



Universidade de Brasília  
Instituto de Letras – IL  
Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL  
Programa de Pós-Graduação em Literatura

Nilza Gomes de Oliveira Laice

**A NARRATIVA DE LÍLIA MOMPLÉ: A FIGURAÇÃO FEMININA NO CONTEXTO  
HISTÓRICO MOÇAMBICANO DA COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO**

**BRASÍLIA  
2022**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE LETRAS – IL  
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS – TEL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

NILZA GOMES DE OLIVEIRA LAICE

**A NARRATIVA DE LÍLIA MOMPLÉ: A FIGURAÇÃO FEMININA NO CONTEXTO  
HISTÓRICO MOÇAMBICANO DA COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Literatura.

**Orientador:** Prof. Dr. Edvaldo A. Bergamo

**Brasília**  
**2022**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

LL1851 Laice, Nilza Gomes de Oliveira  
Laice / Nilza Gomes de Oliveira Laice; orientador  
Edvaldo Aparecido Bergamo. -- Brasília, 2022.  
281 p.

Tese(Doutorado em Literatura) -- Universidade de  
Brasília, 2022.

1. Literatura moçambicana. 2. História de Moçambique. 3.  
Mulher moçambicana. 4. Lília Momplé. I. Bergamo, Edvaldo  
Aparecido , orient. II. Título.

## **BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Edvaldo Aparecido Bergamo (TEL/UnB)**  
Presidente da Banca e Orientador

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fernanda Alencar Pereira (LET/UnB)**  
Membro Interno

---

**Prof. Dr. Rogério Max Canedo Silva (UFG)**  
Membro Externo

---

**Prof. Dr. Tiago Marcenes Ferreira da Silva (IFB)**  
Membro Externo

*A minha mamã<sup>1</sup> que me Pariu, Ana Gomes,  
A minha irmã que de mim não desistiu, Michela Laice,  
As minhas filhas que eu Pari, Uyani Kayeni, Kymia Kayeni, Kyssa Kayeni,  
Ao amor que me nasceu, Dekker Baptista,  
A ti vida que me encontrou, quando em silêncios suspirava.  
Gratidão!*

---

<sup>1</sup> Pai e mãe.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, aos bons Deuses e Deusas, a minha Ancestralidade, a todas(os) aquelas e aqueles que a mim e aos meus guardam e protegem. Aos homens bons e maus e às mulheres boas e más que cruzaram o meu trajeto.

À Universidade Eduardo Mondlane, à Escola de Comunicação e Artes, ao departamento de Teatro. Sou quem sou porque lá tive mestres e mestras que me abriram o caminho.

À Universidade de Brasília, ao departamento de Teoria Literária e Literaturas, a todos(as) colegas, professoras e professores, vai a minha gratidão pelo amparo e pelas partilhas.

Moçambique-Brasil pela oportunidade de poder contribuir por meio desta tese para um mundo melhor.

Ao grupo de pesquisa Mayombe, da Universidade de Brasília, meus irmãos e irmãs por circunstâncias históricas, vocês me ensinaram que a pesquisa pode ser um lugar de gozo.

Ao Prof. Edvaldo Bergamo, meu orientador, professor e mestre, a minha ETERNA GRATIDÃO. Foi um parto de risco, eu estava perdida e exausta, em meio ao caos, e ele me amparou e me emprestou seu ventre, de onde, juntos, parimos esta tese.

Ana Gomes, Michela Laice, Dekker Baptista, Uyani Kayeni, Kymia Kayeni, Kyssa Kayeni, Adélia Calado, Antônio Laice, Eunice da Silva, Nataniel Ngomane, Guilherme Mendonça, Rita de Cassi, Rogério Manjate, Fernanda Pereira, Rogério Canedo, Lucilea da Cruz, Geovania de Brito, Denise Veras, Edna Pinho, Gudobai Armando, Anderson França, Victor Gonçalves, Raul Zimila, Mércia Manjate, Olinda Simão, Ana Paula dos Anjos, Fernando Matimbe (*in memoriam*), Falaque Ramos (*in memoriam*), Lília Momplé.

Bayete!

*Ao longo dos séculos a mulher tem sido um ser  
sem voz. Por isso é natural que quando se  
pensa na mulher pense-se na palavra, quando  
lhe é negada a palavra torna-se invisível, isto  
dá campo a atitudes perversas como o de  
amparar falsamente um lugar.*

*(Lília Momplé)*

*Para todos aqueles que na longa e dolorosa  
noite colonial sonharam com uma alvorada  
sem dominação estrangeira e se bateram para  
que os Homens fossem simplesmente Homens.*

*(Abdulai Silai)*

*Para todas aquelas e aqueles que  
na longa e dolorosa noite patriarcal  
sonharam com uma alvorada  
sem dominação masculina  
e se bateram para que Mulheres  
fossem simplesmente Mulheres*

*(Nilza Laice)*

## RESUMO

A presente tese realiza o exame crítico da narrativa produzida pela escritora moçambicana Lília Momplé (1935), por meio dos subsídios trazidos pelos estudos feministas (interseccionalidade) e pelas teorias decoloniais (colonialidade e decolonialidade), de modo a perceber como é elaborada a representação da mulher na obra da referida autora, tendo em conta a história mais recente de Moçambique. Em face disso, foram eleitos como *corpus* literário os seguintes contos: “Ninguém matou Suhura”, “Caniço”, “Stress”, “Um canto para morrer”, “O sonho de Alima”, “Era uma outra guerra”, “Aconteceu em Saua-Saua”, “Os olhos da cobra verde”, “Uma bala para Sharmilla”, “Xirove”, bem como o único romance de Momplé publicado até aqui, *Neighbours*. As narrativas refletem o período colonial e pós-colonial do referido país africano. Tal produção literária espelha a violência colonial, a luta armada de libertação nacional, o sofrimento humano resultante das frequentes guerras em solo pátrio, somados à importante contribuição das mulheres na conquista da liberdade e independência colonial, a distopia após a independência, a crise de habitação e de letramentos, a descolonização de gêneros, o patriarcado, entre outros aspectos. A hipótese desta tese é de que se tratam de narrativas empenhadas em compreender a realidade nacional moçambicana, especialmente a da mulher. Nesse viés, a literatura se coloca como uma práxis sócio-político-cultural, que permite perceber e vislumbrar os desvãos da história cotidiana e as possibilidades de resistência e de transformação do *status quo*, no intuito de desnaturalizar o mito da mulher frágil, simples auxiliadora do homem e cuidadora do lar em contexto africano urbano e/ou rural, em vista de um ordenamento secular de manutenção do silenciamento e da negação de uma historicidade feminina relevante no continente.

**Palavras-chave:** literatura moçambicana; história de Moçambique; mulher moçambicana; Lília Momplé.



## **ABSTRACT**

This thesis presents a critical examination of the narrative created by the Mozambican writer Lília Momplé (1935), through the concepts brought by feminist studies (intersectionality) and by decolonial theories (coloniality and decoloniality), in order to understand how the representation of women in the work of the aforementioned author is carried out, taking into account the recent history of Mozambique. In this light, the following short stories were chosen as the literary corpus: “Ninguém matou Suhura”, “Caniço”, “Stress”, “Um canto para morrer”, “O sonho de Alima”, “Era uma outra guerra”, “Aconteceu em Saua-Saua”, “Os olhos da cobra verde”, “Uma bala para Sharmilla”, “Xirove”, as well as Momplé’s only novel published so far, *Neighbours*. The narratives reflect the colonial and post-colonial period of that African country. Such literary creation reflects colonial violence, the armed struggle for national liberation, the human suffering resulting from the frequent wars on national soil, added to the important contribution of women in the conquest of colonial freedom and independence, the dystopia after independence, the housing and literacy crises, and the decolonization of genres, patriarchy, among other aspects. The hypothesis of this thesis is that these are narratives committed to understanding the Mozambican national reality, especially that of women. In that respect, literature is placed as a socio-political-cultural praxis, which allows us to perceive and envision the nooks of everyday history and the possibilities of resistance and transformation of the status quo, in order to denaturalize the myth of the fragile woman, a simple help of the man and caretaker of the home in an urban and/or rural African context. Such myth has served a secular order of the maintenance of the silencing and denial of a relevant female historicity on the continent.

**Keywords:** Mozambican literature; Mozambican history; Mozambican woman; Lília Momplé.

## SUMÁRIO

<b>Prólogo</b>	10
<b>CAPÍTULO I</b>	19
<b>Literaturas africanas/literatura moçambicana: formação e transformação</b>	19
1.1. As literaturas escritas em África	22
1.2. A formação da literatura moçambicana	34
1.3. A literatura moçambicana, oralidade e escrita: da colonialidade à decolonialidade	47
1.4. O conto e o romance em Moçambique	59
<b>CAPÍTULO II</b>	70
<b>A figuração da mulher moçambicana no conto de Lília Momplé</b>	70
2.1 Aspectos do patriarcado em África/Moçambique: preâmbulo	72
2.2 “Ninguém matou Suhura”: o patriarcado e a cultura do silêncio	82
2.3 “Caniço”: a mulher e a violência simbólica	92
2.4 “Stress”: o abandono das mulheres de cor, a “raça” dos objetos sem sexo	97
2.5 “Um canto para morrer”: o papel da mulher moçambicana durante a luta de libertação nacional e pós-independência	110
2.6 “O sonho de Alima”: do desalento à esperança	116
<b>CAPÍTULO III</b>	125
<b>A figuração da elite moçambicana (e colonial) e a Guerra dos 16 anos nos contos de Lília Momplé (onde estão as mulheres?)</b>	125
3.1 A elite moçambicana: grupo dirigente e poder político	130
3.2 “Era uma outra guerra”: uma guerra fratricida	136
3.3 “Aconteceu em Saua-Saua”: o imigrante nacional na obra de Lília Momplé	143
3.4 “Os olhos da cobra verde”: o cheiro da democracia	153
3.5 “Uma bala para Sharmilla”: as elites que defecam a céu aberto	158
3.6 “Xirove” um ritual necessário para a elite dirigente	166
<b>CAPÍTULO IV</b>	174
<b>A sociedade moçambicana pós-independência no romance <i>Neighbours</i>, de Lília Momplé (haverá uma mulher nova?)</b>	174
4.1 A sociedade do “homem novo” e os velhos hábitos depois do ultracolonialismo	178
4.2 A interseccionalidade na construção da heroína típica no romance <i>Neighbours</i>	184
4.3 Porque eles nos matam? A estranha vizinhança e a necropolítica no romance <i>Neighbours</i>	194
4.4 Mena e Leia Percina Moveia: as humanidades líquidas e o assédio estrutural	205
<b>Considerações finais</b>	216
<b>Referências bibliográficas</b>	223
<b>Anexos</b>	239

<b>Anexo 1 – Breve biografia de Lília Momplé</b>	239
<b>Anexo2 - Entrevista com Lília Momplé</b>	240
<b>Anexo 3 – Principais jornais, revistas e obras literárias publicadas por autores moçambicanos (as) de 1821-2021</b>	251
<b>Anexo 4 – Quadro 1. Principais jornais e revistas moçambicanas publicadas de 1822-2020</b>	253
<b>Anexo 5 – Quadro 2. Principais obras literárias moçambicanas publicadas entre 1881-2022</b>	261
<b>Anexo 6 – Manchetes de jornais</b>	273
Anexo 6.1 - Os velhos hábitos depois do ultracolonialismo	273
Anexo 6.2 - A cultura de assédio	276
<b>Anexo 7 – Instrumentos legais internacionais, para prevenção e combate a violência contra a mulher em Moçambique</b>	278

## Prólogo

*Ai abri-nos a porta/Abri-a depressa, companheiros/  
Que cá fora andam o medo, o frio, a fome/ E há  
cacimba, há escuridão e nevoeiro.../Somos um exército  
inteiro, Todo um exército numeroso/ A pedir-vos  
compreensão, companheiros!  
E continua fechada a porta...  
(Noémia de Sousa, 2018, p. 32)*

Entre 1881 a 2022, foram publicadas algumas obras literárias de escritoras moçambicanas. Em março de 2022, a Organização das Nações Unidas (ONU)<sup>2</sup> saudou Moçambique por ser um dos 14 países no mundo a atingir a paridade de gênero a nível ministerial. Somos o terceiro país em África nessa condição. Até 2021 Moçambique possuía 30.832.244 habitantes<sup>3</sup>, dos quais 51,72% são mulheres e 48,28% são homens. Entretanto, num universo de 129 escritores moçambicanos com obras publicadas, destacam-se apenas 42 escritoras, a saber: Noémia de Sousa, Lília Momplé, Paulina Chiziane, Lina Magaia, Sónia Sultuane, Fatima Langa, Emmy Xyx, Hirondina Joshua, Deusa d’Africa, Felismina Velho, Amélia Margarida Matavele, Isabel Santos Gil, Almica Ismael, Carla Soeiro, Clarisse Machanguana, Claudia Constance, Cri Essencia, Dama do Bling, Donia Tembe, Eliana Nzualo, Lica Sebastião, Celina S. Matavele, Apuna, Eunice Matavele, Emilia Alexandre, Enia Lipanga, Henriqueta Macuácuá, Isabel Ferrão, Lídia Mussá, Maria B. C. Roque, Melita Matsinhe, Nilzete Monteiro, Npaiy, Rinkel, Sara Rosário, Tânia Tomé, Teresa Xavier Coito, Virgília Ferrao, Clássica, Emilia Alexandre, Rosa Langa e Francisca A.Cumbe. Nesse universo de mulheres que escrevem, a minoria é relativamente conhecida, lida e premiada. Ao visitar as pesquisas académicas, acompanhar debates literários nos meios de comunicação, cafés literários etc., tenho observado que apenas quatro nomes se sobressaem: Paulina Chiziane, Noémia de Sousa, Lília Momplé e Sónia Sultuane. Outrossim, como demonstra o anexo 5 deste trabalho, não se pode negar que nos últimos 20 anos muitas mulheres escritoras tiveram seus livros lançados. É uma conquista recente, mas não suficiente.

Dito isso, ousou dizer que às mulheres continua fechada a porta do lugar das artes, da literatura na construção da moçambicanidade. As artes têm sexo, a literatura tem sexo. O teatro, a música, a dança, o artesanato são do sexo masculino. A pátria amada é uma planta

<sup>2</sup> Para mais informações, ver: <https://mozambique.un.org/pt/175975-onu-sauda-paridade-de-genero-no-governo-mocambicano>. Acesso em: 12 set. 2022.

<sup>3</sup> Para mais informações, ver: <http://www.ine.gov.mz/noticias/populacao-mocambicana-para-2021>. Acesso em: 12 set. 2022.

hermafrodita. E foi assim que às mulheres emudecidas pelo patriarcado, escravatura, colonialismo, nacionalismo, capitalismo e todas outras enfermidades humanas, sobrou apenas reagir. Reagir face à opressão e ao lugar de párias que são constantemente colocadas.

Ainda que gritemos aos sete ventos, o movimento da história cheira a falo. Às crianças que parimos é contada uma história órfã de mãe, carnívora, que não conhece o cheiro do leite materno. Assim conhecemos a rainha Acivaanjila, Noémia de Sousa, Josina Machel, Paulina Mateus, Reinata Sadimba, Zena Bacar, Mingas, Graça Machel, Lina Magaia, Lucrecia Paco, Lurdes Mutola, Alice Mabote, Paulina Chiziane, Lília Momplé, entre outras que se recusaram a ser silenciadas.

Na neblina da estúpida noite patriarcal, elas e outras mulheres comuns se levantaram, nos seios esconderam a cacimba e rasgaram os livros, consumiram as letras, os mitos, as lendas. Mesmo diante das triplas jornadas de trabalho ao amanhecer, com orelhas enfeitaram os brincos e ouviram política. Semearam sob o sol. Muitas delas não conheceram a colheita, mas nós, suas filhas, seus filhos, suas netas e enteados colhemos (sal e areia e alguma consciência) e questionamos. Questionamos por meio das letras, das canções, das danças, das teses; performamos. Palestramos, cozinhamos, parimos, dissertamos, vencemos. Somos vencidas e continuamos a luta buscando o espaço que nos foi sempre negado.

Da minha parte, continuo de forma singela por meio deste estudo, que tem como *corpus* toda a pequena grande obra da autora moçambicana Lília Momplé. Trata-se dos livros *Ninguém matou Suhura*, coletânea de contos publicados em 1988; *Neighbours*, o seu único romance, publicado em 1995; *Os olhos da cobra verde*, coletânea de contos publicados em 1997, e, por fim, a *Antologia de contos*, publicada em 2013. Proponho-me analisar o projeto literário da autora citada à luz das teorias decoloniais<sup>4</sup> e das teorias do feminismo negro e decolonial, pois, ao lê-la, compreendi que sua narrativa cobre os principais momentos históricos de Moçambique e nos ajuda a refletir sobre a presença colonial portuguesa no país durante o processo de independência colonial e na reconstrução da nação, temas pouco explorados no nosso sistema educacional. Creio que, a partir daqui, poderei responder a minha questão inicial, que é perceber como a obra de Momplé pode ser considerada um contributo histórico para a reconstrução da identidade e da soberania moçambicana.

Entretanto, nesse exercício de escuta, pesquisa e aprendizagem, tenho pensado na pouca repercussão que os textos acadêmicos têm dentro e, principalmente, fora da academia,

---

<sup>4</sup> Entende-se como teoria decolonial o pensamento que questiona as narrativas eurocêntricas hegemônicas que põem em causa o conhecimento da periferia do mundo, o sul global. Tal questionamento pretende que outras formas de saber sejam conhecidas, estudadas e respeitadas.

o que me parece estar relacionado, entre outros motivos, com a linguagem por meio da qual esses textos são escritos, inacessível para grande parte das pessoas. Por isso, entendo ser necessário experimentar desvios na escrita, fugindo da formalidade acadêmica, o que, a meu ver, seria uma das formas de praticar a decolonialidade<sup>5</sup>, o pós-colonialismo e os feminismos, epistemologias que me são caras, uma vez que o formalismo acadêmico, como herança ocidental e colonial, não corrobora com a tradição oral, informal e mais aconchegante.

Como aponta Nelly Richard (2009), a escrita acadêmica tem um formato que, por vezes, não nos permite pensar no conteúdo, já que nos obriga a uma rígida norma de apresentação do pensamento por meio da forma. A autora salienta que é necessário que a universidade repense não apenas na inovação do conteúdo, mas, também, na forma e no estilo. Richard convida-nos a pensar em abrir as bordas, ou seja, misturar os gêneros e os saberes, o que me lembra o projeto Encontro de Saberes<sup>6</sup>, que ocorre em determinadas universidades federais do Brasil. Entretanto, não basta encontrar saberes e ouvi-los; é necessário também escrevê-los como eles são, sem floreios. Todavia, para isso, é preciso que haja empatia com os saberes alheios, e não apenas curiosidade intelectual e eruditismo.

Nesse cenário, é válido lembrar que, corroborando com Beatriz Sarlo (1997), os estudos culturais precisam de algo pluralista e multiculturalista, pois a leitura está se modificando a partir dos avanços tecnológicos, e esta parece ser a última geração de leitores tradicionais.

Almejo que o maior número de pessoas, não apenas os meus pares, possam ter acesso a esta tese e que se sintam em casa para refletir sobre as suas vidas. Por isso, me proponho, como discute Ángel Rama (2001), a utilizar uma fala no lugar de um idioma escrito, algo mais próximo da oralidade, em vez de uma linguagem acadêmica. Linguagem esta que me é alheia, pois, como afirma o autor, em termos de idioma, o homem é um ser híbrido, já que possui várias expressões – próprias, íntimas, familiares, públicas etc. Sem falar nos idiomatismos de cada língua, acrescento. Daí a necessidade de empatia com o outro, principalmente com o compatriota.

Tal desejo se tornou certeza com Edward Said (2005), que demonstra, em sua “teoria itinerante”, o seguinte: à medida que as teorias se deslocam para outros espaços e tempos, ganham autoridade e prestígio devido ao tempo de enunciação. Acrescento, por minha conta: devido ao tempo de enunciação e, também, pelo lugar de onde são enunciadas (o Ocidente),

---

<sup>5</sup> “A decolonialidade trata da produção de um projeto antissistêmico que transcenda os valores e as promessas da modernidade como um projeto civilizatório e da construção de um horizonte civilizatório distinto, com novos valores e novas relações que comunizem o poder”. (GROSFOGUEL, 2018, p. 65).

<sup>6</sup> Para mais informações, ver: <https://encontrodesaberes.tumblr.com/>. Acesso em: 12 Set. 2019.

transformando-se, como afirma o autor, numa espécie de “ortodoxia dogmática”. Logo, a estrutura da escrita acadêmica ganha demasiado relevo por conta do lugar e do tempo de enunciação e é reverberada por muitos estudiosos como uma verdade incontestável, baseada em princípios fundamentais igualmente irrevogáveis, presos a teorias boas, mas que nem sempre são suficientes para dizer a realidade dos que não têm voz, pois, muitas vezes, essas teorias são instrumentos, e não vivências.

De outro modo, Said afirma que essas teorias vão perdendo a sua aplicabilidade nesses novos lugares:

Quando uma experiência humana é registrada pela primeira vez e depois lhe é dada formulação teórica, a sua força advém do facto de ela estar directamente ligada a circunstâncias históricas reais, de ser um resultado orgânico destas circunstâncias. As versões subsequentes da teoria não conseguem reproduzir o seu poder original, dado que a situação amainou e se alterou, a teoria se degradou e foi domada, transformando-se num substituto relativamente domesticado da coisa mesma, cujo objectivo era, na obra que analisava, a mudança política. (SAID, 2005, p. 25).

João Macedo e Magda Dimenstein vêm ainda reforçar essa ideia no artigo “Escrita acadêmica e escrita de si: experienciando desvios”:

Nesse sentido, precisamos operar com um tipo de escrita acadêmica de modo a também empreender uma escrita-potência, ou seja, uma escrita que mantenha a intensidade de quando foi produzida, através da afirmação das experiências, dos encontros e dos desvios que ocorrerem no pensamento e na rede de afetos, no momento em que é lida; ou, ainda, uma escrita que resista e insista na produção de conhecimentos que afirmem possibilidades de variação da vida. (MACEDO; DIMENSTEIN, 2009, p. 11).

É pensando nessa “escrivivência” (para usar um termo tão caro de Conceição Evaristo) que resisto e insisto na produção de conhecimentos outrora marginalizados, como fazem alguns autores, pois não estou inventando a roda. Vale lembrar que toda linguagem possui uma metodologia, a sua lógica e o seu valor. Portanto, a comunicação acadêmica não precisa ser necessariamente cruel, ou seja, amordaçar vivências e conhecimentos populares. Nesse viés, vale lembrar também os trabalhos feitos nos saraus culturais das periferias de São Paulo, por exemplo, onde “pequenos poetas” ou “poetas marginais”, como quisermos chamar-lhes, ensinam-nos que necessitamos de maior compromisso social e intelectual com as classes menos favorecidas. Marcelino Freire, em *Curta saraus* (2012), declara: “Eu quero dar um recado para os escritores encastelados, enebados, que acordem para Jesus...tomem vergonha na cara, sair das livrarias, porque a literatura se processa ai...ó, viva, de forma viva e na rua.”<sup>7</sup>

Sair dos sebos, dos lançamentos de livros na mídia, é sair da linguagem formal acadêmica, é penetrar nas comunidades periféricas, pois, muitos de nós, escrevemos, advogamos por realidades que simplesmente desconhecemos. É necessário desficcionalizar a

<sup>7</sup> Para mais informações, ver: <https://www.youtube.com/watch?v=cmdbphzmf4>. Acesso em: 15 abr. 2020.

ficção, ou seja contar histórias de vidas reais, sem que o leitor se sinta distanciado desse real por serem escritas sem compromisso político-social-efetivo. Flora Sussekind (2010) propõe a abertura para outras linguagens, de forma a perceber os espaços não demarcados ou nomeados pela literatura e inventar novas categorias críticas.

Portanto, torna-se necessário pensar em metodologias que nos permitam comungar a escrita com a oralidade. E é desse modo que sirvo-me, nesta tese, não apenas do método de pesquisa bibliográfica qualitativa como também de memórias, memórias de infância, as quais me vêm chegando à medida que vou me aprofundando neste estudo. São simples lembranças, provérbios, cantigas, cânticos populares, histórias, etc. Pretendo de forma singela contribuir para a desconstrução da estrutura da escrita acadêmica, pois, como já me referi, pouco vale pensar a colonialidade<sup>8</sup> dentro de um sistema literário colonial de estrutura eurocêntrica, patriarcal, fálica e, muitas vezes, falha, no contexto de países ainda perturbados pela escravatura e pela colonização. Note-se:

A pesquisa era um dos instrumentos da colonização, a tal ponto que a investigação histórica tinha decidido que não havia história africana e que os africanos colonizados estavam pura e simplesmente condenados a endossar a história do colonizador. Foi por esta razão que nós dissemos que tínhamos de partir de nós próprios para chegar a nós próprios. Você sabe que procuramos novas fontes da história africana, particularmente a tradição oral. (KI-ZERBO, 2006, p. 15).

Antonio Bispo dos Santos também comunga da mesma visão:

[...] As universidades são as chocadeiras dos ovos do colonialismo, e a função das pretas e pretos que estão lá dentro é fazer esses ovos gorarem. Já a missão de quem está fora é trazer novos ovos fecundados e mudar quem nasceu dentro da academia. E que da academia saiam doutores em humanidades, em vida e não em sinteticidade. (SANTOS, 2019, p. 27).

Nesse contexto de pretas e pretos do qual faço parte, chega a ser irônico aliar-me ao pensamento ocidental acadêmico que nos obriga a ser formais, quando, angustiadas(os), não conseguimos pensar nessa formalidade que nos obriga a calar, quando queremos gritar. Nos silencia nos teatros quando queremos aplaudir, espernear ou até mesmo vaiar, dizendo-nos que não é de bom tom, que nos devemos manter calados esperando a peça terminar para só aí reagirmos. Não queremos mais nos calar, não pretendo mais me calar. Foram séculos inominados de quase submissão; digo quase, porque o silêncio também é resistência. Foi nele que se encontraram forças para sobreviver.

---

<sup>8</sup> “Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado ao colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas, nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a colonialidade tem vindo provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado” (QUIJANO, 2009, p. 73).



Na primeira parte da citação de Ki-Zerbo, evidenciam-se os meios utilizados pelo colonizador para justificar as suas agressões culturais, físicas e morais. Esquecem intencionalmente que todas as chamadas civilizações gráficas de hoje têm como início a oralidade. Portanto, é a partir da consciência de que a tradição oral é uma importante fonte da história africana que desenvolvo este meu trabalho; e, como tantas outras pretas e pretos, procuro, na medida do possível, fazer “gorar os ovos do colonialismo” nas universidades de tradição eurocêntricas. Para isso, sirvo-me das heranças africanas pré-coloniais e pós-coloniais; junto a elas as experiências pessoais, das mulheres da minha família e de outras, cujas histórias funcionam como espécie de narrativa em abismo ou reflexo abissal.<sup>9</sup> Importa referir que, neste trabalho, esse procedimento apresenta um diferencial: se, na literatura eurocêntrica, o reflexo abissal é usado como uma técnica de distanciamento temporal, como na peça teatral *Galileu Galilei*, de Bertolt Brecht, que faz referência à caça às bruxas na Idade Média para falar da situação dos judeus na Alemanha da época. Nesse caso o tempo está distante do presente, é quase alegórico e tem uma significação negativa. Já o que proponho ocorre em um passado recente, até mesmo no presente, com um sentido de esperança em um futuro próximo e positivo. Desse modo, tenho respaldo para incluir as histórias pessoais e as de mulheres conhecidas, pois mostram que se harmonizam tematicamente com o *corpus* em estudo e com a própria história de Moçambique e da África.

É nessa senda que procuro entender como é feita a representação da mulher moçambicana na obra de Lília Momplé, e de que maneira esta contribui na reflexão e na construção da história de Moçambique. Almejo também conhecer e analisar as relações que a escrita de Momplé estabeleceu entre a literatura moçambicana e a figuração feminina no contexto colonial e pós-colonial<sup>10</sup>, demonstrando sempre o contributo da autora na construção da história da literatura e da cultura moçambicana. Trata-se de uma narrativa empenhada em compreender a realidade nacional moçambicana, especialmente a feminina, considerando a literatura como uma práxis sócio-político-cultural. Assim, permite perceber, vislumbrar os

---

<sup>9</sup> Lefebvre (1975) explica que o reflexo abissal (*mise en abyme*) se dá quando uma parte da obra transforma-se em réplica reduzida da obra inteira, e que os efeitos desse processo variam de acordo com os casos. Nisso apoia-se em Jorge Luis Borges, que afirma que este recurso nos põe inquietos quando, por exemplo, Dom Quixote se torna leitor de Dom Quixote e Hamlet espectador de Hamlet, já que a arte quer que a irrealidade das suas criações seja visível. As personagens de uma ficção podem ser leitores ou espectadores, e os seus leitores ou espectadores podem ser personagens fictícias.

<sup>10</sup> “As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do então chamado Terceiro Mundo e dos discursos das “minorias” dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas das nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagonísticos e ambivalentes no interior das ‘racionalizações da modernidade’”.

(BHABHA, 1998, p. 239).

desvãos da história cotidiana e as possibilidades de resistência e transformação, no intuito de desnaturalizar o mito da mulher frágil, simples auxiliadora do homem e cuidadora do lar em contexto africano urbano e/ou rural, em vista de um ordenamento secular de manutenção do silenciamento e da negação de uma historicidade feminina relevante no continente.

Para tal, divido este trabalho em quatro capítulos, sendo o primeiro dedicado à literatura escrita em África e, em particular, em Moçambique, onde procuro fazer um breve mapeamento dessas literaturas, pensando sempre no entrosamento entre a oralidade e a escrita. Em seguida, rumo, ainda que sumariamente, para a formação da literatura moçambicana e suas especificidades, refletindo sobre o papel da imprensa e na sua formação tardia, bem como no contexto da independência e na relação literatura e nação – sempre no viés da colonialidade e da decolonialidade. Para encerrar o capítulo, concentro-me no conto e no romance moçambicano com foco na figuração feminina dentro dessas narrativas.

O segundo capítulo é dedicado ao conto e à mulher na obra de Lília Momplé. Nele analiso cinco contos da sua autoria, nomeadamente: “Stress”; “Um canto para morrer”; “Caniço”; “O sonho de Alima” e “Ninguém matou Suhura”, de forma a compreender como é representada a mulher moçambicana na escrita mompleiana; penso também no papel do sujeito feminino na luta de libertação anticolonial e no seu contributo na pós-independência. Para tal, a análise é feita a partir da noção da interseccionalidade<sup>11</sup> e do patriarcado.<sup>12</sup>

Adentrando o terceiro capítulo, em relação à figuração da elite local moçambicana na obra de Lília Momplé, procuro analisar o novo-rico, a corrupção e, conseqüentemente, a formação de uma escola econômica e política espoliadora, pensando na europeização dessa elite e no afastamento da vida popular, tendo, como base teórica e crítica, a formação das minorias dominadoras nacionais africanas. Por sua vez, o quarto capítulo que figura sobre a sociedade pós-independente em Moçambique, no romance de Lília Momplé, é reservada à análise do romance *Neighbours*, o qual considero um romance histórico. Aqui procuro articular questões como sociedade de classes, guerra civil e sua influência internacional, tendo como base teórica e crítica os desafios e os impasses das sociedades africanas pós-

---

<sup>11</sup> “A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 295).

Gosto dessa definição, pois, como colocam as autoras, ela é “ampla e elástica”, o que permite abarcar a diversidade que reside dentro deste tema. Collins e Bilge (2021) acrescentam ainda que a interseccionalidade se trata de uma categoria útil para solucionar de forma criativa problemas sociais, tais como: a violência contra meninas e mulheres; exploração no trabalho; negação de educação a jovens, etc. E que, dentro da academia, tornou-se um campo de investigação multidisciplinar, sendo o grande desafio conseguir manter a tensão criativa entre a teoria e a prática.

<sup>12</sup> Entendo o patriarcado como um sistema social e político que concede privilégios a homens heterossexuais em detrimento das mulheres.

independentes. Por outro lado, interessa-me também compreender se *Neighbours* é ou não uma síntese do projeto literário de Lília Momplé, em que a mulher e a elite dirigente são temas recorrentes.

Regressando à questão da escrita acadêmica, importa referir que não sou de forma alguma apologista da destruição dos cânones. Acredito que precisamos conhecê-los, aprender o que há de bom neles, divulgá-los e propor sempre uma discussão em torno do passado e do presente, de modo que, entendo que discutir a estrutura dessa escrita não se trata de tirar-lhe o valor, mas abrir espaços para outras literaturas e leituras, já que transgredir requer conhecimento.

Nesse caminho procuro compreender o meu compromisso com o presente e com o futuro, de forma que possa decidir por mim mesma, executá-lo ou traí-lo. Como aponta Franz Fanon (1968), “cada geração deve numa relativa opacidade descobrir sua missão, executá-la ou traí-la” (p. 171).

Percebido o fado, devo partilhá-lo: a minha missão é ser clara e simples, permitindo, na medida do possível, que este trabalho possa ser lido e compreendido por qualquer ser humano, em qualquer parte do mundo, tal como menciona Berthold Margot (2001) ao se referir ao *Natyasastra* de Bharata.<sup>13</sup> Portanto, não estranhem se porventura as minhas palavras em forma de letras, estiverem embebidas de canto, mimo, emoção e repetição, características da tradição oral que me são mais próximas e que pretendo voltar a elas sempre que me for possível. Digo sempre que possível, pois não posso negar ou ignorar o efeito de “crioulização”, como aponta Glissant (2005). Disso, porém, falaremos mais tarde.

Já que não tenho interesse na formalidade plena, apetece-me sempre que puder fugir da objetividade e da neutralidade por trás da escrita acadêmica, indo ao encontro do meu lugar de fala, mas sem desfazer ou diluir por completo essa escrita, como já me referi. Desse modo, procurei respeitar de alguma forma as especificidades da história oral propostas por Walter Ong (1998), Paul Zumthor (2001) e Verena Alberti (2017), isto é, manter no meu texto os recuos, evocações paralelas, repetições, desvios e interrupções. E quando possível, condensar,

---

<sup>13</sup> “Conforme a história por ele relatada no primeiro capítulo do *Natyasastra*, o drama deve a sua origem ao deus Brahma, o criador do universo. Bharata conta que um dia o deus Indra pediu a Brahma que inventasse uma forma de arte visível e audível e que pudesse ser compreendida por homens de qualquer condição ou posição social. Então, Brahma considerou o conteúdo dos quatro Vedas, os livros sagrados da sabedoria hindu, e tomou um componente de cada – a palavra falada do *Rig Veda*, o canto do *Sama Veda*, o mimo do *Yajur Veda*, e a emoção do *Atharva Veda*. Todos esses, ele combinou num quinto Veda, o *Natya Veda*, que comunicou ao sábio humano Bharata. E Bharata, para o bem de toda a humanidade, escreveu as regras divinas da arte da dramaturgia no *Natyasastra*, o manual da dança e do teatro” (MARGOT, 2001, p. 33).

resumir, escolhendo eixos de pertinência, estabelecendo uma ordem e uma progressão. Assim escolhi um modo de enunciação, um tom e um tipo de relação com o leitor, e, ao escrever, direi “Eu”, aquela que quer levar essa luta para o lado pessoal e quer declará-la pessoal. Sou parte da luta de uma comunidade, de um país roubado e oprimido por diversas nações.

No mais, não há nenhuma necessidade de ser totalmente formal no meio da opressão, não há necessidade de nos fecharmos só num nicho acadêmico se o problema que pretendemos resolver trespassa a academia.

Para finalizar este ponto, pensemos na necessidade e responsabilidade que temos de democratizar a informação e a literatura, de modo que qualquer um possa ler, compreender e ter alguma satisfação nesse exercício tão complexo que é pensar o futuro.

Tornemos essa luta pessoal, desviando a escrita como proposta para leituras mais abrangentes, tomemos como exemplo os artistas contemporâneos que rejeitaram o palco à italiana, de maneira a se aproximarem e interagirem com o público, e nos dispamos, ainda que aparentemente, da personagem do acadêmico que quer ser ouvido, mas não se faz ouvir por causa das amarras da linguagem.

Desaprendam a escrever, vocês que sabem escrever. Começemos!

## CAPÍTULO I

### **Literaturas africanas/literatura moçambicana: formação e transformação**

*Numa sociedade oral, a maioria das obras literárias são tradições, e todas as tradições conscientes são elocuições orais. Como em todas as elocuições, a forma e os critérios literários influenciam o conteúdo da mensagem.*  
(Jan Vansina)

O presente capítulo tem como principal objetivo fazer um pequeno mapeamento das literaturas africanas, sejam elas de expressão árabe, inglesa, francesa, portuguesa ou línguas nativas, centrando-me não apenas na língua, como também na cultura, na identidade, memória e oralidade no continente africano, de maneira a compreender como esses aspectos contribuíram e contribuem para o processo de formação das literaturas africanas. Literaturas essas chamadas comumente de “oralituras”, ou seja, literaturas que se entrecruzam com a oralidade, baseadas cada uma delas nas suas tradições, o que possibilita a passagem de testemunho de geração em geração e a construção de uma historicidade.

Pese embora, como afirma Leite (1998), as literaturas africanas de expressão portuguesa, assim como os seus devidos estudos literários, só se desenvolveram e ganharam maior visibilidade após a independência política dos seus países. Diferentemente dos países africanos de expressão inglesa ou francesa, que mesmo em situação colonial, já manifestavam um grande desenvolvimento, duas décadas antes das suas independências, o que exige uma reflexão mais ampla e que para cada uma destas literaturas africanas, sejam feitas análises distintas.

Entretanto, é importante esclarecer que não se pretende, de forma alguma, afirmar que a oralidade seja característica apenas das sociedades africanas, mas sim declarar o lugar de destaque que a oralidade ocupa nessas culturas e neste trabalho. De outro modo, parece-me interessante também destacar que, enquanto literaturas orais, as quais apresentam seus próprios critérios literários, frequentemente observa-se o carácter híbrido dessas literaturas como uma fragilidade. Logo, é necessário demonstrar que as literaturas africanas podem ser lidas à luz das teorias ocidentais e africanas, especificidade que normalmente não se observa nas literaturas ocidentais, sedimentadas por séculos de teorias acadêmicas. Outrossim, por meio de um processo de apropriação literária, as literaturas africanas reinventam-se, adaptam-se aos seus diferentes contextos, o que só vem a enriquecê-las, e não empobrecê-las, como por vezes se afirma.

Lembro-me de quando criança ouvir minha mãe conversar com seus conterrâneos, misturando sempre o português com algumas expressões em chuabo (língua nativa da província da Zambézia). Para nós, apenas falantes de português, aquilo causava estranheza e confesso que uma certa desconfiança. Quando lhes perguntávamos sobre o significado de tais expressões, respondiam quase em unísono que não havia tradução; há palavras que não se traduzem! E minha mãe continuava a explicação dizendo que poderiam até tentar traduzir, mas nunca encontrariam palavras em português que expressassem o real sentido/intenção. Se fosse uma piada, por exemplo, diziam que ela chegaria até nós sem graça, vazia de sentido.

Durante muito tempo não consegui compreender muito bem aquelas explicações e, por vezes, preferia acreditar que diziam palavrões ou tratava-se apenas de má vontade. Até que, introduzindo-me no mundo literário, cruzei com falas como “Laurinda, tu vai mbunhar” (CASSAMO, 2016, p. 34) e comecei a compreender que *mbunhar* é muito mais do que não conseguir ou não apanhar nada. Os mais velhos estavam certos, nem tudo tem tradução. Eis aqui um exemplo claro que as línguas têm seus idiomatismo intraduzíveis, como me referi no prólogo.

A partir daí, comecei a perceber, como já vimos, que realmente as formas e os critérios literários afetam o conteúdo da mensagem. Portanto, o hibridismo literário não se trata apenas de uma estrutura literária de ruptura com os cânones ocidentais e hegemônicos, mas também de uma necessidade intrínseca da comunicação entre o autor e os seus públicos, o que faz dele uma estrutura necessária, pois é importante combinar elementos da estrutura literária ocidental com elementos da cultura tradicional africana para que os conteúdos transmitidos sejam melhor compreendidos, completos e genuínos.

Nesse ínterim, as literaturas africanas carecem de interpretação e análises diferentes das literaturas canônicas. Segundo Leite (2019), as literaturas africanas caracterizam-se pela pluralidade de metodologias para o seu real entendimento e decodificação das suas várias interferências, linguísticas, culturais, simbólicas, míticas e semióticas. Portanto, importa compreender o processo de colonização e descolonização que o continente africano foi submetido e ainda está sujeito, pensando na história de África pré-colonial, colonial, pré-independente, descolonizada e decolonial, de maneira a melhor entender as tradições literárias do berço da humanidade e devolver a legitimidade das culturas e literaturas africanas.

Assim sendo, passarei ao ponto seguinte que é compreender o processo de formação da literatura moçambicana. Entretanto, como já foi dito sobre o carácter das literaturas africanas, enquanto tradições, compreendo que é necessário assumir de antemão a complexidade do exercício que me proponho, tendo em conta estar diante de diversas e complexas tradições que, ao serem analisadas, requerem acima de tudo que o sujeito que as observa se torne objeto, experimentando-as para, a posteriori, requerer a autoridade de se pronunciar. Ora, sem conhecer devidamente os códigos que regem tais formas e critérios literários, o que me resta é fazer uma leitura simplista desses conteúdos e suas respectivas mensagens.

Portanto, compreender essas tradições literárias implica, a meu ver, despir-se de todo conhecimento estrutural contaminado pelo preconceito racial, religioso, pela inveja, pelo ódio,

pelo medo do desconhecido e pelo defeito de alteridade<sup>14</sup>, este último entendido como sendo o pai de todos os males, o que permitiu que durante anos não se falasse da história de África e muito menos das suas literaturas.

Tais literaturas podem ser vistas na África tradicional, a partir de dois vieses, como explica Afonso (2004): uma literatura sagrada, os mitos, e uma literatura profana, os contos. Portanto, a narração oral narrativa literária muitas vezes interessada na dessacralização progressiva do mito dá a conhecer o mito, mas não o inventa nem sequer o esgota, ou seja, faz uma miscelânea entre o real, o sobrenatural e os “provérbios narrativos”, tornando este um gênero híbrido. Isso é possível observar nas características da cenografia pós-colonial:

Outra das características da cenografia pós-colonial, referida por Moura, é a prática de gêneros híbridos, uma vez que as categorias habituais herdadas de modelos ocidentais, têm sido postas em causa por uma prática efetiva de produção de textos que oscilam em diversas partilhas genéricas. (LEITE, 2019, p. 20).

Leite (2019) acrescenta mais adiante que essas diversas partilhas genéricas podem também ser entendidas como provérbios narrativos pois desempenham funções estruturais e orgânicas semelhantes às do provérbio na fala e na literatura. Explica-nos que ao repor o hábito da oralidade na literatura, os escritores introduzem histórias orais: mitos, lendas, fábulas, anedotas, canções, provérbios, enigmas em suas narrativas e na formulação de princípios artísticos e formais.

É, portanto, sobre esse olhar que faremos uma breve volta entre as literaturas africanas, essas que ao seu modo reivindicaram um espaço no mundo literário e inventaram uma linguagem e uma estética próprias para comunicar com o mundo e com os seus. Uma estética matrilinear, diga-se, pois como vimos, trata-se de narrativas híbridas que comungam o mesmo espaço com os mitos, as canções, os ritos, as tradições, os contos orais e as danças populares carregadas de significados.

### **1.1. As literaturas escritas em África**

– Ele foi pego em flagrante - diziam alguns. – Imagine só, com balas nas mãos. Em plena luz do dia. Todos, até mesmo as crianças, sabíamos que um africano ser pego com projéteis ou cartuchos vazios significava traição; seria taxado de terrorista, e seu enforcamento seria a única consequência. – Conseguimos ouvir um tiroteio - diziam alguns. – Vi com os meus próprios olhos quando atiraram nele. Mas ele não morreu! Morrer? Hmm! Os disparos voavam nos que estavam atirando. – Não, ele voou até o céu e desapareceu nas nuvens. Divergências entre os narradores dividiram a multidão em grupos menores de três, quatro e cinco pessoas ao redor de um narrador com sua própria perspectiva acerca do que ocorrera naquela tarde. Vi-me deslocando-me de um a outro grupo, catando fragmentos aqui e ali. Gradualmente ajuntei fios da história, e uma narrativa do que prendia a multidão

---

<sup>14</sup> Considero defeito de alteridade a deformidade emocional causada pela dificuldade de conviver com o outro.



surgiu, uma cativante história sobre um homem anônimo que fora detido próximo as lojas indianas. (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2020, p. 11).

Os papiros hieráticos egípcios são os nossos projéteis ou cartuchos cheios, por conta disso, enforcaram-nos na escravidão. Vimos com nossos próprios olhos que, não podendo nos transportar mais, eles próprios se transportaram e ocuparam nossos ventres, nossos solos, mataram-nos, mas não morremos. Parece que o tiro saiu pela culatra, aprendemos a ler a *Bíblia*, interpretámo-la muito além do que eles esperavam. Lemos outros livros mais, voamos! E sabemos todos que por se ter declarado África o berço da humanidade, um continente com história, sua própria civilização e cultura, levaram-nos mais uma vez à forca, enforcaram-nos nas dívidas, nas doenças e epidemias jamais vistas, como a fome e o cristianismo, armas de opressão.

E, assim como narra o protagonista de Ngũgĩ Wa Thiong’o em *Sonhos em tempo de guerra*, dividimo-nos em grupos ao redor de um continente que está narrando sua própria história, a história da sua literatura ou oralitura, e temos encontrado também nossas próprias perspectivas acerca do que se passou na dolorosa e longa noite colonial, estamos catando fragmentos aqui e acolá e gradualmente ajuntado os fios da história e da memória. Como resultado, tem surgido respostas cativantes e estamos sistematizando as literaturas africanas outrora cativas.

Como se sabe, as primeiras referências de fontes escritas em África apontam para os papiros hieráticos egípcios que datam de 2000 a.C. (médio império egípcio), o que desconstrói a ideia de que África fora um continente iletrado e sem nenhuma civilização, como afirmavam as metrópoles europeias imbuídas pelo desejo de exploração, pilhagem e a crença de civilização superior:

Esta “tese” de Asante em recentrar o Egito na história clássica é uma continuidade do que Anta Diop e Martin Bernal já fizeram. O que é de facto novo em Asante é a fundamentação mais filosófica que este empresta à sua escrita sobre o Egito: «A origem de toda a especulação africana na religião, arte, ética, costumes morais e estética são derivadas do sistema de conhecimento encontrado no Egito Antigo. E até certo é esta origem, mais do que a grega, que tem um impacto mais profundo no mundo ocidental», defende Asante (1990, 47). (CASTIANO, 2010, p. 130).

Portanto, o silenciamento do mundo em face à história de África reflete o total desconhecimento ou simplesmente descaso pelo continente africano e suas tradições. Parafraseando J. D. Fage (2010), a partir da experiência europeia do Renascimento, do Iluminismo, da Revolução Científica e da Revolução Industrial, o Ocidente começou a desconsiderar cada vez mais todas as demais sociedades e civilizações. Baseando-se no que se conhecia como herança greco-romana única, convenceram-se e tentaram nos convencer de que os objetivos, os conhecimentos, o poder e a riqueza de sua sociedade eram superiores e

deveriam prevalecer sobre todas as outras sociedades e civilizações. Todavia, é preciso lembrar que todas essas sociedades e suas respectivas civilizações emergiram na esteira das trocas comerciais desiguais entre África, Europa e América, sob o leito da escravatura, de genocídios e da pilhagem, que se instalaram de forma estrutural. Ora, é pueril demais refutar o contributo direto ou indireto dos países africanos para o desenvolvimento dessas nações, mas como afirma Appiah (1997), a verdade não é propriedade de nenhuma cultura, por isso devemos tomar posse das verdades de que precisamos onde quer que as encontremos. Entretanto, para que essas verdades se transformem na base da política e da vida nacional, o autor pontua que precisamos acreditar nelas e que é, a partir de como conseguimos administrar as relações entre nossa herança conceitual e as ideias que correm a nosso encontro, vindas de outros mundos, que compreenderemos se as verdades que retiramos do Ocidente são ou não dignas de crédito.

Até aqui, parece-me que às literaturas africanas tem dado o seu contributo para o descortinamento dessas verdades. A grande dificuldade é realmente inseri-las dentro das políticas nacionais, muitas delas escritas e salvaguardadas ainda pelos países opressores. Desse modo, “até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça”.<sup>15</sup>

Por outro lado, o predomínio da oralidade nos países africanos em detrimento da escrita tem contribuído para a difusão dessas ideias errôneas vindas de outros mundos, ainda que se saiba que todas as sociedades humanas são de matriz oral. O que ocorre é que, a seu tempo, cada um desses povos foi desenvolvendo a escrita e outros meios de comunicação, deixando para trás alguns grupos, como os africanos e os índios, que, posteriormente, foram chamados, como afirma Ong (1996), “sociedades de culturas orais primárias”:

É útil abordar a oralidade e a cultura escrita de modo sincrônico, pela comparação entre culturas orais e culturas quirográficas (ou seja, escritas) que coexistem num dado período. Mas é absolutamente essencial abordá-las também diacrônica ou historicamente, pela comparação entre períodos sucessivos. A sociedade humana primeiramente se formou com a ajuda do discurso oral, tornando-se letrada muito mais tarde em sua história, e inicialmente apenas em certos grupos. (ONG, 1996, p. 10).

Nessas sociedades de cultura oral primária, a oralidade e a memória sempre caminharam de mãos dadas, uma vez que a memória depende da oralidade para que seja difundida. Nesse sentido, assistimos, na maioria das culturas africanas, à predominância de rituais de passagem, contação de histórias, entre outras práticas, em que anciãs e anciãos transmitem, de forma oral ou por meio de sonhos, conhecimentos e segredos conservados de

---

<sup>15</sup> Provérbio citado por Mía Couto no romance *A confissão da leoa*.

geração em geração. Como se pode observar no conto *Os olhos da cobra verde*, em que vovó Facache, por meio das histórias que o seu pai contava, consegue identificar a cobra dos bons presságios que anuncia a chegada da independência de Moçambique:

Vovó Facache, assim é conhecida a velha, reconhece também a aura benfazeja da pequena cobra, embora jamais tenha visto outra igual. “Será mesmo A Cobra Verde de que o meu pai falava, quando recordava a sua terra lá no Norte?, interroga-se ela. “Não sabia que esta cobra também existe aqui no Sul? É a primeira vez que a vejo”, continua a velha a monologar, fixando a cobra. De súbito, vem lhe à memória a figura do pai sentado à porta da velha casa de madeira e zinco, rodeado dos filhos e de outros meninos da Mafalala, fumando o seu cigarro escuro, enrolado por ele próprio, e contando, contando histórias [...] – Ouviram, estamos em paz e reconciliação e agora... – insiste, uma vez mais, o delegado do governo distrital. Eu já sabia – diz Vovó Facache, sem poder conter-se, virando-se para um jovem que está ao seu lado. – Já sabia? – pergunta este incrédulo. – sim, já sabia. Foram os olhos da Cobra Verde que me disseram. (MOMPLÉ, 1997, p. 23).

Também Cristina Ramos, no artigo “Estética do conto de Lília Momplé: do poder catártico da palavra à perpetuação da memória”, reflete sobre o caráter oral na obra Momplé:

Nas suas narrativas, a “contadora de estórias”, como a própria se denominou, canta Moçambique, canta o Negro e a sua condição, mas dá revelo, sobretudo ao Homem, que é, na sua essência, semelhante, qualquer que seja a sua raça ou etnia. Neste sentido, a dimensão oral dos seus contos, torna o livro num espaço de partilha (ainda que mediada) de vivências e aproximando, por hipótese, o narratário do narrador. Para esta escritora, sem dúvida que “o culto do livro resulta da tradição oral” (PENNAC, 1997, p. 72). (RAMOS, 2018, p. 80).

Outro dado interessante que vale ressaltar é o fato frequente da passagem de testemunho ser feita por pessoas que não presenciaram diretamente a história, mas que ouviram e, por meio de sua memória, recriam, ficcionalizam e transmitem aos demais os aspetos fundamentais dessas narrativas, como afirma o narrador de *Sonhos em tempos de guerra*:

Eu ouvira histórias similares sobre os guerrilheiros de Mau Mau, em particular de Dedan Kimathi; mas no caso, até aquele momento, a mágica ocorrera muito longe, em Nyandarwa e nas montanhas do Monte Quênia, e os relatos nunca foram contados por alguém que fora testemunha ocular. Mesmo meu amigo Ngandi, o mais informado contador de histórias, nunca disse nada que havia de fato visto quaisquer das ações que descreveria tão gratificamente. (NGŪGĨ WA THIONG’O, 2020, p.13).

Nota-se, como afirma Mia Couto, em *A confissão da leoa*, que há urgência em contarmos nossas próprias histórias, que não devemos mais ouvir sem nos pronunciarmos. Adiar esse caminho apenas sobrecarrega a história, deixando aos mais poderosos fazê-la ao seu bel prazer. Precisamos ouvir relatos sob todos os pontos de vista, precisamos reinventar o futuro. Contar é uma das formas de materializar os sonhos, treinar a memória, escrever no espaço e no tempo, não apenas o que ouvimos dizer, mas também o que testemunhamos com todos ou alguns dos nossos sentidos. Subscrevendo Wole Soyinka (2018), a memória é um lugar secreto que nos garante abrigo eterno.

Noa (2015) explica que a memória, enquanto o grande organizador das consciências, mantém uma ligação indissolúvel com o tempo, o que garante, dessa forma, um lugar de relevância nos sistemas culturais, facilita o controle de acontecimentos, avaliação de competências, tornando-se um sistema de difusão de mensagens particulares.

Portanto, ainda que as culturas africanas tenham sofrido de alguma maneira com a sistematização da escrita em África, a oralidade manteve-se como um modelo organizador e de integração social, tendo os *griots* (contadores de história) um papel preponderante nesse processo de difusão de mensagens, pois, por meio de suas narrativas, contribuíram para a manutenção das línguas nativas, conservação e renovação dos mitos e da cultura, educação social e política. Nesse âmbito, pensando com Hountondji, vale dizer que:

Descrever a etnologia como o estudo das sociedades “iletradas” também não é melhor, na medida em que essas sociedades são, assim, caracterizadas negativamente por algo que *não* possuem: a literacia. É mais produtivo prestar atenção aos modos e dispositivos concretos através dos quais o conhecimento é transmitido sem recurso à escrita tal como ela é usada no Ocidente. Por esta razão, devem ser chamadas, como sugeriu o linguista francês Maurice Louis (1971), *civilizations de l'oralité* - civilizações da oralidade. (HOUNTONDI, 2009, p. 123).

Face ao exposto, a falta ou falha de memória e o combate às “civilizações da oralidade”, perpetuado pelos colonos, é um dos fatores que alicerça o apagamento da memória histórica, de maneira que, subscrevo Leite (2019), quando afirma que a memória engloba uma outra representação dos acontecimentos, mais difícil de encontrar na história, através dos pormenores que ela suscita e que podem culminar na reavaliação da história, já que esta, sendo seletiva, exclui certos acontecimentos, servindo-se de alguma arbitrariedade nas suas aproximações, categorias e sequências temporais. Outrossim, ainda que os povos africanos tenham sofrido diversos ataques com o intuito de apagamento da memória histórica, um exemplo claro que nos conduz a essa reavaliação da história, exemplo de resistência e luta desses povos, é a presença de provérbios na maior parte das literaturas africanas.

Nessa senda, cabe pensar também na influência do islã sobre o Saara que, como aponta J. D. Fage (2010), ao expandir-se ao longo da costa oriental, trouxe com eles a escrita árabe, fazendo com que os africanos, de forma a conservarem a sua história, passassem a utilizar textos escritos ao lado dos documentos orais de que já dispunham. Isso me lembra uma fala de Kopenawa sobre a existência de documentos orais nas comunidades indígenas, fato que estendo para todas as “civilizações da oralidade”. O xamã fala também da importância de exercitar a memória de forma que ela não se torne obsoleta:

Os brancos se dizem inteligentes. Não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direcções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm dos nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las, como

eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 75).

