XVI, que ela havia encontrado na praia junto com a imagem de uma santa, documentos pesquisados na biblioteca de seu padastro Jesustino (OPS, 238-243) e as pesquisas do próprio americano as quais, por ordem do tio Casuarino, andara espionando para saber o que eles esperavam da terra e, assim, poder produzir a “*África com que o estrangeiro sempre sonhou.*” (OPS, 150)

Entretanto para concretizar seus planos, Casuarino terá que driblar a resistência do barbeiro Arcanjo Mistura que se recusa a colaborar atribuindo ao americano Benjamin a condição de espião e implicando com ele por todos os motivos:

- *Irrita-me, senhor Benjamin, esse discurso da afirmação dos negros.*
- *Irrita-o porquê?*
- *O que diria você se encontrasse uns brancos proclamando o orgulho de serem brancos: não diria que eram nazis, racistas?*
- *Não pode comparar, meu amigo. São percursos diferentes...*
- *Ora diferentes, diferentes ... Por que somos tão complacentes connosco próprios?*
- *A verdade é só uma, afirmou Benjamin, nós, os negros, temos que nos unir ...*
- *É o contrário.*
- *O contrário, como? Sugere que nos devemos desunir?*
- *Nós temos que lutar para deixarmos de ser pretos, para sermos simplesmente pessoas.*

E de Zeca Matambira, ex-boxer, funcionário dos correios, que também cria muita confusão ao responsabilizar os próprios africanos pelo tráfico de escravos.

- *Queríamos que nos dissessem tudo sobre a escravatura, desses tempos de sofrimento...*
- *Ah, sim, sofremos muito com esses vangunis, disse Matambira.*
- Os olhos do americano brilharam enquanto procurava uma caneta para anotar no seu caderno de pesquisa.
- *Como lhes chamou, vagumis?*
- *Vaguni, retificou o pugilista.*
- *Deixe-me anotar. Portanto, era esse o nome que davam aos traficantes de escravos?*
- *Exacto.*



- *E diga-me: há lembrança do nome dos barcos que eles usavam?*
- *Barcos? Eles não vinham de barco, vinham a pé.*
- (...)
- *Está a falar dos brancos?*
- *Estou a falar de pretos. Desculpe, de negros.* (OPS, 148/149. Grifos do autor)

A última esperança de Casuarino será o curandeiro Lázaro Vivo, adivinho (nyanga) que está se adaptando aos novos tempos, antes tinha “longas e farfalludas tranças” e uma túnica preta e hoje os cabelos curtos, uma blusa desportiva e se apresenta como “*Lázaro Vivo, notável das comunidades locais, curandeiro e elemento de contacto para ONGS*” (OPS, 21/22), que finalmente oferece aos americanos o que eles queriam ver. “*A comitiva de Vila Longe levava o norte-americano a uma excursão pela África mais profunda. A palavra de ordem era: Tudo selvagem, nada de modernices.*” (OPS, 270) Mas se Lázaro Vivo é um oportunista, a personagem de Mwandia será apresentada de forma mais ambígua.

Mais uma vez, os membros dessa comunidade revelam uma forte cumplicidade entre si, participando do projeto de Casuarino, mas conservando um certo distanciamento que deixa explícito que não compactuam com os interesses do empresário e dessa forma preservam valores da cultura local. Esta resistência revela-se bastante expressiva na ambígua atitude de Mwandia, que aceita “receber os espíritos” e representar os tranSES, mas acaba por revelar ao americano que ele é mulato, descendente do escravo Nimi e de uma indiana (Dia) que teria sido levada escrava para o Brasil, mas devido um naufrágio acabou sendo resgatada no Caribe e depois levada para Virgínia; essa revelação gerou uma forte decepção para o americano. (OPS, 268) A escolha de Mwandia para o papel, entretanto, não era gratuita: para a mãe e a família ela era uma curandeira, segundo o feiticeiro Lázaro Vivo, responsável por seu batismo, um espírito *nzuzu*, divindade residente nas águas. (OPS, 85/ 273) A narrativa deixa em aberto quem de fato é Mwandia, se seria ela um espírito da água e detentora de muito poder. Assim, a narrativa promove o tempo todo um jogo entre representação e realidade.

- Você está mesmo sendo visitada? (...)
- Claro que estou, mãe. Não foi isso que combinámos, que eu era visitada pelos muzimos?
- Não brinque com coisas sérias. Eu quero a verdade verdadeira.
- A mãe não queria, afinal, que eu me entregasse ao chamamento? Não foi isso que sempre quis? (OPS, 237)

Esta ambigüidade em relação aos poderes esotéricos de uma personagem nos introduz numa outra particularidade da identidade moçambicana que pode ser apreendida nos romances de Mia Couto, nos quais encontramos a presença de feiticeiros e de inúmeros rituais de feitiço e magia, por meio dos quais os espíritos se manifestam interferindo tanto nos eventos cotidianos – nascimentos, mortes – como na busca do entendimento e de soluções para os problemas vividos pelas comunidades – desordens sociais, guerras, secas.

Retomando mais uma vez o estudo de Negrão, podemos considerar a relação entre a existência de uma dinâmica endógena nas sociedades linhageiras e a permanência de diversos rituais. Historicamente toda a organização existente nas comunidades linhageiras esteve regulada por leis consuetudinárias e a continuidade e preservação desses sistemas foram assegurados por fatores de sustentação e fatores de coação. Entre os fatores de sustentação, responsáveis pela manutenção do sistema e do equilíbrio entre o indivíduo/família, grupo/ parceiros étnicos, estariam os chefes de linhagem e de aldeias numa estrutura que teve origem nos tempos do Império Monomotapa cujo sistema político-administrativo articulava diversos níveis de autoridade subordinados à autoridade central, a qual não administrava um território mas um sistema de aliança e relações. O interessante na análise realizada por Negrão foi verificar que o centro do sistema das leis consuetudinárias não estava no nível central, mas no nível onde eram estabelecidas as alianças, isto é, no chamado quarto nível da estrutura organizacional onde se localizam as famílias rurais e as linhagens. A escala de autoridade era constituída pelo *Mwene*<sup>21</sup>, *Mambo*, *Nkosi* (*Fumo*, *Inhacuaua*, *Semassoa*)<sup>22</sup>, além destes havia o chefe da aldeia, *Mwene-musha*, assistido pelo chefe dos membros da linhagem na sua rede de alianças e pelo espírito médium local; sua área era delimitada pelas alianças de parentesco e de matrimônio entre linhagens. (NEGRÃO, 2001: 193)

Muitas vezes, ao longo da história de sua existência, estas comunidades foram confrontadas com necessidade de mudanças, geralmente relacionada a fatores externos (escassez de terras, por exemplo), mas procuram preservar a essência das relações estabelecidas. (NEGRÃO, 2001: 243) A deterioração do império Monomotapa (passagem do século XV para o XVI), o desenvolvimento do Sistema de Prazos no vale do Zambeze

<sup>21</sup> *Mwenes* – denominação atribuída ao imperador, mas também aos chefes regionais dentro do Império Muenemutapa ou Monomotapa, o *Muene-musha*

<sup>22</sup> *Mambo*, *Nkosi*, *Fumo*, *Inhacuaua*, *Semassoa* – *Mambo*: reis subordinados ao Monomotapa, o terceiro nível de autoridade recebe diversas denominações: *Nkosi* e *Fumo* no norte e *Inhacuaua* e *Semassoa* no sul mas também aplicados na vale do baixo Zambeze, local da pesquisa.

(1700-1880), a invasão Nguni<sup>23</sup> transformaram as estruturas de poder, mas o quarto nível não foi tocado em termos administrativos. A metrópole portuguesa tentou várias formas de administrar a população nativa e, durante a década de 1960, transformou as autoridades locais, denominadas “autoridades *gentílicas*” ou *régulos*, em funcionários do Estado. A dificuldade foi que as autoridades portuguesas pensavam os níveis de poder como de bases territoriais que não coincidiam com o tradicional sistema de relações e de alianças existentes. (NEGRÃO, 2001: 199)

A figura do *régulo*, associada ao poder colonial, ou de outra autoridade local, foi totalmente ignorada no pós-independência pela FRELIMO, enquanto a RENAMO irá explorar as resistências e frustrações de alguns chefes tradicionais como estratégia de cooptação. Há uma representação desta situação em *Ventos do Apocalipse*, de Paulina Chiziane, que trata dos conflitos de poder configurados na personagem do régulo Sianga que, aproveitando o contexto de guerra civil, associa-se a um grupo armado e, em consequência dos combates que têm lugar a partir desse acordo, os habitantes da aldeia – de quem ele se afirma chefe – terão que se submeter a um deslocamento, com todas as calamidades que envolvem tal experiência. O sistema administrativo do Estado, constituído pelo secretário de aldeia, coexiste o com as forças dos conspiradores aliados de Sianga “*seis ex-súbditos devotos*” que teriam sido escorraçados do poder junto com o ex-régulo quando chegaram “*os ventos da independência.*” (VA, 49) Estes últimos aguardam apenas uma oportunidade para retomar o poder.

A rede de relações familiares e o respeito aos chefes de linhagem, assim como o *lobolo*, tornam-se elementos estruturantes da identidade moçambicana. A representação que Paulina Chiziane faz dos régulos adquire contornos semelhantes ao que ela havia traçado quanto ao *lobolo*, instituições tradicionais que teriam sido transformadas pelo processo de colonização e de assimilação. Neste romance, o régulo personifica um indivíduo corrupto, que cobiça o poder para dele tirar proveitos pessoais. Entretanto, a situação dos régulos parece ter variado muito no território moçambicano. Vitalino Canas, em um ensaio intitulado *Autoridade Tradicional e Poder Local*, depois de ressaltar a importância do papel desempenhado por algumas autoridades tradicionais, afirma que “*alguns régulos não passam de uma cortina que esconde o verdadeiro poder, o real detentor da legitimidade tradicional.*” (1998: 104) Em um texto do jornal *Savana*, escrito

---

<sup>23</sup> Nguni – povos descendentes dos Zulus. As regiões que hoje são Maputo e Gaza foram submetidas por Soshangane, general de Tchaka, no começo do século XIX, originando o Império de Gaza.

por Agostinho Zacarias, em 1996, vemos se repetir esta postura de valorização das ações das autoridades tradicionais junto as populações, pois “*a maioria dos moçambicanos está inserida em estruturas tradicionais e vive no contexto cultural destas, sem ou com muito poucas ligações com o Estado.*” (1996: 1) Estas interpretações situam-se num contexto político de liberalização do Estado moçambicano e serão aprofundadas no próximo capítulo. Aqui nos interessa reter a permanência do poder dos chefes tradicionais junto a sociedade, compreender alguns dos elementos centrais do seu funcionamento e o significado que essa temática adquire na literatura enquanto reconfiguração da identidade moçambicana.

Retomando o estudo de Negrão, é importante ressaltar um outro aspecto na constituição da rede de relações construídas pelos *Mwenes* ou *Inhacuaua*, entre os grupos étnicos do vale do Zambeze, relacionado às alianças de casamento que propiciam o acesso e a circulação da propriedade de terra e, conseqüentemente, a própria sobrevivência das famílias rurais africanas. A mesma situação é identificada entre os Tsongas, onde a ocupação da terra é intermediada pelo sistema de casamento, o que leva Feliciano a afirmar que

As mulheres são a maior riqueza destas sociedades produtoras inseridas na divisão sexual do trabalho e produtoras de produtores, e o centro das principais estratégias de poder dos mais velhos, procurando-as para os seus dependentes e para si. (FELICIANO, 1998: 274)

A terra não pode ser, em hipótese alguma, alienada e leis consuetudinárias regulamentam o sistema transmissão da herança que, entre os grupos pesquisados por Negrão, podem assumir três formas: “estabilidade dos descendentes nucleares”, “segurança de três gerações” e “dependência do grupo” (2001: 215), todas elas essenciais na sobrevivência dos grupos. A proibição de venda e as formas de herança não evitaram, entretanto, que as terras se tornassem cada vez mais escassas devido os constrangimentos do Estado Colonial e de empresas capitalistas; por outro lado, o processo contínuo de transferência da propriedade rural aos filhos provocou uma permanente rotação e subdivisão de terras, dificultando o acúmulo de áreas nas mãos de uma família, esse aspecto dificulta a existência de terras para arrendamento.

Pelo sistema de “estabilidade dos descendentes nucleares”, o pai deve ter terra para atribuir ao filho que casa e o ideal seria ter áreas herdadas de seus ancestrais, mas quando isso não é possível o pai busca “adquirir” essa área durante a infância dos filhos, através de empréstimos ou arrendamento, sendo proibida a cobrança de qualquer pagamento pelo uso

temporário das terras; o jovem casal deve tentar conseguir uma nova terra assim que nasce seu primeiro filho. (NEGRÃO, 2001: 214) A viúva não tem direito a herança, mas os filhos têm direito a partes iguais, independente do sexo, deixando-se um “fundo de segurança” para os netos; os bens partilhados são os bens móveis (ou o dinheiro após a venda daqueles), os coqueiros e porções iguais de terra nas baixas para agricultura; as terras recebidas pelas mulheres como herança do pai também não são transferidas ao marido, mas são igualmente partilhadas entre os filhos. (NEGRÃO, 2001: 212)

No sistema de “segurança de três gerações”, a herança vai para os netos e, em caso de morte do homem velho é herdada pelo irmão mais velho e administrada pelo filho primogênito ou o primeiro neto, mas todas as decisões são tomadas na presença dos tios; este filho mais velho deve comercializar as frutas anualmente e dividir os ganhos entre os irmãos. A viúva retorna para seu lugar de origem, perdendo os direitos sobre a terra por ela cultivada. (NEGRÃO, 2001: 223) Quando um homem se casa tem direito a uma parcela de terra que vem do avô pelas mãos do pai, um sistema de segurança onde os riscos dos descendentes tendem a ser minimizados pelas duas gerações anteriores, receber a terra do pai deveria ser, pelos costumes, um caso excepcional, mas os processos de expropriação pelo Estado em favor de companhias ou de agricultores particulares tornou freqüente o que era exceção. (NEGRÃO, 2001: 225) O filho primogênito pode decidir cortar todas as árvores, mas se ele alienar a terra os seus irmãos e tios têm o direito de pedir um *feitico*.

No último sistema estudado por Negrão, o da “dependência ao grupo”, a família nuclear tem uma identidade econômica própria, devendo produzir para suas necessidades e cumprir suas obrigações com a família alargada de quem ela depende não para existir, mas para se reproduzir (NEGRÃO, 2001: 235); o sistema de herança estabelece que os bens móveis são herdados pelo irmão mais velho e toda a terra, após a morte do pai, deve ser devolvida para comunidade, pois “pertence” aos espíritos dos antepassados (que têm o poder de fazer chover), sob a responsabilidade do *Inhacuaua*. Os bens não podem ser utilizados pelos membros da família alargada sob o risco de sacrilégio e morte; são vendidos sob supervisão do chefe de cerimônias fúnebres e parte da receita gasta com enterro, aquisição de comida e bebida para o período de luto, sendo o resto utilizado pelas crianças, a viúva e o pai sobrevivente do falecido.

Observa-se que os sistemas de herança apresentados por Negrão são específicos de uma determinada região, o vale do Zambeze, indicando a diversidade de formas de solucionar os arranjos familiares no propósito de garantir a sobrevivência da família

camponesa independentemente das condicionantes a que se acham submetidas. Os conflitos que podem ocorrer ao longo do processo são resolvidos pelos chefes e pelos conselhos da aldeia, daí a importância da legitimidade dos chefes de linhagem.

Ao lado dos *Mwenes* um outro importante elemento de sustentação do sistema é o *Mperekwa*<sup>24</sup> (também conhecido como *Macangueiro*, *Nganga*) responsável pela saúde dos povos, proteção e segurança contra forças malignas, prosperidade e a boa sorte, e a limpeza ritual quando a desgraça ou impurezas surgem.

Ele é um tipo de guardião dum código de comportamento que envolve a casa inteira: seres humanos, animais, bens materiais e a propriedade imóvel. (NEGRÃO, 2001: 244)

Na região da Zambézia, o *Mperekwa* é, também, um elemento de coação, juntamente com o *Mukwiri* (*Fiti* ou *Kumbaissa*) sempre identificado com uma mulher velha, que não toma banho e nem corta os cabelos. Ela aplica a maldição quando ocorre violação dos códigos de conduta.

O poder dos chefes de linhagem é legitimado por sua conexão com poderes espirituais. Diversos depoimentos, obtidos dentro do *Projeto de Recolha de Fontes Oraís de História*, conduzido por equipas da Universidade Eduardo Mondlane e disponíveis para consulta no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), apontam para esse reconhecimento. Uma dessas entrevistas, recolhida em 28 de setembro de 1980, relata o poder de Phangisa, poderoso governante da ilha de Inhaca, próxima a Maputo, que

Se se zangasse com alguém, ele fazia arder (por feitiço) as palhotas desse alguém! Se ele dissesse: - esteja preparado que chegarei a hora tal ... Você fica sabendo. Antigamente as palhotas eram construídas em grupos, segundo o agregado familiar. Podia fazer arder (por feitiço) as palhotas em volta e ficarem intactas as do meio.<sup>25</sup>

Num segundo depoimento, colhido no mesmo dia, o entrevistado descreve como Phangisa assume o poder.

Foi assim que os de Manganyela tomaram conta desta terra até que viesse um próprio régulo. Não conheci seu nome, mas ouvi que era Mudwema. Talvez seja esse Mudwema que nomeou o Phangisa. (como quê?)<sup>26</sup> Phangisa governou com segurança esta terra dos Manganyela, segundo os usos e costumes. Phangisa gerou Mukhwelele. Mukhwelele governou esta terra. Recebia como tributo : vuhimbi, vukanyi<sup>27</sup>, peixe do mar. Isso víamos nós porque já andávamos na escola com filhos dele.

<sup>24</sup> Mperekwa – adivinho e médico, protetor e purificador.

<sup>25</sup> Fontes Oraís. Entrevista com dois velhos, conduzida por António Rola; cassete n. 86 e 87; transcrição em ronga e português. Caixa 2 – Maputo; MP 014, p. 7.

<sup>26</sup> A interrogação entre parênteses é do responsável pela transcrição do material.

<sup>27</sup> *Vuhimbi*: bebida alcoólica feita de himbi; e *vukanyi*: bebida alcoólica feita de kanyi (canho)

Quando Phangisa morreu ficou Mukhwelele, seu filho, a governar. Quando morreu Mukhwelele ficou Idoro Monganyela ou António Phangisa Manganyela a governar até a chegada do governo da FRELIMO.<sup>28</sup>

Característica sempre presente nas sociedades ágrafas, o depoente acima registra a passagem do tempo na sucessão de governantes e recua em suas enumerações até chegar no herói mítico Nyaka.

Contam que nessa ilha não havia gente. O Nyaka gerou um rapaz e uma menina que os uniu, formando um casal ao qual deu uma área. Quando o Nyaka gerasse um casal de filhos unia-os em casamento e lhes dava uma certa área. Foi desta maneira que gerou muita gente aqui no Nyaka.<sup>29</sup>

A disputa entre Nyaka e o invasor Manganyela que o matou exige cerimônias de purificação: “deviam matar bois como sacrifício para apaciguar (sic) a culpa do mal que fez”<sup>30</sup>. Nyangas (feiticeiros) auxiliam os chefes profetizando o sucesso das guerras, caso da ilha de Inhaca, com o gagaísta, outra designação de feiticeiro.

Para se saber como iria correr a guerra, os pretos, antigamente usavam gagaús; porque tinha começado a lutar contra outras pessoas. Era assim que nos contavam os mais velhos. Para prognosticar o resultado da guerra, o régulo reunia os gagaístas que cada um lançava os seus gagaús. Depois escutava-se o que cada um falou. Se todos estiverem de acordo que a guerra vitoriará, então, procuravam saber de que maneira ela deve ser conduzida.

Diziam: – Para vencermos aquela guerra convém pedir ao deus fulano que nos ajude.

Portanto o régulo tinha de seguir as palavras (conselhos) dos gagaístas e dar de comer, uma droga, aos soldados para terem uma coragem indomável. Depois eram mandados a guerra.<sup>31</sup>

Em outro depoimento, este da região de Niassa, norte Moçambique, um grupo de velhos relata as obrigações do régulo quando ocorria falta de chuva:

O régulo é que saía até o cemitério na sepultura de outro régulo a quem substituiu no trono. Então tinha que ir varrer, limpar, bater no chão, assim, maneira dele pedir chuva – *mundalanga*.<sup>32</sup>

A continuidade da prática de cerimônias para que ocorram chuvas é declarada em outro depoimento, colhido em 10 de setembro de 1980.

<sup>28</sup> Fontes Orais. Entrevista de David Chaicomo, conduzida por António Rola; cassete n. 84 e 85; transcrição em ronga e português. Caixa 2 – Maputo; MP 013, p. 13/14.

<sup>29</sup> Idem, p. 21.

<sup>30</sup> Idem, p.3

<sup>31</sup> Idem, p.38

<sup>32</sup> Fontes Orais. Entrevista de um grupo de velhos: Issa Aliane, Mussa Silale, Aiame Assane, Kalenja pelepele, Wisky Ngodoma conduzida por Gerhard Liesegang, Tereza Oliveira e outros. 29 de junho de 1981, Caixa 1 – Niassa: NI- 03. p.18.

Em Malhalhani tocam, tocam e tocam os tambores e por fim cai a chuva. Ainda presentemente cai a chuva quando Gebeza [antigo régulo da região] faz cerimônias nas sepulturas.<sup>33</sup>

A continuidade de rituais para se obter chuva, na década de 1980, em plena vigência do governo da FRELIMO, é uma demonstração de como, entre as matrizes culturais moçambicanas, a interação entre vivos e mortos é uma característica central; como afirmou Feliciano, os espíritos interferem de diversas maneiras na vida humana e os curandeiros e feiticeiros tentam intermediar essa relação buscando soluções para os problemas vividos pelos homens.

Os espíritos linhageiros são protectores dos grupos que os têm por referentes de ascendência. Nos casos de não cumprimento de regras de funcionamento da linhagem, podem agredir com doenças, as culturas e outras penalizações, para forçar os indivíduos e os grupos a viver correctamente. (FELICIANO, 1998: 369)

Ao lado de um chefe tribal existe sempre um advinho a ser consultado. Alguns animais exercem o papel de emissários ou de avisos, como é o caso do pangolim, cobras, leões, águias ou outros pássaros, que surgem em circunstâncias inusitadas, geralmente enviados por feiticeiros.

Ambrósio Cuehela em investigações sobre as autoridades tradicionais em Moçambique, na década de 1990, ouviu em Gondola, Província de Manica, um relato sobre o aparecimento, anos antes (1980), de um pangolin – descrito como animal misterioso, portador de mensagem que deve ser transmitida ao chefe tradicional –, entretanto, o secretário político à época (numa demonstração de ausência de legitimidade), depois de não ter conseguido “ouvir” a mensagem trazida pelo animal resolveu comê-lo. Como punição pelo desrespeito, ele e a família ficaram doentes. (CUEHELA, 1996: 13/14)

Em *A Varanda do Frangipani*, Mia Couto descreve o pangolim:

Há alguém que desconheça esse bicho de escamas, o nosso halakawuma? Pois este mamífero mora com os falecidos. Desce dos céus aquando das chuvadas. Tomba na terra para entregar novidades ao mundo, as proveniências do porvir. (VF, 15)

Nesse romance, o pangolim é mensageiro e conselheiro de um xipoco (fantasma), Emelindo Macanga, carpinteiro que havia trabalhado na Fortaleza de São Nicolau no tempo colonial, onde morrera e fora enterrado sem as devidas cerimônias – com campa

<sup>33</sup> Fontes Oraís. Entrevista com Camuza Cumlula, conduzida por Gerhard Liesegang, A. Rola e outros. 10 de setembro de 1980, Caixa 1 – Maputo: MP 007, p.19.



extensa, na dimensão do corpo, com seus instrumentos de metal, de punhos fechados e sem que o seu rosto estivesse voltado para os montes Nkuluvumba (VF, 12). Por causa do erros cometidos nos rituais funerários, Ermelindo não poderia ascender tranquilamente ao mundo dos mortos ; o pangolin o aconselha, então, a reencarnar no corpo do investigador Izidime Naita, o que lhe possibilitaria retornar ao mundo dos vivos para 'remorrer'. (VF, 16).

A representação da sociedade moçambicana produzida pelas narrativas literárias não poderia deixar de fazer referências a esses elementos do imaginário. Dessa forma, os destinos de diferentes personagens são apresentados, nas narrativas de Mia Couto, como determinados por essas forças mágicas e esotéricas.

A mesma interação entre mortos e vivos é retomada nos acontecimentos que atingem Tizingara, em *O Último Voo do Flamingo*, onde “não há dois mundos”, vivos e mortos partilham da mesma casa (UVF, 69). Diferentemente de *Terra Sonâmbula*, este romance, produzido em um período posterior a guerra civil já trata de forma mais irônica aqueles acontecimentos onde as explosões dos soldados da ONU podem ter ocorrido pelos feitiços de Zeca Andorinho (UVF, 149) e onde a morte é apresentada como uma incógnita:

Pergunta-me se o soldado zambiano morreu. Morreu? Bem, morreu relativamente. Como? O senhor me pergunta – como se morre relativamente? Não sei, não posso explicar. Teria que falar na minha língua. E é coisa que nem este moço pode traduzir. (UVF, 157)

A produção de Paulina Chiziane e Mia Couto faz uma cartografia literária da sociedade Moçambicana e nos proporciona um olhar sobre a ambigüidade que cercou o recente processo de modernização, especialmente no período pós-independência quando se tentou ignorar essas práticas tradicionais, consideradas obscurantistas. Entretanto, as formas como os romances colocam em discussão a questão das crenças nos espíritos e sua intervenção nos destinos dos vivos se, por um lado, trazem para a discussão a importância desse valor na construção da identidade cultural, por outro, revelam uma compreensão diferente, de cada um dos romancistas, do momento vivido pela sociedade moçambicana.

Como vimos em *O outro pé da sereia*, Mia Couto opta por tratar a questão dos feiticeiros e da possessão de forma irônica e ambígua, como a representação que produz do feiticeiro Lázaro Vivo e das cenas de possessão de Mwandia. Já Paulina Chiziane irá contrapor, em suas representações, bons feiticeiros a feiticeiros oportunistas.

Em *Ventos do Apocalipse*, o ex-régulo Sianga organiza uma reunião do conselho dos representantes do povo para considerar a realização do ritual do *mbelele* (VA, 87) e

solicita a dois feiticeiros a consulta aos defuntos para saber se o ritual teria sucesso e conhecer os caminhos por eles indicados. Um deles, Nguenha, é caracterizado como um tipo oportunista que utiliza os rituais como forma de se beneficiar pessoalmente, faz o jogo de Sianga (VA, 90-91); o outro, Mungoni lê nos ossos divinatórios a existência de conspiração e a ameaça de desgraças e se pronuncia contrário ao ritual (VA, 88-89). Em diversos momentos do romance ele será a voz que relaciona a crise vivida pela sociedade ao abandono da história e da tradição:

falar dos antepassados é falar da história deste povo ... Acreditar nos antepassados é acreditar na continuidade e na imortalidade do homem. (VA, 265)

a crise existe porque o povo perdeu a ligação com sua história. As religiões que professam são importadas. As idéias que predominam são importadas. (VA, 267)

A contraposição desses dois tipos de feiticeiros não está só neste romance. Em *O Sétimo Juramento* (2000), o poder de interferência dos espíritos ancestrais é representado em um combate entre ngunis e ndaus<sup>34</sup> Neste romance, as personagens David e seu filho Clemente são atores de um grande embate mitológico entre ndaus e ngunis. (SJ, 239) David, diretor de uma empresa no momento de transição da economia planificada para a economia capitalista neo-liberal, responsável por desfalques e pela crise vivida pela fábrica, recorre aos espíritos para solucionar suas dificuldades; envolvido num escândalo de corrupção se rende e apela à magia, solução à qual seu amigo Lourenço, outro empresário bem sucedido, já recorrera em outras oportunidades:

Nos mortos está a minha esperança. No feitiço está minha segurança [...]. Os brancos foram feitos para o céu, para as nuvens e deuses celestes, mas os negros foram feitos para os defuntos, para as raízes e deuses terrestres. A magia negra é o único caminho que me resta. (SJ, 74)

Assaltado por dúvidas quanto a aceitação dos poderes da magia, acaba por convencer-se que todas as pessoas bem sucedidas e aparentemente “modernas” recorrem a esse artifício, conformando-se com esse “traço africano de sua existência”. Entretanto, o espírito e a proteção do feiticeiro Makhulu Mamba, suficiente para afastar os problemas na

---

<sup>34</sup> Os espíritos vandau dos Ndaus representam os espíritos dos habitantes do centro de Moçambique (região de Gaza) que sofreram a invasão, no início do século XIX, de Shosangane, vindo do sul do continente, da Zululândia e introduziram os espíritos vangunis dos Ngunis. (HONWANA, 2002: 266) Gungunhana, descendente daquele imperador, promoveu forte resistência ao domínio português na região de Gaza e Maputo.

fábrica, eliminando os concorrentes de David (SJ, 209) não consegue combater o filho Clemente, tornado nyanga<sup>35</sup> e possuído por um espírito nguni. (SJ, 244)

As personagens de Paulina Chiziane oscilam entre a aceitação de uma forma de pensar racional e ocidentalizada e a admissão deste « traço africano de sua existência ». O recurso constante das personagens à intermediação de feiticeiros e curandeiros junto aos espíritos dos antepassados, apesar de indicar a representação de sujeitos pós-coloniais constituídos de múltiplas identidades, acaba por subjugar essas mesmas personagens a uma africanidade insuperável.

Nas narrativas de Paulina Chiziane as personagens conservam ou retomam seus laços com as tradições, muitas vezes utilizando-as como formas de disputa do poder, e estas representações parecem buscar a autenticidade dos acontecimentos pela exposição de uma memória que se conservou de forma clandestina, apesar das tentativas de seu silenciamento. Por seu lado, as narrativas de Mia Couto transitam entre as verdades ontológicas africanas e ocidentais e a ambigüidade do ser moçambicano portador de múltiplas identidades. Ambos trazem para suas narrativas a representação de eventos que se tornam cada vez mais presentes no cotidiano da sociedade moçambicana nessa passagem do século XX para o XXI.

Os rituais de possessão em Moçambique foram estudados por Alcinda Honwana, em *Espíritos Vivos, Tradições Modernas*, como uma das formas de reintegração social ocorrida no pós-guerra civil. A autora chama a atenção para a importância dessa prática cultural como uma das formas de lidar com as vítimas da violência, como uma das estratégias terapêuticas para tratar as feridas da guerra. Honwana critica estudos que atribuem os fenômenos de possessão a extratos marginalizados que a eles recorrem como uma forma de se fazer ouvir e se fazer aceitar na sociedade e afirma que tais fenômenos, envolvem tanto ricos como pobres, mulheres e homens, e devem ser situados “*no contexto mais geral do sistema ideológico de crenças da sociedade em questão.*” (HONWANA, 2002: 33)

os agentes espirituais são centrais tanto para indivíduos e grupos possuídos como para os não possuídos, pois constituem a própria essência da identidade humana. É através da posse dos espíritos que se gerem as crises sociais e pessoais e se negociam as múltiplas identidades sociais. (HONWANA, 2002: 33)

---

<sup>35</sup> Nyanga: termo tsonga para designar todos os indivíduos, possuídos ou não por espíritos, que tratam da doença e da desgraça da comunidade. (HONWANA, 2002: 54)

Tais rituais e a interferência dos espíritos no cotidiano da sociedade, como temos apontado, se tornaram essenciais na sociedade moçambicana como um conjunto de símbolos que oferece coesão mas também coação das comunidades rurais. Proibidos durante o primeiro período pós-independência retornam com grande intensidade durante a guerra civil, como teremos oportunidade de examinar mais detidamente no terceiro capítulo.

Constantes atualizações foram sendo incorporadas nos rituais de possessão, uma prática frequentemente qualificada como tradicional, mas onde é possível observar um forte dinamismo e capacidade de adaptação. Por exemplo, a absorção de entidades de diferentes povos e de diversas tradições como a interpenetração de espíritos Tsonga, Ngunis e Ndau (HONWANA, 2002: 55). Conforme as conjunturas enfrentadas, os indivíduos envolvidos com os rituais atualizam suas práticas como demonstra a interveção de feiticeiros e curandeiros, durante a guerra civil, na produção de teorias e explicações para os acontecimentos, bem como, oferecendo uma perspectiva de alívio espiritual e de controle sobre os acontecimentos. (HONWANA, 2002: 26) Portanto, a crença nos espíritos é uma forma específica de racionalizar e buscar soluções para os problemas enfrentados de uma forma diversa da racionalidade Ocidental, uma vez que os pressupostos ontológicos da sociedade africanas são diferentes.

As diferentes formas com que Paulina Chiziane e Mia Couto abordam o imaginário africano exigem reflexões mais sistemáticas sobre as interpretações do conceito de tradição, que ao longo da história foi utilizado como interface do conceito de modernidade e retratado com uma conotação conservadora que excluía qualquer possibilidade de mudança. Para Moçambique, podemos identificar pelo menos três grandes linhas de interpretação desse conceito: a primeira, durante o período colonial, quando no contexto do neocolonialismo foi introduzida a noção de processo civilizacional levado a cabo pelos portugueses junto às comunidades africanas, caracterizadas como primitivas. Buscar a semelhança com o europeu por meio da assimilação, negando a diferença que lhes fora imputada, foi o caminho traçado por alguns moçambicanos.

A segunda interpretação implicou valorização da tradição e das práticas culturais populares num contra-discurso ao que as taxava de selvagens; para essa etapa acudiram tanto discursos teóricos sobre as diferentes formas de apreensão da realidade, quanto representações literárias que passam a tematizar as práticas vinculadas à vida cotidiana das populações moçambicanas. Corresponde a esta fase a incorporação na representação da

identidade moçambicana da negritude e do pan-africanismo, que influenciaram de maneira diversa os discursos de identidade nacional. A partir desta segunda interpretação de tradição, buscou-se construir uma idéia homogênea de povo em sua luta contra o colonialismo. Com a Independência e a instituição do Estado socialista, a incorporação dessas revisões na construção do projeto cultural de nação independente foi particularizada pela tentativa de articular autenticidade negra e africana ao desenvolvimentismo racional, o que acabou por imputar a muitas das práticas culturais – poligamia, lobolo, possessão, etc – o rótulo de obscurantismo.

A terceira interpretação, iniciada durante a guerra civil, ganha espaço no cenário moçambicano atual, com a crescente validação das práticas tradicionais como traço de autenticidade. É nesse contexto que vamos encontrar a produção dos romances de Mia Couto e Paulina Chiziane. A análise destas diferentes etapas tem por objetivo compreender o diálogo existente entre os romances, esses momentos da história moçambicana e o sentido que vai sendo construído pelas narrativas.

## 2. O respeito aos usos e costumes e políticas de assimilação

A primeira forma de interpretação do conceito tradição, em Moçambique, será produzida pelo próprio Estado colonial, a partir do século XIX, quando irá realizar um estudo sistemático dos chamados “usos e costumes” dos indígenas, estes estudos adaptavam, em um contexto doméstico, as idéias do Ocidente sobre o *outro*.

Fanon, analisando a colonização em Madagascar, afirma que antes do europeu o malgaxe tinha uma existência absoluta, não se confrontava com o outro que se afirma branco frente a ele, malgaxe; tornou-se um malgaxe devido a chegada do branco, deste que veio afirmar o seu não ser, a posição de parasita do colonizado e impor que este se acerque do mundo do branco. (FANON, 1970: 131) Da mesma maneira que a expansão imperialista foi responsável por uma imagem do colonizado, também a idéia de tradição, enquanto um conjunto de valores conservadores, foi criada e recriada durante o processo colonial.

Achille Mbembe, na trilha de Fanon, afirma que as concepções dos europeus sobre o homem negro e sobre a sociedade africana, produzidas durante o iluminismo, instituíram uma *diferença ontológica* decorrente, de um lado, da concepção de corpos que não possuíam nenhuma forma de consciência, nem tinha nenhuma das características da razão e da beleza; por outro lado, da idéia de uma coletividade que não manifestaria o poder da invenção e a universalidade peculiares à razão. Com o início da ocupação sistemática do território, no século XIX, foi necessário reelaborar as teorias sobre o africano, conservando as teses de diferença ontológica, mas agora conectadas à necessidade de “torná-los civilizados”

Um leve deslizamento ocorreu dentro da velha economia da alteridade. A tese da *não-similaridade* não foi repudiada, mas não mais se baseava somente na vacuidade do signo como tal. Ao signo foi dado um nome: *a tradição*. (MBEMBE, 2001: 178)

Os africanos seriam portadores de uma humanidade diferente, possuidores de uma identidade própria, que não poderia ser abolida e, ainda, deveria ser inscrita em uma ordem institucional distinta que deveria operar em uma perspectiva desigual e hierárquica. O reconhecimento da tradição vinha acompanhado com um julgamento que estabelecia o distanciamento entre o mundo nativo e mundo europeu. (MBEMBE, 2001:179)

Em Moçambique, a imagem representando a população nativa como “tradicional” começa a ser produzida durante o processo de efetiva ocupação da região e de subordinação dos chefes locais, fenômeno levado a cabo, no final do século XIX, pela “Geração 95”.<sup>36</sup>

A ocupação do território moçambicano até aquele momento vinha caracterizando-se pela descontinuidade e por tentativas de conservar a colônia a partir de acordos com reinos e autoridades locais. O que poderia ser identificado como uma maior presença portuguesa, para além de manchas litorâneas, seria a região dos prazos, ao longo do rio Zambeze, onde a distribuição de terras a portugueses tinha dado origem a uma cultura híbrida, resultado das trocas entre portugueses, baneanes, indianos e negros, processo que se manteve durante os séculos XVII e XVIII. (PELLISSER, 1987: 85) A implantação de

---

<sup>36</sup> Como já foi referido no Capítulo I, a Geração 95 foi constituída por Freire de Andrade, Antonio Enes, Eduardo Costa, Aires Ornelas, Eduardo Galhardo e Mouzinho de Albuquerque que extinguiram os focos de resistência de antigos governantes africanos e implementaram uma nova organização nessa colônia portuguesa. (MACANGO, 2001: 63-66)

um colonialismo moderno não poderia admitir aquele processo de cafrealização<sup>37</sup> e exigia um distanciamento entre colonos e colonizados o que se concretizará por meio da nova política de administração de Portugal e das ações da “Geração 95”, criando instituições específicas para indígenas e metropolitanos.

Até 1885, os governantes portugueses defendiam o uso das mesmas leis na metrópole e na colônia. Dos finais do século XIX até 1930, foi sendo criada, progressivamente, uma administração diferenciada para europeus e “indígenas” estando estes últimos subordinados à Secretaria dos Negócios Indígenas. Segundo Macango, a “Geração 95” impôs categorias para pensar Moçambique, através de um processo simbólico pelo qual ao mesmo tempo em que se pregava a tolerância e respeito aos “usos e costumes” produziam-se categorias para pensar o *outro* como não-civilizado, carente de disciplina para o trabalho, como criança. Relatórios, documentos, legislações, produziram um “saber” em relação aos povos da colônia e transformaram as instituições locais em categorias homogeneizantes; esses foram os elementos que sustentaram o discurso colonizador.

António Enes, Ministro da Marinha e do Ultramar e governador de Moçambique entre 1894 e 1895, responsável pela reorganização da administração das colônias, propunha a descentralização administrativa em virtude da qual as leis da Metrópole só deviam aplicar-se à Metrópole e as leis nas colônias deveriam corresponder ao grau de evolução das populações locais (MACANGO, 2001: 68); Eduardo Costa, oficial do exército de António Enes, em seu *Estudo sobre a administração civil das províncias ultramarinas*, defendia a submissão das comunidades a uma única autoridade que representaria o poder administrativo, judiciário e militar, pois

a divisão e independência dos poderes do Estado, que fazem o ideal de tanta civilização moderna, são absolutamente contrários ao espírito das sociedades primitivas (Eduardo Costa, *apud* MACANGO, 2001: 72)

Com uma postura evolucionista, os novos administradores projetavam um processo gradual de desenvolvimento para os povos africanos até que os mesmos viessem a adquirir os hábitos da civilização européia.

---

<sup>37</sup> Cafrealização, de cafre: termo de uso comum entre os sul-africanos brancos para designar um sul-africano negro, é obviamente o *kafir* árabe, “infiel”. Este termo parece ter chegado à África do Sul a partir da costa oriental, onde os Portugueses o receberam dos Árabes. (FAGE, 1980:184) Ver também: LOPES, Armando Jorge et alii.

A Constituição portuguesa de 1910 consagrou os princípios da descentralização e de uma diferenciação hierarquizada. Segundo Macango (2001: 86), essa nova legislação irá determinar “a aplicação discriminada da lei de acordo com o estado de evolução das populações”, o que possibilitaria uma “assimilação gradual”, na qual o disciplinamento do trabalho constituiria a primeira etapa na evolução. Para os não-assimilados significou uma tolerância para com a continuidade das práticas culturais e o respeito aos “usos e costumes”, categoria homogeneizante e estigmatizante com que se passou a pensar e a tratar o *Outro*, o indígena. Por essa concepção contrapunha-se o “espírito das sociedades primitivas”, marcado por práticas tradicionais, a “civilizações modernas”.