Ainda que tenhamos uma memória longa e forte, a necessidade de sistematização da escrita em África começa a ganhar maior relevo a partir do século XV, ou seja, além de encontrarmos registros da África Ocidental, outras regiões de África começaram a se destacar. Parafraseando Herbek (2010), nesse período nota-se uma nítida diminuição no volume das fontes narrativas árabes do Saara para a África ao Sul, surgindo também a literatura histórica escrita em árabe por autóctones. É a partir dessa época que se faz ouvir a voz de africanos falando de sua própria história. Nesse ponto, cabe-me discordar de Herbek, pois os africanos, como qualquer outro povo, sempre falaram da sua história, por meio de rituais, danças, música, pinturas, gastronomia, vestes etc. Portanto, o que se coloca aqui é a quebra de fronteiras que vai facilitar o contato com outros povos que também vão se inserir e interpretar essa história.

Por outro lado, o autor aponta ainda que nos últimos duzentos anos, os africanos também começaram a escrever em suas próprias línguas, como o bamum, dos Camarões, e o vai, da Libéria. Ainda que os materiais em escrita de origem sejam raros, não deixaram de existir, destacando-se que foi usado, primeiramente, o alfabeto árabe para línguas como kiswahili, haussa, fulfulde, kanembu, diula, malgaxe etc. e, só mais tarde, o alfabeto latino.

J. D. Fage (2010) explica que, nas regiões costeiras, a produção de importantes obras literárias foi motivada, por volta do século XV, pela expansão europeia em África, em regiões como a costa da Guiné, na África Ocidental; as regiões do Baixo Zaire e de Angola; o Vale do Zambeze e as terras altas vizinhas; e a Etiópia. Dessa maneira, nos séculos XVI e XVII, houve uma notável penetração em direção ao interior.

Entretanto, H. Djait (2010) declara que, em África, o material escrito em línguas europeias data do século XVI, e não do século XV, como coloca J. D. Fage (2010), e afirma que só na década de 1880 é que começaram a registrar a manutenção de registros detalhados. O que significa dizer que falar de uma literatura clássica africana é falar de uma tradição oral, em que, corroborando com Vansina (2010), a oralidade não pode ser entendida como a ausência de uma habilidade, mas, sim, como uma atitude diante da realidade.

Desejando entender e fixar os saberes de sociedades que não usavam a escrita, não por uma questão de incapacidade, como erradamente se pensou, mas porque o uso da oralidade é o resultado de uma certa maneira de entender a prática social, a produção literária trabalha formas de escrita que, recriando o tempo mítico, resgatando valores habitados por crenças ancestrais, revelam uma maneira específica de olhar o mundo. (AFONSO, 2004, p. 50).

Nesse sentido, J. D. Fage (2010) explica que a Etiópia possuía de início sua própria língua semítica, o gueze e mais tarde o amárico, desenvolvendo e preservando uma tradição literária num período de quase 2 mil anos, ainda que só no século XIX tenham sido encontradas obras históricas em línguas africanas, como kiswahili e haussa. Todavia, é nesse século também que vai se intensificar a escrita no continente, primeiramente regido pelas políticas de assimilação instituídas formalmente a partir de 1885 e, posteriormente, com o objetivo de conservação da história das diferentes sociedades africanas, como forma de resistência ao jugo europeu.

E é com abolição da escravatura e a criouliização entre os povos que vão surgindo consideravelmente literaturas em inglês, francês, português e outras línguas estrangeiras, feitas pelos escravizados libertos e seus descendentes, que, aos poucos, ocuparam o espaço das fontes árabes.

Todavia, no capítulo 2 da *História geral de África, vol. 1: 'lugar da história na sociedade africana'*, afirma-se que: “o homem é um animal histórico. O homem africano não escapa a esta definição. Como em toda parte, ele faz sua história e tem uma concepção dessa história” (HAMA; KI-ZERBO, 2010, p. 23). Em consonância com esses autores, afirmo que o homem e a mulher africanos não são apenas animais históricos, mas também literários, na medida em que se torna necessário dar primazia ao domínio da oratura que permitiu que se conciliasse a narração oral com a narrativa escrita.

Nesse ponto, vale sublinhar o papel da língua na construção da narrativa escrita, pois muitos dos países colonizados em África acabaram adotando a língua do colono para escreverem suas literaturas, o que é compreensível, dada a necessidade de se fazer ouvir não apenas nacionalmente como, também, internacionalmente. Além disso, também foi necessário para a construção da unidade nacional devido à urgência de alfabetizar os povos, já que o único material didático disponível naquele momento se encontrava na língua do colono. Por outro lado, corroborando com Appiah (1997), era impensável para a nova classe no poder abrir mão da língua que lhes dava *status* de assimilados. Portanto, mesmo depois das independências africanas, as literaturas abaixo do Saara continuaram a ser escritas em inglês, francês ou português, denominando-se esses intelectuais africanos “eurófonos”.

[...] As elites francófonas e anglófonas apenas usam as línguas coloniais como meio de governo, como também conhecem e amiúde admiram a literatura de seus ex-colonizadores, havendo optado por escrever uma literatura africana moderna em línguas europeias. Mesmo depois de uma bruta história colonial e de quase duas décadas de contínua resistência armada, a descolonização da África portuguesa, em meados dos anos 70, deixou atrás de si uma elite que redigiu as leis e a literatura africana em português. (APPIAH, 1997, p. 20).

É preciso compreender também que o processo de construção e afirmação dessas literaturas deveu-se muito às políticas coloniais implantadas pelas principais potências colonialistas, que se distinguem a partir de seu *modus operandi*. Dito de outra maneira, a política colonial francesa, tendo como referência os ideais iluministas, tratava-se de um sistema de assimilação que visava transformar “os africanos selvagens” em negros e negros franceses “evoluídos”, ao passo que a política colonial inglesa interessou-se bem menos por formar os anglo-saxões negros, já que enfatizavam a diversidade das diferentes “tribos” e “raças” e não concebiam que um africano pudesse tornar-se “inglês”. Ou seja, a diferença entre a colonização britânica e francesa reside grandemente na definição do indígena (APPIAH, 1997; CABAÇO, 2007). Quanto aos sistemas administrativos vale lembrar que:

A Inglaterra usou sistemas administrativos para impor aquilo a que, no léxico político, se chamou neocolonialismo. A França, tentado fazer uma espécie de passagem da colonização à *ultramarização*, cedeu as independências, porém impôs uma presença militar que fez com que as independências no lado francófono de África, estejam sob sua vigilância [...] Portugal associou-se com aqueles que não queriam, como dizia Julius Nyerere, que a África se desenvolvesse em liberdade e assinou com a Rodesia de Ian Smith e África do sul do apartheid os acordos de Alcora. Ao grupo ainda se associaram países ligados à OTAN, espevitados, pretextualmente, pelo antagonismo com regimes comunistas com os quais Moçambique estava supostamente aliado. (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 6).

No que diz respeito à política colonial portuguesa, Pires Laranjeira (1999 *apud* NOA, 2015, p. 21), acrescenta que “a literatura colonial ligada à África sob administração portuguesa tem um sentido mais restritivo, mais ideológico, sendo a ideia de portugalidade subjacente a esta literatura.”

De acordo com Noa, a literatura colonial, uma das mais representativas criações da colonização moderna, pode ser entendida como:

[...] sendo toda a escrita que, produzida em situação de colonização, traduz a sobreposição de uma cultura e de uma civilização manifesta no relevo dado à representação das vozes, das visões e das personagens identificadas com um imaginário determinado. Isto é, trata-se de um sistema representacional hierarquizado caracterizado, de modo mais ou menos explícito, pelo predomínio, num espaço alienígena, de uma ordem ética, ideológica e civilizacional, neste caso, vincadamente eurocêntrica. (NOA, 2015, p. 20).

Ainda sobre este assunto, Fraser (2000) divide a história em estágios. O primeiro estágio é denominado Imperial ou Poética antropológica. Segundo o autor, esse período coincide com o colonialismo, existindo uma relação política de dependência e dominação formalizada entre a metrópole e a colônia. Entretanto, no século XIX, os editores começaram a se interessar por novos títulos ou edições de obras já existentes para alimentar a metrópole, daí se compreende o porquê de o autor apelidar de Poética antropológica. A seguir, algumas obras desse período:

- *O segredo da morta* (1929), do escritor angolano António de Assis Júnior;
- *Ògbójú Ọde nínú Igbó Irúnmolè* (1938), do escritor nigeriano pioneiro do romance em língua iorubá Daniel Olorunfemi Fagunwa;
- *Sonetos* (1946), do escritor moçambicano Rui de Noronha; e
- *The old man and the medal* (1956), do escritor camaronês Ferdinand Oyono.

Na obra *O segredo da morta*, por exemplo, compreende-se a existência dessa poética antropológica quando observamos o interesse de Assis Junior em relatar, descrever e fazer conhecer as religiões angolanas, ou “coisas da terra”, como apelida o autor, observando sempre a influência do cristianismo sob essas religiões e nessa sociedade. Nesse sentido, espelha a relação de dominação e dependência que as colônias africanas de dominação portuguesa estavam submetidas e, também, essa sobreposição de uma cultura sobre a outra:

Este livro é para ser lido por todos aqueles, pretos e brancos, que mais decididamente se interessam pelo conhecimento das coisas da terra. A vida angolense, que a civilização totalmente não obliterou – aquela civilização quase lhe impõe mais por sugestão e medo do que por persuasão e raciocínio, vivendo ao seu modo e educando-se consoante os recursos ao seu alcance -, representa ainda hoje um problema de não fácil resolução. (ASSIS JUNIOR, 2004, p. 22).

Fraser (2000) observa também uma segunda fase, a qual denominou Poética neo-colonial, que ocorre com a chegada da independência. O poder político é retirado, ficando as relações mercantis sustentadas por ideais de benevolência, desenvolvimento, cooperação e empatia por parte do colono. Esse período se caracteriza também pela emergência da construção do Estado-nação e se observa, diferentemente da literatura de pré-independência, uma literatura de resistência feita por autores colonizados, mas com maior ênfase indígena e local.

Por outro lado, há uma volta à antropologia imperial por parte das academias europeias e americanas que, em vez de estudarem as comunidades africanas, estudam os autores colonizados. Fraser (2000) explica que independentemente da boa articulação e prática desse conjunto de autores colonizados, a *commonwealth literature* foi sempre um anexo acadêmico do neocolonialismo; e que, para além de escrever em línguas dos colonos, usavam também normas eurocêntricas, dentre vários motivos, devido ao apoio e ao patrocínio que recebiam das antigas metrópoles. A seguir, algumas obras desse período:

- *Night of my blood* (1971), do escritor ganês Kofi Awoonor;
- *Femme d'Afrique: la vie d'Aoua Kéïta racontée par elle-même* (1975), da escritora maliana Aoua Kéïta;
- *Une si longue lettre* (1979), da escritora senegalesa Mariama Bâ;
- *Cela I* (1980), do poeta maior de Moçambique, o escritor José Craveirinha.



*Cela 1* é uma obra representativa dessa experiência típica da literatura de denúncia; denúncia das atrocidades cometidas pelo sistema colonial e exemplo de resistência por parte dos colonizados, uma literatura que explode com a chegada da independência, dado que os autores moçambicanos já podiam publicar sem coerção e censura colonial. Ouve-se então a voz de autores outrora colonizados, muitos deles militantes nos movimentos de libertação nacional, incitando a emergência da construção do Estado-nação, como se pode observar na folha de rosto assinada por autores moçambicanos:

Consequência da luta da libertação que conduziu à independência do País os poetas e prosadores de Moçambique podem agora ser editados em liberdade. Esta colecção é a afirmação duma cultura que o poder opressor não pode destruir, pois não se pode manter indefinidamente silenciada a voz de um povo. (CRAVEIRINHA, 1980, p. 3).

E, também, no poema intitulado “Aforismo”:

Havia uma formiga/ compartilhando comigo o isolamento /e comendo juntos./  
Estávamos iguais/ com duas diferenças:/ Não era interrogada/ e por descuido podiam  
pisá -la./ Mas aos dois intencionalmente/ podiam pôr-nos de rastos/ mas não podiam/  
ajoelhar-nos. (CRAVEIRINHA, 1980, p. 16).

A terceira fase é conhecida como Poéticas teo-colônias. Segundo Fraser (2000), o termo teocolonial significa teoria como instrumento de poder. O autor reflete sobre a fase anterior, quando muitos autores africanos ganharam relevante prestígio e deixaram de olhar para a qualidade das obras e para aqueles que iniciaram essa literatura, o que despertou na academia a necessidade de teorizar e reconstituir as literaturas pós-coloniais. É nessa senda que a academia americana se destacou bastante no trabalho de construção de “fábricas de teoria e periferias doutrinadas”. A seguir, algumas obras desse período:

- *L'Assemblée des djins* (1985), do escritor maliano griot e descendente de griots Massa Makan Diabaté;
- *Without a name* (1995), da escritora zimbabweana Yvonne Vera;
- *Terra sonâmbula* (1992), do escritor moçambicano Mia Couto; e
- *O livro dos rios* (2006), do escritor angolano Luandino Vieira.

Em *O livro dos rios*, nota-se com exatidão como Luandino Vieira faz da teoria um instrumento de poder, ao servir-se da literatura como arma de combate para pensar e discutir os 27 anos da sangrenta e violenta guerra civil em Angola. Leva-nos, também, a pensar numa teoria decolonial. Nesse livro que fala, ouvimos o barulho dos rios, os rios que lavam as lágrimas, levam as almas e trazem memórias; memórias essas que ajudam na construção da identidade nacional, pois é através dessas águas, do sangue derramado que se reescreve a história. Portanto, a personagem Kene Vua representa o povo angolano, o povo que resiste e se inscreve na construção da sua historicidade, conhecendo o seu passado e traçando um novo futuro:

Conheci rios. Primevos, primitivos rios, entes passados do mundo, lodosas torrentes de desumano sangue nas veias dos homens. Minha alma escorre funda como água desses rios. Só que, na guerra civil da minha vida, eu negro, dei de pensar: São rios demais- vi uns, ouvi outros, em todas mesmas águas me banhei é duas vezes. (LUANDINO VIEIRA, 2006, p. 15).

A quarta fase foi chamada por Frase (2000) de Poética e teoria pós-colonial. Fraser afirma que, no sentido antigo, a teoria pós-colonial está morta. Desse modo, torna-se necessário não abandoná-la, mas ressuscitá-la. O que pode ser feito a partir do nosso olhar ao entendermos que a literatura, em especial a ficção pós-colonial, tem sua própria estética poética, retórica e política. Portanto, Frase aponta que ao olharmos, como ele propõe, para a noção de pessoa, tempo, voz, tom, modo, mito, tipologia, símbolo, cronologia e procedimentos, poderemos compreender melhor a ficção pós-colonial. A seguir, algumas obras desse período:

- *Search a sweet country* (1986), do escritor ganês Kojo Laing;
- *She has no place in Paradise* (1987), da escritora egípcia Nawal Al-Saadawi;
- *Blood in the sun* (1986-1999), trilogia do escritor somaliano Nuruddin Farah;
- *Neighbours* (1995), da escritora moçambicana Lília Momplé
- *Gungunhana: Ualalapi/As mulheres do imperador* (2018), do escritor moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa.

Por sua vez, Lília Momplé, em *Neighbours*, confirma-nos, como aponta Fraser, que a literatura pós-colonial tem sua própria estética, poética, retórica e política. Nesse romance, a autora, assim como Luandino Vieira em *O livro dos rios*, reescreve e problematiza os 16 anos da guerra civil em Moçambique, tendo como foco principal o *apartheid* e suas políticas de desestabilização. Com sua retórica característica, questiona também os lugares de subalternidade impostos aos sujeitos femininos e nos reconduz à reinterpretação do processo de construção da moçambicanidade, servindo-se da literatura como meio de denúncia para pensar, por exemplo, na inoperância da polícia, na fragilidade do sistema de segurança moçambicano, na ambição desmedida da pequena burguesia que se formou pós-independência, no consumismo exacerbado, na divisão desigual das riquezas etc.:

Houve quem lhes aconselhasse o suborno, desde que fosse chorudo. Januário opôs-se terminantemente, um pouco por princípio e um pouco por não saber onde ir buscar a quantia sugerida. Por fim desistiram de alugar casa. Casaram e foram viver com a mãe e a as irmãs de Leía, na Matola [...]. Vinham da Matola para os seus empregos ainda de madrugada, sujeitos a encontrar algum grupo armado mais retardatário, dos que diariamente infestam aquela zona, saqueando e assassinando gente indefesa. E, para chegarem pontualmente ao serviço tinham que gastar quase tudo que ganhavam nos “chapa cem” visto que os machimbombos obedecem a um horário imprevisível, chegando a passar dias seguidos sem dar sinal. (MOMPLÉ, 1995, p. 17).

Como podemos observar, os autores e autoras aqui destacados, ainda que africanos, escreveram, na sua maioria, usando a língua do colono, pois, ao boicotar o uso das línguas nativas, o colono pretendia ter total controle sobre o pensamento dos africanos escravizados e colonizados. Como afirma McNally (1999), existe uma teoria política que explica a opressão que está assentada na maneira como somos linguisticamente definidos, como somos posicionados pelas palavras em relação a outras palavras, o que permite que o ser, a identidade e a própria subjetividade sejam construídas por meio da língua.

Também Antônio Bispo dos Santos (2019) reflete sobre a língua por meio do uso das palavras, quando questiona o que os colonialistas fizeram, o mesmo responde: “denominaram: chamaram todo mundo de negro”. (p. 25).

Com efeito, é importante destacar o esforço feito pelas autoras e autores africanos, que, não tendo outra saída senão recorrer ao uso das línguas estrangeiras para não se deixarem enfraquecer e valorizarem as próprias línguas, incluíram-nas em suas obras, adicionaram dialetos das línguas estrangeiras, criaram neologismos e tornaram a língua também um “tema” das suas narrativas:

A língua torna-se, além de uma estratégia verbal, ela própria “tema”, uma vez que nela começa o trabalho ficcional, a captação rítmico-cultural da angolanidade. Sujeita a maior ou menor grau de criatividade, a língua portuguesa procura encontrar a sua identidade angolana, nomeadamente e em especial na área urbana luandense, cujo grau de aculturação tem uma ascendência e tradição que se prolongam retrospectivamente pelo menos até ao século dezanove. (LEITE, 2019, p. 51).

É interessante observar essa estratégia verbal enquanto tema logo no início de *A última tragédia*, de Abdulai Sila. O autor inicia a sua narrativa refletindo sobre esse grau de aculturação e coloca-nos vários temas a pensar, nomeadamente a servidão, a pobreza, o desespero, o papel da mulher em sociedades pobres, a intercessionalidade. Vejamos: “– Senhora, quer criado?” (SILA, 2011, p. 21). Essa frase resume em poucas palavras a identidade de Ndani, a protagonista. O escritor vai repetindo essa frase que consolida o desespero da personagem, a vontade de se dar para sobreviver, a disponibilidade em servir à senhora branca e introduzir-se num novo mundo. É, portanto, a necessidade que faz com que Ndani aprenda, à sua maneira, o vocabulário do branco. Ela sabe que sem dominá-lo não pode aceder à zona de cimento.

Pensando ainda sobre a relação entre patrão e criado, pode-se ver em *Portagem*, de Orlando de Mendes, a forma que a língua se coloca como tema e passaporte embaraçante para aceder ao mundo do branco, aparentemente mais confortável e promissor para o preto pobre e sem grandes, ou nenhuma, possibilidade de ascender na vida, enquanto sujeito colonizado: “– Como te chamas? Perceberá que lhe faziam uma pergunta para poder iniciar a sua vida de

moleque na casa dos patrões da mina mas não sabia o português suficiente para compreender bem. A cozinheira Rosa riu e repetiu na língua dos negros do Marandal” (MENDES, 1981, p. 11). É nessa senda que o autor vai brincando com a língua portuguesa e transpondo a relação com as diferentes línguas nacionais e como o moçambicano nativo apropriou-se e adaptou-a para o seu contexto e realidade, o que mais tarde iremos observar em tantos outros autores, como Mia Couto, Suleiman Cassamo, Lília Momplé, Ungulani Ba ka Khosa, Orlando Mendes, etc. Vejamos: “– E pai de você, senhô Jaime, não conheceu a ele? O fogueiro abriu a boca num sorriso de escárnio: - Atão você ainda não sabe quem era meu pai?! Era os homens todos que ia dormir com minha mãe!...” (MENDES, 1981, p. 25).

Ainda no mesmo caminho, Rita Chaves sinaliza:

[...] De saída, já nos defrontamos com a discussão que envolve a escolha da língua portuguesa como instrumento de expressão. Mas a grande contradição reside justamente no problema da escrita que, com a consciência da alienação, ganha uma dimensão dramática, de caráter mais fundo e anterior à própria definição da língua oficial, com certeza o mais significativo dos bens provenientes do patrimônio latino. Introduzida como um fator de divisão e vetor de uma ordem social pautada pela exclusão, a escrita, de meio de comunicação e fator de dinamização cultural, tornou-se naquele contexto um elemento de distinção. (CHAVES, 2005, p. 251).

A vista disso, permitam-me afirmar que os autores africanos aprenderam a transformar a língua em um campo independente ao permitirem-se expressar nessa mesma língua que os aprisiona, fazendo com que essa não seja simplesmente um repositório de ideias dominantes, mas também um campo no qual a luta contra a hegemonia pode ser lembrada e retida, na qual a resistência pode ser pensada e organizada.

## 1.2. A formação da literatura moçambicana

[...] A literatura moçambicana, à imagem de outras literaturas africanas, releva a sua condição de patrimônio particular pela sua inscrição no patrimônio universal da humanidade, através do poder do discurso que, nas suas variadas realizações, lhe permitiu definir a sua própria singularidade. Singularidade que decorre da capacidade de realizar apropriações, rejeições e sínteses e de estabelecer um diálogo permanente e estruturante com o meio que imediatamente o cerca e com tempos, lugares e imaginários determinados. (NOA, 2018, p. 85).

Pensar na formação da literatura moçambicana requer afirmações cautelosas e ponderadas. Primeiro, por se tratar de uma sociedade e de um processo de formação ainda em construção. Em segundo lugar, porque esse processo se efetiva com a independência de Moçambique que se deu em 25 de junho de 1975, após quase 500 anos de ocupação e dominação colonial portuguesa. Com efeito, “não parece fácil de conceber, estruturar e administrar um sistema de educação que queira ser negação e ruptura ao anterior e superá-lo” (MAZULA, 1995, p. 65). O que diremos, pois, de um sistema literário? Para responder a essa

pergunta, vale pensar no que Noa, acima referido, chamou de singularidade da literatura moçambicana, ou seja, uma literatura que não querendo ser só singular, se apropria, rejeita e se arranja nas demais literaturas e estruturas, fazendo-se ao mesmo tempo universal.

Portanto, vou me apoiar em Mazula (1995), quando afirma que escrever a história da educação moçambicana requer que os trabalhos teóricos e científicos remontem ao período colonial. Da minha parte, digo que o mesmo se deve dizer da escrita da história da literatura moçambicana, embora nem todos os problemas passados ou atuais se expliquem pelo passado colonial. Ainda assim, o autor aponta o quão importante é refletir na presença dessa memória para melhor compreender a complexidade da própria realidade histórica, de forma a questionar com objetividade os caminhos que a sociedade moçambicana, ainda na luta pela sua real emancipação, enfrenta diariamente na construção da sua historicidade.

Para tal, vale lembrar que em 1498 uma frota portuguesa, a caminho da Índia e liderada pelo capitão-mor Vasco da Gama, invadiu Moçambique, desembarcando na Ilha de Moçambique em fevereiro do mesmo ano, passando também pelas Ilhas Canárias, Cabo Verde, Baía de Santa Helena, Mombaça, Melinde, Calecute e finalmente Goa.

Entretanto, é entre 1505-1507 que se pode falar propriamente da presença portuguesa nas terras do Índico, já que, ainda que tivessem percebido o claro poderio comercial dos indianos e árabes nessa região, era notável também o seu fraco preparo e domínio bélico em relação ao povo do ultramar. Dessa forma, a frota portuguesa decidiu se instalar em Sofala e, posteriormente, na Ilha de Moçambique, dado a existência de zonas costeiras que facilitavam as trocas comerciais e a navegação, como descreve Camões (2000) no seu poema épico *Os lusíadas*:

«Assi que deste porto nos partimos/ Com maior esperança e mor tristeza,/ E pela costa abaixo o mar abrimos, / Buscando algum sinal de mais firmeza./ Na dura Moçambique, enfim, surgimos,/ De cuja falsidade e má vileza/ Já serás sabedor, e dos enganos / Dos povos de Mombaça, pouco humanos. (p. 234).

Entretanto, é necessário lembrar que até 1752 não existia nenhum tipo de trocas diretas entre a África Oriental e Portugal, senão, um único navio que transportava condenados, soldados e funcionários, ou seja, até esse período, Moçambique continuava sob o controle da Índia, que regia e dominava todas as normas comerciais (NEWIT, 2012; LEITE, 2019). Ora, durante o processo de “conquista” e penetração, Portugal fez da Ilha de Moçambique a primeira capital da colônia e, posteriormente, mudou de Moçambique para Lourenço Marques (hoje Maputo), o que permitiu, tempos mais tarde, a criação de uma elite letrada e miscigenada nessas regiões.

O círculo de homens letrados acima referido acabou desaparecendo por vários motivos. Alguns migraram também para a nova capital, outros para a metrópole, o que desestabilizou os núcleos culturais existentes naquele momento. É importante observar que, para além do imperioso contributo desses grupos letrados para a formação da literatura moçambicana, as primeiras manifestações literárias datam do século XIX, ainda que existam as literaturas de viagens, que marcam o seu início no século XVII com o “poema épico em um ato”, escrito por João Nogueira, missionário jesuíta.

A esse respeito, Leite (2019) afirma que as primeiras manifestações da história literária em Moçambique nascem da busca por ouro e do comércio de escravos, que fundamentaram as viagens de exploração entre Moçambique e Angola; incentivaram, desse modo, a criação de textos manuscritos, associados aos interesses econômicos da metrópole e à necessidade de funcionamento da máquina administrativa, o que exigiu o recurso da escrita. Como já vimos, associa-se a esse processo de formação, o aparecimento de pequenos núcleos ou círculos de cultura letrada, principalmente na Ilha de Moçambique, em Quelimane, em Tete e outros locais (NOA, 2018; LEITE, 2019; HOHLFELDT; GRABAUSKA, 2010).

Outro aspecto que cabe observar nesse processo é o surgimento tardio da imprensa em Moçambique, nos idos de 1854:

A política portuguesa em face de suas colônias, ao contrário de Espanha, atrasou em cerca de trezentos anos a implantação da imprensa em seus territórios [...]a constituição liberal portuguesa de 1820 e a independência do Brasil, em 1822, mudaram a posição portuguesa e, em 1836, decretaram a necessidade de criação de órgãos oficiais de informação nas colônias remanescentes. (HOHLFELDT; GRABAUSKA, 2010, p. 195).

Capela (2010) é outro autor que explica que ainda que a legislação de Sá da Bandeira, que abolia o tráfico da escravatura (decreto de 10 de Dezembro de 1836), e a desvinculação de terras não tenha surtido efeito imediato, a medida setembrista contribuiu para a instalação da Imprensa Nacional na Ilha de Moçambique. Portanto, a criação da imprensa facilitou não só a difusão de informações governamentais e de cunho cultural e social, através do “Boletim do governo da província de Moçambique” (1854-1975), como também possibilitou o surgimento de outros jornais e revistas literárias (vide quadro 1 nos anexos). Essas publicações ajudaram, como meio de denúncia e reflexão entre Moçambique e a diáspora, a dinamizar os movimentos intelectuais negros, o que se pode notar por meio da denominação da maioria deles, que pautavam sempre, por introduzir a palavra africano nas suas nomenclaturas. Vejamos: *O Africano* (1877); *Clamor africano* (1892); *Civilização africana* (1886); *O africano* (1909); *O brado africano* (1918), entre outros<sup>16</sup>. Vale salientar que devido

---

<sup>16</sup> Ver anexo 4.

a questões logísticas, como escassez de papel; dificuldade ou inexistência de vias de acesso, associada à falta de transporte; maquinaria inadequada; e grande índice de analfabetismo no país, muitos desses jornais e revistas tenderam a abandonar as suas edições logo após a primeira ou primeiras publicações. A descontinuidade dessas publicações veio a se agravar em 1926, com a chamada “Lei de João Belo”, que impunha medidas drásticas:

A acção da nova lei, que revogava toda a legislação contrária, centrou-se fundamentalmente na drástica restrição do acesso aos cargos de director ou editor de qualquer periódico. Só poderiam ser habilitados indivíduos de cidadania portuguesa, no gozo de todos os seus direitos cívicos e políticos, livres de culpa, habilitados com curso superior ou especial, e domiciliados no local onde se fizesse a publicação. Em adição, estavam interditos os funcionários públicos, quer civis quer militares, sendo os directores directamente responsabilizados pelos abusos cometidos contra aquela lei. Esta medida afectou a Imprensa periódica moçambicana, dada a dificuldade de se encontrar indivíduos com as qualificações exigidas e com predisposição para assumir as correspondentes responsabilidades criminais, de forma que muitos periódicos tiveram de suspender as suas publicações. (MACHIANA, 2002, p. 36).

Dentre os diversos jornais e revistas literárias que surgiram em Moçambique no período colonial e pós-colonial, não se pode deixar de fazer referência à revista *O brado africano*, criada em 1918, pelos irmãos Albasini e Estácio Dias, como atestou Rui de Noronha, em crônica em homenagem ao 13º aniversário de morte de João Albasini, publicada em *O brado africano* (n. 769, de 17 de agosto de 1935):

Quando um dia se escrever a História do grande movimento intelectual da nossa raça nesta Colónia, iniciado há cerca de vinte anos, dois nomes haverão de destacar-se dentre os muitos outros que de ano para ano vão surgindo e vão formando como que os degraus de pedestal onde se hão de erguer nossas reivindicações sociais. (NORONHA, 2006, p.71 *apud* UBIRATÃ, 2018, p. 29).

Portanto, João Albasini e José Albasini contribuíram muito significativamente para a difusão da literatura moçambicana, pois foi por meio do *O brado africano*, já na sua terceira e última fase, que nomes como Rui de Noronha, José Craveirinha, Noémia de Sousa e Marcelino dos Santos, todos mestiços, conquistaram o seu espaço no campo literário e cultural moçambicano. Olga Iglésia (2006), no artigo “Na entrada do novo milénio em África, que perspectivas para a mulher moçambicana?”, acrescenta ainda que foi n’*O brado africano* em que encontramos os primeiros escritos sobre a situação da mulher moçambicana e os seus desafios, já que os seus fundadores acreditavam na educação de mulheres e meninas como uma forma de alavancar os negros.

Voltando aos patronos da literatura moçambicana acima referenciados, é preciso compreender que, estando entre os dois mundos, o mundo dos pretos e o dos brancos, esse grupo intermediava as relações sociais e culturais, tendo o privilégio de se introduzir nesses dois meios sem grandes dificuldades, o que permitiu que eles desenvolvessem aptidões na

escrita, até porque, diferentemente dos pretos nativos, tinham mais referências literárias e melhores e maiores oportunidades de inserção no mundo acadêmico.<sup>17</sup>

É dessa forma que nasce uma elite literária mestiça, assimilada, que, devido à miscigenação e ao sentimento de despertencimento ou não lugar, vai se introduzir no campo literário, principalmente por meio da poesia, para expressar as suas indignações, reclamar o seu o lugar enquanto moçambicanos e lutar pela emancipação cultural e nacional. Como expressa o poeta maior moçambicano no poema “Inclandestinidade”:

Eu jamais movi um dedo na clandestinidade/ Mas militante de facto sou./ Por acaso até nasci numa grande e próspera colônia./ Depus flores na estátua do Sr. António Enes / recitei versos de Camões num tal «dia da raça»/ e cheguei a cantar uma marcha dita «A Portuguesa»/ Cresci./ Minhas raízes também cresceram/ e tornei-me um subversivo na genuína legalidade./ Foi assim que eu subversivamente/ clandestinizei o governo/ ultramarino português. (CRAVEIRINHA, 1980, p. 85).

Também Orlando Mendes, em *Portagem*, através da personagem João Xilim reflete sobre o racismo científico instaurado na sociedade moçambicana colonial, tendo como foco principal os indivíduos mestiços.

Por essa razão, Arthur Gobineau recomendou evitar a “mistura de raças” pois o mestiço tendia a ser mais “degenerado”. Esse tipo de pensamento, identificado como racismo científico, obteve enorme repercussão e prestígio nos meios acadêmicos e políticos do séc. XIX, como demonstram além de Arthur Gobineau, as obras de Cesare Lombroso, Enrico Ferri e, no Brasil, Sílvio Romero e Raimundo Nina Rodrigues. (SANTOS, 2020, p. 29).

Observamos em *Portagem*, obra que não deixa de ser atual, o sentimento ou ideia de “não lugar”<sup>18</sup> vivido pelos mestiços nesse período, e a busca incessante por um lugar, um nome, paternidade, identidade, individualidade, que lhes permita refutar a condição de

<sup>17</sup> Ao refletir sobre o surgimento do d’*O brado africano*, Ilídio Rocha (2000) analisa como nasceu uma elite mestiça em Moçambique e a importância da comunidade maçônica no país, que aceitava em suas escolas gente de todas as raças, homens e mulheres sem distinção. Rocha pontua que foi a partir disso que essa elite começou a se destacar na vida social, frequentando os serões dançantes dos bairros brancos, destacando-se em alguns desportos em voga e vivendo uma alegre vida burguesa. Essa elite mestiça passou também a ocupar lugares de alguma importância, em especial nos portos e nos caminhos-de-ferros, bem como na indústria nascente. Jovens de ambos os sexos exibiam os apelidos dos seus pais ou avós que haviam sido, ou ainda eram, governadores, destacados militares, importantes negociantes ou senhores de terras.

<sup>18</sup> “Ela é o que Georges Benko, seguindo Marc Augé, chama de “não-lugares” (ou, segundo Garreau, “cidades-de-lugar-nenhum”). “Não-lugares” partilham certas características com nossa primeira categoria de lugares ostensivamente públicos mas enfaticamente não civis: desencorajam a ideia de “estabelecer-se”, tornando a colonização ou domesticação do espaço quase impossível. Ao contrário de La Défense, porém, espaço cujo único destino é ser atravessado e deixado para trás o mais rapidamente possível, ou dos espaços “interditórios” cuja principal função consiste em impedir o acesso e que são desenhados para serem circundados, e não atravessados, os não lugares aceitam a inevitabilidade de uma adiada passagem, às vezes muito longa, de estranhos, e fazem o que podem para que sua presença seja “meramente física” e socialmente pouco diferente, e preferivelmente indistinguível da ausência, para cancelar, nivelar ou zerar, esvaziar as idiossincráicas subjetividades de seus “passantes”. [...] O que quer que aconteça nesses “não lugares”, todos devem sentir-se como se estivessem em casa, mas ninguém deve se comportar como se verdadeiramente em casa. Um não lugar “é um espaço destituído das expressões simbólicas de identidade, relações e história: exemplos incluem aeroportos, autoestradas, anônimos quartos de hotel, transporte público... Jamais na história do mundo os não-lugares ocuparam tanto espaço” (BAUMAN, 2011, p. 98).



degenerados a que são impostos: “– Este moleque parece-me esperto demais. Além disso, é mulato. E não gosto nada desta raça. São mais falsos que os pretos” (MENDES, 1981, p. 13). Nesse sentido, acompanhamos o mulato Xilim em sua digressão solitária, divagando por dois mundos, ausente de si mesmo e de respostas para a condição de não ser nem branco nem negro, o que o faz pior aos olhos dos outros, como expressam as personagens D. Laura e Abel Matias a seu respeito:

– Ora, se você fosse um branco não mandavam embora só por causa disso. Você esteve preso mas não roubou ninguém. Uma hora má qualquer pessoa pode ter. Mas com os pretos e os mulatos eles podem fazer tudo. E com os mulatos ainda é pior que com os pretos”. (MENDES, 1981, p. 127).

A questão da raça e do racismo contribuiu de certa forma para que se pensasse com maior afincamento na construção da nação, pois “a nação preenche o vazio deixado pelo desenraizamento de comunidades e parentescos, transformando esta perda na linguagem da metáfora” (HOMI BHABHA, 1998, p. 199). De tal modo que, a partir de 1960, ano das independências africanas, a construção da identidade nacional tornou-se mais clara e urgente para todos os países africanos colonizados. Cada um ao seu modo entendeu o quão urgente era ressignificar as humanidades que tudo perderam a favor da liberdade; era urgente dar um sentido à sobrevivência, devolver a existência a essas almas que apenas viviam.

No caso de Moçambique, Mondlane (1967) esclarece que o massacre de Mueda, datado de 16 de junho de 1960, teve um papel preponderante para o entendimento da urgência que era a liberdade nacional:

Depois deste massacre, nunca mais o Norte podia voltar à normalidade. Em toda a região tinha-se levantado o mais amargo ódio contra os portugueses e era evidente, uma vez por todas, que a resistência pacífica era fútil. Assim, por toda a parte, foi a própria severidade da repressão que criou as condições necessárias para o desenvolvimento dum movimento nacionalista militante e forte. (MONDLANE, 1967, p. 126).

Como resposta, ampliou-se o conceito de comunidade. Já não precisávamos pertencer ao mesmo lugar, a um grupo pequeno, ao mesmo grupo étnico, afinal, tudo era pátria, tudo era mãe. Portanto, no lugar de uma comunidade, falava-se então de uma nação. Logo, é na ideia de nação, de um nacionalismo, que esses entes encontram guarida, conforto e suporte para fazer o caminho, o caminho de uma nova vida, construir a identidade nacional. Isso exigiu que se fortalecesse a cultura, a cultura renegada e silenciada pelo colono. É mister lembrar que um dos fatores principais que despertou nos moçambicanos e nos africanos em geral o sentimento ou a necessidade da construção de uma nação, foi a ausência ou a dificuldade de poder manifestar e vivenciar as suas culturas. Foi a partir daí que começaram a perceber que o colono é que era o outro, já que comportava-se, de um jeito estranho, como refletiu Ndani em *A última tragédia*:

O mundo dos brancos era na verdade muito diferente! O que é que fazia essa diferença? Primeiro pensava que eram as coisas que eles tinham: as casas, os carros, as roupas, a comida, o dinheiro. A cor do corpo deles também, mas isso está claro, por isso é que eles se chamam brancos. Mas depois descobriu que havia mais, havia ainda uma outra coisa, que no entanto custou muito tempo a descobrir, até porque não é coisa que se pode ver: o comportamento. Sim, o comportamento a maneira de lidar com as pessoas. Aí o branco é mesmo muito diferente do preto. (SILA, 2011, p. 30).

Vale lembrar, portanto, que foi esse comportamento diferenciado que instigou um conjunto de homens e mulheres a lutar contra o colonialismo e suas mazelas, bem como pela independência de suas terras. Como aponta Lourenço do Rosário (2016), as primeiras manifestações do nacionalismo africano não são resultado de uma repulsa ao sistema político e econômico, mas uma repulsa à negação da cultura africana. Assim como vimos com Ndani, os africanos definitivamente perceberam que são diferentes dos colonizadores. Vejamos então o poema “Súplica”, de Noémia de Sousa, que me parece ser suficiente para encerrar a questão:

Tirem-nos tudo/ mas deixem-nos a música!/ Tirem-nos a terra em que nascemos/  
onde crescemos/ e onde descobrimos pela primeira vez que o mundo é assim: um  
tabuleiro de xadrez.../ Tirem-nos a luz do sol que nos aquece, a lua lírica de  
xingombela/ nas noites mulatas da selva moçambicana (essa lua que nos semeou no  
coração a poesia que encontramos na vida)/ tirem-nos a palhota – humilde cubata  
onde vivemos e amamos,/ tirem-nos a machamba que nos dá o pão,/ tirem-nos o  
calor de lume (que nos é quase tudo) /- mas não nos tirem a música!/ Podem  
desterrar-nos,/ levar-nos para longe terras,/ vender-nos como mercadoria,  
acorrentar-nos à terra, do sol à lua e da lua ao sol, mas seremos sempre livres se nos  
deixarem a música!/ Que onde estiver nossa canção mesmo escravos, senhores  
seremos;/ e mesmo mortos, viveremos./ E no nosso lamento escravo estará a terra  
onde nascemos,/ a luz do nosso sol,/ a lua dos xingombelas,/ o calor do lume, a  
palhota onde vivemos,/ a machamba que nos dá o pão!/ E tudo será  
novamente nosso, ainda que cadeias nos pés/ e azorrague no dorso.../ E o nosso  
queixume será uma libertação derramada em nosso canto!/- Por isso pedimos, de  
joelhos pedimos:/ Tirem-nos tudo...mas não nos tirem a vida,/ não nos levem a  
música!. (SOUSA, 2018, p. 30-31).

Agrada-me pensar em “Súplica” como um poema que evidencia a importância da cultura e da música para os povos africanos, a força motriz que encadeou as diversas lutas de libertação nacional. Ora, ainda que o título seja “Súplica”, por meio do segundo verso, “mas deixem-nos a música”, a poetisa maior moçambicana nos leva a uma viagem começando pelo período pré-colonial, tempo em que ainda se podia cantar, invocar a mãe que nutre, a terra usurpada que um dia aos africanos pertenceu. Em seguida, através da referência ao jogo de xadrez, o poema nos introduz num segundo momento, o tempo colonial, afinal o objetivo principal desse jogo é conquistar o rei do adversário, o que se deu em África desde os primórdios, a partir das trocas comerciais, instalado o comércio triangular em África. Noémia de Sousa (2018) encerra o poema com o verso “não nos levem a música!”: a música, elemento

pré-colonial, que pode ser entendida como tradição, alma, voz que foi silenciada pelos inumeráveis anos de escravidão.

É no contexto de “Súplica” que se pode ler e compreender a colonização e a literatura em terras africanas, a súplica que carrega uma dualidade, suplica-se pela *alma mater* como também por uma voz, por um lugar ontológico onde a música, o cântico, nos permitem ser e estar. Suplica-se por uma cultura sequestrada, estuprada e silenciada. Suplica-se por uma existência. Não podendo verbalizar ou cantar tais angústias, surge a necessidade dos africanos, então escravizados, de, para além de cantar, escrever, projetando, dessa forma, a sua voz para os quatro ventos, tomando a literatura um viés não só artístico, mas também político e de denúncia, como se pode ver nas obras de muitos autores publicados n’*O brado africano*.

Regressando a’*O brado africano*, cabe mencionar que a publicação se destaca pelo fato de, assim como *O Africano*, também dos irmãos Albasini, possuir uma página escrita em ronga e pelo seu forte caráter interventivo, advogando pelos direitos dos moçambicanos, principalmente os mais desfavorecidos. Portanto, podemos assumir que essa revista foi uma verdadeira fonte de resistência ao jugo colonial e, conseqüentemente, um canal de afirmação para a necessidade de um nacionalismo moçambicano, pois é importante lembrar o papel primordial dos jornais e revistas literárias, que foram e ainda são hoje, um grande meio de divulgação e circulação dos produtos literários que manifestaram e manifestam sempre uma forma de preservação e conservação da cultura nacional.

Ilídio Rocha (2000) descreve três fases desse jornal que vale a pena lembrar: a primeira fase entre 1918-1932, quando estava ainda sob a tutela dos irmãos Albasini, na direção de João Albasini. Após a morte dele, José Albasini torna-se o responsável pelo jornal até 1926. Entretanto, com o advento da Lei João Belo, assume a direção João Pais e, posteriormente, Karel Pott. Pott acabou levando o jornal à barra do tribunal e, como resultado, a sua interdição por quase dois meses.

Entretanto, foi durante a interdição que se deu a segunda fase, como subterfúgio criou-se o jornal *Clamor africano* (1932), que teve apenas 12 edições, mantendo-se sempre os mesmos propósitos dos jornais anteriores e voltando à direção de José Albasini.

Quanto à terceira fase, essa pode ser caracterizada pelo regresso de *O brado*, ainda que não mais com o mesmo glamur. Não deixa de ser uma fase importante na história da literatura moçambicana, pois foi nesse período, como já me referi, que alguns dos maiores nomes da poesia moçambicana foram publicados, o que deu certa relevância ao jornal, que sobreviveu

até 1974, ainda que em 1958, devido à forte censura que se vivia na altura, ele tenha passado a estar sob tutela, mesmo que indireta, do órgão local da União Nacional.

É ainda nesse contexto de animosidade política, em que as liberdades são questionadas e combatidas, que um grupo de jornalistas, composto por Mota Lopes, Ribeiro Pacheco, Ricardo Rangel, Aerosa Pena e Rui Cartaxana, indignados com a censura e o controle excessivo que se vivia no jornal *Notícia*, desligaram-se desse e decidiram criar a revista *Tempo*, em Lourenço Marques, nos idos anos de 1970. A revista *Tempo* ou *Tampografia SARL* é de extrema importância no processo de conquista da independência colonial e na construção da nação. Tratava-se, primeiramente, de uma revista de cunho social, comprometida com a verdade e a intervenção social. Até que, com o rebentar da luta de libertação colonial em 1972, sob o pretexto de aumentar o capital social, a administração retirou a independência editorial, já que entendia-se que ela estava tornando-se subversiva por apoiar secretamente a Frelimo e servir-se da *Tempo* para criticar o empresariado local, inclusive alguns acionistas da própria revista:

Note-se que, já naquela altura, elementos destacados da revista *Tempo* como Mota Lopes e Ricardo Rangel, mantinham ligações clandestinas com a FRELIMO através de militantes como, por exemplo, Luís Bernardo Honwana e João Honwana. Os ideais da FRELIMO eram, por isso, um tema abertamente abordado num grupo restrito da Redacção, no seio do qual circulavam publicações oficiais daquela Frente de Libertação Nacional. Veja-se também que, um dos seus jornalistas mais activos e críticos, nomeadamente Miguéis Lopes Jr., encontrava-se já envolvido nas lutas políticas e ideológicas desenvolvidas na universidade de Lourenço Marques, alinhando claramente a favor de uma corrente “maoísta”. (MACHIANA, 2002, p. 47).

Vale dizer que Luís Bernardo Honwana é o mesmo autor que, com o desenrolar da luta pela independência, publica, em 1964, a obra *Nós matamos o cão tinhoso*. Considerado um clássico da literatura moçambicana, trata-se de um dos textos fundamentais para a sistematização da mesma, que serve de presságio do sucesso e motivação para o engajamento na luta armada de libertação nacional.

É, portanto, na esteira do processo de pré-independência e independência que se pode pensar na formação da literatura moçambicana por volta de 1930, no embalo da literatura colonial. É com a criação do Estado Novo e a popularização e assimilação da ideologia colonial, que surge o que parece ser uma literatura de denúncia e afirmação. Com isso a literatura moçambicana ganha forma:

Reúnem-se, assim, quase em vésperas da independência, as condições necessárias para que a literatura moçambicana se configure plenamente como sistema, constituindo-se a crítica, o terceiro elemento do triângulo “autor-obra-público”, em interacção dinâmica com os outros dois, como vértice essencial para a fundamentação de uma especificidade literária. No entanto, a expressão continuada de uma tradição, e da literatura enquanto sistema, assente sobre tais raízes, vai consolidar-se plenamente já no período nacional. (LEITE, 2019, p. 145-146).

Antes de adentrarmos ao período nacional, é interessante notar que esse processo de autonomia política foi conduzido pela Frente de Libertação Nacional de Moçambique (Frelimo), alinhada ao bloco socialista, que garantiu todo o apoio durante e depois dos dez anos de luta armada. Parafraseando Ngoenha e Castiano (2019), já que Portugal, o país mais pobre do Velho Mundo não teve inteligência nem vontade política para seguir os processos das outras potências coloniais, preocupado em manter o *status quo* com justificações deletérias, não sobrou aos moçambicanos outra alternativa, senão as guerras de libertação.

Ora, o fato de a libertação nacional ter-se efetivada pela via armada desencadeou uma ruptura brusca com a cultura colonial, e a construção de um “homem novo” tornou-se a palavra de ordem, baseada na necessidade de criação de políticas públicas específicas em todos os setores como modo de se erguer um Estado nacional moderno. Como explica Carlos Siliya (1996), Moçambique torna-se independente tendo à sua volta a Rodésia e a África do Sul, representantes do bloco capitalista em África e, portanto, com sistemas totalmente opostos à sua independência. Esse fator influenciou a Frelimo e o seu governo a definirem uma política externa radical, dissociando-se do padrão predominante no Ocidente e dos dois principais governos vizinhos.

A independência de Moçambique se deu num momento em que a Guerra Fria estava no auge e o bloco capitalista alimentava os seus aliados, também nos países do então Terceiro Mundo, para impedir a expansão do comunismo. Moçambique recebeu incentivo material, financeiro, humano e moral do bloco comunista, que anunciava os ideais do marxismo-leninismo como doutrina fundamental nos países pobres e nos últimos países africanos a alcançar a independência total.

É nessa direção que surge a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo), grupo armado, igualmente radical, que veio a tornar-se o partido da oposição financiado pelo bloco capitalista. Esse partido anticomunista contestava o sistema de partido único no poder que existia até 1975 e, como resultado, desencadeou, dois anos após a declaração da independência, uma guerra sangrenta com a Frelimo que durou 16 anos. Corroborando com as teses de Fanon (1968), quando a política expulsa as massas da história, fica claro que o nacionalismo não passa de um canto magnífico que levantou o povo contra o opressor, mas que desaguou, no dia seguinte à independência, em ideologia rebaixada da cultura da violência:

Portanto, a guerra dos dezasseis anos, foi em parte, a continuação da interferência da guerra dos dez anos; ela gorou as expectativas que acompanham o sonho da independência, a justiça social e o das liberdades políticas. A nível interno, isso levou a que se instalasse no país, um sistema partido-Estado cada vez mais fechado, hostil a toda e qualquer oposição à linha ideológica ortodoxa; criou-se, dentro de

Moçambique, uma espécie de barreira e separação e, sobretudo, uma animosidade orgânica que eliminou as liberdades e um debate social alargado. Dissiparam-se, antes mesmo de nascer, as liberdades políticas, econômica e social. As razões externas caucionaram políticas internas de limitações das liberdades e a instauração de um sistema de controlo e de medo, o que moçambicanizou a guerra de 16 anos (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 8-9).

Um exemplo claro dessa política que amputou as liberdades e coagiu o debate social alargado é o caso da revista *Tempo*, que, após a independência nacional, foi também “nacionalizada”, passando a servir ao Estado ou ao partido no poder como instrumento de divulgação da ideologia vigente. Por outro lado, era preciso fazer face às insurgências vindas da África do Sul, de Portugal e em grande parte da Rodésia do Sul em relação à efetividade da “independência total e completa”, já que procuravam a todo custo desmotivar e desacreditar o povo, como aponta Momplé em *Neighbours*:

O raid que Rui vai participar esta madrugada é, comparativamente a outros anteriores, coisa de pouca monta. Trata-se de assassinar um casal que vive numa *flat* ao lado de uma outra ocupada por elementos do ANC. Propositadamente, deveria parecer que os atacantes tenham confundido o alvo da sua acção, pois o objectivo da missão é provocar a insegurança e o pânico entre a população e, ao mesmo tempo, a revolta contra o governo moçambicano por apoiar o ANC. (MOMPLÉ, 1995, p. 86).

Foi dessa maneira que a revista *Tempo* se vinculou totalmente aos projetos de transformação social do Estado, como a construção do “Homem novo” e o combate ao “Xiconhoca”. Um dos mecanismos usados foi a página intitulada “Carta dos Leitores”, um espaço onde os leitores enviavam suas cartas com o principal objetivo de questionar, sugerir e opinar sobre o processo de construção da nação moçambicana. Outros leitores podiam responder, mas a responsabilidade principal era do editor da revista, como um curinga direcionava apenas as respostas mais acertadas, portanto, aquelas que não estavam alinhadas à ideologia política vigente eram censuradas em alto e bom som. Deveriam servir de exemplo do que é ser um Xiconhoca, um subversivo que se recusa à mudança e não almeja se tornar um Homem novo:

Da leitura dos vários números da *Tempo*, aqui em análise, constatou-se que o Xiconhoca era o moçambicano (negro) que, de uma forma geral, estivesse contra o processo “revolucionário” que o país estava experimentando, mas que também fosse considerado desviante da moral daquela sociedade [...] a concepção de Xiconhoca não era definida por um comportamento ou acção fortuita e espontânea do indivíduo. Tratava-se de comportamentos que estavam incorporados nesse indivíduo e que, desse modo, configuravam visões de mundo ou representações que não se coadunavam com os pressupostos da revolução. (MINDOSO, 2017, p. 180).

De acordo com Guilherme Basílio (2010), no artigo “Samora Machel: o princípio do homem novo e seus significados”, o conceito de “homem novo” visava à construção de uma sociedade independente, na qual as noções de unidade e identidade se unificam. Um termo revolucionário que significava a construção de uma identidade livre da dominação estrangeira. O homem liberto do obscurantismo, da superstição, da mentalidade burguesa e

colonial, da mendicidade, das drogas e de todos os males que infestam uma sociedade. Também Machiana debruça-se no mesmo sentido ao afirmar que:

Veja-se que para a FRELIMO a tradição africana, atrasada e não científica, não representava uma alternativa à também recusada civilização colonial, corrupta e opressiva, de tal forma que o “Homem novo” deveria ser detentor de qualidades que o tornariam num Moçambicano moderno, distinto tanto da mentalidade colonizada como da tradicionalista. Segundo Cravinho, para a FRELIMO o Homem novo nascerá nas zonas libertadas, portanto em combate, e primava pelo auto-sacrifício em favor de um bem comum definido pelos quadros políticos. Acrescentava Sérgio Vieira que eram os valores do Homem novo a igualdade, abnegação ao trabalho colectivo, espírito de livre iniciativa e de criatividade, associado ao conhecimento científico, responsabilidade e unidade, entre outros. (MACHIANA, 2002, p. 85).

Ainda nesse contexto, Brazão Mazula (1995) afirma que, em 1979, a então ministra da Educação e Cultura, Graça Machel, lançou, com certa coragem, a ideia de uma reforma na educação. Tal plano dava primazia à dimensão comunicativa da cultura, em vez da proporção instrumental defendida pelo partido, preocupado em formar o sujeito trabalhador, envolvido na luta entre o velho e o novo conhecimento e pretensão falante da língua de unidade nacional, a língua portuguesa, em prejuízo das línguas maternas, dos saberes tradicionais.

Nessa tentativa, é possível notar a consciência do homem instrumentalizado que se estava a formar; o homem desligado de suas raízes, de sua cultura, das línguas locais e da afetividade, o “homem novo”, construído apenas para produzir bens e serviços, cujo esforço, ainda que fosse dedicado, era insuficiente. Ahmad (1999) explica que o problema dos nacionalismos é que boa parte deles se parece com o racismo, pois almeja eliminar a diversidade cultural, a inclusividade e a heterogeneidade para a exclusividade e expiação.

A questão da construção da nação, como afirma Ahmad (1999), carrega consigo uma problemática, senão vejamos:

Como eu disse antes, há por aí todos os tipos de nacionalismo, e muitos deles constituem um perigo para os seres humanos. Tampouco é verdade que “nação” seja a única e desejável maneira através da qual podemos imaginar nossa colectividade, ou que o nacionalismo é o que dá vida à maioria das atividades culturais de oposição no chamado Terceiro mundo. Mas antes de aceitar como válido um dado texto cultural nacionalista, temos que descobrir que tipo de nacionalismo está sendo exposto e que atividades ele autoriza. Nesse sentido, nenhum privilégio cabe ao nacionalismo como forma de cultura. (AHMAD, 1999, p. 63).

Também Michel Cahen nos chama atenção sobre o problema dos nacionalismos:

O nacionalismo, como já vimos, é, sem dúvida, multiforme, mas só pode ser relativo ao que já é nacional. O projecto de criar uma nação abstracta, de confundir a sua proclamação com a sua existência e a sua gestação, não exprime uma realidade nacional massiva, mas um projecto elitista anti-democrático este projecto « quer » uma nação, é nacionista, uma postura de natureza política e consequentemente bem diferente. Deste ponto de vista, o Portugal fascista era nacionalista já que procurava impor uma nação, a dele, sendo ela estrangeira. Mas se já era delicado utilizar o mesmo conceito para nacionalismos opressores (pangermanismo, assimilação colonial portuguesa) e nacionalismos de libertação (polaco, irlandês, basco, etc.), é necessário recusar a utilização deste conceito quando não há, concretamente, uma nação, ou uma identificação nacional em jogo. (CAHEN, 2006, p. 60).