O Ato Colonial de 1930 do governo Salazar<sup>38</sup> adotou estratégia de contemporização com as instituições locais, tornando mais flexível a aplicação de sistemas legais e procurando codificar os sistemas de direitos consuetudinários. Iniciativas que tiveram oposição da Igreja Católica que, nas palavras do arcebispo D. Teodósio Gouveia, significava “*perpetuar a civilização primitiva em lugar das intenções do Estado de elevar a moral dos indígenas através de Missões Católicas.*” (apud NEGRÃO, 1997: 200)

Considerando as características da administração de António Enes podemos afirmar que ela esteve vinculada à concepção científica que vinha sendo produzida na Europa a respeito dos povos classificados como primitivos: “resíduos do passado dentro do presente, seres curiosamente arcaicos que emergem como anomalias temporais dentro do contemporâneo.” (EAGLETON, 2005: 44) O conceito de civilização, tratado como característica universalizante, autorizou a distinção entre o humano e o não-humano ou o ainda-não-suficientemente-humano que poderia se tornar humano se lhe fosse dado um treinamento adequado. (MBEMBE, 2001: 180)

Eagleton, em *A Idéia de Cultura*, discorre sobre o distanciamento – que o desenvolvimento da Antropologia, no século XIX, irá promover – entre as noções de civilização e cultura, fazendo com que o termo cultura venha a adquirir o significado de modo de vida singular, o modo de vida dos povos “primitivos”, “incivilizados”. Neste período, as reflexões teóricas já não buscam mais a absoluta igualdade entre todos os indivíduos e sociedades e passam a reconhecer as particularidades e singularidades dos diferentes grupos sociais, admitindo a especificidade de suas culturas. Enquanto a Europa era civilizada, os povos africanos seriam portadores de cultura.

---

<sup>38</sup> O Ato Colonial de 1930 afirma, no artigo 22 faz referência aos “Estatutos Especiais” dos indígenas, segundo o qual a lei aplica-se de acordo com o seu estágio evolutivo. (HERNANDEZ, 2005: 514)



O conceito cultura, por manter suas origens etimológicas na lavoura,<sup>39</sup> no que cresce naturalmente, carrega a idéia de “não consciência” convivendo com o seu oposto – uma produção consciente da história humana. A cultura significa aquelas características da vida social – costume, parentesco, linguagem, ritual, mitologia – que nos escolhem muito mais do que as escolhemos, ao passo que “civilização” soa como uma atividade de consciência, projeção racional, planejamento urbano. (EAGLETON, 2005: 45)

Se civilização significa as artes, a vida urbana, política cívica, tecnologias complexas etc. E se isso é considerado um avanço em relação ao que havia antes, então civilização é inseparavelmente descritiva e normativa. Significa a vida como a conhecemos, mas também sugere que ela é superior ao barbarismo. (EAGLETON, 2005: 20)

Por mais que as investigações sobre as sociedades africanas buscassem um tratamento científico alegando que se promovia exclusivamente a descrição dos fatos, esses estudos traziam, como demonstra Eagleton, elementos de juízo e avaliações normativas que hierarquizavam o desenvolvimento das diferentes comunidades. Assim, o imperialismo engendrou “selvagens” e os congelou conceitualmente na sua alteridade subumana (EAGLETON, 2005: 44 citando estudos de Banaji). Por sua vez, a Antropologia com um discurso racionalista e científico os converteu em “primitivos”, em objetos de estudo, reconhecendo como cultura os modos peculiares de vida nos quais adquirem destaque as práticas tradicionais frente a modernidade ocidental.

No final do sec. XIX, setores da intelectualidade européia, em particular aqueles marcados pelo idealismo romântico, desenvolvem um olhar em direção ao popular (*völkisch*); passam a reconhecer a diferença no interior das próprias nações européias onde a cultura popular “variava de uma região para outra, mas também assumia diferentes formas em cidades e aldeias, ou entre mulheres e homens” (BURKE, 2000: 238); começam a admitir a existência de uma diversidade de formas de vida específicas, cada uma com suas leis evolutivas próprias e peculiares. (EAGLETON, 2005: 24); e a constatar a diferença entre a Europa e seus *Outros* coloniais.

Tal concepção da diferença, entretanto, não se afastava dos conceitos hegemônicos produzidos pela civilização ocidental, que construiu uma grade evolutiva em que as formas diferentes de vida foram identificadas como atrasadas. A versão romântica de cultura procedeu à idealização do “folclórico” e do “exótico”, enquanto o desenvolvimento do

---

<sup>39</sup> Eagleton refere-se também aos outros sentidos do conceito cultura cuja raiz latina *colere* que pode significar tanto cultivar, como habitar, adorar, proteger (2005:10). Referência semelhante aos diversos significados desse conceito encontra-se em Alfredo Bosi. (BOSI, 1992: 14-15)

positivismo produziu uma versão "científica" dos povos "primitivos" e de seus "usos e costumes", cartografados por viajantes, administradores e estudiosos europeus ao longo do XIX.

Mundimbe apresenta uma série de situações nas quais foi produzido um discurso que explica o poder político europeu fundado na autoridade do conhecimento "científico". As expedições européias, as sucessivas descrições de viajantes sobre suas aventuras no continente africano, como os relatos de Mungo Park, Bruce, Livingstone, Stanley, construíram as distinções sobre o "negro selvagem" e o "civilizado maometano", produziram comentários sobre a indolência do africano, sua paixão desenfreada, sua crueldade ou retardo mental; exploradores acrescentaram novas provas para explicar a "inferioridade africana" demonstrando a incapacidade dos africanos produzirem coisa de valor, assim, a estatuária Yoruba tem sua origem no Egito, o Benin é uma criação dos portugueses; de forma semelhante Carl Segan irá atribuir a um viajante europeu o conhecimento relacionado a uma pequena estrela presente na órbita de Sirius e que fazia parte de um ritual Dogons. (MUNDIMBE, 1996: 11/16) Esse discurso sobre o africano será consolidado também na literatura que irá trabalhar com representações similares.

Edward Said, em *Cultura e Imperialismo*, constrói uma reflexão sobre o imperialismo a partir da análise de vários textos literários produzidos em diferentes épocas da dominação imperial. A força do discurso europeu de levar a "civilização aos povos bárbaros ou primitivos", e a aceitação das figuras retóricas relacionadas a esses povos tais como "Oriente misterioso", o "espírito africano", são os elementos que subjazem à produção cultural que cria e reitera tais conceitos. (2005: 11) Said atribui a Inglaterra e a França o mérito da construção, por meio da literatura, de uma "estrutura de atitudes referenciais" para se pensar o mundo colonizado. (SAID, 2005: 24)

Entretanto, também em Portugal iremos encontrar contribuições na construção das representações sobre o caráter tradicional e conservador do modo de vida das populações africanas, como o texto de Eduardo Costa acima citado, além de inúmeros outros estudos produzidos tanto pela administração colonial, como por autores portugueses que ficaram impressos nas relações coloniais. O distanciamento entre a civilização européia e a "etapa de evolução" cultural das populações africanas sustentou o discurso colonizador que reconhece os "usos e costumes" dos nativos ou indígenas e justifica o adiamento da outorga de plenos direitos de cidadania em nome da defesa de uma assimilação gradual.

No século XIX, ocorre a redefinição da política de ocupação do território moçambicano por Portugal, o que implica alienação de grande parte das terras às companhias concessionárias, estabelecimento de acordos laborais com a África do Sul, produção de nova legislação sobre terra, impostos e a mão-de-obra, e o reconhecimento de duas classes de cidadãos: indígenas e não-indígenas. Corresponde a essa época, ainda, uma série de viagens de exploração e reconhecimento do território e a criação de narrativas administrativas e, também, literárias responsáveis pela produção de uma representação sobre o indígena. (NOA, 2002: 53)

É durante o Estado Novo, no entanto, que, segundo Francisco Noa, será produzida toda uma pirotecnia em torno da missão histórica e civilizacional de Portugal e da exaltação do “nacionalismo universalista”, configurado na Exposição Colonial do Porto (1934) e na Exposição do Mundo Português, em Lisboa, em 1940, quando se promove a mais expressiva tentativa de aniquilamento da identidade cultural dos povos sob o domínio português, com a exposição entre outras coisas de “famílias indígenas típicas”. (2002: 54)

A classificação das práticas culturais da população indígena como tradicionais e primitivas e sua catalogação levada a cabo por diversos funcionários da administração portuguesa, tinham por objetivo aumentar o domínio sobre a população e controlar os conflitos. Um exemplo é o *Código Penal dos Indígenas da Colónia de Moçambique*, elaborado e aprovado por decreto de 16 de setembro de 1886, revisto e comentado por José Gonçalves Cota, em 1946, e mantido em quase a sua totalidade. Seu objetivo fica estabelecido no

Art. 2º - A lei penal aplicável aos indígenas tem por objeto a prevenção e repressão do crime, atendendo à mentalidade e estado de civilização das populações nativas da colónia de Moçambique cuja progressiva educação se procurará obter segundo os princípios da moral cristã tradicional da Nação portuguesa.<sup>40</sup>

Segundo o comentário de Cota, deve ser considerado indígena todo aquele que “achar-se profundamente auto-sugestionado pelas superstições primitivas dos meios selváticos, sobretudo geradoras de delitos” (idem, 54); para este comentarista, mesmo os assimilados poderiam ser julgados por essa legislação uma vez que mesmo adotando comportamentos semelhantes aos portugueses não “conseguiriam expurgar do subconsciente os resíduos da supersticiosidade”. (idem, 55)

<sup>40</sup> Projeto Definitivo do Código Penal dos Indígenas da Colónia de Moçambique (Complemento do Código de 1886). Com estudo de José Gonçalves Cota. Lourenço Marques – Imprensa Nacional de Moçambique, 1946. Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. AHM – Fundo ISANI - Cx. 1638.

Alguns nativos, mostrando-se divorciados dos usos e costumes tradicionais da sua raça, falando e escrevendo a língua portuguesa, conseguindo pelo trabalho um nível de vida que os colocam num plano económico muito superior ao da maioria dos nativos, reunindo enfim, todos os requisitos legais para serem considerados não indígenas, são por vezes autores de crimes com determinantes fetichistas. Há nesses indivíduos uma aspiração fátua a “branco”; mas no fundo do seu ser, persiste a índole supersticiosa da raça de que pretendem libertar-se moralmente. (idem, 54)

O documento é bastante explícito quanto ao tratamento dispensado aos nativos fossem eles assimilados ou não. A raça negra, o espírito africano, seriam características atávicas que a aspiração ao status de branco não conseguiria eliminar. A assimilação mesmo franqueando a cidadania portuguesa mantinha os colonos um grau abaixo na hierarquia fazendo deles cidadãos de segunda classe.

As representações sobre os nativos acabam por fazer parte do próprio imaginário do colonizado, que irá incorporar tais estereótipos, querer negar sua origem, o que resultará no surgimento de personalidades neuróticas, como demonstrou Fanon em seu estudo sobre a construção do preconceito contra o negro - *Peau Noire, Masques Blanc*. Segundo este autor, no mundo do branco o olhar dirigido ao negro carrega o signo da inferioridade, da falta de humanidade; o negro elabora seu esquema corporal, sua fala, seus valores com os elementos proporcionados pelo olhar do branco e a partir de diferentes relatos, de comentários sobre detalhes de comportamento, de anedotas. O corpo negro responde pela raça, pelos antepassados, pela antropofagia, pelo atraso mental, pelo fetichismo. (FANON, 1970: 147) Em Moçambique, na passagem do século XIX para o século XX, a negação de todas as práticas culturais adquiridas nas comunidades de origem e a adoção da língua, dos valores, da religião do colonizador era o caminho para ascender a condição de assimilado e obter uma melhoria nas condições de vida.

Segundo Mbembe, a idéia de assimilação representaria uma pressuposição, por parte do colonizador, de uma similaridade essencial entre os seres humanos os quais poderiam compartilhar de uma experiência do mundo comum; entretanto, essa experiência comum, essa similaridade, não estava dada *a priori*, a todos. O nativo deveria ser *convertido* a elas. (MBEMBE, 2001: 179) A assimilação consistia no reconhecimento de uma individualidade africana diferente em relação ao grupo, uma forma de se afastar da diferença, em imaginar metas diferentes daquelas impostas pelos costumes, em abandonar as tradições e transitar para a sociedade civil (MBEMBE, 2001: 180), o que poderia levar à

constatação de que o colonizado se desaffricanizava, abandonava a cultura tradicional e se modernizava.

Fátima Mendonça, considerando o processo de assimilação do ponto de vista língua, afirma:

Um dos conteúdos da assimilação é a ruptura. Ser assimilado implica romper com o universo cultural e linguístico de que se é herdeiro para se optar por outro imposto como alternativa para o prestígio e a ascensão sociais. O assimilado já não é um africano e nunca será europeu. (MENDONÇA, 1989: 12)

Entretanto, a política de assimilação do Estado Colonial português não foi tão intensa, nem em termos quantitativos e nem em termos qualitativos, manteve-se intimamente ligada ao sistema educacional, restrito ao ensino primário, institucionalmente atribuído à Igreja Católica Romana, com subsídios do Estado, na tentativa de limitar as ações das missões protestantes.

O sucesso dessa política educacional nas chamadas “escolas rudimentares” era mínimo e poucos conseguiam vencer as etapas para atingir o Estatuto de Assimilado. Diversos relatórios produzidos pelos administradores coloniais dão idéia dos conflitos surgidos, em certas localidades nas áreas rurais, entre a ação do Estado e a das missões católicas, as quais deveriam ser um sustentáculo do colonialismo. Em um desses relatórios, o inspetor Pinto Correa, enviado para a Província de Niassa nos anos de 1938-1940, critica o trabalho missionário afirmando que ele não consegue mais do que “*arrancar ao feiticeiro uma percentagem insignificante de criaturas avulsas, de indivíduos soltos e que saem geralmente de famílias plebéias, sem nenhuma influência na comunidade indígena.*”<sup>41</sup>

Propondo uma maior flexibilização da ação missionária afirma que

quando esses negros são assimilados e absorvem a doutrina que lhes foi ensinada, transformam-se em agentes de dissolução, são classificados como rebeldes, desgarrados, reivindicando uma superioridade que ameaça as comunidades e a hierarquia gentílica, não reconhecendo esse ascendentes ou recusando-se a acatar a autoridade dos régulos nos quais vê a cristalização de superstições milenares.<sup>42</sup>

A postura tolerante com os costumes indígenas, na prática era uma renúncia à política de assimilação, muitas vezes motivo de conflito no interior do país. O Código

<sup>41</sup> AHM – Fundo ISANI, Cx. 94: Relatório de uma Inspeção ordinária feita na Província do Niassa (1938-1940). Pinto Corrêa, Vol. I, p.76.

<sup>42</sup> Idem, p. 77.

Penal de 1886, revisto por José Gonçalves Cota, traz, na sua versão original, um conselho para os governadores de distrito para que estes

por si e por intermédio das autoridades subalternas, dispensassem na obra do aperfeiçoamento moral das populações indígenas, a máxima complacência com seus usos e costumes, crenças e superstições, a fim de não resultar contraproducente nossa ação civilizadora, exacerbando-se paixões impetuosas e selvagens, levantando-se dificuldades e resistências que só serviriam para prejudicar a evolução que se preparava.<sup>43</sup>

Os documentos dão a idéia que havia uma resistência em aceitar a cristianização, passo fundamental para um indivíduo ser considerado assimilado e, ainda, que as próprias comunidades não reconheciam o indivíduo assimilado. Entretanto, dentro do sistema colonial, a posse do estatuto de assimilado era o caminho para escapar ao trabalho forçado, ter oportunidade de acesso a cargos reservados somente a brancos e assimilados e obter uma ascensão social; por outro lado, para Portugal, a política de assimilação era necessária para preparar uma mão de obra para funções de suporte da administração portuguesa.

Os novos estudos teóricos produzidos pela historiografia e pela antropologia têm possibilitado uma compreensão diversa desse processo de assimilação identificando uma capacidade dos indivíduos e grupos de reformular e recriar os significados culturais anteriormente produzidos. Isso faz da assimilação um processo marcado pela ambigüidade e pelo hibridismo; é o que Eliane Lourenço Reis observa na obra de Soyinka, caracterizando o lugar de enunciação do sujeito cultural africano no encontro entre a cultura ocidental e suas relações com as diversas tradições culturais. (REIS, 1999: 88)

Appiah, em suas reflexões, como já fizemos referência em outro momento deste trabalho, se refere as múltiplas identidades do africano (APPIAH, 1997: 12), o que significaria conservar e atualizar a cultura nativa ao mesmo tempo em que se relaciona e absorve ou não elementos culturais de outros grupos. Segundo Appiah,

Todos vivenciamos o poder persistente de nossas próprias tradições cognitivas e morais: na religião, em eventos sociais como os funerais, em nossa experiência da música, em nossa prática da dança e, é claro, na intimidade da vida familiar. (APPIAH, 1997: 26)

O processo de assimilação correspondeu a diferentes graus de negociação como é possível perceber nas declarações de Raul B. Honwana, em seu livro *Memórias*, de 1989.

---

<sup>43</sup> Projeto Definitivo do Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique (Complemento do Código de 1886). Com estudo de José Gonçalves Cota. Lourenço Marques – Imprensa Nacional de Moçambique, 1946. Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. AHM – Fundo ISANI - Cx. 1638, p. 46.

Ao assimilar, as pessoas não estavam a renegar automaticamente a sua cultura, a sua raça e as suas convicções. Estavam apenas à procura de uma vida menos insuportável. Era justo. Só que o colonialismo teve grande empenho em controlar os poucos assimilados que existiam, e conseguiu-o certamente. Eu tornei-me oficialmente “assimilado” em 1931. Para nós, naquele tempo, conseguir documentos de assimilação era também procurar um futuro menos degradante para nossos filhos. Era procurar para eles o acesso aos estudos. Conheço muito poucos moçambicanos do meu tempo que sinceramente aspirassem à assimilação como forma de ficarem iguais ao branco; ou se sentissem verdadeiramente portugueses. É preciso compreender que uma coisa eram os nossos sentimentos, a nossa personalidade, o orgulho da nossa cultura de africanos – isso mais ou menos todos tínhamos – e outra coisa era a coragem de afirmar os nossos valores abertamente, rejeitando também abertamente os valores do colonialismo. Ao nível individual isto era quase um suicídio. (citado por HERNANDEZ, 2005: 601)

Sem considerar os elementos que atuam nas reconstruções da memória e que podem estar presentes nesse depoimento, é possível ressaltar algumas das circunstâncias em que se dá o processo de assimilação e de renúncia à tradição. Instituída a diferença que nega e hierarquiza a relação com o *Outro*, só resta ao indivíduo superar essa diferença, buscar a semelhança como forma de afirmar sua igual humanidade, ao fazê-lo ele acaba por aceitar os termos do *Outro* o que necessariamente não implica total apagamento da cultura de origem.

A complexidade deste processo de assimilação pode ser considerada a partir do jornal *O Brado Africano*, um importante porta-voz do pensamento assimilado, e que em sucessivas reportagens indica uma aceitação do pensamento europeu sobre o homem africano, concordando com a necessidade de civilizar o nativo, mesmo que reclamasse uma maior atenção e respeito das autoridades coloniais em relação a esses indivíduos. Como exemplo podemos tomar um artigo de José Albasini, a propósito de distúrbios ocorridos em Lourenço Marques na entrada do ano de 1934, em que critica o tratamento violento da administração colonial contra a população.

Sim, é verdade. Enquanto os portugueses trataram o seu preto com carinho e amor, sem vexames escusados de chapas e prisões logo a entrada da cidade, tudo foi bem, mas no dia em que os portugueses se esqueceram que pertenciam a uma gloriosa Nação, completamente independente, e entraram a imitar ingleses com passes e outras coisas impertinentes, naturalmente este preto que é irmão do outro do Transvaal entrou a agir também como aquele trata o branco da União. (*O Brado Africano*, Ano 17, n. 687, 20/01/1934, p. 1)

Apesar de o autor buscar defender o direito do “preto” de se rebelar, admite-o apenas por estarem os portugueses imitando os sul africanos restringindo direitos dos

nativos de ir e vir, não reconhece ou não quer expressar no jornal, entretanto, um processo mais amplo de exploração e de discriminação imposto pelo colonialismo independentemente de sua pátria metropolitana; manifesta, por outro lado, a idéia que o colonialismo português se particularizava por manter uma relação afetiva “de carinho e amor” com o colonizado. Em outro artigo, publicado pelo mesmo periódico, o reconhecimento da superioridade dos brancos é declarado de forma explícita sob o título *Sem o branco não podemos passar*, assinado por José Cantino que questiona a intenção de alguns pretos de “querer sacudir-se do branco”.

Quem pode pensar em tal coisa, é só um doido tarado.

O preto precisa e precisará sempre do branco para este o educar, instruí-lo e desenvolver a sua terra que desde o pai Adão jazem inculta e abandonada, até que por graça do Espírito Santo os europeus resolveram em 1884, dividi-la entre si afim de desenvolvê-la e trazer o facho da civilização às populações negras. (O Brado Africano, Ano 17, n. 693, 03/03/1934, p. 1)

O principal órgão de expressão da comunidade negra em Moçambique reproduzia, assim, diversas representações criadas pelo processo de dominação cultural, entre elas, a de superioridade da civilização européia frente à cultura africana, a improdutividade das comunidades rurais africanas, o caráter afável do colonialismo português frente a outros processos coloniais, em particular o sul-africano. Mas, expressava, também, a negociação que foi sendo produzida por setores que se assimilavam adotando certas representações e conservando outras de sua cultura de origem, estas apresentadas de forma menos explícita. Assim podemos entender a crônica *A procura de saúde*, publicada no número 695 do jornal *O Brado Africano*, de 24/04/1934, escrita por José Albasini durante sua permanência em uma região montanhosa de Icomáti, na divisa entre Moçambique a África do Sul, para um tratamento de uma doença dos pulmões. O texto descreve em minúcias um sonho no qual um curandeiro tradicional lhe aplica diversos tratamentos com banhos a vapor, fumigação e uso de ervas. Se o tratamento foi efetivamente adotado ficamos sem saber, o recurso à feitiçaria e curandeirismo jamais poderia ser admitido por um assimilado, mas pouco tempo depois da publicação da crônica José Albasini retorna curado para a capital.

Apesar da postura ambígua de alguns de seus jornalistas, *O Brado Africano* foi um importante instrumento de expressão dos setores discriminados da sociedade e seguiu uma tendência de articulação de certos setores da população da colônia que já vinha se manifestando desde a passagem do século XIX. Desde esta época críticas ao trabalho forçado e aos mecanismos da colonização começam a ser expressos em clubes negros e



associações como o Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique – Nesam; jornais – 1885: *Gazeta do Sul e Clamor Africano*; equipes desportivas – Grupo Desportivo Africano do Sábie; cooperativas agrícolas – Cooperativa Agrícola de Tsombene. Em 1909 foi criado o Grêmio Africano de Lourenço Marques e, dois anos depois, o jornal *O Africano*, porta-voz contra o colonialismo e em defesa dos “indígenas” e do “rebotalho branco” (imigrantes portugueses pobres: “mumadji”). Lutavam, ainda, para constituir espaços de “dignidade racial e cultural” onde poderiam discutir questões como: preconceito racial, importância das culturas tradicionais, significado da história de Moçambique. (HERNANDEZ, 2005: 599)

A contestação da assimilação enquanto sistema só será feita pela geração do pós-guerra Segunda Guerra Mundial (1939-1945), numa luta que se transformou no gérmen do Movimento de Libertação. As lutas de libertação e o processo de independência irão abandonar a ambigüidade da fase do nativismo e adotar um agressivo discurso de valorização das práticas tradicionais, de afirmação do negro e sua cultura, para se contrapor às caracterizações de selvagem e primitivo produzidas pelo colonialismo. Um sentido diverso ao dos “usos e costumes” será atribuído à tradição que se torna uma das peças centrais dos discursos pan-africanistas, entretanto esse movimento irá adotar a maioria dos conceitos construídos pela cultura Ocidental para tratar o continente africano e sua população, atribuindo a suas práticas culturais características generalizantes e reificadas. Assim, o pan-africanismo acaba por dar uma contribuição para a essencialização da concepção de tradição, como se ela fosse constituída por práticas rígidas, portadoras de um sentido unívoco e que permanecessem inalteradas. Estas questões serão aprofundadas mais adiante; por hora interessa refletir a maneira como os romances que estamos examinando representam o sujeito africano, exposto em níveis diversos à cultura ocidental.

Paulina Chiziane e Mia Couto, produzindo quase duas décadas após a independência, dão pouco destaque em seus romances para a figura do colonizador e para a forma de tratamento discriminatório produzido pelo Ocidente em sua relação com o africano, forma esta que foi amplamente criticada no processo de luta pela independência. Assim, essa nova literatura não se detém em denúncias do ponto de vista produzido pelo europeu, que estigmatizou a cultura local como se a mesma fosse uma subcultura; as narrativas preferem concentrar sua atenção nesse novo sujeito cultural africano, um tipo que, conforme Appiah, conservou a vivência das tradições locais cognitivas e religiosas,

tanto durante o período colonial e como depois dele, o que não possibilitou nada além de uma penetração superficial da cultura do colonizador sobre as práticas culturais das populações africanas (APPIAH, 1997: 26), mesmo que possamos reconhecer que essa penetração foi mais intensa em certos setores urbanos. Os romances reafirmam a identidade moçambicana, fundada nessas tradições coexistindo com outras contribuições culturais.

Entre as representações do colonizador, a mais expressiva encontra-se em *Vinte e Zinco*, de Mia Couto, publicado em 1999, cuja narrativa se desenvolve em torno de um inspetor da polícia política do governo português – PIDE, responsável, na vila de Moebase, pela repressão política contra os revolucionários que combatem o colonialismo. Mia Couto constrói a representação de uma família de colonos portugueses que entra em processo de dissolução ao mesmo tempo em que o sistema colonial entra em crise; o inspetor Lourenço de Castro vive assombrado pela tortura que infringe aos presos e desconfia de todos que vivem junto dele. A Revolução dos Cravos transforma o inspetor em um apátrida:

- Porquê não volta para sua terra?
- Eu já não tenho terra nenhuma.
- (...)
- Eu tinha uma grande crença, sabe. Quase em não precisava de ter pai. Havia Salazar, a pátria, a ordem. (V Z, 131 e 133)

No romance o exercício da violência e da tortura não impede a continuidade da resistência dos nativos; a presença portuguesa em terras africanas é representada como carecendo de sentido, despropositada, configurada na personagem desequilibrada do inspetor Lourenço,

A chegada de Lourenço de Castro a casa é um ritual, sempre igual. A mãe, infalível, exerce o amparo que é devido a um guerreiro. Mas este guerreiro, de espáduas circunflexas, não exala glória. O inspetor Lourenço arrasta-se para a casa de banho e lava as mãos. A água corre como se não bastasse um rio para o limpar. (V Z, 16)

Por outro lado, o PIDE vê sua tia Irene envolver-se com “os pretos” (VZ, 43), com suas crenças (VZ, 24) e colaborar com a resistência; a mãe, dona Margarida, apesar de todas suas restrições para com os hábitos dos nativos, acaba por ir se aconselhar com Jessumina, a feiticeira (VZ, 66) e o próprio Lourenço de Castro acaba por ter um encontro com a advinha que o aconselha, frente aos novos acontecimentos, a voltar para a Metrópole.

- Este vinte e cinco ainda não é nada. Hão de vir outros vinte e cinco, mais nossos, desses em que só há antes e depois. (VZ, 119)

No romance de Chiziane, *Balada de Amor ao Vento*, igualmente ambientado no período anterior à independência, a referência ao colonizador é representada pelo padre do colégio onde estuda Mwando, o jovem por quem a protagonista Sarnau se apaixona. Frente à suspeita de que o jovem estivesse envolvido com a cozinheira, padre Ferreira afirma: “Não permitia que o rapaz a quem civilizara, troçasse dele.” (BAV, 23) Em outro momento, nova referência ao contexto colonial surge com a prisão de Mwando, já adulto, acusado de não pagar impostos e como punição enviado para Angola. (BAV, 118)

Como parte do passado histórico moçambicano, a figura do colonizador não pode deixar de ser representada, mas as reduzidas referências a esse personagem histórico oferecem uma clara idéia, como temos procurado analisar ao longo deste estudo, de que o centro das atenções dos romancistas está na construção do perfil do sujeito moçambicano posterior à independência, na configuração de personagens que, sujeitas às influências da cultura e dos valores ocidentais, encontram-se divididos entre duas culturas, ou mais exatamente, se apresentem como o resultado de uma articulação de diferentes culturas. É essa a representação que Mia Couto faz de muitos de suas personagens como, por exemplo, Mariano (*Um rio*), o inspetor Izidine (VF) ou o tradutor de Tizangara (UVF).

Já a representação que Mia Couto faz do assimilado no contexto colonial, que, na prática, é germen desse sujeito híbrido, é marcada pelo envolvimento em conflitos pessoais ou com o grupo, como as personagens do pai de Mariano, Fulano Malta que apesar de ter sido sacristão, recusou requerer o Estatuto de Assimilado (*Um rio*, 65) e logo que soube da existência da guerrilha se juntou aos independentistas (*Um rio*, 72); ou o tio Abstinência, funcionário em repartições coloniais, de comportamento estranho e vida isolada (*Um rio*, 117); Sulplício, pai do tradutor de Tizangara, que ocupara lugar de destaque nos tempos coloniais como fiscal de caça, lutou do lado dos coloniais, o que jamais foi perdoado pela esposa. (UVF, 140)

Paulina Chiziane também representa esse conflito com o personagem Mwando, em *Balada de Amor ao Vento*: assimilado, estudante em escola da missão, pretende ser padre, mas acaba por participar dos rituais de iniciação; oscila entre os ensinamentos e comportamentos aprendidos no colégio cristão e o respeito às práticas culturais de seu grupo, aceitando casar-se com a esposa escolhida e lobolada pela família e recusando-se a praticar a poligamia, para espanto de Sarnau que aceitava ser sua segunda esposa (BAV, 29). Pressionado pelo grupo familiar que quer recuperar o *lobolo*, reclamando do

comportamento da esposa que não gera filhos, nem trabalha, reage com os argumentos de um assimilado:

Quem são eles para aviltá-lo? Que entendem eles da vida e do amor? Vivem nos abismos da cegueira. Adorando as trevas, os mortos e os feiticeiros. Camponeses sem história, vieram ao mundo apenas para cultivar, reproduzir-se e morrer. Como podem humilhá-lo, a ele, civilizado, erudito, cristianizado? (BAV, 66)

Em quase todos os romances dessa autora as referências à ocidentalização vivida por suas personagens envolvem os elementos bíblicos e a religiosidade cristã; esse é o caso tanto da narradora, Vera, quanto das relações que o romance *Ventos do Apocalipse* constrói com os Cavaleiros do Apocalipse. De forma semelhante, em *Niketché*, a protagonista Rami é católica, casada na Igreja, uma das razões de sua resistência em por em prática a idéia do *lobolo* das amantes de seu marido.

Enquanto na obra de Paulina Chiziane os elementos de ocidentalização como, por exemplo, os valores e a moral cristã, são apresentados como entraves, causadores de angústia e de incompreensão das personagens frente às situações a que se encontram submetidos, dificultando sua “natural” tendência de recorrer aos feiticeiros ou ao mito e aceitar de forma inefável a realização de seu destino, Mia Couto transforma a diferença em centro de sua construção narrativa. Para Mia Couto, a identidade moçambicana só poderá resultar dessas múltiplas influências e é esse sujeito ambíguo, portador de múltiplas identidades que ele busca representar.

A teorização dessa forma de pensar os indivíduos e as sociedades pode ser buscada em Bhabha, para quem o momento presente abandona as narrativas das subjetividades originárias e focaliza a articulação das diferenças. Bhabha não considera, nos contextos analisados, apenas as características de classe ou raça, gênero, mas, também, como se negociam essas diferenças, denominando os espaços onde essas articulações das diferenças ocorrem de “entre-lugares”, onde têm início novos signos de identidade e novas posições de colaboração ou contestação. (BHABHA, 2001: 18).

Em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, o narrador Mariano Malilane, neto do patriarca Dito Mariano, é o personagem mais adequado para representar o *entre-lugar* onde esses mundos se encontram. Mariano terá que confrontar-se com a ambigüidade daquele que deveria ser o defunto: “cl clinicamente morto”, mas é ... “portador assintomático de vida” (Um rio, 36-37), como define o médico Amílcar Mascarenhas ou, na afirmação do neto Mariano, alguém que estava “entre fronteiras” (Um rio, 169). E é só

nesse espaço “entre fronteiras” que se realizará a comunicação daqueles dois mundos. A representação de uma religiosidade sincrética permeia todas as situações e o fantástico, traço marcante dos romances de Mia Couto, é o recurso literário adotado para apresentar uma sociedade onde vivos e mortos convivem de forma estreita. Assim, para a avó Dulcineusa “*A cruz por exemplo, sabe o que me parece? Uma árvore, um canhoeiro sagrado onde nós plantamos os mortos*”, planta-se o morto porque “*morto é coisa viva*”. (Um rio, 86)

A vida cotidiana é marcada por práticas tradicionais que se entremeiam com as introduzidas durante a colonização, assim a avó foi “*educada em Igreja*” (Um rio, 85) e a freqüenta com regularidade e a casa, “*a maior de toda a Ilha*” (Um rio, 28), que os diferencia em Luar-do-Chão, tem a cozinha construída em seu interior, diversamente das tradicionais, posicionadas no meio dos quintais. Em meio a traços adotados do colonizador, tia Admirança, entretanto, seguia “*esgrimindo o corpo contra o grão*” na dança com o pilão, da mesma forma que o fogo continua sendo iniciado pelos homens, cabendo às mulheres trazer a água (Um rio, 145/146). É no cotidiano das pessoas que Mia Couto vai buscar os elementos de uma interação cultural que gradualmente foi forjando essa nova cultura onde numa cozinha inspirada nos moldes europeus a mulher africana segue pilando o grão, repetindo movimentos ancestrais.

Nas cerimônias fúnebres ao mesmo tempo em que a casa é destelhada para que “*o céu se adentre nos compartimentos, para a limpeza das cósmicas sujidades*” (Um rio, 28), o padre é chamado para dar a extrema unção e, frente à resistência do morto em partir, é solicitado para “*uma segunda demão*” (Um rio, 89).

Assim, a partir de matrizes culturais africanas o processo colonial deu origem a uma cultura híbrida, não no sentido de um processo de aculturação total, mas da adoção de traços do dominador, resultando uma nova identidade cultural, cuja representação no romance resulta da articulação de diversas temporalidades – pré-colonial e colonial, moderna e ocidental. Entretanto, os sentidos produzidos por Mia Couto e Paulina Chiziane em suas narrativas estão longe de serem unânimes, se para ambos a idéia de um resgate de um passado pré-colonial está descartada, a compreensão do conceito de tradição e a sua confrontação com o de modernidade realiza-se de maneira diversa em cada autor, o que nos leva à necessidade de uma revisão dos processos que transformaram o conceito de tradição em um valor positivo e a maneira como cada autor representa em suas obras a apropriação renovada desse conceito.

### 3. Identidade: valor da tradição e negritude

...

- Outra coisa: o senhor pergunta de mais. A verdade foge de muita pergunta.
- Como posso ter respostas se não pergunto?
- Sabe o que devia fazer? Contar a sua estória. Nós esperamos que vocês, brancos, nos contem vossas estórias.
- Uma estória? Eu não sei nenhuma estória.
- Sabe, tem que saber. Até os mortos sabem. Contam estórias pela boca dos vivos. ... (UVF, 110)

A busca de explicações “coerentes” e “lógicas” a partir de um conjunto de proposições é uma das matrizes da racionalidade que vem sendo construída no Ocidente desde os gregos. Segundo Feyerabend, os gregos teriam inventado uma forma estandardizada de discutir e de descobrir “verdades” que viria, posteriormente, constituir a noção formal de objetividade (FEYERABEND, 1999: 27). Feyerabend promove a crítica das noções de racionalidade e objetividade, usadas para legitimar a construção de argumentos nas mais diferentes circunstâncias e áreas de conhecimento e imprimir “respeitabilidade” à expansão ocidental em termos intelectuais.

Sem desqualificar as categorias de análise resultantes de longo processo histórico da sociedade ocidental, Feyerabend coloca em questão a idéia de que tais noções devam ser tomadas como parâmetros universalmente válidos; aponta para os problemas decorrentes da homogeneização do modo de viver, pensar e agir que vem sendo imposto pelo ocidente, legitimados pela idéia de racionalidade e objetividade. O fundamento de sua crítica é a noção de que certos “procedimentos ‘formais’ fazem sentido em alguns mundos e tornam-se ridículos noutros” (FEYERABEND, 1999: 17).

A existência de uma diversidade de modos de pensar e articular explicações para os fenômenos vivenciados tem se tornado central nas investigações dos intelectuais contemporâneos, em especial àqueles que trabalham com populações que foram submetidas à colonização. Entre as disciplinas que buscaram compreender essa diferença encontra-se a antropologia, que, fundamentada em uma metodologia comparativa, liga a unidade, configurada no gênero humano, à diversidade decorrente da pluralidade das sociedades humanas. (BERTHOUD, 1990: 19) Gérald Berthoud chama a atenção para a pertinência e a razão de uma reflexão sobre os modos de pensar próprios às sociedades de

culturas contrastantes. Já Robin Horton, na perspectiva de questionar posturas eurocêntricas, analisa as estruturas comuns do pensamento religioso tradicional e do pensamento científico, buscando compreender continuidades e relações. Seu estudo estabelece um quadro de comparações entre as ações dos feiticeiros e as dos cientistas como movimentos que buscam, por meio de uma teorização, as razões de um determinado acontecimento ou fenômeno. Para o autor, a ciência, assim como o pensamento religioso, representa um salto além das respostas propiciadas pelo senso comum; conclui que o pensamento religioso age de forma similar ao científico, decompondo os objetos cotidianos de análise.

... les études les plus récentes des cosmologies africaines – ou les croyances religieuses sont insérées dans le contexte des événements quotidiens auxquels elles donnent sens – montrent clairement que la pensée religieuse traditionnelle opère, elle aussi, au moyen des mêmes processus d’abstraction, d’analyse et réintégration. (HORTON, 1990: 51)

Horton não pretende estabelecer uma identidade absoluta entre religião e ciência, mas considerar que ambas fornecem teorias explicativas assim como pretendem prever e controlar o mundo. Appiah considera que a diferença entre os dois procedimentos reside no fato de a teoria religiosa tradicional ser enunciada em termos de forças pessoais, enquanto a teoria científica natural é enunciada em termos de forças impessoais, ambas compartilhado, no entanto, os objetivos de fornecer respostas. (APPIAH, 1997: 172)

As reflexões de Feyerabend, Berthoud, Horton pretendem questionar a dicotomia estabelecida entre o pensamento tradicional e o científico, entre o abstrato e o concreto, o místico e o racional, entre orientação em direção à realidade e orientação para o sobrenatural, e outras tantas referências que legitimariam uma superioridade do pensamento racionalista ocidental em relação a outras formas de pensamento.

Entretanto, ao estabelecer uma analogia entre essas formas de pensamento acaba por buscar uma funcionalidade e mesmo uma racionalidade no pensamento não-ocidental, enquanto que alguns teóricos têm tentado demonstrar que é essa racionalidade que deve ser revista e pensada enquanto uma construção mítica do pensamento do ocidente.

Todas as sociedades produzem sistemas simbólicos, isto é, estruturas que proporcionam os instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos – mito, língua, arte, ciência; e este sistema constitui uma forma de poder, como afirma Pierre Bourdieu, em palestra proferida em 1983:

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: um sentido imediato do mundo (em particular do mundo social). (BOURDIEU, 1989: 9)

Esta afirmação adequa-se a todo tipo de sistemas simbólicos, mas aqueles produzidos pela sociedade ocidental que, com o desenvolvimento capitalista, se expandiram por grande parte do mundo, constituíram instrumentos de imposição e de legitimação da dominação imperialista valorizando a racionalidade e a objetividade como elementos de cientificidade e modernidade e desqualificando o pensamento africano como representação do atraso.