No conto “Stress”, por exemplo, por meio das suas personagens a autora nos apresenta a dificuldade de viver e compreender o nacionalismo em Moçambique, estamos diante da rotina caótica desse novo homem em processo de construção de uma identidade aparentemente resignada, como se pode observar nesta passagem:

Finalmente, perto da meia noite, regressa a casa, extenuado e amargo e estatelou-se na cama como ébrio, para no dia seguinte despertar com a eterna sensação de que já está atrasado. E a corrida recomeça, de manhã à noite, inglória corrida que mal dá para a família não morrer de fome, estranha recompensa para tamanho esforço e tantos anos de estudo. (MOMPLÉ, 1997, p. 16).

Um dos temas recorrentes na obra de Momplé é a situação precária do sistema educacional e o impacto de tal conjuntura na vida da figura do professor moçambicano, principalmente no setor familiar. A autora nos apresenta, por intermédio da personagem do professor, um cidadão que luta para se inserir e se adaptar nessa nova sociedade dita socialista, mas com viés capitalista, na qual as riquezas são distribuídas de forma desigual. No decorrer da narrativa, entendemos que o cidadão moçambicano, aqui representado pelo professor, não tem consciência plena sobre o que significa ser um “homem novo” e como esse processo será conduzido à sua revelia, pois, para muitos moçambicanos, não passava de um conceito ambíguo.

Por seu turno, conquistada a independência de Moçambique, no rol da guerra dos 16 anos, estreia-se uma nova fase da literatura moçambicana, entre os anos de 1977 e 1980, com a publicação de três volumes de poesia de combate produzida não apenas nesse período como antes da independência. Poesia essa que, segundo Chabal (1994, p. 50 *apud* BANASIAK, 2013, p. 13), tinha como principal objetivo:

Apresentar pontos de vista nacionalistas/revolucionários como propósito implícito ou explícito de proclamar uma mensagem política e mobilizar apoios para a causa. Para realizar este objectivo, a condição principal que devia ser cumprida era o imperativo de comunicabilidade. Para o atingir, era necessário que os autores mantivessem “a linguagem, o estilo, a sintaxe, as licenças poéticas (...) a um nível que não prejudicasse o entendimento da mensagem.

A partir daí, recupero as três divisões apresentadas por Fanon (1968) e Jean-Marc Moura (1999 *apud* LEITE, 2019, p. 19) que, por sua vez, “distingue várias fases de um processo de apropriação literária, nomeadamente: uma fase de imitação do modelo europeu (a literatura do século XIX); sendo a segunda etapa, da recusa e combate contra esse modelo (a literatura revolucionária e a de afirmação nacional); e uma terceira, a fase de recurso às fontes culturais”.

Para não andarmos depressa demais, vale esmiuçar, com Fanon (1968), esse processo de apropriação literária, vejamos: na primeira fase de evolução das obras dos escritores africanos, o intelectual colonizado precisava provar que era assimilado. Para tal, escrevia



como os autores da metrópole, vinculados a uma corrente literária ocidental bem definida, destacando-se o parnasianismo, o simbolismo e o surrealismo. No caso de Moçambique, a título de exemplo, temos: J. P. Campos de Oliveira, João Albasini, Augusto Conrado, João Dias, Rui de Noronha, entre outros.

A segunda fase se trata de um período de angústias, experiências de morte e mal-estar. O autor apelida de “literatura de pré-combate”. O escritor colonizado sofre um abalo e volta-se ao passado, mas não está completamente inserido em seu povo, pois é assimilado, recorda-se da sua infância e lhe vem à memória lendas antigas, que reinventa e escreve. É o caso de José Craveirinha, Noémia de Sousa, Virgílio de Lemos, Fonseca de Amaral, Orlando Mendes, Rui Nogar, Rui Knopfli etc.

Na terceira fase, entramos na literatura de combate propriamente dita, quando o colonizado decide juntar-se ao povo e sacudi-lo do sono profundo, despertá-lo para a luta por meio da literatura de combate, revolucionária e nacional. Muitos desses homens e mulheres se tornam autores devido a situações extremas em que foram submetidos na prisão, nas matas ou diante da guilhotina. Exemplos de autores dessa fase são José Craveirinha, Luís Bernardo Honwana, Marcelino dos Santos, Jorge Viegas, Sérgio Vieira, Jorge Rebelo, Albino Magaia, Armando Guebuza, Rui Nogar, Mutimati Barnabé João, entre outros.

Como resultado desse longo percurso de lutas e perdas, a Constituição da República foi alterada em 1989 e foi declarado um sistema multipartidário, em detrimento da doutrina leninista-marxista, já que não existiam em Moçambique nem capitalistas nem trabalhadores assalariados, pois mais da metade da população moçambicana se dedicava à agricultura de subsistência. Só em 1992 foi declarado o cessar-fogo e assinado o acordo geral de paz em Roma.

### **1.3. A literatura moçambicana, oralidade e escrita: da colonialidade à decolonialidade**

Como já vimos, a literatura moçambicana é construída sobre dois pilares, a escrita e a oralidade, enquanto gesto ancestral construtor de historicidade, transmissão de memória e conhecimento. Pode-se, dessa forma, afirmar que ela é permeada pela ancestralidade, pelo periférico, pelo moderno e pelo urbano. Entretanto, é preciso corroborar com Leite (1998), quando afirma que a oralidade muitas vezes é tida como uma característica única, ontologicamente africana, e não como resultado das condições materiais e históricas do

continente. Essa ideologia faz parecer que a escrita é um advento completamente estranho e dissociado dos africanos, o que não passa de uma ideia falaciosa.

Sem querer me estender muito, também vimos que essa literatura é construída primeiramente sobre os artifícios das literaturas de viagem, imbuídas de curiosidade e experimentos. Instalado o estado colonial português, partiu-se para uma segunda fase ainda na esteira dos descobrimentos e dos retratos de uma África e de um Moçambique exótico e aculturado. Feito isso, entramos numa terceira fase marcada pelo surgimento de autores autóctones, que, ainda que estivessem presos às estruturas literárias canônicas ocidentais, começaram a pensar numa realocação dos sujeitos moçambicanos. A quarta fase, pode-se dizer, foi marcada pela apropriação e reelaboração do trabalho feito na fase anterior, caracterizado por apresentar uma direção mais intervencionista. A quinta fase, por sua vez, é a da literatura de combate, com foco mais nacionalista e político, em que os processos históricos são vistos de forma mais analítica, o que, corroborando com Ubiratã, nos ajuda na compreensão da formação do estado moçambicano:

O estado revolucionário moçambicano não pode ser compreendido se dissociado de toda a carga discursiva que o compõem, à qual a poesia de combate toma parte como uma das mais enfáticas materializações. Trata-se, em suma, de perceber a literatura como parte da construção da hegemonia de uma sociedade sem que se dissocie estético e social, ou, nas palavras de Raymond Williams (2010, p. 61): “a literatura apresenta-se desde o início como uma prática na sociedade. De fato, até que ela e todas as outras práticas estejam presentes, a sociedade não pode ser vista como completamente formada”. (UBIRATÃ, 2018, p. 206).

A título de exemplo dessa carga discursiva, podemos observar o “Poema do futuro cidadão”, de José Craveirinha, que elucida a necessidade da construção da nação e os gritos de fúria dos milhões de moçambicanos sedentes da revolução:

Vim de qualquer parte/ de uma nação que ainda não existe./ Vim e estou aqui!/ Não nasci apenas eu/ nem tu nem nenhum outro...mas irmão./ Mas/ tenho amor para dar às mãos-cheias./ Amor do que sou/ e nada mais./ E/ tenho no coração/ gritos que não são meus somente/ porque venho de um País que ainda não existe./ Ah! Tenho meu Amor a todos para dar/ do que sou./ Eu!/ Homem qualquer/ cidadão de uma Nação que ainda não existe. (CRAVEIRINHA, 1980, p. 18).

A sexta fase compreende um período de ajuntamento de tudo que foi feito e a reflexão sobre esse processo de formação da literatura moçambicana que centra-se agora, principalmente, na formação de públicos leitores. Nesse viés, assiste-se também a uma grande preocupação em sistematizá-la. A literatura contemporânea moçambicana recupera de alguma maneira, a “forma griótica” da narração, a memória, a literatura de testemunho, questiona os discursos críticos e teóricos desenvolvidos pelo ocidente hegemônico e constrói um discurso e uma literatura polifônica.

Nesse sentido, observa-se que essas literaturas buscam um reposicionamento do sujeito colonizado na construção da identidade, da nação e da sociedade. Portanto, parece-me cabal pensar que estamos diante de um processo de “descolonização cultural”:

Defino a descolonização cultural como um processo, inerente à pós-colonialidade, no qual se buscam reposicionamentos que favoreçam indivíduos e sociedades vivendo na pós-colonialidade, no sentido de rever, amenizar ou mesmo extinguir os efeitos opressivos de preceitos e valores herdados da dominação colonial, que continuam exercendo controle sobre a mente, o espírito e a imaginação dos ex-colonizados, mesmo após a extinção da colonização formal. (BRAGA, 2019, p. 44-45).

Nesse processo de descolonização cultural, a literatura moçambicana encontrou linguagem e temas próprios que refletem a intenção de contribuir no reposicionamento do lugar da cultura e na reflexão dos problemas nacionais no período pós-colonial. A esse respeito, Chinua Achebe, em *The novelist as a teacher* (1965), explica que os escritores ou os artistas africanos são tidos pelo seus públicos como professores, pois a sociedade espera que lhes falem sobre aquilo que a história oficial não diz. É, portanto, dever deles trabalhar a colonialidade de forma a restituir aos africanos a dignidade perdida na terrível noite colonial:

*Here then is an adequate revolution for me to espouse—to help my society regain belief in itself and put away the complexes of the years of denigration and self-abasement. And it is essentially a question of education, in the best sense of that word. Here, I think, my aims and the deepest aspirations of my society meet. For no thinking African can escape the pain of the wound in our soul.[...] The writer cannot expect to be excused from the task of re-education and regeneration that must be done. In fact, he should march right in front.* (ACHEBE, 1965, p. 44-45).<sup>19</sup>

No caso da literatura moçambicana, uma das estratégias dos escritores para responder a essa necessidade se dá através de uma visão endógena, que concede a devida importância a personagens marginais que circundam no cotidiano moçambicano, como é o caso de Toto, “O domador de burros”, de Aldino Muianga.

Cabe mencionar que o pós-colonial neste trabalho é entendido não como ideia de superação da colonização, o que já foi refutada pelos principais autores pós-coloniais como Achille Mbembe, Walter Dignolo, Homi Bhabha, Aníbal Quijano, Gayatri Spivak, Stuart Hall, Albert Memmi, entre outros, mas sim enquanto processo de pesquisa e formulação de teorias em torno dos estudos literários e culturais. Uma resposta de homens e mulheres que travam literalmente um combate pela construção das historicidades das humanidades dos países ditos de Terceiro Mundo ou em vias de desenvolvimento que, marginalizadas e

<sup>19</sup> Aqui está então uma revolução adequada para eu abraçar – para ajudar a minha sociedade a recuperar a crença em si mesma e a pôr de lado os complexos dos anos de denegação e desvalorização de si mesma. É essencialmente uma questão de educação, no melhor sentido dessa palavra. Aqui, penso eu, encontram-se os meus objetivos e as aspirações mais profundas da minha sociedade. Pois nenhum africano pensante pode escapar à dor da ferida da nossa alma.[...] O escritor não pode esperar ser dispensado da tarefa de reeducação e regeneração que deve ser feita. De fato, ele deve mesmo marchar em frente. (Tradução livre).

banalizadas, caminham num processo longo e sombrio de reconstrução e afirmação de suas subjetividades, retirando-se da categoria de objetos para sujeitos das suas próprias histórias, antes negadas e silenciadas, que a cada dia ganham voz.

Com efeito, por meio da literatura moçambicana, nota-se que aquilo que se pretende nesse processo de descolonização cultural não é apenas a desconstrução do aparato colonial, mas também a destruição da ideia de homens e mulheres-coisas, imputadas aos sujeitos colonizados. Além disso, a destruição de todas as amarras negativas que os ligam à metrópole, o que demonstra que “cada colonizado conquistado, cada colonizado seduzido, quando decide extravaiar-se, não somente representa um revés para a empresa colonial como também simboliza a inutilidade e a falta de profundidade do trabalho realizado” (FANON, 1968, p. 184).

Tal inutilidade e falta de profundidade também podem ser observadas ao analisarmos a relação entre a oralidade e a escrita, que, como afirma Leite (1998), está enraizada em alguns elementos, ou seja, na ideia de “continuidade”, isto é, a preocupação que autores africanos têm em utilizar a escrita de forma a permitir a continuidade com as tradições orais, servindo-se do conto, das línguas nativas, expressões nativas, ritmos e temas característicos. Servem-se, também, da “transformação”, ou seja, a ficcionalização das experiências de vida que possibilita a criação de um mundo fictício. E, por último, a “recriação”, que os permite a reinvenção de novas e antigas histórias, sempre na busca da reconstrução de sua identidade, como nas narrativas do *corpus* literário em análise.

Nesse processo de moçambicanização e afirmação da literatura moçambicana nas suas diferentes vertentes, gêneros e estilos literários, Ubiratã (2018) compreende que os diferentes gêneros apresentam um desenvolvimento desigual, devido a vários fatores de ordem cultural, linguística, editorial, social e política, que facilitaram a algumas formas como a poesia a se sobreporem a outras. Colocou-se durante muito tempo a poesia como gênero predominante e único na literatura moçambicana.

Por seu turno, torna-se necessário que se faça um recorte temporal de forma a aclarar que a poesia teve maior domínio antes de Moçambique se tornar independente e que, na década de 1980, a prosa começou a ganhar mais espaço e relevância. Desse modo, creio que seja interessante pensar nas principais características da literatura moçambicana, como aponta Noa:

- Emerge durante o período de vigência do sistema colonial;
- É uma literatura relativamente recente: cerca de 100 anos de existência;
- Traduz os paradoxos e complexidades gerados pela colonização, como sejam, literatura escrita difundida na língua do colonizador, dualismo cultural ou identidade problemática dos autores, oscilação entre absorção e negação dos valores e códigos da estética ocidental, etc.;

- Em praticamente todo o percurso desta literatura, a maior parte dos textos é difundida sobretudo na imprensa, fato que irá prevalecer sensivelmente até meados da década de 80;
- É um fenômeno essencialmente urbano. (NOA, 2018, p. 13-14).

Feito isso, já que a literatura moçambicana emerge sobre o manto do sistema colonial, participa ativamente no processo das lutas de libertação nacional, assiste a tomada da independência colonial, as nacionalizações, o processo de formação do Estado-nação, a derrocada da “primeira e da segunda via”. Tomo a liberdade de dizer que os autores moçambicanos decolonias, como Lília Momplé, Paulina Chiziane, Lina Magaia, Mia Couto, Ungulani Ba Ka Khosa, Aníbal Aleluia, Aldino Muianga, Suleiman Cassamo, Juvenal Bucuane, Adelino Timóteo, Ngoenha e Castiano (2019), apontam para a necessidade de uma “terceira via”<sup>20</sup>. O resgate e a apropriação seletiva dos princípios primordiais invocados na Primeira República, fase do socialismo moçambicano no regime samoriano que lutava pela justiça social, tinha como principais focos a primazia da unidade nacional que conduziu a luta de independência, o trabalho individual e coletivo que gera o sentido de comunidade e a vigilância. Vigilância sobre o inimigo e o neocolonialista, que pode ser o estrangeiro, mas também o próprio moçambicano:

A vigilância tem que ser contra novas formas de imperialismo econômico, seja da África do Sul de hoje, seja da vale do Brasil, do Rio Tinto da Austrália ou ainda das grandes companhias petrolíferas americanas, italianas ou francesas, seja contra o monopólio dos bancos portugueses sobre as nossas finanças, ou ainda contra o abate descontrolado de árvores e ampla predação das nossas faunas terrestres e marítimas perpetradas pelos chineses. [...] Todavia, não podemos limitar a vigilância aos outros, negligenciando a necessária reflexão sobre nós próprios. (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 29).

Importa salientar que esses autores literários escrevem e/ou publicam suas obras durante a “segunda via”, que se deu com o cessar da Guerra dos 16 anos, a assinatura dos acordos de paz em Roma e a reforma da Constituição da República em 1994. Essa fase, concentrada em maior abertura política, esqueceu-se de continuar a justiça social, aspecto que inspira boa parte da obra de Lília Momplé. Trata-se de uma fase da história de Moçambique caracterizada pela ambição desmedida, a corrupção desenfreada, o desvio ético, moral, político e institucional, como se pode ver nos anexos deste trabalho, em entrevista feita por mim com Momplé:

Nilza Laice – Porque estou a pensar em 1992, após a guerra civil, ainda quero perceber quais são os anseios que a Lília tinha com a chegada da independência, com o fim dessa guerra, pois sinto na sua obra que há algo que ainda não foi suficientemente tratado nesta sociedade, há feridas que não estão tratadas, por

---

<sup>20</sup> “Depois de uma Primeira via (República) marcada pela busca da justiça social mas com pouca liberdade, hoje trilhamos uma Segunda, contra destinta por uma maior liberdade mas sem justiça (social). Diante deste paradoxo, ocorre que busquemos uma Terceira via que reconcilie a busca da justiça da Primeira e a liberdade da Segunda” (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 2).

exemplo, há quase sempre o tema educação, há a figura de um professor, uma denúncia.

Lília Momplé – Então, o que tu queres dizer é que há assuntos na minha obra que ainda estão por ser tratados. Eu não quero dizer metades, há muitas coisas que afloram na minha obra, por exemplo, aquele conto “Stress” levou-me a tantos lugares. O *Neighbours* foi escrito depois de haver o quê? Essas matanças, essas coisas que aconteceram durante uma certa época que eu já nem tenho cabeça para saber quando começaram, quando acabaram. *Neighbours* é uma consequência do *apartheid* e, também, uma consequência do [fato] de o moçambicano ser muito amável. O moçambicano é uma coisa bonita, lindíssima e, ao mesmo tempo, [isso] é prejudicial, porque perdoa com tanta facilidade, que as pessoas ficam mesmo convencidas de que não fizeram nada de mal, e isso é péssimo realmente. Por algum motivo, Mandela arranhou aquela coisa que chamava-se não sei o quê, onde as pessoas eram chamadas e obrigadas a dizer tudo o que fizeram. Mandela já sabia que elas tinham feito aquelas maldades todas, e quando elas vinham àquela espécie de julgamento popular, elas pensavam que podiam aldrabar, e ele não deixava fazer isso. Houve muita gente que foi descoberta através daqueles julgamentos populares que ele fazia. Acho que, se a África do Sul conseguiu não ser tão cruel depois do *apartheid* o quanto se esperava, foi devido àquele julgamento, eles não queriam ir outra vez para ali. Aqui não houve nada, quase. As pessoas não foram julgadas, não houve nada que realmente nos dissesse quem é quem verdadeiramente. Eu acho. É por isso que na minha obra fica-se sempre com a sensação de que qualquer coisa não está dita até ao fim.

Se, como afirma Momplé, “qualquer coisa não está dita até ao fim”, uma “terceira via”, pensada a partir da historicidade moçambicana, em busca da justiça social, da democracia, de liberdades de pensamento, opinião e participação, como propõem Ngoenha e Castiano em seu manifesto, torna-se realmente necessária. Dessa maneira, parece impensável que a literatura em Moçambique não tenha os pés assentes na história e na política, já que, saindo e entrando em situações de extrema violência, ela vai se construindo e se afirmando em busca de uma sociedade mais justa.

A violência, e seguindo Hannah Arendt, opõem-se ao discurso, ou se quisermos, ao próprio sentido de poder como Foucault já o tinha definido. O que significa que narrar a violência é, por conseguinte, uma afirmação de poder. É negar-lhe a lógica e denunciar toda a irracionalidade que lhe está subjacente. Fato que levará o sul-africano Njabulo Ndebele a desenvolver toda uma reflexão numa intervenção intitulada “Should literature be political?” (2012) onde fundamenta a inevitabilidade de a literatura na África ter de ser política, face às pressões e ameaças generalizadas do presente e as incertezas em relação ao futuro coletivo dos africanos. (NOA, 2018, p. 84).

É por meio da escrita que os autores moçambicanos, na sua maioria assimilados e urbanos, utilizam a literatura como instrumento de poder e prática de intervenção social, o que está também ligado a sua ancestralidade, que, como já vimos, serviu-se do conto oral e das artes no geral para educar e manter a comunidade sã e coesa. Nesse processo de escrita em que se dá devida importância à oralidade, Leite (1998) chama atenção para a necessidade da pluralização desse termo e oferece a sua interpretação sobre os três tipos de apropriação já referidos. Vale citar:

O facto de usarmos no plural a palavra "oralidade" visa exactamente demonstrar que, por um lado, as tradições orais são diferentes de país para país, embora com um

registo linguístico-cultural bantu comum, e dentro de cada país, de etnia para etnia, apesar de ser possível encontrar elementos unificadores na caracterização dos géneros e dos mitos, por exemplo [...] O plural de "oralidades" permite-nos, além do que acima foi referido distinguir três tipos de apropriação: o primeiro, o mais frequente, tanto na literatura angolana como na moçambicana, a tendência para seguir uma norma mais ou menos padronizada (como o caso de Pepetela ou Luís Bernardo Honwana) ou então "oralizar" a língua portuguesa, seguindo registos bastante diversificados entre si (por exemplo, o caso de Boaventura Cardoso, Manuel Rui ou de Ungulani Ba Ka Khosa). O segundo tende a "hibridizá-la" através da recriação sintática e lexical e de recombinações linguísticas, provenientes, por vezes, mas nem sempre, de mais do que uma língua (os casos de Luandino Vieira ou de Mia Couto). O terceiro, menos frequente, e utilizado apenas por escritores bilíngues, cujo contacto com a ruralidade é mais íntimo e próximo, institui uma relação de diálogo, criando uma espécie de "interseccionismo" linguístico, em que prolongamentos de frases, ou partes de frases, se continuam em diferentes línguas, alternando ou imprimindo ritmos diversificados, assim como fazendo irromper, recuperadas, diferentes cosmovisões. (LEITE, 1998, p. 35).

Momplé também discute de forma tímida, diga-se, a questão da língua, ou seja, a influência das línguas nativas no português falado por alguns moçambicanos, como podemos observar por meio da personagem Narguiss, pois assistimos à dificuldade que ela tem em se expressar na língua do colono, a língua oficial em Moçambique: "Muntaz, minha filha, qui coisa...Féstéjar ide sem sair lua! [...] Mas nós n'ao estar na África do Sul. Por isso ser obrigados cozinhar toda noite. É costume agora. Antes nunca ser costume féstéjar Ide sem sair lua no c'eu próprio" (MOMPLÉ, 1995, p. 11). Essa característica, mais do que expressar a dificuldade para a assimilação de uma língua estrangeira imposta, expressa a negação e a resistência silenciosa do sujeito colonizado aos padrões, ao *modus vivendi* e ao sistema de controle da empresa colonial, pois, reinventando a língua, o não assimilado revela a sua experiência de cidadão ultrajado. É dessa forma, que por meio da negação e da apropriação, a literatura pós-colonial se inscreve para negociar um espaço entre mundos.

Essa negociação pressupõe a necessidade urgente de se combater a anulação das outras culturas e de seus sistemas culturais e literários, sejam eles africanos, americanos, asiáticos ou mesmo europeus. Precisamos compreender a interdependência que construímos entre as nações e continentes e as vantagens que temos em estar separados, mas juntos, numa espécie de história global que, ao invés de subtrair, adiciona experiências, valores, subjetividades, todas as pluralidades possíveis e imaginárias, uma história que não anula, mas afirma todas as particularidades:

Segundo Godoy, uma verdadeira "história global" só será possível na medida em que for superado tanto o eurocentrismo como o anti-eurocentrismo eurocêntrico, tanto o ocidentalismo como o orientalismo. Uma tal história é mais correcta no plano epistemológico e mais progressista no plano sócio-político e cultural. Só ela permitirá que o mundo se reconheça na sua infinita diversidade, a qual inclui também a infinita diversidade das influências cruzadas, das semelhanças e continuidades. Trata-se de uma história que põe fim a todas teleologias porque estas pressupõem sempre a eleição de um passado específico como condição de legitimação de um futuro único. (SANTOS, 2009, p. 445).

Santos (2009) explica que, a partir de Gloria Anzaldúa; José David Salvidar e Walter Mignolo, desenvolveu-se o conceito de “pensamento crítico de fronteira”, o que me parece uma abordagem interessante para pensar o problema eurocêntrico *versus* o fundamentalismo, enquanto resposta epistêmica do subalterno ao projeto de modernidade eurocêntrica. Em vez de simplesmente negá-la, redefine-se a ideia de modernidade a partir de epistemologias e cosmologias endógenas como forma de libertação decolonial, o que entendo estar ligado àquilo que Quijano denominou “colonialidade do poder, do saber e do ser”. Portanto, as noções de colonialidade e de decolonialidade, neste trabalho, baseiam-se nos pressupostos de alguns membros do grupo de pesquisa modernidade/colonialidade, composto por Enrique Dussel, Walter Mignolo, Anibal Quijano, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar e Boaventura de Sousa Santos.

É interessante notar na noção de colonialidade de Quijano que o autor nos põe a refletir sobre a dimensão da colonialidade em relação ao colonialismo, esclarecendo que a colonialidade deriva do colonialismo, mas é muito mais profunda, já que afeta o intangível, a subjetividade dos seres humanos. Já Mignolo, baseado em Quijano, introduz um elemento novo: a modernidade equivale à colonialidade, isto é, um “novo” sistema de exploração que incide primeiramente no campo psicológico e só posteriormene no campo físico:

*“Coloniality” as I explained in the preface and hinted at in the previous paragraph, was a concept introduced by the peruvian sociologist Anibal Quijano in the last 1980s and early 1990s that I further developed in Local Histories/Global Designs and other publications that followed. Coloniality has been conceived and explored as the darker side of modernity since then. (MIGNOLO, 2011, p. 2).<sup>21</sup>*

Já Maldonado-Torres, ao refletir sobre a colonialidade, salienta o caráter global dessa exploração e a desumanização intrínseca e, concordando com Mignolo, afirma que colonialidade e a modernidade não passam de sinônimos.

[...] Colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais. A “descoberta” do Novo Mundo e as formas de escravidão que imediatamente resultaram daquele acontecimento são alguns dos eventos-chave que serviram como fundação da colonialidade. Outra maneira de se referir à colonialidade é pelo uso dos termos modernidade/colonialidade, uma forma mais completa de se dirigir também a modernidade ocidental. (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36).

A partir desses três aportes, penso no conto “Stress”, de Lília Momplé, como um exemplo claro para analisar a colonialidade na literatura moçambicana, pois assistimos à personagem amante do general menosprezar as demais personagens, transeuntes e vizinhos,

<sup>21</sup> “Colonialidade”, como expliquei no prefácio e insinuei no parágrafo anterior, foi um conceito introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano na última década de 1980 e início de 1990 que desenvolvi posteriormente em *Histórias locais/Projetos globais* e outras publicações que se seguiram. A colonialidade foi concebida e explorada como o lado mais escuro da modernidade desde então. (Tradução livre).



por acreditar ser racialmente superior, já que é “mulata clara” e, também, como aponta o narrador, por possuir uma casa embutida de objetos desnecessários, mas de grande valor econômico, pura ostentação que chega a oprimir os seus visitantes:

A sala é, na verdade, um lugar que suscita, nos visitantes de espírito mais sensível, uma melancolia insidiosa e funda que, por vezes, no meio de uma conversa, os leva a despedir-se, acoçados de pressa, como se, de súbito, lhes falte o ar, naquele ambiente, onde o luxo, aliado a um notório mau gosto, produz um efeito de extrema opressão. E os próprios visitantes se espantam com a urgência que os move a demandar a rua, pois ignoram que a melancolia acumulada assim, inconscientemente, chega a ser mais insuportável que a própria dor. (MOMPLÉ, 1997, p. 9).

Outro aspecto que também chama atenção nesse conto é a similaridade do empregado silencioso da amante do major-general com o criado mudo (mesinha de cabeceira), herança colonial, em que se humilhavam e silenciavam os empregados: “...sentada a enorme mesa de jambire, servida por um empregado silencioso e eficiente...” (MOMPLÉ, 1997, p. 10). Durante séculos, assistiu-se à opressão e à desumanização como forma de demonstração de poder e superioridade. Infelizmente, por vezes até inconscientemente, alguns indivíduos continuam reproduzindo esse tipo de relação para sustentar suas faltas e alimentar seus egos:

Uns já viviam aqui na época colonial. São, na sua maioria, portugueses que, embora não tenham abandonado o país depois da independência, guardam um amargo ressentimento contra todos os moçambicanos e recordam com saudade o tempo em que nenhum negro se atrevia sequer a passear nesta rua. (MOMPLÉ, 1997, p. 11).

A situação representada na citação acima é comum em Moçambique até os dias que correm. Permanece um sentimento de superioridade racial que ainda envaidece muitos estrangeiros brancos, em especial portugueses e indianos, que reclamam, ainda que de forma implícita, a pertença da terra. Desumanizam os nativos, os pretos, chamando-lhes de ladrões, preguiçosos, pouco instruídos, colocando-os sempre em funções de subalternidade, enquanto os cargos de chefia ficam para os seus conterrâneos, mesmo que sem mérito. Por isso, é mais do que urgente pensar e desenvolver projetos que reflitam sobre a decolonialidade dos países e as humanidades outrora subjugadas.

O conto “Uma bala para Sharmilla”, por exemplo, parece-me ir ao encontro do pensamento de Maldonado-Torres. O narrador conta a história de um menino moçambicano, pobre e melancólico, que, por falta de condições financeiras, não pode continuar os estudos. Movido pelo intenso desejo de entrar para a universidade, ter e poder proporcionar uma vida melhor a si e aos seus, alista-se para combater no Iraque. Durante uma das muitas missões sangrentas, Sharmilla, uma de suas vítimas, lhe chama atenção com seu olhar sereno e compassivo e lhe faz pensar profundamente sobre essa inglória atividade:

Procura, com olhos de lince, algum sobrevivente nos recantos mais escusos. E está já prestes a dar por terminada a sua missão, quando é alertado por um ruído subtil

que o conduz a Sharmilla, praticamente espalmada entre a parede e um armário antigo, ainda repleto de iguarias. Ao descobri-la, Mark prepara-se para a abater com a mesma ligeireza com que se habituou a liquidar um sem-número de civis, desde que chegou ao Iraque. Mas algo o comove intensamente nesta rapariga que o encara de uma estranha maneira, sem medo nem rancor, apenas com uma infinita tristeza, no fundo da qual ele vislumbra uma centelha de perdão. [...] despeja no frágil corpo de Sharmilla, a última bala que lhe resta na arma [...]. Assim, com o rosto levemente voltado para ele, parece continuar a fita-lo do além, com aquele tristíssimo, compassivo, clarividente olhar que, tem certeza, irá persegui-lo até ao fim dos seus dias. E pela primeira vez, desde que chegou a Kirkuk, Mark questiona-se sobre o seu direito de, por motivos obscuros, andar por aí a matar gente com o único objectivo de, mais tarde, cobrar dividendos ao seu próprio País. (MOMPLÉ, 1997, p. 26).

Ao desistir da sua missão, Mark trespassa os valores e as promessas da modernidade e questiona os tratados necropolíticos. Todavia, diante da morte de Sharmilla, ele percebe que a fome não é justificativa para vender sua alma e sua paz e, muito menos, tirar vidas. Assim, ele se rebela contra seus opressores, liberta-se e afasta-se desse grupo, de modo que deixa de vulnerabilizar quem já é vulnerável. E é então que ele percebe a sua própria vulnerabilidade e decide partir:

Era já madrugada quando tomou a decisão de partir, fugir para bem longe desta guerra que, ficará bem ciente, um dia iria sufocá-lo com náuseas de si próprio. É tudo tão simples para mim e ao mesmo tempo tão difícil de explicar. Só vos quero garantir que não me resta outra alternativa senão ir-me embora. Não posso construir o meu futuro à custa da participação numa guerra engendrada por razões que eu desconheço – limita-se ele a dizer, por fim, levantando-se e envolvendo os companheiros num derradeiro e comovido olhar. Como quem acaba de receber um murro no rosto, estes quedam-se, boquiabertos, a vê-lo partir. Com passos decididos e firmes, Mark afasta-se lentamente ao mesmo tempo que se sente descer sobre si uma enorme e indescritível paz. (MOMPLÉ, 1997, p. 28).

A esse propósito, se propõe à decolonialidade, fugir da exploração, do racismo, do sexismo, do patriarcado, xenofobia, misoginia etc. Portanto, abandonar uma guerra, cuja as razões são realmente ocultas, faz com que Mark intervenha na geopolítica global, pois abre mão do seu papel de capitão do mato, de carrasco, fuzileiro, capataz, sipaio e provedor de riquezas para o chamado Primeiro Mundo. O soldado entende que não há futuro na opressão e, se houver não passa de um futuro sombrio.

Ao argumentarmos em favor da decolonialidade como um projeto político-acadêmico que esta inscrito nos mais de 500 anos de luta das populações africanas (NDLOVU-GATSHENE; ZONDI, 2016) e das populações afro-diasporicas, é preciso trazer para o primeiro plano a luta política das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, do povo de santo, dos jovens da periferia, da estética e arte negra, bem como de uma enormidade de ativistas e intelectuais [...] Nos deparamos com outro conceito sistematizado pelos teóricos da decolonialidade: a noção de geopolítica e corpo-política do conhecimento como crítica ao eurocentrismo e ao cientificismo (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007; MIGNOLO; ESCOBAR, 2010; MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006; WALSH; SCHIWY; CASTRO-GÓMEZ, 2002) (BERNARDINO; MALDONADO; GROSFOGUEL, 2018, p. 10-11).

Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuó en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas [...] Para mí, la decolonialidad no es una teoría por seguir sino un proyecto

por assumir. Es un proceso accional para pedagógicamente andar. (WALSH, 2013, p. 25-67).<sup>22</sup>

Da minha parte, entendo que pensar na colonialidade e na decolonialidade é refletir sobre esse lado “escuro da humanidade”, das humanidades opressoras e hegemônicas. Acrescento, é pensar num sistema cruel que, sob o manto do capitalismo e da modernidade global, se enraizou nas sociedades colonizadas e subjugadas. Portanto, como resposta, torna-se necessário que os países afetados invistam na produção de conhecimentos por meio do corpo, do espaço e do pensamento, de modo a ressignificar essas humanidades subjugadas. O que pode ser possível desconstruindo a episteme colonialista, o mito do eurocentrismo nos nossos espaços e dentro de cada um de nós. Foi daí que, ainda que instigados pelo poder internacional, alguns africanos se rebelaram, pois perceberam que era preciso lutar novamente, lutar contra aqueles que nos tinham libertado (conosco), devolver a dignidade aos povos e, quiçá, voltar ao sentido de comunidade. Desse modo, o que se assiste na maioria dos países africanos então libertos são as guerras civis que, motivadas por vários fatores, carregam consigo também a problemática da crise identitária.

Um das especificidades da literatura moçambicana é o seu caráter rural e periférico, ou seja, boa parte das suas narrativas passam-se em ambientes periféricos e/ou rurais. Até aqui tenho pensando em duas possibilidades para a compreensão desse cenário. A primeira está relacionada à necessidade de reparação e reintegração da sociedade nas comunidades, que, diante desse longo e doloroso processo de moçambicanização, tem sofrido baixas com o advento da globalização e as poucas tentativas de reflexão e desconstrução da colonialidade em Moçambique. Nessa tentativa de descolonizar as mentes e os corpos moçambicanos, essas literaturas têm nos ajudado a conhecermos as nossas origens, regressarmos à casa, despertar memórias de infância, lugares, sabores, cores etc. Elas ressuscitam crenças, hábitos e costumes e, acima de tudo, lembram ao público leitor, majoritariamente das zonas urbanas, desse outro mundo posto à margem que também é Moçambique. Vejamos o conto “Xirove”, em que Momplé nos apresenta o *modo vivendis* da comunidade makua e nos lembra ou ensina

---

<sup>22</sup> O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua no qual é possível identificar, visibilizar e favorecer “lugares” de exterioridade e construções alternativas [...] Para mim, a decolonialidade não é uma teoria a seguir, mas um projeto a assumir. É um processo de ação para caminhar pedagogicamente. (Tradução livre).

Para além do que já foi dito, neste trabalho propõe-se pensar na decolonialidade também sob o ponto de vista “contra-colonial” de Santos (2019). O autor explica que se o ocidente não compreender que precisa deixar de colonizar, apenas descolonizar não será suficiente, pois eles continuarão colonizando na frente e nós desmanchando por trás. “Então devemos contracolonizar: impedi-los de fazer. Além disso, quando desmanchamos, alguém pode refazer, porque os pedaços e as bordas estão feitos. Temos de triturar o colonialismo, para não sobrar um pedaço que se aproveite”. (SANTOS, 2019, p. 25).

O autor continua nos explicando que triturar o colonialismo é desenvolver o pensamento, mas ao invés de um pensamento sintético, um pensamento orgânico.

sobre o ritual Xirove, por meio do qual a pessoa que cometeu crimes graves é purificada e integrada à comunidade:

Vieram, vieram muitos, de perto e de longe, até de povoações vizinhas. Ocupavam todo o quintal, sentados nas esteiras em pequenos grupos que comunicavam entre si e que se remeteram a um silêncio de mau agouro quando Salimo finalmente chegou [...] Penosos foram para Salimo os dias até a realização das cerimónias do Xirove. Estava-lhe tacitamente vedado o convívio com as pessoas da aldeia e a participação em qualquer festa ou batuque. Por isso, raramente saía, e sempre que o fazia, era coberto pela noite, o que deixava a família em grande pânico visto que as feras ainda abundam na região de Malema. (MOMPLÉ, 1997, p. 72-74).

O segundo aspecto, ao que tudo indica, advém da herança da literatura colonial portuguesa, que ao narrar espaços rurais e periféricos, procurava justificar a permanência dos colonos nas terras do Índico. Por outro lado, estando a maior parte dos autores consagrados a residir na capital do país, Maputo, em zonas urbanas, regressar à periferia traz um toque “cultural”, revolucionário, nacional e comercialmente mais favorável, tanto para o público nacional como internacional, pois apresenta mundos por vezes desconhecidos ou silenciados, como já me referi.

Assim sendo, as representações do rural/periférico aparecem tipificadas por elementos como o rio; nyanga ou curandeiro; espíritos ou “xicuembos”; palhotas; Mafalala, Chamanculo; a figura da mulher sempre associada à maternidade, entre outros. A literatura nacional tira a balalaica dos cânones e se apresenta nua, como veio ao mundo, com o cheiro do rio, como é constante em obras de Mia Couto ou Ungulani Ba Ka Khosa:

Reunidos à beira do rio, e em poses indescritíveis, os homens tiraram as balalaicas da disciplina, os fatos do poder, as medalhas da luta e do trabalho, e envergaram as tangas da ancestralidade, em sinal de respeito e anuência aos espíritos antigos e recentes, evocados em preces intermináveis pelo curandeiro que desceu a montanha, acompanhado pelo séquito de ajudantes e neófitos nesta matéria única do saber não escrito...(UNGULANI BA KA KHOSA, 2016. p. 83).

Dito isso, podemos afirmar que os autores moçambicanos convidam oprimidos e opressores a tirarem o manto do poder e a refletirem sobre a divisão entre centro e periferia, esses lugares hierarquizados e tidos como “espaços vazios”<sup>23</sup>, que na verdade são lugares históricos e de extrema importância na compreensão e na construção da moçambicanidade.

<sup>23</sup> “Os espaços vazios são, antes de mais nada, vazios de significado. Não que sejam sem significado porque são vazios: é porque não têm significado, nem se acredita que possam tê-lo, são vistos como vazios (melhor seria dizer não vistos). Nesses lugares que resistem ao significado, a questão de negociar diferenças nunca surge: não há com quem negociá-la. O modo como os espaços vazios lidam com a diferença é radical numa medida que outros tipos de lugares projetados para repelir ou atenuar o impacto de estranhos não podem acompanhar. Os espaços vazios que Kosciukiewicz e Kostera listam são lugares não colonizados e lugares que nem os projetistas nem os gerentes dos usuários superficiais reservam para colonização. Eles são, podemos dizer, lugares que “sobram” depois da reestruturação de espaços realmente importantes: devem sua presença fantasmagórica à falta de superposição entre a elegância da estrutura e a confusão do mundo (qualquer mundo, inclusive o mundo desenhado propositalmente), notório por fugir a classificações cabais. Mas a família dos espaços vazios não se limita às sobras dos projetos arquitetônicos e às margens negligenciadas das visões do urbanista. Muitos espaços

Noa (2015) também reflete sobre o papel do subúrbio na literatura colonial e destaca que o subúrbio contribui de forma relevante na construção do imaginário e dos mitos, do espaço sociocultural, do espaço físico econômico, para a densidade psicológica das personagens e para a intensidade dramática das ações: “O subúrbio aparece-nos, pois, como o símbolo maior do hibridismo colonial assente fundamentalmente na raça, no sexo e na língua” (NOA, 2015, p. 176).

Em Momplé, esse hibridismo é também marcado pela existência de duas Polanas na Cidade de Maputo, um confronto visual que traz ao de cima a questão dos subúrbios. Em sua obra, esse tema é levantado à medida que a autora faz menção sobre o contraste urbano criado pela arquitetura colonial opressora e imediatista, que coloca em lados opostos o bairro de pedra e o bairro de lata. É profundamente nesses bairros que esse hibridismo colonial toma cor.

#### **1.4. O conto e o romance em Moçambique**

Se, ao olharmos para os subúrbios moçambicanos, regressamos ao tempo colonial, fazemos do mesmo modo um movimento para o futuro: reparamos, numa cultura híbrida instalada, as casas de madeira e zinco que imitam as mansões da cidade de cimento, numa arquitetura local que coopera com o bolso dos seus habitantes. São espaços com cores, cheiros, gente, que vive num tempo característico, por vezes diferente do tempo que se vive nas zonas urbanas.

A literatura, por meio dos vários gêneros literários, também transcreve esse movimento híbrido. Afonso (2004) explica que, isto é resultado de um processo de assimilação e transformação de vários gêneros. O conto carrega consigo uma dualidade. Da mesma forma que se permite romper com o passado, clama também por um regresso ao mesmo. Já Jameson (2007) explica que o romance não se restringe apenas à figuração de um período de transição histórica, mas também a representação de uma revolução e uma contrarrevolução.

Cabe dizer que fora o conto e o romance em Moçambique, o gênero lírico, devido ao seu caráter predominantemente subjetivo, permitiu que a poesia ocupasse um lugar de relevo antes da independência nacional, o que se deveu ao fato de a poesia estar condicionada a questões políticas, históricas e sociais, em que se devia ter em conta o tempo da escrita, já

---

vazios são, de fato, não apenas resíduos inevitáveis, mas ingredientes necessários de outro processo: o de mapear o espaço partilhado por muitos usuários diferentes”. (BAUMAN, 2011, p. 99).

que, diferentemente do período pré-histórico<sup>24</sup>, os artistas moçambicanos não estavam dispensados das tarefas de expressão econômica para poderem se especializar. Por sua vez, o público quase inexistente também não possuía tanto tempo vago para se dedicar à leitura. Nesse sentido, a opção pela poesia parece-me a escolha mais acertada em detrimento do conto e do romance.

Todavia, é preciso esclarecer que não estávamos nem estamos diante de uma sociedade burguesa, em que o ócio é aceitável, muito menos diante de uma sociedade totalmente letrada, pois se sabe que até 1954 apenas 5% da população moçambicana e 25% da população portuguesa na colônia eram letradas (Moçambique apresentava a taxa de analfabetismo mais alta em toda África).<sup>25</sup> Logo, fica claro que o hábito de leitura e escrita em Moçambique era uma prática elitizada, majoritariamente masculina, acessível ao colono letrado e aos poucos assimilados e assimiladas que existiam.

Portanto, associado ao baixo índice de letramentos, consta também o surgimento tardio da imprensa, a falta de editoras, autores e de leitores<sup>26</sup>, questões que subsistem até os dias de hoje. Segundo Antonio Candido (2006), existem três elementos fundamentais na comunicação artística que formam uma tríade inseparável, a saber, autor-obra-público.

No caso de Moçambique, os dois primeiros elementos da tríade foram se desenvolvendo de forma gradual e frutífera, desde o período colonial ao pós-colonial. Entretanto, o terceiro elemento, o público, que confere o sentido da obra e dá por terminado o trabalho do autor, vem se construindo de forma tímida. Para efetivação dessa comunicação,

---

<sup>24</sup> “Se para a atitude romântica a coletividade é criadora, no outro polo, um estudioso contemporâneo, Hauser, acha que as pinturas pré-históricas já demonstram a existência de um artista especializado, uma espécie de feiticeiro-artista, dispensado das tarefas de produção econômica para poder, de certa maneira, especializar-se”. (CANDIDO, 2006, p. 36).

<sup>25</sup> “Segundo Marvin Harris, a taxa de analfabetismo em Moçambique em 1954 era a mais elevada de toda a África. Pedro Ramos de Almeida regista 95% de iletrados da população negro-africana e cerca de 25% da população portuguesa estabelecida na colônia (II AL:320/321). A ONU confirmou, no ano seguinte que, pelo menos, 20% das crianças com idade dos 5 aos 14 anos estariam inscritas em escolas da Guiné, Angola, Moçambique (idem, p.352). Em 1956, havia somente dois liceus em Lourenço Marques e Beira (idem, p.339) [...] A partir dos anos 60, as estatísticas começaram a apresentar números elevados de presença de estudantes negros. De novo pressionado pela comunidade internacional e, sobretudo, pelo avanço dos movimentos de libertação em África, o Governo colonial passou a empreender reformas de ensino, visando a aceleração do desenvolvimento económico e de «uma política de assimilação mais vigorosa» (MEC, 1980:18)”. (MAZULA, 1995, p. 86).

<sup>26</sup> “De facto, embora estejamos avisados de que o número de edições de uma obra não é directamente proporcional ao número de leitores, é no mínimo, estranho admitir que 500 exemplares (a tiragem da maior parte destes autores, às vezes até no segundo livro) de uma obra lançada e distribuída apenas pelas livrarias de Maputo possam alimentar uma cidade a contar com mais de um milhão de habitantes. O editor moçambicano é uma pessoa que, regra geral, não têm autores, no sentido em que ele é incapaz de «produzir» os seus autores e, assim, os leitores desses produtos. Ele é um indivíduo que faz negócios de livros, vai buscar dinheiro a empresas que procuram manter o seu papel de mecenas, produz livros e, contrassenso, vende-os a preços especulativos”. (MANJATE, 2018, p. 9).

portanto, torna-se cada dia mais urgente a formação de públicos leitores. Mas a luta continua, dentre instituições do Estado e privadas, associações culturais, iniciativas individuais dos próprios autores e amantes das letras, várias são as tentativas que têm se mostrado uma saída para driblar tal situação:

Ai o tempo é outro. Volvidos cerca de dez anos, após a proclamação da Independência Nacional, grupos de escritores, jornalistas e entusiastas da literatura criam e incentivam a criação de brigadas literárias. Em Maputo, sediada na AEMO, o Movimento Charrua, que reunia escritores e pintores, criou a revista *Charrua*, com oito números publicados. Na Beira, a brigada literária Diálogo. Em Maputo e na Beira, o Msaho, sarau de poesia e canto; ainda sob a batuta da AEMO, a Brigada João Dias (BDJ), que viria a criar a revista literária Forja, com uma tiragem de 5000 exemplares, diga-se. Na Zambézia, a BDJ, congénere da de Maputo, comum folheto literário, *Munhacuieta*. O projecto é comum: a criação do gosto pela leitura e escrita e pela literatura moçambicana. Isto atesta o apoio institucional que estas iniciativas granjearam, casos do Instituto Nacional do Livro e do Disco e da Rádio Moçambique. Volvidos mais de vinte anos, estamos cada vez mais carentes daquela utopia... Mas não vamos parar por aí. O facto é que contra todas as adversidades com que as artes moçambicanas se debatem, gente há que consegue arrebentar as grilhetas da nossa cultura. Dessa gente quero para aqui chamar o Arrabenta Xithokozelo. (MANJATE, 2018, p. 151-152).

Após a independência nacional, assiste-se a uma transição significativa, passando da poesia ao conto escrito, o que demonstra uma maior abertura para exposição dos problemas e sentimentos dos moçambicanos, ainda que se saiba que, na Primeira República, a liberdade de expressão tivesse seus condicionantes e/ou limitações. Por seu turno, o fato de um conto narrar sempre duas histórias, ou seja, a história um de forma mais explícita e a história dois de forma implícita, sendo esta última a chave da forma do conto e de suas variantes (PIGLIA, 2004), parece ter ajudado esse gênero literário a se desenvolver e se manter em Moçambique distante da censura e do boicote.

De uma ou de outra forma, o conto escrito tornou-se, para além de uma herança do estilo tradicional oral, uma narrativa de combate, intervenção social e manifestação potente para a construção da identidade nacional. Entretanto, recupero parte das sugestões analíticas de Bergamo e Silva (2019), as quais explicam que na busca por um nacionalismo literário, que age como uma ideologia de dois gumes entre continuidade e ruptura, dependência e insurgência, os autores africanos de expressão portuguesa debatem-se num confronto entre a herança da tradição colonial e afirmação da autonomia nacional. Como exemplo, temos as obras *Mbelele e outros contos* (1987), de Aníbal Aleluia; *O regresso do morto* (1989), de Suleiman Cassamo; *Os olhos da cobra verde* (1997), de Lília Momplé; *O domador de burros* (2003), de Aldino Muianga, entre outros.

Para tanto, uma das maneiras de expressar essa autonomia foi servindo-se do uso recorrente de “provérbios narrativos”, como, por exemplo, os presságios benignos, como no

conto “Os olhos cobra verde”. Esse recurso é uma das características da tradição oral na literatura moçambicana. Como já foi dito, os provérbios em África tem uma função didática: enunciam juízos, reavivam a memória, marcam a passagem de testemunhos, servem de elo entre o passado e o presente etc.

Afonso (2004) explica que o conto utiliza frequentemente estruturas próprias da literatura oral, engendrando, porém, personagens que se encontram projetados num mundo completamente diferente dos contos tradicionais, um mundo cruel com valores instáveis. A narrativa curta torna-se, assim, um testemunho da degradação das condições de vida e das relações humanas sentidas pelos povos africanos:

Ao contrário do conto oral, o conto literário africano é elaborado pelo escritor, que manifesta a arte, o talento e o espírito de invenção. O mundo antigo faz parte da sua tessitura, mas de forma dolorosa, porque nenhum acordo parece possível entre ele e a realidade contemporânea. Afirma evidentemente a existência de valores antigos, quase sempre como uma sobrevivência em vias de extinção, de tal maneira eles são desprezados e recusados pela nova organização social. É assim que, num grande número de contos, os heróis aparecem em confrontações violentas com as leis inflexíveis dos ritos e a sobrevivência destes é tão trágica como o seu inexorável desaparecimento. (AFONSO, 2004, p. 68).

Fato que se pode observar no conto “Aconteceu em Saa-Saa”, em que Mussa Racua se recusa a voltar às plantações e prestar vassalagem à administração colonial, por meio do cultivo de arroz obrigatório, ato que se tornou quase um ritual naquelas terras. Ainda que sejam “valores antigos”, desde que o colono se instalou em terras alheias e decidiu cobrar impostos aos nativos, o valente homem não pode mais tolerar tal imposição. Desprezando-os, escolhe a morte no lugar de uma sobrevivência condicionada.

Entrando no romance, diz-se que a presença do romance em Moçambique foi e continua sendo ainda hesitante, embora muito da literatura colonial portuguesa na Pérola do Índico seja banhada pelo gênero romanesco, como afirma Noa (2015). Dessa forma, vale lembrar com Nataniel Ngomane (2020) que ainda que sejam ignorados, desde a década de 1940 há registros de romances publicados em línguas autóctones moçambicanas por autores como Ellias Mucumbe. Entretanto, foi no final dos anos 1980 do século XX que o romance moçambicano começou a ganhar maior visibilidade e autonomia com uma temática diferente da anterior. Discutia-se naquele momento a construção da nação e da identidade nacional, a guerra civil, as fragilidades políticas e a recuperação dos valores tradicionais outrora “perdidos”, a insatisfação e perplexidade face aos rumos tomados na construção do Estado-nação. Como se pode ver em *Terra sonâmbula* (1992), de Mia Couto; *Ventos do apocalipse* (1993), de Paulina Chiziane etc.



Nessa direção, surge também uma grande inclinação para o romance histórico. Ao debruçar-se sobre a presença desse tipo de romance nos países colonizados, Bergamo esclarece que os autores dessas narrativas procuram dar voz aos fatos históricos e heróis que foram silenciados pela história na sua versão hegemônica:

A característica fundamental do citado gênero é a releitura crítica da História. Sem desprezar prontamente as fontes históricas, o romancista prefere retratar os fatos por uma perspectiva preferencialmente paródica ou carnalizada dos eventos. No afã de revisitar o passado, o escritor procura demonstrar que não tem compromisso com as ideologias conservadoras vigentes, optando por uma visão dialógica dos acontecimentos. O interesse sempre em evidência pela temática histórica demonstra que o “breve século xx” não superou definitivamente a fé historicista, desencadeada com o romantismo. Porém, sob novos pressupostos estético-ideológicos, o romance histórico da contemporaneidade repensa a história, optando por uma visão problematizadora da memória acontecida. (BERGAMO, 2017, p. 58).

Pensem como exemplo da citação acima os seguintes romances: *Ualalapi* (1987), de Ungulani Ba Ka Khosa; *Neighbours* (1995), de Lília Momplé; *O outro pé da sereia* (2006), de Mia Couto etc.

Voltando à questão da presença hesitante do romance em Moçambique, é preciso aclarar que poucos são os autores que se aventuram nesse gênero. Vale lembrar que o escritor moçambicano, no geral, não possui estabilidade econômica nem financeira para dedicar-se inteiramente ao trabalho literário de um gênero que requer mais tempo de pesquisa e escrita. Rama (2001) aponta isso como um dos “dez problemas para o romancista latino-americano”, problema também que aflige o continente africano.

Portanto, dizer que a presença do romance em Moçambique é ainda hesitante também carece de uma reformulação, pois, como explica Lukács (2009), o romance é por excelência a expressão da vida privada e se relaciona grandemente com a ascensão da burguesia. Ángel Rama (2001), por sua vez, acrescenta que o romance se trata de uma forma da cultura letrada. A pergunta que me coloco é, como se comporta o romance em espaços que não correspondem totalmente a essa descrição? Parece-me que, nesses lugares, para além de se afirmar que a presença do romance é hesitante, também é comumente visto com alguma estranheza, analisado, mais uma vez, apenas na esteira dos cânones ocidentais.

Fora a situação financeira, outras são as questões que se levantam em relação à forma que os autores moçambicanos trabalham o gênero romanesco, como se pode observar:

Apesar que pareçam discordar e se distanciar, as constatações de Lourenço do Rosário e de Ana Mafalda Leite fazem referência a uma questão comum de base, que é identificar na opção pelo gênero romance na literatura moçambicana e no predomínio da poesia um catalisador de problemas que apontam para vários sentidos, a que correspondem diversas explicações. [...] essa especificidade não deva ser colocada na conta de inabilidades pessoais ou coletivas, mas, sim, que seja vista em face de um esgarçamento da hibridização e pluralismo das formas que o próprio romance enquanto gênero suporta e que, no caso da literatura moçambicana, é

levado condição limítrofe do gênero, embaralhando a compreensão do ato crítico, gerando “perplexidade e estranheza”. Mas tal problema não se esgota nos escritos de Rosário e Leite, e tão pouco era exactamente original no âmbito do diálogo entre os pesquisadores. É preciso lembrar aqui os momentos em que ambos os pesquisadores recorrem à preexistência da constatação do problema: Rosário usa a expressão “é sabida a dificuldade” Leite usa a expressão “segundo algumas críticas” – isso aponta para a existência de um corpus que já teria mencionado tal dificuldade, com o qual passam a dialogar. (UBIRATÃ, 2018, p. 13-14).

Concordando com Leite (2019), é preciso atentar para aquilo que Noa chamou de “singularidade da literatura moçambicana” e lembrar que o romance moçambicano é parte dessa literatura híbrida e que, dentro das suas especificidades, se apropria, rejeita, se desenvolve e reclama um espaço no mundo literário. Tanto que a “estranheza e perplexidade” daí advinda me leva a pequenos questionamentos: a quem necessariamente esse gênero causa tal repulsa? Quem são os leitores desses romances? E o que encontram neles de incompreensível: a estrutura, a linguagem, os temas? Fala-se também da dificuldade que os autores, independentemente do gênero, têm em manejar a língua portuguesa. Ora, de que português estão falando, do português de Portugal ou do português moçambicano? Cabe dizer que a mesma problemática atormenta o teatro moçambicano que, sob o prisma dos padrões ocidentais, sofre uma crítica feroz e estigmatizante traduzida na expressão “isso não é teatro”.

Libertos do jugo colonial, o que se pretende é destruir a colonialidade que nos foi imposta para, juntos, caminharmos no projeto decolonial, de maneira que se faça o trabalho ético e epistemológico daquilo que as literaturas de expressão portuguesa no seu todo necessitam. Penso que seja importante refazermos essa crítica, dando primazia ao fato de estarmos diante de narrativas híbridas, que todos os dias se reinventam na busca de uma voz e de um estilo próprio.

Feito isso, parece-me interessante olhar agora para um dos temas recorrentes na literatura moçambicana e que compõe o objetivo deste estudo. Falo da figuração da mulher nessas obras, concretamente, a condição do sujeito feminino face ao sistema patriarcal. Numa primeira leitura, poderíamos dizer que a literatura moçambicana representa constantemente mulheres fracas e frágeis, mas, ao olharmos mais atentamente, percebemos que, pelo contrário, representa mulheres fortes, fragilizadas pelo sistema de poder patriarcal, opressor, em que estão inseridas. São mulheres que tudo suportam, resistem, batalham e constroem o mundo. Algumas emudecidas usam o silêncio como estratégia de sobrevivência, como diz a personagem Raquelina, em “O filho de Raquelina”: “se quiseres entender o meu drama escuta a mensagem dos meus silêncios...” (MUIANGA, 2015, p. 61).

Por sua vez, no conto “Nglina, tu vai morrer”, de Suleiman Cassamo, o autor empresta a sua voz para descrever o cotidiano rural de muitas mulheres moçambicanas, que

passam de crianças a donas de casas, senhoras do lar, sem sequer terem o direito de experimentar como deve ser a infância, a adolescência e, por que não, a juventude. A elas, ensina-se apenas a serem mulheres, o que significa ser forte e tudo suportar:

...Mas é assim vida de mulher. Paciência... Só o xicumbo sabe... assim é maneira que Ngilina fala com o seu coração. Esse seu coração inchado no peito, pesado na garganta, a fechar a boca. Lágrimas caladas molham as faces. Ngilina limpa as lágrimas na sua capulana de xigueuepau com gravura de uma mulher forte no meio do milho. Tem pena sim. Ngilina 'sta pilar parece máquina de moer farinha... (CASSAMO, 2016, p. 25).

Desse modo, é comum observar que muitas dessas mulheres encontram refúgio na morte ou simplesmente encontram a morte como resultado dos seus questionamentos; são mulheres vítimas do casamento:

O corpo dói, sim, mas dói é muinto muinto o coração. O coração 'sta inchado, vai rebentar no peito. Ngilina, tu vai morrer. Podia ir para casa, descansar sofrimento. Mas qual maneira se o pai comeu todo o dinheiro do lobolo...? [...] Ngilina acordou cedo. Pegou na corda e no machado. Parecia que ia na lenha. O sol encontrou-a no caminho. Chegou no mato andando devagarinho. Subiu no canhoeiro, amarrou corda no ramo e a outra ponta no pescoço. Depois largou-se no ar e ficou a lengalengar. Morrer é fácil. É mesmo bom. Ngilina dorme o sono de xiluva no meio da selva. Ngilina foi xiluva que murchou. (CASSAMO, 2016, p. 27).

Pensando com Noa (2018), a narração impõe-se nessas literaturas como superação da ideia da morte enquanto desfecho trágico, abrindo caminhos para inúmeras possibilidades existenciais e interpretativas, de modo que se cumpre, com esse filão necrológico da narrativa moçambicana, a função transformacional. Os autores brincam com os horizontes de expectativa tanto dos imaginários africanos como de outros, demonstrando, como já foi dito, que a morte não é uma situação limite, mas que o é, sim, a própria vida, pelos muitos sinais que ela apresenta de estar se esgotando. Torna-se comum, como já vimos neste trabalho, encontrarmos nas diversas obras expressões como: “morrer é fácil e mesmo bom”; “há outros que aguentam, mas eu não posso”; “é melhor morrer e não acordar nunca mais”, entre outras que evidenciam a relação da morte como superação.

Portanto, as literaturas africanas, enquanto campo semântico de tensão ideológica, nos permitem analisar os textos não apenas à luz das teorias literárias, como também a partir das nossas experiências e lugares de fala. Daí que, analisando, por exemplo, o conto “Stress”, de Lília Momplé, podemos afirmar que a morte da mulher do professor nos remete a duas leituras: a primeira e mais óbvia é o feminicídio, abuso sobre a figura feminina; a segunda nos remete à liberdade, coragem e resistência da mulher moçambicana perante a opressão masculina e símbolo do povo diante do domínio do governo. Momplé questiona a cultura de submissão feminina em sua escrita e, assim, emancipa suas personagens, dando-lhes voz ativa na forma de revolta irreprimível.

Ainda sobre a coragem e a resistência da mulher moçambicana perante à opressão masculina, em “Stress” também se pode observar que a amante do major-general tem vontades próprias e está disposta a pôr em causa os favores de seu amante, em razão do ódio que sente pelo professor. Portanto, mesmo à revelia do major-general, ela decide testemunhar contra o professor. São mulheres que vão às últimas consequências para realizar os seus objetivos. A amante do major-general podia se calar, mas, tal como a mulher do professor, escolhe falar, apesar do sentido de vingança em sua postura pela suposta rejeição. A mulher do professor poderia ter evitado a própria morte, mantendo-se calada, sem questionar o posicionamento do marido, assim como fazem tantas outras mulheres que, por exemplo, sob o rótulo “sexta-feira, dia do homem”, permitem ou toleram que falte pão ou água, mas nunca falte ao homem uma cerveja para consolá-lo dos problemas da vida, como se a vida cobrasse só dele.

A mulher do professor decide quebrar os paradigmas sociais que vêm desde o colonialismo e questioná-los. É uma mulher consciente de seu papel social como esposa, mãe, educadora, amiga, irmã, parideira, amante, a tempo inteiro. Ainda que não tenha um trabalho formal, essas são suas ocupações.

A esse questionamento, lhe vale a vida. São as heroínas e os heróis anônimos que Momplé traz à cena, aqueles e aquelas, dentre tantos nomes que não podemos aqui citar, que lutam dia a dia para uma sociedade mais justa dentro desse processo de construção de identidade e nacionalidade moçambicana.

Se olharmos para o conto “O prêmio”, de Ungulani Ba Ka Khosa, notamos os diferentes estágios dessa mulher, que, para além de ser uma esposa forte, tem que ser também uma mãe forte e assumir a maternidade com unhas e dentes, tratá-la de tu para tu. De forma irônica, o autor joga primeiro com o título e depois com a descrição sofrida de uma mulher que vai adiando o trabalho de parto na esperança de ter o filho nas primeiras horas do dia primeiro de junho e poder ganhar um enxoval da maternidade:

É a primeira e última vez, mãe. Não mais! Não quero mais! Não posso! Não aguento, mãe! Chora! As lágrimas saem, percorrem o rosto contristado, desaparecem. Começa a contorcer-se. Os gestos repetem-se. Grita! – Vamos! – Já não aguento. Que horas são? – Vinte e duas. Traz-me o vestido azul. Tenta soerguer-se. Os braços vergam. O rosto contrai-se. As pernas tremem. O marido ajuda-a a sair da cama e a vestir-se. A vela deixa de iluminar o quarto. Pés gigantes separam as águas, criam ilhas as sobreviventes se acoitam, contemplando os afogados que se perdem nas águas salgadas, iluminando em pontos fixos por fiapos de luz da avenida. [...] A mulher vomita. O vômito espalha-se. A luz do corredor concentra-se no vômito verde. Os olhos brilham, saem das órbitas...[...] – Teve um rapaz senhora. – E o prêmio? – O prêmio? Qual prêmio? – O prêmio. O... – Ah! O enxoval para crianças ... Não. A senhora não ganhou. [...] O seu filho nasceu às onze horas e cinquenta e cinco minutos... Sombras. As imagens começam a fugir e a transfigurarem-se. A enfermeira toma o rosto de uma feiticeira. O sorriso é de uma

torcionária. Névoa. Tudo a desaparecer. O tempo perdido, mãe. O tempo perdido...  
A cabeça enterra-se na almofada. O mundo começa a girar, a mudar de posição [...]  
As lágrimas saltam dos olhos, correm pelos lençóis, soluça, desmaia. (UNGULANI  
BA KA KHOSA, 2016, p. 22-23).

Tempo perdido. Em muitas dessas narrativas, repara-se como a mulher moçambicana, para melhor se inserir dentro dessa sociedade, precisa provar o seu amadurecimento e merecimento, o que o faz muitas vezes por meio da maternidade. Fica então a questão: que prêmio essa mulher estava procurando? Será apenas o enxoval ou também o prêmio por ser uma mulher forte e a aprovação perante a sociedade, uma mulher que sabe se conter perante as adversidades?

Portanto, por meio da rigidez da construção do conto moderno, como aponta Gotlib (1990), ao argumentar que este apresenta uma estrutura rígida, natureza curta, que permite a sua compreensão dramática e caracteriza o seu caráter pessoal, podemos observar nas diversas narrativas que o lugar da mulher é ainda de subalternidade face ao poder e à sociedade patriarcal hegemônica.

Já o romance moçambicano construiu-se por meio de uma linguagem própria e característica. Desenvolveu sua estrutura entrelaçada com a tradição oral, assumindo sempre um papel social. Participou e participa na construção da moçambicanidade levantando temas que espelham as inquietações dessa mesma sociedade, como a marginalização dos sujeitos femininos. A literatura moçambicana no seu todo nunca esteve à margem dessa temática e, ao seu modo, sempre reclamou e reclama o lugar da mulher na Pérola do Índico, a nação que ela ajudou e ajuda a libertar e criar. Lembrando Noémia de Sousa, no poema “A mulher que ria à vida e à morte”, enquanto houver vida, “cada aurora é uma vitória”:

Para lá daquela curva/ os espíritos ancestrais me esperam./ Breve, muito breve/  
tomarei o meu lugar entre os antepassados/ À terra deixarei despojos do meu corpo  
inútil/ as unhas córneas de todos os labores/ este invólucro sulcado pela aranha dos  
dias/ Enquanto não falo com a voz de nyanga/ cada aurora é uma vitória/ saúdo-a  
com o riso irreverente do meu secreto triunfo/ oyo, oyo, vida!/ para lá daquela curva/  
os espíritos ancestrais me esperam. (SOUSA, 2018, p. 138).

Esse último verso de Noémia de Sousa lembrou-me que vivemos numa sociedade de tradição oral e que os espíritos ancestrais também nos esperam. De tal forma que vivo me perguntando o que será feito das histórias que o meu avô não me contou. Interrogo-me também sobre aquelas que fui aos poucos esquecendo. Lembro-me dessas histórias do período colonial e pós-colonial, da carga emocional que tinham, da forma que os seus olhos brilhavam e as suas mãos tremiam. Muitas vezes, confesso, não as ouvi como devia, ficava após alguns minutos a imaginar o que ele me escondia, por que hesitou em determinadas partes, por que pensou na palavra a usar. Queria dar uma cor àquelas narrativas, um espaço, um tempo, um cheiro. Perdia-me.

À medida que o tempo foi passando, percebi que meu avô não contava apenas para matar o tempo ou o tédio, mas como forma de catarse<sup>27</sup>, porque ele também era um repositório do inconsciente coletivo. Assim, entendo que se deu o processo de formação e transformação das literaturas em África, literaturas que não apenas em terras africanas, como no resto do mundo, nasceram da tradição oral, da prática de contação de histórias como forma de passagem de conhecimento, preservação da memória, entretenimento, resistência e sublimação. Como já disse que não me lembro muito bem de tudo que ele contava, decidi procurar nos livros memórias semelhantes e observei que ele não era o único com esse desejo. Compreendi que, por meio da literatura, podemos nos permitir chegar à catarse de uma forma mais prazerosa, em que os conflitos estão no âmbito da experiência de cada leitor. Parafraçando Aristóteles (2008), a catarse<sup>28</sup> é a libertação de um humor incômodo provocado pela sua superabundância. De modo que as artes bem concebidas devem determinar no público, que se deixou empolgar pelas paixões expressas, um gozo que no final do espectáculo ou da leitura dê a impressão de libertação e de calma, de desencolerização, como se a obra tivesse dado ocasião para o escoamento do excesso de emoções.

Assim, ouvindo, lendo, escrevendo e reescrevendo a história das literaturas africanas, nas histórias das mulheres moçambicanas, também procuramos tal gozo. Vivenciamos situações que de outra forma seriam inacessíveis.

Neste capítulo vimos brevemente como foram constituídas e transformadas as literaturas africanas e especialmente a moçambicana, que, em ambas formações, derivaram de três principais fases: a imitação da literatura colonial, a recusa e o combate dessa literatura colonial, por último, o retorno às suas origens e a partes dessas literaturas coloniais.

A partir daí, procuramos compreender o impacto negativo do apagamento da história de África na construção das suas nações e vislumbramos o esforço que a arte e a literatura em especial têm feito para reconstruir a historicidade que falta.

No que diz respeito à formação da literatura Moçambicana concretamente, observamos que trata-se de uma literatura em construção e que, como muitas outras do sul global, suas

---

<sup>27</sup> Para mais detalhes, ver o capítulo 6 da *Poética*. Ainda que Aristóteles não tenha definido a catarse, os estudiosos da sua obra explicam que entende-se a catarse (Katharsis) por purificação das paixões.

<sup>28</sup> “Aristóteles descreve na *Poética* (144 9b) a purgação das paixões (essencialmente terror e piedade) no próprio momento de sua produção no espectador que se identifica com o herói trágico. Há catarse também quando é empregada a música no teatro (Política, 8º livro). [...] Essa purgação, que foi assimilada à identificação e ao prazer estético, está ligada ao trabalho do imaginário e à produção da ilusão cênica. A psicanálise interpreta-a como prazer que a pessoa colhe em suas próprias emoções ante o espetáculo das do outro, e prazer de ela sentir uma parte de seu antigo ego recalçado que assume o aspecto tranquilizante do ego do outro (ilusão, denegação)”. (PAVIS, 2008, p. 40).

primeiras manifestações estão imbricadas as viagens de exploração e, mais tarde, a chegada da imprensa. Esta que validou-as e deu voz a alguns escritores e escritoras moçambicanas ainda no período colonial, assim como incitou o surgimento de jornais e revistas literárias que assumiram um importante papel na denúncia do colonialismo, construção de movimentos de libertação colonial e, mais tarde, na formação do “homem novo”.

Nasce também nesse período uma elite mestiça intelectualizada que, na companhia de alguns moçambicanos pretos assimilados e letrados, vão pensar e dar azo ao projeto político de independência. Nesse processo o campo literário moçambicano é marcado por uma literatura de combate, em que predomina um forte discurso endógeno, pelo qual dão voz a personagens marginalizadas como o irmão de Aidinha no conto “Caniço”.

Alcançada a independência de Moçambique, havendo agora algum tipo de vida privada, assistimos na cena literária, antes marcada pelo gênero lírico, ao estabelecimento da prosa. O romance consolida-se, já que, aos escritores e escritoras, em especial aos homens, como já foi dito no prólogo, é permitido dedicar mais tempo à prática da escrita. Os leitores que experimentam também a independência política do país e possibilidades de letramentos ganham mais fôlego e começam a consumir tais obras literárias.

Figuramos, dessa forma, o papel social da literatura em Moçambique, na qual novos temas e inquietações começam a surgir para reavivar a memória coletiva, as línguas autóctones, os mitos e a cultura, outrora silenciados. Dito isso, podemos afirmar que as literaturas africanas reivindicaram e reivindicam um espaço no mundo literário, inventaram uma linguagem e uma estética próprias para comunicar com o mundo e com os seus. Uma estética matrilinear, diga-se, pois trata-se de narrativas híbridas que combinam especificidades das literatura euroamericanas e oralituras africanas. Assim, comungam o mesmo espaço com os mitos, as canções, os ritos, as tradições, os contos e as danças populares carregadas de significados e se inscrevem para desconstruir a colonialidade, e (re)elaborar nossas subjetividades, principal objetivo das personagens femininas momeleianas, como veremos a seguir.

## CAPÍTULO II

### **A figuração da mulher moçambicana no conto de Lília Momplé**

*A mãe apercebia-se vagamente de que Alima estava a ser penalizada pelo simples facto de ser menina, mas, na verdade, a situação económica da família era muito precária, tal como a da maioria dos negros no tempo colonial, e não via maneira de a contornar. Estava, contudo inteiramente convicta de que Alima era, de longe, a mais inteligente dos irmãos e sofria quando via a garota, naturalmente irrequieta, permanecer horas a fios sentada, folheando, num deslumbramento, os livros e cadernos dos irmãos, sempre que os podia surripiar.*

*(Lília Momplé)*



Mulheres inquietas, inconformadas, questionadoras, batalhadoras, inteligentes e emancipadas. São essas personagens que damos de cara ao visitar a obra de Lília Momplé. A autora representa, a partir de figuras femininas, as constantes penalizações que elas sofrem e vai mapeando como cada uma, ao seu modo, as ultrapassa. De maneira que a orfandade, a pobreza, a luxúria, a prostituição, o divórcio, a separação, a opressão, a guerra, o abandono, a solidão, os letramentos, o racismo e o colonialismo são temas recorrentes em seus contos.

Neste capítulo, serão analisados cinco contos de Momplé que têm em comum personagens femininas como protagonistas, que procuram desnaturalizar o mito da mulher frágil, simples auxiliadora do homem e cuidadora do lar. São mulheres que se tornam senhoras dos seus destinos, independentemente da situação em que estão inseridas, como poderemos observar em “Caniço” e “Ninguém matou Suhura”, que compõem, junto a outros três contos, a primeira obra da autora, também intitulada *Ninguém matou Suhura*. Parafraseando Momplé (2008), esses textos ilustram a história de Moçambique. Por sua vez, “Stress”, “Um canto para morrer” e “O sonho de Alima” são três dos seis contos que compõem a coletânea de contos *Os olhos da cobra verde*, obra baseada em fatos acontecidos no período que compreende desde a independência de Moçambique, em 1975, até a Guerra dos 16 anos, que assolou o país de 1976 a 1992.

Dessa forma, pretende-se, por meio dessas narrativas, compreender como é representada a mulher moçambicana na obra da referida autora. Para isso, a análise será feita a partir das noções de interseccionalidade e patriarcado.

Para iniciar essa análise, pareceu-me interessante focar primeiramente na questão do patriarcado e, posteriormente, na interseccionalidade, enquanto resultado do patriarcado, pois compreendo que a interseccionalidade foi construída a partir dos processos históricos em que Moçambique e o mundo estiveram e estão envolvidos na construção de sua identidade e hegemonia. Nesse sentido, vale lembrar as reflexões de Cheik Anta Diop sobre o patriarcado africano:

Verifica-se que a tendência actual da evolução interna da família africana se orienta para um patriarcado mais ou menos atenuado pelas origens matriarcais da sociedade. Não é demais realçar o papel desempenhado, nesta transformação, por factores externos, tais como as religiões, Islão e Cristianismo, e a presença temporária da Europa. O africano islamizado é automaticamente dominado pelo menos, no que concerne à herança dos bens, pelo regime patriarcal. O mesmo sucede com o Cristão, quer seja protestante ou católico. Porém, para além disso, a legislação colonial tende a atribuir em toda a parte um estatuto oficial a estas opções privadas. (DIOP, 2014, p. 112).

Ora, ao pensar o patriarcado em África e, em especial, em Moçambique, não se pode ignorar que o sistema colonial e as suas políticas de governação ou desgovernação, ao

desmerecer as culturas africanas, impondo-lhes a sua cultura e a sua língua, procuravam silenciar uma das principais culturas africanas – o matriarcado, uma vez que esta não podia coadunar com a fé cristã hegemônica, sexista, xenófoba, misógina e patriarcal. Posto isso, está servido o banquete para compreender o tortuoso caminho das personagens “mompleianas” em busca da liberdade.

## **2.1 Aspectos do patriarcado em África/Moçambique: preâmbulo**

Através de uma análise feminista pós-colonial pretende-se contar a história de outra maneira, com enunciadoras, talvez inesperadas porque ainda subalternas, com outras geografias do conhecimento, outros nós de razão. É um marco feminista que se abre à crítica e à inconformidade que outros auditórios podem exercer sobre a busca epistemológica situada. Não se trata de tematizar um período histórico ou uma condição sociológica de quem um dia foi sujeito colonial, mas sim de um exercício teórico e analítico que pensa para além de si e pressupõe múltiplos esforços de descentramento, abrindo espaço a memórias outras e aos termos outros em que elas são narradas; é a busca de uma alteridade que vai muito além das divergências e similitudes... Trata-se de uma escolha deliberada sobre autoras, discursos, narrativas e representações, o que lhe confere interesse heurístico e teórico sem ambicionar qualquer generalização. (CUNHA, 2012, p. 67-68).

Tomei balanço nesse discurso de Teresa Cunha (2012) para iniciar a minha enunciação, pois nossas histórias de sofrimentos enquanto mulheres, muitas vezes dadas como improdutivas ou simplesmente negligenciadas, não são suficientes para nos silenciar e esvaziar todos os saberes que carregamos e desenvolvemos durante séculos. Possuímos valor político e merecemos reconhecimento público e legitimidade para decidir e governar.

Nesta breve discussão, escolhi falar de três gerações familiares: de mim, de minha mãe, da mãe de minha mãe e de outras mulheres que partilham histórias similares às nossas. Quero falar a partir de um lugar diferente, não o lugar da pesquisadora que almeja o título de professora doutora. É um lugar mais frio, que me é mais próximo e que raramente encontro espaço para falar sobre ele. Quero falar como mãe, filha, amiga, irmã e mulher. Quero mostrar nossos corpos femininos e pensar o patriarcado por meio das nossas experiências. Quem sabe, me autodefinir. Compreendam-me, como Amin Maalouf (2020), eu preferia não falar na primeira pessoa, mas, como ele, muitas vezes somos levados a dizer “eu”, “meu” e “nós”, mesmo quando estamos mergulhados em assuntos que tratem da aventura humana, como esta tese. Entretanto, como afirma o autor, de que maneira poderíamos fazer de outra forma, se desde o começo de nossas vidas somos testemunhas próximas das perturbações que pretendemos examinar? Explico-me: cresci ouvindo as injustiças que minha mãe, minha avó e outras mulheres atravessavam por conta da hegemonia patriarcal. Foi daí que, ao deparar-me com a escassez de textos teóricos que verssem sobre o patriarcado em Moçambique, dei-me

conta que as nossas experiências também podem ser enunciadas. Moçambique é uma nação em construção e só tem a ganhar ao valorizar outras geografias de conhecimento, relatos de experiências pessoais, de forma a materializar suas próprias teorias e se afastar do olhar colonizador, que muitas vezes defende que a ciência só se faz de forma linear. Outrossim, perguntava-me por que não posso dizer tais vivências, se ter experimentado o patriarcado justificou e motivou a escolha do *corpus* literário em estudo e do tema desta tese.

Falar a partir das mulheres negras é uma premissa importante do feminismo negro, como nos ensina Patricia Hill Collins sobre a necessidade dessas mulheres se autodefinirem, assim como fez Lélia Gonzalez ao evidenciar as experiências de mulheres negras na América Latina e no Caribe. Existe um olhar colonizador sobre nossos corpos, saberes, produções e, para além de refutar esse olhar, é preciso que partamos de outros pontos. De modo geral, diz-se que a mulher não é pensada a partir de si, mas em comparação ao homem. É como se ela se pusesse se opondo, fosse o outro do homem, aquela que não é homem. (RIBEIRO, 2017, p. 21).

Falar a partir das mulheres negras, tal como nos ensinam as feministas pretas sobre a necessidade de nos autodefinirmos, visto que nossos corpos têm sido lidos e interpretados a partir do olhar do colonizador, remete-nos, mais uma vez, à necessidade de impulsionarmos saberes e produções que negam esses olhares e nos ensinam a ver o mundo, partindo de outros pontos de vista.

A partir das colocações acima, não vejo por que não incluir como ponto de partida da leitura da obra de Momplé a minha história pessoal, como uma espécie de “reflexo abissal” ou “narrativa em abismo”, já que ela se harmoniza semântica e historicamente com as narrativas de Momplé, por meio das mulheres reais a mim próximas, minha mãe e minha avó. Todas nós, como nas narrativas em análise, vivenciamos tanto o patriarcado local como o estrangeiro. Outrossim, foi levando em conta a necessidade de mulheres reais se autodefinirem que me incluí com outras mulheres no corpo desta tese, como exemplo vivo do realismo de Momplé, mas também como testemunhas de superação. Vejamos: minha avó é uma mulher macua da Zambézia, de cultura matriarcal, uma camponesa franzina, de personalidade forte e acostumada ao trabalho no campo. Casou-se com um moçambicano colonizado que não admitia que ela trabalhasse na terra. Ele era um homem de posses e uma mente estupidamente colonizada e patriarcal. Ela, embora com três filhos (duas meninas dele e um filho fruto de um relacionamento anterior) e empregados domésticos, nunca deixou o trabalho no campo, acreditava, conforme sua educação tradicional, que era o que competia à mulher.

Meu avô estava insatisfeito com a minha avó porque não conseguia fazer-lhe assimilada e por não lhe ter dado um filho homem, então a abandonou. Ela pegou os filhos e voltou para casa dos seus familiares, que tentaram consertar o divórcio para que retornasse ao

marido. Ela recusou-se, preferindo defender sua dignidade de mulher e viver sua pobreza cotidiana, em vez de regressar ao homem que a tinha injuriado. Meu avô estava imerso na tradição patriarcal; Ana Maria Loforte nos faz compreender melhor no artigo “Mulher, poder e tradição em Moçambique”:

A ideologia patriarcal advoga que a sexualidade é o lugar da produção dos descendentes, os quais irão dar continuidade ao grupo, enquanto súbditos fiéis e fornecedores de mão-de-obra. Contudo, esta mesma ideologia que incute à jovem a obediência como valor e a maternidade como norma, legítima direitos e papéis diferentes de homens e mulheres na procriação. Assim, é ao homem que cabe a iniciativa de disseminar a “semente” e a permanência da fecundidade. A mulher é o receptáculo passivo, a matriz onde se cresce a criança gerada, sobretudo pela contribuição masculina. (LOFORTE, 2003, p. 2).

Atente-se que, quando se fala em descendentes, em algumas culturas se fala de homens, pois acreditam que só eles podem dar continuidade ao nome da família. Caso haja dificuldades para conceber, a culpa é quase sempre associada à mulher.<sup>29</sup> Mas esse é outro assunto.

Nesse pequeno episódio que acabamos de ler, procurei evidenciar o conflito entre o matriarcado e o patriarcado, o que me lembrou de um trecho de Nah Dove, em *Mulherisma africana*<sup>30</sup>:

Diop desafia teorias europeias evolucionistas que afirmam que o matriarcado é um estágio inferior no desenvolvimento humano e na organização social. Muito simplesmente, ele atribui matriarcado para um estilo de vida agrária em um clima de abundância e patriarcado às tradições nômades decorrentes de ambientes agressivos. O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham

<sup>29</sup> “Um forte exemplo, que nos ajuda a clarificar esta questão, é o de Hérítier (1998) e diz respeito à esterilidade. No seu trabalho antropológico a impossibilidade de reproduzir é sempre atribuída à mulher, e esta incapacidade é de tal forma contrária ao papel sexual que esta tem de desenvolver (a maternidade), que as mulheres estéreis são frequentemente julgadas como bruxas e acusadas de terem atraído tamanha desgraça em várias sociedades. Para os Samo, do Burkina-Faso, “A mulher estéril não é considerada verdadeira mulher, *Lo*; morrerá *Sum*, isto é, jovem imatura, e será enterrada no cemitério das crianças, sem que os feiticeiros, por ocasião do seu funeral façam soar os grandes tambores que se utilizam unicamente para honrar as mulheres fecundas...” (HÉRITIER, 1998, p. 74). E entre os Nuer, por exemplo, uma mulher estéril é considerada um homem e pode desposar outra mulher que, através de um “servidor” lhe vai assegurar descendência; os filhos chamar-lhe-ão pai e não reconhecerão qualquer ligação com o progenitor, uma invenção social que contorna o vazio de identidade e o lugar no colectivo das mulheres inférteis. “Estatutos e papéis masculino e feminino são aqui independentes do sexo: é a fecundidade feminina, ou a sua ausência, que cria a linha de separação” (HÉRITIER, 1998, p. 253). Em muitas sociedades, uma mulher só é verdadeiramente reconhecida como tal depois de ter procriado, mesmo que seja casada. A filiação não passa de uma regra social que define a pertença de um indivíduo a um grupo através de um sistema de parentesco que ‘... é uma manipulação simbólica do real, uma lógica do social’” (HÉRITIER, 1998, p. 63 *apud* SILVA, 2007, p. 47).

<sup>30</sup> “Mulherismo africana é um conceito que tem sido moldado pelo trabalho de mulheres como Clenora Hudson-Weems, Ifi Amadiume, Mary E. Modupe Kolawole, entre outras. O mulherismo africana pode ser visto como fundamental para o contínuo desenvolvimento da teoria afrocêntrica. Mulherisma africana traz à tona o papel das mães africanas como líderes na luta para recuperar, reconstruir e criar uma integridade cultural que defenda os antigos princípios Maáticos de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, verdade, justiça, ordem e assim por diante. Nesse sentido, creio que expressar Maat possa ser um termo que desenvolverá ainda mais a teoria afrocêntrica” (DOVE, 1998, p. 21).

juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social. (DOVE, 1998 p. 8).

Meu avô criou as duas filhas junto de outra mulher com quem se casou e teve quatro filhos. Para concluir a história, aconteceu que os filhos homens de meu avô destruíram todo patrimônio dele e o abandonaram. Ele voltou velho e doente para minha mãe e para a minha avó, foi acolhido e, anos depois, morreu de desgosto.

Minha mãe, também mulher macua da Zambézia, de cultura matriarcal, cresceu no meio de tias, avós divorciadas, mães solas que tudo faziam para garantir o bem-estar de seus filhos e filhas, menos se submeterem aos ditames de um homem. Menina que, aos 12 anos, por iniciativa de seu pai, juntou-se à luta de libertação colonial. Ela, tal como tantas outras meninas e mulheres moçambicanas, antigas combatentes, crianças-soldados, camponesas, que se empenharam na libertação da nação, não teve, até hoje, o devido reconhecimento pelo seu engajamento. Resquícios da empresa colonial:

Uma tradição que foi exportada para a África durante esse período foi a exclusão de mulheres da recém-criada esfera pública colonial. Na Grã-Bretanha, o acesso ao poder era baseado no gênero; portanto, a política era em grande parte trabalho dos homens; e a colonização, que é fundamentalmente um assunto político, não foi exceção. Embora homens e mulheres africanos, como povos conquistados, tenham sido excluídos dos escalões mais altos das estruturas coloniais do Estado, os homens estavam representados nos níveis mais baixos do governo. (OYĚWŪMÍ, 2021, p. 232).

Deixemos! Continuaremos tal discussão sobre o lugar da mulher na construção da nação e da elite moçambicana no próximo capítulo.

Minha mãe casou-se aos 21 anos e teve três filhos. Meu pai era um homem de muitas paixões. Minha mãe, então, se divorciou para salvaguardar sua dignidade e tomou os filhos para ela. Quando isso aconteceu, meu pai foi claro com ela e disse-lhe para voltar a sua terra natal, que ali não havia mais nada para ela e, se insistisse em ficar, ele far-lhe-ia retornar em uma caixa de madeira. Ele andava armado e com a braguilha a solta, em carros de luxo, na cidade de cimento. Ele comprava cangaceiros que se punham na busca da escrava fugida à noite. Ela insistiu. Escondia-se nos livros. À noite, pulava os muros da escola e regressava à periferia da cidade de lata. Hoje ele faz ioga para disfarçar a fome. Ela comprou sua alforria, formou-se, aposentou-se e viaja pelo mundo.

Os homens têm o poder na mão quando estão armados e o poder na braguilha quando nascem. Quanto a nós, mulheres, temos o poder no centro, no coração e no ventre. Nossos sentidos, em coordenação com nosso cérebro, nos guiam e nos dizem quando parar e quando avançar. Não temos mais medo de falhar, já falhamos quando nos deixamos chamar mulheres.

Minha avó e minha mãe foram e são pessoas incrivelmente corajosas e conscientes dos seus valores como mulheres e mães. Elas, assim como outras mulheres que partilham histórias como as nossas, moldaram a minha visão de mundo e inseriram-me em uma perspectiva crítica e realista de nossa história de mulheres, na história geral. Fato que, como já me referi, me levou a escolher Lília Momplé, já que as nossas histórias se harmonizam e referendam o próprio realismo crítico da autora e permitem, por meio das nossas experiências, que não fogem das ficções escolhidas, pensar o patriarcado nacional e colonial, palco de nossas lutas, dores, injustiças, tragédias e conquistas.

Fui casada três vezes. A primeira vez tinha 20 anos, estava no terceiro ano da faculdade de teatro. Juntei-me maritalmente a um jovem *rockeiro-metalhead* que tinha sido criado pela avó. Foi ela quem o ensinou a fazer todo tipo de trabalho doméstico. De forma que, durante o tempo em que vivemos juntos, nunca tive de fazer nenhuma dessas coisas, a não ser que me desse vontade.

Certo dia acordamos sem dinheiro e entregamos a casa onde vivíamos de aluguel. Convidei-o para morar comigo na casa da minha mãe, onde só residia a minha irmã. Tudo ia bem, nós três tínhamos uma vida tranquila, até que a pressão externa começou a fazer-se ouvir muito alto. Questionavam o fato de um homem abandonar sua casa e ir morar na casa da sogra, bem como ele fazer os trabalhos domésticos e eu não. A tensão se instalou, afinal “a colonização, além de ser um processo racista, também foi um processo pelo qual a hegemonia masculina foi instituída e legitimada nas sociedades africanas. Sua manifestação definitiva foi o Estado patriarcal” (OYĚWUMÍ, 2021, p. 277).

Lembro-me que algumas colegas diziam que eu precisava encontrar um machangana<sup>31</sup> de verdade para eu aprender o que é o casamento. A esse respeito, Andrea Nye (1995) replica que as mulheres não lutam contra um anônimo outro masculino, mas contra pais, irmãos, mães, maridos. Acrescento, lutamos contra os nossos próximos, contra outras mulheres como nós e, por vezes, somos tão machistas quanto os homens a quem criticamos.

É preciso explicar que no sul de Moçambique não é bem visto um homem viver na casa de uma mulher, pois ser casada implica que os homens paguem o lobolo<sup>32</sup> e levem suas mulheres para as suas casas ou casas dos seus pais; nunca o contrário. Assim feito, as mulheres que trabalham fora de casa, ao regressar, são sobrecarregadas com certas atividades domésticas. Aos homens, normalmente, lhes espera uma cama quentinha, comida no prato e o

<sup>31</sup> Povos oriundos do sul de Moçambique, onde impera a cultura patriarcal. Os homens são vistos como pouco afetivos e rudes.

<sup>32</sup> Casamento tradicional moçambicano em que o noivo oferece à família da noiva um dote e presentes estipulados pela família da mesma para que o casamento possa se realizar. Prática mais comum na zona sul.

petisco ou sopa feito toda sexta-feira para evitar a babalaza<sup>33</sup> que poderia impedi-lo de usufruir do resto do final de semana ou mesmo de voltar para casa.

Para a cultura patriarcal, o meu primeiro companheiro apresentava três graves problemas: não bebia álcool nem fumava; morava na casa da sogra e, pior, fazia trabalhos domésticos. “Que roqueiro fajuto!”, diziam. Estava posta a cama. Sentindo-se subalternizado, ele decidiu reagir e, numa briga que tivemos, levantou-me a mão. Fim da relação! Na altura, alguns familiares e amigas(os) mais próximos não compreendiam que eu tinha me separado por causa de um tapa. Não entendiam que aceitar isso seria abdicar da minha dignidade e da tradição familiar de mulheres que não aceitam desaforos e maus tratos. Para alguns, um tapa não era argumento suficiente para pôr fim a uma relação tão saudável.

Passados alguns anos juntei-me ao pai de duas minhas filhas, um jovem de origens maxope<sup>34</sup> que cresceu com pai e mãe, ainda que passasse mais tempo com sua mãe, já que o pai estava sempre muito tempo fora de casa, em viagens de serviço ou na casa de suas outras duas famílias – era polígamo assumido. Quando nos conhecemos, morava só com um irmão adolescente e não gostavam de empregada doméstica, de forma que era ele quem cozinhava e dava um jeitinho na casa e no resto das coisas.

Na época em que fomos morar juntos, contratei uma empregada doméstica, pois eu trabalhava fora e planejávamos ter filhos. A partir daí, ele se recusou a fazer o que antes fazia, como arrumar a cama ou fazer as refeições. Era como se ele quisesse ser “o senhor”. bell hooks explica: “o poder patriarcal é o poder que homens usam para dominar mulheres, não é apenas privilégio de homens brancos das classes alta e média, mas de todos os homens em nossa sociedade, independentemente de classe ou raça” (HOOKS, 2020, p. 145). Muitas noites brigamos por ele querer que apenas eu fizesse a cama. Recusei-me várias vezes.

Mais uma vez a crise bateu à porta. O meu companheiro quis imigrar para viver o sonho americano. Eu concordei. Na verdade, estava exausta das constantes traições, de vê-lo chegar em casa bêbado e dos conselhos unânimes que me davam: “lar é assim mesmo, tem que aguentar; fazer das tripas coração.” Por ter sido mal sucedida em um casamento, eu queria ser “aquela mulher forte”. Ele me dizia que o meu problema era querer ser homem e que, assim, nunca ficaria com homem algum. Afirmava o seu patronato e explicava que, na casa, o homem era ele. Segundo ele, eu não tinha problemas, devia perguntar às mulheres casadas o que era o casamento, e o que homens fazem de verdade. Para ele o meu problema

---

<sup>33</sup> Expressão moçambicana que designa ressaca.

<sup>34</sup> Mesmo grupo étnico do meu pai, povo originário da província de Inhambane, vulgo “terra de boa gente”.

era não ter amigas para me ensinarem a viver (como se eu fosse incapaz de pensar por mim mesma).

Passados dois anos, ele veio de férias e fizemos o casamento tradicional. Regressou e, tempos depois, ou antes (não sei ao certo), casou-se com uma americana em segredo. Meu ex-sogro tomou a casa que estávamos construindo, cuja obra passou a ficar sob a responsabilidade dele. Meu sexto sentido me dizia que alguma coisa não estava bem, compreendia que, sorrateiramente, estavam me tirando os bens materiais. Expressei a minha indignação, ele não disse que sim nem que não. Para atenuar, simplesmente ofereceu-me um carro, que rapidamente descobri que não era meu, mas dele, pois os documentos estavam sendo tratados, também em segredo, no nome dele. Devolvi o presente “envenenado”. Ele ficou irado, e terminou a relação comigo pelo telefone. Eu estava grávida de três meses.

Naquela época eu tinha 27 anos, idade suficiente para saber como eram tratadas as viúvas que não se deixavam *txingar*<sup>35</sup> ou, simplesmente, as que a família do falecido não a quer *txingar*. A essas, tira-se todos os bens materiais e depois as crianças. E, se a mãe for teimosa, não lhes custa nada mandá-la fazer companhia ao viúvo. Compreendi que eu era uma viúva de marido vivo.

No Brasil, casei-me pela primeira vez no civil. Meu marido é proveniente da Ilha de São Tomé e Príncipe. Cresceu com sua mãe e seu pai, que também tinha uma outra família, era polígamo assumido. Contei-lhe a minha história e disse que terminando as disciplinas iria regressar a Moçambique. Ele me pediu para ficar e trazer as minhas meninas. Fiz, mas disse-lhe que eu queria casar oficialmente. Ele queria ter mais um filho(a) que pudesse criar e ver crescer. Como afirma Loforte (2003), na cultura patriarcal, a função da mulher mais evidente é a de reprodutora do grupo. E, quando contrai matrimônio, antes de tudo, ela deve reproduzir-se como mãe, o que determina o estrito controlo exercido pelo marido e pelo colectivo em relação à sua sexualidade, a fim de assegurar o aumento de efetivos. Por outro lado, digo, a mulher africana comprova a si mesma e aos demais que é realmente mulher, pois, assim como foi educada, cumpriu a sua função.

Nessa senda, contei ao meu parceiro que, em Moçambique, algumas mulheres não dividem as despesas com os seus cônjuges. Elas são responsáveis por cuidar dos filhos e da casa, mas isso é feito com os proventos do marido. Por sua vez, o salário da mulher serve somente para ela e para os seus caprichos, enquanto o marido, quando tem condições, deve também dar uma mesada a ela. Embora ele não gostasse desse estilo de vida, estava

---

<sup>35</sup> *Txingar* deriva da palavra *Kutxinga*, que significa levirato



consciente de que algumas mulheres africanas preferiam isso. Ele me disse que aqui não se vivia assim, mas consentiu, apesar de achar que o ideal seria dividirmos as despesas. Eu disse: não sou daqui. E assim entramos em um acordo.

A ideia da mesada veio por meio de uma mulher do sul de Moçambique, filha de camponeses. Quando era mais nova, eu e uma amiga a conhecemos. Disse-nos que algumas mulheres da sua região não dividiam despesas com os seus cônjuges. Perguntei o motivo. Ela explicou que são incentivadas a construir uma casa no quintal da sua mãe ou de seus pais, ou em qualquer outro lugar em que a propriedade fosse apenas dela. Conscientes da possibilidade de divórcio, teriam para onde regressar sem perder conforto e dignidade.

Minha amiga e eu, quando sozinhas, julgamos essas mulheres como mercenárias, víboras e egoístas. Eu era uma cristã fervorosa, tinha aprendido que o homem era o cabeça do lar, o guia, e que, depois do casamento, nossa família era apenas o marido e os filhos. Havia uma hierarquia: Deus, marido, filhos, igreja e parentes. Portanto, era impensável e inadmissível, para mim, uma mulher casada investir na casa dos seus pais ou em si mesma, pensando num futuro divórcio. Realmente éramos muito jovens para compreender que o divórcio é possível em um casamento.

Levei muito tempo para compreender que o que aquela mulher tinha aprendido e estava nos ensinando era a remunerar o trabalho doméstico, muitas vezes menosprezado e invisibilizado; a discutir a tripla jornada de trabalho das mulheres e equilibrar a balança matrimonial que fora sempre injusta. Uma injustiça estrutural, diga-se. Tratava-se de um saber diferente e, portanto, marginalizado por nós. Um saber daquelas famílias, que, com pouco ou nenhum estudo formal, compreenderam as vicissitudes do patriarcado e, para salvaguardar suas filhas, assim as educaram.

Esta é uma filosofia que aprendi na roça. Quando levamos a carga em um animal, com um cesto de um lado e outro (jacá, ayó...), se a carga começa a pender para um dos lados, tiramos um peso de um lado e colocamos no outro, para equilibrar. [...] Senão desequilibra e a carga vira para o meu lado. E ninguém quer que a carga vire. Esses saberes são diferentes, por quê? São saberes de cosmologias diferentes, o euro-cristão-colonialista-monoteísta por ser monoteísta pensa de forma linear... (SANTOS, 2019, p. 26).

Descolonizar o casamento, é preciso.

O meu parceiro nunca mais pediu-me para dividir uma conta no restaurante ou em qualquer outro lugar. Eu arregacei as mangas e me dediquei aos trabalhos domésticos e, assim, íamos vivendo de forma sã até que compreendi que não era isso que eu queria. Que não queria um parceiro totalmente alheio aos afazeres domésticos, porque paga as contas de casa. Para diminuir as minhas responsabilidades, contratei alguém para me ajudar com a casa e com

as crianças. Infelizmente, ele acabou tomando gosto pelo *modus vivendi* que eu propus, não quer tocar em nada dentro de casa, não limpa, não cozinha, não arruma. Sei que alguns homens, ainda que não o digam, sentem os seus egos diminuídos ao participar do trabalho doméstico. Lembram-se que são africanos de gema e que nunca viram seus pais fazerem essas “coisas estranhas”.

A tradição<sup>36</sup> tem um papel fundamental na passagem de conhecimento e na manutenção do patriarcado, portanto “é importante conhecer a ordem fundamental e ter poder de a manter adquirindo assim a capacidade de reduzir a desordem ou convertê-la num factor de ordem” (LOFORTE, 2003, p. 4). E assim vamos seguindo na luta. Ainda sobre o trabalho doméstico, Santana (2009), pensando com Armstrong, acrescenta que existe uma relação de interdependência entre a reprodução e a produção. Sendo a produção doméstica um suporte para o funcionamento do sistema capitalista, entretanto, propõe que, em vez de considerar a teoria marxista como um método impróprio para a análise de gênero, deveríamos utilizá-la para analisar o processo de exclusão e subordinação da mulher pelo homem e pelo Estado do sistema capitalista:

Seu argumento possibilita pensar no trabalho doméstico enquanto trabalho assalariado e em novas relações do Estado para com o espaço domiciliar e uma responsabilidade relegada ao público feminino e legalmente sob o poder do operariado masculino, embora a condição de chefes de família fosse uma realidade assumida também por mulheres. A proposta dos Armstrong ainda resolve o problema da dupla jornada de trabalho das mulheres. Contudo, essa proposta guarda o perigo de incentivar a restrição do feminino ao espaço doméstico, ocasionando um retrocesso nas conquistas até então estabelecidas. (SANTANA, 2009, p. 80).

Espero que essa pequena descrição da minha história ajude a figurar aquilo que é o meu entendimento sobre o patriarcado em África e, em particular, em Moçambique, e como ele se manifesta na vida das pessoas e das mulheres, suas principais vítimas. Compreendo o patriarcado como um dos braços do capitalismo, em que a mulher se torna propriedade privada do homem, tendo ele, como lucro, os filhos e os cuidados domésticos. Vimos também que o trabalho doméstico não remunerado só ajuda a manter o sistema patriarcal e a gerar mais benesses para o homem capitalista. Vale destacar, também, que, no sul de Moçambique, muitos são os casos em que após a morte do marido, os bens são confiscados pela família

---

<sup>33</sup> “Quando se evoca a tradição de um povo ou de um grupo social não nos referimos a qualquer instituição, ou prática, a sociedades que visam conservar e conformar-se com os valores do passado. Como refere Lenclud (1987:112), e com o qual concordamos, associamos à noção de tradição a representação de um conteúdo contendo uma mensagem importante, culturalmente significativa e dotada, por esta razão, de uma força, de uma predisposição para a reprodução. Com efeito, a tradição é geradora de continuidade, exprime a relação com o passado e seu constrangimento. Impõe uma escolha resultante de um código de significados, de valores que regem às condutas individuais e colectivas transmitidas de geração em geração”. (LOFORTE, 2003, p. 3).

dele, a não ser que a viúva aceite se casar com o seu cunhado (no caso de famílias conservadoras).<sup>37</sup>

Outro aspecto que cabe refletir sobre o patriarcado é o controle da sexualidade da mulher, que deve idealmente se manter casta até ao casamento. No entanto, seu marido deve se dar a todo tipo de libertinagens como forma de afirmação da sua virilidade. Controle, muitas vezes feito com auxílio das igrejas.<sup>38</sup>

Falar sobre mim me ajudou a compreender como eu e outras mulheres, intencionalmente ou não, contribuimos para a manutenção do patriarcado, dando-lhe força com nossas vidas de aceitação do *status quo*. A esse respeito, bell hooks (2020) esclarece que muitas mulheres pretas percebiam como egoísta, irresponsável, preguiçoso ou fraco e efeminado o homem negro que não assumia prontamente o lugar de provedor e protetor. Ora, a autora explica ainda que tais adjetivos não indicam que essas mulheres repudiam o domínio do homem, mas que se trata de um reconhecimento por parte delas de que aceitam o patriarcado por completo e depreciam homens que não querem assumir o papel de chefe de família.

Chegado a esse ponto, cabe refletirmos sobre as possíveis ações para contornar tal situação. Uma das formas de responder à cultura patriarcal é a criação de mais movimentos sociais e de mulheres que, em conjunto com a sociedade civil e alguma ajuda externa, têm empenhado esforços para que a libertação e a emancipação da mulher seja uma realidade. Em seu artigo “Movimentos sociais e movimentos de mulheres em Moçambique”, Isabel Casimiro explica:

Desde finais de 1980 mas particularmente a partir da década de 90, Moçambique vem experimentando uma explosão de organizações de mulheres que lutam pelos

---

<sup>37</sup> “As viúvas são muito vulneráveis – os hábitos tradicionais privam-lhes da maior parte dos seus direitos, especialmente nas áreas de propriedade de bens e herança. Enquanto a Lei de Terras estabelece a igualdade de género no uso e aproveitamento da terra, as mulheres são geralmente postas de lado quando os bens do seu marido são divididos. Pior, as viúvas por vezes são expulsas da casa do seu sogro após a morte do marido. Os seus maridos morrem, elas perdem tudo» Sumariza uma representante da Liga Moçambicana dos Direitos Humanos ao denunciar a sua preocupação (delas)”. (LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, 2007, p. 10).

<sup>38</sup> “O regime moçambicano, inicialmente influenciado pela ideologia marxista, tem uma tradição secular e a sua política relativamente à mulher é muito influenciada por princípios religiosos. Contudo, de acordo com várias organizações, os dados religiosos desempenharam um papel negativo neste domínio. Os governos e as associações consideram que trabalhar com grupos religiosos é necessário devido à sua influência sobre as pessoas. As associações, contudo, lamentam o tom machista da retórica religiosa. Estão particularmente preocupadas com as campanhas contra as reformas da lei do aborto e contra a contraceção através da abstinência. Os representantes das ONGs, contudo, dizem que as políticas pró abstinência só servem para isolarem as mulheres em casa sem diminuírem a promiscuidade masculina. Os representantes das comunidades religiosas e líderes tribais têm sido acusados de atacarem as activistas dos direitos das mulheres acusando-as de promoverem a imoralidade e o desejo de destruírem a família”. (LIGA MOÇAMBICANA DOS DIREITOS HUMANOS, 2007, p. 12)

direitos humanos das mulheres. O seu surgimento foi possível graças à aprovação pela então Assembleia Popular da II Constituição da República em Novembro de 1990, e também à aprovação da Lei 8/91 sobre as Associações. A nova Constituição consagrou o princípio da liberdade de associação e organização política dos cidadãos no quadro de um sistema multipartidário e o princípio da separação do poder legislativo, executivo e judicial e da realização de eleições livres, no âmbito duma democracia representativa de tipo Ocidental. A Luta Armada de Libertação Nacional, dirigida pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), entre 1964-74, jogou igualmente um importante papel pelo seu posicionamento em relação à libertação da mulher como factor fundamental para a libertação da sociedade, assim como as políticas assumidas a partir da independência de Moçambique, em 25 de Junho de 1975. (CASIMIRO, 2015, p. 52).

Também Loforte reconhece o envolvimento do governo Moçambicano nesse empreendimento:

Alguns esforços têm sido envidados pelo governo de Moçambique desde meados da década de 90 para inverter esta situação. Na verdade, em cumprimento das recomendações do CEDAW (1993), da Plataforma de Acção de Beijing (1995) e da Declaração de Género e Desenvolvimento da SADC (1997), os programas do governo têm procurado introduzir a perspectiva de género nos seus planos e políticas de desenvolvimento, procurando eliminar os factores que constroem o acesso e o controle das mulheres aos recursos e aos órgãos de tomada de decisão. (LOFORTE, 2004, p. 1).

A literatura, enquanto uma prática social, tem contribuído sobremaneira na erradicação da exploração da mulher. Parafrazeando Adedeji (2007), no artigo “A problemática do amor e casamento na literatura africana escrita pela mulher”, a insistência das escritoras africanas em relação aos temas casamento e amor comprovam o seu intenso interesse em discutir e melhorar as relações de géneros dentro das sociedades africanas. Percebemos a consciência não só de académicas e escritoras, mas a consciência da sociedade civil na afirmação da mulherisma africana, pois assistimos a olhos nus o empenho de todos na luta para recuperar e inventar um lugar para a mulher, um lugar de respeito, justiça, harmonia e dignidade livre do patriarcado.

## 2.2 “Ninguém matou Suhura”: o patriarcado e a cultura do silêncio

As avaliações do impacto da colonização que vê certos “benefícios” para as mulheres africanas são equivocadas à luz do efeito abrangente do Estado colonial, que efetivamente definia as fêmeas como “mulheres” e, portanto, sujeitos colonias de segunda classe, inaptas para determinarem seu próprio destino. O *status* de segunda classe pós-independência da cidadania das mulheres africanas está enraizado no processo de inventá-las como mulheres. (OYÉWÚMÍ, 2021, p. 202).

O projeto de descolonização de África e, concretamente, de Moçambique foi visto em princípio por Portugal de maneira utópica, como aponta o narrador de “Ninguém matou Suhura”, ao verbalizar o pensamento da personagem senhor Administrador:

Manda chamar o chefe da secretaria e avisa-o que vai sair. Necessita de espairecer, de certificar-se mais uma vez, através da deferencia de que é alvo na rua, de que

tudo continua na mesma, que a guerra é lá longe nas matas do norte e será ganha e que Moçambique ainda é Portugal. (MOMPLÉ, 2008, p. 66).

Portanto, é razoável perceber que o projeto de decolonialidade e a luta pela igualdade de direitos entre homens e mulheres seja para muitos de nós também uma ideia utópica, cuja destruição da herança do colono, a cultura do silêncio, a conquista da emancipação, para além de receber um tratamento cético, pareça totalmente irrelevante. Tudo isso, acredito, está relacionado com o que denomino septicemia colonial, isto é, uma infecção generalizada devido à presença da ideologia colonial que inflama ou apaga o ego humano, causando alterações na sua forma de ver, comportar-se e relacionar-se com o outro e, tendo como uma de suas principais consequências, o emudecimento que leva à cultura do silêncio e à brutalidade. Na cultura do silêncio, é difícil pensar, pois “na cultura do silêncio onde existir é apenas viver. O corpo segue ordens de cima. Pensar é difícil; dizer palavra, proibido” (FREIRE, 1981, p. 50). Mediante tal proibição, Audre Lorde exclama:

[...] e o que mais me trouxe arrependimento foram os meus silêncios. Do que é que eu tinha medo? Eu temia que questionar ou me manifestar de acordo com as minhas crenças resultasse em dor ou morte. Mas todas somos feridas de tantas maneiras, o tempo todo, e a dor ou se modifica ou passa. A morte, por outro lado, é o silêncio definitivo. E ela pode estar se aproximando rapidamente, agora, sem considerar se eu falei tudo o que precisava, ou se me trai em pequenos silêncios enquanto planejava falar um dia, ou enquanto esperava pelas palavras de outra pessoa. E comecei a reconhecer dentro de mim um poder cuja fonte é a compreensão de que, por mais desejável que seja não ter medo, aprender a vê-lo de maneira objetiva me deu força enorme. (LORDE, 2019, p. 49-50).