Gérald Berthoud chama a atenção para a complexidade da comparação intercultural dos modos de pensar e do risco da análise limitar-se a uma simples justaposição de perspectivas. Para o autor, pensar é criar categorias e classificar as coisas, os seres, o mundo natural e social, mas também lhes atribuir simbolismos e significados que constituem conjuntos que não podem ser fragmentados em nome da exigência científica. (BERTHOUD, 1990: 30)

De forma similar, Castoriadis questiona a dicotomia entre a racionalidade e a subjetividade e propõe-se a compreender o imaginário na sociedade ao analisar a presença do simbólico nas instituições sociais. Para ele, o mundo social-histórico encontra-se ligado ao simbólico, a sociedade realiza atividades e produtos que não são simbólicos como trabalho, consumo, guerra, mas os mesmos não existiriam fora de uma rede simbólica. (CASTORIADIS, 1982: 141) O simbólico não é “inevitável”, e portanto, nem sempre é possível compreendê-lo dentro de uma necessidade funcionalista, que pretende inseri-lo dentro de uma ordem racional; tampouco é “aleatório”, pois se encontra referenciado no real. (CASTORIADIS, 1982: 142). O simbólico é o material ou o real, mas é também a interpretação que dele se faz, portanto, sua existência imaginária. O imaginário está na raiz de toda a criação. (CASTORIADIS, 1982: 161) O simbólico comporta quase sempre um componente “racional-real”, mas este componente é tecido inextricavelmente com o componente imaginário e isso se coloca, tanto para a teoria da história como para a política. (CASTORIAIDIS, 1982: 155)

A explicitação dessas idéias de Castoriadis tem a intenção de estabelecer uma contraposição ao pensamento dicotomizado que compartimentaliza o racional e o não-racional, desqualificando as produções intelectuais não-ocidentais. As sociedades tribais ou as modernas sociedades urbanas constroem os sentidos de suas experiências e produzem



pensamentos e interpretações sobre elas por meio de inúmeros elementos simbólicos, dando origem às instituições imaginárias das sociedades.

Peter Burke, tentando analisar o distanciamento que foi construído entre o ocidente racional e outras sociedades, afirma que a oposição binária entre o *Eu* e o *Outro*, entre sociedades consideradas “sem cultura” e sociedades “com cultura”, entre racionalidade e subjetividade, nada mais é que construções discursivas que estabeleceram a hegemonia e o domínio da cultura ocidental sobre as demais culturas; estes conceitos têm sido objeto de revisões da história cultural contemporânea que procura pensar em termos de “distanciamento cultural” evitando tratar o passado ou outras culturas como algo totalmente estranho. (2000: 245) A compreensão contemporânea de cultura tem se redefinido como as dimensões simbólicas da ação social que abrange uma variedade muito ampla de atividades envolvendo a arte, a cultura material, o escrito, o oral, a filosofia, mas também as mentalidades de todo o conjunto social, intelectuais ou pessoas comuns. (BURKE, 2000: 246/247)

Entretanto, nenhum desses procedimentos teóricos tem conseguido descartar o conceito de tradição. Peter Burke afirma ser impossível escrever história cultural sem “tradição”, mas vê nesse conceito um dos muitos problemas da história cultural clássica que teria extraído sua idéia de tradição da Igreja e do pressuposto de uma transmissão de objetos, práticas e valores de geração para geração, e propõe aos historiadores “*abandonar o que se pode chamar de noção tradicional de tradição*”. (BURKE, 2000: 239-241)

As permanências e mudanças das práticas culturais nas sociedades foram analisadas por Hobsbawm, no ensaio *O Sentido do Passado*, onde considera as diferentes formas das sociedades se relacionarem com o passado, entre estas as comunidades para as quais o passado deve ser um padrão para o presente, deve-se seguir o “*jeito que as coisas sempre foram feitas*” e recorrer a esse passado formalizado nas disputas e incertezas do presente; esta parece ser a forma como as comunidades linhageiras, acima descritas, solucionam os problemas enfrentados. Entretanto, Hobsbawm chama a atenção para a flexibilidade presente nestes grupos, para a possibilidade de modificações e adaptações sempre presentes.

Para Peter Burke, haver “*certa medida de adaptação consciente ou inconsciente às novas circunstâncias é uma característica constante da transmissão de tradição*.” (2000: 240) A crença de que a “sociedade tradicional” seja estática e imutável é um mito da ciência social vulgar. Não obstante, até certo ponto de mudança, ela pode permanecer

“tradicional”, o molde do passado continua modelar o presente, ou assim se imagina. (HOBSBAWM, 1998b: 25)

Em Moçambique, um dos mais ilustrativos exemplos de variação da tradição tanto no tempo quanto no espaço é a “riqueza da noiva”, conhecida conforme vimos anteriormente por: *maskono*, *pethe*, *lobolo* e outras denominações conforme o grupo. As trocas a que se procedem neste ritual, seja em objetos ou em dinheiro, são os símbolos dos acordos firmados entre os diferentes grupos. Conservado seu significado simbólico, o ritual da “riqueza da noiva” constitui no imaginário das populações que o praticam uma imemorial tradição. Entretanto, este seria mais propriamente um costume do que uma tradição, à medida que as tradições podem passar por um processo de engessamento e de fixação de rituais nem sempre compatível com a dinâmica das sociedades.

Em um estudo clássico, escrito em parceria com Terence Ranger, *A Invenção das Tradições*, Hobsbawm afirma que certos hábitos que parecem vir de um passado imemorial, como aqueles que cercam a realeza britânica, podem muitas vezes ser recentes ou até mesmo inventados. As “tradições inventadas” seriam práticas adotadas para responder a situações novas e que “*assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória.*” (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 10) As marcas da tradição inventada seriam as práticas fixas e a repetição, Hobsbawm tenta estabelecer uma diferença entre estas e outras tradições que ele qualifica de “costume”:

A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionalistas”. O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 10)

Portanto, para este autor, existe uma rede de convenções e de rotinas nos diferentes tipos de sociedades, formalizadas de direito ou de fato, que tem como fim facilitar a transmissão do costume. “*O costume não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim, nem mesmo nas sociedades tradicionais.*” (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 10)

Muito diversas seriam as “tradições inventadas”, como no exemplo estudado por Hobsbawm, criadas com o objetivo de assegurar a transmissão de valores de hierarquia e subordinação, típicos da sociedade britânica. Estas tradições foram reinventadas na África e significaram uma maneira de nobilitar os colonos europeus: comerciantes, mineradores, militares e administradores coloniais (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 225/ 226) e, finalmente, se constituíram em um caminho para a entrada dos africanos no mundo colonial. (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 235) O colonialismo inglês acabou por inventar tradições africanas para os próprios africanos, transformando costumes flexíveis em rígidas prescrições (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 220), por exemplo, a adoção, nas homenagens aos chefes tribais, de acessórios de encenação das cerimônias de coroação européias, como um manto ou um elmo<sup>44</sup>. (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 237) Certas etnias com que se classificam os africanos foram, em muitos casos, uma invenção do colonialismo; Ranger chama a atenção para a ação de administradores que por um processo de codificação dos direitos consuetudinários – direitos territoriais e de estruturas políticas – imobilizaram diversos grupos. Esses direitos, assim enrigecidos, não passam de invenções do colonizador. (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 256) De forma semelhante se procedeu à caracterização e identificação de algumas etnias, assim, a noção de tribo em África é, em boa parte, uma invenção do colonialismo. Por estes estudos, na África pré-colonial do século XIX,

longe de existir uma identidade “tribal” única, a maioria dos africanos assumia ou rejeitava identidades múltiplas, definindo-se em certos momentos como súditos de um chefe, em outros como membros de certa seita, em outros, ainda, como membros de um clã, e em outros momentos como iniciantes de uma categoria profissional. (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 255)

Eduardo Medeiros, autor de vários estudos sobre os macúas e os lómuès, que constituem a maior área lingüística de Moçambique, critica pesquisas produzidas durante o período colonial que analisam grupos instalados em certas regiões como se ali houvesse uma continuidade de ocupação, como se traços culturais dos grupos mais recentes tivessem sido trazidos em épocas remotas, por antigos grupos que ocuparam a mesma região. A crítica se dirige a uma compreensão de identidade étnica como um conjunto permanente e fixo de traços, crenças e comportamentos.

---

<sup>44</sup> É interessante observar como essas tradições são igualmente inventadas no Brasil do século XIX como podemos observar na representação feita por José de Alencar para alguns personagens de seus romances como Peri descrito usando uma túnica de algodão que “*caí-lhe dos ombros até o meio da perna*” (ALENCAR, *Guarani*, RJ: J.Olympio; Brasília: INL, 1977, p.16)

As etnias devem ser consideradas não como um estado natural mas como um processo: elas nascem, desenvolvem-se, transformam-se, misturam-se com outras, podendo até desaparecer. Mais ainda: elas são com frequência uma invenção dos outros sobre o nós e do nós sobre os outros. (MEDEIROS, 1997: 83)

As tribos e etnias, longe de representar um aspecto do conservadorismo e tradicionalismo africano, são mais uma invenção do processo colonial. Como pudemos ver nos estudos de Negrão, no início deste capítulo, a rede de alianças e relações é um elemento mais definidor do grupo que seus vínculos sanguíneos. Entretanto, a cartografia produzida pelos administradores coloniais foi, em diferentes oportunidades, manipulada pelos próprios africanos como uma forma de perpetuação do poder dos velhos frente às inovações produzidas pelo incremento das migrações para áreas urbanas, para onde os jovens se deslocavam para conseguir trabalho assalariado ou, ainda, como forma de preservação do poder dos homens em relação às mulheres. (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 263- 266)

Hobsbawm afirma que em todas as sociedades é possível observar a presença de tradições cujas circunstâncias devem ser bem definidas, procurando distinguir entre os velhos costumes tradicionais e as práticas inventadas. (HOBSBAWM & RANGER, 1997: 18) Podemos supor que as descrições, no início deste capítulo, relacionada a permanência de certas práticas culturais entre as comunidades linhageiras do Zambeze encontram-se inscritas nestes “velhos costumes tradicionais” dentro de uma dinâmica de conservação e de mudança segundo as pressões que os séculos de colonialismo ou mesmo, as recentes interferências advindas com a independência exerceram sobre aquelas comunidades; sem desconsiderar, entretanto, que estas relações estiveram e estão sujeita a disputas de poder e de legitimidade.

Deve-se ter em conta, entretanto, que algumas tradições inventadas convivem e se sobrepõem a esses “velhos costumes”, como o nacionalismo que inventa passados e continuidades históricas e constrói uma narrativa sobre o povo, configurados em símbolos como hinos, bandeiras, heróis e outras alegorias. Uma das grandes construções narrativas da história da África, a negritude, irá restaurar em seu discurso as glórias passadas do povo africano, transformando em tradições inventadas aspectos isolados da sua história, de sua cosmogonia, de seus costumes, que, dentro desta tradição, irão sustentar a existência de um “espírito africano”. Exemplar nesse sentido é a retomada, por diversos líderes dos

movimentos de luta pela independência e pelas novas autoridades dos Estados africanos, das vestimentas que se supõem tradicionais.

Os processos de descolonização e de resistência ao domínio europeu se alimentaram e se fortaleceram da retomada e da valorização de certas práticas tradicionais atribuídas ao negro e ao africano. Se o imaginário moçambicano tem sido produzido e reproduzido a partir das experiências de sobrevivência das sociedades linhageiras, da vida nas aldeias e dos costumes que a sustentam, esse mesmo imaginário foi incrementado pelas leituras e interpretações que dele foram sendo feitas pelos movimentos de libertação africanos, muitas das quais idealizadas.

Uma estreita ligação foi produzida entre as práticas culturais das populações africanas e os movimentos de afirmação dos negros na África e na diáspora. Os líderes dos processos de independência, entre eles Senghor, Nkrumah, Nyerere, e tantos outros, fundamentaram seus discursos e projetos políticos nas ideologias da negritude e do pan-africanismo, cuja articulação teria sido iniciada nas últimas décadas do XIX, no continente americano. A negritude, o nacionalismo, o pan-africanismo, se configuraram como os grandes temas da resistência cultural e fizeram avançar por toda a parte a luta contra o domínio ocidental e a valorização de práticas culturais que vinham sendo estigmatizadas pelo colonizador. A força mobilizadora desses movimentos foi fundamental na construção da identidade africana.

Se, como afirma Mbembe, o iluminismo construiu uma “diferença ontológica” entre brancos e africanos (2001: 178), essa diferença foi ampliada com as explicações de natureza científica das primeiras décadas do século XIX que promoveram a classificação do nível de desenvolvimento do africano como uma instância anterior a européia, arcaica e primitiva. Mudimbe lista alguns dos trabalhos que fundamentaram esse pensamento racista entre eles as teses darwinistas e os debates sobre poligenia ou monogenia, Gobineau e seu *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de 1853; o trabalho de G. Curvier que, dando continuidade as classificações de Lineu, oferece em *Animal Kingdom* (1827) uma hierarquia de tipos humanos no sistema natural; *Crania America*, de S. Morton, que desenvolve uma tabela das raças e sua capacidade craniana e intelectual (1833); os estudos frenológicos e as relações entre tipos de cérebros, diferenças raciais e graus de desenvolvimento cultural e espiritual em *A System of Phrenology*, de G Combe, 1844. (MUDIMBE, 1996: 107) Esse pensamento racista dirigia-se tanto para o continente africano, em acelerado processo de ocupação e disputa entre os países europeus, quanto

para os negros do continente americano; é desse continente, particularmente dos EUA e das Antilhas, que irão surgir os primeiros estudos e as primeiras organizações de contestação e resistência.

Em um primeiro momento os negros buscaram lutar contra essa diferença tentando a assimilação ou, como afirmava Du Bois, “a minimização das distinções raciais”, com a intenção de desqualificar os pressupostos que estavam por trás da maioria das discussões raciais “quanto a suas aptidões naturais, quanto ao status político, intelectual e moral” (APPIAH, 1997: 53) entretanto, os ideólogos da negritude irão propor uma re-leitura da história do povo africano revertendo o binômio onde “civilização” era sempre associada ao branco e a “barbárie” ao mundo negro; irão promover uma recuperação da memória africana para dela orgulhar-se. (BERND, 1984: 26)

Assim, Du Bois propõe a aceitação da diferença e do papel que caberia à raça negra segundo um propósito divino. (APPIAH, 1997: 54-55) Du Bois, nascido livre em 1868, em Massachusetts, não teria conseguido superar o conceito de raça que marcou o pensamento do século XIX, e que estará presente na sua obra *The souls of the black folk*, de 1903, quando propõe o re-estabelecimento dos laços dos negros americanos com suas origens africanas e quando funda, em 1908, a NAACP (National Association for the Advancement of Coulored People).

Para o desenvolvimento do talento negro, da literatura e arte negras, do espírito negro, somente os negros unidos, os negros inspirados por vasto ideal, podem elaborar na plenitude a grande mensagem que temos para a humanidade. (...)

Por essa razão, a guarda avançada do povo negro – os oito milhões de pessoas de sangue negro dos Estados Unidos da América – logo deverá se dar conta de que, se quiser tomar seu lugar na linha de frente do pan-negrismo, seu destino *não* será a absorção pelos norte-americanos brancos. (Du Bois, *apud* APPIAH, 1997: 55)

A aceitação do conceito de raça por Du Bois, segundo Appiah, se faz com a introdução de uma explicação sócio-histórica em que cada raça, além do “sangue”, teria uma história, tradições e impulsos comuns e teria uma contribuição, “uma mensagem”, para o desenvolvimento da humanidade. Ulteriormente, durante sua longa vida, irá rever alguns de seus conceitos, conservando o panafricanismo e rejeitando explicitamente as teses biológicas sobre raça. (APPIAH, 1997: 68)

Teóricos que antecederam Du Bois na construção desse imaginário que irá sustentar os movimentos de libertação africanos, também reproduzem a retórica típica do

pensamento europeu e norte americano da época, tanto na aceitação de conceitos raciais, como da retórica nacionalista. Anos antes do surgimento dos discursos de Du Bois, Edward Wilmont Blyden (1832-1912), apontado como o criador da chamada *personalidade africana*, fora responsável pela promoção da valorização, por meio de estudos acadêmicos, por um estilo de vida e por criações culturais, do que ele chamava de virtudes africanas; estimulou uma revolução das mentalidades ao propor que os negro-americanos cultivassem sua *autenticidade* e declarou que o progresso da civilização só seria obtido a partir da mistura de culturas. (MUNDIMBE, 1996: 98) Liberiano por adoção, defendia a expansão do território da Libéria com a anexação de Serra Leoa e “the settlements of civilized blacks from América”. (MUNDIMBE, 1996: 104) Mudimbe analisa, em seu estudo *Blyden’s Legacy*, a dificuldade desse pensador em abandonar o conceito de raça de seu tempo histórico, vindo a admitir muitas das afirmações feitas pelos estudos racistas da época; apesar de crer que caberia, predominantemente, aos “negros civilizados” da América a ação de regeneração do continente africano, aprovava a ação civilizatória dos europeus desenvolvida com a colonização. (MUNDIMBE, 1996: 100)

Um outro afro-americano de nascimento e liberiano por adoção, Alexander Crummell, defensor da idéia de que a “África é a pátria da raça negra”, será responsável, no final do XIX, pela noção de “identidade nacional africana”, inaugurando dessa forma os discursos pan-africanistas. (APPIAH, 1997: 22) O pan-africanismo parte do conceito norteador de raça, concebendo o povo africano como sendo um único povo, assim, o nacionalismo africano constituiria uma unidade natural, à semelhança do nacionalismo italiano ou anglo-saxão. Appiah discute a adoção, por Crummell, dos critérios discriminatórios adotados pelos colonizadores e a visão negativa da tradição em África, partilhando não só a concepção de raça aceita pelos europeus mas, também, a uma determinada concepção de civilização e o reconhecimento de sua ausência no continente africano. (APPIAH, 1997: 43) Uma adequação, entretanto, teria sido promovida por Crummell ao desenvolver uma compreensão moderna do significado de raça, ao qual atribuía uma noção científica da hereditariedade biológica, entrelaçada com a compreensão de povo como nação e do papel da cultura na vida das nações. (APPIAH, 1997: 32)

A noção de *African Personality*, difundida por Blyden, será usada em 1900 por Sylvester Williams, um advogado de Trinidad, que depois de aconselhar chefes bantos, da África Meridional e chefes fantis, da Costa do Ouro, convocou uma Conferência no Parlamento de Londres, para protestar contra o açambarcamento, pelos europeus, das terras

consuetudinárias. (DECRAENE, 1962: 14) São muitos os teóricos que no início do século XX irão contribuir com as idéias da negritude. Entre eles destaca-se Marcus Garvey. Jamaicano, nascido em 1885, viveu nos EUA e defendeu a idéia de um racismo negro e da união dos negros em um só povo; criador das metáforas em relação ao exílio judaico (diáspora) e a busca da terra prometida, fundou a African Orthodox Church e a Universal Negro Improvement Association, preconizava o uso da força como recurso supremo, tendo entrado em constates atritos com Du Bois, a quem costumava designar como “inimigo da raça negra”, “mulato vadio e vendido”. (SILVA, 1996: 44) Outros como Price Mars, nascido em 1876, no Haiti, estudante em Paris, diplomata de carreira, sociólogo e historiador, se declarava inimigo da assimilação, em sua obra *Assim Falou o Tio...* defendia um pan-africanismo cultural e a reabilitação das contribuições culturais africanas. (SILVA, 1996: 45)

Fica clara a diversidade de interpretações e de projetos defendidos sob o conceito da solidariedade racial, construídos pelos movimentos da negritude e do pan-africanismo; em comum desposavam uma concepção generalizante do povo e do continente africanos e essa generalização se produziu sob o signo de raça. “Os pan-africanistas reagiram à experiência de discriminação racial aceitando o racismo que ela pressupunha” (APPIAH, 1997: 38); essa afirmação não implica estabelecer similaridade entre esse projeto e o racismo dos africanos ou da Ku-Klux-Kan, mas compreender como essa construção adquire uma significação simbólica, reapropriada inúmeras vezes pelos discursos e pelos movimentos posteriores.

A difusão das idéias da negritude e do pan-africanismo tem grande repercussão na América, na Europa e na África. Trata-se de conceitos que, como o nacionalismo estudado por Anderson, são difíceis de ser definido ou explicado, mas existem e demonstram muita força entre os seus adeptos. (ANDERSON, 1999: 14) É o próprio Du Bois, em sua autobiografia, publicada em 1940, que faz as declarações que nos possibilitam esse tipo de associação:

A África é, evidentemente, minha pátria. No entanto, nem meu pai nem o pai de meu pai jamais viram, ou souberam de seu significado, ou se importaram excessivamente com ela. Os parentes da minha mãe eram-lhes próximos, mas sua vinculação direta, na cultura e na raça, tornou-se tênue; mesmo assim, é intensa a minha ligação com a África. Nesse vasto continente nasceu e viveu grande parte de meus ancestrais diretos, remontando a mais de mil anos. A marca de sua herança está em mim, na cor e nos cabelos. (Du Bois, *apud* APPIAH, 1997: 69)



Não é a racionalidade da explicação que interessa aqui, mas a reconstrução narrativa que cria laços não entre os ancestrais imediatos, mas com ancestrais distantes e que fornecem um sentido para indivíduos submetidos ao racismo e à discriminação; uma reconstrução que atualiza a identidade comum africana e será retomada no momento do combate contra o colonialismo.

A construção identitária em torno da negritude, combatida e criticada por ter sido objeto de utilização política por diferentes líderes das lutas de independência, não pode ser desprezada. Ao longo dos anos transformou-se em uma importante força simbólica mobilizadora da resistência aos diversos racismos. (MUNAGNGA, 1986: 57)

É assim que em meados do século XX, nos anos subseqüentes à Segunda Guerra, a idéia de solidariedade racial entre os negros irá articular na Europa diversos estudantes coloniais no anseio comum de se tornarem politicamente independentes. Segundo Appiah, estes jovens, tratados pelos europeus de forma generalizante como “africanos”, se aproximam a partir da herança pan-africana de antes da guerra, e projetam uma visão comum para a África pós-colonial.

O que a geração do após-guerra de africanos britânicos retirou de sua estada na Europa, portanto, não foi um ressentimento em relação à cultura “branca”. O que eles retiraram de sua experiência comum, ao contrário, foi o sentimento de que, como africanos, tinham muito o que compartilhar: tomaram por verdadeiro, assim como todo mundo, que esse sentimento comum estava ligado à sua “africanidade” compartilhada e, em sua maioria, aceitaram a visão européia de que isso significava sua raça comum. (APPIAH, 1997: 28)

Appiah não generaliza as posições políticas das lideranças negras do pós-guerra considerando, inclusive, as diferentes relações estabelecidas entre as metrópoles e os colonizados, mas destaca ter sido o conceito de “raça” o princípio organizador central nos movimentos de descolonização. (APPIAH, 1997: 28)

As lutas de independência propiciaram numerosas releituras da negritude, promovidas por lideranças políticas africanas como as teses de Leopold Senghor, criador do socialismo africano, que exaltava a intuição, o senso inato de ritmo, a sensibilidade e emotividade do negro, em oposição ao racionalismo frio e calculista do branco, reafirmando o preconceito produzido pela colonização; defendia, ainda, a tese que uma vez afastado o colonizador, “a África mostrar-se-ia intocada em seus valores e potencialidades”. (SILVA, 1996: 47)

Assim, o processo de desconstrução do olhar europeu deu origem a discursos africanistas que passaram a ser aceitos como uma “revelação da expressão africana”. (MUDIMBE, 1996: ix). A produção intelectual africanista promoveu a troca dos sinais imprimindo uma positividade para o conceito de “espírito africano”. Com esse conceitual carregado de preconceito será realizada a associação entre nação e “povo” e ambos irão influenciar as primeiras noções do pan-africanismo. (APPIAH, 1997: 32) Em *A Invenção da África*, Mudimbe faz um estudo crítico desses discursos procurando estabelecer analogias entre os referenciais epistemológicos presentes tanto nas análises dos intelectuais africanos como dos europeus. Para Said, a crítica aos discursos da negritude, que fundamentaram inúmeros movimentos de resistência, deve ser cuidadosa uma vez que muitos deles se tornaram “*uma panacéia para não se enfrentar as disparidades econômicas, a injustiça social e a captura do Estado recentemente independente por uma elite nacionalista*”. (SAID, 1995: 275)

As constantes reconstruções em torno da negritude continuam a ser promovidas em diversos países africanos. Em Moçambique, onde se observa a presença de descendentes de europeus, indianos e árabes, os discursos da negritude renasceram com a recente crise do Estado socialista e multicultural proposto pela FRELIMO.<sup>45</sup>

Fanon e Amílcar Cabral são alguns dos nomes que se levantaram contra o tratamento generalizante dos discursos da negritude. Fanon, em *Condenados da Terra*, discute a diferentes situações vividas pelos negros da América e da África, bem como a diversidade cultural e social existente nos países do próprio continente africano. (FANON, s/d: 237-238) Diversidade destacada por Amílcar Cabral – como já foi apontado no primeiro capítulo deste trabalho – referindo-se a diferença das relações entre negros africanos da elite e as massas camponesas. Para esse autor, as elites e até mesmo as lideranças políticas, teriam se afastado da cultura popular, somente os setores populares estariam, durante o jugo colonial, em condições de preservar e criar cultura (CABRAL, 1978: 337). Identificando o processo de dominação colonial como um processo de imposição dos valores, crenças e princípios da cultura ocidental sobre populações africanas, Amílcar Cabral afirma, em texto escrito em 1972, numa conferência proferida na UNESCO, intitulada *Le role de la culture dans la lutte pour l' indépendence*, que a

---

<sup>45</sup> Exemplos desse renascimento podem ser percebido nas discussões que circularam na imprensa moçambicana como o artigo de Venâncio M. Cossa: “Perigosas jogadas da minoria luso-descendente em Moçambique” (*Notícias*, 07/05/2003) ou “Há racistas em Moçambique” de Eugénio dos Santos ( *Notícias*, 16/05/2003)

influência da cultura da “potência colonial” sobre amplos segmentos da população havia sido inexpressiva:

L'on constate donc que les grandes masses rurales, de même qu'une fraction importante de la population urbaine, soit au total plus 99% de la population indigène, demeurent à l'écart, ou presque, de toute influence culturelle de la puissance coloniale. (CABRAL, 1972: 4).

Para Cabral, o distanciamento da cultura ocidental e a preservação da cultura e das tradições entre os setores populares são analisados como resultado tanto do caráter obscurantista do domínio imperialista, que não se preocupou em imprimir uma aculturação das massas populares contentando-se com a exploração de sua força de trabalho, quanto da eficácia da resistência cultural, “*único reduto susceptível de preservar a sua identidade*” (CABRAL, 1978: 237). Para este autor, os movimentos como o pan-africanismo ou a negritude são expressões de um “retorno às fontes”, promovido por grupos que passaram por um processo de aculturação, mas não conseguiram franquear as barreiras impostas pelo sistema e fugir de sua condição marginalizada, mas só teria consequência mediante um efetivo comprometimento com a luta contra o domínio estrangeiro. (CABRAL, 1978: 238-239)

Doutro modo, o “retorno às fontes”, não é mais que uma solução que pretende obter vantagens temporárias, uma forma, consciente ou inconsciente, de oportunismo político da parte da pequena burguesia (CABRAL, 1978: 239)

As reflexões feitas dentro de categorias marxistas permitem ao autor identificar contradições pertinentes ao processo histórico e os diferentes interesses presentes na sociedade, bem como a utilização do discurso da negritude como uma maneira de construir uma hegemonia ideológica em busca do domínio da sociedade como um todo. Conserva, entretanto, a idéia de “re-africanização” ou “retorno às fontes” como se a tradição pudesse vir a ser encontrada nos segmentos populares ou nas massas, de forma intocada, sendo que a única restrição no que diz respeito a estas heranças estaria na permanência de certos comportamentos inaceitáveis, mas que seriam transformados no próprio processo de luta política:

A cultura, base e fonte de inspiração da luta, começa a ser influenciada por esta, influência que se reflete de forma mais ou menos evidente, quer na evolução do comportamento das categorias sociais e dos indivíduos, quer no desenrolar da própria luta. (...) Qualquer que seja a sua forma, a luta exige a mobilização e a organização de uma maioria significativa da população, a unidade política e moral das diversas categorias sociais, a liquidação progressiva dos vestígios da mentalidade tribal e feudal, a

recusa das regras e dos tabus sociais e religiosos incompatíveis com o carácter *racional* e nacional do movimento de libertação, e opera ainda muitas outras modificações profundas na vida das populações. (CABRAL, 1978: 245)

A longa citação se faz necessária por ter sido o núcleo central do pensamento das lideranças políticas da FRELIMO e da política cultural em Moçambique independente, que implicou aceitação de inúmeros pressupostos, tais como: a pureza da cultura das massas populares, a possibilidade de uma tomada de consciência de classe explorada que levaria à superação do tribalismo e de tabus religiosos e completo engajamento no projeto teleológico de alcance de um controle racional sobre a vida como meta final da libertação do homem. Frente ao projeto racionalista que marcou o Estado socialista, algumas práticas, tais como os rituais mágicos e o culto aos ancestrais, a produção e o consumo de bebidas alcoólicas tradicionais, a poligamia, os rituais de iniciação, o *lobolo*, foram consideradas obscurantistas.

A cultura teria, para os novos Estados africanos, um papel decisivo na conscientização do povo e graças ao engajamento na luta de libertação os traços conservadores dessa mesma cultura seriam combatidos. O novo Estado Socialista procurou fugir de uma manipulação da tradição e buscou desenvolver uma proposta que simultaneamente pretendia restaurar a cultura tradicional e superar os aspectos que foram identificados como expressão do subdesenvolvimento e de uma herança da época colonial, numa reflexão típica da época em que se opunha o moderno ao atrasado e se buscava a superação deste último.<sup>46</sup> A política em relação à cultura tradicional foi marcada pelo formalismo, muitos dos festivais de dança e cultura promovidos pela Direção Nacional de Cultura ao tentar recuperar danças folclóricas, trajes típicos e valorizar a cultura do período pré-colonial nada mais fazia do que tentar inventar uma tradição, que viesse a legitimar as novas instâncias responsáveis pela cultura ao mesmo tempo em que iria inculcar os novos valores de solidariedade socialista que eram apregoados.

As restrições em relação a certas formas de dança, “por promover corrupção sexual”, impostas pela FRELIMO desde os tempos da Luta Armada foram relatadas por um ex-combatente, em entrevista oral realizada em 1992:

---

<sup>46</sup> É preciso compreender as propostas político-culturais da FRELIMO no contexto das interpretações epistemológicas marxistas de consciência e alienação. Havia a perspectiva, muito comum a época, que a superação da dominação colonial seria acompanhada da compreensão de que certas práticas culturais alienadoras, tais como o *lobolo*, curandeirismo, feitiçaria poderiam ser abandonadas.

Os cantos eram de certo modo românticos, não sei se será ou não um nome próprio, mas cada coisa que os cantos diziam, provocavam e os que percebiam melhor os cantos, não podiam largar a dança sem aplicar os seus caprichos sexuais. Olha, esse caso havia justamente no tempo da luta armada, mas não havia estes cantos muito lindos.<sup>47</sup>

É interessante observar como os comentários do entrevistado são tecidos dentro da perspectiva desenvolvida pelo partido, quando se refere a certas canções que ridicularizavam homens que não tivesse ao menos três esposas:

eram em termos de conteúdo maus, socialmente (...) são as tais canções que promovem o tal problema da poligamia porque quando as pessoas fazem, isso mesmo lá a nível da população, dizem: “Olha, esta canção aqui não está bom.”<sup>48</sup>

A FRELIMO tentou implementar um projeto cultural revolucionário e promover a síntese dialética entre a tradição<sup>49</sup>, as experiências e as construções simbólicas das comunidades e as propostas modernizadoras de transformação, instituindo, dessa forma, uma nova cultura e construindo uma ponte entre os interesses e as representações comunitárias e os projetos coletivos para a superação da pobreza e das dificuldades de desenvolvimento.

O principal instrumento dessas trocas seriam as *assembléias populares*, mas à medida que as mesmas se desenvolveram num sistema de partido único, todas as decisões e indicações propostas foram submetidas aos interesses do partido, de forma idêntica a representação política nos chamados Grupos Dinamizadores (GDs) estava ligada à adesão ao partido. Assim a evolução do processo de instalação do Estado revolucionário – e seu projeto cultural – desenvolveu-se fundamentado em idéias de racionalidade e responsabilidade individual para com o coletivo e em um sistema de representação no qual os membros do partido elegiam ou anunciavam, de forma aleatória, os ocupantes de cada nível local, regional ou nacional (LALA & OSTHEIMER, 2003:12), e nem sempre encontravam legitimidade junto às comunidades habituadas a outras formas de representação no seio das sociedades linhageiras.

O distanciamento entre a proposta cultural do governo revolucionário e a população pode ser observado em diversos momentos, quando as populações rurais irão atribuir todos

<sup>47</sup> Entrevista Aveni Awendila Bakili, p. 30; 1992; entrevista MP-C 160, Caixa 16, Maputo-Cidade.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 32 e 33.

<sup>49</sup> A valorização da dança, das vestimentas, das histórias dos velhos se colocava, para a FRELIMO, como afirmação da alteridade em relação ao colonialismo, ao mesmo tempo em que muitas dessas tradições, como a poligamia e outras já citadas, deveriam ser objeto de crítica e superação.

os problemas enfrentados nos anos que se sucedem a independência ao não-cumprimento de cerimônias junto aos ancestrais e outros rituais propiciadores de chuva e boas colheitas.

Nas entrevistas realizadas por pesquisadores da Universidade Eduardo Mondlane, nos anos 1980-1981, às quais já me referi anteriormente, os vínculos entre a não-realização de cerimônias e as dificuldades que envolvem o processo produtivo aparecem com bastante frequência. *Quando as cerimônias [do Mupahalo] não são bem realizadas, a área não fica bem*<sup>50</sup>. Esses mesmos entrevistados informam que as bebidas alcoólicas tradicionais faziam parte desses rituais, a de nome *uchema* (*wucema* ou *ucema*) era feita para cerimônias realizadas no mato (cemitérios); para as cerimônias aos defuntos feitas nas casas, bebia-se as feitas de mapira e milho.<sup>51</sup> Afirmam ainda que não costumavam beber *ucanho* ou *canho* nas cerimônias aos mortos, sendo esta uma prática dos changanas.<sup>52</sup> Em outra entrevista o destaque é para o aspecto socializador dessas cerimônias:

E mesmo que se façam é só para recordar tempos passados, porque quando se diz que o fulano é legítimo familiar de Maholo ou de Masakene, não se entendem. Cada qual faz preces em casa dele. (...) Tudo desapareceu, cada qual come o que é dele.<sup>53</sup>

O projeto socialista, que buscava ampliar a solidariedade social, ao interferir de forma abrupta em diversos aspectos da cultura acabou por promover um comportamento ou um sentimento contrário: *Tudo desapareceu, cada qual come o que é dele*. Identificar na questão cultural e, principalmente, nas relações com a sociedade tradicional uma das origens da crise vivida pelo novo Estado Nacional torna-se freqüente a partir da década de 1990.

Em estudo, publicado na Revista Brasileira de História, 1996, intitulado *Poder político e educação em Moçambique: entre a tradição e a modernidade*, José de Souza Miguel Lopes analisa a relação estabelecida entre a FRELIMO e a sociedade tradicional, questiona a forma como este setor foi representado e critica a FRELIMO por negar-se “ao diálogo cultural com a sociedade tradicional” (LOPES, 1996: 298). Constata a preservação tanto dos laços de identidade das comunidades tradicionais, quanto do prestígio e poder das classes dominantes autóctones, fator que teria dificultado os programas de desenvolvimento em Moçambique.

---

<sup>50</sup> Entrevista com Simone e Júlio Dumangane Munguambe, p.167; 16/junho/1980. Entrevista 009, Caixa 1 – Gaza, AHM.

<sup>51</sup> *Idem*, p.184.

<sup>52</sup> *Idem*, p.185.

<sup>53</sup> Entrevista com Makausse Muhati, p. 129 e 130; 15/junho/1980. Entrevista 006, Caixa 1 – Gaza, AHM.

O artigo *Política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982)*, publicado na coletânea de ensaios *Moçambique*, de autoria de Edson Borges, faz uma reflexão sobre os programas para a cultura, do partido FRELIMO, após a libertação nacional. Analisa a criação da Direção Nacional de Cultura (DNC) e diversos encontros nacionais destinados a disseminação da política cultural do Estado, a valorização e preservação patrimônio histórico-cultural moçambicano; conclui que havia “uma razoável dose de inadequação teórica e metodológica das políticas públicas da FRELIMO para o campo cultural.” (BORGES, 2001: 244) O autor reconhece as dificuldades de ordem material e humana na implementação dos projetos e políticas para a cultura, além disso identifica a existência de uma pluralidade de universos culturais que se interpunham como obstáculos à política da FRELIMO e questiona a forma como o partido se confrontou com tais obstáculos, classificando-os como ação de “inimigos” (burgueses, tradicionalistas, racistas, regionalistas) contra os quais era preciso

aprofundar a vigilância e o combate em suas próprias fileiras e deram continuidade à aplicação das grandes linhas econômicas, ideológicas e políticas em toda a extensão do país. (BORGES, 2001: 246)

Para Edson Borges, as políticas culturais estatais da FRELIMO pós-independência não foram capazes de captar e identificar nos comportamentos das populações rurais o divórcio entre o desejo destas populações e os projetos revolucionários, tendo prevalecido o voluntarismo, as palavras de ordem, as diretrizes oficiais.

O período que se abre com a crise do governo revolucionário moçambicano e a introdução no país de inúmeras reformas políticas (V Congresso da Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO, 1989)<sup>54</sup> constitui momento de liberalização e retomada pública dessas atividades, que haviam sido oficialmente banidas, talvez pelo reconhecimento de que a identidade moçambicana não poderia ser pensada sem elas.<sup>55</sup>

Alguns fatores contribuíram com essa revisão tendo sido predominante o reconhecimento de que havia uma guerra civil no país<sup>56</sup> e que era no campo e em nome de uma restauração das práticas culturais tradicionais que a RENAMO conseguia obter apoio

<sup>54</sup> Neste congresso a FRELIMO abandona a ideologia marxista, processo que foi acompanhado de um amplo debate relativo à reorganização institucional e que culminou com a promulgação de uma nova constituição, em 1990, quando o país deixa de ser uma República Popular e torna-se, simplesmente, República de Moçambique.

<sup>55</sup> É preciso estar atento à complexa dinâmica das relações entre, por um lado, o Estado e a sociedade e as pressões em favor do respeito/tolerância para com a religiosidade popular e, por outro, as disputas no interior do Estado que muitas vezes recorrem à argumentos de “defesa do interesse popular” e da “tradição” como forma de ampliar espaços de intervenção política.

<sup>56</sup> Essa temática será melhor desenvolvida no capítulo três.

das populações. A FRELIMO por sua vez acaba por reformular sua opção pela filosofia materialista e reconhecer aspectos da religiosidade popular, como a possessão pelos espíritos como componente da cultura moçambicana. (HONWANA, 2002: 29).

Mia Couto e Paulina Chiziane, ao representarem a sociedade tradicional, buscam, como escritores, dar voz a setores da sociedade e tornar visíveis práticas culturais que foram silenciados por uma política cultural estatal que os censurava ou perseguia. Confrontam-se nesse processo com problemas complexos, pois têm que administrar a diversidade das tradições populares, as heranças dos movimentos da negritude e pan-africanistas e as disputas, no interior da nova configuração social, pela hegemonia do discurso. Os romances fazem parte do movimento crescente de questionamento das políticas do Estado e de valorização das tradições esotéricas e culturais sempre associadas aos grupos negros.



### Capítulo 3

#### O romance e a reconfiguração da identidade nacional moçambicana

##### 1. O romance e o pós-colonialismo

As reflexões até aqui produzidas sobre os romances de Mia Couto e Paulina Chiziane possibilitaram o exame das representações desses autores sobre a pluralidade da sociedade moçambicana. Os discursos hegemônicos produzidos durante e depois da luta de libertação foram esfacelados pela guerra civil, acontecimento que irá potencializar e tornar visível a multiplicidade de interesses presentes na sociedade, recolocando a questão “*quem somos nós*” que, aparentemente, teria sido respondida na luta pela independência. Resta, agora, tentar estabelecer o sentido que as narrativas irão fornecer à pergunta refeita, visando a compreensão de uma moçambicanidade refigurada.

Os acontecimentos em Moçambique fazem parte da complexidade dos processos que se instalam no mundo contemporâneo e, particularmente, nas ex-colônias africanas, o que originou um novo campo teórico para sua reflexão: o pós-colonialismo, conceito a respeito do qual se tem produzido uma infinidade de interpretações, tanto de natureza cronológica, como epistemológica. Apesar de estar obviamente relacionado com o período posterior ao colonialismo, os significados atribuídos ao conceito buscam fugir de um sentido puramente cronológico, de encerramento de uma época, em que as antigas relações desaparecem e surgem outras, novas. Por outro lado, um tratamento universalizado para o conceito poderia originar questões como: EUA, Canadá, Jamaica e Nigéria são igualmente pós-coloniais? E a Grã-Bretanha? Estas são algumas das questões apresentadas por Stuart Hall em seu ensaio *Quando foi o pós-colonial? Pensando no Limite*, no qual afirma que o conceito não deve ser considerado nem em termos puramente cronológicos e nem como eventos específicos às sociedade não-ocidentais, mas como o processo geral de descolonização que afetou tanto colonizados como colonizadores (2006:100). Por outro lado, é um conceito que pode ajudar a caracterizar e descrever as relações globais que

marcam a transição da era dos impérios para o momento pós-independência. (2006:101)

Entre os aspectos positivos indicados por esse autor para o conceito está o de ultrapassar a noção de descolonização e pressupor que, paralelamente a independência do controle colonial direto, ocorre a persistência de muitos efeitos da colonização, num processo que atinge tanto a colônia como a metrópole. Com a perspectiva de considerar as mudanças, mas também as permanências, Hall afirma que o conceito dirige a atenção do estudioso para o fato que a colonização nunca foi algo externo às metrópoles imperiais e sempre esteve inscrita em suas culturas, como esteve inscrita nas culturas coloniais. (2006:102)

Essa dupla inscrição faz com que os esforços pelo estabelecimento de um programa cultural fundado numa retomada de um conjunto de elementos não contaminados pela experiência colonial, e que foi considerado um resgate das tradições, apesar de ter sido um importante fator de mobilização política durante a luta anti-colonial, configurou-se como um projeto inalcançável o que obrigou a uma releitura dos binarismos culturais.

Tomás Tadeu Silva procura analisar os espaços de relações e as disputas representados no pós-colonial.

A teoria pós-colonial evita formas de análise que concebam o processo de dominação cultural como uma via de mão única. A crítica pós-colonial enfatiza, ao invés disso, conceitos como hibridismo, tradução, mestiçagem, que permitem conceber as culturas dos espaços coloniais ou pós-coloniais como resultado de uma complexa relação de poder em que tanto a cultura dominante quanto a dominada se vêem profundamente modificadas. (SILVA, 2000: 129)

Entendidas como hibridismo, tradução, mestiçagem, as relações culturais presentes nas ex-colônias passam a ser relidas não apenas como dominação verticalizada entre colonizadores e colonizados, mas também em suas *“ligações transversais ou que cruzam as fronteiras do Estado-nação e os inter-relacionamentos global/local que não podem ser inferidos nos moldes de um Estado-nação.”* (HALL, 2006: 107) A cultura passa a representar um dos muitos espaços de confronto de poder entre as forças sociais das ex-colônias.

A compreensão dessa abordagem desenvolvida por Hall quanto ao momento pós-colonial pode ser iluminada por suas reflexões relacionadas às lutas políticas nas formações sociais. Partindo de uma leitura de Gramsci e de seu conceito de hegemonia, Hall considera que em uma disputa o que se busca não é a vitória absoluta de um lado sobre o outro, nem a total incorporação de um conjunto de forças em outro e, ainda, que no

confronto político, as forças sociais suplantadas não desaparecem do terreno da luta. (2006: 291) Assim, pode-se compreender que os projetos e políticas culturais adotados representam o momento de hegemonia, uma articulação temporária das forças sociais.

A mesma dinâmica na análise das disputas entre forças políticas será desenvolvida em relação às posições culturais, partindo do conceito de hibridismo ou transculturalismo pelos quais a análise da identidade cultural ou das relações culturais recusa-se a considerar oposições rígidas entre o *Eu* e o *Outro*, ou entre o colonizado e o colonizador, numa concepção binária da diferença. As relações culturais, assim como a identificação dos indivíduos, constituem processos de interação e contínuas traduções culturais e reapropriações dos sentidos. (HALL, 2006: 33)

O conceito de pós-colonialismo favorece a análise dessas forças em movimento, o que possibilitaria a “*proliferação de histórias e temporalidades*”, introduzindo a diferença nas grandes narrativas generalizadoras do pós-iluminismo eurocêntrico (HALL, 2006: 104). Assim, as lutas de libertação constituíram uma contra-narrativa às grandes narrativas da constituição dos impérios coloniais, entre eles o Império Lusitano, enquanto que os acontecimentos das décadas recentes do pós-independência já possibilitaram o surgimento de novas contra-narrativas.

Ao abrigo desse conceito pós-colonial busca-se a releitura do aspecto político-cultural de um tempo marcado pela crise dos Estados “pós-independência” e, conforme Hall, pela luta inconclusa pela “descolonização”, onde se renovam os conflitos entre grupos dominantes e subalternos. (2006: 99) A presença de uma força política como a RENAMO, reivindicando a representação das autoridades tradicionais ao mesmo tempo em que recebe apoios da África do Sul e de outros interesses Ocidentais, é o exemplo mais determinante dessa luta inconclusa pela descolonização e da permanência de forças políticas que se apresentam como outra possibilidade, outra forma de independência e de constituição do Estado Nacional. A guerra civil irá propiciar o realinhamento de grupos sociais que projetavam outro tipo de independência e de composição do Estado e que vão buscar rearticular apoios sociais disputando o comando com a FRELIMO.

## 2. Guerra civil e o romance

As famílias linhageiras, às quais fizemos referência no capítulo precedente, são um excelente exemplo das resignificações culturais presentes na sociedade, com suas constantes rearticulações frente aos diferentes constrangimentos externos a que esteve sujeita. O vínculo que o africano mantém com os familiares, como vimos, é uma das características centrais da sua identidade e em sua esteira os rituais que daí decorrem: nascimento, iniciação, casamento e morte, mesmo que em forte processo de transformação ainda compõem essa identificação. Referindo-se às mudanças aceleradas das últimas décadas, Mia Couto, na palestra ao Millenium BIM, sobre a qual já fizemos uma referência anterior, considera as necessidades que a introdução de novas tecnologias cria para as sociedades.

É verdade que as novas tecnologias não costuram os buracos na nossa roupa interior mas elas ajudam a alterar as redes sociais em que nos fabricamos. Em muitas línguas africanas a palavra para dizer “pobre” é a mesma que diz “órfão”. Na realidade, ser pobre é perder as redes familiares e de aliança social. Mora na pobreza quem perdeu o amparo da família. Num futuro muito breve, o verdadeiro órfão é aquele que não dispõe de computador, celular e cartão do Banco.<sup>57</sup>

O Programa de Reajustamento Econômico (PRE) assinado junto ao FMI, em 1987, tem promovido muitas mudanças no cotidiano da sociedade moçambicana, favorecendo a entrada de equipamentos e tecnologias de última geração, como as referidas por Mia Couto em sua palestra. Entretanto, foi a guerra civil, entre o conjunto de acontecimentos que atingiram a população de Moçambique nas últimas décadas, a responsável pela mais violenta alteração do modo de vida e dos valores sociais, ao promover, além das mortes provocadas diretamente pelo conflito ou como resultado dele, o deslocamento de milhares de pessoas, a divisão de famílias e uma violenta desestruturação da sociedade. A guerra civil colocou em causa o imaginário de nação que vinha sendo construído após a independência ao trazer à público e, muitas vezes de forma conflituosa, inúmeras práticas culturais, além do debate sobre o papel das autoridades tradicionais e sua intermediação entre sociedades camponesas e estruturas de Estado. A guerra civil parecia romper temporalidades e reinaugurar o tempo pré-colonial e colonial e o que havia ficado à

---

<sup>57</sup> Mia Couto Palestra Millenium BIM (Banco Internacional de Moçambique), 2007: 3.

margem, deslocado do projeto político central, se impunha como verdade que não podia ser omitida.

A guerra civil que durou entre 10 ou 12 anos, de acordo com o marco adotado para indicar seu início, foi responsável por 3.737.000 deslocados internos e mais 1.600.000 refugiados em seis países vizinhos, segundo estimativas do Gabinete de Coordenação de Assistência Humanitária da ONU (UNOHAC), na altura da assinatura do acordo de paz, em 1992<sup>58</sup>. A desestruturação das atividades econômicas, a perda do amparo da família, a alteração das redes sociais familiares constituem os mais violentos resultados do conflito que atingiu Moçambique nas últimas décadas do século XX.

A literatura como representação do tempo histórico reage aos acontecimentos por meio de referências, registros e comentários em suas narrativas. Em Moçambique, podemos identificar uma coincidência entre a intensificação da guerra e o aparecimento do romance. Paulina Chiziane, quando perguntada, pelo *Jornal de Letras*, como teria começado a escrever, responde:

Sempre que me pergunto ou me perguntam como comecei a escrever dou uma resposta diferente. A escrita é uma forma de dialogar comigo própria. Há momentos em que acredito que foi o destino que me chamou, se bem que não conheço o rosto do destino. Mas vejo o mundo e reajo, em lugar de chorar, correr ou fazer desporto para esquecer, prefiro pegar num papel e escrever.<sup>59</sup>

Apenas dois dos romances dos autores analisados desenvolvem suas narrativas em um cenário de guerra propriamente: *Terra Sonâmbula* (1992)<sup>60</sup>, de Mia Couto, e *Ventos do Apocalipse* (1999), de Paulina Chiziane. Nos demais, apenas indícios e referências nos fazem lembrar do conflito. É o caso do clandestino tráfico de armas que tem lugar no asilo da Fortaleza de São Nicolau (VF, 1996), da criminosa política de recolocação de minas como forma de se obter o financiamento dos programas de desminagem, na cidade de Tizangara (UVF, 2000), da decadência e destruição dos prédios e casas na Ilha de Luar-do-Chão (Um rio, 2002), do refúgio de Mwadia em Antigamente e a sua possível inexistência ou, talvez, da inexistência da própria Vila Longe em decorrência da guerra:

A mulher sacudiu a cabeça tão lentamente que o esposo não percebeu a obstinada negação. Como aceitar que Vila Longe já não tinha gente, que a maioria morreu e os restantes se foram? Como aceitar que a guerra, a doença, a fome, tudo se havia cravado com garras de abutre sobre a

<sup>58</sup> AHM e a Documentação do Processo de Paz. Revista 17, abril de 1995, p. 206.

<sup>59</sup> *Jornal de Letras, Artes e Idéias*. Entrevista concedida a Júlio do Carmo Gomes. [www.instituto-camoos.pt/arquivos/literatura/pchizianeentrev.htm](http://www.instituto-camoos.pt/arquivos/literatura/pchizianeentrev.htm); acesso em 01/07/2004.

<sup>60</sup> As datas entre parênteses referem-se às primeiras edições dos romances.

pequena povoação? Vila Longe cansara de ser mapa. Restara-lhe as linhas tênues da memória, com demasiadas campas e nenhuns viventes. (OPS, 330)

Nas últimas páginas do seu *O outro pé da sereia*, Mia Couto lança a possibilidade de que toda a história que até ali havia sido relatada, nada mais ser que um sonho, um transe, da personagem principal Mwadia, refugiada em Anticamente, depois que sua terra natal, Vila Longe, fora atingida pela guerra.

Em *Ventos do Apocalipse*, Paulina Chiziane faz a descrição de uma ação contra uma aldeia bombardeada e assaltada por um grupo armado, cena frequente no decorrer da guerra civil, e tenta traduzir a violência que passou a fazer parte do cotidiano das populações do interior do país.

Serenidade quebrada, paz ameaçada. O sono dos inocentes e dos justos é interrompido por estranhas vibrações flutuando no ar. Há vozes, murmúrios, gritos, pragas, insultos e ruídos invulgares nas noites de nossa aldeia, o que será? Escuto golpes, arrombar de portas, guinchos humanos de desespero, pai da Vovoti, pai da Vovoti, escuta! (VA, 115)

Os assaltantes arrastam as pessoas e as coisas que lhe interessam numa velocidade de flechas. Lá fora os celeiros são arrasados com a mesma violência, libertando o pouco que resta. Nada escapa, nem galinha, nem cabra, nem panela furada. (VA, 116)

Na confusão e pânico desvendam-se os rostos dos agressores. O choque é fantástico; o povo descobre que está a ser massacrado pelos filhos da terra. (VA, 117)

Nestes trechos são descritos alguns dos elementos centrais do conflito: a completa impotência das populações frente aos ataques promovidos pelos grupos armados; o assalto aos poucos bens e provisões que estas comunidades dispunham e, finalmente, a perplexidade frente a um confronto entre “os filhos da terra”, entre os próprios moçambicanos.

A desestruturação social trazida pelo conflito faz com que jovens se transformem em bandidos armados só com o objetivo de pilhagem (VA, 168), entre estes um que foi apanhado é filho de Mani Mossi, membro da aldeia atacada.

E nós louvamos os nossos homens que abateram o inimigo na noite do sinistro, quando afinal abatiam os próprios filhos que queriam assassinar os seus irmãos e suas mães. (VA, 174).

O assalto obriga a população a abandonar o local, após enterrar os mortos. A narrativa passa a descrever os problemas vividos pelos deslocados de guerra. Situação que atinge também as populações sujeitas a outras calamidades, como a fome ou as enchentes, que atingiram o país durante e nos anos seguintes ao conflito.

Os que escaparem com vida viverão separados das suas famílias porque não lhes saberão o paradeiro. Os que morreram outros sepulcros não terão senão a vala comum, e suas famílias jamais saberão se estão vivos ou mortos porque nem haverá registos. (VA, 151)

A cada trecho da narrativa um novo problema se esboça – o desligamento da família, uma morte sem um enterramento respeitoso e cerimonial, a separação do grupo e a dispersão da memória de sua existência. No romance, depois que a aldeia é abandonada, os habitantes seguem pela floresta, vivendo no percurso diversos contratempos que colocam à prova sua humanidade. Em dado momento encontram um grupo de pessoas mortas e feridas, os moribundas relatam o episódio: tinham sofrido um ataque não de soldados, mas de alguns jovens que os atacaram para roubar seus pertences.

Meu Deus! Há um cadáver a apodrecer e tem a cabeça decepada. Cinco passos adiante a cabeça está tombada de olhos abertos. Uma criança de nove ou doze meses segura-a forte com os frágeis dedinhos, vira-a e revira-a nervosamente soltando guinchos de fúria. Parece que brinca com ela, mas não, não brinca. Tenta desesperadamente despertar a mãe para a vida. Vejam este rasto, do tronco do cadáver para a cabeça, da cabeça para o tronco. De gatas o bebé arrastou-se para cá e para lá, o rasto é bem nítido, legível. (VA, 169)

A intenção de Chiziane é nítida pretende descrever a irracionalidade do conflito instaurado no país com a guerra civil, marcada por cenas de grande violência. Diversos estudos indicam a prática da violência como uma estratégia adotada pela RENAMO, seja em função de sua reduzida eficiência bélica, seja como tática para garantir o reconhecimento e a submissão inquestionável das comunidades atingidas.

K. B. Wilson avalia as ações dos grupos armados como uma forma de “culto da violência”, isto é, a incorporação, entre as táticas de guerra adotadas, de rituais perversos e inenarráveis como uma forma de garantir uma submissão igualmente indiscutível. A violência praticada pela RENAMO difere de outras formas de violência bélica à medida que se configura como ritual. Mutilações bizarras, mortes postergadas e, até mesmo, o estabelecimento de uma hora previamente determinada para as execuções. Além destes, outros métodos foram adotadas durante a guerra civil em Moçambique, como obrigar indivíduos a praticar violência contra os próprios familiares ou a assistir a essas cenas para posteriormente fazer o relato. (WILSON, 1992: 531-533) Estas ações aterrorizam e destroem o moral das populações atingidas e também das populações vizinhas, possuindo, muitas vezes, um impacto maior que a dimensão das mesmas. Ocorrem mais frequentemente em áreas onde a RENAMO não consegue um controle efetivo. (WILSON,

1992: 533-534)

O terror que cotidianamente atingiu a zona rural moçambicana, principalmente na região central do país, provocando numerosos deslocamentos populacionais, desorganização da produção e da distribuição de alimentos e fome, será fator propiciador da construção de uma contra-narrativa ao discurso nacionalista desenvolvido pela FRELIMO.

Como vimos anteriormente, após a Independência de Moçambique, os movimentos de oposição à FRELIMO abrigaram-se na África do Sul e na Rodésia de onde continuaram promovendo incursões para desestabilizar o governo revolucionário. Com a Independência do Zimbabwe (1980), a resistência se desloca para o interior de Moçambique e os ataques ocasionais, rapto de pessoas, principalmente cooperantes estrangeiros, e sabotagens se intensificam. Em que momento essas ações passam a configurar uma guerra civil é assunto complexo, poderíamos escolher tanto o ano de 1976, quando da formação do Movimento África Livre, com apoio do Malawi, como o ano de 1980 com a Independência da Zimbabwe, ou, ainda, com a expansão da RENAMO pelos territórios centrais de Moçambique, Manica, Sofala e Zambézia, nos anos de 1981 e 1982, o que resultou no envio de tropas do Zimbabwe para proteger o corredor da Beira. Qualquer um desses fatos pode marcar o início da guerra civil, entretanto, é na década de 80 que ela se intensifica, trazendo consigo o violento envolvimento das comunidades rurais e uma forte desorganização das atividades econômicas. Um documento governamental produzido em 2003 apresenta uma estatística sobre a evolução do PIB em Moçambique demonstrando que o período de 1974-1986 teria ficado com um índice negativo de 3,91, tendo sido atingidos todos os setores da economia – agricultura, manufatura, construção, transportes e outros.<sup>61</sup> Já o término da guerra, mas não de suas conseqüências, pode ser mais facilmente estabelecido pela assinatura do Acordo Geral de Paz, em Roma, em outubro de 1992, após dois longos anos de intensas negociações entre a FRELIMO e a RENAMO.

A guerra civil em Moçambique desenvolveu-se dentro de parâmetros diversos aos da guerra de independência que tem os anos de 1964-1975 como balizas, o imaginário produzido sobre cada um destes acontecimentos foi em grande parte moldado pela propaganda estatal da FRELIMO segundo a qual enquanto os combatentes da FRELIMO eram heróis libertadores da nação, a RENAMO era constituída pelos “bandidos armados”

---

<sup>61</sup> MOÇAMBIQUE, Agenda 2025: Visão e Estratégias da Nação. Comité de Conselheiros, Documento Preliminar. 25 de junho de 2003, p.10.



(os conhecidos BAs) e os episódios divulgados confirmavam essa denominação. Entretanto, o principal elemento de reconfiguração do imaginário coletivo em Moçambique foi a exposição, favorecida pelo conflito, do oportunismo político, da corrupção e das divisões sociais no interior da sociedade moçambicana em oposição ao projeto de unidade e desenvolvimento trazido pela Independência.

O complexo cenário que marca o pós-independência, no qual se desenvolve a guerra civil, teve sua apreensão comprometida em virtude do controle de informação que caracteriza o centralismo de todos os estados socialistas. Inicialmente, ocorreu uma recusa em reconhecer a existência do conflito; gradualmente, entretanto, observou-se uma reavaliação produzida nos meios de comunicação que passam a caracterizar o inimigo como BAs (bandidos armados), não lhes conferindo *status* de adversários políticos e, finalmente, ocorre a inevitável admissão da existência dos opositores, numa fase de intensa mudança política interna e da divulgação de relatórios e investigações promovidos por diferentes órgãos da ONU, denunciando a exacerbada violência que vinha marcando as ações bélicas. (ROCCA, 1998: 43 e 96) O fato é que, gradualmente, a FRELIMO foi obrigada a reconhecer a existência, em seu território, de uma guerra civil e a presença de um grupo que, independentemente de suas características, colaborou para inviabilizar o seu projeto de Estado.

As ações da RENAMO obtiveram a atenção da comunidade internacional, pois desde os primeiros momentos provocaram o deslocamento de grandes contingentes populacionais que fugiam das atrocidades infligidas pelos rebeldes e dos efeitos do conflito. K.B. Wilson, que realizou algumas pesquisas de campo em território moçambicano e em zonas de refugiados na Zâmbia e no Zimbábue, apresenta alguns depoimentos bastante ilustrativos das características das ações da RENAMO:

A Renamo mata pessoas lentamente com machados e facas afiadas. Eles podem perfurar os membros de uma família e matá-los um a um. Se alguém de fora grita é igualmente morto. As vezes eles forçam um indivíduo a matar seus próprios parentes. Mas sempre deixam alguém escapar para relatar o ocorrido. (WILSON, 1992: 557)

Os soldados da Renamo chegaram na minha vila dizendo que estavam famintos. Eu disse-lhes que não tinha carne para lhes dar. Então eles agarraram minha criança e a cortaram e forçaram-me, trêmula, a cozinhá-la. Eles me forçaram, até mesmo, a comer um pouco. Eu prometi nunca mais comer carne de novo. (WILSON, 1992: 527)

Grande parte dos investigadores da guerra civil concorda no espectro limitado das reivindicações políticas da RENAMO (WILSON, 1992; ROCCA, 1998; CAHEN, 1988;

GEFFRAY & PERDESEN, 1988) que dizia lutar contra o estado marxista-leninista criado pela FRELIMO, portanto, era anti-comunista; muitos atribuem a este movimento uma valorização das tradições africanas culturais e étnicas, mas essas linhas de idéia não se configuram em um projeto de trabalho político/ ideológico nos locais onde a RENAMO estabeleceu suas bases. Junto às comunidades rurais o medo era o elemento básico de persuasão.

Já os guerrilheiros da FRELIMO, conforme se pode depreender dos depoimentos orais, colhidos em investigação promovida, na década de 1980, por João Paulo Coelho junto aos antigos combatentes, relatam que, quando inseridos nas comunidades rurais, atuavam para obter a colaboração e promover o convencimento das populações camponesas. Os combatentes da FRELIMO deveriam ser porta-vozes do projeto de uma nova sociedade socialista. (COELHO, 1984: 7) Os depoimentos, que descrevem inúmeras ações que antecederam e sustentaram a penetração das forças da guerrilha em diversas áreas do norte de Moçambique, relatam um forte envolvimento das populações nesses episódios. Algumas dessas ações foram documentadas por fotografias onde se pode ver a participação popular em reuniões políticas, como o II Congresso da FRELIMO, em julho de 1968 ou, então, o transporte de munições desenvolvido por mulheres em 1972 e em 1973. (BRAGANÇA, 1983: 24, 25, 29)

João Paulo Coelho, estudioso da Luta Armada, chama a atenção para os problemas que envolvem as fontes sobre a guerra colonial e o caráter das investigações que produziram uma visão unilateral do conflito, fosse ela produzida pelo Estado Independente, que colocou a *Luta Armada* no centro das explicações, inscrevendo-a numa tradição de guerras populares de guerrilha de base camponesa, a semelhança da China, fosse produzida pelo Estado colonial, que considerava as forças nacionalistas como terroristas, inscrevendo-se numa tradição de contra-insurgência à semelhança dos franceses na Argélia, ou dos americanos no Vietnã. (COELHO, 1995: 169)

É dentro da tradição da guerra de guerrilha que se insere um importante dado do conflito, que durante muito tempo foi relegado a um segundo plano, que foi o processo de *africanização* do exército colonial, isto é, no mesmo momento em que se desenvolviam as ações guerrilheiras no norte de Moçambique, ao sul, em Lourenço Marques, ocorria um intenso recrutamento de jovens moçambicanos pelo exército colonial, principalmente nos momentos finais do conflito, que levou a uma situação, em 1974, em que o exército colonial se encontrava composto por 20 mil soldados portugueses e 40 mil moçambicanos,

sendo que em algumas unidades especiais essa composição chegava a 90% de moçambicanos negros (COELHO, 1995: 170) estes são dados importantes para se considerar a complexidade das relações instituídas durante a guerra de independência e, posteriormente, na construção da nova nação. Assim, a confrontação se deu não apenas entre moçambicanos e “tugas”, mas, entre os próprios moçambicanos, o que já indica algumas características do que viria ser, anos depois, a guerra civil.

Os anos finais da guerra de independência, quando a intensidade dos combates promove um maior envolvimento das populações (ataques às aldeias, deslocamentos populacionais, aldeamentos), podem oferecer alguma semelhança com aspectos da violência vivida na guerra civil, mas, sobretudo, indica fissuras na frente de luta de libertação, omitidas durante algum tempo, diferenças que questionam o discurso de unidade produzido pela FRELIMO.

Coelho cita uma entrevista do Presidente Chissano, concedida à agência portuguesa LUSA, em 1995, na qual ele faz referência ao papel desempenhado pelas forças especiais do exército colonial na construção da RENAMO.

A gênese da Renamo vem de muito longe. Já em 1964 o futuro Secretário-Geral desse movimento tenta infiltrar-se na Frelimo a mando dos portugueses e, em particular, de Jardim<sup>62</sup> e Arriaga<sup>63</sup>. Depois disso, assistimos à tentativa de “moçambicanização” da guerra colonial, com a criação, sempre pelo mesmo Jardim (tendo o Cristina<sup>64</sup> como operacional) dos GE<sup>65</sup>, depois dos GEP e, já no último ano do colonialismo, dos “Flechas” organizados pela Pide/DGS, sob o comando de Óscar Cardoso. A gênese daquilo que hoje é Renamo é, por isso, mais portuguesa do que rodesiana ou sul-africana. (*apud* COELHO, 1995: 178)

Os romances de Mia Couto não deixam de fazer referência a esses colaboradores do Estado Colonial, representados, às vezes, de forma mais radical como é a figura do preto Chico Soco-Soco, auxiliar do PIDE Lourenço de Castro e responsável pela execução de torturas nas celas das prisões políticas (VZ, 102), ou Sulplício, o pai do tradutor de

<sup>62</sup> Jorge Jardim português, amigo de Salazar intermediou acordos diplomático-militares na Índia e no Malawi e combateu em Angola e Moçambique, vivendo na Beira, em Moçambique, desde 1953, organizou um serviço de informação paralelo e extra-oficial; tenta evitar que Portugal negocie a Independência das colônias depois do 25 de abril. (MESQUITELA, s/d: 37 e 183; BOLETIM ANTI-COLONIAL, 1975:143)

<sup>63</sup> Kaulza Arriaga, chefe de operações conhecida como “Nó Górdio” desencadeada pelo exército português em maio de 1970, em Cabo Delgado, na tentativa de conter o avanço da guerrilha. (FRELIMO, Rel. 3o. Congresso: 32)

<sup>64</sup> Orlando Cristina: agente da PIDE/DGS enviado à Rodésia para apoiar MNR ou RENAMO. (HONWANA, 2001: 187)

<sup>65</sup> GE: Grupos Especiais, GEP: Grupos Especiais Paraquedistas, Flechas: grupos de combate para operações de alto risco, constituído só de negros, vinculados ao D.G.S (polícia política). (MESQUITELA, s/d: 204-205)

Tizangara, fiscal de caça nos tempos coloniais, razão pela qual havia sofrido “racismo” (UVF, 140), ou, ainda, Edmundo Marcial Capitani, primeiro pai de Mwadia, soldado do exército colonial português, se declarava descendente dos achikundas<sup>66</sup> (OPS, 97), e que esperou por toda a vida o reconhecimento do governo português por sua bravura durante a guerra colonial (OPS, 98)

A oposição a esses moçambicanos que colaboraram com o colonialismo, entretanto, não é de personagens engajadas na construção de uma nova sociedade, pois no momento em que as narrativas são produzidas já se tinha estabelecido um grande distanciamento em relação ao projeto de libertação dando origem a posturas desiludidas, irônicas ou cínicas. Por outro lado, nos romances, algumas personagens ligadas à guerrilha são apresentadas como indivíduos que se decepcionaram com o desenvolvimento posterior à libertação, como Fulano Malta, pai de Mariano, no romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, que, depois de ter combatido ao lado das forças de libertação, se recusou a participar do desfile da vitória ao ver que aqueles que ali estavam “nunca se tinham sacrificado na luta” (Um rio, 73). Mas as personagens mais freqüentes são as que alardeiam sua participação na luta e sua condição de guerrilheiros o que seria um passaporte inquestionável de legitimidade. Entre estes podemos indicar Estevão Jonas, que se dirige ao tradutor, afirmando: *Não esqueça, nunca: fui eu que libertei a pátria! Fui eu que libertei a si, meu jovem.* (UVF, 125); ou Excelêncio Vasto, diretor do asilo da Fortaleza de São Nicolau, a quem a esposa atribuí um comportamento nada heróico:

Me diziam que Vasto, nos campos de batalha, se comportava sem moral, agindo da mesma forma que os inimigos a quem ele chamava de demónios. Eu escutava rumores dos massacres como se ocorressem num outro mundo. (VF, 106)

Vasto tinha servido na guerra. Participara em missões que eu preferia desconhecer. Viu muita gente morrer. Quem sabe foi ali, naquelas visões, que se extinguiu a sua última réstia de bondade? (VF, 107)

A figura do combatente defensor do interesse popular, libertador da pátria que ainda tem um lugar no imaginário popular, começa a abrir espaço para a representação de indivíduos oportunistas ou de quem é preferível desconhecer as ações. A frustração com o resultado da independência e com o descompromisso daqueles que deveriam ser os defensores da nação e do povo, aspectos estreitamente vinculados com a guerra civil,

---

<sup>66</sup> Achicundas ou chicundas: escravos militarizados, eram mais importantes que os colonos livres, constituíam uma casta de guerreiros hereditários, encarregados de impor a lei do senhor dos prazos da Zambézia aos colonos, e de protegê-los de inimigos internos e externos. (PÉLISSIER, 1987: 83)

permeia os romances, principalmente os de Mia Couto. Personagens como Taimo, pai de Kindzu, em *Terra Sonâmbula*, para quem a Independência representou uma funda emoção, pois “*parecia estar ali a consumação de todos os seus sonhos*” (TS, 17), determinando que o filho que iria nascer se chamaria “Vinticinco de Junho”, demora-se a compreender o sentido dos acontecimentos, e mesmo acreditando que a guerra era “*confusão vinda de fora, trazida por aqueles que tinham perdido seus privilégios*” (TS, 17), será gradualmente invadido pelos acontecimentos. No depoimento de Kindzu a guerra e suas conseqüências imediatas, o empobrecimento e a fome, atingem todos os setores transtornando as vidas e as mentes das pessoas, provocando a loucura e auto-anulação. O mesmo filho que carregava no nome uma homenagem a data da Independência será expulso de casa, obrigado a viver no galinheiro, condenado a anular definitivamente sua humanidade como forma de sobrevivência. (TS, 19)

Paulina Chiziane também constrói personagens que se aproveitaram de sua condição de ex-guerrilheiros e de seu vínculo com o partido que assumiu o Estado, para ocupar cargos como funcionários da administração. Em *Niketche*, o marido de Rami, Tony, é um comandante de polícia, o que lhe assegura uma vida confortável (N, 17), e teria participado, durante a *Luta Armada*, em missões militares no Norte do país (N, 59). Em *O Sétimo Juramento*, frente a uma manifestação dos operários contra o atraso de seis meses de salário, David pensa na repetição cíclica da história, os operários que se rebelaram contra a administração portuguesa são os mesmos que se rebelam contra libertadores da pátria. E continua:

O povo é vento que corre para qualquer lado, uma massa anônima não sabe o que quer. Dez anos durou a luta de independência para libertar a terra. Hoje o país tem a sua identidade, liberdade, estatuto, soberania. Alguns operários chegam a afirmar que a vida era melhor com os colonos. Mas a culpa maior cabe a nós, militantes da utopia, que prometemos um mundo pleno de igualdade. (SJ, 32/33)

Os dois romancistas promovem uma representação bastante crítica da administração do Estado que, nas narrativas, é ocupada por ex-combatentes ou por funcionários burocráticos, preocupados com o sucesso e ganhos pessoais. Essa representação negativa sobre o destino de parte dos ex-combatentes é elemento de transformação da própria identidade coletiva, envolve aspectos que superam a compreensão da história dessa sociedade somente por meio de elementos de racionalidade, pois envolve os sentimentos de um conjunto de indivíduos que foi interpelado por um

projeto de transformação, foi submetido a pressões para uma mudança em suas formas de vida em nome de uma colaboração com o referido processo, e se vê envolvido em uma guerra civil e na apropriação do Estado por um pequeno grupo. A maneira como os textos literários representam esses acontecimentos traz para a discussão um conceito que muito recentemente foi incorporado pela historiografia: a questão das afetividades. Foi procurando sistematizar algumas noções que auxiliassem na reflexão dessa temática dos sentimentos e dos ressentimentos que se realizou em Campinas o Colóquio *Memória e (res)sentimento: Indagações sobre uma Questão Sensível*,<sup>67</sup>. Segundo Pierre Ansart:

Enquanto nos dirigimos espontaneamente às dimensões positivas das relações humanas, esquivamo-nos dos ódios, dos fantasmas da morte e das hostilidades ocultas que fazem parte da história. Entretanto, devemos igualmente nos esforçar para compreendê-los, se possível, explicá-los. (ANSART, 2001: 15/16).

A intensidade dos sentimentos que envolvem as experiências recentes da sociedade moçambicana e que estão representados em diferentes momentos dos romances analisados, exige um referencial específico como este proposto no Colóquio de Campinas e que examina a relação entre as afetividades, os ressentimentos e a história. Em Moçambique, após a tomada do poder, a FRELIMO deu início a uma série de transformações na vida das populações como já tivemos oportunidade de referir anteriormente, como a criação das aldeias comunais, as proibições do lobolo, da poligamia, de rituais de iniciação, e de certas práticas religiosos. Estas mudanças, que por si só já constituíam problemas, foram potencializados com a deflagração da guerra civil que alimentou os ressentimentos contra o governo e seus representantes, a quem foi atribuída a responsabilidade pelos conflitos. Este cenário torna pertinente a reflexão de algumas questões colocadas por Ansart sobre como os ressentimentos, os sentimentos compartilhados de hostilidade, podem se transformar em um fator de eminente cumplicidade e solidariedade no interior de um grupo, promovendo respostas coletivas em relação aos eventos. (2001: 21) Algumas questões propostas por Ansart devem ser consideradas na situação específica de Moçambique:

Qual é a solidariedade viabilizada pelo ressentimento coletivo? Como se operam os movimentos que conduzem à ação? Como os provocadores, os demagogos utilizam os ressentimentos para suscitar fusões emocionais e assegurar-se, desta forma, do apoio dos cidadãos? (ANSART, 2001:21)

---

<sup>67</sup> BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001.

As experiências vivenciadas pela sociedade moçambicana durante a guerra civil, particularmente pelas comunidades rurais, revelam condições bastante propícias para reações de rebeldia da população favorecendo a ação de oportunistas e de grupos que se opunham ao projeto político que vinha sendo conduzido pela FRELIMO, não só a RENAMO, mas outros dissidentes que mantinham suas discordâncias em estado latente, prontos a reivindicar um novo modelo político. Entre estes podemos indicar as autoridades tradicionais, desalojadas do poder, grupos que possuíam um projeto nacionalista liberal para o país, aspectos que serão examinados mais à frente. No momento, interessa-nos analisar as explosões populares que ocorreram em diversas regiões do país e que são demonstração não só da insatisfação política, mas também desses outros sentimentos de que fala Ansart e que estão relacionados à experiência do medo e que podem constituir motor das ações de uma população por muito tempo mantida sob o temor. (ANSART, 2001: 22)

Durante a guerra civil, apesar do projeto ideológico ser diverso do empreendido pela guerrilha nos tempos da *Luta Armada*, a RENAMO também desenvolveu suas ações junto às comunidades rurais a quem subjugava através de ações de terror como acima descritas. As forças governamentais, por sua vez, buscavam garantir o controle sobre vilas e sedes distritais. (ROCCA, 1998: 43) Esses espaços urbanos serviam de plataformas de ataques contra as bases da RENAMO nos espaços rurais. A sobrevivência dos guerrilheiros dependia de acordos estratégicos entre eles e os camponeses, com base num sistema de precária acomodação mútua. Enquanto os camponeses produziam nas suas terras para abastecer os guerrilheiros em alimentos, estes evitavam hostilizar as comunidades que toleravam a criação de bases guerrilheiras. Protegidos pela densa vegetação, os guerrilheiros treinavam jovens camponeses que, atraídos por uma perspectiva de vida menos rotineira, aceitavam ingressar nas fileiras do novo movimento. Nas localidades atacadas por grupos de guerrilheiros, os representantes do Estado moçambicano e alguma força militar ali existente eram postos em debandada e a RENAMO reconduzia ao poder os antigos chefes do período colonial (régulos) que passavam a ser uma força intermediária entre os camponeses e o movimento.

No romance de Paulina Chiziane, *Ventos do Apocalipse*, vimos a representação dessa situação na figura de Sianga, saudado pelo representante dos revoltosos como régulo: *Em nome dos lutadores escondidos na floresta, eu te saúdo, Régulo Sianga* (VA, 35), e estimulado a recuperar o antigo lugar de onde havia sido escorraçado em conseqüência da

Independência: *Sopram ventos de novas mudanças e tudo voltará a ser como antes.* (VA, 49).

Perseguições políticas, coibição da religiosidade, conflitos associados às diferenças étnicas, envolvimento de jovens com práticas violentas contra populações indefesas, desprezo dos dirigentes contra seus subordinados, ódio, inveja, impotência estes são os ingredientes dos romances *Ventos do Apocalipse* e *O Sétimo Juramento*, de Paulina Chiziane. A reflexão sobre esses elementos fornece material para compor um quadro referencial do imaginário moçambicano.

Considerando a própria experiência adquirida durante a luta anti-colonial, houve sempre a preocupação, por parte da FRELIMO, de evitar a auto-suficiência econômica dos grupos de guerrilha, tendo optado por uma política destinada a retirar as populações civis das zonas de atuação da RENAMO. Neste contexto, a violência exercida pela FRELIMO servia como meio deliberadamente empregado para criar um sentimento de pânico suficiente para incitar as populações a deixar as suas terras. As tropas governamentais buscavam recuperar as populações que viviam nas zonas da RENAMO e levá-las para as zonas controladas pelo governo e quando elas se recusavam a abandonar as suas casas e os seus campos de cultivo os soldados queimavam as casas e as colheitas. Tais populações eram depois concentradas nos chamados centros de acomodação. O relato colhido por Fabião Pereira junto às populações envolvidas no conflito dá idéia de como a violência da guerra era praticada indiscriminadamente pelos dois lados.

Durante o ano de 1987 todo o Norte e Sul do distrito estavam sob controlo da Renamo, que detinha várias bases, tal como a Namilepe, Mohiwa, Malapa etc. Neste contexto, da margem Norte do rio Ligonha e de Malema vinham tropas da Frelimo que atacavam as populações das zonas da Renamo, na margem Sul do mesmo rio. Da margem Sul os guerrilheiros da Renamo faziam incursões à margem Norte do mesmo rio, bem como a Malema. Estas escaramuças sucederam-se durante os anos de 1987 a 1989. Segundo a fonte que temos vindo a citar, quando os soldados da Frelimo atacavam a região de Nauela raptavam homens e de volta matavam-nos nas margens do rio Ligonha. Esses homens belicosos também matavam indiscriminadamente crianças, mulheres e velhos. A fonte indica que os guerrilheiros da Renamo, por sua vez saíam da região de Nauela, se dirigiam para a margem Norte do rio Ligonha, nas cercanias do monte Messa e zona de Muralelo, onde raptavam homens e mulheres. Pelo caminho de regresso, matavam os homens e só faziam chegar às suas zonas as mulheres. (PEREIRA,1999: 37)

Às populações não restava alternativa. Independentemente das razões alegadas pelos grupos beligerantes, eram elas que vivenciavam um conflito que não fazia sentido. É



neste contexto que deve ser analisado o surgimento de certos movimentos em que a população irá reclamar a presença de feiticeiros e de “espíritos”, que se colocaram como um poder alternativo, conseguindo criar uma área neutra entre as forças da RENAMO e da FRELIMO, como foi o caso do “espírito Mungoi” que exibia uma bandeira branca com uma cruz azul ao centro, reconhecida pelas forças em conflito. O relato dessas experiências nos permite acompanhar a mudança de postura da FRELIMO em relação à questão e nos fornece dados para pensar a importância dessas manifestações místicas na constituição da identidade coletiva em Moçambique.

Dos fenômenos estudados, um dos primeiros (1977) a se ter notícia refere-se a um processo que envolveu M. Camuana, um exorcista da região de Pebane, chamado pela população local à Maganja da Costa, para uma cerimônia de *mulahula*, por meio da qual se buscava fazer um feitiço contra proprietários de leões, leopardos, isto é, contra indivíduos que se transformavam nesses animais e infligiam numerosos malefícios à região. (SERRA, 1995: 826). Este tipo de cerimônia era condenado pela FRELIMO, o que levou os membros do GDs (Grupo Dinamizadores) a convocarem o partido e, depois de algumas averiguações, foi determinada a prisão do feiticeiro. É neste momento que se observa uma reação violenta da população que impediu a ação da polícia. A situação adquiriu um caráter político perigoso e novos representantes do governo foram convocados para uma “sessão de esclarecimento”, posteriormente descrita por um Relatório da Administração do Distrito de Maganja da Costa, intitulado *Relatório sobre o Supersticioso*, 14 de Maio de 1977. O teor da reunião conduzida pelo partido foi de reafirmar a necessidade de construção de uma nova forma de vida segundo os princípios do socialismo científico e, ainda, que todos os que acreditassem na superstição e aceitassem a exploração do homem pelo homem, seriam atrasados, reacionários, recusariam a transformação e deveriam ser classificados como inimigos. (SERRA, 1995: 827)

Outro episódio relatado no mesmo estudo aconteceu dois anos depois, também na Província da Zambézia em 1979, e ficou conhecido como o Chupa-Sangue, no qual entidades estariam extraindo sangue das populações. Segundo Carlos Serra, os camponeses acreditavam que o sangue extraído estava destinado a consolidação da Independência nacional, a fabricação de uma nova moeda e a revitalização dos hospitais. Para combater o Chupa-Sangue, durante meses, os camponeses fizeram vigília, batucando, mantendo o fogo permanentemente aceso, um constante bater de latas e caçarolas, com a intenção de por em fuga os *anamawla* (feiticeiros de sangue, vampiros, chupa-sangue),

criando uma situação de instabilidade. Interrogados pelas autoridades sobre quem seriam os chupa-sangue os camponeses afirmavam ser funcionários governamentais, os membros dos GDs, enfim, a FRELIMO que sugava o sangue inserindo seringas na testa das vítimas. (SERRA, 1995: 836)

A dimensão do problema deu origem à criação de um Tribunal Militar Revolucionário, que introduziu a pena de morte para os crimes contra a segurança do povo e do Estado popular. Nas discussões, uma das possibilidades aventadas era que se tratava de boatos provocados por inimigos que teriam penetrado em Moçambique pelas fronteiras da Rodésia e do Malawi, pois, nessa época a RENAMO realizava suas ações a partir daqueles territórios. Esta foi uma das primeiras ações no sentido de desestabilização da FRELIMO. Ao mesmo tempo, no âmbito interno esta foi uma época marcada por violenta crise econômica e de desabastecimento que atingiu Moçambique nos anos pós-independência.