É nesta senda que, por meio do conto “Ninguém matou Suhura”, de Lília Momplé, pretendo analisar o patriarcado e a cultura do silêncio como herança do colonialismo português em Moçambique, buscando compreender de que forma a autora denuncia a barbárie desse sistema através do estupro e da morte da personagem Suhura. A esse respeito, é interessante pensar com Oyèronké Oyèwùmí (2021) que a invenção das mulheres africanas está relacionada com a exclusão delas da arena política, um espaço ao qual pertenceram durante séculos. Ou seja, o Estado colonial patriarcal reduziu as fêmeas à categoria de mulheres, tornando-as ilegíveis às cadeiras de liderança. Logo, “para as fêmeas, a colonização era um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero” (p. 199). Repara-se na cena em que Suhura é violentada e estuprada:

Vence o mais forte. Com o quimaho rasgado e as capulanas espalhadas pelo chão, Suhura é arrastada para a cama. Ela, porém, não deixa de resistir, utilizando, por fim, a força dos seus dentes jovens. Por um breve instante, o homem e a rapariga encaram-se de frente e a ironia que brilha no fundo dos olhos de Suhura lembram ao senhor Administrador um outro olhar, inquietante olhar da sua filha Manuela. Então a raiva que o sufoca atinge o auge. Já não sabe se quer possuir ou matar esta negrinha que ousa resistir à sua vontade e que, embora subjugada pelo seu corpo possante, estrebucha e morde como um animal encurralado. Por fim, usa de toda a sua força, indiferente às consequências. Um grito rouco e breve é a resposta de Suhura. Depois o silêncio e a imobilidade total. (MOMPLÉ, 2012, p. 116).

“Ninguém matou Suhura” trata-se de um conto que nos apresenta uma narrativa não muito otimista à primeira leitura, pois conta a história de uma menina órfã, de 15 anos, que vive com a avó, ambas iletradas, em condições de extrema pobreza. Até que, um dia, Suhura, caminhando com algumas amigas, passa pelo senhor Administrador e cai nas “graças” dele, que manda organizar um encontro entre os dois. Diferentemente das outras meninas que tiveram o mesmo infortúnio, Suhura resiste. Ela é estuprada até a morte.

Considero um texto pouco otimista, à medida que fica patente durante e, no final do conto, um sentimento de impossibilidade e desesperança mediante o sistema colonialista e patriarcal. Como veremos adiante, trata-se não só de um grito de reação, mas também de apelo, o que demonstra que diferentemente do que parece, a guerra não é tão longe assim. Ela é cotidiana, nos quartos, nas cozinhas, nas ruas, nos livros, no agir e no pensar, afinal travamos já faz séculos guerras contra o apagamento feminino nas diversas partes do mundo.

Em termos de estrutura, esse conto apresenta uma forma diferente em relação a todos os outros contos da autora. Esse está dividido em três partes: I. O dia do senhor Administrador; II. O dia de Suhura; e III. O fim do dia.

Trata-se de uma narrativa de espera, de silêncios e expectativas, mas também de desesperança que se transforma em esperança, quando percebemos que “o grito rouco e breve” de Suhura é um grito de resistência e revolta diante da exploração do seu povo e espoliação do seu corpo.

No que diz respeito à espoliação do seu corpo, vale lembrar, como afirma Mbembe (2018), que durante o tráfico de escravos a relação dos africanos com a mercadoria se organizou rapidamente em torno do tríptico desejo de consumo/morte/genitalidade. Portanto, pode-se dizer que, para os colonos, a economia política do tráfico de escravos foi uma economia fundamentalmente libidinosa, pois consumir era a marca de um poder que não admitia abdicar dos seus desejos, mesmo que esses conduzissem à morte, afinal:

Este arrazoado desumano, racista e desrespeitoso revela em quão pouca conta os valores humanos fundamentais eram levados na época da colonização. Por muitos de seus principais atores. A menina é considerada objeto de nenhum valor que o capricho de um importantíssimo tornou desejável. Por esta ótica, nada mais honroso e agregador de valor do que se entregar a um homem estranho, só porque ele desejava. (DUARTE, 2010 p. 364).

É daí que o senhor Administrador não se importa em tirar a vida de Suhura e, obviamente, de qualquer uma que contrarie os seus apetites sexuais, o que me leva a pensar o patriarcado como forma de dominação que se expressa por meio do falo. Alós, Andreta e Dalcol (2016), no artigo “A literatura pós-colonial moçambicana: ‘Ninguém matou suhura’, de Lília Momplé”, analisam as relações de poder entre colonos e colonizados a partir da

violência e do estupro e concluem, com Fanon, que práticas racistas são possíveis quando facilitadas pela elite social e política. Acrescento por minha conta que práticas machistas e abusivas também são possíveis quando facilitadas pelo sistema patriarcal social e político em que estamos inseridos, como se pode observar na cena em que o sipaio e a velha Agira informam à avó de Suhura sobre o futuro encontro entre o Administrador e a sua neta:

A avó aflita, encarou o sipaio, como a pedir-lhe confirmação de tão perturbadora notícia. Este limitou-se a brindá-la com o seu sorriso chacal. Entretanto, a velha Agira continuava a felicitar a avó pela grande sorte que tivera, visto a neta, uma negra sem qualquer valor, ser pretendida pelo senhor administrador. Lembrava ainda que o sipaio Abdulrazaque iria buscá-la para a levar ao encontro que deveria ficar marcado já ali. E ela, Agira, que conhecia bem a vida, aconselhava a avó a entregar a neta quanto antes, para o senhor administrador ficar satisfeito e dar um bom saquate. A avó já não ouvia nada, perdida entre aquela arenga rouca e monocórdica da velha Agira e o terrível sorriso do sipaio. Como explicar-lhes – desesperava-se ela – como explicar-lhes que não desejava tal sorte para a neta. Que não podia força-la a ter relações sexuais com ninguém. Que a rapariga era a única coisa sagrada que tinha no mundo e não podia entregá-la a um desconhecido, por medo ou por dinheiro. Nem mesmo ao senhor administrador! E como se mantivesse silenciosa, procurando argumentos que eles pudessem entender... (MOMPLÉ, 2008, p. 81).

É devido à clara consciência do escravizado ou colonizado, em relação a esse tríplice desejo do colono, que nasce a cultura do silêncio, ou seja, estranha consciência de impossibilidade frente ao opressor que encontra na resignação verbal uma forma de preservar a vida. Assim, “em nome do silêncio cada uma de nós evoca a expressão de seu próprio medo - o medo do desprezo, da censura ou de algum julgamento, do reconhecimento, do desafio, da aniquilação” (LORDE, 2017, p. 51).

Por outro lado, ao observar a atitude da velha Agira, ex-prostituta afamada e agora cafetina, corroboro com Saffioti (2015), quando afirma que, dentre as mulheres socializadas na ordem patriarcal de gênero, a sua maioria confere qualidades positivas aos homens e raras vezes questionam o lugar de inferioridade social em que são postas, o que faz com que o sexismo não seja apenas uma ideologia, mas uma estrutura de poder. Portanto, mulheres e homens que se opõem a essa ideologia muitas vezes são tidos como imigrantes nacionais.

O conto em análise coloca-se como um convite para pensar sobre os valores da sociedade moçambicana que estava se formando, bem como refletir nas relações de vizinhança que se construía, diferentes do que eram os hábitos e costumes mais antigos, em que os vizinhos eram tratados como se pertencessem à mesma família. Havia uma ideia clara por parte dos vizinhos, da importância do outro para o seu bem-estar e da construção de toda uma comunidade, tema que será desenvolvido no terceiro capítulo. O que se adequa nesta discussão em torno de “Ninguém matou Suhura”, visto que, mais uma vez, por meio das

relações sociais, Momplé nos coloca a refletir sobre a construção da colonialidade e do defeito de alteridade em Moçambique.

Tal facto, porém, não constitui obstáculo para o sipaio Abdulrazaque que com ajuda do puxador, leva a rapariga nos braços como se estivesse doente. Percorrem assim as ruelas escuras, indiferentes das raras pessoas que encontra a esta hora que, aliás, não se atrevem a fazer perguntas. Mas, quando chegam a casa de Suhura, a avó, mal os vê, percebe imediatamente que a rapariga está morta e não se contém. (MOMPLÉ, 2012, p. 117).

O *status* do sipaio em relação ao povoado está associado ao seu poder de opressão, o que não permite que esse o questione ao vê-lo transportar Suhura. Todavia, podemos ponderar que, oprimidos ou não, o silêncio dos vizinhos também diz muito sobre o defeito da alteridade. Ora, o não tratamento desse defeito ou o não enfrentamento da colonialidade e da cultura do silêncio como herança do colonialismo nos leva a criar o que denominei imigrantes nacionais<sup>39</sup>, partindo do conceito de estrangeiro de Julia Kristeva:

Estrangeiro é todo aquele que não nasceu em nosso país, não vive em nossa cidade, não fala nosso idioma, não conhece nossos costumes e comporta-se de modo sempre tão...estranho! Simples assim? Nem tanto. Estrangeiro também é aquele vizinho calado, aquele que não frequenta a mesma igreja, o que não é do nosso partido, nosso time, grupo, turma, tribo, não importa. Estrangeiro é qualquer um diferente de nós mesmos, ou seja: o outro. (KRISTEVA, 1994, p. 14).

Denomino também imigrantes nacionais os sujeitos silenciosos divididos em três categorias: primeiro, aqueles que se deslocam de uma província à outra. Em seguida, aqueles que não usufruem da equidade do gênero. Por último, todo aquele que se encontra na classe social baixa. Portanto, imigrantes nacionais são todos indivíduos que temem estar em seu próprio habitat, aqueles que vivem inseguros, como se esse lugar em que habitam não mais os pertencesse, visto que não têm domínio sobre ele e são tratados como estrangeiros na sua própria terra, alheios a todo tipo de direitos.

Em última análise, não pertencer propriamente a nenhum lugar é “próprio do homem”, uma vez que ele é um composto de outros seres vivos e de outras espécies e pertence a todos os lugares em conjunto (MBEMBE, 2017, p. 248). Seria interessante que as humanidades compreendessem, como Deleuze; Guattari (2000) e Glissant (2005), o seguinte: o que se quer não é que o ser humano perca a sua subjetividade, mas que se chegue ao ponto em que o mais importante não seja a invocação do “eu”, pois não existe mais um “eu” uno, já que o

---

<sup>39</sup> “A compreensão da existência de imigrantes nacionais na literatura moçambicana nasceu a partir do estudo da narrativa de Lília Momplé e da ideia de ‘não lugar’ que as suas personagens apresentam. Trata-se de uma ideia que está imbricada com o desassossego que se sente quando não estamos bem em lugar algum, a estranha sensação de vulnerabilidade que nos acomete sempre que alguém nos observa. Entretanto, é compreensível que a expressão ‘imigrante nacional’ possa causar irritação, estranhamento ou simplesmente pena pelo desconhecimento do termo migração. Ora, ao pensar neste termo de cunho profundamente geográfico, o conceito de imigrante nacional apresenta ramificações sociais que o termo ‘migração’ não abarca”. (LAICE, 2022, p.70).



mundo crioula-se, fazendo de nós seres rizomáticos, que se alimentam da presença e do apoio do outro. Parafraseando Walt Whitman (2005), somos contraditórios e imensos, há multidões dentro de nós.

Por sua vez, a presença de imigrantes nacionais na obra de Momplé é uma característica recorrente, ou seja, assistimos sempre a indivíduos marginalizados que, pela situação de miséria, não têm lugar em seu próprio local de pertença. De acordo com esse ponto de vista, Suhura pode ser considerada uma imigrante nacional, afinal, é diferente das outras meninas que, em silêncio, aceitam servir aos caprichos do senhor administrador.

Em razão disso, Momplé leva-nos a pensar na luta que Suhura trava com o senhor Administrador como um ato de resistência à dominação do seu corpo e à violência colonial, o que representa uma tentativa da rapariga de negar-se ao desenraizamento ou à perda do seu passado coletivo e individual. Nesse sentido, ao rebelar-se, mostra que não pertence a esse lugar, onde inventaram as raças como forma de subjugação do outro, nem a esse mundo, em constante degradação, como podemos notar ao observar as demais personagens:

A velha Agira não esteve com delongas. Entrou logo no assunto, começando por referir a grande, a enorme sorte que a avó tinha. Pois não era que o senhor Administrador, um homem tão importante em todo o mundo, tinha visto a sua neta Suhura e tinha gostado dela? Gostara tanto que queria dormir com ela, uma simples negra sem valor. E o sipaio Abdulrazaque estava ali para arranjar tudo da melhor maneira. (MOMPLÉ, 2012, p. 111).

Nesse trecho, pode-se perceber como a ideia da degradação está relacionada com a exploração do homem pelo próprio homem, enquanto subterfúgio da pobreza e da morte. Corroborando com Mbembe (2018), ainda que a degradação seja um processo inevitável durante a escravatura, assim como a condição servil, esta mergulhou o sujeito negro na humilhação, no rebaixamento e num sofrimento inominável. Isso se caracteriza por uma morte civil, determinada pela negação da dignidade, pela dispersão e pelo tormento do exílio ou da liberdade.

Tal morte civil pode ser notada a partir das ações de descomprometimento da velha Agira e do sipaio Abdulrazaque, o que deixa claro que durante o colonialismo sociedades inteiras viveram nesse estado e foram obrigadas a negar a sua dignidade e a do outro como meio de sobrevivência perante um regime de violência institucionalizada.

Maria Teresa Salgado, no artigo “A banalidade do mal na narrativa de Lília Momplé” (2018), conclui com Hannah Arendt que a coisificação dos sujeitos colonizados e essa morte civil, ou seja, a “banalidade do mal”, é a violência estrutural do regime colonial que garantia o bom funcionamento da máquina colonial:

Hanna Arendt nos mostrou que, mais do que legitimar a irracionalidade e a barbárie, as circunstâncias do Nazismo criaram condições nas quais os homens parecem propensos a abrirem mão de sua condição de indivíduos, afastando-se da realidade e deixando de pensar. Os contos de Lília Momplé, portanto, nos levam a uma conclusão semelhante no que se refere ao colonialismo. (SALGADO, 2018, p. 167).

Da mesma sorte, podemos observar outro imigrante nacional na obra de Momplé, que também é vítima do degradado sistema colonial português e encontra na morte um ato de resistência, como se pode ver no conto “Aconteceu em Sawa Sawa” com a personagem Mussa Racua:

A grande ironia do conto está no seu encerramento, o qual desvela a violência colonialista e o racismo a ela subjacente, através das palavras do administrador. Após o relato da trajetória de Mussa Racua, a voz narrativa pode isentar-se de manifestar seu posicionamento frente à atitude desesperada do protagonista, a denúncia da experiência colonial, e o leitor é conduzido a interpretar a autodestruição do protagonista como a única atitude de resistência possível. As palavras do administrador, por sua vez, não marcam apenas a indiferença do mesmo com as populações autóctones de Moçambique. O gesto de resistência anti-colonialista de Mussa Racua, ao ser lido e interpretado como preguiça e indolência por parte do administrador, é destituído de seu estatuto de resistência. O administrador vilipendia simbolicamente o cadáver do protagonista, roubando o sentido de seu gesto desesperado: ao invés de marcar o espaço simbólico como um germe de resistência, da única resistência possível às arbitrariedades daquele momento histórico, o significado da ação autodestrutiva de Mussa Racua é rasurado e apagado pela episteme colonialista. (ALÓS, 2011, p. 152).

Por outro lado, é imperioso que a questão racial seja acrescentada como uma das formas para classificar o imigrante nacional. Outra desculpa para que Suhura seja estuprada e morta, se trata do simples fato da rapariga ser negra, termo que significa exclusão, desmerecimento e degradação.

Produto do maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria - a cripta viva do capital. Porém - e esta é a sua patente dualidade -, numa reviravolta espectacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no acto de criação até mesmo no acto de viver em vários tempos e várias histórias simultaneamente. (MBEMBE, 2018, p. 21).

Como vimos, a raça foi durante o período colonial, época em que acontece o conto, um motivo de exclusão e estupidificação dos africanos e, em especial, do sujeito feminino. Entretanto, a partir de personagens como Suhura, pode-se antever a independência de Moçambique incitada por aquelas mulheres e homens cansados de serem tratados como mercadorias e estrangeiros em sua própria terra.

Nesse sentido, a noção da dispensabilidade da vida humana e da vida em geral, desenvolvida dentro de um regime de colonização do tempo e espaço, ganha lugar em “*Thus, hidden behind the rhetoric of modernity, economic practices dispensed with human lives, and*

*knowledge justified racism and the inferiority of human lives that were naturally considered dispensable*” (MIGNOLO, 2011, p. 6).<sup>40</sup> O que se pode compreender muito bem na cena em que o administrador abandona o corpo morto de Suhura e é interpelado por D. Júlia Sá:

– O estupor da negra morreu! – Informa o senhor administrador, à queima roupa. D. Júlia Sá hesita entre o desmaio e os altos gritos. Pelo que escutara, sabia que algo de insólito tinha acontecido, pois a luta surda que adivinhava através da porta, não era certamente um jogo de amor. Mas que tenha acabado em morte parece-lhe inacreditável. Contudo, o senhor administrador apressa-se a tranquilizá-la. – Esteja descansada, nada lhe vai acontecer. Vou já mandar o Abdulrazaque e ele tratará de tudo, vai ver! (MOMPLÉ, 2008, p. 86)

O que ocorre é que, por meio da noção de “necropolítica”, torna-se mais clara a questão da dispensabilidade humana. Sobre esse conceito, Mbembe (2017) deixa claro que a expressão máxima da soberania se assenta no poder e na capacidade de ditar “quem pode viver e quem deve morrer”. De forma que possuir controle sobre a mortalidade nada mais é do que pôr em prática e manifestar poder. Logo, o assassinato de Suhura, regado de impunidade, realça a soberania do senhor Administrador e prova que Suhura não passa de mais um ser dispensável. Vejamos como o sipaio conduz o processo antes e depois do estupro, com normalidade e frieza:

Ai o sipaio Abdulrazaque zangou-se a valer e interrompeu. -Velha, não sabe o que está a dizer! – Berrou irritado – Eu pedi à Nuno Agira, que já foi mulher de muito administrador e de outra gente grande, para aconselhar, por respeitar a sua velhice. Eu podia chegar à sua casa e levar a sua neta para o senhor Administrador e pronto. Mas eu não gosto de faltar respeito e, por isso, pedi à nuno Agira para falar primeiro. E você, velha, em vez de ficar contente, quer discutir as ordens do senhor Administrador?! Onde é que aprendeu essas maneiras? Ou é essa gente, amiga dos terroristas, que anda a virar a sua cabeça? [...] Com efeito, o sipaio Abdulrazaque chega pouco depois. Como se já estivesse habituado a lidar com mortes imprevistas, encontra-se perfeitamente à altura da situação. Em escassos minutos, prepara a rapariga e desaparece discretamente com ela num riquexó que os espera na rua. (MOMPLÉ, 2008, p. 82-87).

É a noção de “Patrón Colonial de poder” que deixa a avó de Suhura sem voz mediante essa situação e, posteriormente, quando o sipaio lhe traz sua neta morta. De acordo com Mignolo (2011), “*colonial matrix of power, was described as four interrelated domains: control of the economy, of authority, of gender and sexuality, and knowledge and subjectivity*” (p. 8).<sup>41</sup> Em termos sintéticos, estamos diante de quatro formas de gerenciamento e controle colonial sustentadas pelas discriminações raciais e pela ideia de superioridade intelectual. Podemos aqui compreender que o senhor Administrador respondia pelos quatro poderes, o

<sup>40</sup> Dessa forma, escondidos por trás da retórica da modernidade, as práticas econômicas dispensaram vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade das vidas humanas que eram naturalmente consideradas dispensáveis. (Tradução livre).

<sup>41</sup> Matriz colonial de poder foi descrita como quatro domínios interligados: controle da economia, da autoridade, de gênero e sexualidade, e conhecimento e subjetividade. (Tradução livre).

que lhe conferia a autoridade não apenas de controlar a economia, mas também de ser a autoridade máxima na província, reter o conhecimento e a subjetividade, não permitindo que os negros pudessem ser letrados, bem como abusando sexualmente de meninas como Suhura.

Por sua vez, ao reagir e negar o seu corpo ao Administrador, Suhura convida-nos com ela a questionar as estruturas opressoras. Isso se inscreve naquilo que Fanon, citado por Mbembe(2017), apelidou “descolonização radical”:

Na sua obra, a descolonização surge como uma força de recusa e opõe-se directamente à afeição ao hábito. Esta força de recusa constitui o momento primeiro do político e do sujeito. De facto, o sujeito do político – ou seja fanoniano simplesmente – vem ao mundo e a si através deste gesto inaugural, que é a capacidade de dizer não. Recusa à submissão e, antes de mais, uma representação. Pois nestes contextos racistas, «representar» é a mesma coisa que «desfigurar». (MBEMBE, 2017, p. 185).

A decolonialidade recusa a submissão. É uma das atitudes que pode contribuir para evitar o crescente número de imigrantes nacionais no país, como afirma Pena:

Uma das mais importantes propostas, ressaltada por Freire e pelos autores pós-coloniais, é a objetivação e problematização da mitologia que sustenta a dominação. No caso da “Pedagogia do Oprimido” isso é feito através do questionamento de alguns elementos da estrutura opressora. Já na perspectiva pós-colonial trata-se de desconstruir o mito do eurocentrismo. É importante lembrar que a desconstrução desses mitos que sustentam a dominação cognitiva (na qual o próprio oprimido se vê como inferior) é uma forma de reverter a “colonização do ser”. (PENA, 2014, p. 16).

Nessas condições, discutir a colonialidade é discutir a cultura do silêncio. Ao capacitar as populações marginalizadas com novas possibilidades de leituras construiremos novos mundos, que faltam principalmente às humanidades mais empobrecidas, como o personagem Fabiano, em *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos (2013). Repare que, assim como a avó de Suhura, Fabiano é também uma vítima da espoliação organizada, um homem do campo, pacato, que, ainda que tente, não tem voz. Ambos não conseguem palavras para se defender da milícia, ou melhor, do sistema corrupto de que são vítimas.

É urgente que os países periféricos pensem seriamente nos letramentos, arma potente que nos possibilita maior capacidade de enfrentamento. Por outro lado, não basta confiar e esperar que os governos por si só se movimentem. Parafraseando Samora Machel em suas falas, se o governo que elegemos for pior ou igual ao colono que expulsamos, esses também precisam ser abatidos. O enfrentamento é isso.

Agora que as guerras e a exploração desenfreadas nos levaram ao embrutecimento, à septicemia colonial, ao defeito de alteridade, nos fizeram imigrantes nacionais, transformaram-nos em sujeitos silenciosos, torna-se necessário, a cada dia, nos juntarmos verdadeiramente. Não juntar corpos em marchas, mas juntar mentes, memórias, princípios, valores, amores e reivindicar. Reivindicar a palavra que nos foi roubada.

Agora que o sentido da vida está diluído, não se fazem mais heróis. Não sabemos por que devemos lutar ao certo, pela vida ou pela morte. Então lutemos, tornando essa guerra pessoal. Momplé toma essa guerra ao pensar na literatura como forma de poder e, através de sua escrita, instiga-nos a pensar na necessidade de reescrita da nossa história. Já que “matar é poder”, viver, ler, escrever são também poderes. Bastará observar, como aponta Deleuze (2011), que a literatura nos permite ter saúde à medida que inventa um povo que falta; apoiando-se na sua função fabuladora, permite que se escreva com as recordações, que se faça delas a origem ou o destino de um povo a vir ainda imerso nas suas traições e renúncias.

Ao pensar nesse “povo que falta”, compreendo que há uma dívida que precisa ser paga, a dívida de anos em silêncio e privações, privações de um corpo, uma voz, de um espaço, um tempo, uma história, de futuros incertos e sonhos castrados. O pai colonial nos deve, como também aqueles que nos libertaram dele nos devem a liberdade. Torna-se necessário que estes últimos, agora no poder, encontrem mecanismos para saldar essa dívida. Espera-se que as metrópoles que outrora nos silenciaram invistam nos letramentos de África, de Moçambique, não como caridade, mas como paga. Tomemos como exemplo o caso da Namíbia do início do século XX, que, em resposta ao colonialismo alemão, revoltou-se e, como resultado, assistiu durante quatro anos ao genocídio das suas populações. Hoje, o reconhecimento da antiga metrópole que exterminou, naquele período, pelo menos 70 mil pessoas “é um primeiro passo na direcção correcta”.<sup>42</sup> É evidente que os 7 bilhões de reais que a Alemanha irá disponibilizar ao país africano num período de trinta anos não curará as feridas desse povo, entretanto, ainda que insuficiente, não deixa de ser um caminho para a reparação e a reconciliação que o governo namibiano conseguiu após cinco anos de negociação.

Por outro lado, importa também um processo de autocura, pois é preciso ter consciência que o ocidente não está disposto e, mesmo que estivesse, não pode nos curar, até porque insistem no apagamento da história da escravatura em África. Desejam nos silenciar, e não se responsabilizar. Portanto, como afirma Mbembe (2018), é necessário que os negros reconheçam o “desvio de alteridade”, a presença do “outro em si”, que abram portas para novos descobrimentos e assumam que foram enganados pelo próprio desejo. Desejando o futuro e a modernidade, venderam a alma, assim como o imperturbável sipaio Abdulrazaque, que nem diante da morte de Suhura se redimiui:

---

<sup>42</sup> Ver em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/05/28/alemanha-reconhece-que-cometeu-genocidio-na-namibia.ghtml>. Acesso em: 25 set. 2022.

Imperturbável, o sipaio entra na palhota com Suhura nos braços e segue atrás da velha que, continuando a soluçar e a gritar à sua frente, o guia maquinalmente para o quarto. Coloca então a rapariga numa das quitandas. Depois, voltando-se para a avó, e apertando-lhe um braço com firmeza, diz-lhe muito pausadamente:  
 – Não grita, velha. Ninguém matou Suhura. Ninguém matou Suhura. Compreende?!  
 A avó compreende muito bem. (MOMPLÉ, 2012, p. 105).

### 2.3 “Caniço”: a mulher e a violência simbólica

O conto “Caniço” é um texto curto e denso que narra a história de uma família vítima do jugo colonial, que, associado à tuberculose, acaba perdendo o pai para as minas da África do Sul e a filha Aidinha, para a prostituição. Dessa forma, Naftal, um jovem de 17 anos, torna-se responsável pelo sustento da casa com algum auxílio de sua mãe, empregada doméstica. Ela é obrigada a deixar os filhos mais novos sozinhos, diariamente, à própria sorte.

Como se sabe, durante séculos a mulher esteve associada ao *status* de cuidadora. A mulher preta, em particular, foi sempre vista não apenas como cuidadora dos seus, pois mal tinha tempo para fazê-lo, já que precisava cuidar da casa e dos filhos do colono. Logo, ao depositar maior parte de suas forças nessas tarefas, sempre mal pagas e pouco consideradas, deixando os seus filhos para trás, alheios à educação escolar e por vezes familiar, restou a essas mulheres o papel de parir para o mundo a mão de obra barata, informal, castigada e marginalizada. Aí reside a violência simbólica, invisível, apadrinhada pelo poder e pela dominação:

Violência simbólica, violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. (BOURDIEU, 2020, p. 12).

É, portanto, nesse caminho que, para sobreviver, a mãe de Aidinha, ainda que não tenha consciência dos direitos que lhes são roubados, precisa abandonar o seu bairro de lata e submeter-se a trabalhar como mainata (empregada(o) que lava e engoma a roupa ) na zona de cimento.

Para a família não morrer de fome, empregou-se como mainata numa casa no Alto Maé. Os filhos mais novos ficaram, assim, entregues a si mesmos. E, como lhes está vedado o direito de ir à escola, passam os dias percorrendo sem destino os becos poeirentos do Caniço... [...] Apesar da hora matinal, o bairro já apresenta um aspecto desolador. O sol é ainda fraco, mas já fustiga as palhotas indefesas, prometendo um dia de calor sufocante. Moscas invadem as ruelas de areia solta, zumbindo à volta dos montes de lixo espalhados por toda a parte. Crianças ensonadas e seminuas brincam tristemente junto às portas das palhotas, exibindo os ventres enormes e os rostinhos inchados de anemia. Homens e rapazes de ar sombrio dirigem-se para o trabalho, descalços e rotos. Raparigas cobertas de andrajo carregam latas pingando água que, ao chafariz distante, foram buscar. Um cheiro a miséria envolve todo o bairro. (MOMPLÉ, 2013, p. 35-37).

McNally (1999) explica que há uma relação entre a língua e a hegemonia que permite que exista uma dupla consciência nos subalternizados: uma consciência teoricamente histórica

que se opõe às atividades exploratórias e uma outra teórica, mas também verbal, que obriga a se submeterem a essa exploração, movidos pela aceitação quase total das ideias e atitudes da ideologia dominante. Da mesma forma, Patricia Collins (2019) reflete sobre essa dupla consciência do oprimido ao debruçar-se sobre o papel das empregadas domésticas afro-americanas que afirmam viver duas vidas – uma para os patrões e outra para elas mesmas. Entretanto, evidencia-se que, ainda que pareça que essas mulheres estivessem conformadas, sempre existiram atos de resistência, quer fossem organizados quer fossem individuais, contra a depreciação que elas sofriam.

Parafraseando Dove (2019), o amor de mãe desafia a construção europeia da humanidade que rebaixa o seu filho e, digo, a rebaixa também. É, portanto, a partir desse amor que nascem as bases da revolução, pois a crença dominante da superioridade branca e da inferioridade preta e, principalmente materna, é antiética:

Como pode a mãe Africana acreditar que seu filho é inferior ao filho de seu opressor? Na realidade, ela não faz. As mães devem ser colocadas na História da resistência para que meninas e meninos aprendam de seus papéis potenciais como guerreiros na luta Africana e da centralidade da família e dos pais para a mudança social. (DOVE, 1998, p. 19).

É nessa senda que, por meio da obra de Momplé, temos acesso à história de uma parte das mulheres moçambicanas, história do urbanismo, da saúde pública e mental, da opressão dos africanos pelo regime do *apartheid*, da luta de libertação colonial e a fatídica Guerra dos 16 anos.

Momplé denuncia as injustiças sociais por meio da arquitetura colonial portuguesa durante o período de invasão. Os não assimilados viviam em palhotas de caniço, casas de madeira e zinco. Era o que podiam ter como empregados domésticos e outros subempregos. Falando da história do urbanismo, é descrevendo a arquitetura colonial portuguesa que a autora denuncia as injustiças sociais vividas durante o período colonial, onde vimos bairros construídos de acordo com a posição social dos seus habitantes, o que significa dizer que, para os pretos não assimilados, empregados domésticos, a gente do subemprego são reservadas as palhotas de caniço, as casas de madeira e zinco e a extrema pobreza. Para o outro grupo, “mais merecedor”, observamos prédios, algumas casas e vivendas de alvenaria com jardins fartos e bem humorados. Ora, “a violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante” (BOURDIEU, 2020. p. 64), como nos decreve a narradora do conto:

[...] Ao aglomerado de palhotas de caniço seguem-se os casinhotos de madeira e zinco dos mulatos e indianos, de mistura com modestas casas de alvenaria. Depois as casas de madeira e zinco vão rareando. Finalmente, nos bairros onde só residem colonos, erguem-se apenas prédios e vivendas de alvenaria, ladeando ruas e avenidas

verdejantes. E o suave aroma dos jardins e das acácias em flor vai substituindo o cheiro da miséria. (MOMPLÉ, 2013, p. 38).

No fundo estamos a dizer com Achille Mbembe (2021) que a arquitetura e a política caminham sempre de mãos dadas e que, sendo a posição vertical uma posição privilegiada, é também esta uma das principais características do brutalismo<sup>43</sup>, quer se aplique a corpos ou a matérias. Está exposta a violência urbana colonial. Entretanto, assim como nos dias que correm, expomos as classes menos favorecidas, ladeando-as com cidades verticais, magníficos centros comerciais que elas não têm acesso e lojas fartas sedentas de serem consumidas. “Além disso, a arquitetura é uma forma de política na medida em que inevitavelmente desencadeia uma tensão – ou, se assim preferirem, uma distribuição do fator força entre atos de demolição e de construção” (MBEMBE, 2021, p. 11). É por meio dessa tensão que, aos menos favorecidos, restam apenas olhares de lascívia perante a televisão que não se cala, o asfalto barulhento, os padrões de beleza impostos e jamais acessados.

[...] Na baixa, as montras resplandecem, convidando os transeuntes a comprar. São as lojas de modas, as mercearias finas, as casas de brindes, os stands, as casas de electrodomésticos, as pastelarias. Para Naftal todas aquelas tentações que não pode comprar são um regalo para os olhos e um tormento para a alma. E não lhe serve de consolo ver outros negros, esfarrapados e descalços, a observar timidamente as montras ou a rondar as pastelarias, cobiçando de longe os bolos, as suculentas sandes e os copos de leite que empregados pressurosos servem nos salões, onde nem sequer lhes é permitido entrar. (MOMPLÉ, 2013, p. 38-39).

Percebemos a partir da descrição dessa arquitetura colonial, o impacto negativo construído por políticas que inevitavelmente desencadeiam tensão e frustração na vida das pessoas.

A personagem Aidinha, por exemplo, menina tranquila, extremamente pobre e que se encontra abalada pela morte do pai, a quem era muito ligada, acaba por entregar-se à prostituição, já que o trabalho como aia de meninos pouco lhe rendia.

Mas uma manhã, várias vizinhas vieram sucessivamente informar a mãe que alguém a tinha visto numa casa de prostituição, na Avenida de Angola. E davam informações concretas sobre a localização da casa. Revelaram também que a proprietária era uma mulata, de nome Aurora Caldeira, que Aidinha fora aliciada por outra “aia de meninos” e mais pormenores. A mãe não quis acreditar. Aidinha era uma criança sossegada, incapaz desses atrevimentos, garantia ela. (MOMPLÉ, 2013, p. 33).

Cabe observar que Aurora Caldeira, a cafetina, é caracterizada primeiramente por meio da raça, pois, parafraseando Dove (1998), há um reconhecimento da complexa interação entre as relações de poder desiguais e antiéticas. A prioridade é dada à raça enquanto construção social, porque a opressão racial para mulheres, homens e crianças tem precedência sobre e afeta a natureza das opressões de gênero e de classe. Do que foi dito, evidencia-se

<sup>43</sup> Achille Mbembe, em seu ensaio *Brutalismo*, invoca a noção de brutalismo “para descrever uma época dominada pelo *pathos* da demolição e da produção, numa escala planetária, de reservas de obscuridade. E de detritos de todo tipo, restos, resquícios de uma gigantesca demiúrgia” (MBEMBE, 2021, p. 13).



mais uma vez como a mulher mestiça foi sempre violentada e associada à prostituição ou taxada como promíscua, quer pela supremacia branca quer pelos pretos, como vimos em *Portagem*, de Orlando Mendes, ou em *Ninguém matou Suhura*, de Lília Momplé. Resultado, resta para essas mulheres poucos caminhos, o que as leva a normalizarem tal violência.

Nesse sentido, Bourdieu (2020) explica que a violência simbólica, para além de parecer suave, compreensível, invisível aos próprios oprimidos, está diretamente associada à cor da pele. Observemos, por exemplo, o conto “O baile de Celina”. Quando o marido de Muaziza, Benjamim Castelo, torna-se um homem rico, compreende que não pode mais estar casado com uma mulher negra de “poucos modos” e começa a agredir verbal e psicologicamente a esposa e a filha até que a esposa decide dar um basta e, como é comum em nossas terras, sai de casa “com uma mão à frente e outra atrás”. Nesse conto, Lília Momplé dá um pulo inverso e demonstra que nem toda mulher moçambicana vive na sombra de um homem, submissa e “disposta” a viver no mundo da violência simbólica ou não. Atitude que se pode notar em muitos lares moçambicanos onde as mulheres acabam tornando-se chefes de famílias, provedoras e guardiãs dos filhos, como ocorreu com minha avó e minha mãe.

Ora, tudo indica que estamos diante daquilo que Kimberlé Crenshaw (1989) denominou intercessionalidade, ou seja, a interdependência das relações de poder, raça, sexo e classe:

Vamos para casa, minha filha. Aidinha não lhe disse que está farta de miséria e que, sendo negra, não tinha outro caminho para se livrar dela. Só tornando-se puta. Não disse nada disso, mas respondeu com a fria serenidade de quem há muito tempo tinha feito uma opção: - Não, mãe, deixe-me viver assim. Para a palhota eu não volto mais. Nunca mais. (MOMPLÉ, 2013, p. 34).

Considerando que a mãe de Aidinha é emudecida por tais sofrimentos, confirma-se o quanto a cultura do silêncio se enraizou nas sociedades vítimas do imperialismo e destituídas de poder: “– Aidinha não quer voltar para casa – disse ela. E nada mais adiantou. Sempre fora uma mulher de poucas falas, mas, a partir desse dia, fechou-se num mutismo que só quebra muito raramente (MOMPLÉ, 2013, p. 35).” Infelizmente, o que se observa em algumas mulheres é um fatalismo que as torna incapazes de lutar, devido às condições que viveram e vivem. Fatalismo inevitável que lembra a hamartia, pois, ao prostituir-se, Aidinha tenta fugir da miséria, da morte, mas acaba retornando à palhota e lá morre.

Carla Akotirene, por sua vez, reforça que a raça invocada nessa interdependência é primeiramente a raça negra e que foram as feministas negras que se bateram para a fixação desse conceito.

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (AKOTIRENE, 2019, p. 14).

Já Patricia Collins e Sirma Bilge (2021) entendem a interseccionalidade como ferramenta analítica útil que auxilia na compreensão das divisões sociais resultantes das relações de poder de classe, raça, gênero, etnia, cidadania, orientação sexual e capacidade. Salientam que a interseccionalidade é muito útil principalmente para mulheres negras e gente do sul global.

É nessa brecha que se localiza Aidinha, rapariga preta segregada num bairro negro, vítima do sistema colonial decadente em que está inserida, em que acaba sucumbindo e sendo descartada ao experimentar a simples condição de mercadoria. Tal condição inclui o consumo físico, psicológico, descarte e, em último caso, a morte:

Quando, passado algum tempo, começou a perder peso e o apetite, Aidinha ficou apenas receosa de emagrecer demais e desagradar à clientela. Nem a tossezinha seca, nem o estranho cansaço que sentia, conseguiram alarmá-la. Só quando passou a escarrar sangue se convenceu de que estava realmente doente. E então, já nem teve forças para impedir que as companheiras a levassem para o hospital. Ali ficou, internada na enfermaria Indígena, onde outras raparigas negras definhavam também, consumidas pela tuberculose. [...] Não tiveram qualquer dificuldade em levar Aidinha do hospital. Foi até certo alívio que os médicos lhe deram alta alguns dias depois. Negras tuberculosas eram o que eles tinham demais. E além disso, sabiam que, mau grado todos os tratamentos, o fim da rapariga era apenas uma questão de tempo. (MOMPLÉ, 2013, p. 35-36).

Nessa situação, a miséria não é suficiente para desalojar os corpos negros e questionar a sua subjetividade. Acrescentam-se ainda doença, raça, vulnerabilidade e gênero para agravar tal condição. Quando o estado de saúde de Aidinha piora, ela perde poder sobre o seu próprio corpo, ficando sob tutela das amigas e, posteriormente, do hospital, onde declara-se seu fim. Uma das riquezas da obra de Momplé são as relações de gênero. Em “caniço”, a autora não escreve apenas sobre mulheres ou homens, mas como eles são construídos e se relacionam dentro da sociedade moçambicana. De modo que, não sabemos ao certo se o conto é sobre a história de Aidinha, de seu irmão ou das populações dos bairros de caniço. Piglia ajuda-nos a compreender:

A versão moderna do conto, que vem de Tchekhov, Katherine Mansfield, Sherwood Anderson e do Joyce de Dublinenses, abandona o final surpreendente e a estrutura fechada; trabalha a tensão entre as duas histórias sem nunca resolvê-las. A história secreta é contada de um modo cada vez mais elusivo. O conto clássico à Poe contava uma história anunciando que havia outra; o conto moderno conta duas histórias como se fossem uma só. (PIGLIA, 2004, p. 91).

Aí reside a riqueza deste conto em que Momplé analisa a vida de dois grupos marginalizados sob dois pontos de vista diferentes, de modo que, em dado momento, percebemos que essa narrativa é sobre as vítimas do sistema colonial, independentemente do

seu gênero ou sexo. Trata-se de um conto moderno e realista. O final é previsível, não é um conto de fadas, nem uma peça de teatro clássica, não há espaço para o *Deus ex machina*.

#### 2.4 “Stress”: o abandono das mulheres de cor, a “raça” dos objetos sem sexo

Se concordarmos que o patriarcado, como já me referi, constitui o poder que se expressa por meio do falo, observamos que existe ainda um grupo de mulheres de cor<sup>44</sup>, movidas por questões raciais e de gênero, é lhes reservado o lugar de objetos. Não simples objetos, mas objetos sem sexo, já que o seu sexo, diferentemente do sexo masculino, não emite som. Essas mulheres possuem um sexo que, ao defini-las, indefine-as e as silencia perante a família e, conseqüentemente, a sociedade:

Teóricos da colonização, como Franz Fanon e Albert Memmi, nos dizem que, em um mundo maniqueísta, a situação colonial produz dois tipos de pessoas: o colonizador e o colonizado [...], e o que os diferencia é não apenas a cor da pele, mas também o estado de espírito. Uma semelhança que muitas vezes é negligenciada é que tanto os colonizadores quanto os colonizados são presumidos como machos. O próprio domínio colonial é descrito “uma prerrogativa viril, paternal ou senhorial”. Como processo é frequentemente descrito como a retirada da masculinidade dos colonizados. Embora o argumento de que os colonizadores sejam homens não seja difícil de sustentar, ocorre o inverso com a ideia de que os colonizados sejam uniformemente machos. (OYËWUMÍ, 2021, p. 195).

Foi daí que me pareceu interessante permear essa discussão a partir do conto “Stress”, primeiro conto da coletânea *Os olhos da cobra verde* (1997). “Stress” consiste na história de uma jovem mulher, amante do major, que vive enfadada nos seus ostentosos caprichos, enquanto espera pelas tardes de domingo para se servir ao seu amante. Tudo o que ela tem, então, e que poderia lhe ser fonte de prazer não passa da desprezível rejeição de um pobre vizinho professor, a quem observa diariamente. Por seu turno, tal professor é responsável por uma família alargada, resultado da Guerra dos 16 anos. Ele só encontra regalo no relato de futebol e no seu único copo de cerveja até que é interrompido, em seu momento de lazer, pelas constantes reclamações financeiras da sua mulher, e ele acaba por estrangulá-la.

É interessante notar que uma das características da prosa moderna na escrita de Lília Momplé é, ao caracterizar suas personagens, não colocar um nome nelas, principalmente nas personagens femininas. A autora as nomeia por meio da função que exercem na narrativa e, quiçá,

<sup>44</sup> Em consonância com Maria Lugones: ao longo deste trabalho, uso o termo ‘mulheres de cor’ “cunhado nos Estados Unidos por mulheres vítimas da dominação racial, como um termo de coalizão contra múltiplas opressões. Não se trata apenas de um marcador racial ou de uma reação à dominação racial, ele é também um movimento solidário horizontal. ‘Mulheres de cor’ é uma expressão que foi adotada pelas mulheres subalternas, vítimas de diferentes denominações nos Estados Unidos. “Mulheres de cor” não propõem uma identidade que separa, e sim aponta uma coalizão orgânica entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras, cheroquis, porto-riquenhas, siouxies, chicanas, mexicanas, pueblo – toda a trama complexa de vítimas da colonialidade do gênero, articulando-se não enquanto vítimas, mas com uma intensa interação intercultural”. (LUGONES, 2020, p. 80).

na sociedade em que estão inseridas. Dito de outro jeito, a autora empresta os olhos e a boca da sociedade para a voz narrativa, o que se pode notar também no conto “Aconteceu em Saua-Saua” com a personagem “mulher de Mussa Racua”, também inominada.

Dessa forma, “Stress” pode ser considerado uma figuração em miniatura da história moçambicana contemporânea, um conto moderno de crítica social, não apenas porque a autora o assim constitui esteticamente, mas também porque apresenta elementos ficcionais suficientes para considerá-lo uma forma estética comprometida com o processo social de Moçambique.

Trata-se de um conto curto, com escrita simples, realista e imagético, forte, claro e objetivo. Apresenta um enredo fragmentado, a narrativa oscila e, assim, recua, avança, retoma temporalidades distintas, evoluindo em ziguezague. A história começa na casa da amante do major-General; na cena seguinte, estamos no hospital, observando o trajeto dos transeuntes que vão visitar seus familiares; depois, estamos na varanda da casa do professor; e, então, voltamos à casa da amante do major-general. Repentinamente, estamos na Manhica, numa cena de saque e matança protagonizada por bandidos armados; logo depois, retornamos à casa da amante; e assim por diante:

Almoçou sozinha, na enorme sala comum que poderia ser alegre e arejada, dadas as suas dimensões, a cor branca das paredes e a ampla porta envidraçada que comunica com a varanda. [...] E ainda os mesmos grupos de visitantes dos doentes internados no Hospital Central, que fica mesmo ao fundo da rua. É, em geral, gente modesta, para quem estas visitas são, simultaneamente, um dever e um passatempo domingueiro. [...] Nesse primeiro domingo, já lá estava o homem, sentado na cadeira de napa encardida, absorto no Xirico e na cerveja que, ao longo da tarde, iria bebendo. [...] O homem, porém, ignorou a presença daquela mulher que, da sua varanda o observava, toda oferecida e convicta do seu poder de sedução. (MOMPLÉ, 1997, p. 9-13).

Nesse sentido, Gotlib (1990) explica que nos contos modernos evolui-se do enredo que dispõe um acontecimento em ordem linear para um outro enredo, diluído em sensações, percepções, revelações ou sugestões íntimas. E que, pelo próprio caráter desse enredo, sem ação principal, os mil e um estados interiores vão se desdobrando em incontáveis outros de índole psicológica.

Momplé faz um apanhado de histórias cotidianas e coloca em dois universos completamente diferentes o da pobreza extrema, representada pela casa do professor, em que falta desde o que comer ao que vestir, e a vida da burguesia moçambicana, repleta de excessos e gastos desnecessários, representada pela casa da amante do General, como descreve o narrador: “Contudo, para a amante do major-general, a sua sala é o seu reino, repleto de móveis, alcatifas, cortinados e *bibelots* que ela própria escolheu e que o major-general comprou sem regatear os altos preços e a duvidosa serventia” (MOMPLÉ, 1997, p. 9). Fanon

também comenta as extravagâncias de uma falsa burguesia nacional que a autora soube representar com maestria:

Essa burguesia que adotou sem reservas e no entusiasmo os mecanismos de pensamento característicos da metrópole, que assombrosamente alienou seu próprio pensamento e fundou sua consciência em bases tipicamente estrangeiras, vai perceber, com a garganta seca, que lhe falta aquela coisa que faz uma burguesia, isto é o dinheiro. A burguesia dos países desenvolvidos é uma burguesia em espírito. Não são nem seu poder econômico, nem o dinamismo de seus quadros, nem a envergadura de suas concepções que lhe asseguram sua qualidade de burguesia. Por isso, é ela em seus primeiros passos e durante muito tempo uma burguesia de funcionários. São os postos que ela ocupa na nova administração nacional que lhe darão serenidade e solidez. Se o poder lhe der tempo e possibilidades, essa burguesia chegará a formar um pequeno pecúlio que reforçará seu domínio. Mas ela será sempre incapaz de dar origem a uma autêntica sociedade burguesa com todas as consequências econômicas e industriais que isso implica. (FANON, 1968, p. 147).

Outrossim, o *modus vivendi* da amante do general revela, como afirma Zygmunt Bauman (2011), que os lugares de compra/consumo oferecem o que nenhuma “realidade real” externa pode dar, ou seja, o equilíbrio quase perfeito entre liberdade e segurança. Além disso, o que zelosamente e em vão procura-se fora deles: o sentimento reconfortante de pertencer ou a impressão de fazer parte de uma comunidade, necessidade da personagem, que se pode compreender na narrativa a partir das constantes aparições dela na janela ou na varanda observando os vizinhos e transeuntes.

Momplé utiliza uma varanda para olhar para esses dois mundos tão dissemelhantes construídos na mesma cidade, Maputo, onde acontece a narrativa. De fato, muitas vezes apenas uma avenida separa os subúrbios das cidades, por isso existem bairros denominados Polana Cimento, bairro onde se desenrola a narrativa, caracterizado por possuir prédios, vivendas, carros de luxos, um ambiente abastado e tranquilo e, do outro lado, Polana Caniço, o seu oposto, com casas de caniço, madeira e zinco e extrema pobreza. Vejamos:

Agora, da varanda, ela abarca com o olhar um longo trecho da rua que, como sempre, não lhe oferece nada de novo. As mesmas crianças brincando desconsoladamente nos passeios. Os mesmos carros, alguns de ostensivo luxo, deslizando em silêncio, com os seus ocupantes muito cientes da alta conta em que eles próprios se têm. Os mesmos chapas quase vazios por ser domingo, mas rangendo penosamente, jamais refeitos do peso das pessoas que, durante a semana, têm que transportar, apinhadas como gado. (MOMPLÉ, 1997, p. 12).

A respeito dessas Polanas, as quais conheço tão bem, permito-me contar uma pequena história: nasci na Polana Cimento, um dos bairros de cimento da cidade de Maputo, e quando os meus pais se divorciaram passei a morar e me fiz gente no bairro de madeira e zinco, o famoso bairro da Mafalala. Tinha eu 5 anos quando fui pela primeira vez à nova casa da minha mãe. Lembro-me que fiquei deslumbrada com as casas baixas, as árvores de fruta, a ausência de lojas e os resquícios de muros do tempo colonial que tentavam separar o que estava unido pela pobreza. Os bichos e as crianças descalças correndo juntas. Eram crianças

maltrapilhas, todavia muito felizes e criativas – a ausência de brinquedos permitia-lhes tal proeza. Quando o dia escureceu, questionei: “afinal, a que horas vamos a tua casa mãe?” Intrigada, ela perguntou-me: “como assim? Aqui é a minha casa!” Eu estava perplexa, achava que aquele lugar fosse um parque de diversões!

Ainda em “Stress” somos convidados a refletir sobre a personagem do professor, na figura desse pai que, apesar do esforço, reserva algum dinheiro para comprar cerveja todos os domingos, em vez de comprar livros para os filhos. Tal situação me faz pensar na negligência do Estado, que compra carros de luxo e outros caprichos, em vez de aumentar os salários dos professores e construir salas de aulas para as milhares de crianças que até hoje continuam assistindo às aulas debaixo das árvores.

O major-general, por sua vez, representa muitos dos nossos dirigentes, combatentes da luta de libertação colonial, que têm os seus ideais diluídos, em virtude da ambição e dos prazeres mundanos, contribuindo, dessa forma, para que essas duas Polanas subsistam tão diferentes. Por causa das severas desigualdades sociais entre esses dois mundos, que não conseguem habitar em conformidade, acabam criando nos sujeitos sociais e ficcionais um sentimento extremo de solidão e aniquilamento social, aspectos principais do conto que nos é enunciado pela voz narrativa.

Com Gotlib (1990), percebemos que nos contos modernos a temática da solidão surge como consequência de uma sociedade burocratizada e capitalista, que deseja o objeto mais do que o ser. Assistimos a um desespero constante nas personagens solitárias de “Stress”, que buscam incessantemente pelo prazer próprio: a amante quer se sentir desejada pelo professor, um ser solitário. Ela se prepara horas a fio para o seu amante, como descreve o narrador, para um encontro que não dura um pôr do sol.

O professor quer ouvir o relato futebolístico e beber cerveja. O docente representa o moderno homem solitário, que silencia a mulher, pois não suporta sua voz, com suas reclamações e angústias. O major-general quer se satisfazer sexualmente. A mulher do professor, solitária, tem um marido ausente por conta do trabalho e de condições sócio-políticas. Ela quer os livros para os filhos, mas também quer vestidos novos para não ser malvista pela vizinhança. Por sua vez, Jonh Rex (2007), em seu artigo “Da matriarca africana em Lília Momplé e Amaatta Aidoo”, também reflete sobre a solidão evidenciada no conto:

Assistimos, pois, à: sondagem psicológica tanto da mulher como do seu parceiro, através da minuciosa descrição do meio e dos relacionamentos deterministas duma psicose responsável pelo comportamento e pela atuação verbal das vítimas, estas apenas paradigmas da mesma fórmula de casais em todas as camadas da sociedade moçambicana sobre a qual paira o tédio (palavra repetida várias vezes no conto, e reforçada pelo uso de palavras “solitária”, “sozinha”, “solidão”, “sombrio”,

“melancolia” etc., e pela repetição de variantes do adjetivo “mesmo”: “mesmas crianças brincando desconsoladamente nos passeios, os mesmos carros, [...] Os mesmos chapas, [...] os mesmos grupos de visitantes dos doentes internados no Hospital Central” etc.). Uma sociedade onde o desencontro relacional entre casais (às vezes expresso na linguagem corporal) não poupa nenhuma classe social, como é o caso do casal destacado entre os grupos de visitantes (“gente modesta”) ao Hospital Central. (REX, 2007, p. 448).

Atente-se que não estamos aqui discutindo a divisão sexual do trabalho ou o papel da mulher na sociedade colonial/pós-colonial, pois é preciso recordar que tanto a mulher do professor como a amante do major-general estão enquadradas no contexto de pós-independência em Moçambique, em que questões coloniais, de gênero e o patriarcado estavam, e ainda estão, por serem refletidas e resolvidas, como esclarece, em entrevista, Mia Couto:

**5. Fala-se muito de que o Sul de Moçambique é marcado por estruturas patriarcais e o Norte por matriarcais. A Confissão da Leoa desenrola-se no Norte, mas neste romance as mulheres parecem sofrer de igual maneira a violência doméstica. Em que medida as culturas matriarcais continuam vivas hoje em dia?**<sup>45</sup>

Acho que essa ideia das culturas matriarcais e patriarcais é uma invenção dos antropólogos. No Norte, onde se diz que existe essa cultura matriarcal, acho que existe um poder patriarcal absoluto. Digamos que no Norte ainda prevalece alguma coisa que é uma capa, uns elementos simbólicos, que ainda estão lá as mulheres sendo rainhas. Mas a mulher sendo rainha, quem manda continua a ser o tio paterno, os conselhos dos anciões que são dominados por homens. Eu não concordo com a ideia simplista de fazer esta fronteira “Norte matriarcal” e “Sul patriarcal”. De uma maneira subterrânea, Moçambique é todo ele uma sociedade altamente patriarcal com um poder absoluto nos homens. (COUTO, 2014, p. 214-215).<sup>46</sup>

Lília Momplé, também em entrevista, segue o mesmo raciocínio:

L.M. Bem, essa coisa de cultura também não é... Pensam que prontos, a sociedade macua é matriarcal, opa! Matriarcal... Minha filha, se tiveres um bebê doente, vais ao hospital, não és tu que vais falar sobre o bebê, é o teu tio, não é a tua tia, é o teu tio (MOMPLÉ, 2020).<sup>47</sup>

Entretanto, vale lembrar, como aponta Maria Lugones, em seu artigo “Rumo a um feminismo decolonial” (2019), que é preciso pensar na decolonização dos gêneros<sup>48</sup>, transformando a opressão de gênero, racializada, colonial, capitalista e heterossexista, num movimento de libertação subjetivo/intersubjetivo que mude de forma viva a sociedade.

Dessa forma, Lugones propõe a ressignificação dos corpos femininos, constantemente subjugados e anulados, como é feito com a esposa do professor em “Stress”, que não reclama

<sup>45</sup> Grifo da autora.

<sup>46</sup> Entrevista concedida a Doris Waiser em 2014.

<sup>47</sup> Ver entrevista completa nos anexos.

<sup>48</sup> “Decolonizar os gêneros é necessariamente uma práxis. Trata-se de transformar uma crítica da opressão de gênero – racializada, colonial, capitalista e heterossexista – em uma mudança viva da sociedade; colocar o teórico no meio das pessoas em um entendimento histórico, humano, subjetivo/intersubjetivo da relação oprimir → ← resistir na interseção de sistemas complexos de opressão” (LUGONES, 2019, p. 363).

por falta de amor ou afeto, pois não há espaço para isso num mundo que está se reerguendo de uma guerra sangrenta.