Segundo Carlos Serra, as profundas transformações decorrentes da Independência e da nova administração promovida pelo governo da FRELIMO teriam contribuído para a rápida expansão do fenômeno do Chupa-Sangue, entre estas mudanças ele chama a atenção para a nova concepção de trabalho que vinha sendo difundida pela militância do partido. Provavelmente estava no imaginário popular a idéia de que a libertação do domínio colonial significaria o fim do trabalho e a possibilidade um maior consumo de bens e uma maior ociosidade, entretanto, a situação que efetivamente se instalou foi de aumento da penúria em relação aos últimos anos do período colonial e a exigência de um maior devotamento ao trabalho.

O boato correu paralelamente às campanhas de vacinação em massa, empreendida pela FRELIMO, que também convocou as populações a doarem sangue. Essa atitude que não levou em consideração as profundas transformações de mentalidade que a política da FRELIMO estava impondo, tampouco considerou os significados que o sangue (fonte da vida) tem entre a população camponesa. (SERRA, 1995: 839). Para Carlos Serra a associação entre a FRELIMO e as seringas desempenham um papel metafórico de extratores do sentido da vida, representados na forma concreta e palpável, no imaginário da população, pelo chupa-sangue. (SERRA, 1995: 846) A FRELIMO, por sua vez, se recusa a admitir esta crença da população e insiste em atribuir os rumores a uma campanha sistemática de sabotagem promovida pelo inimigo externo, e todos que aderissem a esse boato deveriam ser severamente punidos. Esse fenômeno, reprimido na Zambézia,

impedindo sua extensão em direção ao sul do país, irá reaparecer com características semelhantes em 1988 em Cabo Delgado, 1991 em Nampula e novamente na Zambézia, em 1992. (SERRA, 1995: 843)

O procedimento da FRELIMO exigindo uma racionalização da população camponesa, que durante séculos encontrou nas explicações mágicas respostas para as suas dificuldades, terá que ser revista quando, no curso da guerra civil, as manifestações mágicas se intensificam, entre elas o “espírito Mungoi”, que adquire repercussão nacional e cuja história será amplamente noticiada pelos jornais.

Em setembro de 1990, um artigo no *Jornal Domingo*, assinado por Gil Lauriciano, relata uma visita realizada pelo jornalista e um fotógrafo, à localidade de Mungoi, a 70 Km de Xai-Xai, província de Gaza. Essa visita tinha por objetivo esclarecer as informações sobre a existência de um “espírito” (chicuembo<sup>68</sup>) que vinha garantindo a proteção da comunidade local contra as atrocidades da RENAMO. O conhecimento desse fato estava provocando a transferência de “milhares de pessoas” de Chibuto e Majancaze, distritos de Gaza, para Mungoi, local pertencente ao espírito.

Os jornalistas foram recebidos pelos filhos de Augusto Sidawanhane Mungoi, falecido entre 55 e 60, e ouviram o relato do próprio “espírito” que contou sua história<sup>69</sup>:

... O inimigo veio aqui com armas (o filho disse ter sido a 22 de setembro de 1987); (...) Quando chegou encontrou meus filhos a cozinharem. Não perguntou nada, entrou dentro das casas e pilhou tudo o que encontrou. (...) Depois de comerem, derramarem água quente na cara dessa minha outra filha. (...) Entrou na casa onde o Mungoi está (jazigo onde foram depositado seus restos) e espalharam tudo. (...) Quando estavam a sair atiraram um bebé contra esta árvore (uma mangueira) e levaram os filhos de Mungoi

(...)

... Eu fiquei aborrecido e decidi ir até a base do inimigo, utilizando as poucas energias que como morto ainda me restam. Comecei a atacar os cabeças (entenda-se causar um mal estar, doença, aos chefes nas bases da RENAMO). Então como eles vivem com muitos ‘nhamussoros’ (curandeiro/feiticeiro), chamaram-nos para saber o que se passava. Foi então que um ‘nhamussoro’ me encontrou (o espírito apareceu através do nhamussoro) ...

... Depois a RENAMO volta a aldeia e leva os bens e pessoas que tinha pilhado. Lá, na aldeia, um grupo tem uma entrevista com o “espírito” e durante esse encontro promete parar os ataques à povoação.”  
[LAURICIANO, 1990: 8-9]

<sup>68</sup> Chicuembo ou Xicuembo: feitiço ou espírito dos antepassados

<sup>69</sup> Segundo o artigo em questão “o espírito” do pai se manifesta por meio de uma pessoa que, como é freqüente na religiosidade local, é capaz de receber os espíritos de antepassados, que dessa forma interferem no cotidiano dos vivos. No presente caso é o próprio “espírito” quem teria dado o depoimento aos jornalistas. (LAURICIANO, 1990: 8-9)

A entrevista, publicada em plena guerra, expressa a força da crença ancestral segundo a qual espíritos dos antepassados interferem no cotidiano das pessoas e podem, como no caso apresentado, provocar doenças e morte. A propósito destes acontecimentos Carlos Serra escreve um artigo, também no *Jornal Domingo*, intitulado *Por uma Frelimo ainda mais reciclada*, em que afirma:

Em um país banhado por guerra e desgraça, um homem conseguiu, servindo-se não de uma espingarda ou de um diploma ministerial, mas tão-só do “chicuembo” do pai, garantir hegemonia sobre milhares de pessoas, conseguiu obter consenso espontâneo, conseguiu a paz. (SERRA, 1990: 8)

A política repressiva da FRELIMO que taxava essas manifestações de obscurantismo não conseguiu conter, frente à violência que se instalou durante a guerra civil, a expressão pública destas crenças manifestas no episódio tanto pela população camponesa como pelos rebeldes da RENAMO. Segundo diferentes relatos, os pelotões da RENAMO sempre estiveram associados à guerra mágico religiosa e mantinham entre seus quadros feiticeiros e nhamussoros, diferentemente da FRELIMO que sempre combateu essa forma de manifestação como obscurantismo. Fica difícil para o estudioso saber se manifestações como essas existiram durante a luta anti-colonial, mesmo que coibidas pela ideologia partidária.

Se, como afirma Fanon, a luta pela independência e pela recuperação da condição humana subtraída pela colonização passa pela luta contra a “inibição cultural”, a Independência com suas propostas racionalizantes não favoreceu a expressão cultural popular que se manteve à margem dos projetos traçados, os processos acima relatados eram necessários e se configuraram na resposta cultural possível para as sociedades envolvidas na guerra. A “Guerra dos Espíritos” promoveu a manifestação de uma identidade cultural que vinha sendo negada pela linha cultural adotada pelo governo pós-independência.

O espírito de Mungoi não foi a única expressão da presença ou do recurso a forças transcendentais ocorrida ao longo da guerra civil. Em outras localidades, registros de forças mágico-religiosas acodem em defesa das populações profundamente desestruturadas pelo conflito, como é o relato sobre o distrito do Alto Molócuè, na Província da Zambézia, onde camponeses recorreram àquelas práticas para se livrarem da violência e restabelecerem o normal funcionamento da estrutura social. Nesta região temos o relato do

surgimento de um movimento criado por Manoel Antonio, que deu origem aos Napharamas, guerreiros submetidos a rituais mágicos que lhes conferem invulnerabilidade frente às balas inimigas.

O ritual dos napharamas vincula-se a uma crença antiga, ligada a fenômenos de guerra descritos por Júlio dos Santos Peixe (*Emparrámê*), apoiado no culto shona do *Mondhoro* (espírito dos ancestrais que se expressam através de médiuns). Sobre os *mondhoro* as notícias abarcam sublevações camponesas do século XIX e, posteriormente, no século XX, no vale do Zambéze e até durante a luta pela Independência do Zimbábwe.

O *emparrámê*, segundo Santos Peixe, era preparado pelos curandeiros *a-kulukane* duma planta com aquele nome, que os guerreiros *makuwá* tomavam antes de iniciar a ação bélica. É composto por três vegetais: Cocua (planta aquática), Muleva (árvore floresta do interior), Mutupulo (arbusto); estes vegetais são secos e queimados e aplicados sobre incisões pelo “*muculucana*” (homem medicina).

Ainda segundo Santos Peixe, o tratamento produzia um estado de excitação heróica ou uma ferocidade estranha dirigida contra todo ser vivo. Com receio que a excitação levasse a matar a própria família, os guerreiros tomavam o medicamento num lugar ermo, longe das povoações. A ingestão da droga era precedida ou seguida de um juramento coletivo em que todos se comprometiam a pôr de parte os sentimentos de comiseração, fosse por que fosse, não poupando mulher, criança ou velhos. Por outro juramento, semelhante ao dos *kikuyus* (Mau-Maus), todos se comprometiam a guardar segredos sobre as expedições projetadas e seus preparativos. Quem não cumpre o juramento é morto pelos companheiros por envenenamento. O juramento é feito sobre uma tumba dos ancestrais, no interior, e sobre o Alcorão, na costa. A princípio o povo usava a designação genérica de *A-Lómwé* que se transformou em *Makuwa* após este juramento. Esta designação deriva, ainda segundo Peixe, do verbo *ó-kuwa* que significa “ser discreto” ou “guardar segredo”. (PEIXE, 1960: 1- 171)

A participação em um ritual que atribui aos envolvidos um poder mágico superior em relação ao seu inimigo é a base do ritual napharama que é constituído por guerreiros, vacinados com certas drogas que os tornam invulneráveis às balas.

Para se ter idéia das características desse movimento, podemos recorrer a uma descrição feita por Fabião Pereira a partir de depoimentos por ele recolhidos em sua pesquisa:

No dia 4 de Novembro de 1990 outro ataque foi planeado a partir da base central dos Napharamas em Nampevo. O objectivo era destruir a base central da Renamo em Mwakiwa, na zona de Nikula. Durante a ofensiva em direcção a mesma, os guerreiros corriam e ateavam fogo às palhotas e celeiros dos camponeses da chefatura local dirigida por Albino e que viviam nas proximidades da base central. Os guerreiros arremessavam as suas armas brancas à medida que matavam tudo quanto fosse vivo. De longe, o fumo e faúlhas bem altas de fogo alastravam-se perigosamente, e as populações fugiam em debandada numa mistura de alaridos e gritos ensurdecedores e medonhos dos guerreiros. (PEREIRA, 1999: 70)

A descrição nos permite imaginar a força que mobilizava os atacantes, na perspectiva de quem estava sendo assaltado. Podemos identificar, ainda, características do comportamento que dominava os participantes do “emparrâmê”, conforme a descrição de Santos Peixe. Igualmente impressionante é a descrição de um ataque a uma fortificação da RENAMO conduzida por uma guerreira de nome Maria:

Os guerreiros gritavam mencionando repetidamente o nome de Maria. Esta, nua e cobrindo somente a parte traseira do seu corpo, corria à frente dos seus homens em direcção à posição dos guerrilheiros. (PEREIRA, 1999: 68)

O movimento napharama foi liderado por Manuel António que, de acordo com os depoimentos recolhidos, morrera e ressuscitara, enviado por Jesus Cristo, para libertar o povo do sofrimento. O ritual da ressurreição era periodicamente revivido pelo personagem que se fazia enterrar em uma cova de dois palmos, entre um lençol e uma esteira, e depois era coberto de terra. Durante os minutos que ali permanecia falava com uma pessoa que se encontrava fora, transmitindo as palavras de Deus. Depois de desenterrado (ressuscitado) vacinava seus homens e, para demonstrar a eficácia do tratamento, batia no peito dos mesmos com uma catana afiada. Só quem dominava o medo era imunizado (PEREIRA, 1999: 51); um outro obstáculo para não se efetivar a imunização era o desrespeito a inúmeros “tabus” que acompanhavam esse ritual<sup>70</sup>

Esse fenômeno ocorrido na Província da Zambézia entre os anos de 1989-1992 foi fator de desequilíbrio entre as forças em combate. Os sucessivos ataques dos guerreiros napharamas em bases da RENAMO obrigou este movimento a abandonar diversas áreas da Província. A recuperação de muitas daquelas áreas só se tornou possível quando a

<sup>70</sup> “Quando os Napharamas entravam em combate, as mulheres das suas aldeias deviam ficar com o tronco nu, não deviam tomar banho ou varrer o pátio das suas casas. Também não deviam deixar os seus pilões com a abertura para cima. Se um Napharama deixasse a sua azagaia no chão ninguém devia atravessar por cima dela. É o não respeito destas regras, em particular as regras morais, que explicariam o facto dos Napharamas serem feridos ou mortos em combate mesmo que tivessem sido realmente vacinados” [PEREIRA, 1999: 56]

RENAMO recorre a colaboração de práticas mágicas semelhantes. Sob a liderança de um chefe guerreiro mágico-religioso chamado Mulelepea, esboça-se um movimento de reação aos Napharamas: os Khonkos (Anti-Napharamas), o que levou à eclosão da guerra mágica. (PEREIRA, 1999: 71-72) Durante esses combates que tiveram inclusive a intervenção de Dhalakama<sup>71</sup>, comandante máximo da RENAMO, ocorre a morte de Manoel Antonio e o progressivo declínio do movimento Napharama.

O ritual imprimia a seus participantes uma imensa autoconfiança que os impulsionava a defrontarem inimigos portando apenas armas brancas. Segundo Fabião Pereira,

A Renamo foi duplamente desfeita: no plano militar, por exemplo com a queda do seu quartel general em Mwakiwa (uma das vitórias espectaculares dos Napharamas); e no plano simbólico, no qual os Napharamas usaram como referência os ancestrais por intermédio dos curandeiros. É nesta dualidade que os Napharamas, sem armas de fogo, atacavam os seus inimigos avançando para uma determinada posição, soprando chifres de boi, búzios e apitos, gritando, esgrimindo as suas armas brancas e avançando sempre e, quando os guerrilheiros da Renamo disparavam, as balas passavam ao lado dos guerreiros Pharamas. Com estas ofensivas temerosas, os Napharamas tornavam-se assustadores sobretudo para os que, estando doutro lado, tinham das “tradições” um medo terrível que os fazia debandar em desordem, deixando cair as armas, ou fixavam-se no terreno paralisados pelo terror. (PEREIRA, 1999: 60-61)

A intervenção de indivíduos dotados de poderes extra-naturais foi se tornando a única forma de combater a RENAMO, cuja associação às forças mágicas era amplamente divulgada. O próprio líder dos combatentes desse movimento, André Matsangaissa<sup>72</sup>, teria recebido poderes mágicos de um respeitado médium espiritual (*nhodoro*), do Zimbabwe, estando ele e suas tropas protegidos dos efeitos das balas. (HONWANA, 2002: 189) Sua morte teria decorrido de uma quebra de tabu de seus soldados que teriam abusado de jovens da localidade. Outra história que corria entre os combatentes é que a intervenção das autoridades religiosas tradicionais tornavam os exércitos da RENAMO invíveis, podendo deslocar-se no meio das forças da FRELIMO sem serem vistos (HONWANA, 2002: 191)

<sup>71</sup> Afonso Dhlakama – nascido em Sofala, da etnia “ndau”, filho de um régulo destronado depois da Independência, participou do exército colonial português e em 1972 une-se a FRELIMO, que abandona em 1977 para unir-se a RENAMO, na Rodésia.

<sup>72</sup> André Matsangaissa – fundador e líder da Renamo, desertor das Forças Armadas de Moçambique (FPLM) é substituído com sua morte em 1979 por Afonso Dhlakama. (ROCCA, 1998:50)

A RENAMO conseguiu, habilmente, utilizar o ressentimento dos camponeses pela ausência de reconhecimento do seu estatuto e crenças religiosas antigas para preencher seus próprios objetivos. (HONWANA, 2002: 202)

A resistência armada retomava, assim, dois aspectos da tradição moçambicana: o poder do chefes de aldeia e o poder dos espíritos, mas mesmo este discurso não foi suficiente para obter adesão, pois as pessoas temiam os métodos violentos. Já o recurso aos poderes espirituais e a busca de orientação junto aos curandeiros (*nyanga*), uma prática freqüente entre comunidades rurais moçambicanas, como mencionamos no capítulo dois, começam a se tornar mais constantes ou a ser mais publicamente assumidos, apesar das restrições da FRELIMO, e, por seu intermédio, as populações buscam compreender os acontecimentos, ao mesmo tempo em que essa intervenção favorecia a reintegração social por ser uma prática cultural que conseguia lidar com as vítimas da violência e adotar estratégias terapêuticas para tratar as feridas da guerra. (HONWANA, 2002: 31)

A força da retomada dessa instituição religiosa abriu um debate público sobre a importância das práticas tradicionais de cura e o ministro da Saúde, em entrevista concedida ao *Jornal Domingo*, propõe a criação de uma Associação de Medicina Tradicional, uma vez que, segundo ele, cerca de 70% da população recorria a esses tipos de tratamento. (SIMÃO, 1990: 8/9) Dois anos depois dessa entrevista, em 1992, a FRELIMO cria a AMETRAMO (Associação de Medicina Tradicional de Moçambique).

As manifestações mágico-religiosas acabam por conseguir intervalos de paz que as negociações políticas não lograram obter. Entre as negociações para por fim as ações da RENAMO encontra-se a assinatura do Acordo de Nkomati (Acordo de Não Agressão e Boa Vontade) de 1984, pelo qual a FRELIMO se compromete a não apoiar a ANC e a África do Sul a não apoiar oficialmente a RENAMO (VELOSO, 2006:173); entretanto, o cenário da guerra mantém-se inalterado, a economia totalmente desorganizada, as infra-estruturas destruídas. Em 1987 é assinado um Programa de Reajustamento Econômico (PRE) com o FMI e o Banco Mundial, tendo início um processo de liberalização econômica. Essas reformas criaram – segundo as considerações que Jacinto Veloso, membro do Conselho Nacional de Defesa e Segurança e do Serviço Nacional de Segurança Popular, faz em suas memórias –, muitas oposições tanto da linha radical do exército sul africano que via no acordo de Nkomati o começo da destruição do *apartheid*, quanto dos antigos aliados do leste a quem desagradou a aproximação com o FMI e o Ocidente, qualquer um desses oponentes poderia ser responsável pelo acidente de avião que matou o



presidente Samora Machel, em Outubro de 1986. (VELOSO, 2006: 204) Veloso levanta a hipótese de uma sabotagem eletrônica que teria indicado a direção e a aproximação do aeroporto de Maputo, quando, de fato, o avião voava em sentido das montanhas de Mbuzini e rechaça os boatos lançados pela África do Sul que responsabilizaram dissidências internas ao partido pelo acidente. (VELOSO, 2006: 208) O fato é que a morte de Samora Machel acelerou as mudanças políticas em Moçambique.

No V Congresso da FRELIMO, em julho de 1988, uma série de reformas internas são propostas como a liberalização da economia, os princípios da propriedade privada, a liberdade religiosa e de ensino, o multipartidarismo. (ROCCA, 1998: 77) Esse conjunto de transformações foram responsáveis por uma intensa agitação política no país sem que uma alteração no cenário de guerra tivesse lugar. Conforme della Rocca,

O governo não tem esperanças de retomar o controlo dos vastos territórios no interior, e a Renamo não tem possibilidades de conquistar as cidades porque o regime da Frelimo poderia, numa situação extrema, fazer recurso aos aliados do Zimbabwe e da Tanzânia. (ROCCA, 1998: 169)

As limitadas reivindicações da RENAMO, centradas nas liberdades política e econômica, iam sendo minadas pelas reformas encetadas pela FRELIMO, mas o conflito se mantinha e a RENAMO insistia para que a condução do processo de transição, entre o cessar fogo e as eleições, fosse assumido pela ONU, que legitimaria os partidos concorrentes às eleições, pretendendo com essa estratégia reduzir ou até eliminar o poder da FRELIMO durante o processo. (ROCCA, 1998: 157)

Uma longa estiagem atinge Moçambique, em abril de 1992, com cerca de três milhões de moçambicanos correndo o risco de morrer de fome, especialmente nas regiões dominadas pela RENAMO, onde a ajuda internacional não podia chegar. Por consequência, cerca de sete milhões e meio de pessoas não tinham nenhuma alternativa a não ser deslocar-se em direção às áreas controladas pelo governo, o que poderia desestabilizar a RENAMO que tinha nesses contingentes a sua força de pressão. O Governo temia que numa situação dessa natureza a RENAMO se visse forçada a ataques aos centros urbanos com consequências imprevisíveis. (ROCCA, 1998: 198-199) A esperança era que a RENAMO se apercebesse da situação e acelerasse o acordo de paz. Entretanto, a situação se estende até outubro 1992, quando finalmente o acordo é assinado e a RENAMO se transforma de movimento militar em partido político. (ROCCA, 1998: 242)

Para a maioria da população, entretanto, a situação ainda era de muita instabilidade. A estimativa do número de mortos é de cerca de um milhão desde 1977, e cerca de um milhão e oitocentos mil refugiados no Malawi e países vizinhos. Como agravante, a presença de minas espalhadas em grande parte do território constitui obstáculo para a retomada da vida cotidiana (ROCCA, 1998: 250). A liberdade econômica recolocou os produtos no mercado, mas o acesso a eles era cada vez menor. Por outro lado, o conflito havia colocado em discussão aspectos relacionados a questões étnicas, que ressoavam nas velhas palavras de ordem da RENAMO: « Abaixo o estado! Abaixo as cidades! Abaixo os sulistas! ». A acusação de favorecimento do partido do governo aos grupos étnicos do sul visava questionar o projeto de Estado da FRELIMO e mantinha o clima de instabilidade e um temor de uma retomada dos conflitos como ocorrera em Angola.

É nesse contexto que primeiros romances de Paulina Chiziane e Mia Couto são escritos e publicados, ou, mais exatamente, é nesse contexto que se desenvolve o romance como gênero no Moçambique Independente, e é por meio dessas narrativas que vemos expressas a angústia, o medo e a instabilidade vivida pela sociedade durante as últimas décadas do século passado.

As referências produzidas por Mia Couto à violência e aos deslocamentos decorrentes da guerra civil são mais explícitas em *Terra Sonâmbula*, que adota como espaço para o desenvolvimento da narrativa um machimbombo (ônibus) bombardeado, o lugar mais seguro para Muidinga e Tuahir, pois “o que já está queimado não volta a arder” (TS, 10). Para ocupar esse lugar, são obrigados a desvencilhar-se dos mortos. É quando encontram os cadernos de Kindzu, menino cuja história se entrelaça e confunde com a de Muidinga. No primeiro caderno de Kindzu surgem os sinais da guerra:

No princípio, só escutávamos as vagas novidades, acontecidas no longe. Depois os tiroteios foram chegando mais perto e o sangue foi enchendo nossos medos. (TS, 17)

A vida de Muidinga e Tuahir, dois seres perdidos e solitários no meio de uma estrada, tem como única expressão de esperança as sucessivas mudanças da paisagem como que impulsionada pelas histórias dos cadernos de Kindzu (VA, 37, 53, 69, 109). Em uma destas mudanças, Tuahir e Muidinga saem em busca de alimento e caem em uma armadilha, sendo encontrados por Siqueleto, um velho que resistiu abandonar a aldeia, mesmo depois dos ataques. Vive sozinho e tirou os dentes, pois assim não sentiria fome.

Aparentemente é um feiticeiro que mantém uma hiena como companhia e quer semear a aldeia com gente (TS, 71).

- *Estás triste, velho?*, pergunta-lhe Tuahir.
- *Sou velho, já assisti muita desgraça. Mas igual como essa nunca eu vi. E abana a cabeça pesaroso.*
- *Já não fico triste, só cansado.* (TS, 72)

Para ele só havia uma maneira de ganhar aquela guerra: “era ficar vivo, teimando no mesmo lugar” (TS, 72); de certa forma alcança seu objetivo quando Muidinga escreve seu nome no tronco da árvore, assegurando, assim, a continuidade da existência da aldeia. A partir daí já pode morrer (TS, 75).

No desespero da guerra a alternativa para Kindzu é a de tornar-se um naparama<sup>73</sup> (TS, 30); esse desejo surge depois de encontrar-se com um, na loja de Surendra Valá.

O inesperado então sucedeu-se: um estranhíssimo homem entrou na loja. Trajava as mínimas vestes mas, na compensação, exibia colares, penas, fitas e enfeitações. E me deu arrepio: nos braços se enrondavam vermelhos panos, pulseiras de xicuembo<sup>74</sup>, exactos como aqueles que vi saindo da cabana do defunto meu pai. (TS, 27)

Surendra explica a Kindzu quem eram os naparamas:

Eram guerreiros tradicionais, abençoados pelos feiticeiros, que lutavam contra os fazedores de guerra. Nas terras do Norte eles tinham trazido a paz. Combatiam com lanças, zagaias, arcos. Nenhum tiro os incomodava, eles eram blindados, protegidos contra balas. (TS, 27)

O projeto de Kindzu de aderir aos naparama, entretanto, é desaconselhado pelos mais velhos.

- *Meu filho, os bandos tem serviço de matar. Os soldados tem serviço de não morrer. Nós somos o chão de uns e o tapete dos outros.*
- *Não é mais uma razão para me juntar aos guerreiros blindados?*
- *Deixa a guerra, filho. A morte só ensina a matar.* (TS, 31)

Farida também não concorda com esse desejo:

– *Não vês que essa gente também é filha da guerra? Quando vencerem ficam iguais aos outros. Vão querer dividir as vantagens com os outros.* (TS, 103).

Mia Couto também se viu tentado pela figura mítica dos naparamas e a possibilidade de paz que eles poderiam trazer, mas a blindagem, adquirida nos rituais mágicos, poderia afastar temporariamente, mas não eliminar a guerra, e o autor recua problematizando a alternativa que implica continuidade do conflito e as conseqüências dele

<sup>73</sup> Adota-se aqui a mesma grafia que Mia Couto que é diferente do napharama utilizado por Fabião Pereira.

<sup>74</sup> Xicuembo ou Chicuembo: feitiço ou espírito dos antepassados

decorrentes: “*Vão querer dividir as vantagens com os outros*”. A guerra que se viu desenrolar em Moçambique não tinha alternativa e só trouxe sofrimento e decepção para a maior parte da população, favorecendo a corrupção e a mesquinha, além do desprezo pela existência humana.

A guerra é uma cobra que usa nossos próprios dentes para nos morder. Seu veneno circulava agora em todos os rios da nossa alma. De dia já não saímos, de noite não sonhávamos. O sonho é o olho da vida. Nós estávamos cegos. (TS, 17)

A longa reflexão sobre os desdobramentos do conflito militar se fez necessária pelo fato deste acontecimento estar sendo aqui considerado um marco no processo histórico moçambicano, responsável pela criação de uma conjuntura favorável à disseminação de posições até então reprimidas sob a hegemonia das propostas políticas da FRELIMO, favorecendo uma nova articulação das relações de forças sociais.

### 3. Autoridades tradicionais e conflitos étnicos

Em relação ao discurso de unidade nacional, proposto pela FRELIMO, pode-se perceber que, não apenas a questão do conflito militar, mas, também o surgimento de discursos concorrentes já começa a se esboçar no final da década de 1980 e acentua-se na de 1990, propondo uma revisão do projeto político e econômico centralizador, abertura no projeto cultural e tolerância para com as práticas tradicionais, além de um clamor, fundado em princípios democráticos, pela participação das autoridades tradicionais locais no destino da nação.

Tais contestações não se fizeram sem a forte repressão do Estado que, durante o início da década de 80, irá promover uma série de ações que acabam por disseminar maior resistência e legitimar discursos alternativos. Na primeira década de seu governo, além do não reconhecimento da RENAMO como adversário político, a FRELIMO manteve uma postura bastante repressiva para com as atitudes classificadas como anti-revolucionárias. Entre as ações de repressão do governo destaca-se a “Operação Produção”, desencadeada

com o objetivo de reorientar a mão-de-obra improdutivo das cidades para o campo. As pessoas consideradas “improdutivas” – desocupados, desempregados, marginais, prostitutas, pessoas que se envolviam com brigas ou que não tivessem “Guia de Marcha”<sup>75</sup> – eram levadas para os territórios menos povoados da Província do Niassa.

Segundo o artigo da Revista Tempo: “*Operação produção: primeiros voluntários avançam*”, de julho de 1983, após um período de recrutamento voluntário teria sido iniciada a fase compulsória:

A partir da passada quarta-feira as Forças de Defesa e Segurança que compõem as brigadas, iniciaram o processo de interpelar os cidadãos na via pública e nas residências. E aqueles que não se apresentarem devidamente documentados serão conduzidos aos postos de verificação, onde quadros do Ministério da Justiça analisarão caso por caso. Já foram criados 38 postos de verificação. (Tempo, nº 665: 13)

Nos números seguintes da Revista, novos artigos buscam esclarecer e justificar a referida Operação:

A orientação está muito clara sobre a necessidade de limpar a cidades de parasitas que ou sobrecarregam os outros, ou utilizam formas ilícitas de garantir o seu sustento (Tempo, nº 667: 17)

Nessa operação houve, como dissemos, muitas mulheres que foram vítimas de actuação incorreta por parte dos milicianos e dos chefes de quarteirão. (Tempo, nº 667: 18)

A segunda parte da notícia refere-se a uma mulher, mãe de cinco filhos, que vivia maritalmente com um branco e que foi acusada de prostituição pelo chefe de quarteirão, instância política vinculada aos Grupos Dinamizadores (GDs), que deveriam zelar pelo sucesso da revolução socialista. Relatos mais recentes nos auxiliam a compreender os problemas que envolveram essa Operação, como o depoimento de Francisco Simone Baloi, para o jornalista Fernando Gonçalves, publicado na Revista Tempo em março de 1992. Segundo a reportagem, Baloi de 39 anos, nascido em Macia, Gaza teria sido levado pela Polícia Militar para a Esquadra e de lá para o centro de estivadores de Xipamanine, onde permaneceu um mês; depois disto foi levado de avião até Lichinga, desta cidade foi de comboio até Cuamba e de lá até a aldeia de Buahira, onde permaneceu até 1987 sem nunca ter sido submetido a um julgamento.

Na região onde Baloi foi instalado, predominantemente Macúa, os “changanes” viam os naturais como “grandes feiticeiros”, que se quisessem tirar a vida de alguém faziam-no na maior das naturalidade. Por isso é que na aldeia de Baloi a morte de uma criança e de uma mulher “changanes” num curto espaço de tempo e como estes acreditavam “sem

<sup>75</sup> Guia de Marcha era um documento expedido pelo Partido autorizando os deslocamentos.

nunca terem adoecido” foi razão para escaramuças opondo os dois grupos. (Tempo, 1109: 21)

As dificuldades quanto a convivência entre os transferidos e os habitantes do lugar envolviam, além da presença de pessoas de várias regiões, que falavam idiomas diferentes e tinham dificuldade em se comunicar, acentuando os conflitos com os antigos moradores como atesta o discurso de 1983, de Armando Guebuza, Comandante das Forças Armadas, em visita a um dos centros de recepção no Niassa: “Na construção das Aldeias Comunais não se deve admitir a existência de aldeias de improdutivos e outras de antigos habitantes” (Tempo, 670: 19)

Entretanto, esses campos de reeducação não recebiam apenas indivíduos taxados de desocupados, mas também os que resistiam em se submeter à programação política da FRELIMO, como é o caso das Testemunhas de Jeová, segundo depoimento de Francisco Cuana e Steffen Gebbordt, em 1993.<sup>76</sup> Diversos membros do grupo dos depoentes encontravam-se presos, na época da Independência, pela polícia colonial, na Cadeia da Machava, de onde foram libertados junto aos demais prisioneiros. Entretanto, o princípio de não participação nas questões políticas, adotado pela religião, provocou desconfiança e os mesmos foram levados para um Campo de Reeducação:

Mas o que aconteceu é que mais tarde, o governo realmente notou a nossa posição não era posição contra ele, e isso puderam notar especialmente quando a Renamo entrou nos campos de reeducação. E então, a Renamo queria que as testemunhas do Jeová dissessem: Viva a Renamo! Foram torturados, foram mortos a tiro. E mesmo assim recusaram-se a seguir ... aceitar aquela exigência, daí obviamente ficou claro, não é, uma vez para sempre, que a neutralizada (sic!) testemunhas de Jeová é uma realidade, não apenas uma desculpa para esconder por trás disso uma inimizade, uma hostilidade contra o governo.<sup>77</sup>

É interessante observar que a RENAMO se aproveitou dessa concentração de descontentes com o governo para ampliar suas bases. Em seu depoimento, Baloi afirma que muitos dos enviados a esses campos se vingaram juntando-se “ao eixo Pretória – Blantyre – Nairóbi, integrando-se a conspiração internacional contra o país” (Tempo, 1109: 20), tendo ele mesmo sido raptado pela RENAMO, acabou por fugir e retornar à aldeia Buahira.

<sup>76</sup> Depoimentos de Francisco Cuana e Steffen Gebbordt, para Paulino Ricardo em 09/04/1993. Fundos Orais, Cx 16 – Maputo – Cidade (MPC 166).

<sup>77</sup> Idem, p.13.

Como não se tratava de um processo judicial, o tempo de permanência nessas aldeias era indeterminado. Segundo o relato, as Testemunhas de Jeová ficaram nos campos de reeducação de 10 a 12 anos; o governo percebeu que elas não representavam problema e que suas plantações eram bastante produtivas, então mudaram o nome do local de “Campo de Reeducação de Carico” para “Centro de Produção da Zambézia”, onde permaneceram até serem definitivamente evacuados pelo governo.<sup>78</sup>

Nós não tínhamos nenhuma pessoa que andava a nossa trás. Nós tínhamos possibilidades de sairmos.<sup>79</sup>

A postura autoritária da FRELIMO não favorecia a manifestação das críticas ou sua divulgação pela imprensa. Paralelamente às atitudes repressivas dirigidas para os centros urbanos, um grande debate irá se instalar no centro do poder com a divulgação de uma pesquisa realizada por Christian Geffray, um antropólogo cooperante que atuava na Universidade Eduardo Mondlane, em parceria Mögens Pedersen, economista a serviço do Ministério da Agricultura; esta pesquisa estabelecia uma relação entre a política do governo para a zona rural e a expansão das bases sociais da RENAMO

Os pesquisadores estavam trabalhando no distrito de Eráti, no momento em que forças da RENAMO entraram na zona centro-norte da Província de Nampula e “foram recebidas por alguns chefes tradicionais que, com muitos milhares de súditos se colocaram voluntariamente sob seu controle”. (O’LAUGHLIN, 1992: 109) Na versão resumida do relatório, denominado *Nampula en Guerre*,<sup>80</sup> os autores se propõem a analisar as condições políticas e sociais internas subjacentes ao início e à expansão do conflito, uma vez que as ligações e os apoios internacionais da RENAMO já eram bem conhecidos:

Mais on sait également que les ‘bandes armées’ ont été en mesure, au moins dans la province de Nampula, de recruter certains de leurs hommes parmi les populations locales, et pas seulement par le rapt. Il faut donc analyser la nature de la base sociale dont dispose la RENAMO dans la province, et comprendre que les sens de l’engagement éventuel de certains paysans aux côtés de cette organisation peut être tout à fait étranger aux objectifs stratégiques propres à cette dernière. (GEFFRAY & PEDERSEN, 1988: 28)

---

<sup>78</sup> Idem, p. 18

<sup>79</sup> Idem, p. 19.

<sup>80</sup> Publicado em francês, na *Revista Politique Africaine* em 1988 (versão que aqui esta sendo usada) e em português na *Revista Internacional de Estudos Africanos*, em 1987. As discussões sobre o tema, apesar “de um certo desencorajamento por parte das autoridades” (O’LAUGHLIN, 1992: 112), desenvolveram-se, em Maputo, a partir da divulgação do próprio Relatório em 1985.

O relatório aponta três setores vulneráveis cujo descontentamento estaria sendo explorado pela RENAMO: as insatisfações dos camponeses decorrente da criação das Aldeias Comunais, os velhos chefes de terra (régulos ou autoridades tradicionais) desalojados das suas funções após a independência; e a desesperança dos jovens com a vida e a situação no campo e a impossibilidade de encontrar alternativas de trabalho nos centros urbanos, tendo muitos deles sido reconduzidos às suas aldeias pela Operação Produção. (GEFFRAY & PEDERSEN, 1988: 35)

A RENAMO durante todo o conflito – apesar de em alguns momentos ter se aproximado dos centros urbanos ou ter realizado algumas ações de sabotagem e terrorismo na cidades – manteve suas forças instaladas na zona rural e seu domínio restrito às comunidades camponesas. Os constantes ataques às estradas e aos transportes rodoviários promoviam a desmatelamento das trocas entre a zona rural e urbana e entre as diferentes regiões do país. (O’LAUGHLIN, 1992: 126) Representantes administrativos e do partido eram os alvos preferenciais nas rusgas sobre as pequenas cidades do interior ou sobre as aldeias, e sua morte ou fuga deixava as comunidades rurais exclusivamente sob a proteção dos chefes tradicionais, propiciando sua recondução à liderança das comunidades. Este será o aspecto central das discussões que serão feitas durante toda a década de 1990.

A discussão sobre os chefes tradicionais encontra-se diretamente ligada à sobrevivência das sociedades linhageiras nas áreas rurais durante todo o período colonial e à mudança na dinâmica daquelas relações com a ascensão da FRELIMO ao poder. A partir daí são implementadas propostas de construção de aldeias comunais, as populações foram transferidas para áreas comuns, como indica a denominação, e mobilizadas para desenvolver produções coletivas.

O deslocamento das famílias rurais comprometeu toda a estrutura de relações entre as linhagens favorecendo a ascensão ao poder de segmentos que tradicionalmente controlavam as terras nas quais foram edificadas as aldeias: os chefes de linhagens do local e aqueles que eram aliados por casamento. Por outro lado, os camponeses deslocados das terras de seus ancestrais se viram colocados em situação de subordinação em relação a esses grupos dominantes que emergiram no processo de edificação das aldeias comunais.

As populações deslocadas, constringidas a tomar emprestado terras aos membros dos grupos que controlavam o acesso em torno da aldeia, se viram desprovidos de terras utilizáveis, tendo sido a elas atribuídas as de fraca produtividade ou, ao contrário, os baldios densos que não lhes ofereciam garantia de conclusão de um ciclo de rotação;



tinham, ainda, a obrigação de preservar as árvores frutíferas dos legítimos possuidores, já que as suas haviam sido abandonadas. Sua produtividade foi enfraquecida em decorrência do afastamento dos antigos campos (que não foram completamente abandonados) e das distâncias entre diferentes campos que lhes foram atribuídos ao acaso. (GEFFRAY & PEDERSEN, 1988: 30)

Segundo a pesquisa de Geffray & Pederson, pode-se perceber a existência de uma forte alteração no sistema de distribuição de terras e de relações de poder no interior das comunidades, bem como uma tentativa de adaptação de antigas normas das linhagens relacionadas a essa ocupação, ao acesso às árvores frutíferas, e de respeito a autoridade e hierarquia dos chefes. Para a FRELIMO que adotara entre suas primeiras medidas políticas a desapropriação das terras e sua estatização, estas questões demoraram a ser consideradas, não tendo sido levado em conta os princípios de posse e distribuição adotados pelos camponeses e o conceito de trabalho coletivo que para a comunidade linhageira significava trabalho familiar. (LUNDIN, 1995: 21) Os grandes empreendimentos agrícolas foram transformados em Empresas Estatais que empregavam mão-de-obra assalariada e os demais trabalhadores rurais foram organizados em Cooperativas ligadas às Aldeias Comunais, para as quais foi feita a cessão de áreas coletivas das aldeias para cultivo, moradia e edificação dos equipamentos de uso comum: escola, posto de saúde, áreas para reunião.

Geffray argumenta, ainda, que o interesse da FRELIMO na criação das Aldeias Comunais era mais uma estratégia política de controle sobre os camponeses pelas estruturas partidárias (secretário da aldeia, da célula do partido, da organização da juventude – OJM), do que uma estratégia de desenvolvimento rural. O autor enfatiza o quanto os aldeamentos significaram desrespeito às tradições e crenças desses segmentos culturais. (GEFFRAY & PEDERSEN, 1988: 33)

Bridget O’Laughlin, membro do Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane – instituição que para Geffray produziu um saber à sombra do Partido<sup>81</sup> –, apesar de uma leitura bastante crítica da obra do autor, reconhece a importância de diversas questões levantadas pela pesquisa e que, por trás de uma aparente unidade oficial que atribuía à agressão externa, às calamidades naturais e aos termos

---

<sup>81</sup> “La soumission de la définition de l’objet de recherche sociologique aux priorités définies par la ligne politique du Parti, loin de disqualifier la pratique scientifique du CEA, lui conférerait au contraire, aux yeux de tous, ses lettres de noblesse” (GEFFRAY, 1988: 74)

negativos das trocas internacionais, as causas da miséria em que vivia a população moçambicana, uma maioria da intelectualidade já começava a pensar que erros internos haviam contribuído para crise e que desde o IV Congresso (1983) da FRELIMO vinha promovendo críticas às suas políticas e reformulando suas estratégias. (O'LAUGHLIN, 1992: 110 e 138) O fato é que a publicação do relatório, a assinatura do Acordo de Nkomatí (1984), o Programa de Reestruturação Econômica (1989) promoveram profundas mudanças na proposta política do Partido e do Governo.

Deixando num segundo plano as disputas políticas de que Geffray foi porta-voz, é possível observar que um novo contexto político-social começa a se firmar em Moçambique, propiciando o surgimento de discursos que articulam o distanciamento existente entre o projeto político da FRELIMO e a maioria da população rural moçambicana, com a ausência de uma representatividade política das autoridades tradicionais. A partir dessa articulação, conclui-se que, por meio de uma democratização do regime e do resgate do papel dos chefes tradicionais, a expressão sócio-cultural daquele segmento estaria assegurada. Na década de 1990 o número de trabalhos revendo as relações entre Estado e sociedade rural toma grande vulto.

A maior crítica ao tratamento dispensado pela FRELIMO aos régulos foi a sua caracterização generalizada como aliados do governo colonial. Pesava em favor do argumento da FRELIMO o instrumento administrativo oficial, designado Reforma Administrativa Ultramarina (Decreto-Lei nº 23.229, de 15 de Novembro de 1933), que estabelecia que as autoridades gentílicas (regedores ou régulos) seriam auxiliares da administração, podendo as mesmas desempenhar as funções que o uso local lhes atribuía naquilo que não fosse contrário à soberania portuguesa. Essas autoridades, que eram remuneradas segundo o número de contribuintes a elas subordinado, deveriam obedecer e fazer obedecer as autoridades administrativas portuguesas, mantendo a ordem em suas áreas; as regras de sucessão do grupo seriam mantidas conforme o costume, desde que os novos nomes fossem aprovados pelo Governo e a esses chefes era facultado o direito de escolher os chefes de povoação (famílias ou famílias alargadas), cujos nomes deveriam, também, ser aceitos pelo Governo. (ALVES, 1995: 71-74) Os régulos cercavam-se de cipais<sup>82</sup> e cabos-de-terra<sup>83</sup>; convocam banjas<sup>84</sup> e pelo Decreto nº 36.285, 25/05/1948,

---

<sup>82</sup> Cipais: também sipai, sipaio. Autoridade (soldado, polícia) que executava a “política indígena” da administração colonial (LOPES, 2002: 136)

passam a freqüentar as “Escolas de Preparação das Autoridades Gentílicas”. (CUEHELA, 1996: 33 e 36)

Entretanto, apesar do vínculo oficial com o governo colonial, diversos estudos recentes têm identificado que alguns régulos podiam ser legítimos chefes tradicionais e quando não fossem chefes tradicionais, aconselhavam-se junto destes, particularmente em realizações cerimoniais para manutenção do equilíbrio social e solução de conflitos.

No entanto, vimos que a comunidade pode legitimar os chefes tradicionais e foi esta condição que, em certos casos, tornou legítimo o poder assumido pelos régulos quando eram chefes tradicionais de facto, apesar de estes terem se “situado em dois pólos” [sítios opostos, um numa ponta e outro na outra ponta] – o pólo da legitimidade e o pólo da opressão. (CUEHELA, 1996: 31-32).

O estudo de Iraê Lundin, que colheu depoimentos em diversas partes do país, relata algumas situações que corroboram a idéia de exercício de resistência dos régulos frente às autoridades coloniais:

A falsificação de idades para atrasar o pagamento de impostos, é citado como uma forma de luta em forma de sabotagem econômica. A inutilização de sementes, com o seu cozimento (o caso da semente de algodão) para que não germinasse, é citado como uma forma de luta. A prática de ir-se buscar indivíduos de outras regiões através do rapto, para se entregar ao administrador para o trabalho forçado, é apontada como uma forma de resistência (aqui deve ser salientado que o sentimento de nação era/é inexistente logo, para o indivíduo existe somente, nosso grupo e outro grupo, e não um todo nacional). (LUNDIN, 1995: 20)

No estudo de Vitalino Canas, *Autoridade Tradicional e Poder Local*, afirma-se a permanência desse poder contemporaneamente.

Sabe-se que a autoridade tradicional continua a desempenhar um papel informal importante em largas zonas do país, mas não se sabe exactamente onde, qual a dimensão, quais os seus dignatários, que formas assume, em que campos se manifestam. Sabe-se que a situação varia de região para região. (CANAS, 1998:104).

Fica patente que, por mais rarefeitas que sejam as afirmações da citação acima, o respeito e a confiança em relação às autoridades tradicionais se tornaram mais evidentes, ainda segundo as pesquisas citadas, durante a guerra civil, quando as populações eram submetidas a deslocamentos, movimentavam-se seguindo o chefe tradicional e em caso de

---

<sup>83</sup> Cabos-de-terra: denominação atribuída pela administração colonial para aqueles que seria os chefes de aldeias, subordinados aos Indunas ou chefes grandes (Mwenes) (NEGRÃO, 2001: 201)

<sup>84</sup> Banjas: “reunião onde se resolvem assuntos relevantes de uma comunidade”, conselho de anciãos. (LOPES, 2002: 28)

ataque e dispersão, aqueles que se separavam do chefe procuravam voltar para a zona ou região onde este se encontrava; de forma semelhante, nos campos de refugiados ou de deslocados de guerra, a ligação entre chefes e comunidades foi preservada sempre que possível. (LUNDIN, 1995: 23)

Esses últimos estudos indicam que as comunidades adotam como estratégia, em momentos de adversidade, a união em torno dos chefes de linhagem, que, como chefes da terra, representam “a ligação entre os seres vivos (nós próprios), os seres mortos (nossos pais e os pais de nossos pais), e seres ainda por nascer (nossos filhos)” (LUNDIN, 1995: 12), uma ligação simbólica entre tudo que já foi realizado, o que se realiza e o que virá a ser realizado, elementos que proporcionam um fator de unidade, continuidade e estabilidade conforme reconheceu o estudo de Lundin. Sua conclusão é que onde há maior legitimidade do poder das autoridades tradicionais existe mais estabilidade e integração, mesmo em regiões atingidas pela guerra. (1995: 14)

Alguns desses estudos apontam, ainda, a natureza democrática da escolha dos chefes na percepção das comunidades:

A definição de democracia estará aqui ligada à constituição de um colégio eleitoral assente na genocracia, os membros mais velhos da comunidade, para a escolha de um chefe deve responder a certos pré-requisitos para ser elegível, sendo o mais importante o facto de pertencer a uma certa linhagem, aliado ao seu bom senso e bom coração. Este cargo é vitalício a menos que o indivíduo em questão infrinja regras básicas que põem em questão a própria instituição, neste caso ele é forçado a abandonar o cargo de maneira cerimonial o que implica normalmente, sua morte. Esta cerimônia ou reforça seu papel de chefe, reforçando assim a instituição. Ou elimina-o do cargo, reproduzindo socialmente a instituição com a escolha de um novo chefe. (LUNDIN, 1995: 27, nota 11)

Assim, as discussões em torno da restauração das Autoridades Tradicionais estiveram sempre relacionadas a uma revalorização das culturas tradicionais, em que o vínculo entre os chefes de linhagem e os ancestrais e sua entronização segundo os rituais tradicionais eram garantia de fertilidade e estabilidade. Por outro lado, esta revalorização cultural foi defendida como uma afirmação de “africanidade”:

Constatamos a existência da Autoridade Africana Local, como presente e reconhecida/percebida como importante nas comunidades, com o que poderíamos traduzir por “uma afirmação sócio-cultural de africanidade”. (LUNDIN, 1995: 10)

Para a antropóloga,

A conclusão que podemos chegar depois de todo um trabalho no terreno, e de trabalho dos dados e informações recolhidas, é que os valores sócio-culturais, pelo menos os mais profundos e que refletem-se nas áreas sócio-económicas e sócio-políticas como vimos acima devem ser repostos. (LUNDIN, 1995: 29)

Observa-se, nestes estudos, a produção de argumentos para a construção de uma contra-narrativa que defende a restauração do prestígio das autoridades tradicionais como o caminho para recuperar os valores sócio-culturais “mais profundos” ao mesmo tempo em que garantiria uma mais adequada representatividade popular e, portanto, corresponderia a um processo de democratização. Para construção de seu discurso, consideram-se esses valores, como diria Bhabha “como traços culturais ou étnicos pré-estabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição” (2001:20)

Paralelamente às discussões em torno da reintegração das autoridades tradicionais, foi introduzido outro problema relacionado às diferenças étnicas existentes no país. O reconhecimento de que a população negra é constituída por múltiplas comunidades, com crenças, tradições, línguas e organizações sócio-familiares específicas além da existência de árabes, asiáticos hindustânicos, brancos, chineses e mestiçagens várias. Assim, do distanciamento entre FRELIMO e a cultura de setores do campesinato, passou-se para as autoridades dos chefes e delas para a questão étnica, trazendo para o centro dos debates o fracasso do projeto de Estado-Nação proposto pela FRELIMO, em sua tentativa de diluir tudo o que era étnico, tribal ou racial. (MEDEIROS, 1997: 83)

O projeto de um Estado-Nação foi voluntarioso e desmedido para uma realidade interna tão contraditória e um contexto internacional tão desfavorável; estávamos em plena guerra fria e as questões rodesianas e sulafricanas não tinham sido resolvidas. (MEDEIROS, 1997:82)

O conjunto das discussões que toma lugar em Moçambique no final da década de 1990 irá, gradualmente, desqualificando a opção socialista proposta pela FRELIMO e construindo um discurso alternativo a favor de um nacionalismo genérico que segundo essa linha de raciocínio, propiciaria uma melhor incorporação das populações nos projetos políticos.

Para Michael Cahen, o desconhecimento ou o desprezo pela realidade interna decorreria das características do partido formado, desde os tempos coloniais, por uma pequena-burguesia assimilada e urbana cujo projeto político seguia o modelo ocidental de um Estado-Nação centralista e autoritário:

o partido estado figurou, em Moçambique, ser uma força marcada pela unicidade da sua orientação política, como o ideal de formação de um Estado-nação, que, movido pelo mito da homogeneidade conduziria à destruição de grupos sócio-culturais específicos. (CAHEN, 1996: 24)

Cahen identifica dois setores de formação de elites crioula em Moçambique, um, constituído até o século XIX, localizado no norte – Tete, Chinde, Quelimane, Angoche, Ilha de Moçambique, Ibo – e que se desenvolveu vinculado a diversas atividades produtivas, e outro, localizado ao sul que se desenvolve, a partir da transferência da capital para Lourenço Marques, para atender as necessidades da burocracia e dos serviços. Esta pequena burguesia urbana seria responsável pela origem do movimento de resistência e pela ulterior formação da FRELIMO. Uma ressalva deve ser feita ao raciocínio de Michael Cahen, pois não se pode desconhecer a participação, tanto na criação quanto ao longo da guerra de guerrilha, de setores do proletariado, do campesinato e também de chefes tradicionais rurais entre os quadros da FRELIMO

Michael Cahen afirma que a FRELIMO ao combater o tribalismo e o racismo, buscando atingir a igualdade e a fraternidade entre todos os moçambicanos, acabou por negar totalmente as especificidades culturais presentes na sociedade (1996:23), entretanto, atribui esse equívoco ao caráter urbano dos componentes do partido, deixando de lado a opção cientificista que embasava a ideologia do partido. Por outro lado, é preciso observar que o autor parte da crença que a Nação é um tipo de formação social possível em alguns lugares, mas não em Moçambique, que por suas divisões étnicas jamais poderá se constituir como uma nação homogênea:

Importa agora pesquisar a natureza dos conflitos sociais em ambiente social negro-africano (e, portanto, moçambicano), em que o pluralismo étnico e a tendência à afirmação de identidades e da consciência sobre os direitos de grupos sócio-culturais são realidades que têm de ser consideradas em todas as suas dimensões. (CAHEN, 1996: 24)

Em suas conclusões, Cahen parte para a consideração das possibilidades de constituição de um Estado sem nação, pluriétnico (1996: 35), mas que dispusesse de certa autoridade para evitar que as diferenças inviabilizassem programas políticos mais duráveis (1996: 36 e 38). Em sua exposição a diversidade cultural presente na sociedade cede lugar às discussões sobre estratégias políticas a serem adotadas na constituição de um novo Estado. Entretanto e de forma contraditória o autor afirma que as demarcações das características culturais não significariam, para o autor, um fator de cisão entre moçambicanos.

Michael Cahen aponta para uma tradição ao longo do período colonial, e mesmo após a deflagração do conflito armado, de negação pelo próprio Estado Colonial da etnicidade cujo aceitação, além de significar o reconhecimento de uma organização africana independente de qualquer poder metropolitano, poderia vir a ser fator de desestabilização da ordem:

Kaúlza de Arriaga, curiosamente, opôs-se a estes expedientes, como recursos de estratégia política. Quando Jorge Jardim distribuía armas aos chefes tradicionais, do Barwué, certas facções do poder colonial revelaram uma reação pessimista, fundada no receio de que estes utilizassem as armas para diferentes fins, incluindo a desestabilização da ordem colonial. (CAHEN, 1996:20)

Além das ações políticas que procuraram evitar a exacerbação do conflito entre diferentes grupos culturais, as próprias características do processo histórico, isto é, dos deslocamentos, contatos e fusões entre grupos culturais, explicaria uma fluidez em tais características que não conduziriam a um conflito maior. Em seu ensaio *Etnias e Etnicidades em Moçambique*, Eduardo Medeiros, reconhece a diversidade cultural existente em Moçambique e constata os reduzidos estudos sobre a história das etnias; recorrendo ao estudo de dois grupos específicos: macuas e lómuès, apresenta alguns exemplos que possibilitam compreender um processo contínuo de “formação de novas entidades étnicas e sub-étnicas com dialectos e traços culturais próprios” (1997:103)

Do conjunto dessas afirmações, dois aspectos devem ser aqui considerados: de um lado a existência, na sociedade Moçambicana, de forças de interesses e identidade contenciosos e desiguais, que foram interpelados durante algum tempo pelos discursos hegemônicos e totalizadores da FRELIMO, mas que por força da guerra encontraram um espaço para buscar a reconfiguração das forças sociais, por outro lado, a disputa entre estas forças em legitimar a sua posição como novos articuladores da sociedade. Eduardo Medeiros, por exemplo, atribui a retomada do debate da questão étnica às transformações sócio-econômicas e às diversas “fracções das elites urbanizadas candidatas ao poder”. (1997: 82)

A insistência em apontar a existência de uma autoridade local, que por seu simbolismo também legitima as práticas e crenças culturais dos diversos grupos existentes em Moçambique, mais do que colocar em disputa as diferentes etnias, se volta para reafirmar uma “geografia humana, marcada pela diversidade cultural” (CAHEN, 1996: 26) ou uma “uma afirmação sócio-cultural de africanidade” (LUNDIN, 1995: 10), que requer

uma forma de organização social e política diferente da representação da identidade proposta pelo governo da FRELIMO, com a Independência.

As transformações econômicas e políticas que tiveram lugar em Moçambique vão sendo legitimadas por essas reelaborações discursivas que substituem o “interesse das massas de trabalhadores” que legitimava os antigos discursos de homogeneidade nacional por um genérico “interesse nacional”, como é explicitado nas memórias de Jacinto Veloso, referidas anteriormente. Em sua obra, ele atribui as dificuldades vividas por Moçambique à tomada de posição ao lado do bloco socialista “o que, a longo prazo, em nada favorecia a defesa dos interesses nacionais moçambicanos” (VELOSO, 2006: 177), ou ainda, sobre a substituição de Samora Machel por Joaquim Chissano no comando do país, após a morte do primeiro:

O interesse nacional continuou a ter como objetivo imediato normalizar a vida dos moçambicanos, isto é, terminar com a guerra que dia-a-dia estava a destruir o país. (VELOSO, 2006: 210)

Como parte dessa produção de um novo discurso de legitimidade pode-se observar uma espécie de “repaginação” da imagem de Eduardo Mondlane, insistentemente designado como “um nacionalista”, em oposição à figura carismática, centralizadora e indiscutivelmente socialista de Samora Machel. Para Jacinto Veloso:

Acho que Eduardo Mondlane teria defendido a adesão de Moçambique ao FMI e Banco Mundial, mantendo contatos equilibrados com o Ocidente, designadamente com os EUA, onde estudara, que conhecia bem e onde vivera durante alguns anos. A concretizar-se esse cenário, ainda que por razões táticas apenas, talvez a acção dos chamados ‘falcões’ do Ocidente contra Moçambique tivesse sido menos radical. Uma política de maior equilíbrio internacional, sem negligenciar as relações bilaterais com a China Popular e outros países amigos, poderia ter sido a melhor via para a defesa do nosso interesse nacional, o que nesse momento seria a consolidação da independência, o início do processo de desenvolvimento, a reforma da administração pública e a promoção da unidade nacional. (VELOSO, 2006: 115)

Nos diversos argumentos acima apresentados é possível identificar a presença constante de um elemento comum, aquele que afirma que só uma democracia liberal seria capaz de representar efetivamente a diversidade cultural existente em Moçambique. Em nenhum deles o carácter homogeneizador do discurso de identidade nacional é efetivamente colocado em questão. A diferença cultural é chamada para justificar a crítica a uma forma específica de Estado centralizador e não a ação de subjugação que qualquer forma de Estado Nacional irá promover sobre as múltiplas identidades presentes na sociedade. As



histórias heterogêneas dos grupos sociais que começam a emergir a partir da instabilidade decorrente do conflito bélico são acionadas por interesses políticos que buscam instituir novas formas de organização do Estado-Nação.

A diversidade cultural, recorrente nos discursos que adquirem um tom mais político, encontra-se presente também nas representações literárias e talvez o mais completo exemplo seja o último romance de Paulina Chiziane, *Niketche*, onde diversas personagens são diferenciadas por suas origens étnicas. Tony é do sul, “*é machanga dos duros*” (N, 59), Rami também é do sul, de Maputo, assim como Julieta. A segunda amante, Luisa, é identificada como xigondo (N, 55), da Zambézia, de uma aldeia em que os jovens todos migram só restando mulheres, crianças e velhos e a “*poligamia é o mesmo que partilhar recursos escassos, pois deixar outras mulheres sem cobertura é crime que nem Deus perdoa.*” (N, 57) Saly, a terceira amante é maconde (N, 59) enquanto que Mauá, também da região norte é macua (N, 60), finalmente, Eva, a quinta amante, é mulata (N, 135). Sobre todas elas a narradora faz detalhadas descrições físicas e de traços culturais. Desde os primeiros momentos da narrativa surgem essas diferenças, quando Rami se dirige a uma “conselheira de amor” macua (N, 35) com a qual troca experiências sobre a formação das mulheres no norte e no sul. “*Dedicámos um tempo à comparação dos hábitos culturais de norte a sul*” (N, 38). A não realização de ritos de iniciação no sul, devido à forte presença do cristianismo no tempo colonial, teria feito com que as mulheres deixassem de ter um maior domínio sobre o próprio corpo (N, 42-45). O tema propicia, numa conversa com Saly, uma avaliação das políticas do pós-independência:

Vocês, do sul, ainda não são mulheres, são crianças. Seres reprodutores apenas. Por isso os homens vos abandonam a torto e direito. A vossa vida a dois não tem encantos. Por isso, mal declararam a independência gritaram: abaixo os ritos de iniciação. Que julgavam que faziam?” (N, 179)

Inúmeros outros comentários sobre essas comparações permeiam a obra: “*A nossa sociedade do norte é mais humana*” (...), “*No sul as mulheres são mais tristes, são escravas*” (...), “*No norte, ninguém escraviza ninguém, porque tanto homens como mulheres são filhos do mesmo Deus.*” (N, 175)

Apesar da concretude da guerra civil e do conflito interno entre forças da FRELIMO e da RENAMO, o campo da cultura centralizará muitas das discussões relacionadas aos destinos do país, daí o papel configurador assumido pela produção literária, em especial os romances, nos quais novas narrativas da moçambicanidade são

produzidas numa busca de respostas tanto à decepção com o processo de independência, quanto de representação dos setores populares com suas culturas e tradições e suas relações e articulações com conceitos e valores ocidentais. As narrativas literárias constituem, assim, uma entre as diversas interpretações de nacionalidade em disputa no interior da sociedade.

#### 4. O tardio desenvolvimento do romance em Moçambique

O romance em Moçambique se consolida a partir da década de 90, produzido por uma geração de escritores relativamente nova; suas narrativas representam comportamentos e atitudes de indivíduos e grupos, bem como as teias de relações da sociedade no pós-independência, colocando em discussão os projetos políticos existentes e deixando transparecer resistências e conflitos, sentimentos e ressentimentos. A guerra civil, acima abordada e os processos e debates relacionados à flexibilização e reestruturação política e econômica do Estado constituem o contexto que proporciona novas formas de pensar e narrar a nação dentro de novas configurações.

Apesar de um expressivo número de autores ter se dedicado a esse gênero literário durante a época colonial, em particular no século XX, como demonstra o estudo de Francisco Noa, *Império, Mito e Miopia*, o romance em Moçambique Independente é representado por número bem mais modesto de autores entre os quais se encontram, além dos dois autores selecionados para este estudo, Ungulani Ba Ka Khosa, autor de dois romances: *Ualalapi* (1987) e *Orgia de Loucos* (1990), Luis Loforte, *O Adogado de Inhanssunge* (2001) e João Paulo Borges Coelho, autor de *As duas sombras do Rio* (2003), *As visitas do Dr. Valdez* (2004), *Crônica da Rua 513.2* (2006). A coincidência entre o início da produção destes romances e a crise política e social do Estado, alimentada pelo violento conflito militar, é um dado que está sendo considerado relevante neste estudo.

A limitação deste estudo às obras de Paulina Chiziane e Mia Couto decorreu da possibilidade de desenvolver uma reflexão em torno de temáticas que estão presentes em ambos, considerando naturalmente, as especificidades de cada autor, proporcionando uma visão ampla deste momento de reconfiguração da identidade moçambicana quando

coexistem caminhos e entendimentos diferentes. Os dois autores, ao apresentarem posições diferentes em relação a temáticas semelhantes, perfilam-se em campos concorrentes nas representações da moçambicanidade.

Os romances apresentam elementos que nos permitem pensar a identidade nacional moçambicana no momento histórico presente, em um processo de reconfiguração que se distancia dos termos binários colonizado/colonizador e, portanto, da perspectiva trazida pela Independência de redenção dos “condenados da terra”. Afasta-se, também, dos conceitos moderno/tradicional, segundo os quais o fim do colonialismo significaria alcançar a modernidade e o progresso, deixando para trás o modo de vida tradicional, herança de um passado de exclusão e exploração, que norteava o discurso de construção da identidade anterior. Assim, nos romances, o nacionalismo revolucionário cede espaço às diferenças de condição de vida presente entre os membros da sociedade, a especificidade dos problemas vivenciados pelas mulheres, a questão da transição do poder e de seu controle, o significado do esotérico para as comunidades. Frente aos problemas colocados pelos acontecimentos recentes, a moçambicanidade não pode mais se fundar na concepção de um sujeito como membro de uma comunidade homogênea e os romances apresentam reconstruções identitárias que marcam este momento da história do país.

Alguns elementos que caracterizam o romance enquanto gênero literário favorecem a reconfiguração identitária, entre eles pode-se considerar, acompanhando Ian Watt, no seu estudo *A Ascensão do Romance*, o fato do mesmo colocar de modo mais agudo que qualquer outra forma literária o problema da correspondência entre a vida e a literatura obtida na prosa de ficção (WATT, 1997: 14). Para o autor uma das mais fortes características do romance é o realismo, ou mais exatamente, a maneira como retrata todo tipo de experiência humana. A descrição detalhada como elemento fundamental da estrutura literária e o enredo voltado para situações reais e prováveis asseguram a verossimilhança. (WATT, 1997: 33) Estudando a origem do romance no século XVIII, Ian Watt, observa um expresso interesse dos primeiros autores em adotar uma visão circunstancial da vida, adotar um conjunto de procedimentos que indicam a evolução do método narrativo que se tornou capaz de causar a impressão de que se está a “ler uma evidência na corte de justiça”, sendo esta a manifestação mais forte da mutação da prosa de ficção que é denominada de romance. (1997: 33) Premissa e convenção básica: o romance constitui um relato completo e autêntico da experiência humana.

Há diferenças importantes no grau em que diferentes formas literárias imitam a realidade; e o realismo formal do romance permite uma imitação mais imediata da experiência individual situada num contexto temporal e espacial do que outras formas literárias. (WATT, 1997: 32)

Outra característica própria ao gênero seria situar, em nova perspectiva literária, os agentes no enredo e o local de suas ações: o enredo envolve pessoas específicas em circunstâncias específicas e não tipos humanos genéricos. As identidades individuais se reforçam pela atribuição às personagens de nome e sobrenome comuns e contemporâneos, criando a possibilidade de vermos as personagens como pessoas particulares e não como tipos. A identidade individual se consolida com a memória e a história, as personagens vinculam-se a uma dimensão temporal, compondo uma perspectiva biográfica. O caso individual e particular é definido com relação a duas coordenadas: o espaço e seu correlativo, o tempo. A demonstração da particularidade realista na literatura exige que se estabeleça uma relação entre ela e alguns aspectos específicos da técnica narrativa entre os quais dois são especiais, a caracterização e a apresentação do ambiente. A descrição detalhada do espaço e ambiente como elementos de busca de verossimilhança é uma das características distintivas do gênero. (WATT, 1997: 21-27).

São as identidades individuais de Sarnau, Minosse, Vera e Rami, personagens dos romances de Paulina Chiziane, que nos permitem acompanhar a saga da experiência feminina em diferentes situações no processo histórico moçambicano, particularmente no período pós-independência. Mesmo que o fantástico envolva as atitudes e os acontecimentos em torno de algumas personagens de Mia Couto, existe realismo no ambiente em que as histórias se desenvolvem, seja ele uma estrada recém bombardeada, uma fortaleza isolada, uma Ilha ou uma Vila. Por outro lado, a existência de ataques e bombardeios, de contrabando de armas e drogas, de minas terrestres, são igualmente elementos de verossimilhança.

Nos romances analisados, a diversidade das narrativas nem sempre comporta todas as características enumeradas por Ian Watt, mas a presença de um grande número delas nas obras nos permite adotar estes marcadores para considerar os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e identificar neles um discurso que produz uma verossimilhança em relação ao momento vivenciado em Moçambique, como foi demonstrado em diversas oportunidades ao longo deste estudo.

Torna-se necessário, entretanto, destacar que não só a publicação de romances inova a cena literária em Moçambique na passagem da década de 1980 para 1990. Paralelamente à publicação desses romances observa-se o surgimento, no mesmo período, de uma poética que desenvolve representações de natureza lírica e intimista indicando um conjunto de novos elementos que passam a fazer parte dessa reconfiguração da identidade moçambicana. Segundo Carmen Tindó Secco, a produção poética dos últimos 20 anos opera com “resíduos de sonhos, desejos, sentimentos, paisagens, memórias que resistiram às guerras e resistem, hoje, a novas pressões sociais e políticas”. (SECCO, 2002:1)

Como um gênero que possui uma forte tradição em Moçambique, a poesia marcou a produção literária as vésperas e após a Independência com temáticas de valorização dos traços culturais africanos e, especificamente moçambicanos, de denúncia das condições vividas sob o colonialismo e de defesa da luta e da causa da independência. Entretanto, Carmen Tindó observa já na década de 1980, o surgimento de novas vertentes estéticas, sugerindo a transição do tom engajado, que na poesia revelava um comprometimento político e ideológico, por um tom mais lírico cujo marco seriam as obras de Mia Couto, *Raiz de Orvalho* (1983) e de Luis Carlos Patraquim, *Monção* (1980). Essa tendência teria se acentuado nos anos posteriores e sua maior expressão estaria na Revista *Charrua* (1984) – criada, por Juvenal Bucuane, Hélder Muteia, Pedro Chissano – cujo discurso literariamente elaborado seria o antídoto contra os *slogans* poéticos dos tempos da guerrilha. (SECCO, 2002: 4)

Os anos de 1980 marcariam uma fase de transição, estes seriam anos em que o entusiasmo com a Independência misturava-se aos primeiros sinais de contestação política, cujas conseqüências ainda eram indeterminadas. Nesta fase o estímulo à produção cultural no país independente se expressou na fundação, em 1982, da Associação de Escritores Moçambicanos e na publicação da coletânea Autores Moçambicanos do Instituto Nacional do Disco e do Livro (INDL) e de páginas literárias nos jornais do país, entre as quais, o Suplemento de Literatura e Artes, do Jornal Notícias, a página Artes e Letras, do semanário Domingo, a Gazeta de Artes e Letras, do semanário Tempo, a página Diálogo, do Jornal Diário de Moçambique, da Beira, coordenada por Heliodoro Baptista. Segundo Tindó Secco,

Não podemos deixar de referir, entretanto, que, nesse período, devido à euforia pela Independência recém-conquistada, ainda havia condições propícias a uma produção literária celebratória dos heróis nacionais e da pátria liberta. Data dessa época a edição da Poesia de Combate, cujo

volume 3, publicado pela FRELIMO em 1980, reunia poemas que versavam sobre essa temática social, à qual não se mantiveram totalmente imparciais até alguns dos novos poetas. Essa adesão coletiva era, na altura, perfeitamente justificável, tendo em vista não só o clima da vitória e da liberdade que a todos contagiava, como o teor dos poemas que faziam a catarse das feridas ainda recentes da história. Mas, a par dessa ambiência épica, começavam a se esboçar outras tendências estéticas. (SECCO, 2003: 282)

Portanto, a passagem da década de 1980 para a de 1990 vem sendo identificada, pela crítica, como um marco dentro da produção artística, originando o estabelecimento de um novo período literário, que demora a se consolidar e a definir seus contornos efetivos. Para Rita Chaves,

Serenados de certa maneira os ventos animados pela conquista da independência, consolidada a convicção de que um novo tempo estava aberto, preparava-se a cena para novas exigências também no plano da criação literária. E, assim, podemos perceber esse conjunto que reclama para a poesia um maior cuidado com a linguagem, um apuro criterioso para a elaboração de poemas que pudessem ser a expressão de consciências formadas quando a independência do país já se transformara numa certeza. (CHAVES, 2005: 167)

Para Rita Chaves, a proposta dos membros da Revista *Charrua* não significava uma rejeição à produção anterior e sim uma revitalização do patrimônio que estaria “condenado ao esvaziamento se os poetas se limitassem a repetir procedimentos já codificados em fórmulas” (2005:168). Sem poder rejeitar a tradição poética que os antecedia, pretendiam, entretanto, fazer a crítica de uma produção atrelada à supervisão de um Estado centralizador e autoritário.

Patrick Chabal, analisando a produção literária desde a independência, considera três razões para a produção poética ter adotado essa característica mais intimista: inicialmente, as questões políticas e nacionalistas que marcaram a primeira fase da poesia em Moçambique constituiriam uma pesada herança para aqueles que não viveram a fase colonial; o segundo motivo seria uma reação à perspectiva política instrumental que contaminara a produção literária e, finalmente, essa geração se sentiria mais ligada à tradição da poesia intimista anterior que Chabal vincula, num primeiro momento, a Reinaldo Ferreira e Rui Knopli, e depois a Sebastião Alba, Heliodoro Baptista e Luís Carlos Patraquim. (CHABAL, 1994: 59/60)

Não interessa aqui o aprofundamento destas novas tendências na poética, mas apenas registrar a coincidência entre as revisões literárias propostas com as contestações de natureza política e social que ocorrem identificar na sociedade moçambicana.

Quanto ao domínio narrativo, sua tradição foi sempre menor que o campo poético e os textos se restringiram, por muito tempo, ao conto. Ao construírem suas análises sobre a prosa na literatura africana, muitos críticos inferem uma maior dificuldade na produção de romances<sup>85</sup> e enfatizam que o conto é mais “natural”, pois estaria mais próximo da influência da cultura oral africana. Um desses críticos, Patrick Chabal, escrevendo em 1994, afirma:

O gênero mais importante nesta fase parece ser o conto/ estória. Porque? Há que tomar em consideração a herança de João Dias e Luís Bernardo Honwana, pioneiros no conto. Também deve-se tomar em linha de conta a influência da cultura oral africana e popular, que recorre essencialmente à arte de contar histórias. Os jovens escritores que procuram novas maneiras de escrever prosa, no contexto de uma tradição de cultura oral, recuperam a mais comum forma de arte: contar histórias. (CHABAL, 1994: 66)

Assim, para Chabal, os jovens escritores teriam facilidade na produção de contos em decorrência de uma tradição de oralidade que marca a cultura africana. O que está subjacente a este pensamento é o pressuposto de que escritores africanos encontrariam mais dificuldade na produção de romances e estariam mais aptos para reproduzir na escrita o conto ao qual já estariam habituados. Entretanto, o crítico trata de forma contraditória a condição do escritor quando reconhece que muitos deles não vivenciaram nem as culturas nem as línguas africanas<sup>86</sup> e, por outro lado, não toma em conta o fato de que a condição de intelectual é suficiente para estabelecer um distanciamento em relação à população que ele busca representar, não importa o gênero da produção.

A reflexão sobre a ambivalência entre vida política e intelectual foi intensamente debatida por Portelli, cujo trabalho com História Oral busca resgatar a fala e a cultura de comunidades no interior da Itália e pode nos proporcionar algum esclarecimento sobre a matéria. Em sua experiência de pesquisador e “camarada”, e apesar da identidade política, jamais obteve uma maior aproximação do líder partisã que o introduzia junto aos demais moradores e sempre se referia a ele como “professor”. Mesmo sendo ele um antigo habitante da cidade, tendo convivido na infância com muitos dos entrevistados, apesar de pertencer à classe média, a sua condição como intelectual teve peso maior que as velhas

<sup>85</sup> Lourenço do Rosário, analisando os problemas da escrita de Paulina Chiziane, afirma: “...não sei se situá-las num plano meramente técnico literário dado o gênero escolhido, o romance, pois é sabida a dificuldade dos nossos escritores perante o romance. O ponto forte da nossa literatura situa-se na poesia e nos contos”. Cf. ROSÁRIO, *op. cit.* p. 25.

<sup>86</sup> “... o facto de a jovem geração de poetas ter sido quase totalmente afastada daquilo que se pode designar, em termos gerais, por culturas africanas. Sem acesso ao campo e com pouco contacto com as “raízes” africanas, muitos deles cresceram a falar apenas português e nenhuma língua africana.” (CHABAL, 1994: 63)

relações entre ele e os entrevistados. Para Portelli, mesmo os intelectuais cuja origem está ligada à região onde pesquisam (*intelectual nativo, intelectual militante*), não conseguem romper com o distanciamento e o termo *intelectual* evoca uma diferença que continua presente mesmo durante a busca de entendimento, participação e identificação. (PORTELLI, 1997: 17).

De forma semelhante pode-se pensar o escritor africano que, em sua formação intelectual, se afastou das características culturais da maioria da população de seus países, o que não significa que tenham se alienado por completo das culturas de suas regiões, como afirma Appiah, considerando a situação em seu país:

insistir na alienação dos súditos coloniais de educação ocidental, em sua incapacidade de apreciar e valorizar suas próprias tradições, é correr o risco de confundir o poder dessa experiência primária com o vigor de muitas formas de resistência cultural ao colonialismo. (APPIAH, 1997: 25)

Entretanto, é preciso questionar, como faz Ana Mafalda Leite, a maneira como foram construídas as categorias intelectuais de oralidade, de escrita e de literatura, atribuindo a primeira aos africanos e as seguintes aos europeus; assim, o que seria um fenômeno acidental torna-se “essencial” de modo que a oralidade passa a ser parte da “natureza” africana e não o resultado de condições materiais e históricas. (LEITE, 1998: 14-17) A autora propõe uma crítica ao reducionismo que estabelece uma relação direta entre características da sociedade africana e gênero literário:

O facto de uma parte das sociedades africanas continuar a ser fundamentalmente camponesa e agrícola, e manter as tradições orais como forma de preservação da sua bagagem cultural, não significa que o conto, a forma mais popular de transmissão de conhecimento e de cultura, seja necessariamente a forma “natural” ou “essencial” de reconhecimento da africanidade literária. (LEITE, 1998: 25)

Há uma estreita associação entre as reflexões sobre o gênero literário e o domínio da língua e da literatura nos países colonizados. A escrita foi incorporada a quase todas as culturas africanas ao sul do Saara a partir do processo de colonização e a produção de uma literatura africana significou, como o recurso à imagem de Caliban exaustivamente o tem demonstrado, uma apropriação, pelo dominado, das armas do dominador. Entretanto, como afirma Appiah, a língua é vista como um agente duplo que esteve a serviço dos padrões imperialistas e foi utilizada como forma de domínio do Ocidente e, agora, se encontra oficialmente a serviço de novos padrões, mas sobre ela continua pairando uma suspeita.



Mesmo quando a língua do colonizador é “crioulizada”, mesmo quando a visão do imperialista é jocosamente subvertida nas letras das canções populares, persiste a suspeita de que há um *Sprachgeist* hostil em ação. (APPIAH, 1997: 88)

Para este autor, a questão tornou-se uma disputa entre, por um lado, uma concepção herderiana e sentimentalista sobre línguas e tradições africanas, como expressão de uma essência coletiva e, por outro, uma concepção positivista das línguas como mero instrumento que, como tal, pode ser purgado do modo de pensar imperialista e racista. No primeiro grupo se enquadram os nativistas, muitos com ampla formação e reconhecimento nas universidades Ocidentais, reivindicam o direito de uma escrita particular, que seja autônoma, separada e distinta de qualquer outra literatura, com suas próprias tradições, modelos e normas, esquecendo-se que não são beneficiários exclusivamente de uma tradição nativa, mas, também, de uma herança de artes e letras universais. (APPIAH, 1997: 90) Questionam a idéia de universalismo, quando o problema não estaria colocado no conceito em si, mas numa “hegemonia eurocêntrica fazendo-se passar por universalismo”. (APPIAH, 1997: 91)

Como afirma Appiah, a maioria dos escritores africanos ao sul do Saara recebeu uma educação de estilo ocidental, “as relações ambíguas com o mundo dos seus antepassados e com o mundo dos países industrializados fazem parte de sua localização/deslocamento cultural característico”. (APPIAH, 1997: 86) Tanto a forma como se dá o uso da língua, quanto o gênero literário adotado, resultam de decisões assumidas por esses agentes que vivenciam essa ambigüidade e sofrem pressões sociais, particularmente aquelas exercidas no próprio meio, em favor de um certo tipo de produção autônoma e com características próprias. A produção de um ou outro gênero literário deve ser considerada em sua particularidade e historicidade e não, como faz Chabal, atribuída a uma “tradição de oralidade”. Não importa aqui se oralidade ou tradição estejam sendo vistas negativamente, como expressão de um primitivismo, ou positivamente, como exemplo de autenticidade, isto é, de um modo preconceituoso ou idealizado, é preciso evitar que tais concepções interfiram na análise. Como afirma Ana Mafalda Leite:

O importante para a nossa reflexão é estar consciente de que esses pontos de vista trabalham muitas vezes, latentemente, na nossa percepção das literaturas africanas, e porventura distorcem as nossas interrogações e as conclusões a que chegamos. (LEITE, 1998: 18)

Por outro lado pensar numa relação direta entre oralidade e conto é limitar uma análise mais abrangente da questão que envolve as características contemporâneas tanto da sociedade como do escritor africano. Carmen Tindó Seco, concordando com Ana Mafalda Leite, apresenta o depoimento do escritor angolano Manuel Rui sobre “*essa fratura que preside ao jogo de transmutação do registro oral ao escrito*”:

Eu sou poeta, escritor, literato. Da oratura à minha escrita que só me resta o vocabular, signo a signo em busca do som, do ritmo que procuro traduzir numa ou noutra língua. E mesmo que registre o texto oral para estruturas diferentes – as da escrita – a partir do momento em que o escreva e procure difundi-lo por esse registro, quase assumo a morte do que foi oral: a oratura sem griô; sem a árvore sob a qual a estória foi contada; sem a gastronomia que condiciona a estória; sem a fogueira que aquece a estória, o rito, o ritual. (*apud* SECCO, 2003: 13)

Além de se buscar compreender as diferentes condições em que se dá o texto escrito em relação aos produtos da oralidade próprios dos ambientes das comunidades rurais africanas, é preciso compreender a própria transformação que o processo histórico impõe à cultura popular na era da produção em massa que, como afirma Appiah, mistura vigorosas práticas da cultura oral – narrativas, mitos, religiosidade – com produções culturais de diversos tipos, de Michael Jackson ao rap. (APPIAH, 1997: 92)

Assim, podemos afirmar que algumas relações construídas entre literatura e oralidade reproduzem o preconceito em relação ao escritor africano que, manejando a língua do colonizador, apresentaria dificuldades com seu domínio e estaria mais apto a produzir textos estruturados de acordo com a tradição da oralidade. Cada gênero literário tem suas características, suas dificuldades e suas particularidades, se há uma grande produção de contos na literatura africana isso não decorre de um processo de registro escrito daquilo que foi pensado oralmente. Considerada dessa forma a questão não passa de uma simplificação do complexo processo que envolve o escritor de um país que foi colonizado e a sua luta pela independência e autonomia política e cultural, além de seu desejo de registrar os traços da cultura de seus conterrâneos, sem que isso signifique abandonar todas as influências a que esteve sujeito.