É nesse quadro de estresse cotidiano que vemos o professor “perder a cabeça” e tirar a vida da esposa. É impensável que aquele professor sossegado, que ouviu a sua mulher reclamar, gritar sem proferir uma palavra, estivesse se levantando para estrangulá-la. O clímax surpreendente coloca essa morte como uma fatalidade, um erro trágico no sentido aristotélico – hamartia –, que resulta numa peripécia, o que nos faz como leitores não “odiar” o professor, visto que assistimos ao infortúnio de um homem nem bom nem mau, mas semelhante a todos nós.

Herman Lima (1952), em *Variações sobre o conto*, citado por Gotlib (1990), considera que é importante que haja algo especial na representação do conto, isto é, que haja um acidente que desperte interesse e que seja ou se pareça, novidade, engraçado ou trágico.”

Nesse viés, compreendo que, mais do que tirar a vida da mulher, o professor, apesar de não conseguir cometer o suicídio, encontra no homicídio uma forma de castrar-se, pois, silenciando a figura feminina que questiona o seu papel de homem provedor, fato que mexe com a sua virilidade, ele também se aniquila por não ter respostas.

A pobreza em si desqualifica tanto o homem quanto a mulher e coloca ambos numa situação de subalternização que lembra o colonialismo, o racismo e não deixa de abranger questões sexuais. Os sujeitos afetados por essa condição de subserviência sentem-se negros e tem o seu sexo posto em causa.

Para se compreender psicanaliticamente a situação racial, concebida não globalmente mas sentida por consciências particulares, é preciso dar uma grande importância aos fenômenos sexuais. Com respeito ao judeu, pensa-se no dinheiro e seus derivados, com respeito ao negro, no sexo [...] vejamos o que se passa com a negrofobia. Esta fobia se situa no plano instintual, biológico. Indo às últimas consequências, diríamos que através do seu corpo, o preto atrapalha o esquema postural do branco, e isto, naturalmente, quando surge no momento fenomênico do branco. O preto é castrado. O penis, símbolo da virilidade, é aniquilado, isto é, negado. (FANON, 2008. p. 140-142).

O projeto literário de Momplé dialoga com a questão da raça e da objetivação da mulher, seja ela negra ou mestiça, à medida que em “Stress”, por exemplo, por meio da amante do major-general, a autora demonstra como a mulher mestiça é associada a instrumento de prazer, visão herdada do colonialismo. Muitas vezes, a mulher acaba cedendo a essa instrumentalização, fazendo disso uma forma de sobrevivência.

Por meio dos estudos realizados por Fanon e Maria Lugones, penso na presença de mulheres de cor enquanto “raça de objetos sem sexo”, na obra de Lilia Momplé. Desse modo, partindo da premissa “nenhuma fêmea colonizada é mulher” (LUGONES, 2019, p. 362),



entendo a mulher racializada não apenas como um objeto, mas como um objeto sem sexo. Pois, a partir do momento em que o sujeito feminino de cor é colocado para ser explorada, estuprada, subjugada e subalternizada, privada do seu corpo e de sua subjetividade, morta, percebe-se o despertencimento desse corpo e a inexistência de um sexo humano ou animal, mas um sexobjeto, que não tem voz, não tem escolhas, não tem noção de tempo e lugar e, muito menos, vontades. Cumpre apenas uma função: dar prazer ao seu dono ou simplesmente ao sexo masculino, o único que existe e que é dono de si mesmo, aquele que governa por meio do falo.

Também sobre esse assunto, lembro-me de que cresci ouvindo frases como “mulato não tem bandeira”; “mulato, fruto de uma violação aparente”; “mulato, se não é ladrão, é mecânico” “mulato sujo<sup>49</sup>” etc. ou, como se refere D. Violante, no conto “O baile de Celina ”: “ – Estuda, filha! Só a instrução pode apagar a nossa cor. Quanto mais estudares, mais depressa serás gente!” (MOMPLÉ, 2008, p. 51).

Entretanto, é preciso lembrar que:

Primeiramente, a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma, projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, como mais genuínos - a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo. (MBEMBE, 2018, p. 28-29).

A raça é, portanto, uma ficção útil (para certos grupos) que, para além de objetivar as mulheres e os homens de cor, apropria-se dos direitos deles, como podemos ver no conto “O sonho de Alima”:

Na sua infância e juventude o facto de ser negro condenava-o de antemão a permanecer analfabeto. E mesmo quando, devido ao avanço da guerra de libertação, foi permitido aos seus filhos estudar, jamais sentiu curiosidade em saber o que eles aprendiam naqueles complicados livros, escritos em português, língua que nunca dominou. (MOMPLÉ, 2013, p. 79).

É nessa senda que “Stress” é construído a partir de uma narrativa que tem como foco a vida de personagens que encaram a violência cotidiana do período pós-colonial moçambicano, personagens sem nome que convivem cotidianamente com a violência e a precariedade que desfiguram suas vidas. Interessante notar que, embora a obra tenha sido escrita em 1997 consegue apresentar temas ainda atuais, que nos convidam a refletir sobre a sociedade moçambicana, pós-independente e mesmo contemporânea, pois retrata um período de crise social, política e econômica em Moçambique.

Nesta linha de pensamento, as palavras de Lília Momplé “escorrem como líquidos / lubrificando passagens ressentidas” (CESAR, 2013, p. 198), pois a autora leva a cabo a catarse das suas revoltas interiores, perante diversos preconceitos,

---

<sup>49</sup> Mulato sujo, forma pejorativa de designar o mestiço(a) com o tom da pele mais escuro, também denominado “cafuso(a)”.

distanciando-os do senso-comum, sem deixar de transmitir ao recetor dos seus textos uma mensagem de esperança num Moçambique regenerado e de verdadeira (re) conciliação entre *brancos* e *negros*. Deste modo, é possível afirmar que “uma das funções essenciais do conto (...) é impor uma trégua no combate entre os homens.” À pergunta colocada por Carlos Drummond de Andrade – “Posso, sem armas, revoltar-me?” (ANDRADE, 1978, p. 14) – Lília Momplé, na sua posição de agitadora de mentalidades, parece responder claramente: é possível, sim, através das próprias palavras e com o poder da escrita e da voz literária. *Ainda não é o fim nem o princípio do mundo. Calma é apenas um pouco tarde* (PINA, 2013, p. 7), pelo que ainda é possível a (r)evolução. (RAMOS, 2018.p. 80-81).

Por meio de um narrador onisciente seletivo, a autora serve-se de adjetivos instigantes para caracterizar as suas personagens, que, mesmo sem armas, se revoltam. Em “Stress”, Momplé apresenta a rotina caótica do homem novo em processo de construção de uma identidade aparentemente resignada, como se pode observar nesta passagem:

Finalmente, perto da meia noite, regressa a casa, extenuado e amargo e estatela-se na cama como ébrio, para no dia seguinte despertar com a eterna sensação de que já está atrasado. E a corrida recomeça, de manhã à noite, inglória corrida que mal dá para a família não morrer de fome, estranha recompensa para tamanho esforço e tantos anos de estudo. (MOMPLÉ, 1997, p. 16).

Nesse caso, um dos elementos que a autora escolheu para facilitar esse diálogo entre a literatura e a história foi a solidão. Podemos cogitar que essa seja não apenas resultado da guerra, mas também dessa alienação cultural nefasta vivida no período pós-independência.

Ao analisar as demais personagens, percebemos que Momplé evoca, nesse conto, duas classes sociais completamente díspares. O professor, símbolo da classe trabalhadora, oprimida por um falso socialismo, pois “ toda a política dos primeiros anos de independência visará não tanto «socializar» mas enquadrar a população para a modernizar de forma autoritária, para a nacionalizar” (CAHEN, 2006, p. 51). É em nome dessa classe que o professor resiste aos encantos da amante do major-general na tentativa de se tornar um homem novo, capaz de transformar essa realidade social adversa. A amante do major-general e o próprio general, símbolos da burguesia, bovaristas consagrados, representam a classe no poder, a classe dirigente opressora. O projeto falhado de governantes é exemplo de tal sociedade nova, como afirma Mazula. Vejamos:

O partido transformou-se em «partido burguês» (II AB:45), apoiado na acumulação centrada no Estado e numa redistribuição selectiva de bens nacionais. Bragança mostra que já desde 1974-1975, perante os graves problemas políticos e económicos de sabotagem, do funcionamento do aparelho de estado desfalcado de pessoal, o Partido não soube preservar a sua natureza revolucionária, como Partido com o poder de Estado, e «não conseguiu criar estruturas organizacionais de classe para combater o tal partido burguês» (ibidem). À medida que a situação económica e militar se foi deteriorando, com inundações em 1978, «secas prolongadas com efeitos catastróficos sem precedentes» (1981/1982), de escassez e irregularidades de chuvas em seis províncias do sul e do centro (CNP, 1984:38), o Partido/Estado foi procurando, em terceiros, as causas da ineficiência das suas soluções e buscando outras igualmente ineficazes (...), como a realização de ofensivas periódicas, em vários sectores, muitas vezes conduzidas pelo próprio Presidente da República. Essa

situação agravou-se nos anos seguintes com a guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO. (MAZULA, 1995, p. 159).

Dado que o ideário burguês não foi combatido, observamos, na conjuntura de uma guerra civil, a personagem do major-general: quarentão, pequeno, rosto desgastado, mãos rechonchudas, casado há mais de vinte anos, nervoso, ventre volumoso e frágil, olhar frio dos abastados. A personagem representa o político venal, o gestor público corrupto, que faz mau uso das receitas do Estado em proveito pessoal, comprando, com dinheiro alheio, chaves, carros, mansões para ele mesmo e/ou para amantes, enquanto, ao seu lado, o povo pobre padece sem serviços de transporte dignos, sem direito a um sistema de saúde pública de qualidade e com salários miseráveis.

Parafraseando Fanon (1968), após a independência dos países africanos, a burguesia nacional desvendou a sua verdadeira face. Incapaz de concretizar o desejo passional de unidade nacional, concentrou-se nos seus interesses imediatos e em fomentar regionalismos dentro de uma mesma realidade nacional. Em “Stress”, podemos apreciar esses interesses fúteis e imediatos por meio da personagem amante do major-general. a autora escolhe uma mestiça clara, esbelta, fria, calculista, ambiciosa e sonhadora, feita também pequena-burguesa. Entretanto, insatisfeita com a sua realidade, pelo fato de sua beleza não ser suficiente para seduzir o professor, outrossim, descontente pelo peso da solidão, a personagem procura esconder-se por trás das mordomias que o dinheiro pode pagar:

Por isso ela se sente ali perfeitamente, como ainda há pouco, enquanto almoçava, sentada a enorme mesa de jambire, servida por um empregado silencioso e eficiente e sentindo subir-lhe à cabeça a embriagadora sensação que sempre lhe provoca o facto de constatar que tudo quanto os seus olhos abarcam lhe pertence. (MOMPLÉ, 1997, p. 10).

Duarte, em seu artigo “Lília Momplé: estórias de uma história contada com lágrimas”, ao analisar a personagem em causa, acrescenta:

A presença dos colonizados mentais abunda em contos como “Stress”, no qual encontramos uma figura de mulher, espalhafatosamente vestida, vivendo sua solidão domingueira à espera do amante, major-general. Inominada, a mulher exhibe, para um espectador solitário e desinteressado, o corpo, a graça juvenil. (DUARTE, 2010, p. 367).

Quanto à esposa do professor, a autora não a descreve. O único elemento a que faz menção é a passividade, que associaremos à cultura de submissão feminina em Moçambique, como é possível identificar no seguinte fragmento: “A esposa sempre lhe compreendeu a necessidade de evasão nas tardes de domingo. Porém, à medida que as privações se agudizam, vai diminuindo também a sua compreensão” (MOMPLÉ, 1997, p. 18). Passagens como essa me remetem à realidade de grande parte das mulheres moçambicanas, em que seis em cada dez mulheres são vítimas de recorrente violência doméstica (ISSUFO, 2016). A prevalência

da superioridade masculina, resultante de crenças e práticas discriminatórias contra a mulher, que a colocam em situação de risco, gera a cultura de submissão feminina. É com esse elemento que Momplé reflete em seu texto, trazendo a mulher do professor apenas na última cena para contestar e morrer:

Já não é possível seguir o relato porque a mulher, cuja paciência parece ter alcançado o ponto de ruptura, entrou agora num estado de frenesim e grita sem parar, abafando completamente a voz do relator. Lentamente, muito lentamente como quem se move numa outra dimensão, o professor levanta-se da cadeira e dirigindo-se à mulher que o fita perplexa, com ambas as mãos apodera-se-lhe da garganta que vai apertando, apertando, até que ela deixa de estrebuchar e, escorregando, acaba por cair, inerte, no chão. (MOMPLÉ, 1997, p. 18).

Portanto, a mulher do professor não representa apenas uma esposa, talvez seja por esse motivo que a autora se absteve de caracterizá-la. Essa mulher representa de um lado, a sociedade civil, acadêmicos, jornalistas etc., que tudo suportam calados e, quando decidem rebelar-se, são silenciados, por outro, a mulher do professor simboliza o grito de todas as outras mulheres anônimas, vítimas de violência doméstica. Representa o não lugar da mulher na sociedade moçambicana contemporânea.

Com essa personagem, a autora problematiza e denuncia o abuso contra o ente feminino e a omissão da sociedade civil e do Estado. Se repararmos, ela retira todas as outras personagens da casa, deixando a mulher do professor totalmente fragilizada e vulnerável diante de seu marido, o qual vai se tornar seu opressor. Da mesma maneira, permanece toda uma sociedade fragilizada e oprimida por um governo que deveria protegê-la, mas, pelo contrário, a oprime desveladamente:

[...] E esta manhã, pela primeira vez, criticou-o tacitamente, lembrando-lhe a compra urgente de material escolar para os filhos, com os olhos fixos nas garrafas de cerveja que ele precipitadamente arrumava na geladeira. E agora, também pela primeira vez aproveitando a ausência de toda a família que ao domingo à tarde se sente na obrigação de dar um passeio, a mulher invade-lhe o espaço sagrado da varanda e, postando-se à sua frente, reclama os livros e a roupa para as crianças e até a roupa para si própria ela reclama, o que aliás é compreensível, dado que possui apenas dois vestidos desbotados. (MOMPLÉ, 1997, p. 18).

Outrossim, as literaturas africanas, enquanto campo semântico de tensão ideológica, nos permitem analisar os textos não apenas à luz das teorias literárias, como também a partir das nossas experiências e lugares de fala. Daí que se pode afirmar que a morte da mulher do professor nos remete algumas leituras: a primeira, e mais óbvia, é o feminicídio, abuso sobre a figura feminina; já a segunda nos remete à liberdade, à coragem e à resistência da mulher moçambicana perante a opressão masculina e do povo diante da opressão do governo. Momplé questiona a cultura de submissão feminina em sua escrita e, assim, emancipa suas personagens femininas, dando-lhes voz ativa na forma da revolta irreprimível.

A narração impõe-se aqui mais como uma estratégia discursiva que projeta o poder da escrita, uma celebração da literatura, como superação da ideia da morte como desfecho trágico, como chegada a um vazio, mas sobretudo de interação com a vida, de intermitências diversificadas e de múltiplas possibilidades existenciais e interpretativas. Isto é, cumpre-se com este filão necrológico da narrativa moçambicana a função transformacional [...] jogando, não sem ironia, com os horizontes de expectativa tanto dos imaginários africanos como de outros, são como que uma demonstração de que a morte não é uma situação limite, mas que o é sim a própria vida pelos muitos sinais que ela apresenta de estar a esgotar-se. Trata-se, pois, e uma vez mais, da reafirmação do pressuposto foucaultiano de que o poder do discurso reside na sua capacidade de poder nomear, representar e interpretar os fenômenos. (NOA, 2018, p. 85).

Ainda sobre a coragem e a resistência da mulher moçambicana perante a opressão masculina, também se pode observar que a amante do major-general tem vontades próprias e está disposta a pôr em causa os favores de seu amante em razão do ódio que sente pelo professor. Mesmo à revelia do major-general, ela decide testemunhar contra o professor. São mulheres que vão às últimas consequências para realizar os seus objetivos. A amante do major-general podia se calar, mas assim como a mulher do professor, escolheu falar, apesar do sentido de vingança em sua postura pela suposta rejeição. A mulher do professor poderia ter evitado a própria morte, mantendo-se calada, sem questionar o posicionamento do marido, mas decide quebrar o silêncio e os paradigmas sociais que vêm desde o colonialismo e questioná-los. É uma mulher consciente de seu papel social como esposa, mãe, educadora, amiga, irmã, parteira, amante, a tempo inteiro. E esse questionamento vale a vida dela.

Em *Os olhos da cobra verde*, Momplé traz à cena as heroínas e os heróis anônimos, aqueles e aquelas que, como a mulher do professor, Vovó Facache, tia Mariamo, Ana Maria, Alima, dentre tantos outros nomes que não podemos aqui citar, lutam dia a dia para uma sociedade mais justa dentro desse processo de construção de identidade e nacionalidade moçambicana. Assim também observam Roselete de Aviz e Ezra Nhampoca, em seu artigo “As negras vozes e o empoderamento do feminino na escrita de Lília Momplé”:

Momplé nesta obra constrói suas personagens fortes e insubmissas. Um exemplo a considerar está na personagem tia Mariamo, tia da Facache, protagonista do conto “Os olhos da cobra verde”: “Também não me agrada viver com um homem. Não tarda que ele me faça sua “coisa”, como acontece com muitas mulheres. E eu não sou ‘coisa de ninguém’” (MOMPLÉ, 1997, p. 26). Ela se nega a se submeter a um homem e ser objeto dessa coisificação a que muitas mulheres do seu meio são sujeitas. Ela não é de ninguém e não quer que nenhum homem se sinta seu dono. Vemos aqui uma mulher que se recusa a ser silenciada e quebra o curso aceitável da vida de muitas mulheres na sua sociedade. A personagem tia Mariamo nesta narrativa é forte, ativa. Em tudo o que faz desafia as normas de gênero e questiona a posição da mulher como concebida pela sociedade tradicional moçambicana. (AVIZ; NHAMPOCA, 2017, p. 8).

Por intermédio de uma memória individual, a autora incita a memória coletiva moçambicana a repensar no passado-presente para melhor perspectivar o futuro. Pois, como afirma Leite (2019), a memória nos traz uma outra versão dos acontecimentos, mais difícil de

encontrar na representação feita pelo historiador, ou seja, enquanto a história se distancia do passado para representá-lo, a memória se funde ao pretérito almejado, numa problematização artisticamente consequente.

Dessa forma, entendemos que cada época social produz a sua história em proveito de quem está no poder e que, a partir do diálogo entre a história e a literatura, é possível contribuir para a escrita de uma “nova” história, questionando por meio da arte a história dita oficial e hegemônica. Observamos, também, que, para permear esse diálogo, Momplé serviu-se de três elementos fulcrais: as desigualdades sociais, o conceito do “homem novo” e a solidão das mulheres de cor em uma sociedade que tenta se libertar das amarras do passado opressor.

Entretanto, outros elementos poderiam ter sido mais explorados nesta análise, como o combate contra a superstição, que foi uma forma de negação da cultura moçambicana, tendo deixado sequelas gravíssimas no seio da sociedade, obrigada ou ensinada a crer apenas no homem.

Esse aspecto pode também ser apontado como um dos fatores que contribuiu para a solidão apresentada de forma ficcional em “Stress”, que leva à perda de valores éticos e morais e tem como resultado as desigualdades sociais e as barbaridades a que hoje assistimos nos diferentes setores de desenvolvimento da vida social em Moçambique.

Por sua vez, Siliya (1996) explica que, ainda que não existisse nenhum documento oficial que declarasse a caça às diferentes culturas, religiões e línguas moçambicanas, por falta de conhecimento profundo, por parte de alguns militantes e dirigentes da Frelimo sobre os princípios e a filosofia do marxismo-leninismo, a sua aplicação às realidades moçambicanas levou muitos moçambicanos, ao se candidatarem ao partido Frelimo, a que fossem rejeitados simplesmente por serem religiosos. E, muitas vezes, mesmo sem convicção, viram-se obrigados a tornarem-se ateus, porque queriam militar no movimento que libertou a pátria. Entretanto, o que o partido, na pessoa do presidente Samora, mais temia lhe sobreveio:

Não queremos formar uma elite cultivada, ao serviço de um grupo explorador. Não queremos que a ciência sirva para enriquecer a minoria, oprimir o homem e retirar a iniciativa criadora das massas, fonte inesgotável de progresso colectivo. Cada um de nós deve assumir com o ensino às suas responsabilidades revolucionárias. Conceber o livro, o estudo como um instrumento ao serviço das massas. Ver o estudo como uma tarefa revolucionária, que deve ser combinada com as tarefas revolucionárias de produção de combate. Aquele que estudou deve ser fósforo que vem acender a chama que é o povo. (MAZULA, 1996, p. 115).

Chegados a este ponto, podemos afirmar que o projeto samoriano falhou. O professor e o ex-combatente da luta de libertação nacional não são mais referências; a ambição desmedida se instalou e, como apontava Samora em seus discursos, o interesseiro é capaz de

tudo, até mesmo de vender a pátria pelos seus intentos. A amante do major-general testemunha sobre algo que não viu para alimentar o ego e a ambição. Hoje podemos dizer que foi construída uma elite opressora e exploradora que assiste de modo omissivo ao descalabro de seus semelhantes, miseráveis homens, frutos da guerra e filhos da injustiça social.

O socialismo moçambicano foi uma utopia vencida. Desencadeou nessa sociedade um vazio emocional que levou ao caos, à crise sem precedentes, a esse sentimento de não pertença. Essa utopia levou também ao estresse, levou a personagem do professor a matar a esposa, trouxe um déficit para o sistema educacional, para o desenvolvimento humano e obstáculos à construção da identidade moçambicana, ainda em processo.

Destarte, vale lembrar Severino Ngoenha (2004), que chama atenção da sociedade para a necessidade de se insurgir contra o economicismo que condena Moçambique a uma extrema dependência e mesmo ao neocolonialismo, deitando por terra todos os sacrifícios realizados pela independência e pela liberdade. E, discordando da ideologia dominante, Ngoenha explica que não será nas pretensas leis da história, da economia ou do mercado que virá a salvação, visto que a história não tem leis e o mercado também não.

Afinal, sendo o capitalismo a doutrina e mesmo a ideologia dominante, nada indica que ele será eterno; mesmo que seja preciso reconhecer que, no momento atual, nada confirma que o capitalismo deva desaparecer, nem que possa ser substituído por um sistema de produção que elimine a pilhagem, a dominação e a produção de pobres e ricos. Dessa maneira, torna-se necessário que haja uma ação coletiva de atos políticos capazes de instaurar leis e espaços participativos, permitindo que a maioria dos moçambicanos se torne, de fato, cidadãos.

Portanto, Momplé, com o conto “Stress”, confirma-nos que a literatura pós-colonial moçambicana é também uma narrativa de denúncia e de confrontação e, dessa maneira, nos instiga a pensar na necessidade de se investir seriamente na politização dos moçambicanos para que possam fazer face às injustiças sociais em que estão profundamente mergulhados. A autora nos convida, de fato, a um questionamento sobre a condição humana universal; aquilo que Haroldo de Campos (1992) aponta como aspecto essencial da literatura mundial, defendendo que as nações desenvolvem relações complexas de interdependência no tocante aos bens culturais, fazendo com que as obras artísticas de uma nação tornem-se propriamente um acervo comum a todas. “Stress” é uma realização literária singular que traz a oportunidade para refletir sobre a complexidade das sociedades africanas – em particular, a moçambicana –, constituídas e caracterizadas pela diversidade inerente.

A autora desenha, desse modo, personagens complexas, de uma multiplicidade de caracteres. Não são boas nem más, são, como defende Aristóteles (2008), verossímeis<sup>50</sup>. Sendo assim, o conto “Stress” apresenta uma verdade histórica plausível, coerente, que nos faz ponderar que o relato em tela é a expressão estética de uma cena cotidiana terrificante da vida urbana moçambicana pós-guerra civil, suscetível de indignação, mas com possibilidade de superação.

## 2.5 “Um canto para morrer”: o papel da mulher moçambicana durante a luta de libertação nacional e pós-independência

“Um canto para morrer” narra a história de duas irmãs, Ana Maria e Lúcia, mulheres que, com o advento da independência de Moçambique, acabam abandonadas pelos maridos que decidem emigrar à antiga metrópole. Por conta disto, as duas irmãs lutam pela sobrevivência e pela reconstrução de suas vidas num ambiente de extrema instabilidade sócio-político-econômica, recessão e corrupção, até que tudo que desejam é um canto digno para morrer.

Como já foi dito, a solidão e o abandono são temas recorrentes na obra de Momplé, o que me leva a pensar com Hooks (2020), para quem um dos grandes impactos negativos da escravidão foi não ter permitido aos homens negros experimentarem e assumirem os papéis tradicionais masculinos de provedores e protetores. Ainda assim não os eximiu de gozarem de um *status* social mais elevado em relação às mulheres vítimas do patriarcado. Dito isso, torna-se fácil compreender como o marido de Ana Maria abandona ela e a filha especial e, sem remorsos, parte para Portugal, conflito que irá sustentar e motivar todo conto:

– Não suporto mais isto. Acho que devemos ir para Portugal. Isto não tem futuro!  
 Ana Maria ainda tentou dialogar com o marido, mas influenciado por familiares e amigos, e talvez para fugir a presença humilhante da filha mongolóide, ele estava, mesmo decido a partir. – Se não queres ir comigo, vou sozinho! – Não vou – retorquiu Ana Maria, com uma calma aparente – nunca tive Pátria e agora que a tenho não a vou abandonar. – Quer dizer então que preferes a porra da Pátria ao teu próprio marido? – Vociferou este. – Tu é que não me das outra alternativa – rematou, inabalável, a esposa. A atitude de Ana Maria granjeou-lhe louvores em certos círculos e acerbas críticas noutros. Ao marido, permitiu que a deixasse e à pequena Lola sem remorsos e, de certo modo, livre de obrigações futuras. – Uma mulher que prefere a Pátria ao marido é porque já não quer nada com ele –

<sup>50</sup> Para mais detalhes, ver capítulo 9 da *Poética*, em que Aristóteles debruça-se sobre a verosimilhança — verdadeira semelhança, e a necessidade. O autor explica que o poeta deve procurar representar aquilo que é crível e necessário. “Pelo exposto se torna óbvio que a função do poeta não é contar o que aconteceu mas aquilo que poderia acontecer, o que é possível, de acordo com o princípio da verosimilhança e da necessidade. [...] De tudo isto resulta evidente que o poeta deve ser um construtor de enredos mais do que de versos, uma vez que é poeta devido - à imitação e imita acções. E, se lhe acontece escrever sobre factos reais, não é menos poeta por isso : nada impede que alguns factos que realmente aconteceram sejam [possíveis e] verossímeis e é nessa medida que ele é o seu poeta. (ARISTÓTELES, 2008, p. 55).



proclamava o homem, justificando assim o abandono da família. (MOMPLÉ, 1997, p. 53).

Acrescido a isso, observa-se a questão da assimilação que, como vimos no capítulo anterior, fez com que alguns nativos acreditassem não mais ser moçambicanos. Nesse contexto, após a independência, no embalo dos portugueses expulsos que regressavam a sua terra natal, esse nativos acabavam por imigrar. Mas foi com a garganta seca que descobriram que também não eram portugueses e que, em Portugal, muitos não passariam de escravos assalariados.

Por meio desse duro texto, a autora nos permite compreender e refletir sobre o papel da mulher moçambicana durante a luta de libertação nacional e pós-independência, o papel de mãe, esposa, educadora, guerrilheira e construtora da nação que, muitas vezes, movida por um sentido patriótico, abriu e abre mão dos seus deleites. Portanto, enquanto construtora da nação, é preciso corroborar com Casimiro (2014), quando afirma que a Frelimo foi em África um dos poucos movimentos nacionalistas que, já nas décadas de 60 e 70 do século XX, compreendeu que, para avançar a revolução rumo à construção de uma sociedade nova, precisava defender que a emancipação da mulher acontecesse em simultâneo com a luta pela independência nacional e que fosse envolvida em todas as frentes de combate. De modo que, no discurso do saudoso presidente Samora Machel, intitulado “A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo”, fala proferida na Primeira Conferência da Mulher Moçambicana, em de 4 de março de 1973, podemos perceber o quão importante e necessário foi o envolvimento dessas mulheres na luta de libertação nacional:

[...] Elas realizam uma missão delicada e difícil – transformando homens e mulheres dominados por ideias velhas e preconceitos, em combatentes conscientes e prontos a destruir as forças físicas e morais de exploração e opressão do inimigo. Três tarefas decisivas recaem sobre as camaradas do nosso viveiro. Formar a nova geração, criar nas crianças a mentalidade nova que lhes permitirá serem autênticos continuadores da revolução. Ensinar os alunos, para que, assumindo a nossa linha, dominem a ciência e se tornem agentes transformadores da sociedade. Transformar as esposas dos militantes em militantes activas elas próprias, em autênticas mães da revolução. (MACHEL, 1979, p. 11).

Também Mia Couto em entrevista com Doris Wieser reflete sobre o contributo da Frelimo na emancipação da mulher moçambicana:

**15 Nos anos 1960 e 1970, a FRELIMO dizia que também lutava pela igualdade da mulher. Acha que a política da FRELIMO trouxe alguma melhoria para a posição da mulher?**<sup>51</sup>

Acho que sim, acho que é justo dizer que sim. Pode-se ter muitas críticas em relação à FRELIMO, mas a FRELIMO trouxe esse componente e acho que continua a ter essa preocupação. Claro que agora já não é só a FRELIMO, somos parte do mundo. Mas é preciso ver, por exemplo, as primeiras mulheres que entraram no exército da

---

<sup>51</sup> Grifo da autora.

FRELIMO, que aderiram à guerrilha era um salto de um universo para outro. Uma mulher vestir umas calças, vestir uma farda militar? Num país em que era impensável sequer a mulher ir à caça ou pescar... Uma mulher não pode pescar. Então, isso foi uma rutura drástica, dramática. A FRELIMO também introduziu outra coisa neste país que ninguém pensava: “Eu ter um chefe que fosse uma mulher?” Portanto, eu acho que a FRELIMO teve essa ousadia de propor uma sociedade em que as mulheres poderiam comandar, poderiam ter mesmo direito a ocupar os espaços que os homens tinham. Claro, mas depois há um limite, um movimento político não pode mudar a sociedade inteira. (COUTO, 2014, p. 218.)

Assim, no conto “Um canto para morrer”, fica evidenciado o papel de educadora/alfabetizadora que a mulher teve, principalmente no Moçambique pós-independente: “Ana Maria [...] dedicou-se, também, com uma exaltação deslumbrada, a todo o trabalho que o jovem país exigia dela, participando nas campanhas de alfabetização de adultos e outras tarefas” (MOMPLÉ, 1997, p. 55). Observamos que a personagem Ana Maria, ainda que fragilizada pela conjuntura política e histórica que o país se encontrava, é uma mulher forte, emancipada, dona das suas vontades, comprometida em contribuir para a construção da nação.

Não lhe restava, assim, muito tempo para carpir as próprias mágoas e, à noite, mal se deitava, adormecia de cansaço e de consciência tranquila, até ao dia seguinte [...] Ignorava então o que lhe estava reservado neste País que ela havia trocado pelo próprio marido e ao qual dava o melhor de si mesma, em esforço e competência. (MOMPLÉ, 1997, p. 55).

Essa personagem representa o inominável número de mulheres que, durante o processo de libertação, estiveram na linha de frente, no campo de batalha. Mulheres que alimentaram os soldados, trataram dos feridos, alfabetizaram e cuidaram das crianças órfãs, mobilizaram a população nas zonas não libertadas, dirigiam e protegiam as zonas libertadas, abrindo mão dos seus lares, dos seus sonhos, porque acreditaram e quiseram participar na luta contra o jugo colonial. Por outro lado, essa também foi uma forma de afirmação e reivindicação para pensar e discutir questões de gênero, divisão sexual do trabalho e o próprio papel da mulher no seio doméstico. Entretanto, ainda que se viva até hoje desigualdades sociais no que tange aos direitos e deveres dos homens e mulheres, não se pode tirar o mérito desses primeiros passos que, durante a luta de libertação nacional, deram vazão ao surgimento de importantes movimentos como a Lifemo (Liga feminina de Moçambique), o DF (Destacamento feminino) e a OMM (Organização da mulher moçambicana):

Actuar na linha de frente, junto aos soldados da FRELIMO, foi uma reivindicação das militantes que desejavam ampliar seu papel para além do suporte com a alimentação, amparo com os desabrigados ou órfãos, transporte de armamentos e outros materiais. Esta disposição interna encontrou eco regional, de tal sorte que a criação da liga feminina de Moçambique no início da década 1960 esteve conectada à conferência das mulheres africanas. Tal reunião, por sua vez, fundou a organização Pan Africana de mulheres, da qual fizeram parte 14 Movimentos de Libertação Nacional. Quatro anos depois, em 1976, surgiu o Destacamento Feminino,

organização de carácter militar que também tinha uma preocupação crescente com a participação das mulheres na luta armada. (SANTOS, 2018, p. 17).

Quanto ao transporte de armamentos, vale lembrar uma belíssima cena do romance *Neighbours* que elucida o interesse de Momplé por esse tema, presente em suas narrativas já em 1995, o que nos convida a refletir sobre o doloroso envolvimento da mulher moçambicana na luta armada:

[...] Um dia, porém, resolveu interpelar a velha. Foi para a estrada, aparentando um ar casual de quem desfruta a frescura da manhã. E a velha surgiu, como de costume, trouxa à cabeça, criança ao lado. Vinha com o seu passo cansado, contrastando com a expressão altiva do rosto sulcado de rugas. Olhava sempre em frente, parecendo nem dar pela presença de Romualdo. A criança contudo, parecia inquieta e, instintivamente, aproximou-se mais da velha. Romualdo cumprimentou-os e, com falsa delicadeza, perguntou se podia ver o que ia na trouxa da velha, em vez de lhe responder esquivou-se, tirou a trouxa da cabeça e passou-a à criança, dizendo em quimuane: – Corre e leva lá onde tu sabes. Corre meu neto! Foi tudo tão rápido e inesperado que Romualdo ficou especado diante da velha que o encarava desafiadoramente, enquanto a criança desaparecia como um raio, na mata densa. – São munições que costuma levar ali? Munições para os “turras”, não é? – Interrogava Romualdo, quando conseguiu recompor-se. A todas as interrogações a velha respondia-lhe com um silêncio obstinado e aquele esgar de desafio. Por fim, deixou que um meio sorriso lhe aflorasse os lábios chupados e, cuspiendo para o chão com infinito desprezo, disse simplesmente na sua língua nativa: Seu negro filho da puta. Romualdo perdeu o controle e toda a fúria que sentia pelo que a velha negra representava (raça, mãe, “turra”) se concentrou na coronhada certa que lhe reduziu o crânio a uma massa informe. – Sacana da velha! Mas também chupou o que merecia – rematava ele, invariavelmente, ao contar a sua versão da história. (MOMPLÉ, 1995, p. 64-65).

Foi, portanto, durante esse doloroso processo em que várias mulheres tiveram que tombar para que a mulher moçambicana no geral conquistasse a emancipação e se tornasse uma cidadã de direitos lutando armada, não apenas pela libertação nacional, como também pela libertação da mulher, pela divisão igualitária do trabalho e pelo direito de escolha. Muitas mulheres que não se inseriram no Destacamento Feminino continuaram a contribuir com a revolução de outras formas, como, por exemplo, no transporte de material, na produção de alimentos para as(os) combatentes, como informantes, professoras ou enfermeiras:

Nesse sentido, um caso memorável foi o de uma carregadora de equipamentos que, mesmo depois de ter constatado que seu filho atado ao seu corpo havia falecido, em decorrência de ter sido atingido por uma explosão durante o percurso, não deixou de prosseguir o seu caminho, cumprindo a missão de entregar o armamento que carregava a Frelimo (Tempo, Out. 1982, P13). (SANTANA, 2009, p. 75).

Ora, é preciso frisar que ainda que participando ativamente na luta, a mulher não podia usar calças e não estava destituída das funções domésticas. Entretanto, foi através da sua colaboração na luta de libertação colonial que voltou a se inserir, no nível político e social, nos processos de tomada de decisão, direito que lhe foi roubado, de certa forma, pela cultura do patriarcado colonial.

O processo revolucionário abriu oportunidades políticas de participação, através das campanhas de alfabetização, de cuidados de saúde primários, bem como nos passos

empreendidos para modificar a legislação discriminatória, ao mesmo tempo que se tentava manter a soberania contra o governo do apartheid, na África do Sul, o qual já começara, com o apoio dos E.U.A., a apoiar grupos contra-revolucionários. Neste processo, muitas mulheres foram eleitas, em 1977, através de voto directo, e no decurso de discussões abertas com a presença da população, para as Assembleias do Povo, a nível das localidades, distritos, províncias, culminando na Assembleia Popular - cerca de 16% de mulheres na Assembleia Popular (Nacional) e 28% ao nível das localidades. A partir de 1978, realizaram-se as primeiras eleições para Juízes, no âmbito da edificação do novo sistema de Justiça Popular, tendo sido eleitas, para os Tribunais de Localidade e de Bairro, cerca de 1/3 de mulheres, num conjunto de 5 Juízes eleitos, mantendo-se esta proporção a nível dos diversos escalões do sistema judicial. (CASIMIRO, 2014, p. 178).

Por outro lado, esse conto levanta também uma provocação ao envolvimento e o reconhecimento das mulheres e dos professores durante e depois da luta de libertação, dois grupos constantemente representados na obra de Momplé, sempre marginalizados e vivendo em condições paupérrimas, que, sem abrir mão das suas responsabilidades, continuam servindo com zelo à sociedade e ao que governo que lhes trata com desdém. Dito de outra forma:

Outros fatores são imprescindíveis para compreender a dedicação da autora a fatores sociais, principalmente no que concerne à condição feminina. O primeiro deles foi a participação da autora na contribuição para que mulheres pudessem ter seus escritos publicados. Segundo Anselmo Peres Alós (2011), ao atuar como secretária-geral da Associação de Escritores de Moçambique (AEMO), durante 1995 a 2001, além deste cargo, também como Presidente, “não mediu esforços para aumentar a visibilidade das mulheres nas publicações na instituição” (ALÓS, 2011, p. 165). No que diz respeito ao tema da educação da mulher em seus escritos, Alós afirma que Lília Momplé trabalhou como professora durante muitos anos, de maneira que a temática da educação se faz presente em muitos de seus contos. Entre outros temas nas narrativas da escritora, é recorrente a questão do autoritarismo e da exploração existente nas relações dicotomicamente estruturadas entre o centro e a periferia sociais, bem como nas relações de gênero e raça, explorando o papel tradicional das mulheres e as dificuldades que elas enfrentam diante das expectativas que as acompanham na sociedade (ALÓS, 2013, p. 93). (SOUZA, 2019, p. 60).

Regressando a *Neighbours*, encontramos Januário, um professor exemplar, pai, que, cansado de viver de favor, luta juntamente com sua esposa para conseguir arrendar um apartamento. Em “Stress”, também assistimos à luta diária do professor por sobrevivência, e, em “Um canto para morrer”, temos Ana Maria, que cansada de lutar para não ser despejada da casa onde vive e paga a renda faz quinze anos, tudo que deseja no final é um canto para morrer:

[...] E, mais uma vez, Ana Maria se surpreende por não se emocionar neste momento crucial da sua vida. “Ai a minha dor, onde está a minha dor? Interroga-se, perplexa. Mãe e filha mantêm-se em silêncio e, talvez para o quebrar, o motorista, homem de índole compassiva, diz à laia de consolação: – Deixe-lá. Ao menos tem um canto para viver. Ana Maria não responde mas, bem lá no íntimo, ela sabe que, depois de tanto trabalho e sofrimento, tudo o que lhe resta, no limiar da velhice, é apenas um canto pra morrer. (MOMPLÉ, 1997, p. 65).

Tal situação vivida por Ana Maria e as demais personagens evidencia mais uma vez a existência de imigrantes nacionais na obra de Lília Momplé, a corrupção enraizada e a crise

de habitação em Moçambique: “Por vezes dava por si, observando as faustosas vivendas da Polana e Sommerschild, com a estranha sensação de ser estrangeira na sua própria terra onde, depois de tantos anos de trabalho, lhe era negado o elementar direito à habitação” (MOMPLÉ, 1997, p. 61).

Outro aspecto que não se pode ignorar na leitura desse conto é o papel de subserviência em que algumas mulheres se encontram e se encontravam, principalmente após a independência do país, o que, como vimos, está relacionado ao baixo índice de escolaridade das mulheres em particular, a divisão desigual do trabalho, a pouca oferta de empregos dignos, entre outros aspectos. Assim, Lúcia, irmã de Ana Maria, após ser abandonada pelo marido sem nenhuma explicação, aceita ir ao seu encontro, o que revela o nível de passividade e dependência em que a personagem estava mergulhada: “...E que ela, Lúcia, sujeitava-se a pactuar com toda a tramóia, já não por amor, mas pelo pânico de, mais uma vez suportar a humilhante condição de esposa abandonada e, ainda por cima, numa terra estranha (MOMPLÉ, 1997, p. 59-60).” Como afirma Machel (1979), o processo de alienação mental atinge o seu ápice quando o elemento explorado, reduzido à passividade total, já não consegue imaginar que possa existir uma possibilidade de libertação e, ele mesmo, torna-se um agente difusor da teoria de resignação e passividade. Logo, a dominação multissecular da mulher reduziu-a, em grande parte, a um estado de passividade, que muitas vezes a impede de compreender a própria condição.

Por sua vez, a ação do marido de Lúcia lembra-nos Mendonça (1988), quando afirma que uma das exigências da assimilação é a ruptura, ou seja, ao emigrar o cunhado de Ana Maria, comprova que é um homem assimilado, pois rompe definitivamente com o seu universo cultural e linguístico optando por outro como alternativa para manter o prestígio e ascensão social não encontrado. Entretanto, como já foi dito, ainda que o assimilado não seja mais africano, nunca será europeu:

Em Portugal, já há anos que trabalha em condições de extrema insegurança, sob contratos de curta duração. Do mar de rosas sonhado restaram apenas os espinhos de uma existência solitária, sujeita a um ritmo alucinante para ganhar a vida, bem diferente do doce correr dos seus dias de director nacional em Moçambique, apesar de todas as dificuldades e privações próprias de um País em guerra. (MOMPLÉ, 1997, p. 56).

Em suma, podemos dizer que o papel da mulher durante e depois do processo de libertação nacional foi primordial para a efetivação da liberdade da nação e de sua emancipação. Entretanto, como se pode observar, não foi um processo simples, mas carregado de várias adversidades, desde o seio familiar, social e político que, enraizados no *modus*

*vivendi* colonial, não viram sempre com bons olhos o empoderamento da mulher e o seu envolvimento nos lugares de tomada de decisão.

Nesse percurso, assistimos às mulheres como Lúcia, que, totalmente dependentes de outrem, acabaram cedendo e se deixando estar num lugar de passividade e subalternidade. Contudo, também conhecemos mulheres como Ana Maria, que, diante de todas as adversidades, não se deixaram abater e lutam dia a dia como mulheres, até que a vitória seja sua companheira. São as ditas obstinadas, como veremos a seguir.

## 2.6 “O sonho de Alima”: do desalento à esperança

A esperança chega e mora com aqueles e aquelas que sabem o que querem, aquelas que simplesmente não se curvam para a desesperança, que, mesmo diante das incertezas do futuro e das agruras do presente, decidem se lançar e trilhar o caminho tortuoso para a conquista do seus sonhos; a esses e a essas chamamos obstinados:

É uma criança obstinada...recusa-se a deixar a barriga da mãe – queixa-se a matrona, ao mesmo tempo que procura reter o corpinho que, inexplicavelmente, lhe resvala das mãos, sempre que ela se esforça por trazê-lo ao mundo. – Não é uma criança obstinada, é uma criança que sabe o que quer. Ela sabe que no ventre da mãe está melhor do que nesta vida! – Responde a futura Khulo... (MOMPLÉ, 2013, p. 77).

Paulo Freire (1997) esclarece que a esperança é uma necessidade ontológica e a desesperança, a distorção dessa necessidade que introduz o ser humano no fatalismo e na descrença de um mundo melhor. Entretanto, elucida que a esperança por si só não é suficiente, mas necessária, pois ela aniquila a desesperança que, como explica Antonio Candido (1989), está relacionada à noção de subdesenvolvimento. Segundo Candido, a noção de subdesenvolvimento trouxe uma mudança de perspectiva ao Brasil, evidenciando a realidade dos solos pobres, das técnicas arcaicas, da miséria pasmosa das populações, da sua incultura paralisante, criando, dessa maneira, uma visão pessimista quanto ao presente e problemática quanto ao futuro. Ademais, tal visão de subdesenvolvimento se estende também a Moçambique quando olhamos não só para a pobreza física que Candido menciona, como também para os tristes níveis de analfabetismo – 50,4% da população moçambicana era analfabeta em 2007.<sup>52</sup>

Ora, o fato de ser mulher pertencente a uma sociedade colonial de ordem patriarcal poderia ter despertado em Alima tal visão pessimista em relação ao presente, que parece reservar para as fêmeas apenas o fado do casamento e os afazeres domésticos, ou a problemática quanto ao futuro de ser substituída por outra fêmea mais jovem e reprodutora,

<sup>52</sup> Fonte: Instituto Nacional de Estatística, 2007.

afinal “não são as mulheres que são reificadas e comercializadas, mas sua sexualidade e capacidade reprodutiva” (LERNER, 2019, p. 263). No entanto, como é obstinada e esperançosa, embebedada pelo seu ego, a personagem decide “suicidar-se” e lança-se ao mundo dos letramentos, desdenhado dessa forma da “mãe colonial” :

No plano do inconsciente, o colonialismo não pretendia ser visto pelo indígena como uma mãe doce e bondosa que protege o filho contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que a todo momento impede um filho fundamentalmente perverso de se suicidar, de dar livre curso a seus instintos maléficos. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra seu ego, contra sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica. (FANON, 1968, p. 175).

Ora, ao permitir a personagem lutar contra essa “infelicidade ontológica”, Momplé inscreve-a na luta contra a tradição patriarcal:

A autora transmite uma forte mensagem feminista ao mostrar que a personagem, Alima, além de só nascer no tempo dela, também leva uma vida contrariando todo um sistema tradicionalmente patriarcal. Ela tem opinião própria. E é ela que toma suas próprias decisões para sua vida. Enquanto dependia dos pais, tal ousadia foi velada, mas ao crescer, Alima escolheu o próprio marido, decidiu estudar como forma de realizar um sonho que só não se realizara antes porque o pai sempre preferiu que apenas os irmãos-homens fossem à escola, apesar dos vários apelos da mãe de Alima. (AVIZ; NHAMPOCA, 2017, p. 9-10).

Nesse viés, a minha hipótese é que a desesperança, de certa forma, faz com que o ser humano se recolha em seu silêncio, já que não consegue ver para além da caverna onde está encerrado. Entretanto, ainda que a esperança sozinha, como observa Paulo Freire (1997), verdadeiramente não faça milagres, é preciso que tenhamos atitudes. Alima demonstra essa atitude quando decide ir à escola. Portanto, pensando na educação como prática de liberdade, entendo que os letramentos podem ser uma resposta que nos levará a pôr em prática um projeto de decolonialidade em Moçambique, já que permite que homens e mulheres possam articular melhor seus pensamentos e tenham acesso a outros mundos para dialogar, aprender e ensinar.

Ao receber o seu, Alima sente o coração bater de tal modo que se surpreende por ainda conservar no peito. Para ela, não é apenas um modesto certificado da 4a classe que segura com ambas as mãos, mas o testemunho do seu grande esforço para levantar o véu que encerra o mundo de infinitos horizontes, com o qual sempre sonhou desde criança. (MOMPLÉ, 2013, p. 85).

Ramos, ao analisar o momento em que Alima recebe o seu certificado, pontua: “É com esta mensagem, envolta em esperança, que Lília Momplé encerra o seu conto, não deixando de sublinhar que esta é uma altura de triunfo e plenitude na vida da personagem principal, que “sabe o que quer desde o próprio dia em que nasceu” (RAMOS, 2018, p. 79).

Do mesmo modo, Martins Mapera, em seu artigo “O silêncio do medo em ‘O sonho de Alima’, de Lília Momplé”, faz alusão ao caráter esperançoso que se pode observar no conto:

No conto “O sonho de Alima”, o sonho tem contornos ambivalentes muito profundos, de acordo com as características da personagem protagonista e de acordo com as situações reais da vida. Sonhar pode ser uma forma de lutar contra a rotina/apatia e potenciar a esperança; o sonho pode ser configurado como dúvida do sujeito em relação ao presente e ao futuro; pode ser peregrinação conciliadora da memória e interpretativa dos acontecimentos que abalam o quotidiano; mas também é, muitas vezes, uma forma fugaz de busca da identidade simbólica. O sonho, em suma, paira no conto de Momplé como uma sinistra experiência cosmopolítica da personagem protagonista e, surge, mais tarde, como uma saída factível, às vezes realística, outras vezes utópica. O último parágrafo do conto é triunfalista, e deixa esta ideia mais clara, ao afirmar que ao receber o seu diploma de 4ª classe, Alima teve um momento de “plenitude e triunfo [...], apenas ensombrado pela ausência dos pais e da Khulo” (Momplé, 2013, p. 85). (MAPERA, 2014, p. 208).

Observa-se, também, a mesma referência à esperança em Duarte, ao analisar *Os olhos da cobra verde* como um todo, livro em que consta o conto “O sonho de Alima”. Vejamos:

Esse livro, o último que publicou, contempla temas também relacionados à colonização e ao pós-guerra, mas sua abordagem é menos crua e observa-se um laivo de esperança, aliás, anunciada pela cobra verde. Nas palavras do pai, “Lá no Norte há uma pequenina Cobra Verde, tão verde que se confunde com as folhas das plantinhas novas ou com o capim no tempo das chuvas, e tem uns olhos espertos e também verdes como dois berlindes de vidro. É uma cobra boa” (Id., p. 24). (DUARTE, 2010, p. 368-369).

Feitas as contas, o conto “O sonho de Alima”, aqui em análise, narra a história dessa mulher que, desde muito cedo, tinha bem claro o desejo de ir à escola e letrar-se, mas, por imposição do sistema social e familiar colonial em que estava inserida, só consegue realizar o sonho aos 40 anos, tendo que, para isso, abrir mão do casamento:

– Olha, para mim não é preciso mulher que sabe ler e escrever. É melhor escolher: ou eu ou a escola. Alima bem tentou explicar que, que desde criança, pressentia que o estudo lhe daria acesso a um novo mundo, muito mais vasto e estimulante do que a estreita realidade em que ela se movia quotidianamente. [...] Mulher não precisa de estudar e ainda por cima, de noite. Quem anda de noite, sem marido, é mulher vadia – replicava o marido [...] – Pois eu penso o contrário – foi a inesperada e definitiva resposta da mulher. Depois do que, levando o que por direito lhe pertencia, se mudou para a casa dos pais. Foi uma decisão que, a princípio, custou bem caro à destemida Alima, criticada por homens e mulheres e pela própria família. Os pais então demonstravam abertamente que não a queriam em casa e paparicavam o genro com acepipes e visitas de solidariedade. (MOMPLÉ, 2013, p. 82).

Outrossim, é um conto que nos faz refletir sobre o gênero e os seus significados e, também, sobre o papel da mulher na sociedade moçambicana colonial, pós-colonial e atual, diga-se, pois ainda hoje assistimos fora dos centros urbanos a contínua luta de meninas e mulheres para usufruírem plenamente do seu direito de frequentar a escola. Isso porque, quando não é o pai que se opõe à presença da menina na escola, dando preferência sempre aos rapazes, é o marido que, assim como aprendeu quando criança – na maioria das vezes –, representa muito bem o papel de justiceiro, acusador e juiz, tal como em “Stress”.

Alima é também julgada por ter voz, escolhas, desejos e fazer sentir a sua presença. Afinal, sabemos muito bem que as mulheres são comumente julgadas por fugirem do



apagamento em que são encarceradas, então, como soldados, guardiões dos bons costumes, alguns homens reproduzem o que viram ou inventaram.

Mapera (2011) também comunga da mesma visão, quando aponta que o conto “O sonho de Alima” se enquadra no realismo e que Alima representa o tipo social da mulher analfabeta, discriminada, que vive à luz da tradição étnica. Todavia, ironicamente, Alima nega se submeter às ideias que reduzem a mulher à condição de objeto em busca de uma identidade própria, o que representa uma fratura político-ideológica, sociocultural e antropológica, como se pode observar no tratamento que a família de Alima dá a ela e ao seu marido, por sua vez. Conquanto:

Nada disso é surpreendente: como dissemos, a sociedade exploradora fomenta a ideologia, a cultura, a educação que servem os seus interesses. Ela faz isso com a mulher, com o colonizado ou trabalhador nos países capitalistas. Todos eles são mantidos deliberadamente na ignorância, obscurantismo e superstição, com vista a convencê-los a resignarem-se à sua situação, a inculcar-lhes o espírito de passividade e servilismo. (MACHEL, 1979, p. 23).

Ainda que a ideia de superstição e obscurantismo, acima referida, nos leve a outros debates, é interessante nos atermos ao desejo colonial de colocar a mulher, principalmente, no estado de passividade e servilismo. Mbembe (2017) acrescenta ainda que a máquina colonial se esforçava em desenvolver nos sujeitos subalternizados o desejo de se aplicarem em investimentos improdutivos:

Além disso, a violência colonial tinha como função captar a força do desejo do subalterno e desviá-la para investimentos improdutivos. Fingindo querer o bem do indígena, o aparelho colonial pretendia não só travar o seu desejo de viver, mas também visava atingir e diminuir as suas capacidades de auto-estima como agente moral. (MBEMBE, 2017, p. 13).

Há uma consonância entre esses dois autores separados por 38 anos em suas publicações. Momplé captou magistralmente essa realidade, e percebe-se a constância desses objetivos pré e pós colonialismo.

Seja como for, Alima compreende isso muito bem, sabe, como Virgínia Woolf (2019), que a mulher deve se deitar desarmada. A ela não são dadas armas para lutar ou proteger-se do inimigo, no entanto, ela deve lutar dentro das suas possibilidades, usando a sua sabedoria. Dessa forma, em vez de chorar, a protagonista decide guerrear contra o sistema patriarcal opressor e rejeitar o espírito de passividade e servilismo.

— Mas tu não compreendes que não é possível escolher? Que é o mesmo que escolher entre a tua pessoa e a minha pessoa?— argumentava ela, atônita. [...] - Se me deixares estudar, volto para casa - sussurrou-lhe a esposa ao ouvido, passados os primeiros momentos de comoção. - Sim, sim, hoje mesmo— respondeu o ourives, temendo acordar de um sonho. Nem por um instante Alima duvidou das palavras do marido, e, nesse mesmo dia, passando mais de um ano de sacrifícios e humilhações para conseguir estudar, retomou a sua vida de casada. E, com efeito, o ourives

preferia roer-se de injustificados ciúmes e combater heroicamente os seus impulsos machistas do que impedir Alima de frequentar, todas as noites, as aulas de Alfabetização. (MOMPLÉ, 2013, p. 82-84).

Feito isso, ou seja, resolvido o conflito principal de Alima – conciliar a escola e o casamento –, é interessante notar que Momplé introduz-nos um novo conflito, de maior dimensão e que não depende da protagonista para solucioná-lo. Está lançada a peripécia, a mudança de sorte da personagem: a guerra! Essa guerra que também abala e desestabiliza a vida da personagem e de tantas outras mulheres. Vejamos:

Porém a guerra com a RENAMO veio abalar os alicerces de toda a organização social do país e a alfabetização foi, sem dúvida, uma das áreas mais atingidas. Alvos preferidos dos bandidos armados, vários professores partiram, receosos, para cidades maiores, ao mesmo tempo que do mato chegavam levadas de refugiados que se deslocavam ao sabor da guerra, como gado errante, vivendo da caridade alheia e, por vezes, do roubo. As mulheres da vila, entre elas Alima, esvaziavam as suas malas de capulanas para cobrir famílias inteiras que surgiam apenas com a roupa que usavam no corpo. Foram tempos difíceis, de temor e privações, e uma das maiores para Alima foi, sem dúvida, a interrupção das aulas de Alfabetização, o que a deixou apenas com a 2ª classe. Por isso, quando finalmente a paz chegou, foi uma das primeiras a matricular-se novamente na Alfabetização e, hoje, vem receber o seu certificado da 4ª classe. (MOMPLÉ, 2013, p. 84).