A oralidade tem, efetivamente, constituído uma das marcas da produção literária africana, que tem trazido para suas narrativas a representação das práticas culturais da sociedade sobre a qual se fala, e que estão presentes não só no conto, mas também no romance.

Ana Mafalda Leite propõe que se considere a relação entre a literatura africana e os contextos culturais, buscando no texto literário as características da oralidade em termos formais, mas, também, “*os sentidos culturais subjacentes a essa representação, enquanto configuração simbólica de diferentes modos de mundividência e de encarar o acto criativo.*” (LEITE, 2003: 38) Nessa linha de reflexão a autora procura identificar no estudo do romance, *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto, um série de elementos próprios da oralidade como: a estrutura dialogal, viagem iniciática e imbricação de gêneros e outros recursos, como estratégias que revelam uma sobrevivência e adaptação dos gêneros orais no romance moderno. (LEITE, 2003: 39) Depois de uma discussão sobre a maneira flexível como se deve compreender os “gêneros” na produção oral – contos, provérbios, cantos de guerra e de caça, cantos rituais, encantações, etc. – e as transferências e incorporações que freqüentemente ocorrem entre eles, Ana Mafalda Leite passa a analisar a obra de Mia Couto, considerando-a como uma seqüência de contos ligados por coordenação e simultaneamente por encaixe, constituindo cada capítulo como uma unidade fabular independente e pela alternância das duas macro-narrativas, a história de Tuahir e Muidinga e as histórias do caderno de Kindzu, sendo que, no final, a narrativa imaginária dos cadernos integra-se à primeira. (LEITE, 2003: 42). Assim, *A Lição de Siqueleto*, *O Fazedor de Rios*, *As Velhas Profanadoras*, são oportunidades criadas pelo autor para relatar aspectos variados da cultura e das crenças locais.

O mesmo conjunto de características de formas narrativas orais coordenadas e encaixadas, segundo Leite, pode ser identificado nas obras de Paulina Chiziane, que

reinveste na sua prática narrativa a intencionalidade da prática da narração oral de contos, fábulas, formadores de valores éticos e comportamentais, dramatizando com esse aparato narrativo, relatos vivenciais. (LEITE, 2003: 72)

Em *O Sétimo Juramento* ocorre uma “mimetização” da prática narrativa oral de um bardo, contador de histórias, ou “griot”. Essa característica intencionalmente desenvolvida, segundo a crítica, exerce a função de reapropriação de uma voz e conhecimentos seculares, retomada e resposta em “atitude griótica de pedagogia crítica”. (LEITE, 2003: 73)

Os ensaios de Ana Mafalda Leite proporcionam diversos elementos para pensar a produção literária dos dois autores acima indicados e as formas de representação de traços marcantes da sociedade, tais como as relações entre as personagens, a magia e a feitiçaria, a iniciação sexual, os rituais de morte e de viuvez e diversas outras práticas culturais

apresentadas pela incorporação dos intertextos orais como o provérbio, o conto e a fábula, nos seus romances. Longe de uma atitude marcada pela “tradição da oralidade”, ou por especificidades dos escritores africanos, identificar na produção literária traços da cultura e da poética oral, na busca de uma representação da identidade da sociedade sobre a qual se escreve representa “um gesto de escrever para e sobre si mesmo” para fazer uso da assertiva de Appiah sobre a literatura africana em geral, o que significa

para aqueles de nós que fomos predominantemente criados com textos que mal reconheciam a especificidade de nossa existência, cada obra que simplesmente coloque diante de nós o mundo que já conhecemos (...) é capaz de proporcionar um momento prazeroso de autovalidação. (APPIAH, 1997: 103)

Os romances considerados neste estudo constroem uma identidade com esse “mundo que conhecemos”, procedimento que não é exclusividade desse gênero literário e dessa identidade já falava Craveirinha em poema de 1970, relacionado à música.

#### MOZART E FANI FUMO

(Para o Rui Knopfli,  
que está sempre a deitar-me à cara  
o seu Mozart)

Juro

que não invejo os adágios de Mozart  
nem as cantatas de Bethoven.

De que me vale Mozart  
ou Bethoven

se não desejo anestesiar-me em opus  
nem sequer participar da acção de Stravinsky  
apontando o violino?

Para mim

o mísero tambor tem todos os ritmos  
que necessito para andar certo com o meu vencimento  
e a melodia dos xipendanes ferindo a noite  
ainda tem a pureza de uma virgem  
sangrando às garras de duendes pcessos  
dos duros adágios de Bethoven.

Um dia

na minha vida oxalá inúteis  
os apelos ancestrais das peles repercutidas  
ilicitamente a palmadas na povoação  
para que um Mozart moçambicano tenha tempo  
de escrever operetas para meu ócio africano  
e até um Rachmaninof de cabelos crespos e narinas largas  
erga batuta num conjunto de câmara  
não ardente nas barrigas.

E no entanto

eu compreendo ao longe Mozart

mas sinto mais o que me diz Fani Fumo  
e o que Miriam Makeba canta.

E  
constantemente  
entro em diálogo com a magia dos tambores.  
E tu?  
(CRAVEIRINHA, 2002: 194)

O poeta, que compreende Mozart, deixa claro sua vinculação identitária com Fani Fumo e Miriam Makeba e a melodia dos xipendanes ferindo a noite. Entretanto, o romance, marcado pela verossimilhança na representação do cotidiano e das relações sociais conflituosas, não só “fala de si”, mas proporciona, através da articulação de suas intrigas, a discussão dos problemas que afetam as sociedades africanas e afligem o intelectual que tenta com sua escrita construir os sentidos das experiências vivenciadas. Mas qual seria essa “especificidade da existência africana”? Appiah faz interessante comparação entre as preocupações que afetam o escritor europeu e o africano. Para ele, enquanto o primeiro se questiona sobre seu eu interior, sobre sua autenticidade, a problemática africana decorrente da colonização é outra:

O problema de quem sou realmente é levantado pelos dados do que pareço ser: e, conquanto seja essencial para a mitologia da autenticidade que esse fato seja obscurecido por seus profetas, o que pareço ser é, fundamentalmente, a aparência que tenho para os outros, e apenas de forma derivada para mim mesmo. (APPIAH, 1997: 115)

Mais do que um questionamento individual, o africano teria que responder a essa expectativa que o *Outro* tem em relação a sua africanidade. O que é o africano para o mundo? Ainda segundo Appiah, o intelectual europeu, comodamente instalado em sua cultura e suas tradições tem de si mesmo uma imagem de marginalizado, enquanto o africano busca descobrir um papel público e não particular, busca desenvolver sua cultura em direções que lhe confirmam um papel, um reconhecimento. O que significa ser achanti ou kikuio? O que significa ser gânes ou nigeriano? São africanos e negros, o africano não pergunta quem sou eu, mas quem somos nós. (APPIAH, 1997: 116) Enquanto o intelectual europeu e ocidental debate-se na compreensão e representação dos sujeitos individuais e seus conflitos, o intelectual que vive a herança da colonização, ainda debate-se em sua produção pelo reconhecimento do *Outro* fora e dentro de seu próprio país.

Para Bhabha o estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de alteridade. O centro de tais estudos

não seria nem a “soberania” de culturas nacionais, nem o universalismo da cultura humana, mas um foco sobre os deslocamentos culturais e sociais. Para esclarecer esta idéia, Bhabha recorre a Goethe que, referindo-se às nações européias após as guerras napoleônicas, afirma que as mesmas “*tinham aprendido muitas idéias e modos estrangeiros, que inconscientemente adotaram, e vir a sentir aqui e ali necessidades espirituais e intelectuais antes não reconhecidas.*” (apud Bhabha: 2001 33). Mia Couto refere-se com clareza a essa adoção inconsciente, ou mesmo consciente, de “idéias e modos estrangeiros”:

Entendia o que me unia àquela mulher, nós dois estávamos divididos entre dois mundos. A nossa memória se povoava de fantasmas da nossa aldeia. Esses fantasmas nos falavam em nossas línguas indígenas. Mas nós já só sabíamos sonhar em português. E já não havia aldeias no desenho do nosso futuro. Culpa da Missão, culpa do pastor Afonso, de Virgínia, de Surendra. E sobretudo, culpa nossa. Ambos queríamos partir. Ela queria sair para um novo mundo, eu queria desembarcar numa outra vida. Farida queria sair de África, eu queria encontrar um outro continente dentro de África. (TS, 103)

Não se trata, aqui, de ser igual ao *Outro*, mas de aceitar a língua do outro e a sua própria cultura e, a partir dessa conjunção, desse deslocamento cultural, criar um “*novo mundo*” e “*um outro continente dentro de África*”. A auto-inscrição do africano se coloca como um problema que perpassa as diferentes obras literárias e é uma das questões presentes nos romances de Mia Couto e Paulina Chiziane, a indagação de quem somos nós impondo-se de forma insistente a partir da guerra civil e do esfacelamento das respostas estabelecidas no pós-independência. O discurso sobre o “homem novo” que deveria ser o elemento de interpelação dos indivíduos da sociedade moçambicana autônoma sofre uma cisão, agravada pelos conflitos bélicos, e terá que se recompor. A partir desse momento a disputa pelos discursos de identificação, de reconfiguração da identidade, se instala na sociedade e no campo literário.

A busca da representação de sujeitos concretos da sociedade moçambicana e a não-aceitação de uma caracterização generalizada de “povo” esta presente nos dois autores. Também está presente a constatação de que, em decorrência do projeto proposto pela Independência e das circunstâncias históricas específicas da região, amplos setores da sociedade foram excluídos e sua cultura, práticas e crenças, foram desprezadas, bem como, sua memória e identidade desrespeitadas. A literatura passa a disputar, com inúmeros

outros campos de produção de discursos, como vimos nas discussões sobre democracia e autoridades tradicionais, a representação destes setores e dos seus traços culturais.

Esse procedimento reacende a questão da africanidade e de como se faz a representação da “verdadeira” e “autêntica” cultura africana. E é neste ponto que é possível identificar profundas diferenças entre os dois autores estudados, apesar de terem vivido experiências muito próximas e tentarem responder aos mesmos problemas.

Dois aspectos serão aqui selecionados no intuito de buscar captar as construções de sentido produzidas nas narrativas dos dois autores. Nas obras de Mia Couto, existe a preocupação, como já foi indicado em diversos momentos deste estudo, com a criação de personagens que transitam em diferentes universos culturais ou, como ele afirma, que vivem em dois mundos, dialogando com as experiências recentes do país. Nos romances de Paulina Chiziane assume relevância a intenção de trazer à público diversos aspectos da cultura da sociedade moçambicana e a forma como no interior dessas crenças as personagens vivenciam um destino predeterminado.

A abordagem de Paulina Chiziane volta-se para o cotidiano dos indivíduos em Moçambique contemporâneo ou, no caso do romance *Balada de Amor ao Vento*, na submissão ao colonialismo. Independentemente do tempo representado, as intrigas em que se movem suas personagens podem ser plenamente identificadas com a vida cotidiana, seja de camponeses ou de sujeitos urbanizados.

Seus quatro romances tratam de temas centrais da história moçambicana no último século: a vida das comunidades camponesas sob o colonialismo (BAV) ou sob a recente guerra civil (VA), a vida de famílias urbanizadas de classe média no pós-independência (SJ e N); em todos eles a presença de costumes estrangeiros está colocada.

Os costumes e as tradições sofreram alterações nos últimos séculos. As gentes ouviram as palavras dos homens vindos do mar e transformaram-se; abandonaram os seus deuses e acreditaram em deuses estrangeiros. Os filhos da terra abandonaram a tribo, emigraram para terras estrangeiras e quando voltaram já não acreditavam nos antepassados, afirmaram-se deuses eles próprios. (VA, 60)

Todas as personagens revelam traços de um hibridismo cultural, peculiar aos sujeitos submetidos ao colonialismo, onde religiosidade cristã e cosmogonia africana se articulam num universo de correspondências, como a estabelecida entre as almas dos antigos invasores ngunis que se pfukan (ressuscitam) (SJ, 28) para submeter os homens e Cristo que pfukou para redimir pecados do mundo (SJ, 29). O encadeamento de diversas

informações culturais nas falas das personagens revela a tradução de influências alienígenas em um universo predominantemente negro:

Clemente recorda os mitos das aulas de história universal. Mitos de bestas e santos. De deuses e demônios. Mitos do amor à lua cheia. Mitos de dragões e papões. Foi o mito de Rômulo e Remo que criou Roma. Hércules. Zeus. Vénus. Foi o mito do nascimento de Shaka que criou o império Zulu. O mito da criação do mundo, segundo o Génesis, governa metade do planeta Terra e criou a superioridade do branco sobre o preto, do homem sobre a mulher. O mito de mpfukwa torna os ndaus temidos e destemidos. O mito da encarnação governa o universo dos bantus. (SJ, 29)

A linearidade que possibilita a convivência sem conflitos, e não como contradições que devem ser resolvidas, se explica pela supremacia proposta pela romancista para o traço africano da cultura, em que “cantigas mágicas fazem cair todas as máscaras” (SJ, 193), como afirma a personagem Vera que, ao repetir um refrão de uma história sobre Makhulu Mamba, acaba por invocar entidades e ver sua sogra ser possuída, revelando características que teria tentado esconder de todos.

Os destinos das personagens são comandados por forças sobrenaturais, por determinações incontrolláveis ou só passíveis de controle se invocadas outras forças igualmente sobrenaturais que a elas possam se contrapor.

Sem qualquer possibilidade de pensar uma alternativa aos problemas vivenciados, atribuí-se os acontecimentos a um destino cíclico, para David a luta dos trabalhadores compõe este ciclo: “*A história repete-se, passo à frente, passo atrás, como um pêndulo, no relógio da vida.*” (SJ, 32) ou a experiência da sogra e de Vera, casadas com um indivíduo que por ambição entregaram-se a espíritos malignos: “*Falo-te como mulher e não como sogra. Eu e tu, dentro desta família arrastadas pelo destino. Por amor seguindo o mesmo trilho. A conversa que temos agora tive-a com a minha sogra há mais de quarenta anos.*” (SJ,191) Cíclicas também são as razias dos Cavaleiros do Apocalipse, quando, como um presságio, se aproximam da aldeia de Sianga e Minosse: “*O ciclo da desgraça evolui e está prestes a atingir a fase crucial: a colheita do diabo. Há cavaleiros no céu*” (VA, 47); ou quando o ataque pelo exército contrário ao governo se efetiva: “*O exército do cavaleiro vermelho tem a cor do camaleão e o silêncio dele. Penetra invisível pelos quatro cantos da aldeia.*” (VA,115); ou no ataque final, quando se supunha ter sido atingido um momento de equilíbrio e de paz na nova aldeia para onde a personagem Minosse se deslocara:



*“Descem do Poente os cavaleiros do Apocalipse. São dois, são três, são quatro, o povo inteiro cava sepulturas.”* (VA, 275)

Se, como afirma Ana Mafalda Leite, a apologia do racionalismo que marcou o processo colonial e a construção de um novo Estado levou ao “apagamento das tradições religiosas animistas” (2003: 70), contribuindo no desenraizamento e na alienação decorrente da perda dos elementos da própria cultura, a sua retomada, sem que isto signifique uma situação de conflito e de questionamento por parte da romancista, conduz, por sua vez, a uma visão estática e essencializada da cultura que se pretende representar.

Assim, as longas e detalhadas descrições dos costumes e modo de vida das comunidades negras esgotam-se em si mesmas, sem que estas composições se apresentem como possibilidades de superação dos conflitos e das experiências individuais.

Por outro lado, a caracterização das personagens como africanas – entendidas aqui como negras – restringe a representação das múltiplas trocas e intercâmbios que vêm marcando a sociedade moçambicana ao longo de sua história. As personagens são apresentadas como receptoras e de um conjunto de influências em relação as quais são colocadas como vítimas de um destino que é sempre retomado, de forma cíclica, seja por sua condição de mulher, sempre dominadas e subjugadas, seja por na condição de explorado:

Os teus antepassados fremiam de dor, mas cantavam belas canções quando partiam para a escravatura. (BAV, 46)

No passado, os grandes homens da Europa em sessões magnas, festins e banhos de champanhe dividiram o continente negro em grandes e boas fatias, escravizaram, torturaram, massacraram e deportaram almas destas terras. Hoje, gente oriunda das antigas potências colonizadoras diz que dá a sua mão desinteressada para ajudar os que sofrem. (VA, 234)

Para nós, hoje, a revolução é a versão proletária da tirania. O capitalismo é a versão burguesa da tirania. Democracia é a versão mais subtil da mesma tirania. Tudo é tirania. (SJ, 69)

Nos romances de Chiziane é possível identificar uma característica apontada por Mbembe no intelectual africano, aquela que atribui os acontecimentos históricos vivenciados pela África a entidades fictícias e totalmente invisíveis:

Supõe-se que o atual destino do Continente não advém de escolhas livre e autônomas, mas do legado de uma história imposta aos africanos, marcada a ferro e fogo em sua carne através do estupro, da brutalidade e de todo tipo de condicionamentos econômicos. (MBEMBE, 2001: 176)

É interessante observar que Mbembe atribui essa postura tanto aos nativistas, que acreditam numa conspiração que não permite o “florescimento da singularidade africana”,

como para as interpretações marxistas que, atribuindo todos os problemas africanos à exploração capitalista, deixou de considerar as diferenças com que essa exploração marcou e vem marcando a sociedade. (2001: 176) Para Chiziane tanto o colonialismo como a proposta política do partido-Estado FRELIMO foram responsáveis por introduzir práticas culturais na vida dos africanos que em nada contribuíram na evolução de suas vidas. A trama é construída no sentido de apontar soluções para os acontecimentos narrados na retomada de práticas culturais que, para a autora, seriam verdadeiramente africanas como a poligamia ou o recurso a feitiçaria, desconsiderando a dinâmica dos processos culturais e evitando um efetivo enfrentamento dos conflitos, desigualdades e diferenças que marcam a sociedade moçambicana.

A identidade moçambicana representada por Mia Couto caracteriza-se por personagens que se encontram sujeitas a uma infinidade de combinações de influências, de comunidades que convivem e confrontam-se continuamente com a diversidade e reagindo aos acontecimentos de forma igualmente diversificada. Negros e indianos que se identificam nas experiências sociais ou que se estranham em atitudes discriminatórias, brancos que há muito negaram sua ocidentalidade e vivem plenamente a cultura local, negros que convivem com outros negros de culturas diferentes de formas harmoniosas ou conflituosas, negros que não conseguem entender os seus em decorrência de experiências de vida que os leva a “sentir aqui e ali necessidades espirituais e intelectuais antes não reconhecidas”. É com personagens desse matiz que Mia Couto constrói as tramas de suas narrativas.

São esses homens, na sua diversidade cultural, que se confrontam com uma independência que se distancia dos projetos iniciais de país e de homem livre. É nesse diálogo entre projetos e sonhos confrontados com decepções que o ex-militante Mia Couto, que participou intensamente da construção da independência, procura compreender e denunciar os caminhos que estão sendo redesenhados na sociedade, fazendo deste o tema central dos romances aqui analisados. Diversas personagens são caracterizadas como tipos sociais urbanizados e ocidentalizados, como já tivemos oportunidade de apontar acima, e fazem um exercício de aproximação com as comunidades que conservam muito de uma cultura muitas vezes classificada de tradicional, sugerindo uma retomada de caminhos que no processo de instalação do novo Estado foram desprezados.

O autor não poupa críticas aos caminhos que a Revolução começou a trilhar. É com muito humor e ironia que críticas são tecidas em relação à elite burocrática partidária que

se instala em diversos níveis da administração – as “estruturas”, como foram chamadas – e repetem de maneira formal os discursos e palavras de ordem sem compreender o seu sentido. A adoção da retórica do discurso revolucionário e de termos e conceitos do jargão marxista adquirem, por desconhecimento ou má fé, um sentido completamente diverso.

Assim se referia Assane, secretário do administrador da vila de Matimati, no romance *Terra Sonâmbula*, em relação ao afundamento de um navio naquelas proximidades: “*As autoridades imediatamente desencadearam um ofensiva de averiguações político-ideológicas tendo apurado a presença do inimigo da classe*” (TS, 60); a população, entretanto, previda pela fome pouco se importou com o aspecto político com o qual o acontecimento foi identificado pela administração, “*a população não se comporta civilmente na presença da fome*” e por isso, e por todas as partes, se escutavam tambores, rezas obscurantistas, clamando para que os antepassados afundassem mais navios. (TS, 61)

De forma semelhante, em *O Último Voo do Flamingo*, o administrador relata aos seus superiores, com certa indignação, o inadequado comportamento da população que da cidade de Tizangara que recebe a delegação incumbida de desvendar o mistério das explosões dos boinas azuis, com cartazes dando boas vindas aos camaradas soviéticos e vivas o internacionalismo proletário (UVF, 25). Também neste romance o administrador, rápida e convenientemente, adapta-se aos novos tempos de reestruturação econômica apesar de conservar alguns cacoetes dos tempos do governo socialista, assim o atropelamento de um cabrito que irá provocar um tumulto e dificultar a realização dos discursos será visto como “*sabotagem ideológica do inimigo*” (UVF, 27). Em carta para o Chefe Provincial, relatando os acontecimentos, diria:

Desculpe, a franqueza não é fraqueza: o marxismo seja louvado, mas há muita coisa escondida nestes silêncios africanos. Por baixo da base material do mundo devem de existir forças artesanais que não estão à mão de serem pensadas. Peço desculpa se estou enganado, faça-lhe uma autocrítica. (UVF, 76)

Tal elite burocrática se consolida no poder ao longo da guerra civil e durante o processo de transformação da economia estatal centralizada em uma economia competitiva, sendo os ocupantes de cargos na administração os que têm mais possibilidade de se locupletar, um fato denunciado publicamente pelo bêbado Quintino Massua:

Agora, em Moçambique, a guerra é como se fosse uma machamba. E se explicou: a guerra gerava altos tacos, cada um semeava uma guerra particular. Cada um punha a vida dos outros a render. (TS, 140)

E é na condição de negro e filho da terra que Assane justifica o ilícito enriquecimento: “*Nós, originários, devemos assumir as propriedades, não é assim mesmo?*” (TS,122)

Comportamentos e justificativas que não deixam de pesar na consciência dos envolvidos, como explicita o sonho do administrador Estevão Jones, descrito no capítulo intitulado *O Regresso dos Heróis Nacionais*:

Nós fazíamos as cerimônias chamando os nossos heróis do passado. Vieram o Tzunguine, o Madiduane e os outros que combateram os colonos. Sentamos com eles e lhe pedimos para colocar ordem no mundo nosso de hoje. Que expulsassem os novos colonos que tanto sofrimento provocaram na nossa gente. E nessa mesma noite acordei com o Tzunguine, o Madiduane me sacudindo e me ordenando que me levantasse.

- O que estão fazendo, meus heróis?
- Você não pediu que expulsássemos os opressores?
- Sim, pedi.
- Pois então estamos expulsando a si.
- A mim!?
- A si e aos outros que abusam do Poder. (UVF, 172/173)

Para desespero e revolta dos heróis nacionais, enquanto alguns enriquecem, grandes contingentes sofrem os efeitos da guerra civil e vivem a angústia e a frustração com a independência incompleta.

E do interior dessa multiplicidade de interesses e de identidades que as personagens de Mía Couto vão buscando encontrar um caminho, mais novo e duradouro que os grandes e inalcançados projetos. É o que se pode depreender dos conselhos de personagens como Tuahiar, frente à eminência da morte de Muidinga:

O velho segredou o seguinte conselho: quando morresse, para encontrar caminho do Céu, o miúdo devia escolher só os carreirinhos. Os grandes caminhos nunca lhe levariam lá. Procurasse, sim, os caminhinhos, trilhozitos entre nuvens, feitos por pé de pouca gente. (TS, 57)

Ou na voz de Sulpício, pai do tradutor de Tizangara

- Está ver aquele caminhozito?
- Quando chegar o fim do mundo você toma este carreirinho. Está a ouvir? (UVF, 54)

## Conclusão

A parte mais significativa da literatura produzida em Moçambique é contemporânea às lutas para a constituição de um Estado Independente. Tomando-se como marco a produção que expressa uma resistência ao domínio colonial português, que antecede em algumas décadas a constituição do Estado Nacional, pode-se pensar em, aproximadamente, meio século de existência. Período tão reduzido que por si só pode explicar a busca dos escritores pela identidade moçambicana, num esforço representado pelo ato de conjugar características culturais e traços de comportamento como elementos de alteridade em relação às demais nações.

Os povos libertados querem contar suas histórias, produzir suas narrativas, contrapor-se à grande narrativa dos impérios metropolitanos. A produção literária de meados do século XX conclamava o povo a tornar-se sujeito dessa narrativa. Os intelectuais que vivenciaram a assimilação buscavam uma reaproximação com os setores populares, discriminados e explorados durante o longo período colonial. Entretanto, a euforia que tomou conta da sociedade com a proclamação da Independência foi violentamente interrompida por obstáculos que indicam uma luta inconclusa pela descolonização e a renovação de conflitos entre grupos dominantes e subalternos, revelando uma nação dividida no interior dela própria. A identidade nacional passa a ser objeto de disputas de discursos que nela buscam legitimação. A guerra civil se espalha por todo o país e deteriora lentamente o cotidiano das populações, principalmente as que vivem na zona rural. A guerra, além de inviabilizar qualquer projeto político governamental, expôs comunidades completamente desprotegidas social e culturalmente, por terem sido apanhadas em meio a um processo de profundas mudanças, fazendo com que, nesse contexto, os tempos do colonialismo começassem a ser lembrados como tempos melhores que os tempos de povo libertado.

Para as populações, cabe ao governo a responsabilidade por todas as dificuldades vividas. Na ausência ou omissão deste, elas intensificam seus apelos ao místico, recorre aos espíritos para se curar, defender-se e apaziguar a alma.

Para os intelectuais, resta a manifestação de absoluta frustração com os rumos tomados pelo projeto. No aniversário de trinta anos da Independência, Mia Couto recorda

que, em meio à aflição dos que aguardavam pelo pronunciamento, Samora Machel, atrasado em vinte minutos, declarou: “As zero horas de hoje, 25 de junho está declarada a Independência”, e questiona:

Trinta anos depois poderíamos ainda fazer recuar os ponteiros do tempo? A mesma crença mora ainda no cidadão moçambicano? Não, não mora. Nem podia morar. Em 1975, nós mantínhamos a convicção legítima mas ingénuas de que era possível, no tempo de uma geração, mudarmos o mundo e redistribuímos felicidade. Não sabíamos quanto o mundo é uma pegajosa teia onde uns são presas e outros predadores. (COUTO, 2005)

Entretanto, a história do povo ainda tem que ser contada, mas agora voltando-se sobre um povo cujas experiências estão marcadas pela diferença e pelos conflitos. O romance parece constituir a melhor ferramenta para essa forma de representação, pois com ele pode-se denunciar o projeto falido dos primeiros governantes e tentar reconduzir o povo para o centro da narrativa. É esse empenho que pode ser observado nos romances de Mia Couto e Paulina Chiziane, cada um a seu modo, buscando reconduzir o povo para o centro da representação da moçambicanidade. Tal busca é que levou Appiah a afirmar que o escritor africano debate-se para caracterizar essa identidade coletiva, para responder a pergunta “quem somos nós” (APPIAH, 1997: 116), o colonizado está sempre realizando um esforço contínuo para definir os contornos de sua identidade. E inúmeros elementos concorrem para fundamentar esta resposta: somos ndaus, macuas, changanes, ngunis, moçambicanos, mas também negros, africanos, colonizados. Novamente a negritude, a africanidade, a etnicidade são convocadas para compor a identidade coletiva. Entretanto, nenhuma dessas identidades adquire um caráter dominante e todas elas existem ao lado de muitas diferenças, a moçambicanidade não será unificada no velho sentido em que outras identificações encontram-se subordinadas e dominadas pela identidade nacional. A moçambicanidade reconfigurada coloca-se como o produto de várias histórias e culturas interconectadas.

Inicialmente, pode-se considerar que o desenho dessa sociedade multifacetada aparece ricamente representado na obra de Mia Couto, como se buscou demonstrar ao longo deste estudo. Em *O outro pé da sereia*, de 2006, essa representação é projetada para os começos de sua constituição. Nos dezenove capítulos que compõem o romance dois tempos se intercalam: o ano de 2002 e acontecimentos datados em 1560, relatando a viagem realizada pelo bispo D. Gonçalo da Silveira, de Goa para Moçambique, trazendo uma imagem de Nossa Senhora da Ajuda, benzida pelo papa (OPS, 51). Esta imagem é o

elemento de ligação entre as duas histórias, pois vai ser encontrada num afluente do Zambeze, quase 500 anos depois, por Zero Madezero que encarrega sua mulher Mwadia de achar um lugar seguro para a santa. No cumprimento dessa tarefa ela se desloca para Vila Longe, numa viagem de retorno ao seu passado pessoal e ao passado de Moçambique.

A expedição de D. Gonçalo, cujo objetivo central é a conversão do Monomotapa, é composta de europeus, indianos, goeses e, nos porões da embarcação, de escravos negros. Já na travessia, a narrativa evidencia que as personagens vivem uma intensa troca cultural, numa representação do efeito dos deslocamentos para a formação de identidades múltiplas. Assim, o autor aponta para o fato de que, paralelamente aos elos que ligam os indivíduos às suas origens africanas, indianas, européias, existem inúmeras outras forças atuando. De certa forma, esta narrativa apresenta-se como uma nova interpretação do mito fundacional, onde a história de um povo é mostrada, desde seus primórdios, como resultante de múltiplas contribuições culturais.

O acompanhamento de algumas das personagens criadas por Mia Couto neste romance pode fundamentar tal afirmação. Nimi, aprisionado no Congo, trocado por mercadorias por Mbemba Nzinga (Rei Afonso I), foi para Lisboa, onde, por ter demonstrado um comportamento rebelde, foi punido e mandado para a Índia. Retratado como um tipo altivo, foi preparado para servir de intérprete nas costas Africanas (OPS, 53), sendo, no navio, encarregado de cuidar das velas e cabos, além de ser o único que, durante a viagem, poderia acender o fogo. Desde o primeiro momento, Nimi identifica a imagem da santa com a figura de Kianda, deusa das águas e, para libertá-la devolvendo-a ao mar, tenta cortar-lhe o pé, ato pelo qual será condenado à morte. Em carta que envia a Dia Kumari, tentando explicar sua aceitação de inúmeros traços culturais europeus, afirma:

Condena-me por me ter convertido aos deuses dos brancos? Saiba, porém, que nós, os cafres, nunca nos convertemos. Uns dizem que nós nos dividimos entre religiões. Não nos dividimos: repartimo-nos. A alma é um vento. Pode cobrir mar e terra. Mas não é da terra nem do mar. A alma é um vento. E nós somos um agitar de folha, nos braços da ventania. (OPS, 113)

Dia Kumari, indiana, aia da esposa de um comerciante português estabelecido na corte do Monomotapa, retorna para Goa, com a patroa levando no ventre um filho de Nimi (OPS, 314). Xilundo, filho de um chefe africano comerciante de escravos, membro da corte do Monomotapa, e que fora vendido pelo próprio pai como escravo, para que

compreendesse o processo e retornasse como comerciante de escravos, acabará por retornar, mas será na condição de escravo e interprete da comitiva de D. Gonçalo que se dará sua passagem pelas terras do pai (OPS, 258). Entre os europeus, o Padre Manuel Antunes, jovem sacerdote que “estrevava andanças marítimas”, responsável pelos registros da viagem – papéis que mais tarde seriam encontrados junto com a santa por Zero Madzero. Durante a viagem, o jesuíta começa a duvidar da missão da qual faz parte e passa a declarar que está transitando de raça, que está ficando negro (OPS, 163), acabando por fixar-se nas terras do Monomotapa, onde passa a viver numa cabana como *Manu Antu*, feiticeiro branco (OPS, 313).

Esse rol de personagens indica entrelaçamentos que há muito fazem do Índico, na concepção de Mia Couto, “uma pátria” (TS, 26) onde convivem as mais diversas culturas num processo lançado em tempo longínquo e que continua, contemporaneamente, a se desenvolver. Em todos os romances do autor, essa caracterização de Moçambique como uma porta aberta, ou uma “varanda” voltada para o Oceano Índico, é insistentemente retomada como um traço próprio na constituição daquela população.

Muitos séculos depois, na outra história contada pelo romance, outras conexões são construídas, como denotam as identidades de Kianda, da Santa e de Mwadia, esta última, para a mãe e para a família, seria um espírito *nzuzu*, nome que a divindade residente nas águas recebe em Moçambique (OPS, 85). Na comunidade de Vila Longe, outros entrelaçamentos são apontados entre identidades culturais e pessoas portadoras de inúmeras diferenças quanto à origem, raça, crenças, diferenças estas constitutivas, para o escritor, da moçambicanidade. Ali convivem o indiano Jesustino, alfaiate, padraço de Mwandia (OPS, 71); o barbeiro, ex-revolucionário e sempre crítico, Arcanjo Mistura, que no tempo colonial fora deportado para lá pela policia colonial portuguesa - “Acabei ficando natural de Longe” (OPS, 119) -; Zeca Matambira chefe da estação, um *ex-boxer*, cuja decadência resultara de apenas ser “capaz de bater num negro, num homem de igual raça” (OPS, 219), não conseguindo defender-se de um branco ou de um mulato; tio Casuarino, empresário que não perde a oportunidade de tirar vantagens da presença na cidade de um representante de uma ONG (OPS, 134).

É com essas diferenças, por vezes conflituosas, que se reconfigura a moçambicanidade, diferenças que se estendem para o passado, tanto pela mistura dos tipos culturais que ocuparam a região, quanto pelas posições sociais dos indivíduos. Neste romance os africanos que colaboraram com o comércio de escravos ou com o domínio



colonial estão representados por personagens como Edmundo Marcial Capitani, primeiro pai de Mwadia, soldado do exército colonial português, e que se declarava descendente dos *achikundas* (OPS, 97) ou pelas referências a escravocratas como os *vagunis* (OPS, 148).

Mia Couto brinca com a maneira como as estratégias de construção da identidade coletiva articulam o lembrar e o esquecer, contrapondo não só os dois tempos do romance onde “o passado é revolvido a partir das ações do presente” (FERREIRA, 2001: 314) mas, também, as relações construídas entre a memória da escravidão e a identidade negra americana e a africana. Essa diferença fica explicitada num saboroso diálogo entre Jesustino e Benjamin Southman, quando este recusa o depoimento do indiano:

- Eu quero testemunhos de africanos.
- E eu sou o quê?
- Preciso de depoimentos de africanos autênticos.
- Eu sou autêntico.
- Talvez no final. É isso, no final eu o entrevistarei, caro Jesustino. Até porque sua família esteve ligada ao tráfico de escravos.
- Não sei nada sobre isso.
- Eu vou ajudá-lo a recordar. Há uma coisa que não entendo: nós lá, na América, nunca esquecemos. Como é que aqui vocês não se lembram?
- A gente não esqueceu. Apenas não lembramos.
- Não é falta de respeito, mas eu não acredito nessa história da árvore do esquecimento.(OPS, 278)

Para os afro-americanos, a escravidão será sempre lembrada como responsável pela migração forçada para a América e pela construção de um olhar mitificado para a África, eterna vítima inocente dos processos de espoliação a que esteve sujeita. Para os africanos, são recorrentes as relações conflituosas, em que os interesses externos encontram aliados no interior do continente, fato que se repete na contemporânea guerra civil, e cuja superação envolve um esquecimento, encarnado no romance pela personagem de Singério, o auxiliar do alfaiate

- Sabe por que nós aqui não lembramos? É porque sempre estivemos todos juntos, todos misturados: vítimas e culpados. (OPS, 278)

Entretanto, Mia Couto, apesar de ironizar a figura de Benjamin Southman, acaba por justificar sua posição, como resultado dos embates que ele enfrenta na América. Numa conversa entre Rosie Southman e Matambira (OPS, 296), ela faz referência a uma violenta discussão que o marido teria tido com um repórter do *Washington Post*, Keith Richburg que, no seu livro *Out of América*, manifesta a mais reacionária rejeição às raízes africanas. Este jornalista, após uma estada em alguns países africanos, teria reafirmado sua condição de negro americano e renegado qualquer vínculo com a África, aquele “estranho e violento

lugar”. (RICHBURG, 1997) Na América os conflitos são outros e as posições adotadas pelos sujeitos respondem às especificidades políticas das conjunturas locais. (HALL, 2004: 86)

O exemplo acima auxilia na demarcação da particularidade cultural moçambicana, onde as identidades dos sujeitos terão que coexistir com essas multiplicidades de experiências passadas e presentes e terão, ainda, que articular as diferenças culturais e sociais. Tais diferenças aparecem, nas intrigas de Mia Couto, como motivo de muito questionamento e muita discussão entre as próprias personagens, bastando, para a percepção disto, acompanhar os diálogos entre Casuarino, Lázaro Vivo, Zeca Matambira e Arcanjo Mistura, no romance *O outro pé da sereia*, ou entre personagens de outros romances como *Um rio chamado tempo e uma casa chamada terra*, *A Varanda do Frangipani* ou *O Último Voo do Flamingo*. A intensa vivência das experiências comuns seria um dos elementos da composição dessas coletividades imaginadas pelo romancista. Mia Couto, promovendo, em seus romances, a substituição de uma narrativa de grandes projetos, inconclusos e frustrados, pela representação de um modo de vida marcado pela solidariedade entre os membros da comunidade, onde os laços e relações afetivas e de companheirismo social ou familiar ainda podem ser percebidos, onde valores e crenças espirituais não foram eliminados pelas disputas políticas ou pela busca da acumulação de bens materiais, enfim, um modo de vida em que o tempo veloz da modernidade ainda não fez desaparecer completamente.

Paulina Chiziane, de forma semelhante a Mia Couto, reconduz o povo para o centro de seus romances. A sua prioridade é a narração de costumes, crenças e comportamentos, cuja permanência aponta para uma dialética entre passado-presente e para a negação do discurso teleológico da modernização. Seu texto mantém um diálogo com as recentes e infrutíferas propostas de modernização e, nesse sentido, constitui denúncia contra os projetos implantados com a Independência.

*Balada de Amor ao Vento*, seu primeiro romance, é onde mais intensamente ela busca representar o cotidiano de uma sociedade que, apesar do domínio colonial, preserva fortemente suas tradições. Nele a autora descreve os rituais de iniciação masculino e feminino, o lobolo, a estrutura de poder da aldeia constituída pelo rei (chefe da aldeia) e sua guarda e, ainda, os privilégios que o cercam. A presença de uma escola conduzida por um padre católico insere-se na estrutura da intriga como um apêndice sem qualquer

importância, exceto para Mwando, para quem as diferenças culturais constituem fator de alguma inquietação.

Nos demais romances, seu foco dirige-se, também, para a representação das diferenças culturais, mas centrado em duas formas contrastantes de manifestação: a cultura local – marcada pelos rituais tradicionais de iniciação, de casamento, de morte, cercados por um conjunto de crenças que envolvem entidades ancestrais e outras infinidades de espíritos, cujo contato com o mundo dos vivos se faz por mediação de curandeiros e feiticeiros – e a cultura do colonizado, cuja expressão nos romances é pronunciada por personagens assimilados, todos vivendo crises que decorrem de uma incapacidade de articular essas componentes culturais, e cuja tendência é retomar os caminhos do que seria a sua cultura tradicional. Nessa condição pode-se organizar uma galeria de personagens: no romance *Niketche*, Rami e todas as amantes de Tony; no romance *O Sétimo Juramento*, Vera, David e alguns personagens secundários, como Lourenço, e em *Balada de Amor ao Vento*, Mwando.