Percorrendo esse e outros textos da autora, identificamos em suas personagens a presença daquilo que Achile Mbebe (2017) denominou "ética do passante", pois observamos que as mulheres da vila e Alima desenvolvem laços de solidariedade e desprendimento com os "vientes", as vítimas da guerra. "A essa experiência de presença e diferença, de solidariedade e de desprendimento, mas nunca de indiferença, chamamos a ética do passante" (MBEMBE, 2017, p. 248).

Assim sendo, a autora reflete, mais uma vez, sobre o papel da mulher cuidadora e de que modo ela serviu de alicerce para essas populações defraudadas. Momplé nos convida também a pensar de que maneira as guerras civis em África atrasaram suas nações e como as culturas africanas foram importantes respostas de sobrevivência para essas humanidades, "uma vez que é provavelmente a condição em última instância da nossa humanidade, a base a partir da qual criamos a cultura" (MBEMBE, 2017, p. 245).

Ao esvaziarem suas malas para cobrir famílias inteiras, damos conta, com Diop (2014), que o matriarcado ultrapassa a maternidade, sendo uma cultura de complementaridade, em que homens e mulheres cooperam. A noção de cuidadora não possui a mesma carga semântica negativa que hoje ela recebe das culturas patriarcais que nos ensinam a depreciar tais funções. Posto isso, julgo que seja interessante dizer que as capulanas, que essas mulheres doam mais do que simples vestimentas, constituem importantes

peças para o entendimento da cultura moçambicana e africana. A capulana<sup>53</sup> simboliza vida e morte, alegria e tristeza, fecundidade e crescimento. Nela nos deitamos para fazer amor e nela também nos deitamos para consolar a viúva. É ela que cobre os nubentes no dia do lobolo.<sup>54</sup> É ela que recebe o recém-nascido e segura a menarca; esconde-nos do sol e da chuva, conforta os desterrados e guarda os mortos ansiosos por sua última morada.

Regressando ao conflito de Alima, Mazula (1995) aponta que a educação só é objeto promotor de emancipação e de humanização quando se articula, permanentemente, com a cultura no contexto de liberdade da sociedade. Para tal, exige-se capacidade de se libertar das deformações introduzidas pela divisão do trabalho, pelas estruturas de classe e pelas situações de privilégio. Nesse sentido, vale lembrar Fanon (1968), quando afirma que é preciso pensar na verdadeira politização. Assim, é obrigação dos países em vias de desenvolvimento investir nos letramentos das massas e na elevação do pensamento crítico, para que a população possa se desenvolver e, conseqüentemente, desenvolver o país, fugindo da “geografia da fome”<sup>55</sup>, termo cunhado do sociólogo brasileiro Josué de Castro. Foi isso que motivou Alima, consciente ou inconscientemente, a fugir da geografia da fome, não só física como também de conhecimento.

Desse modo, Freire (1988), observa que aprender a ler e a escrever se faz uma oportunidade para que mulheres e homens compreendam o que realmente significa dizer a palavra: um comportamento humano que envolve ação e reflexão. Dizer a palavra é um direito de se expressar e de expressar o mundo, de criar e recriar, de decidir, de optar e é exatamente por isso que, numa sociedade de classes, a classe dominante estimula o que estamos chamando de cultura do silêncio, levando as classes dominadas a se acharem semimudas ou mudas, proibidas de se expressar autenticamente, proibidas de ser, tornando-se apenas imigrantes nacionais.

Portanto, se ao fim desta discussão concordarmos que a cultura do silêncio constitui à cripta viva da colonialidade em Moçambique, o que nos resta é apelar por maior consciência social por parte dos fazedores de políticas, governantes dos países em via de desenvolvimento, ou sociedades com grande índice de população negra. Nesse viés, como se refere Street (2014), é necessário investir nos letramentos como uma saída para que os grupos marginalizados tenham maior dignidade. De igual modo, é necessário que a educação seja tomada como uma questão política, visto que um pouco mais que a metade da população

---

<sup>53</sup> Vestuário feminino tradicional, similar à canga.

<sup>54</sup> Casamento tradicional geralmente praticado na zona sul de Moçambique.

<sup>55</sup> Para mais detalhes ver: CASTRO, Josué de. Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço. 10 ed. Rio de Janeiro: Antares, 1984

moçambicana é analfabeta. Proponho que se priorize os desfavorecidos, negros e mestiços, crianças, mulheres e adultos não letrados. Ademais, faz-se necessário pensar numa educação inclusiva, pautada nas necessidades e realidades da sociedade moçambicana, e não apenas na replicação de práticas coloniais ou currículos ocidentais. Uma educação que, ao invés da palavra educação, como propõe Street, se pense em letramentos e se priorize não o depósito de informação em tábuas rasas, mas o processo de ensino/aprendizagem. Nesse contexto, é preciso que se assuma a bagagem cultural e social de todos os intervenientes, para que, assim como Alima, homens e mulheres possam sonhar e realizar seus sonhos. Parafraseando Mapera (2014), ainda que o grito de Alima pareça consubstanciar um (eu) mais restritivo, o seu alcance ideológico figura uma reivindicação coletiva, uma vez que, contrastando com o curso normal da vida sociofamiliar, a personagem decide letrar-se. Nesse movimento a personagem coloca em causa a opressão racial sofrida durante o período colonial e, com Mbembe, desconstrói a imagem pessimista associada aos negros:

[...] não sou seu negro (noir), declara Fanon, nem sou um negro (negre). Negro não é meu sobrenome nem meu nome, muito menos minha essência e minha identidade. sou um ser humano e isso basta. O outro pode me impugnar esta qualidade, mas nunca conseguirá me despojar dela ontologicamente. O fato de ser escravo, de ser colonizado, de ser alvo de discriminações ou de toda sorte de abusos, vexações, privações e humilhações em virtude da cor da pele não muda absolutamente nada disso. Continuo a ser um ser humano, por mais intrínseca que seja a violência das tentativas que pretendem me fazer acreditar que não sou. (MBEMBE, 2018, p. 91-92).

Chegado ao fim deste capítulo, vale salientar que os cinco contos aqui analisados contribuem para o maior entendimento não só da obra de Momplé, como também da sociedade moçambicana e de sua história nesse longo e conturbado processo de construção da nação. O que revela, como já foi dito, que, para além do caráter histórico na escrita da autora, há sempre o elemento historicidade por trás dela, o que se pode notar ao questionar, por exemplo, quais os efeitos dessa guerra fratricida em Moçambique e o seu impacto social na construção de duas classes, que ajudou a formar criminosos, prostitutas e órfãos.

Como já vimos, a Guerra dos 16 anos é um tema que marca grandemente o projeto literário de Momplé, de tal maneira que, fora os contos aqui analisados, podemos igualmente observar o mesmo tema no conto “Os olhos da cobra verde”, em que Vovó Facache, velha de idade e inglórias, sozinha com suas memórias, deambula nas matas escondida dos bandidos armados. Ou então Salimo, que, raptado ainda menino, é obrigado a fazer guerra contra a sua gente e, mesmo depois do Xirove, não consegue retornar a sua comunidade, tornando-se um errante devido ao “insílio forçado”. Forçado pelo desapareço da comunidade e da família, mas, mais ainda, pela paixão que sente por Rafa, sua cunhada, e pelo medo de trair seu irmão.

Diante do terror e da piedade que a personagem desperta em nós, parece-me Salimo um herói trágico na concepção aristotélica. Mas essa é outra conversa. Fiquemos com Nazir Can:

Assemelham-se também, neste sentido, ao “herói trágico” o indivíduo “ainda mudo, imaturo” de que fala Walter Benjamin. Por um lado, não dão voz a um coletivo oprimido, até porque eles próprios não enunciam um discurso aberto que revele sua condição ou sua reivindicação. Por outro, não podem ser vistos como modelo, pois nem sequer se definiram, estão em processo (1985,116), quase sempre em situação de perda. Conectados a mais do que um mundo pela ambivalência, acabam sendo alvo da desconfiança, preconceito e exclusão nas sociedades [...] O insílio forçado será o destino de cada um deles. (CAN, 2020, p. 33).

Voltando a “Stress”, assistimos às tristes personagens fragilizadas pela guerra civil e “amontoadas” na casa do professor levarem ele à “loucura” ou, pelo menos, ao estresse. Por sua vez, Alima tem os seus estudos interrompidos em razão dessa guerra.

As guerras miúdas de grupos organizados e pessoas preconceituosas e ressentidas motivam a escrita de Lília Momplé, que, atenta aos efeitos da colonização e das guerras, transmuta em ficção as cenas de guerras menores embora não menos violentas e, sobretudo, injustificáveis. Faces de uma guerra que ainda não conheceu trégua e longe está da deposição definitiva das armas. (DUARTE, 2010, p. 366).

Por outro lado, sempre me chamou atenção o caráter folclórico na descrição das personagens femininas mopleianas e na literatura moçambicana em geral, em que muitas vezes, as personagens femininas não podem ser descritas e caracterizadas sem que se faça alusão aos seus corpos, à sensualidade e à beleza, o que deprecia esses sujeitos ou os reduz a serem dependentes desses atributos para se movimentarem nessas narrativas e na sociedade da qual fazem parte. Como bem diz Szmidt:

Este tipo de descrição dos encantos femininos lembra-nos a estética do movimento folclorista que se caracterizou, até aos meados dos anos 50 do século XX, pela hiperidealização do real africano e pelo extremo exotismo. Dentre as figuras humanas foi sobretudo a feminina, “negra como ébano” e, muitas vezes, com “dentes de marfim”, que estava representada como um ser exótico e estereotipado: sensual, atraente, selvagem, servidor, objeto do desejo sexual masculino. Os próprios africanos adotaram este olhar simplicista, quase biológico, dos colonos. Tendo em conta que o gosto pelo “exótico” na literatura moçambicana coincide com o tempo de ação do conto analisado, talvez descrevendo a protagonista segundo a perspectiva folclórica e típica da época a narradora fizesse uma provocação imagética para denunciar o trato redutor das mulheres nos tempos coloniais. (SZMIDT, 2014, p. 185-186).

De outra forma, por meio da simplicidade de sua escrita, a autora leva-nos a refletir também sobre a falta de investimentos na educação em Moçambique e as perenes desigualdades sociais daí advindas, sem deixar de fora as disparidades sociais reveladas pela arquitetura colonial portuguesa, bem como os dois mundos que foram sendo construídos num único espaço. Dito de outra forma:

No projeto ficcional de Lília Momplé, torna-se evidente um esforço de vencer a amnésia social, com vistas a manter vivas as recordações das violências e arbitrariedades colonialistas. A beleza de seus contos é diametralmente proporcional à crueza da violência descrita ao longo das páginas de Ninguém matou Suhura. É recorrente, em suas narrativas, a presença de uma melancolia histórica, provocada

pelo apagamento das agruras da luta pela independência das ex-colônias africanas, e um atento olhar para os desfavorecidos que mais sofreram durante a história moçambicana. (ALÓS, 2011, p. 155).

São contos que, na sua maioria, narram histórias cotidianas de interesse atual, pois dão voz a personagens outrora silenciadas e marginalizadas, como as mulheres, as crianças, os velhos e os professores, características típicas da literatura africana pós-colonial. Por meio de dramas familiares, entramos com leveza em temas como a violência colonial, a solidão, resultado das constantes guerras em solo pátrio, a luta armada de libertação nacional e a importante contribuição das mulheres na conquista da liberdade e da independência nacional (distopia nacional após a independência, visto que a unidade nacional falhou), a crise de habitação, a decolonização de gêneros, o patriarcado e a interseccionalidade, entre outros temas recorrentes. Trata-se de uma literatura de denúncia que nos ajuda a compreender a literatura como uma prática necessária que falta, permitindo-nos, dessa forma, perceber os espaços não demarcados pela história. É o que nos incentiva a adentrar no enfrentamento.

Esse enfrentamento é entender quem é Suhura e questionar quem a matou? Nesse exercício, percebi que Suhura somos todos nós que, como ela, questionamos, mas também nos calam. Suhura é uma classe, um povo, uma língua, uma cultura silenciada na base da cor, do chicote, da religião, do martelo e da pélvis. Suhura são as mulheres estupradas, as crianças abortadas, as crianças não paridas, as paridas sem pátria, as vendidas, as mulheres feridas, magoadas, com nódoas no sexo, na virilha; as mulheres sem seios, as amas de leite, as filhas do prazer, as mendigas, as famintas, o inadmissível, o que se aprende a suportar, o medo e o desejo. Suhura és tu, o homem e a mulher que se calam, transpiram na mata, na escola sem teto, a mãe sem abrigo, o castigo divino.

Ninguém matou Suhura, o sistema matou Suhura, o capitalismo matou Suhura, a modernidade matou Suhura, as filas, a espera, a tusa macabra do homem sem filha, sem mãe, sem pátria, o homem sem alma. Gritemos, jovens. É preciso gritar. Alguém matou Eduardo Mondlane, Joana Simeão, Urias Simango, matou Samora Machel, Carlos Cardoso, Siba-Siba Macuácuá, Gilles Cistac, Mahamudo Amarune, tantos outros e a sua vizinha. Enfrentemos!

### CAPÍTULO III

#### **A figuração da elite moçambicana (e colonial) e a Guerra dos 16 anos nos contos de Lília Momplé (onde estão as mulheres?)**

*Para entrar en este debate libres de una mala fe moralizante, deberían reconocer abiertamente que la literatura es valiosa no porque todos los textos sean iguales y todos puedan ser culturalmente explicados. Sino, por el contrario, porque son diferentes y resisten una interpretación sociocultural ilimitada.*

*(Beatriz Sarlo)*

É impossível visitar a obra de Momplé e não dar de cara com a figuração da elite colonial e moçambicana. Ouso dizer que é impossível também pensar na construção dessa elite e nesse trajeto sem dar conta que existe uma relação estreita entre esse grupo e a Guerra dos 16 anos. Convém reconhecer que a autora de *Os olhos da cobra verde* se dedica, nesse livro, a pensar nessa guerra a partir de personagens que ocupam diferentes espaços no tecido social econômico e político de Moçambique. Portanto, é importante pontuar que várias são as designações que essa guerra tomou: guerra civil, guerra de desestabilização, Guerra dos 16 anos ou guerra de agressão, como prefere chamá-la Momplé.<sup>56</sup>

Da minha parte, continuo a acreditar que todas as guerras são de desestabilização, de agressão, ou civis, pois envolvem civis (quer eles queiram, quer não. Nessas condições guerrear é uma forma de autodefesa), portanto, atrevo-me apenas chamá-la de Guerra dos 16 anos, pois marca o período em que essa guerra vingou. Creio também que é uma forma de me abster desse debate tão complexo e não tão necessário para este estudo – pelo menos, não por hora.

Nesse caminho, foi feito um recorte de forma a perceber em que contos específicos a autora concentrou-se e dedicou-se ao estudo desse tema. Como resultado, aponta-se os seguintes: “Stress”; “Os olhos da cobra verde”; “O sonho de Alima” (ainda que de forma breve); “Xirove” e “Era uma outra guerra”. Nessas narrativas, Momplé “encarna” professores, comerciantes, antigos combatentes, generais abastados, homens, mulheres, velhos, jovens, moçambicanos e portugueses, entre outros, e, através da sua escrita, dá-nos a conhecer diferentes pontos de vista sobre o mesmo assunto, o que não deixa de ser uma estratégia interessante para contrapor a história oficial e compreender como foi tecida a elite nacional. Nesse sentido, Cahen observa:

A micro-elite moçambicana moderna foi assim o produto quase exclusivo das características da colonização portuguesa do século XX. Situados essencialmente em Lourenço Marques, estes pequenos centros de elites eram social, cultural, étnica, e muitas vezes mesmo, religiosamente exteriores à população (cujas regiões mais fortes demograficamente se localizavam no centro e norte). Sofriam a opressão portuguesa mas não tinham um modelo alternativo disponível uma vez que eram

---

<sup>56</sup> Ver a entrevista com Lília Momplé no anexo.

“Os nomes dados às guerras supõem relações de poder fortemente contextualizadas. Por exemplo, em Moçambique a guerra contra o colonialismo português é chamada de guerra de libertação, enquanto em Portugal é chamada de guerra colonial. Esta diferença de nomeação emerge não só a partir do ponto de vista dos sujeitos, mas também dos efeitos e da interpretação das razões e impactos dela. De maneira equivalente, para o regime e a retórica oficial do Estado moçambicano, a guerra de desestabilização (1976-1992) traduz a iniciativa bélica de uma África do Sul empenhada em fazer com que o novo país não deixasse de ser uma peça subserviente no xadrez da sua hegemonia. Para demonstrar a incapacidade de governação do povo de Moçambique e da necessidade de tutela, denominou-a guerra civil e disseminou a ideia de que era apenas disso que se tratava. Este é ainda um debate intenso na sociedade moçambicana [...] Para além disso, parece ser essencial fazer distinções primordiais entre as guerras, pois uma é chamada libertação e outra desestabilização. Da primeira saíram os heróis e os ex-combatentes e, da segunda, os desmobilizados da guerra” (CUNHA, 2012, p. 73).



eles próprios um produto desse mesmo Estado português. O marxismo de tipo soviético apareceu como algo que podia contribuir para reverter o domínio português, tanto mais que o ideal que ele oferecia era, paradoxalmente, muito próximo do modelo social português: nação homogénea, partido único, corporativismo sindical e associativo, língua única, papel central do Estado, etc. Este marxismo poderia assim corresponder à habitus de uma micro-elite de funcionários públicos e do sector terciário, poderia fazer parte do seu mundo imaginário a fim de exprimir o desejo de uma nação portuguesa que fosse sua. (CAHEN, 2006, p. 50).

Assim posto, pretendo, neste terceiro capítulo, compreender a razão de ser e estar dessa elite moçambicana e, para tal, como vimos, é imprescindível visitarmos e refletirmos também, ainda que rapidamente, sobre a formação da elite colonial portuguesa em Moçambique. Isso feito, proponho-me a analisar o novo-rico, a corrupção e, conseqüentemente, a formação de uma elite espoliadora, pensando na europeização desse grupo e no afastamento da vida popular. Procurarei, também, pensar na passagem de uma ordem social para outra, ou seja, na luta de substituição de uma elite para outra, nos resquícios daí herdados e no processo formativo de Moçambique.

Seguimos.

Em boa parte dos trabalhos visitados que versam de alguma forma sobre o regime colonial português, sua organização social e política, a palavra ou tema corrupção é encontrada inúmeras vezes, de tal forma que se deparar com o mesmo tema na obra de Momplé não causa nenhuma estranheza, mas sim, nos ajuda a compreender melhor esse fenômeno, que serviu também como impulso para a luta de libertação anticolonial. Tal que, ao referir-se sobre a província de Quelimane como a primeira imprensa discordante, Ilídio Rocha (2000) pontua que o jornal *O africano* e seus editoriais são elementos preciosos para compreender a história da época colonial, pois, diferentemente dos outros jornais da capital, ele não estava alinhado aos militares que o controlavam, a quem faziam inúmeras críticas:

Correndo os boletins oficiais, deparar-se-á sempre, mais ou menos, com uma forma de atropelo da lei do direito público, a que jamais se tem poupado os chefes da província. **Sabemos que vai larga a corrupção na metrópole, e que de lá tem sido importada para as colónias pelos homens que nos enviam.**<sup>57</sup> (Do editorial de 18 de Novembro de 1877, de crítica ao Governador-Geral) Tem sido governada a província de Moçambique, mas não tem sido administrada; a classe militar, que tem tido o exclusivo da governação nada tem feito de positivo e de grande, não tem concorrido para fomentar a indústria, a agricultura, o comércio; tem apenas desfrutado este património como pertença sua, como conquista da sua classe. (ROCHA, 2020, p. 48).

Elias Ncomo, ao analisar o motim de Machanga, debruça-se sobre o mesmo fenômeno:

Mas da leitura de um estudo recente sobre o motim de Machanga, depreende-se que o levantamento não tinha um cunho político, pois foi motivado pelo **comportamento irresponsável de alguns funcionários administrativos corruptos**

---

<sup>57</sup> Grifo meu.

**que haviam desviado donativos de emergência para vítimas dum ciclone que havia assolado a zona.**<sup>58</sup> Embora, posteriormente, Uria Simango não tivesse igualmente considerado o motim como tendo sido uma revolta nacionalista no verdadeiro sentido da palavra, não deixa de ser verdade que uma das sementes que ditariam a ideia de luta contra a dominação estrangeira nas populações de Machanga e Mambone germinara aí. (NCOMO, 2003, p. 65).

Ora, é necessário lembrar a “origem” e a motivação de tais funcionários corruptos exilados nas colônias portuguesas, “para África, com muito raras exceções, iam ‘degradados patifes, vadios, dissolutos e mendigos contumazes exilados de Portugalç’” (BOXER, 2002, p. 327), Cabaço acrescenta, “[...] homens sem profissão, missionários corruptos, aventureiros sem escrúpulos” (2007, p. 75). Assim também pontua a voz narrativa no conto “Era uma outra guerra”:

Longe, muito longe, nas terras geladas de Bragança, em Portugal, nasceu Alberto Cereja. Filho de camponeses pobres, cedo compreendeu que, se permanecesse muito tempo na aldeia natal, acabaria como toda família, velho e cansado, mas de mão e estômago vazios. Nisto era diferente de grande parte dos rapazes da sua idade e condição que aceitavam como uma fatalidade a pobreza e o trabalho árduo sem recompensa. Contentavam-se com as bebedeiras de domingo, com as festas e romarias onde, quase sempre, encontravam alguma moçoila mais permissiva com que fornicava nos estábulos palheiros. Só alguns, muito poucos, não encontravam, no álcool e no sexo, alívio para as suas frustrações, penas e cansaços... (MOMPLÉ, 2012, p. 136).

Logo, pode-se dizer, de grosso modo, que a elite colonial portuguesa foi formada pelo que havia na metrópole de mais vil. Também existia, entretanto, gente honesta, como a família Cereja, Manuela, a filha do administrador, no conto “Ninguém matou Suhura”, Eugénio, no conto “O último pesadelo”, ou a professora de Sweet, no conto “Uma bala para Sharmilla”. Nesse viés, torna-se interessante observar o trabalho que a autora faz para pontuar essas personagens que não são frutos da sua imaginação, mas personagens inspiradas por pessoas que ela conheceu e/ou conviveu. Ora, neste momento, interessa-me pouco a exceção, de tal forma que a análise será conduzida em torno daquilo que era a maioria. Newit (2012) explica que nos finais dos anos 1980, com a Guerra dos 16 anos, a questão da corrupção só veio agravar-se com a degradação econômica e o colapso do aparelho de Estado. “Os funcionários não eram pagos, e grassava a corrupção a todos os níveis. As remessas de auxílio estrangeiro tinham desaparecido misteriosamente ou então não podiam ser distribuídas pura e simplesmente” (NEWIT, 2012, p. 489).

Voltemos à vaca fria.

A partir dessa breve descrição, podemos compreender as origens e as motivações da elite colonial portuguesa instalada em Moçambique, um grupo frágil político e economicamente que, para conseguir administrar suas colônias, precisou usar a estratégia de

---

<sup>58</sup> Grifo meu.

“dividir para reinar”. Marginalizou os povos autóctones, censurando e infantilizando suas práticas e culturas, organizou-se por meio da exploração, da espoliação, da ostentação, da corrupção e da violência.

Exaustos, as revoltas e rebeliões ganharam novos membros, nomes e afeições, de modo que, em 1963, os diferentes grupos étnicos Udenamo, Mano, Unamo se fundiram e fundaram a Frelimo. Juntos, organizaram-se e empenharam-se na luta armada contra a colonização portuguesa. Alcançada a independência, parafraseando Geffray (1991), o governo da Frelimo, um pequeno grupo de intelectuais sulistas revolucionários que defendia o partido único, movido por ideias marxistas, não conseguiu pensar a edificação do novo Estado sem desrespeitar a diversidade e a heterogeneidade histórica dos seus povos, punindo e censurando todo ideal contrário, taxado como “reacionário”, “obscurantismo”, “superstição” e “feudalismo”. Tais atitudes deram vazão a uma forte problemática na construção do Estado-nação e da moçambicanidade tão almejada. A esse respeito, em *Para quando a África*, Ki-Zerbo questiona: “Hoje, os dirigentes africanos fazem do Estado um Estado patrimonial ou étnico, que não é um verdadeiro Estado, que transcenda os particularismos pelo bem comum. Que tipo de Estado acabará por sair dele?” (KI-ZERBO, 2006, p. 11). Nesse ínterim, Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz (1999) explicam que não se pode pensar em um Estado em África à medida que este nunca foi totalmente emancipado da sociedade, o que se deve à presença do Estado colonial, um Estado mal burocratizado e arbitrário. Por conseguinte, Michel Cahen nos ajuda a compreender que “a crise do Estado em África, em geral, não é uma crise do Estado-nação, é, pelo contrário, a crise da ausência dos Estados-nação” (CAHEN, 2006, p. 45), já que nunca existiu um Estado colonial português:

A administração colonial não poderia ser considerada como um « Estado colonial». A sua estrutura não visava de todo a preparação da criação de novos Estados. Havia sim um aparelho colonial do Estado, mas o Estado colonial não era senão o Estado metropolitano. Mesmo que a colonização tenha produzido efeitos identitários, a administração colonial não podia ter sido o lugar de fusão do Estado-nação devido à sua relação com os colonizados. Como sublinha Jean-François Bayart, a muito longo-prazo, a «tendência é para o Estado» na sociedade africana, mas ele subestima o facto de que a colonização é um período contra-corrente desta tendência (L’historicité de l’État import, Paris, FNSP, Les Cahiers du CERI n° 15, 1996). (CAHEN, 2006, p. 45).

Diante disso, o mesmo autor esclarece que, em todos os Países africanos de língua oficial portuguesa (Palop), mas, em particular, em Moçambique, a pequena elite assimilada e mestiça quase nada herdou das antigas elites africanas do período precedente e, por isso, ficou totalmente confinada a trabalhos burocráticos no aparelho de Estado, a serviços ferroviários e a empregos subalternos do setor terciário. Sobre esse aspecto, vale lembrar que Nkrumah (2018) nos chama atenção na formação das *intelligentsias africanas*, resquícios do

que adotamos do colono, ou seja, “ao formar uma intelligentsia africana, os colonialistas pretendiam, segundo os seus próprios termos, ‘formar quadros locais’ chamados a tornar-se nos assistentes em todos os campos e assegurar o desenvolvimento de uma elite cuidadosamente seleccionada”(NKRUMAH, 2018, p. 50). Portanto, essas elites, como explica, pretendem-se mais ocidentais do que os próprios ocidentais, exagerando no vestuário, nos hábitos e no linguajar. Isso posto, fica fácil compreender que a elite moçambicana letrada e educada à moda europeia não queria ser sipaio e não podia ser colono, mas desejava de forma intensa tomar o poder colonial:

A Intelligentsia conduziu sempre os movimentos nacionalistas no seu início. O objetivo não era trazer uma transformação radical das estruturas sociais, mas tomar o lugar do poder colonial. Sua intenção não é mudar o “sistema”, mas controlá-lo. Neste sentido, ela é burguesa e formalmente oposta a qualquer transformação socialista revolucionária. (NKRUMAH, 2018, p. 5).

Assim sendo:

Depois, veio a desolação das dívidas abomináveis, que se deveram, como tudo indica, a interesses não tanto patriotas de defesa, mas de veleidades individuais e egoístas. Os efeitos suplantaram os de uma simples dívida: baixou o já precário nível de vida dos moçambicanos, defraudou a sua esperança em erguer-se das cinzas não só das guerras mas também dos falhanços das políticas económicas, nossas ou impostas por organizações internacionais de cooperação e bilaterais. (NGOENHA; CASTIANO, 2019, p. 5).

A respeito das *intelligentsias africanas* que, como já foi dito, pretendiam, acima de tudo, tomar o poder colonial, e não exatamente mudar o sistema de governo colonial, Elísio Macamo (2002) afirma que a chave para compreendermos a distribuição do poder em África é analisar as relações clientelistas, “a chave abre a fechadura duma caixa de pandora: desordem, informalização, vernacularização, caos, corrupção. Em suma: tudo menos consolidação da democracia” (MACAMO, 2002, p. 2). Isso confirma que estamos diante de governos burgueses capitalistas e, no caso de Moçambique, as dívidas abomináveis e odiosas, outrora ocultas, não geram mais surpresas.

### **3.1 A elite moçambicana: grupo dirigente e poder político**

Como já foi dito, a elite moçambicana é resultado da junção de diferentes grupos políticos que se bateram, primeiro, na luta de libertação colonial e, em seguida, fragmentados, durante 16 anos lutaram para governar o país. Entretanto, os grupos envolvidos nessa guerra fratricida afastaram-se das massas e concentraram todo o interesse no pódio do poder:

Os deputados da Renamo e a sua direcção instalada em Maputo, no gozo das benesses pagas pelos contribuintes, têm vindo afastar-se progressivamente da sua base tradicional no centro do país, e essa atitude reavivou o velho conflito. Na verdade, a Renamo nunca conseguiu ser mais do que aquilo para que foi criada pelos supremacistas brancos: um instrumento para a inviabilização de um estado socialista na África Austral. Com a sua participação activa esse objectivo não foi atingido. Porém, com a derrota do Poder Popular, a Renamo perdeu também a razão de ser.

No quadro dos Acordos de Roma foi-lhe atribuída de bandeja a liderança da oposição, o que impediu à partida a afirmação de potenciais opositores com um projecto construtivo e coerente para Moçambique. Partilhando com o governo a ideologia neoliberal, não há realmente nada que diferencie politicamente a Renamo da Frelimo. Na Assembleia da República, nunca soube ou nunca quis ser alternativa, nunca foi capaz de avançar propostas legislativas que contrabalançassem a maioria frelimista. (SÁ, 2021, p. 209-210).

Mesmo que eu não concorde de todo com Sá, quando se refere que foi dada de bandeja o estatuto de oposição à Renamo, pois, ainda que ela tenha iniciado como um grupo de guerrilha e sem um projecto político, sempre esteve claro que esse grupo opunha-se às políticas marxistas adotadas pela Frelimo e ao seu modo de governar autoritário. Assim, com o surgimento das aldeias comunais, muitos foram os líderes locais que, estupidificados e marginalizados pelo novo governo, decidiram, junto às suas famílias, se filiarem à Renamo em busca da dignidade perdida e daquilo que acreditavam ser justo. A Renamo também atraiu aqueles que se sentiam rejeitados e insultados, aquando da “operação produção” que os tirava dos centros urbanos, cuspiendo-os às suas zonas de origem ou campos de reeducação, muito mais distantes. Por conseguinte, muito sangue foi derramado até que se chegasse aos acordos de paz, em 1992.

[...] Sublinhe-se simplesmente que, com o afastamento dos notáveis, a eliminação das suas prerrogativas políticas, sociais e religiosas e perante o discurso veemente que os ridicularizava, ameaçava e insultava, as populações compreenderam que era sua própria existência social que a Frelimo negava. E por isso sentiam vergonha, um sentimento paradoxal de serem obrigados a passar à clandestinidade, com toda a sua história e existência social, por aqueles mesmo que em seu nome, tinham posto fim à opressão colonial. [...] Veremos que as populações legitimistas da Frelimo foram também as privilegiadas da situação colonial e que as marginais e rebeldes dessa altura continuaram a ser marginais no Estado independente, antes de se tornarem dissidentes da Frelimo e de se confiarem a autoridade militar da Renamo. (GEFFRAY, 1991, p. 19-22).

Comprendemos, assim como Mondlane (1976), Geffray (1991) e tantos outros estudiosos desse tema, que não deixa de ser verdade que os legitimistas da Frelimo se beneficiaram de algum modo da empresa colonial. Podemos nos recordar, por exemplo, que a Frelimo foi composta na sua maioria por homens sulistas assimilados e bem letrados, que cedo imigraram para se formar na Europa. Diferentemente dos homens da Renamo, majoritariamente originários do centro e do norte do país, onde eram segregados e tinham pouco acesso à educação formal. Por isso mesmo, torna-se compreensível a importância que a Renamo dava às suas culturas, tradições e chefes locais.

Por outro lado, ao estudar a formação da Renamo e a forma como os seus guerreiros eram iniciados e instruídos, Geoffrey (1991) responde de certa forma a pergunta que aqui se coloca: onde estão as mulheres? O autor explica que os guerrilheiros eram agraciados com “companheiras de guerra submissas”, mulheres raptadas com seus filhos que acabavam

gerando ali outros filhos. Tal ato servia de gratificação pelos serviços prestados à Renamo e lhes retirava a responsabilidade de pagar dotes e casamentos, coisa que, estando nas zonas de origens, seria completamente vedada a eles. Ora, para além de cuidarem da nova família, essas mulheres eram também incumbidas de trabalhar na terra.

Por seu turno, Cahen (2019) observa que, nas fileiras da Renamo, por exemplo, a chegada de combatentes femininas a bases homogêneas era vista como falta de disciplina militar, pois perturbava o comando masculino, não porque a autoridade masculina fosse contestada, já que não existiam mulheres com cargos ou patentes de chefia. O conflito era senão pelo desejo de apropriação do DF (destacamento feminino), com quem tinham dificuldade de conviver e militar sem contato amoroso ou sexual. Nessas duas abordagens, parece claro o problema dos homens em relação às mulheres, e o lugar em que elas eram colocadas perante tal situação. Ora, vários são os relatos de famílias que se recusaram a alistar suas filhas às fileiras da Renamo ou da Frelimo porque temiam que fossem abusadas sexualmente nos quartéis ou simplesmente engravidadas por seus superiores hierárquicos e expulsas, tal como aconteceu em agosto de 2020 com as 15 jovens recrutas estupradas por agentes policiais na Escola Prática da Polícia em Matalana,<sup>59</sup> onde estavam em formação. Infelizmente, não é de hoje que a prática do assédio sexual constitui, para quem cede ou não resiste à pressão, uma forma de ascensão política e profissional. Momplé também faz menção a esse tema em *Neighbours*, mas disso falaremos mais no final do próximo capítulo, que tem como subtítulo “Leia Percina Moveia, as humanidades líquidas e o assédio estrutural.”

Isso posto, torna-se compreensível a pouca participação das mulheres na formação da elite moçambicana. Entretanto, para melhor compreensão, podemos regressar à forma de organização social e política antes da chegada dos invasores e lembrar que a agricultura e a manutenção dos celeiros era responsabilidade das mulheres. No entanto, após a chegada dos

---

<sup>59</sup> “O caso veio à tona em 10 de agosto, depois de uma ordem sobre um processo disciplinar contra instrutores da Escola Prática da Polícia em Matalana ter sido emitida pelo comandante-geral da polícia de Moçambique, Bernardino Rafael. O documento viralizou nas redes sociais, gerando forte indignação. A direção da instituição tomou conhecimento de que as 15 recrutas teriam engravidado após iniciarem o curso básico de polícia, segundo atestariam exames médicos de rotina na escola. Mídias do país apontam que a quantidade de jovens que engravidaram é ainda maior e que 28 teriam sido identificadas. O escândalo teve início quando uma das jovens procurou ajuda médica depois de ter dado à luz uma criança no interior de um bosque por medo de ser descoberta pela direção da instituição. A imprensa do país também indica que algumas das recrutas que teriam sido alvo das agressões sexuais contraíram HIV. O comando-geral da Polícia não se pronunciou sobre o caso até o momento”. Ver em: <https://www.rfi.fr/br/mundo/20200818-caso-de-15-jovens-que-engravidaram-ap%C3%B3s-estupros-em-escola-de-pol%C3%ADcia-gera-revolta-em-mo%C3%A7ambique>. Acesso em: 28 mai. 2022.

colonos, Zamperini (2012) aponta que esses, ao compreenderem o preponderante papel das mulheres na sociedade moçambicana, já que cabia a elas a fabricação de utensílios domésticos, educação e saúde dos filhos, garantia da higiene da família, a confecção dos alimentos, maternidade e seus cuidados. Ainda, o ciclo produtivo agrícola, o que permitiu, de algum modo, a acumulação de capital e manutenção das famílias. Percebido isso o governo colonial coibiu, ao menos formalmente, a utilização assalariada da força de trabalho feminina, encerrando-as em espaços domésticos, de forma que, regressados os homens do trabalho forçado ou das minas, inválidos e doentes, as mulheres pudessem garantir a devida assistência, isentando-se, assim, a empresa colonial de tal responsabilidade.

Assim como em outros países da África, a agricultura se destacou como uma das principais fontes da economia. Durante a colonização, as mulheres foram marginalizadas das relações de produção do Estado, além do trabalho ser um atributo legalmente da população masculina, predominou nesse período, uma agricultura de modelo capitalista voltada para o mercado exterior e de mão-de-obra assalariada. Entretanto, a atuação feminina na produção familiar se manteve. Após a independência, a Frelimo tentou destruir a proeminência da produção familiar visando o fortalecimento de uma economia nacional com bases em uma agricultura industrializada e voltada para o mercado externo, mas, ao contrário da administração colonial, o seu governo procurou incentivar as mulheres a adquirirem conhecimento técnico para continuarem fazendo parte da produção. Em boa parte das sociedades africanas, o segmento feminino desempenha um papel fundamental na economia, apesar de o seu trabalho nem sempre resultar em salário (TEMPO, 1984. Out, p. 19; MORA; PEREYRA, 1999, p. 69-107). (SANTANA, 2009, p. 83.).

Como se pode notar, mesmo após a independência política de Moçambique, as mulheres foram mais uma vez direcionadas ao setor agrícola, um trabalho mal remunerado e marginalizado. Também lhes sobrou o trabalho informal nas zonas urbanas como forma de garantir o sustento de suas famílias. Portanto, fica fácil compreender por que a elite moçambicana é majoritariamente masculina. Diante disso, outro aspecto que não se pode ignorar é o baixo acesso à educação formal por parte das mulheres. Nesse aspecto vale lembrar Rita Chaves, quando se debruça sobre o impacto do acesso e a habilidade de escrita na formação das elites africanas. Tomemos como exemplo o caso de Angola:

Numa sociedade extremamente hierarquizada, o domínio da escrita é visto como um fator essencial na instituição do perfil social, traço que se projeta na língua portuguesa, cuja trajetória nos países africanos só se poderia ter iniciado sob o signo da cisão. Em Angola, já no século XIX, o seu domínio funcionava como linha de fronteira entre a civilização e barbárie, interferindo diretamente na formação de uma pequena elite africana, ou de origem africana, que procurava assumir a condução dos destinos das terras em que viviam. A esse pequeno grupo coube o papel de dinamizar, na imprensa incipiente do território, o debate a respeito da ordem social e iniciar a discussão sobre a nacionalidade, manifesta na campanha pela criação de uma literatura própria. (CHAVES, 2005, p. 251).

No que tange à formação da elite moçambicana, já vimos que, assim como em Angola, ela foi composta por um grupo urbano, na sua maioria de intelectuais assimilados e mulatos. Mondlane (1976) esclarece que, por causa da proibição de associação política e da

necessidade de segredo imposta por essa proibição, associada à erosão da sociedade tradicional e da falta de educação moderna nas áreas rurais, não havia condições favoráveis à expansão das ideias nacionalistas por todo o país. Desse modo, foi só entre uma minoria que, a princípio, se desenvolveu a ideia de ação nacional, em contraposição com a ação local. O autor acrescenta ainda que se tratava de uma minoria totalmente desenraizada do sistema tribal, o que possivelmente ajudou a incitar a uma visão nacional e estimulou esse grupo a compreender a força da unidade. Afinal, essa pequena minoria culta acompanhava os acontecimentos mundiais, tinha contatos adequados com o exterior e entendia globalmente o fenômeno colonial.

Por outro lado, não se pode ignorar o carácter interventivo e a demonstração de resistência por partes das mulheres moçambicanas que, em vários momentos da história, organizaram-se e mostraram uma outra face da moeda, a insubmissão:

As iniciativas de resistência à colonização constituíram um verdadeiro subsídio ao movimento de independência. Bárbara Isaacman e June Stehman identificaram iniciativas de mulheres – algumas de significativa relevância – como investidas anticolonialistas muito mais abrangentes no âmbito rural. A greve de Buzi, realizada em 1947, é um exemplo. Tratou-se de um movimento grevista que incluiu a participação de 7.000 mulheres que se recusaram ao cultivo do algodão, queimaram as sementes e participaram em outras ações contra as concessionárias algodoeiras, obtendo a isenção deste trabalho para as grávidas e mães com crianças de até 4 anos de idade. Outra iniciativa de fundamental importância foi a atuação das mulheres na propaganda de desprestígio do governo colonial perante a população e a divulgação de notícias do neófito movimento nacionalista, a Frente de Libertação Nacional de Moçambique, a Frelimo. (ISAACMAN; STEHMAN, 1984, p. 23; MATEUS, 1999, p. 59-60). (SANTANA, 2009, p. 70).

Um ponto de ordem: convém reconhecer que, ao nos referirmos várias vezes a expressões como “as mulheres moçambicanas” ou simplesmente “as mulheres”, é preciso concordar com Casimiro (2014) para ponderarmos que as mulheres africanas, as mulheres negras, acrescento, as mulheres no geral não constituem um grupo homogêneo. Cada uma delas tem suas bases culturais e sistemas de apoio, identidades múltiplas, complexas, contraditórias e em transformação, de acordo com as circunstâncias em que estão inseridas. Por sua vez, algumas mulheres são oprimidas e outras são opressoras, assim como houve mulheres que se beneficiaram com a escravatura e com a colonização. A autora destaca ainda que as mulheres não foram vítimas passivas, mas que se empenharam em diferentes espaços e lugares e participaram em diferentes fases históricas, engendrando estratégias de acomodação, resistência e luta. Portanto, relações de gênero que oprimem as mulheres tem que ser entendidas de forma interseccional, de acordo com a diversidade de experiências, conflitos, lências que não podem ser encaixadas em modelos unilineares e dicotômicos. Assim como, não se deve considerar os filhos como sendo o centro das relações opressivas sofridas pelas



mulheres, as unidades de produção e de reprodução estão interligadas por relações de gênero em transformação, conflitos, contestações e de relações de poder.

Momplé pontua muito bem essas diferenças em sua obra. Nos permite compreender que os filhos não constituem um problema, entretanto, o problema surge quando não se consegue conciliar a reprodução com a produção. Vejamos as a personagem Tia Mariamo e a mulher do professor. No conto “Os olhos da cobra verde”, há a presença de outras mulheres: a vovó Facache, mãe de tantos filhos, mulher independente e empreendedora; a tia Mariamo, tida como libertina por escolher permanecer solteira e ter filhos de pais diferentes, também empreendedora, dona de si e de suas escolhas. Ela se contrapõe à mãe, uma mulher tradicional, dona de casa e submissa ao marido. Todas elas, mulheres moçambicanas que, ao seu modo, lutavam contra a opressão social e patriarcal.

A relação entre mulheres e revolução tinha uma fundamentação teórica. Conforme Zuleica Alambert, o método de análise marxista preconizava o fim da opressão social por meio do proletariado unido a outros grupos sociais oprimidos, que, assumindo o controle do Estado, sobretudo da produção, estabeleceriam uma sociedade livre da exploração e estruturada em princípios de igualdade, independente de raça, sexo e religião. Ademais, a subordinação feminina foi vista como um resultado da exploração inerente à sociedade capitalista e relacionada ao problema da exploração. Esse tipo de análise refletia o pensamento de Marx e Engels, que preconizaram a subordinação feminina como resultado do surgimento da propriedade privada, tendo como consequência a restrição da mulher ao espaço doméstico para o cuidado e reprodução da mão-de-obra operária, exercendo, dessa forma, uma função de acessória na produção do sistema capitalista. Desse modo, a subordinação feminina era uma questão social somente resolvida com o socialismo (ALAMBERT, 1986, p. 21-48; KOLONITAI, 1982, p. 1-101). Mas outras reflexões indicam caminhos diferentes na forma de pensar as relações de gênero e marxismo. O casal Pat and Hugs Armstrong concorda que a análise marxista centrou-se no aspecto da luta de classes e marginalizou a questão de gênero, porém sugeriu que isto não significava um atestado de inutilidade desse método para pensar as relações de gênero, havendo uma necessidade de se repensar o marxismo para um melhor uso de sua teoria. (SANTANA, 2009, p. 79).

Nessa senda, assistimos na Primeira República o governo da Frelimo, imbuído das práticas marxistas, a empenhar-se na luta contra a opressão social e feminina. Uma das decisões daí advindas foi a formação da Organização da Mulher Moçambicana (OMM).<sup>60</sup> A esse respeito, Casimiro (2005) esclarece que a OMM não passou de uma forma organizada da Frelimo para exercer controle sobre o espírito de liderança das mulheres e, logo após a sua criação, muitas foram as DFs que não se aliaram. Pergunto-me o que pode ter significado a não participação dessas mulheres na OMM, sabendo que muitas delas eram líderes carismáticas e representativas, e como o não envolvimento dessas mulheres na nova frente

---

<sup>60</sup> Criada em dezembro de 1972 pelo Comitê Nacional da Frelimo, entendida como uma organização democrática de massas, tinha como tarefa mobilizar e organizar as mulheres moçambicanas no combate pela libertação nacional, pela emancipação das classes trabalhadoras e pela emancipação da mulher. Após a independência, sua tarefa principal era a construção da sociedade socialista por meio da edificação da base material e ideológica. (OMM, 1980).

pode ter contribuído para o afrouxamento das iniciativas emancipatórias da mulher moçambicana.

Com efeito, a partir da exclusão de mulheres que se assistiu na fundação da OMM, percebe-se que o trajeto de exclusão se seguiu a outros níveis de tomada de decisão e na composição da formação da elite moçambicana. Como explica Oyěwùmí (2021), a experiência colonial colocou as fêmeas africanas no fundo de uma história que não era delas, à medida que as categorizou como mulheres dentro de um sistema de hierarquia de sexos, o sistema europeu. Entretanto, com o fim do império, as elites africanas tornaram-se patriarcalizadas e passamos a observar certos privilégios de classe apenas para esses grupos. A mesma autora pontua ainda que as mulheres que pertencem a essas elites parecem sofrer mais com os efeitos negativos da dominação masculina, pois, para as mulheres mais pobres, a experiência de dominação masculina é discreta, o que se deve provavelmente às desvantagens socioeconômicas e à subordinação de gênero. Sobre tal afirmação, percebo que as mulheres mais pobres, ao assumirem essa postura de mães solas e chefes de família, participam de um certo domínio masculino. Ao ocuparem o lugar masculino de provedor, elas tornam as suas experiências de submissão diferentes das primeiras que ainda dependem muito da aprovação masculina para tomada de decisões.

A questão que se coloca e nos cabe analisar por meio da literatura de Lília Momplé é que tipo de ações afirmativas as diversas mulheres moçambicanas usam para driblar a dominação masculina patriarcal e que esforços as poucas mulheres que compõem a elite nacional tiveram que fazer para merecer ou conquistar tais espaços. Da minha parte, creio que algumas pistas foram aqui desveladas. Continuemos!

### **3.2 “Era uma outra guerra”: uma guerra fratricida**

Por meio de um olhar diferenciado, Momplé, no conto “Era uma outra guerra”, nos faz conhecer o impacto e a paisagem de destruição e esperança vinculadas aos primeiros momentos após a Guerra dos 16 anos em Moçambique. A autora dá voz a um casal português, branco, cantineiros, residentes no país desde a época da colonização portuguesa. Trata-se de um relato apaixonado e de revisitação de memórias daqueles colonos que, encantados com povo e com o país, mesmo após a independência, decidiram ficar e continuar fazendo a vida até que são surpreendidos por essa guerra fatídica. Nesse conto, temas como colonização, guerras, descolonização, independência, corrupção, amor, racismo, democracia são invocados.

Todavia, os sinais da guerra que há meses terminou estão ainda patentes no capim alto que invadiu as machambas abandonadas, nas palhotas e casas destruídas e também nos carros e machimbombos queimados, macabras sentinelas ao longo da

estrada. – Então, vejo-te triste – diz Alberto Cereja, quebrando o silêncio sem desviar os olhos da estrada - não estás contente por viajarmos assim à vontade: – Claro que estou. Mas... tanto carro queimado... É horrível! – replica Assunção. – Não são os carros da democracia – ironiza o marido, amargamente. – Quanta gente morreu assim encurralada, sem poder escapar. (MOMPLÉ, 2012, p. 135).

Estima-se que cerca de um milhão de pessoas morreram em combate e por fome devido à crise instalada pela Guerra dos 16 anos e da recessão econômica que se vivia na altura. Infraestruturas destruídas, empreendimentos sabotados, estradas banhadas de sangue, pessoas raptadas (algumas feitas soldados), as populações interdidas de circular, campos minados que renderam quase cinco milhões de mutilados. Só o terror, o medo e a fome eram permitidos de circular. Foram 16 anos de incertezas e brutalidades:

Na verdade, até há pouco tempo, só era seguro entrar ou sair de Maputo por via aérea. Apenas os muito aflitos e inconscientes ou os muito necessitados, por razões profissionais ou familiares, se aventuram pelas estradas traiçoeiras onde, a qualquer momento, se podia cair numa emboscada e morrer queimado dentro dos carros, baleado à queima-roupa ou ainda degolado à catanada. Até mesmo com escolta militar se corria o risco de sucumbir, vítima do descontrolado tiroteio entre a tropa governamental e os homens da Renamo. (MOMPLÉ, 2012, p. 81).

A exemplo disso, Momplé nos apresenta, em outro conto, “Os olhos da cobra verde”, a triste situação de vovó Facache, que, impelida pelo falecimento de um neto, acaba se aventurando na estrada para assistir às cerimônias; surpreendida pela guerra, não consegue regressar:

Contudo, quando um dos filhos do seu enteado mais velho faleceu em Inharime, nem por um momento lhe passou pela cabeça faltar ao funeral do “neto.” [...] Foi uma viagem difícil, pontilhada de sustos pois, de repente podiam sofrer algum ataque que reduzisse a cinzas, viatura e passageiros. [...] O neto teve sepultura debaixo do canhueiro sagrado. [...] Mal tinham acabado de se acomodar quando, como raios vindo do inferno, começaram a chover balas e granadas, ao mesmo tempo que um bando armado penetrava no compartimento onde todos se encontravam desatando a atirar indiscriminadamente [...] Vovó Facache lembra-se de ter desmaiado, traída pelo seu coração já cansado. Foi, certamente, o que a salvou, pois quando deu acordo de si, encontrava-se debaixo do cadáver da filha mais nova, sem uma beliscadura. (MOMPLÉ, 1997, p. 32-33).

Várias causas têm sido apontadas para a motivação dessa guerra, dentre as quais: o potencial apoio da África do Sul, da Rodésia e de Portugal, que estavam inconformados com a independência política de Moçambique e as respectivas consequências sobre suas economias. Existiam desavenças étnicas que vinham mesmo antes da ocupação colonial e que, com a independência colonial se agudizaram, gerando desacordo entre os líderes da Frelimo sobre o regime, ideologias e políticas que se deviam adaptar para governar o país. Isso fez com que nomes sonantes na luta de resistência e libertação contra o jugo português fossem apagados da história e considerados dissidentes. Havia o desejo da reestruturação das autoridades tradicionais. Marginalizadas e infantilizadas, algumas delas, em consonância com a Renamo, procuraram, a seu modo, combater as políticas de operação e de produção, aldeias comunais,

campos de reeducação e assassinatos ou penas de morte. Michel Cahen acrescenta: “o aspecto comunitário da guerra [...] foi social e não étnico: entre a população que vivia na esfera do Estado moderno e a população que se protegia do Estado, vivendo nas autarquias da Renamo” (CAHEN, 2019, p. 342).

Todavia, ainda que as intenções para a construção da nova nação tenham sido boas, as estratégias usadas revelaram a falta de conhecimento profundo sobre a sociedade que se queria conduzir. Fala-se de um excesso de autoritarismo por parte do governo no poder, que ignorou as especificidades dos diferentes povos e, por conta da construção de um nacionalismo, todas as ideias contrárias foram silenciadas e trucidadas. Mesmo que o socialismo visasse erradicar a luta de classes, no caso de Moçambique, percebemos que serviu para acentuar tais diferenças.

Voltando ao texto, ainda que o casal Cereja represente os “bons colonos”, pergunto-me quantos moçambicanos em 1992 ou antes disso podiam passear de carro em Namaacha para apreciar a paisagem e até que ponto seria possível falar em construção de uma comunidade nacional sob o lema de “Unidade, trabalho e vigilância”, vigente na época, quando um grupo minúsculo vivia na capital do país de forma confortável, em casas de alvenaria, prédios e vivendas nacionalizadas enquanto, do outro lado, milhares de moçambicanos permaneciam pendurados em aldeias comunais.

Ora, a participação ativa de civis nessa guerra comprova, por sua vez, que “a luta de classes é o resultado do surgimento da propriedade privada e do declínio da sociedade de tipo comunitário em proveito das sociedades escravagista e feudal” (NKRUMAH, 2018, p. 27). Sabemos, pois, que no centro e no norte de Moçambique as populações foram organizadas em aldeias comunais (empreendimento que, para alguns moçambicanos, lembrava a campos de concentração), ao passo que, como vimos, “os outros moçambicanos”, letrados, cooperantes, dirigentes etc. desfrutavam das benesses da independência, privando todo aquele que ousasse migrar para a “nação” (Maputo), uma vez que eram enviados para os campos de reeducação.<sup>61</sup>

Logo, podemos perceber que a Guerra dos 16 anos, para além das suas motivações externas, foi também uma guerra fratricida.

---

<sup>61</sup> Sobre os campos de reeducação em Moçambique, recomendo o filme *Virgem Margarida*, de Licínio de Azevedo, em que denuncia as atrocidades cometidas contra o povo moçambicano na Primeira República, em que todos aqueles que fossem considerados marginais, prostitutas, dissidentes, feiticeiros, testemunhas de Jeová, não hétero, ou seja, todo aquele(a) que apresentasse uma conduta contrária aos princípios do homem novo era exilado em Niassa, onde seria “reeducado” à custa de trabalho agrícola forçado, sem nenhuma condição de saneamento e habitação. Nesser contexto, muitos morreram como indigentes.

O uso de armas brancas pelos m'jiba<sup>62</sup> tem um carácter mais selvagem e espectacular que o das armas de fogo, e as enormes feridas obscenas provocadas pelas suas catanas são menos limpas, menos civilizadas, que os pequenos orifícios encarnados feitos pelas balas das AK 47. Em geral, os m'jiba intervêm depois de os soldados terem aberto o fogo, quando a acção se desenrola em seu favor, para acabar com os feridos e mutilar os mortos... É isso que alimenta os comentários horrorizados sobre a reputação de ferocidade e de selvajaria assassina gratuita atribuída aos m'jiba. [...] Depois do combate «os bandidos armados» voltam ao acampamento em companhia dos seus camaradas de armas, com quem partilham a condução de guerreiros, enquanto os m'jiba «desarmados», voltam para casa da mãe ou da esposa e preparam-se para se levantarem no dia seguinte de madrugada, para irem trabalhar na machamba. Os m'jibas voltam 'a rotina da sua vida normal', até que os homens da Renamo, um *capeceiro* ou o *mambo*, venham de novo requisitar os seus serviços, para o trabalho de vigia e de transporte, para participarem numa emboscada. (GEFFRAY, 1991, p. 111).

Os m'jibas então são usados como massas de manobra para saciar os instintos (des)governados e ferozes da Renamo, tornando a guerra mais horrenda. A fala de Geffrey sintetiza a afirmação do casal Cereja que dá título ao conto, “Era uma outra guerra”. O que chama atenção nesta guerra é o massivo envolvimento de civis, assim como a excessiva violência sobre as populações: a morte não era suficiente, ela devia estar associada ao sofrimento e à brutalidade, o que se explica, também, pela falta de plano político e civismo.