Diversamente de Mia Couto, que cria alguns personagens que vivem um processo de tradução cultural, vivendo o entre-lugar e, nesse sentido, já não pertencem mais a uma ou outra tradição, mas são portadores de uma nova cultura, para Paulina Chiziane, as tradições culturais parecem estar superpostas, em conflito, em disputa para se impor como dominante, com o desenlace das tramas parecendo indicar a supremacia dos aspectos ligados à cultura tradicional.

Chiziane constrói inter-relações vinculando à condição feminina à identidade africana, considerando que a permanência de certos traços e comportamentos masculinos na África, que, apesar de criticáveis, estariam fortemente associados com o desejo do povo de preservar sua particularidade cultural, ou seja, poligamia e patriarcalismo seriam jeitos de ser africanos para os quais os africanos têm que encontrar uma solução.

Apesar de fazer muitas referências às etnias que caracterizariam suas personagens, não há na obra da autora a valorização de uma ou outra etnia das existentes em Moçambique, materializando-se a idéia de preservação da unidade do país em Tony: “*Em matéria de amor, o Tony simboliza a unidade nacional*” (N, 161) Entretanto, resta perguntar quem caberia nesse Moçambique unido. Nas tramas construídas por Chiziane não há lugar para indianos, brancos, árabes ou outros tipos, as influências culturais também parecem derivar de duas únicas tradições a moral cristã e as crenças africanas. As

personagens, como David e Clemente (SJ) ou Rami (N), retomam as práticas culturais africanas, agindo como se pudessem resgatá-las em sua plenitude.

Considerados dentro desses marcos, os romances de Paulina Chiziane, no processo de recondução do povo para o centro de suas narrativas, opera de modo seletivo, valorizando a cultura e as tradições negro-africanas, forjando uma representação de moçambicanidade que acaba por supor sua constituição fundada numa autenticidade cultural negra, cujas raízes suas personagens estão sempre buscando.

Enquanto espera pelo guia, que lhe levará de regresso às raízes, pensa no paraíso do passado. Como era a vida? Vê crianças nuas correndo nas matas. Vê palmeiras. Cabanas, mulheres de mamas caídas. Canibais. Pretos ferozes, de tanga e azagaia dançando à volta da fogueira. Gente comendo a mão. Floresta densa. Tarzan. Rugidos. Mugidos. Missangas e máscaras. Amantes fornicando ao luar. Sífilis. Ganha cepticismo. Pode este passado de miséria resolver o problema de um homem rico? (SJ, 76/77)

Minha sogra fez de si uma flecha. Insurgiu-se contra os bons costumes da família cristã e tornou-se agente de regresso às raízes. Não encontrou nenhuma resistência. (N, 124)

Chiziane acaba por ecoar, em seus romances, todo um debate, explorado no terceiro capítulo do presente trabalho, procurando representar, pelo processo de retomada da tradição, o caminho que possibilitaria a maior expressão popular na sociedade moçambicana. Nas tramas dos romances, as tradições, que adquirem um lugar dominante como elemento de representação da sociedade, não são compartilhadas com outras práticas culturais e outras estratégias de identificação, as quais dificilmente poderiam ser ignoradas no contexto da sociedade contemporânea.

Ao longo deste estudo, procurou-se demonstrar, pela interpretação da obra dos dois romancistas analisados, a existência, em Moçambique, de um grande embate de idéias e posições. A crise do Estado socialista abriu a possibilidade de expressão de um conjunto de forças sociais, até então submetidas ao poder centralizador do Estado-partido, observando-se, assim, a retomada pública de práticas culturais anteriormente abandonadas, sua ampla divulgação nos noticiários jornalísticos, além de se constatar a presença dessa mesma temática nos textos acadêmicos e literários. Vários desses textos acadêmicos anunciam a necessidade de estudar a sociedade tradicional, manifestando discordância em relação à forma como a FRELIMO tratou o tema, tanto na guerra revolucionária como durante o governo pós-independência. Recorrentemente tem-se falado em nome de um resgate da

sociedade tradicional, das vivências populares deslocadas pelo discurso revolucionário e da legitimidade daquelas práticas culturais.

Entretanto, é preciso estabelecer as diferenças entre uma retomada das manifestações mágico-religiosas pelas populações rurais, como a que acontece durante os episódios da chamada “Guerra dos Espíritos”, relatada no terceiro capítulo deste estudo, e as construções discursivas que colocam estas manifestações como elemento predominante da identidade cultural moçambicana. As crenças esotéricas e mágico-religiosas não podem ser excluídas como formas de identificação da sociedade moçambicana, mas também não podem ser consideradas com exclusividade, sob o risco de se estar abordando de forma reducionista o processo histórico africano e reafirmando certas construções produzidas pelo Ocidente sobre estas sociedades, construções que atribuíam os conceitos tradição e tradicionalismo às práticas culturais de sociedades não letradas, alheias à racionalidade, traço característico do discurso do saber/poder ocidental. As idéias de “retomada” ou “resgate da tradição” ou de “retorno às raízes” indicam um tratamento naturalizado e essencializado do conceito, desconsiderando a dinamicidade característica das práticas culturais.

Assim, as manifestações mágico-religiosas ocorridas durante a guerra civil expressaram a resistência popular contra um projeto racionalizante da FRELIMO, que não oferecia respostas para as suas angústias e temores, representando “uma sombra” – diria Bhabha – entre a imagem de povo, construída pelo partido-Estado, e a existência de uma população heterogênea, não enquadrada nas fronteiras totalizadoras da narrativa nacional. Entretanto, os discursos que tomam a tradição como elemento fundamental na configuração da identidade moçambicana acabam por repetir o movimento de uma narrativa totalizadora que eterniza e perpetua formas de expressão culturais.

A nova configuração da moçambicanidade só pode ser pensada enquanto articulação de diversas identidades presentes na sociedade e das negociações entre os significados e sentidos construídos pelos diferentes grupos sociais e culturais que convivem no interior da nação.

## Corpus

### 1 Obras literárias

#### 1.1 Paulina Chiziane

- 1.1.1 Balada de Amor ao Vento. Portugal: Editorial Ndjira, 2003
- 1.1.2 Ventos do Apocalipse. Lisboa: Editorial Caminho, 1999
- 1.1.3 O Sétimo Juramento. Lisboa: Editorial Caminho, 2000
- 1.1.4 Niketche. Uma História de Poligamia. Portugal: Editorial Ndjira, 2002

#### 1.2 Mia Couto

- 1.2.1 Terra Sonâmbula. Maputo: Editorial Ndjira, 2001 (2a edição)
- 1.2.2 A Varanda do Frangipani. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira Ltda, 2001 (3a edição)
- 1.2.3 Vinte e Zinco. Maputo: Editorial Ndjira Ltda, 1999
- 1.2.4 O último voo do Flamingo. Portugal: Editorial Ndjira, 2000 (2a edição)
- 1.2.5 Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra. Portugal: Editorial Ndjira, 2002
- 1.2.6 O outro pé da sereia. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

### 2 Documentos do Arquivo Histórico de Moçambique (AHM)

#### 2.1 *Fundo ISANI* – Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas. (Relatórios de inspeção promovidos pelo Governo Geral da Província nos diferentes Distritos e Circunscrições da colônia de Moçambique).

- 2.1.1 1938 – Caixa 30 – Distrito de Inhambane. (ver comentários relação homem mulher)
- 2.1.2 1944 – Caixa 62 – Província da Zambézia.

- 2.1.3 1938-1940 – Caixa 94 – Província do Niassa.
  - 2.1.4 1939-1943 – Caixa 96 – Província de Niassa
- 2.2 *Fundos Oraís* - depoimentos recolhidos em diferentes partes do país, transcritos nas línguas do depoente e em português, 1980 – 1993.
- 2.2.1 Maputo – Província e Cidade (Caixas: 1, 2, 15 e 16) AHM
  - 2.2.2 Gaza – (Caixa 1, 3 e 8) AHM
  - 2.2.3 Niassa – (Caixa 1) AHM
- 2.3 Outros Documentos
- 2.3.1 Projecto Definitivo do Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique (Complemento do Código de 1886). Com estudo de José Gonçalves Cota. Lourenço Marques – Imprensa Nacional de Moçambique, 1946. Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas. AHM – Caixa 1638.
  - 2.3.2 Costumes Gêntlicos. O Lobolo. Joaquim Nunes. Moçambique. Documentário Trimestral, n<sup>o</sup> – 1936. AHM
  - 2.3.3 A Arte de Curar entre os Indígenas das Terra de Magude. Júlio Afonso da Silva Tavares – 28 de Agosto de 1909. In: Moçambique. Documentário Trimestral, n<sup>o</sup> 53 – março – MCMXLVIII (texto escrito em 1909 e reproduzido nesta data). AHM
  - 2.3.4 “Emparrâmê”. Júlio dos Santos Peixe. Separata do Boletim do Museu de Nampula. 1: 1-171, 1960. AHM
  - 2.3.5 Ligeiros Apontamentos Sobre a Curandice Espírita entre o Povo Ba-Tswa. Júlio dos Santos Peixe. Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique. Lourenço Marques, ANO XXXI, n<sup>o</sup> 130, Jan-Março, 1962. AHM
  - 2.3.6 Possessão e exorcismo em Moçambique. Luís Polanah. *Memórias do Instituto de Investigação Científico de Moçambique*. 1967/68, vol 9. AHM
  - 2.3.7 Relatório de “Prospecção das Forças Tradicionais”. Distrito de Moçambique. Governo Geral de Moçambique. Serviço de Centralização e Coordenação de Informações. José Alberto Gomes de Melo Branquinho. 22/04/1969. AHM

2.3.8 Características da mestiçagem moçambicana. Manuel Simões Alberto. Boletim da Sociedade de Estudos Moçambicanos. Ano XXV, nº 90, jan-fev, 1955. Lourenço Marques.

2.3.9 AHM e a Documentação do Processo de Paz. Revista 17, abril de 1995, p. 206.

### **3 Revistas e Jornais**

#### **3.1 Revistas literárias**

3.1.1 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer: nº1, Julho/Agosto, 2001. Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa. Director: Francisco Noa. Maputo. Objetivo dessa publicação: “alargar o horizonte das pessoas em relação a esse incomensurável universo chamado literatura” e “actualizar os leitores com matérias de teatro, dança, cinema, artes plásticas, televisão, etc”.

3.1.2 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 2, Janeiro/Fevereiro, 2002.

3.1.3 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 3, Março/Abril, 2002.

3.1.4 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, edição especial em homenagem a Craveirinha, Maio 2002.

3.1.5 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 4, Julho/Agosto, 2002.

3.1.6 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 5, Setembro/Outubro, 2002.

3.1.7 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 6, Novembro/Dezembro, 2002.

3.1.8 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 7, Janeiro/Fevereiro, 2003.

3.1.9 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 5, Março/Abril, 2003.

3.1.10 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 5, Julho/Agosto, 2003.

3.1.11 Revista PROLER. Literatura, Saber e Lazer, nº 5, Novembro/Dezembro, 2003.

#### **3.2 Outras Revistas**

3.2.1 Revista Tempo, nº 665. “Operação Produção: primeiro voluntários avançam.” 10/07/1983

3.2.2 Revista Tempo, nº 667. “Operação Produção: punir os desvios.” 24/07/1983.



- 3.2.3 Revista Tempo, nº 670. “Operação Produção: uma missão histórica.” 14/08/1983.
- 3.2.4 Revista Tempo, nº 1050. “Moçambique: Uma Literatura em busca de seus autores.” Lourenço do Rosário. 25/11/1990.
- 3.2.5 Revista Tempo, nº 1101. “Repatriados – Regresso Lento” Alexandre Luís. 19/01/1992.
- 3.2.6 Revista Tempo, nº 1109. “Operação produção: o rescaldo oito anos depois.” Fernando Gonçalves. 15/03/1992.

### 3.3 Jornais

- 3.3.1 Jornal Savana (nº 112). Reflexão sobre o poder tradicional e a construção da nação moçambicana. Agostinho Zacarias. 08/03/1996, p.1-4.
- 3.3.2 O Brado Africano nº 686, Ano 17, 13/01/1934.
- 3.3.3 O Brado Africano nº 689, 24/02/1934.
- 3.3.4 O Brado Africano nº 693, 03/03/1934.
- 3.3.5 O Brado Africano nº 694, 10/03/1934.
- 3.3.6 O Brado Africano nº 695, 17/03/1934.
- 3.3.7 O Brado Africano nº 696, 24/03/1934.

## Bibliografia

- ABBINK, J. Dervishes, moryoan and freedom fighters: cycles of rebellion and the fragmentation of Somali society. 1900-2000. In ABBINK, J. et alli. *Rethinking resistance: Revolt and violence in African History*. Leiden & Boston: Brill 2003: 328-365.
- ALVES, Armando M.N. Teixeira. Análise da Política Colonial em Relação à Autoridade Tradicional. In: LUNDIN, Iraê & MACHAVA, Francisco (Eds.). *Autoridade Tradicional*. Maputo: Ministério da Administração Estatal. Núcleo de Desenvolvimento Administrativo, 1995 , pp.71-99.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1999.
- ANSART, Pierre. História e Memória dos Ressentimentos. IN: BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai*. A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARQUIVO. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, nº 2 Especial – Centenário da Cidade de Maputo: 1887-1987. Outubro de 1987.
- ARQUIVO. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, nº 3 - Reverendo Abdallah e a Missão de Unango.
- AHM e a Documentação do Processo de Paz. Revista 17, abril de 1995, p. 181-219.
- BARTLETT, Richard. A grand methaphor of Mozambique.  
[www.africanreviewfbooks.com/Reviews/couto1](http://www.africanreviewfbooks.com/Reviews/couto1)
- BERND, Zilá. *A Questão da Negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984. Coleção QUALÉ.
- BERTHOUD, Gérald. Le Métissage de la pensée. *La Pensée Métisse*. Croyances africaines et racionalité occidentale em questions. Paris: Presses Iniversitaires de France, 1990.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001
- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Portugal: Publicações Europa-América, 1976.
- BOLETIM ANTI-COLONIAL. 1 a 9. Arquivo 2. Porto: Afrontamento, 1975.
- BORGES, Edson. Política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982). In: FRY. Peter (org.) *Moçambique. Ensaio*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001, pp. 224-247.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_ As Fronteiras da Literatura. In: AGUIAR, Flávio; MEIHY, José Carlos S.B.; VASCONCELOS, Sandra Guardini T. (Orgs.). *Gêneros de Fronteira*. Cruzamento entre o histórico e o literário. São Paulo: Xamã, 1997, pp. 11-19.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL, RJ: Bertrand do Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Razões Práticas*. Sobre a teoria da ação. (3ª ed) Campinas,SP: Papirus, 1996.
- BRAGANÇA, Aquino. *Não Vamos Esquecer!* Boletim Informativo da Oficina de História, Maputo, Centro de Estudos Africanos, n. 1, ano 1, fev. 1983.
- \_\_\_\_\_ & O'LAUGHLIM, Bridget. O Trabalho de Ruth First no Centro de Estudos

Africanos. *Revista Estudos Moçambicanos*, n° 14, Maputo: UEM, 1996. p.113-126.

BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória (re)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001.

BRITO, Luis de. Une relecture nécessaire: La gênese du parti-État FRELIMO. *Politique Africaine: Mozambique: guerre et nationalisme*, n° 29, mars 1988. Paris: Éditions Karthala, pp. 15-28.

BRUNSCHINWIG, Henri. *A Partilha da África Negra*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BURKE, Peter. *Variedades de história cultural. Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: 2000.

CABRAL, Amílcar. A cultura nacional (cap. 8) *A Arma da Teoria. Unidade e Luta I*. Lisboa: Seara Nova, 1978. 2ª ed.

CAHEN, Michael. La crise du nationalisme. *Politique Africaine: Mozambique: guerre et nationalisme*, n° 29, mars 1988. Paris: Éditions Karthala, PP 2-15.

\_\_\_\_\_ O Estado, Etnicidade e a Transição Política. In: MAGODE, José (org). *Moçambique. Etnicidades, Nacionalismo e o Estado*. Maputo: Inst. Sup. De Relações Internacionais, 1996.

CANAS, Vitalino. Autoridade Tradicional e Poder Local. In MAZULA, Aguiar et all. *Autarquias Locais em Moçambique. Antecedentes e regime jurídico*. Lisboa – Maputo, 1998, p.103-107.

CAPELA, José. O Apriorismo Ideológico na Historiografia de Moçambique. In JOSÉ, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. *Moçambique – 16 Anos de Historiografia: Focos, Problemas, Metodologias, Desafios para a Década de 90”*. Maputo: UEM, 1991.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.) *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARRILHO, Maria. *Sociologia da Negritude*. Lisboa: Edições 70,1976.

CASIMIRO, Isabel Maria Cortesão. Identidades e representações das mulheres em África. In: *Estudos Moçambicanos*, n° 17, Dezembro de 1999. Maputo: UEM.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel. A operação Histórica. In LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: F. Alves, p.17 – 48.

CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas. Literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1ª ed., 1994.

\_\_\_\_\_ Mozambique. The emergence of Mozambican literature. In: CHABAL Patrick *et alii. Post-Colonial Literature of Lusophone Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, p. 29- 101.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre Práticas e Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. 1990.

CHAVES, Rita. Angola e Moçambique: O Lugar das Diferenças nas Identidades em Processo, p.247-261. In: *Angola e Moçambique. Experiência Colonial e Territórios Literários*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

CHESNEAUX, Jean. *Modernidade Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CHIZIANE, Paulina. Jornal de Letras, Artes e Idéias. Entrevista concedida a Júlio do Carmo Gomes. [www.instituto-camoes.pt/arquivos/literatura/pchizianeentrev.htm](http://www.instituto-camoes.pt/arquivos/literatura/pchizianeentrev.htm); acesso em 01/07/2004

\_\_\_\_\_ Entrevista para a *Revista Macau*, [www.revistamacau.com](http://www.revistamacau.com). IV série, n.4. s/d. (acesso 1/3/2007)

COELHO, João Paulo Borges. A primeira frente de Tete e o Malawi, in *Arquivo*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, n° 01: 3-16, 1984.

\_\_\_\_\_ (apresentação). Documento: O Estado Colonial e o Massacre de Mueda: processo de Quibirite Diname e Faustino Vanombe. In: *Arquivo*, Boletim Semestral do AHM, n. 14, Outubro de 1993, número especial: Cabo Delgado.

\_\_\_\_\_ A investigação recente da luta armada de Libertação Nacional: contexto, práticas e perspectivas. *Arquivo*. n. 17: 159-179, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Abril de 1995.

\_\_\_\_\_ As duas guerras de Moçambique. In: PANTOJA, Selma. *Entre Africas e Brasís*. Brasília: Paralelo 15/ São Paulo: Marco Zero, 2001, pp. 75-90.

\_\_\_\_\_ e MACARINGUE, Paulino. Da Paz Negativa à Paz Positiva: Uma Perspectiva Histórica sobre o papel das Forças Armadas Moçambicanas num Contexto de Segurança em Transformação. *Estudos Moçambicanos*, n. 20, novembro de 2002, pp. 41-90, Maputo: Cea/UEM.

COLAÇO, João Carlos: *Trabalho como política em Moçambique: do período colonial ao regime socialista*. In FRY, Peter (org.). *Moçambique. Ensaíos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001, p. 91-108.

COSTA, Cléria Botelho da. Literatura escravista: Uma arte da memória. In: COSTA, Cléria Botelho da (org). *Um passeio com Clio*. Brasília: Paralelo 15, 2002, p.145-162.

\_\_\_\_\_ & MACHADO, Maria Clara Tomaz. *História e Literatura. Identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

COUTO, Mia. *Vozes Anoitecidas*, Maputo: AEMO, 1986. Coleção Karingana

\_\_\_\_\_ “Posso ter que sair de Moçambique”. Entrevista concedida a Alexandre Lucas Coelho, do Jornal *Público*, 15 de julho de 2000.

[http://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/files/mia\\_couto\\_denuncia\\_2000.doc](http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/files/mia_couto_denuncia_2000.doc). (acesso 04/08/2008).

\_\_\_\_\_ “Mia Couto e o exercício da humildade”. Entrevista concedida a Marilena Felinto. *Folha de S. Paulo*, “Caderno Mundo”, 21 de julho de 2002.

<http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm>

\_\_\_\_\_ “Carta ao Presidente Bush”. Março de 2003.

<http://www.macua.org/miacouto/CartaMiaCouto.htm>

\_\_\_\_\_ “A Fronteira da Cultura”. Texto apresentado na AMECON – Associação Moçambicana de Economistas. 30/09/2003.

[http://www.macua.org/miacouto/Mia\\_Couto\\_Amecon2003.htm](http://www.macua.org/miacouto/Mia_Couto_Amecon2003.htm)

\_\_\_\_\_ Entrevista ao Jornal *Savana*, 13/12/2003.

\_\_\_\_\_ No passado o futuro era melhor? *Courrier International*, 24/06/2005.  
[http://www.deza.admin.ch/ressources/resource\\_es\\_24839.pdf](http://www.deza.admin.ch/ressources/resource_es_24839.pdf)

\_\_\_\_\_ Os sete sapatos sujos. Oração de sapiência na abertura do ano lectivo no ISCTEM. Março de 2005. <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoISCTEM2005.htm> (acesso 02/09/2005)

\_\_\_\_\_ O país das peúgas rotas. Palestra ao Milenium BIM (Banco Internacional de Moçambique), 2007. <http://www.whiteband.org/blog/archive/2007/11/27/o-planeta-das-peugas-rotas-por-mia-couto>

CRAVEIRINHA, José. *Karingana Ua Karingana*. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco (INLD), 1982.

\_\_\_\_\_ *Obra Poética*. Maputo: Imprensa Universitária, 2002.

CUEHELA, Ambrósio. *Autoridade Tradicional em Moçambique*. Ministério da Administração: Núcleo de Desenvolvimento Administrativo, Projeto 'Descentralização e Autoridade Tradicional'. Maputo, dezembro de 1996. Brochura nº 1.

D'ALÉSSIO, Márcia Mansor. Memória coletiva e história científica. In *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, set.92/ ago.93, v.13, nº 25/26.

DECRAENE, Philippe. *Pan-Africanismo*. SP: Difel, 1962 (Coleção Saber Atual)

DÖPCKE, Wolfgang. Chefes Tradicionais e o Estado Moderno no Zimbábue Colonial, 1890-1939. In *Textos de História. Revista de Pós-Graduação em História da UNB*. Brasília: UNB, vol. 1, nº 2, novembro de 1993.

ECOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos Culturais: uma introdução. IN: SILVA, Tomaz Tadeu. (org) *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p.134-166.

EACH, Edmund. Universais Culturais e Singularidade das Culturas. In: *A Ciência Como Cultura. Colóquio promovido pelo Presidente da República*. Lisboa: Estudos Gerais. Série Universitária, 1996.

EAGLETON, Terry. *A Idéia de Cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FANON, Frantz. *¡Escucha, blanco!* Barcelona: Ed. Nova Terra, 2ª ed., 1970. Título original: *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil, 1952

\_\_\_\_\_ *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Ulmeiro, s/d.

FELICIANO, José Fialho. *Antropologia Econômica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998 (Estudos 12).

FENELON, Dea Ribeiro et alii. *Muitas Memórias, Outras Histórias*. São Paulo: Olho D'Água, 2004.

FERREIRA, Manuel. *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. São Paulo: Ática, 1987.

FERREIRA, Vera Lúcia da Silva Sales. Resenha: O Outro pé da Sereia. In: *Revista SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 11, n. 20, p.309-348, 1º sem. 2007

FEYERABEND, Paul. *Adeus a Razão*. Lisboa: Edições 70, 1991

FREDERIKSEN, B. Popular culture, gender relations and the democratization of everyday

life in Kenya. In GURNNER, L. JAMES, D. *Journal os Southern African Studies*. Vol. 26. Oxford: Carfax Publishing, 2000, p.209-222.

FRELIMO. *História de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1971.

\_\_\_\_\_. *História da FRELIMO*. Maputo: Edições do Departamentodo Trabalho Ideológico, s/d.

\_\_\_\_\_. *O Partido e As Classes Trabalhadoras Moçambicanas na Edificação da Democracia Popular*. Relatório do Comité Central ao 3o Congresso. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico, s/d.

FRY, Peter (org.) *Moçambique. Ensaio*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

\_\_\_\_\_. Culturas da Diferença: Seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. In: *Afro-Ásia*, UFBA, n. 29-30, 2003, pp. 271-316.

GAGO, José Mariano. Ciência e Saber Comum. In: *A Ciência Como Cultura. Colóquio promovido pelo Presidente da República*. Lisboa: Estudos Gerais. Série Universitária, 1996.

GEFFRAY, Christian. Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985). *Politique Africaine*: Mozambique: guerre et nationalisme, n° 29, mars 1988. Paris: Éditions Karthala, pp. 71-85.

\_\_\_\_\_. & PEDERSEN, Mögens. Napula em guerra. *Politique Africaine* : Mozambique: guerre et nationalisme, n° 29, mars 1988. Paris: Éditions Karthala, p.28-41.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 9ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. 1ª reimpressão revista.

HAMILTON, Russel G. *Literatura Africana. Literatura Necessária*. Vol II. Lisboa: Ed. 70, 1984.

HEDGES, David. *História de Moçambique. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961*. Vol. 2. Maputo: Livraria Universitária, 1999.

HENRIQUES, Isabel Castro. Território e Identidade. O desmatelamento da Terra Africana e a Construção da Angola Colonial. (c.1872 – c.1926). Lição apresentada para obtenção do título de professor na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003.

HERNANDES, Leila Leite. *A África na sala de aula*. Visita à História Contemporânea. SP: Selo Negro, 2005.

HOBBSAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998a.

\_\_\_\_\_. *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998b.

\_\_\_\_\_. & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. S. Paulo: Paz e Terra, 1997.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002, vol. 15.

HORTON, Robin. La pensée traditionnelle Africaine et la science occidentale. In: BERTHOUD, Gérald. (org.) *La Pensée Méritisse*. Croyances africaines et rationalité occidentale em questions. Paris: Presses Iniversitaires de France, 1990.

HUGHES, David McDermott. Refugees and Squatters: Immigration and Politics of Territory on Zimbabwe-Mozambique Border. *Journal of Southern African Studies*, Volume 25, Number 4, December 1999, p. 533-552.

HUNT, Lynn. Apresentação: história, cultura e texto. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.1-29.

IANNI, Otávio. *Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

\_\_\_\_\_. *Enigmas da Modernidade Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

JOSÉ, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. *Moçambique – 16 Anos de Historiografia: Focos, Problemas, Metodologias, Desafios para a Década de 90”*. Maputo: UEM, 1991

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais. In SILVA, Tomaz Tadeu. (org) *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999, 07-132.

JUNOD, Henrique, A. *Usos e Costumes dos Bantos*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974, 2ª ed., Tomo I: Vida Social

KI-ZERBO, J.(org.) *História Geral da África*. vol. 1, São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

KI-ZERBO, J. *História da África Negra*. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

LALA, Anícia & OSTHEIMER, Andrea. *Transição e Consolidação democrática em África*. Moçambique: Konrad Adenauer- Stiftung, dezembro de 2003.

LAURICIANO, Gil. Espírito Mungoi: Um poder alternativo ou mais um fenômeno da guerra. In *Jornal Domingo*, 9 de setembro de 1990, pp. 8 e 9.

LEENHARDT, Jacques & PESAVENTO, Sandra Jatahy. (orgs.). *Discurso Histórico e Narrativa Literária*. Campinas, SP: Ed, UNICAMP, 1998.

LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: F. Alves, 4ª ed. 1995.

LEGRAND, Jean-Claude. *Logique de guerre et dynamique de la violence in Zanbezia, 1976-1991*. Paris: Karthala, 1991.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & Escrituras Nas Literaturas Africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

\_\_\_\_\_. *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Ed. Colibri, 2003.

LOFORTE, Ana Maria. *Gênero e Poder, Entre os Tsonga de Moçambique*. Maputo: PROMÉDIA, 2000.

LOPES, Armando Jorge et alli. *Moçambicanismos*. Para Léxico de Usos do Português Moçambicano. Maputo Livraria Universitária UEM, 2002.

LOPES, José S. Miguel. Poder político e educação em Moçambique: entre a tradição e a

modernidade. *Revista Brasileira de História. Confrontos e Perspectivas*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 16, no 31 e 32, 1996, pp. 274-302.

\_\_\_\_\_ Cultura acústica e cultura letrada: o sinuoso percurso da literatura em Moçambique. In *Revista Metamorfoses*. Publicação da Cátedra Jorge de Sena. Lisboa/Rio: Ed. Cosmos/UFRJ (2) : 157-168, 2001.

[www.catjorgedesena.hpg.ig.com.br](http://www.catjorgedesena.hpg.ig.com.br)

LUNDIN, Iraê & MACHAVA, Francisco (Eds.). *Autoridade Tradicional*. Maputo: Ministério da Administração Estatal. Núcleo de Desenvolvimento Administrativo, 1995

MACANGO, Lorenzo. O discurso Colonial e a fabricação dos usos e costumes: Antonio Enes e a “Geração 95”. In: FRY, Peter. *MOÇAMBIQUE. ENSAIOS*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001, 61-90.

MAC-GREGOR, Joann. Violence and Social Change in a Border Economy: War in Maputo Hinterland, 1984-1992. *Journal of Southern African Studies*, Volume 24, Number 1. March 1998, p.37-60

MACHEL, Samora. *A Nossa Luta*. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.

MALLINDA, Daniel Augusto. *Cartografias da Nação Literária Moçambicana: “Contos e Lendas”, de Carneiro Gonçalves*. Maputo: CIEDIMA, 2001.

MAR, Eli J. E. *Exploração Portuguesa em Moçambique. 1500-1973*. Dinamarca: African Studies Editorial, 1975.

MARGARIDO, Alfredo. *Estudos sobre Literaturas das Nações Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: A regra do jogo, 1980.

\_\_\_\_\_ Littérature et nationalité. *Politique Africaine*: Mozambique: guerre et nationalisme, n° 29, mars 1988. Paris: Éditions Karthala, pp. 58-71.

MATA, Inocência. *O pós-colonialismo nas literaturas africanas de língua portuguesa*. [www.clasco.edu.ar/~libros/aladaa](http://www.clasco.edu.ar/~libros/aladaa) (consultado 01/07/2004)

\_\_\_\_\_ A crítica literária africana e a teoria pós-colonial. Um modismo ou uma exigência? *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, n. 2, pág. 33 - 44, jan/jun, jul/dez 2006. [www.revistaipotesi.ufjf.br/volumes/16/04.pdf](http://www.revistaipotesi.ufjf.br/volumes/16/04.pdf) (acessado em março de 2008)

MATUSSE, A. *Construção da Imagem de Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Livraria Universitária- UEM, 1998.

MAZULA, Brazão. (Coord.). *Moçambique: Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo: Inter-África Group, 1995.

\_\_\_\_\_ et all. *Autarquias Locais em Moçambique. Antecedentes e regime jurídico*. Lisboa – Maputo, 1998, p.103-107.

\_\_\_\_\_ (Coord.). *Moçambique: Dez Anos de Paz*. Vol.1. Maputo: CEDE, 2002

MBEMBE, Achille. As formas Africanas de Auto-Inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n. 1, 2001, pp. 179-209.

MEDEIROS, Eduardo. Etnias e Etnicidades em Moçambique. *Africana*. Centro de Estudos Africanos e Orientais. Porto: Universidade Portucalense, no. 18, setembro, 1997, p. 81-104.



- MENDONÇA, Fátima. *Literatura Moçambicana. A história e as escritas*. Maputo: UEM, 1989.
- MEQUISTELA, Clotilde. *Moçambique. 7 de Setembro*. Lisboa: A Rua, s/d.
- MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.
- MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. África: fatores internos e externos da crise. *Revista USP – Dossiê Brasil/África*, n. 18, jun/jul/ago, 1992, p.62-69.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude. Usos e Sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.
- \_\_\_\_\_. África, Trinta anos de processo de independência. *Revista USP – Dossiê Brasil/África*, nº 18, jun-jul-ago, 1993, p.101-111.
- MUNDIMBE, V. Y. *The Invention of África. Gnosis, Philosophy and the order of knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press/ London: James Curry, 1996.
- \_\_\_\_\_. [www.africanreviewofbooks.com/100best/100bestsamples/mudimbe](http://www.africanreviewofbooks.com/100best/100bestsamples/mudimbe) acessado em 11/09/2005.
- NAGEL, Ernest. Ciências Nomotéticas e Ciências Ideográficas. In SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org.) *Teoria da História*. São Paulo: Cultrix, 1976, p.25-29.
- NEGRÃO, José. *Cem Anos de Economia da Família Rural Camponesa*. Maputo: Promédia, 2001.
- \_\_\_\_\_. A indispensável terra africana para o aumento de riqueza dos pobres. [www.ind.org.mz/html/c\\_outros/html](http://www.ind.org.mz/html/c_outros/html) ou [www.cees.fe.uc.pt/publicações/oficina/179/179/pdf](http://www.cees.fe.uc.pt/publicações/oficina/179/179/pdf) (2002)
- NEGRÃO DE MELLO, Maria T. F. Clio, a Musa da História e sua presença entre nós. In COSTA, Cléria Botelho da. *Um passeio com Clio*. Brasília: Paralelo 15, 2002, p.38.
- NICOLAU, Victor H. Cultura “Tradicional” e Processo de Democratização em África. In: *Travessias. Revista da Associação de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*. Nº 1/ 1999, p. 169-182. Rio de Janeiro: IUPERJ/UCAM.
- NOA, Francisco. *Literatura Moçambicana: Memória e Conflito*. Maputo: Livraria Universitária UEM, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A Escrita Infinita*. Maputo: Livraria Universitária UEM, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Império, Mito e Miopia*. Moçambique como invenção literária. Lisboa: Ed Caminho, 2002.
- NUNES, Célia. *A Armadilha*. Rio de Janeiro: Educam/ Clacso, 2000.
- NUNES, Joaquim. Costumes Gentílicos. Moçambique. Documentário Trimestral, n<sup>o</sup> – 1936. AHM
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- OSÓRIO, Conceição. Educação e Ensino de História. In JOSÉ, Alexandrino & MENESES, Paula Maria G. *Moçambique – 16 Anos de Historiografia: Focos, Problemas, Metodologias, Desafios para a Década de 90*”. Maputo: UEM, 1991, p. 175-192.
- PADILHA, Laura Cavalcanti. *Novos pactos, outras ficções: Ensaio sobre literatura afro-luso-brasileiras*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PANTOJA, Selma. *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Marco Zero, 2001

PEIXE, Júlio dos Santos. “Emparrâmê”. Separata do Boletim do Museu de Nampula. 1: 1-171, 1960. AHM

PELISSIER, René. *História de Moçambique*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987

PEREIRA, Fabião. Particularidades da Dinâmica do Conflito Armado no Distrito do Alto Molócuè, 1982 – 1992: Violência Armada e Guerra Mágica. Dissertação de final de curso, Universidade Eduardo Modlane, Maputo: 1999.

PESAVENTO, Sandra Jathay. Em busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/ Contexto, vol.15, nº 29, 1995, p. 9-27.

\_\_\_\_\_ (Orgs). *Discurso Histórico e Narrativa Literária*. Campinas, SP: Ed UNICAMP, 1998, p.17-39.

\_\_\_\_\_ Contribuição da História e da Literatura para a construção do Cidadão: A Abordagem da Identidade Nacional. In LEENHARDT, Jacques & PESAVENTO, Sandra Jathay. (orgs.). *Discurso Histórico e Narrativa Literária*. Campinas, SP: Ed, UNICAMP, 1998.

\_\_\_\_\_ *O Imaginário e a cidade: visões literárias do urbano. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre*. 2ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002

\_\_\_\_\_ *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

\_\_\_\_\_ História e Literatura: uma velha-nova história. In: COSTA, Cléria & MACHADO, Maria Clara Tomaz. *História e Literatura. Identidades e fronteiras*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

PINA-CABRAL, João de. O Retorno da laurentina. A simbolização das relações no Moçambique Colonial e Pós-Colonial. In *Novos Estudos do CEBRAP*. n. 53, mar, 1999, p.85-96.

\_\_\_\_\_ Listing Rivers and Train Stations: Primary Solidarities and the Colonial Past in Mozambique. *Revista Eletrônica VIBRANT- ABA*, Vol. 2, nº 1, Jan-Jun, 2005. [www.abant.org.br](http://www.abant.org.br)

\_\_\_\_\_ Crises da Fraternidade: Literatura e etnicidade no Moçambique pós-colonial. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 229-253, jul./dez. 2005.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2, n. 3, 1989, p.3-15.

\_\_\_\_\_ Memória e Identidade Social. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, n. 10, 1992, p.200-212.

PORTELLI, Alessandro. Forma e Significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. PUC – SP. São Paulo, nº 14, fevereiro/97; p.07-24

- O'LAUGHLIN, Bridget. A Base Social da Guerra em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos*, nº 10, Maputo: CEA (Centro de Estudos Africanos)/ UEM, 1992, pp. 109-142.
- RAGO, Margareth. Prefácio. IN ALBUQUERQUE, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.
- REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-Colonialismo, Identidade e mestiçagem Cultural. A Literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1999
- RIBEIRO, Fernando Rosa. O encontro (Pós-Colonial): "Raça", História e Território no Brasil, na África do Sul e no Caribe. *Universitas: Relações Internacionais*. Brasília: CEUB, vol. 1, no. 1, jul/dez, 2002, pp. 61-82.
- RICHBURG, Keith Rejeeting Rootz. Debate sobre o seu livro com Charlayne Hunter-Gault. *Online Newshour*, March 5, 1997.  
[http://www.pbs.org/newshour/bb/africa/march97/richburg\\_3-5.html](http://www.pbs.org/newshour/bb/africa/march97/richburg_3-5.html)
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas, SP: Papyrus, 1994, vol.1
- RITA-FERREIRA, A. *Povos de Moçambique: História e Cultura*. Porto: Afrontamento, 1975
- ROCCA, Roberto Morozzo della. *Moçambique da Guerra à Paz*. Maputo: Livraria Universitária, 1998.
- ROCHA, Aurélio. *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano*. Maputo: Promédia, 2002, vol. 14.
- ROSÁRIO, Lourenço. O regresso aos mitos. O Sétimo Juramento. *Revista PROLER*, Maputo: Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa, julho/agosto, 2001, p.24-26.
- SAID, Edward W. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.  
\_\_\_\_\_ *Cultura e Imperialismo*. São Paul: Cia das Letras, 1995. (2ª reimpressão/2005)
- SAN BRUNO, Emílio. *Zambeziãna*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1999.
- SANTILLI, Maria Aparecida. *Estórias Africanas: história e antologia*. São Paulo: Ática, 1985.
- SANTOS, Marcelino. Luta Armada, In *Livro de Leitura*. Sétima Classe. Maputo: INLD, 1977.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, Pós-colonialismo e Interidentidade. *Novos Estudos CEBRAP*, no. 66, julho 2003, pp.23-52.
- SAUTE, Nelson. Os habitantes da memória. Entrevista com escritores moçambicanos, 1998. Praia, Mindelo, Centro Cultural Português, 1998.
- SCHULMAN, Norma. *Centre for Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham: uma história intelectual. In SILVA, Tomaz Tadeu. (org) *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999, 167-224.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SECCO, Carmen Lúcia Tindó Ribeiro. Sonhos, Paisagens e Memórias na Poesia Moçambicana Contemporânea. União de Escritores Angolanos. 2002. <http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=62>

\_\_\_\_\_. *A Magia das Letras Africanas*. Ensaios Escolhidos sobre as Literaturas de Angola e Moçambique e alguns outros diálogos. Rio de Janeiro: ABE Graph Editora/Barroso Produções Editoriais, 2003.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de Memórias em terras de História: Problemáticas atuais. IN: BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2001.

SERRA, Carlos. Por uma Frelimo ainda mais reciclada. *Jornal Domingo*, 16 de setembro de 1990. pp. 8 e 9.

\_\_\_\_\_. De la gestion des corps à la gestion des mentalités em Zambézia, Mozambique (1890/1983). Rapports de domination, conformisme et déviance politiques. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales; 1995, thèse de doctorat em sociologie, trois tomes, passim.

\_\_\_\_\_. (dir.). *História de Moçambique*. Maputo: Livraria Universitária, 2000. 2 volumes

SILVA, Manoel de Souza e. *Do Alheio ao Próprio*. SP: Edusp/ Goiânia: UFG, 1996.

SIMÃO, Leonardo. (Entrevista) Medicina Tradicional cobre mais de 70% da população. Entrevista do Ministro da Saúde ao *Jornal Domingo*, 23 de dezembro de 1990, pp.8 e 9.

TIBEHDERANA, Piky. The begining of girls' education in the native administration school in Northenn Nigeria, 1930-1945. In: *Journal of African History*. Vol.26-1.

VELOSO, Jacinto. *Memórias em voo rasante*. Edição do autor, Moçambique, 2006.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4ª Ed. Brasília: Ed UnB, 1998.

WATT, Ian. *A Ascensão do Romance*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

WILSON, K. B. Cults of Violence and a Counter-Violence in Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 18, No. 3, September 1992, p.527-581.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 7-72.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros & Mulungos*. São Paulo: USP, 1998, (tese de doutorado).