A Renamo é um exército rural e não tem acesso à cidade, onde se encontram tradicionalmente as «mulheres de soldados». Por outro lado, não é um exército militante e os seus soldados não são movidos por qualquer credo político: não sentem o imperativo de respeitar as pessoas civis, que prefiguraria um projecto social, seria prova do seu valor e condicionaria a adesão das populações aos objectivos do seu combate. Assim, muitos soldados, quando podem, servem-se pela força das mulheres e violam as que são requisitadas para o transporte, ou as cativas que ninguém reivindica... (GEFFRAY, 1991, p. 79).

Lembro-me que, quando eu era pequena, ouvia histórias sobre a guerra. Falava-se que mulheres eram estupradas, que mães eram obrigadas a decapitar seus bebês e pilá-los ou, então, cozinhá-los vivos. Histórias de pais que eram obrigados a fazer sexo na frente de seus filhos e/ou com eles e, depois, decapitá-los ou vice-versa. Era uma outra guerra, uma guerra de agressão, de vingança e ódio, uma guerra de desesperança e desilusão. Tomemos como exemplo a descrição feita pela narradora do conto “Stress”:

Os olhos embaciados do avô mal distinguiam os recém-chegados e muito menos o seu esgar cruel, as espingardas e catanas; tão pouco os seus ouvidos alcançaram aquelas palavras ríspidas e urgentes. Portanto deixou-se estar, sorrindo sempre, mesmo quando o homem que falava, já irado, rosnou: “este velho já está-me a chatear!”, depois do que, sacando de uma “experiente” catana, lhe decepou a cabeça. Esta caiu, direita como um troféu, de olhos vítreos e boca escancarada, ao lado do corpo que continuou encostado à palhota, encharcando-se lentamente de sangue. (MOMPLÉ, 1997, p. 17).

---

<sup>62</sup> “[...] Estes jovens são frequentemente desprezados pelos homens da Renamo que os comandam: são simples ajudantes que não partilham as mesmas motivações, nem a mesma experiência de guerra dos soldados” (GEFFRAY, 1991, p. 111).

Importa frisar, como aponta Cahen (2019), que as atrocidades dessa guerra foram cometidas pelos dois grupos, pois, na história de massacres, há sempre violações e outros crimes contra mulheres e raparigas, sendo difícil imaginar que apenas os soldados da Renamo violavam-nas e os das FPLM sempre respeitassem as mulheres. Outro aspecto que se destaca nessa guerra, é o envolvimento massivo de civis, principalmente das regiões centro e norte do país, o que fez com que fosse apelidada de guerra civil e despertasse a comunidade internacional a intervir. Não mais apoiando-a, como se deu na primeira fase com o envolvimento de alguns colonos portugueses inconformados e com o apoio do governo de Pieter Botha, da África do Sul, e Ian Smith, da Rodésia<sup>63</sup>, estava agora a comunidade internacional conscientizada para a resolução dos conflitos. Assim afirma Celestino Fernando, no artigo “As três (3) transformações históricas e políticas da Renamo e a causa interna da Guerra Civil em Moçambique”:

A guerra alastra-se em todo o território nacional, a Renamo chega a controlar dois terços do país e o movimento atingiu 20 mil guerrilheiros, (OLIVEIRA, 2006), num país que tinha uma população de cerca de cinco milhões e atingiu o recorde africano em números de guerrilheiros em relação aos outros rebeldes africanos. Isso preocupou a Frelimo e a comunidade internacional e começou a fomentar pressão para pautar pelo diálogo para chegar ao fim da guerra e também alocar o regime político que o movimento propunha. (FERNANDO, 2020, p. 8).

Muitos são os estudiosos que afirmam direta ou indiretamente que essa foi também uma guerra passional. Associo essa paixão ao carácter incivil que motivava ambas as frentes em combate, em especial o partido no poder, ao não diálogo, o que levou tantas vidas a serem sacrificadas. Outrossim, Momplé evidencia, no conto em análise, o carácter moral e ético e o nível de civismo que acompanhava os guerrilheiros na primeira guerra, quando a FPLM ainda significava o povo moçambicano, uma multidão oprimida unida contra o jugo colonial, e não um grupo político ou elite no poder. Vejamos:

[...] Eram três os homens que bateram à porta sem alarde, e sem alarde, chamaram o dono da casa pelo nome [...] Alberto Cereja surpreso por os recém-chegados não lhe infundirem medo, convidou-os a sentarem-se com ele e a esposa [...] Assunção pôs-se a examinar os guerrilheiros, estupefacta por achá-los tão cordatos [...] e, sem rodeios, explicou clara e sucintamente os objectivos da FRELIMO – libertar Moçambique do jugo colonial. [...] Estamos aqui para avisar que muito brevemente vamos tomar esta zona. E infelizmente, o senhor e a sua família têm que ir embora – continuou, [...] nós sabemos tudo sobre o senhor e a sua esposa e as crianças. Sabemos que respeitam as populações, não as exploram, pelo menos aparentemente, não são racistas. Por isso é que estamos aqui a avisar que devem abandonar esta

<sup>63</sup>“Aqueles que estavam mais envolvidos na oposição à Frelimo fugiram para o estrangeiro, levando consigo uma determinação para a sabotagem do novo regime. O governo de Ian Smith foi o primeiro a dar algum apoio aos Moçambicanos dissidentes. Jorge Jardim e seu agente Orlando Cristina terão fugido com alguns processos da DGS e ajudado os rodesianos a fundar a Renamo, recrutando elementos das unidades militares e paramilitares negras que haviam combatido para os Portugueses. Sob o controlo firme da organização de segurança rodesiana, a Renamo desenvolveu-se primeiro como uma unidade militar e não como um movimento político”. (NEWIT, 2012, p. 482).

zona. Não queremos que lhes aconteça mal algum - explicou o guerrilheiro. (MOMPLÉ, 1997, p. 86-87).

Conquistada a independência política de Moçambique, a Frelimo se diluiu, o que deu origem à fatídica Guerra dos 16 anos. “Foi necessário algum tempo para que a Frelimo admitisse, mesmo a si própria, que a Renamo constituía uma ameaça séria aos planos e à estabilidade de todo o estado. Em parte, tratou-se de um problema psicológico” (NEWIT, 2012, p. 484). Não havendo consenso entre o governo e a Renamo, a mãe natureza teve, por sua vez, de fazer a sua parte, de maneira a acalantar os ânimos, levar os homens à razão e, por fim, ao conflito. No fundo, estamos a dizer com Newit (2012) que foi preciso chegarem as catástrofes naturais, a desagregação da economia rural e a fome em grande escala para a Frelimo se convencer que as unidades agropecuárias estatais e as cooperativas não estavam conseguindo sustentar o país, e que o campesinato andava alheio a todas estratégias governamentais, incluindo o combate a Renamo. Só assim começaram a pensar em reavaliar suas políticas e posicionamentos nos assuntos internacionais:

Joseph Hanlon, que reescreve a história pós-colonial como um processo inexorável de separação entre a Frelimo e o povo. Outros autores concentram-se sobre os efeitos da guerra de desestabilização sobre o projecto revolucionário com títulos mais do que eloquentes, nomeadamente “o sonho desfeito”, “uma caminhada difícil: a transição socialista em Moçambique”, “dez anos de solidão” e “apesar de tudo continuam a dançar”. Nestas obras há como que uma espécie de retorno à sobriedade depois do entusiasmo enebriante com que a proclamação da construção do socialismo tinha sido recebida. Quando a Frelimo reage nos meados da década de oitenta com aquilo que veio a ser considerado a viragem para o ocidente, viragem essa que iria culminar com a introdução do programa de reabilitação económica, revisão da constituição e, finalmente com negociações com a dissidência armada, são os autores mais cépticos em relação aos protestos revolucionários da Frelimo que vão restabelecer uma ligação directa com a luta armada e, implicitamente, com Eduardo Mondlane. Este sentimento é particularmente exprimido por um observador alemão, Erfried Adam, que numa colectânea sobre “democracia e reformas estruturais nos países de língua portuguesa em África”, defende a tese segundo a qual a viragem da Frelimo constituiria um retorno aos ideais originais. (MACAMO, 2002, p. 12).

Continuando a leitura do conto em análise, outro tema que desperta atenção é a raça branca e os seus privilégios. Ora, a ausência de raça prejudica as populações de Chiure, ou seja, o casal branco é convidado a retirar-se da região para junto de parentes e amigos, e até questiona-se quanto tempo precisará para tal, como se a guerra pudesse esperar. Quanto à população de moçambicanos residentes nessa mesma região, o conto não avança nenhum feito da parte dos soldados da Frelimo para salvaguardar tal comunidade:

– E estão preparados, mesmo que não sejam perseguidos nem presos, estão preparados para viver, talvez durante muitos anos, antes de alcançarmos a independência, longe dos vossos parentes e amigos?[...] Nós sabemos como se torna difícil para vocês sair daqui. Mas é para vos proteger que estamos a pedir que vão embora. Podem levar tudo o que vos pertence. Dinheiro, produtos, mobília, tudo. Até podemos apoiar, se for preciso. Só não podem continuar aqui. [...] – Uma

semana chega para deixarem a zona? – Chega, respondeu maquinalmente, Alberto Cereja. (MOMPLÉ, 1997, p. 87-88).

E a narração continua:

A independência encontrou-os já em Lourenço Marques (actual Maputo) para onde resolveram mudar-se para os filhos continuarem os estudos. E, contrariamente à maioria dos portugueses que debandaram para o seu País ou para África do Sul, os Cereja deixaram-se ficar em Moçambique, trabalhando e sujeitando-se a todas as privações derivadas das sucessivas guerras impostas à jovem nação pela Rodésia, pelo *apartheid* e pela Renamo. (MOMPLÉ, 1997, p. 88).

Esse trecho demonstra sem dúvidas que “a raça é um elemento essencialmente político, sem qualquer sentido fora do âmbito sócio antropológico” (ALMEIDA, 2020, p. 31). Cabe mencionar que a ilusão de privilégio branco permitiu muitos colonos portugueses migrarem para a capital de Moçambique, onde estavam melhor protegidos dos efeitos das guerras, diferentemente das populações nativas, que não gozavam de tal privilégio, restando-lhes apenas o mato como refúgio. Nesse caminho, a autora também nos faz pensar no privilégio que os filhos desse grupo tinham de continuar os seus estudos na capital do país e, mais tarde, na antiga metrópole, privilégio que não se dava aos autóctones. Para além da ilusão do privilégio branco, notamos no texto também a ilusão de que os pretos são perversos ou retardados:

Porém, o indício inequívoco surgiu na pessoa de uma professora branca que, viajando com o filho de Nampula para Porto Amélia (actual Pemba) foi interceptada por um grupo que se identificou, sem rebuscos, como tropa da FRELIMO. Muito amavelmente, pediram-lhe o bilhete de identidade que examinaram enquanto ela procurava acalmar o tremor que a percorria toda [...] vá em paz, quem sabe um dia há-de ensinar os nossos continuadores! [...] Não vos fizeram mal? - perguntou, incrédulo Alberto Cereja, ainda influenciado pela propaganda da rádio colonial. - tudo se passou como vos contei [...]. (MOMPLÉ, 1997, p. 85).

“Não vos fizeram mal?” A pergunta da personagem leva-nos a alguns questionamentos: por que os fariam mal? Por que a propaganda diz que os militares são maus ou por que os pretos, quando têm oportunidade, fazem mal aos brancos? Cito Fanon:

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, 2008, p. 107).

Assim como o menino branco acredita que o preto pretende comê-lo e certamente surpreende-se quando percebe que nada aconteceu, também Alberto Cereja surpreende-se pelo fato de nada ter acontecido com a professora branca e insiste no questionamento de que ela não sofrera algum dano. Estamos, mais uma vez, diante da ilusão do privilégio branco. Achille Mbembe (2018) explica que mesmo Fanon dizia que ambas as raças não existem, pois, se olharmos bem, de fato não existe nenhum ser humano cuja cor da pele seja



estritamente branca ou preta. Ora, essas duas categorias remetem a um vazio construído na brecha entre o direito e os regimes da extorsão da força de trabalho.

Em suma, ousou afirmar que Momplé procurou com esse conto evidenciar os perigos de vivermos e nos relacionarmos com o outro tendo como referência a raça. A autora convida-nos, a seu modo, a desconstruir os estereótipos relacionados à associação do homem e da mulher branca à exploração e à inteligência e do homem e da mulher preta à submissão e à estupidez. Dito de outro jeito, Momplé mostra-nos que existe mais do que o binarismo branco/preto, senhor/escravo, bom/mau etc.:

Assim, Alberto Cereja e Assunção tornaram-se cantineiros, vivendo no mato durante anos, em perfeita harmonia com eles próprios, com a natureza e as populações da zona. Ali nasceram os dois filhos, hoje já pais de família e é ainda com saudade que recordam os tempos de Chiúre [...] o sapateiro e a esposa iam visitá-los de vez em quando, sobretudo depois do nascimento dos netos, e era frequente indignarem-se com a maneira afável como a filha e genro lidavam com “os pretos”. – São pessoas como nós. E digo-vos são verdadeiros amigos – afirmava Assunção. – Amigos, estes cafres? Esta rapariga sempre foi meia tonta! – explodiam os pais, não querendo acreditar nos seus ouvidos. Indignavam-se também por o casal não roubar no peso dos produtos que vendia, prática inédita entre “cantineiros que se prezam” que utilizavam sempre balanças viciadas. – Isso nunca faremos! Não precisamos de roubar nada a esta gente que já é tão explorada - afirmava, peremptória, a rebelde Assunção. (MOMPLÉ, 2012, p. 140).

Diferentemente dos pais racistas assumidos, a filha que cresceu entre os pretos conseguia senti-los como são, humanos. “Era uma outra guerra”, esse sugestivo título propõe o que já foi visto em outros textos não ficcionais, que a Guerra dos 16 anos carrega consigo outras guerras, a guerra colonial, racial e étnica. De fato, era uma outra guerra, uma guerra antes vista em solo pátrio, entre irmãos do mesmo sangue.

### 3.3 “Aconteceu em Saua-Saua”: o imigrante nacional na obra de Lília Momplé

– Mas tu já viste, irmão, que vida é a nossa? – Interrompe Mussa Racua – vem essa gente da administração e marca-te um terreno. Dão-te sementes que não pediste e dizem: tens que tirar daqui três sacos ou seis ou sete sacos [...] E se por qualquer razão adoeces ou não cai chuva, ou a semente é ruim, e não conseguimos entregar o arroz que eles querem, lá vamos nós para as plantações. E os donos ficam contentes porque conseguem uma data de homens para trabalhar de graça. (MOMPLÉ, 2008, p. 12).

“Junho de 1935”. Assim começa o conto “Aconteceu em Saua-Saua”, de Lília Momplé. Saua-Saua é uma região de solos férteis localizada em Moçambique, na província de Nampula<sup>64</sup>, no distrito de Rapale e regulado de Monapo. É, portanto, a partir desse lugar que se propõe analisar de que maneira o regime colonial português e o atual Estado moçambicano,

---

<sup>64</sup> Nampula foi capital de Moçambique até 1898, quando esta foi transferida para Lourenço Marques (atual Maputo).

associados às suas (des)políticas, contribuíram para a construção de imigrantes nacionais nessa sociedade.

Saua-Saua, 1935. Estamos no auge do regime colonial português em Moçambique, afinal, “nos princípios do Século XX, os portugueses começaram a organizar o seu sistema de administração, embora só nos anos vinte se encontrasse esmagada a resistência armada em todas as áreas do território” (MONDLANE, 1976, p. 21-22).

Vive-se, a essa altura, a euforia do Estado Novo (1933) do regime de Salazar. Newit (2012) explica que a ideologia salazarista tinha o seu centro em três pilares: o exército, a burocracia e as grandes corporações econômicas. Para tal, desenvolveu-se uma estratégia baseada na ideia de uma moeda forte convertível, orçamentos e balanças de pagamentos excedentários e uma redução da dívida externa. Feito isso, a metrópole e as colônias tinham que envidar esforços para constituir um sistema econômico fechado, através da estabilização do escudo que, quiçá, lhes levaria a autossuficiência. Moçambique, por sua vez, por meio da aquisição de moeda estrangeira, apresentou-se como grande centro de recebimento de portugueses que fugiam da pobreza e da superlotação, assim como o centro de recebimento de produtos portugueses e escoamento de matérias-primas para as indústrias portuguesas.

Dito de outro jeito, Portugal procurava a todo custo encontrar estabilidade financeira e criar um sistema administrativo que lhe permitisse assegurar parte das terras que lhes sobravam na época da Conferência de Berlim. Uma das estratégias foi a cultura de plantação obrigatória, com o cultivo de arroz e algodão. Mondlane (1976) esclarece de forma sucinta como funcionava a administração colonial portuguesa, e de que forma foram silenciadas e rebaixadas as autoridades locais e instalada a divisão dos regulados em pequenas parcelas de terra, de forma a tornar efetivo o controle:

A pedra angular da estrutura administrativa era o governador-geral... Abaixo do governador-geral estavam os vários governadores de província; seguiam-se os intendentos de distrito, que dirigiam e fiscalizavam os administradores de circunscrição; estes, por sua vez, tinham por dever superintender no trabalho dos chefes de posto, cada um dos quais controlava a vida quotidiana de milhares de africanos. [...] Mas, a fim de que nenhum destes pudesse adquirir poder suficiente para desafiar o homem branco, o Governo Português dividiu os vários regulados em pequenos territórios com poucos milhares de habitantes. Todos os chefes africanos eram directamente responsáveis perante o administrador de circunscrição ou chefe de posto.[...] O chefe já não era o orientador da sua comunidade, mas o representante duma autoridade colonial hierárquica dentro dessa comunidade. Os antigos laços entre as várias comunidades africanas foram cortados e substituídos pelo poder dos Portugueses. (MONDLANE, 1976, p. 23).

Como resultado, reinava entre os nativos a miséria organizada, a exploração do homem pelo homem, o trabalho forçado, o cultivo obrigatório e a subserviência, como se pode observar na fala acima de Mussa Racua.

Ao expressar a sua indignação pela ditadura da administração colonial e o obscuro regime de Salazar, o qual procurava de todas as formas ocultar o que se vivia nas colónias, pois “as fontes de informação sobre Portugal e as suas colónias secaram [...] Tão eficaz foi essa censura que as décadas de 1930 e 1940 continuaram a ser um dos períodos da história colonial menos documentados”(NEWIT, 2012, p. 391). Desse modo, a paisagem de desesperança que paira sobre o solo moçambicano durante tal período é transmitida por intermédio do olhar cansado e pesaroso de Racua:

Mussa Racua aproxima-se lentamente da palhota de Abudo. Todo o cansaço de um dia inteiro de caminhadas infrutíferas se concentra no olhar, cuja melancolia seriedade reflecte uma tristeza sem esperança. Embora lento, o seu andar não revela o esforço despendido desde a madrugada, percorrendo sem descanso longas distancias entre palhotas de amigos e conhecidos. Caminha com passos firmes, de cabeça erguida, o belo corpo esguio bem direito. A ansiedade e a dorida revolta que o queimam, sabe ele escondê-las dentro de si. Só os olhos, demasiado serenos, demasiados fixos, denotam a conformada lassidão do jogador que tudo perdeu. (MOMPLÉ, 2008. p. 9).

É essa marginalização que faz da personagem Mussa Racua um imigrante nacional:

[...] Imigrante nacional, aquele que se movimenta dentro do seu país e é designado o outro, o que não tem lugar naquele espaço, também apelidado viente (aquele que veio). É alguém que, pela condição de desterrado que lhe é atribuída, precisa provar para os demais que merece estar naquele lugar, nessa “nova terra”. (LAICE, 2020, p. 2).

Assim sendo, o colonizado, aquele que foi desterrado e marginalizado, o que não tem mais lugar em sua própria terra, feito vassalo, sobrevive debaixo dos ditames da metrópole, representado pela figura do Administrador nas chamadas terras ultramarinas. Dito isso, como podemos caracterizar o indivíduo que é obrigado a trabalhar na sua própria terra para outro homem e entregar-lhe todos os seus frutos? Não será ele um imigrante nacional?

Para não andarmos rápido demais, vale lembrar o enredo de “Aconteceu em Saua-Saua”. É madrugada. Faz dois dias que Mussa Racua percorre a neblina em busca de socorro entre as palhotas de amigos e conhecidos. A última casa que visita já quase sem esperança é do seu amigo Abudo, a quem deve meio saco de arroz desde o ano anterior. Entretanto, o amigo também não pode ajudá-lo. Muitos, assim como Abudo e Mussa Racua, que não conseguiram juntar os oitos sacos de arroz para entregar à administração, irão à plantação. Mussa já esteve lá uma vez e conhece bem o sofrimento que é aquilo. As plantas têm sangue e a alimentação sabe a merda, como afirma a personagem. Só lhe restam duas escolhas: ir à plantação e perder a esposa para outro homem ou a morte. Das duas, no lugar de uma morte lenta na plantação, o protagonista escolhe o suicídio, seu grito de liberdade.

– Entra – Convida Abudo. Mussa Racua tem que baixar-se um pouco para franquear a toska portinhola pintada de azul. Aquela porta é o orgulho de Abudo, assim como as duas pequenas janelas igualmente pintadas de azul. Um azul claro e lustroso, luxo

contrastante com a pobreza do resto da palhota, cuja mataca já se gastou em vários sítios. (MOMPLÉ, 2008, p. 10).

A descrição da narradora é simples e clara. Estamos diante de um conto árido, que desnuda o vil sistema de opressão colonial português. Aqueles que conhecem a pobreza de perto compreendem muito bem o que significa uma palhota com a *mataca* (barro) desgastada. Não há outra forma de colocar isso, uma casa aos pedaços é uma casa aos pedaços. É uma vida inteira que se dilui no tempo, num tempo que não existe para o camponês que não tem infância e nunca foi jovem. A casa com fissuras simboliza os corpos explorados, as brechas que daí advêm e as esperanças, que é preciso plantar nas portas e janelas. As portas e janelas azuis, todo luxo que a família possui, simbolizam a esperança em tempos melhores. Entretanto, Mussa sabe muito bem que a psicologia das cores não funciona com o algóz; o colono é daltônico. Mesmo sabendo que o seu esperançoso amigo Abudo não poderá ajudá-lo, a personagem avança. Precisa garantir para si mesma que lutou até ao fim antes de pôr termo a sua vida. Afinal, “se observarmos a partir da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas” (MBEMBE, 2021, p. 68).

Note-se que essa narrativa nos coloca diante de uma das estratégias de resistência usadas pelos colonizados contra o jugo colonial, o suicídio. Dessa forma, lembra-nos que a luta pela liberdade nacional sempre esteve presente em solos colonizados, manifestando-se de várias formas entre o silêncio, as greves, as rebeliões, as fugas, as guerrilhas e até o suicídio. Portanto, as lutas de libertação nacional são o ponto culminante dessas manifestações, silenciosas ou não, em busca de uma liberdade total e completa que ecoou no mundo inteiro: o grito “independência ou morte!”:

A resistência armada não é um fenômeno novo para a África: durante séculos, africanos lutaram contra o intruso colonialista, se bem que estes combates heróicos tenham sido relegados ao silêncio por historiadores estrangeiros e burgueses. Na realidade, os africanos nunca deixaram de impor resistência diante da penetração e da dominação imperialista, mesmo quando esta resistência se tornou não violenta à medida que a opressão e a exploração imperialistas se acentuavam. Quando a colonização se encontrava no seu apogeu, a resistência africana pareceu, momentaneamente, ter sido finalmente vencida, e aparentava então que a dominação política e econômica do continente pelas potências estrangeiras estava definitivamente estabelecida. Mas isto era ilusório: a resistência africana ressurgiu após a Segunda Guerra Mundial, sob a forma de lutas de libertação nacional. Se algumas destas conseguiram triunfar sem o recurso às armas, outras só após anos de combate armado conheceram a vitória. (NKRUMAH, 2018, p. 104).

A morte foi tida muitas vezes como um ato de resistência e janela de escape da opressão. Nesse contexto, a morte se mostra como única opção, já que, na empresa colonial, todos os caminhos levam à morte: fugir leva à morte, ir à plantação, recusar ou ficar, tudo leva à morte. Não há saída. Por isso, ao questionar com desespero o que se pode fazer, Abudo

confirma, como aponta Elsa Dorlin (2020), em sua obra *Autodefesa*, que quanto mais alguns corpos se defendem mais indefensáveis se tornam.

– Mas o que havemos de fazer? – repete Abudo, já com um travo de desespero na voz – diz lá irmão! O colono é que manda, como é que tu não vais para a plantação se não tens o arroz que eles querem? Se foges, és apanhado como os outros. E então é que vais para lá todos os anos. Quase todos os que são apanhados acabam por lá morrer. Sabemos isso muito bem... (MOMPLÉ, 2008, p. 12).

Logo, ao analisar esse conto, parece-me interessante pensar com Dorlin (2020) e Momplé como essas duas lógicas de submissão confluem para uma mesma subjetivação infeliz, ou seja, se submeter, o oprimido sofre, por outro lado, quem não se submete, também sofre. Vejamos os casos de Abudo e Mussa Racua. Ora, com esta segunda personagem, abre-se uma janela de esperança, impulsionada por aquilo que Dorlin na mesma obra denominou “dispositivo defensivo”, que leva à autodefesa ou a “éticas-márcias de si”.

Esse poder pode derivar da convicção de que a destruição do próprio corpo não afeta a continuidade do ser. O ser é pensado como existindo fora de nós. O auto-sacrifício equivale a remoção de uma proibição dupla: da autoimolação (suicídio) e do assassinato. [...] A morte atinge aqui o caráter de transgressão. (MBEMBE, 2021, p. 68).

Em síntese, ao se revoltar contra o sistema colonial, Mussa Racua denuncia e convida outros camponeses, outras mulheres, mães a compreenderem que a sua mão de obra constitui grande parte do potencial econômico colonial, e que são eles o trampolim para a revolução, o caminho para a independência.

O ventre pesa-lhe, mas ela começa a correr como se quisesse chegar a tempo de impedir uma desgraça. Sempre a correr, resolve ir apanhar a estrada principal. Mas, pouco a pouco, o pressentimento que lhe oprime o peito vai-se tornando uma certeza. Já não corre nem grita. Não sabe bem o que terá acontecido, mas sente que algo de irremediável se passou, que o seu homem se foi, que não mais o terá. É quase sem surpresa que, ao dobrar um carreiro, dá com o corpo de Mussa Racua suspenso de uma mangueira, balouçando docemente ao sabor da brisa matinal. Tombando no chão, um saco cheio de arroz. (MOMPLÉ, 2008, p. 19).

É sabido que um dos principais fatores que fez com que os povos negros escravizados lutassem por liberdade foi a restrição por parte do colono das práticas culturais pertencentes a esses povos. Ora, se as humanidades não sobrevivem por muito tempo sem símbolos próprios, e é dever das culturas criá-los, a liberdade é uma necessidade ontológica. Acrescido a isso, os filhos, que foram se perdendo na dolorosa noite colonial, levaram homens e mulheres a se organizarem e se empenharem na luta. Portanto, Maissa, a mulher de Mussa, representa as mulheres e mães que perderam os seus entes para a exploração colonial, aquelas mulheres, não poucas, diga-se, que foram obrigadas a exercer dois papéis, de mãe e de pai, provedora, cuidadora e protetora da prole. Por conseguinte, percebemos também como o fato de ser

mulher coloca essas personagens duplamente fragilizadas e, por vezes, em uma situação de imigrantes nacionais. Senão vejamos:

A mulher de Abudo traz do quintal um pequeno candeeiro de petróleo que poussa no banquinho de três pernas. Cumprimenta Mussa Racua com uma voz repassada de tristeza. Dir-se-ia que há milénios vem acumulando resignadamente toda a tristeza do mundo. Aquele corresponde ao seu cumprimento de uma maneira vaga. É como se ela já não existisse naquela casa, como se já tivesse sido varrida pela desgraça que paira sobre a sua família. (MOMPLÉ, 2008, p. 14).

São mulheres como Maissa e a mulher de Abudo, entre outras existentes nas narrativas mompleianas, que, no meio de perdas e sofrimentos imensuráveis, se levantaram, pegaram em armas e livros para libertar o seu povo, evidenciando o preponderante papel da mulher na luta de libertação colonial e na construção da nação. Bem feitas as contas, a partir do momento em que essas mulheres perdiam seus homens para a plantação, sozinhas, elas eram apagadas e silenciadas pelo sistema colonial português, que sabia muito bem do poder que elas tiveram outrora e, deliberadamente, as excluiu de todos os polos de tomada de decisão. Por sua vez, é a mulher de Abudo quem a autora coloca nas mãos a luz, ou seja, o candeeiro de petróleo para iluminar os dois homens desesperados. Essa cena nos lembra das palavras de Mondlane ao descrever o papel da mulher e o impacto da sua presença e força na luta pela independência. Vejamos:

Recebendo mulheres nas suas fileiras, revolucionou a posição social feminina. Elas desempenham agora parte muito activa na direcção de milícias populares e há também muitas unidades de guerrilha compostas por mulheres. Por meio do exército, as mulheres começaram a tomar responsabilidades em muitas áreas [...]. Quando uma unidade de mulheres chega pela primeira vez a uma aldeia ainda pouco integrada na luta, a vista das mulheres armadas que se levantam e falam em frente dum vasto auditório causa grande espanto, mesmo incredulidade; quando os aldeões se convencem de que os soldados em frente deles são de facto mulheres, o efeito nos homens é tão grande que acorrem recrutas em muito maior número do que o exército pode rapidamente integrar ou que a região pode dispensar. (MONDLANE, 1976, p. 162).

Por outro lado, a mãe que chora ilumina a luta, pois o fato de não conseguir entregar à administração o número de sacos de arroz desejados funciona como castração para Mussa Racua. A plantação mexe e explora a virilidade, afinal “faltam-lhe dois sacos”. Paremos um pouco: ainda que essa associação pareça descabida, é preciso lembrar que a personagem esclarece para ela mesma que não suportara mais ver sua mulher com outro homem, como já acontecera, e que mais vale a morte do que isso.

Dorlin, ao se debruçar sobre o “suplício da jaula de ferro”, explica que “o sexo, muito mais do que qualquer outra parte do corpo, torna-se o último lugar onde se esconde o poder de agir do sujeito. Defendê-lo é se defender” (DORLIN, 2020, p. 15). A personagem está abalada, a sua dignidade foi tocada. Não consegue mais viver tais privações. Por isso mesmo,

não sente mais fome, come para ocupar a boca e fugir da conversa, fugir da palavra. Não tem escolha nem vontade própria, não pode exercer o poder sobre a própria vida. Então, silencia-se. Morre para resistir:

– Não, não posso aguentar outra vez tanto sofrimento – pensa ele - há outros que aguentam, mas eu não posso. É melhor morrer. Não acordar nunca mais. Não ser mais um animal. Não voltar mais a casa e ver que a minha mulher foi com outro homem. E de repente, a solução há tanto tempo procurada surge-lhe tão simples, tão natural, tão evidente, que se admira de a não ter encontrado muito antes. (MOMPLÉ, 2008, p.18).

É daí que a personagem encontra na morte a única maneira de se defender e deixar definitivamente de ser tratado como um animal ou objeto. Frantz Fanon sintetiza e descreve muito bem essa condição violenta em que o colonizado e as humanidades negras estão mergulhados:

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro em meio a outros objetos. Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra verdade, e o outro, através dos gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exige explicações...Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu. (FANON, 2008, p. 103).

Nesse cenário de “farelos” de si, Mussa Racua fica indignado ao perceber que o seu amigo Abudo também irá às plantações. Racua fica furioso por contemplar a beleza da sua amada e saber que terá de deixá-la, grávida, lançada à própria sorte. Mas a quem poderá ele exigir explicações? Só lhe resta explodir como forma de autodefesa. Momplé leva-nos a pensar sobre a animalização de homens e mulheres durante o regime colonial e em como foram transformados em sujeitos-coisas, sem subjetividade. Fica claro como a política de separação estava enraizada no regime colonial:

Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação – de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos os corpos-coisas que o envolvem; de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundir-me totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de mútuo envolvimento. (MBEMBE, 2017, p. 77-78).

Revoltado, o protagonista elucida-nos sobre o sofrimento vivido nos campos de sisal e a razão do silêncio, muitas vezes vista como resignação por parte de quem não experimentou essa dor. Como falar rejuvenesce as lembranças e dá vida ao sofrimento, por isso, “todos” que passaram por tal situação não querem lembrar. São lembranças que vivem não apenas no corpo, na pele, mas também no paladar. Racua explica que a comida sabe a merda, que o

trabalho forçado é interminável e que as plantações têm sangue. Diante disso, o silêncio era também uma forma de salvaguardar o outro do mal inevitável, por isso Racua não pode dizer muito aos amigos: “Pensa também que, se o amigo tem que partir, porque lhe há-de meter mais medo? A plantação é o terror de todos os negros, mesmo daqueles que nunca lá estiveram” (MOMPLÉ, 2008, p. 13).

Sobre essa condição, Dorlin (2020) afirma que, no mundo colonial, os colonizados deparam-se com obstáculos em toda parte, de modo que é impossível se defender física e psiquicamente contra a violência. Os corpos colonizados permanecem à margem do próprio corpo, contemplando esse espaço violentado, irreconhecível e inabitável, e assim permanecem sem perceber o fim e o ciclo de brutalidade a que estão expostos.

Diante disso, quando não se pode ter poder sobre seu próprio corpo e sobre sua vida, muitos sentem que esse lugar em que habitam não mais lhes pertence, já que não têm domínio sobre ele e são tratados como estrangeiros na sua própria terra, alheios a todo tipo de direitos. No entanto, vale dizer mais uma vez, agora com Mondlane (1976), que onde quer que se “sentisse” o poder colonial, sempre houve alguma forma de resistência, mesmo que limitada, desde a insurreição armada até ao êxodo maciço, ainda que se concentrassem apenas no problema principal que atormentava tal comunidade naquele momento. Ora, se uma das formas de resistência à colonização foi o êxodo maciço, morrer, portanto, também é uma forma de êxodo, a saída desse espaço que lhe fora roubado.

O protagonista não quer ser mais tocado por ninguém, não quer mais contato com o colono branco nem com o sipaio negro que o vilipendia, recusa-se a ser instrumento do colonialismo, mão de obra barateada. Tal atitude é compreensível, pois, corroborando com Newit (2012), nos idos anos de 1932, as ideias de Salazar para o futuro do império tinham se tornado demasiadamente ambiciosas. Foi essa a origem do crescimento planejado, da produção de colheitas tropicais que iria constituir, a partir de 1935, o trampolim do planejamento econômico durante 25 anos. Isso significa dizer que, no lugar das matérias-primas tropicais tradicionais, como café, cacau e açúcar, outrora cultivadas em grandes plantações, a nova estratégia seria usada na produção de algodão e arroz. Produção essa que Mussa Racua não quer mais servir. Ele, então, encontra no suicídio a resposta para esse desejo. Achille Mbembe, ao pensar com Talal Asad, explica:

Pois, afinal, o suicídio interrompe brutalmente qualquer dinâmica de submissão e qualquer eventualidade de reconhecimento. Acabar voluntariamente com a sua própria existência matando-se, não é forçosamente desaparecer de si. É pôr voluntariamente fim ao risco de ser tocado por outrem e pelo mundo com a sua própria existência... Fazendo isto, ausenta-se do que foi e desprende-se das responsabilidades que tinha quando estava vivo. (MBEMBE, 2017, p. 83).



Ora, ao refletir sobre o ato de desprender-se de tais responsabilidades por meio da autodefesa, certamente nos perguntaremos o que é autodefesa e quem tem direito de usufruí-la. Ao prefaciá-lo livro *Autodefesa*, de Elsa Dorlin, Judith Butler escreve:

Trata-se, afinal, de uma meditação prolongada sobre o que chamamos violência, força e autodefesa. Ele nos conchama a reconsiderar o conceito de autodefesa consolidado ao longo do tempo em discussões sobre formas legítimas e ilegítimas de violência. Ainda que se possa considerar a autodefesa uma forma legítima de violência – como Dorlin também está disposta a fazer –, é preciso parar para refletir sobre uma questão central: quem tem o direito de invocar a autodefesa? (BUTLER, 2020, p. 7).

No conto “Aconteceu em Sava-Sava”, é simples responder essa questão, basta seguirmos a fala do Administrador que banaliza e destitui de poder o ato de Mussa Racua: “ – Estes cães, assim que lhes cheira a trabalho, arranjam sempre chatices. Ou fogem ou suicidam-se. Maldita raça!” (MOMPLÉ, 2008, p. 21). Sobre tal banalização, afirmou Anselmo Alós, no artigo “Memória cultural e imaginário pós-colonial: o lugar de Lília Momplé na literatura moçambicana”:

[...] O gesto de resistência anti-colonialista de Mussa Racua, ao ser lido e interpretado como preguiça e indolência por parte do administrador, é destituído de seu estatuto de resistência. O administrador vilipendia simbolicamente o cadáver do protagonista, roubando o sentido de seu gesto desesperado: ao invés de marcar o espaço simbólico como um germe de resistência, da única resistência possível às arbitrariedades daquele momento histórico, o significado da ação autodestrutiva de Mussa Racua é rasurado e apagado pela episteme colonialista. (ALÓS, 2011, p. 152).

Em nossas lutas cotidianas, também nos deparamos com atitudes similares herdadas por nossos governantes. É possível observar quase sempre que há uma manifestação popular em busca de igualdade social e respeito aos direitos humanos. O significado dessas embrenhadas é apagado por ciclos de violência policial, que nos brindam com bombas de gás lacrimogêneo, balas e chambocadas (cassetetes). Diante disso, fica claro que a exclusão social é parte do *modus operandi* colonial que se observa no conto em análise e perdura até os nossos dias. No artigo “Violências do estado e segurança pública em Moçambique pós-independência”, Massimacu, Oliveira e Durães (2019) nos advertem que, desde a independência política alcançada em 1975, têm-se questionado o papel do Estado na segurança pública, assim como na garantia dos direitos humanos, já que, por intermédio da polícia, esse mesmo Estado utiliza da violência como meio de silenciar o povo, o que agrava o sentimento de insegurança pública:

Assim, em consequência de crescente custo de vida, as manifestações populares que tiveram lugar nas principais cidades de Moçambique, com maior ênfase na capital (Maputo), nos anos de 1993, 2008, 2010 e 2012, tal como descreve Chaimite (2014, p. 92) foram seguidas de repressão já que: A atuação da polícia, que esteve sempre em consonância com a “linha dura” adotada e expressa publicamente nos discursos

das autoridades governamentais. (MASSIMACU; OLIVEIRA; DURÃES, 2019, p. 882).

Essas repressões, como nos contam Massimacu *et al.* (2019), geraram, entre 1993 e 2010, quase duas dezenas de mortes e pelo menos 800 feridos. Os mesmos autores apontam ainda que a força em Moçambique tem sido usada fora dos limites da legalidade e de forma recorrente, sendo que a polícia é acusada reiteradamente de desrespeito aos direitos humanos.

Ora, ainda que minimamente, a morte da personagem Racua abala a empresa colonial, já que os constantes escândalos de violência do Estado envolvendo as populações africanas exploradas contribuíram grandemente para que mais africanos compreendessem a urgência das lutas de libertação nacional, assim como para que houvesse mais pressão sobre Portugal por parte da comunidade internacional. Note-se, nessa cena, uma peripécia em um cenário muito simbólico e imagético, em que o protagonista utiliza um saco de arroz para se enforcar. Esse saco torna-se uma arma de denúncia de uma morte literalmente induzida. As outras personagens deparam-se com o arroz espalhado pelo chão sobre um corpo que jaz silenciosamente. Presenciam, assim, um combate silencioso, afinal, o silêncio é a arma do oprimido. O arroz ou o colono, outrora opressores, são oprimidos e derramados sobre o chão. O nativo volta à terra a qual pertence; dessa vez, volta com o que lhe foi roubado.

Essa cena também nos faz pensar nas políticas públicas que se têm mostrado incapazes de combater eficazmente a pobreza em Moçambique. Massimacu, Oliveira e Durães (2019), Brito *et al.* (2017) e Newit (2012) explicam que, logo após a independência, ainda que a Frelimo tenha desenvolvido o seu braço armado em meio aos camponeses, nunca houve a famosa “aliança operário-camponesa”. Foi apenas com a classe média das zonas urbanas que desenvolveram, de fato, alianças políticas. Isso permitiu, mais uma vez, que a classe camponesa fosse marginalizada e que, em momentos de crise, como a Guerra dos 16 anos, não se beneficiasse da política de controle de preços, das medidas de promoção do acesso aos serviços, especialmente saúde, educação e habitação. O banditismo e o poder político, duas forças tão próximas, tornaram-se das poucas opções de sobrevivência.

Dito isso, podemos afirmar que o que aconteceu em Saua-Saua, a exploração e a espoliação organizada, acontecem todos os dias em solo pátrio. Vivemos em um Estado de tradição e de cultura da violência e da corrupção, o que se reflete no Índice de Percepção da Corrupção (IPC) 2021, em que Moçambique tem 26 pontos e ocupa 147 posição.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Tal pontuação e posição valeu a Moçambique mais uma alerta da Transparência Internacional (TI) sobre a necessidade de maiores esforços para garantir a transparência e a responsabilização dos culpados, de maneira que o país não entre numa espiral descendente (MUNDO LUSÍADA, 2022).

De forma breve e sucinta, Momplé demonstra, nesse conto, as políticas de opressão colonial portuguesas e o gravíssimo estado de pobreza em que os moçambicanos estavam mergulhados durante o regime colonial. Portanto, é por meio da personagem Mussa Racua que esse estado de miséria é melhor representado. Percebemos que Racua não tem nem uma “corda condigna” para se enforçar. A autora nos convida a pensar sobre o consciente ato de resistência empregado pela personagem ao desfazer-se de um saco de arroz e utilizá-lo para cometer o suicídio.

A partir desse ato, Momplé nos lembra como a morte foi e é janela de escape, objeto de resistência para muitos africanos escravizados. Por ora, ainda que o suicídio seja uma forma de violência contra si, já vimos que se trata também de uma forma de autodefesa. No caso de Mussa Racua, observamos que essa ação de resistência torna-o sujeito, dono de si. Finalmente ele tem um nome, e não é mais um número dentro da plantação. Trata-se agora de “um tal de Mussa Racua”, como aponta o línguá (interprete): “[...] Ia este homem a passar, quando viu um enforcado numa mangueira. Aproximou-se e viu que era um tal de Mussa Racua [...] Era a mulher do tal Mussa Racua” (MOMPLÉ, 2008, p. 19).

Fanon (2008) explica que, ao perceber que o racismo é um “complexo inato”, entendeu que torna-se difícil se livrar dele. Foi, portanto, a partir daí que o autor decidiu se afirmar como negro, de maneira a fazer com que o outro o reconhecesse. Ao tirar a sua vida, Mussa Racua ativa em si um mecanismo de autodefesa e se faz conhecer. Também Dorlin (2020), ao debruçar-se sobre a brutalidade colonial, esclarece que no momento em que a brutalidade vacila, o colonizado, aquele que ainda não chega a ser um sujeito, explode e se torna sujeito. Afinal, o confinamento em um corpo fantasmático é uma situação de condenação.

Por conseguinte, muitos são os moçambicanos que, assim como Mussa Racua, para fazerem se conhecer, ou melhor, para fazerem com que o governo reconheça o estado de pobreza no qual estão mergulhados, aderem em massa a manifestações populares colocando em risco suas vidas em detrimento de seus compatriotas.

### **3.4 “Os olhos da cobra verde”: o cheiro da democracia**

É através da imposição dessas religiões centradas no sexo masculino, de acordo com Stone (1976), que a reverência anteriormente a deusa do sexo feminino (do berço sul) foi finalmente destruída. Como Diop (1959/1990), Stone (1976) vê a conquista indo-européia do Oriente Médio, particularmente da antiga Palestina, como a do patriarcado sobre o matriarcado ou o processo de dominação masculina sobre o poder feminino. Com referência à história bíblica judaico-cristã da criação, Stone observa como a depreciação da mulher é mitificado através da estória de Eva, a mãe da criação. Eva é responsável pela queda da humanidade a partir da graça de Deus e

do Jardim do Éden. É ela quem trabalha contra Deus e tenta o homem, Adão, a comer do fruto proibido. Desta forma, a humanidade nasce no pecado perpétuo. De acordo com Stone, esta estória é uma parte integrante do sistema de crença europeia contemporâneo. Tal como acontece com o Cristianismo, o Islamismo, na tentativa de destruir a reverência à deusa, viu este sistema espiritual como pagão. Ela cita o Corão: “Allah não irá tolerar a idolatria... Os pagãos rezam para mulheres” (p.xviii). A esta luz, a dominação das mulheres pelos homens pode ser vista como moralmente essencial. (DOVE, 1998, p. 9).

Falamos no capítulo anterior sobre como é vista e moralmente justificada a dominação das mulheres pelos homens. Dove (1998) vem acrescentar a esse debate o fato de as religiões monoteístas e falocêntricas tomarem o poder das mulheres, negando o culto às divindades femininas como Atenas, por exemplo.

Da minha parte, compreendo que negar Atenas é negar a democracia, já que Atenas, enquanto espaço geográfico, é também o berço da democracia. Ora, podemos perceber que essa prática é muito mais antiga do que imaginamos e que, assim como a caça às bruxas, foi uma estratégia acertada para retirar as mulheres dos fóruns de tomada de decisão e apagar da memória a imagem de mulheres que sirvam de referências. Pergunto-me também como se pode falar de democracia na Grécia, um lugar onde um grupo de homens se reunia para pensar os destinos do resto da cidade, composta na sua maioria por escravos. Haverá democracia numa sociedade onde reina injustiça social, desigualdades raciais e sociais? Parece-me, até aqui, que a democracia é uma utopia.

Ao fazer referência a Atenas ou à caça às bruxas poderei causar algum estranhamento já que, *a priori*, parece nada ter a ver com o contexto moçambicano ou africano, entretanto similarmente, é preciso lembrar que não é de hoje que o culto aos antepassados é combatido em África por conta das religiões que cultuam um só deus, e que, outrora, nossos antepassados foram nossos deuses. Podemos equiparar a caça às bruxas à caça à feitiçaria, da qual os velhos e as mulheres são suas principais vítimas.

No conto “Os olhos da cobra verde”, que também dá título ao livro de Lília Momplé, é interessante acompanhar o cruzamento de histórias de diferentes mulheres/personagens e o seu desdobramento na luta contra a opressão. O conto inicia com a voz narrativa descrevendo o encontro entre uma velha mulher (vovó Facache), aparentemente imaculada, e uma cobra mansa:

A mulher, já velha em anos de sofrimento, não obstante a postura derreada do corpo, conserva no rosto a rara luminosidade de quem uma longa vida não conseguiu extinguir a inocência e a capacidade de encantamento próprios da infância. A cobra reconhece-lhe essa íntima mansidão visto que também ela é uma cobra mansa, isenta de veneno e de malícia. Por isso a observa com os seus olhinhos redondos, brilhantes e verdes, como duas esmeraldas incrustadas no corpo delgado e curto, de um verde mais claro. (MOMPLÉ, 1997, p. 23).

Se foi com Eva que o sofrimento instalou-se na terra, é com a filha de Eva – a personagem Facache, mulher de idade e sofrimentos, que vislumbramos a chegada da tão desejada paz e, quiçá, a famosa democracia. Afinal, não parece ser por acaso que Momplé coloca, nesse conto, uma mulher e uma cobra para nos anunciarem o fim da Guerra dos 16 anos em Moçambique, já que, as mulheres foram as que mais sofreram com o evento. Feitas mães, pais, enfermeiras, filicidas, perderam seus filhos e filhas, familiares e amigos; perderam suas terras, casas, culturas, dignidade, somaram pobreza e lutos.

Veio o fogo, veio o homem, veio a seca, veio a fome. Os animais também perderam seus habitats, suas matas minadas e habitadas. Alguns, como a cobra verde, se arriscaram e deram as caras. A autora retira o caráter diabólico associado à cobra e faz dela uma heroína, aquela que, indefesa, se coloca na brecha e migra do norte para o sul de Moçambique para anunciar o fim dos conflitos armados.

– Lá no norte há uma pequenina Cobra Verde, tão verde que se confunde com as folhas das plantinhas novas ou como capim no tempo das chuvas, e tem uns olhos espertos e também verdes como dois berlines de vidro. É uma cobra boa. [...] Cobra boa: – Interrogava, invariavelmente, a criança. – É uma cobra, sim. Não tem veneno e só come os bichos que prejudicam as colheitas. Além disso, dá sorte. – Da sorte: – admirava-se, de novo, a criança. – Não aparece muitas vezes mas quando alguém a encontra e ela pára a olhar essa pessoa, é bom sinal. Quando não para é porque não tem nada para dizer, mas também não é sinal de azar, como acontece com a cobra de duas cabeças. (MOMPLÉ, 1997, p. 24-25).

Por meio da personagem vovó Facache, a autora denuncia as irreparáveis perdas sofridas pelo povo e mães moçambicanas que, sem saber, pariam os seus filhos para serem engolidos pela guerra e pagarem com o seu sangue e o dos seus o preço da famosa democracia, situação também reportada de forma mais clara e crua no conto “Xirove”:

Ninguém deu pelo tempo que a velha mãe permaneceu perscrutando o filho, esquadrihando-lhe as feições, uma a uma, tentando assim reencontrar, naquela figura aterradora e expectante, traços do menino afectuoso e dócil que, há muitos anos, fora raptado, a caminho da escola, por homens da Renamo. E, ao atentar na cor argilosa dos olhos e dos cabelos eriçados, veio-lhe, repentina mas insidiosa, a impressão de que ele trazia ainda, aderente ao corpo, resquícios de sangue das vítimas da guerra. (MOMPLÉ, 1997, p.25).

Vovó Facache também reflete pela “perda” dos seus filhos:

“Que pode acontecer-me de bom agora que a minha vida já quase terminou? Não só pela idade mas também por essa guerra estúpida que tudo me roubou. De tantos “filhos” que criei nem sei quais estão ainda vivos ou se morreram todos. Nem eles sabem de mim, aqui perdida, nesta terra que não conhecem...” (MOMPLÉ, 1997, p. 26).

No entanto, no conto “Stress”, a autora demonstra como viviam as elites na capital do país, num momento em que Moçambique inteiro vivia em guerra e recessão. Representados pelo major-general, assistimos à personagem deleitar-se e esbanjar os ganhos da independência.

Havia comprado por bons milhões as chaves desta flat, em pleno bairro da polana [...] só dá pela chegada do amante quando este acaba de sair do seu potente volvo [...] é ela quem prepara o whisky duplo com gelo para o major-general e um campari para si própria... Bebem devagar, em pequenos goles, como convém a quem, ao almoço, se fartou de vinhos de boa marca. (MOMPLÉ, 1997, p. 14-15).

Enquanto essa minoria dominante fartava-se com bebidas importadas e carros de luxo, nas matas, as populações, em jejuns forçados, escondiam-se como bichos para sobreviver:

Acaba de vir do esconderijo onde dorme, há anos, pois a palhota deixou de ser abrigo seguro contra as investidas nocturnas dos homens da Renamo. Aliás, nem mesmo no esconderijo, cavado nos barrancos junto à praia, ela encontra paz. Por vezes o fragor intenso e prolongado das morteiradas nos campos vizinhos parece tão próximo que mal consegue descansar o corpo dorido e, muitos menos, conciliar o sono. Quando por fim, as armas se calam e uma ténue claridade se infiltra no esconderijo, anunciando um novo dia, ela levanta-se insone e tão exausta que mal consegue colocar um pé atrás do outro. Por isso, enquanto os mais novos correm apressados por barrancos e carreiros, ela fica para trás, calcando penosamente o solo ainda húmido do orvalho da madrugada [...] Tudo isto pensa Vovó Facache a caminho da sua palhota, decrépita como ela, precário refúgio dos seus últimos anos. Construída por ela própria com a africana solidariedade de alguns vizinhos, não passa de um casinhoto de caniço coberto de colmo, mas é nela que Vovo Facache repousa nas noites sofridas no esconderijo de praia e é também nela que prepara as refeições frugais com o pouco que consegue arrancar da exigua machamba... Desde que veio parar a esta povoação, fugindo sempre, dos ataques, dos incêndios e massacres. Aqui permanece há vários anos, nem sabe quantos, por simples inércia, e também por um secreto desejo que tudo corra bem. (MOMPLÉ, 1997, p. 25-27).

A personagem Atumane, em “Xirove”, também relembra nitidamente tal situação humilhante: “ [...] escondíamos as nossas coisas em buracos fundos, com medo que nos matassem e roubassem o pouco que temos. Dormíamos no mato porque tínhamos mais medo de vocês do que dos leões e dos leopardos” (MOMPLÉ, 1997, p. 73-74), assim como a narradora do conto “Stress”:

Tudo isto observou a tia do professor, por uma fresta da janelinha de madeira do seu quarto, tudo isto ela observou, tremendo de medo e indignação, sem poder socorrer o velho pai, nem sequer gritar. Os “matchangas” acabaram por entrar na palhota e ela só teve tempo de fugir pelo quintal e correr para o esconderijo no meio do mato, onde permaneceu até aqueles partirem. Quando regressou à palhota encontrou-a completamente saqueada. (MOMPLÉ, 1997, p. 17).

Ainda sobre o mesmo assunto, vejamos o que diz a história oficial:

Assim, duas forças armadas disputam o controlo das populações rurais desarmadas e interpretam explicitamente o seu modo de habitat como testemunho de fidelidade ou de traição. Isto levou as populações, para se protegerem, a transformar o seu modo de vida. Para tentar responder com um mínimo de prejuízo às exigências imperiosas e contraditórias dos dois exércitos rivais, os grupos domésticos desintegram-se. Antigamente, habitava-se (antes das aldeias comunais) numa casa onde se dormia, onde se comia, à volta da qual se cultivava e na qual se guardavam as colheitas... Hoje, o sítio onde se come já não é o mesmo onde se dorme, menos ainda onde se trabalha, as reservas são guardadas noutro lado, e as poucas riquezas em bens manufacturados (tecidos, rádios) são enterradas noutro sítio ainda. A unidade de habitat já não coincide como outrora com o local de armazenagem, de produção e de consumo. Pelo contrário, as reservas e as riquezas podem estar repartidas por vários esconderijos e podem mesmo existir três ou quatro abrigos clandestinos preparados em lugares diferentes de forma a evitar dormir duas noites seguidas no mesmo sítio... (GEFREY, 1991, p. 124).

Os contos de Momplé nos fazem ver as mais variadas formas de resistência. Assim, Rex (2007), por sua vez, propõe-nos a pensar na palhota e na machamba de Facache como lugares de resistência e autodeterminação, já que, mesmo sozinha e perdida em terras desconhecidas, a matriarca, sem depender de um homem, apenas com a ajuda de alguns vizinhos mais generosos, consegue erguer a sua “casa”, que lhe serve também de refúgio da exaustão psicológica.

Como se pode notar, Momplé relata, a partir de vários pontos de vista, as memórias e as experiências de alguns moçambicanos que viveram de perto a Guerra dos 16 anos. Nos três relatos narrados na terceira pessoa, a palavra esconderijo se repete. Nota-se animosidade. A apatia até hoje persiste não só no discurso dos mais velhos, que se recusam a falar da experiência dos 16 anos e de política. A experiência da guerra deixou-os desprotegidos e ausentes neles mesmos. Desenganados.

Como é característica da autora, tais relatos e temas se entrecruzam. Fora a guerra e as suas mazelas, encontramos no conto em análise mulheres belas, como a tia Mariamo, que não se casam por decisão própria. Mulheres que são donas de seus destinos e escolhas:

- Se não queres casar porque é que andas com homens e te deixas engravidar?
- Perguntava-lhe a virtuosa mãe de Facache, sem esconder a sua indignação. Durante anos, Mariamo, ao ser assim interpelada pela “irmã”, limitava-se a sorrir mas um dia respondeu tranquilamente: - Ora, gosto de homens e, sobretudo, de crianças, mas não me agrada o casamento. - Mas então arranja um homem só e tem filhos dele, em vez de dar mau nome à família. Até parece uma prostituta - retorquiu, irritada a mãe de Facache. - Também não me agrada viver com um homem. Não tarda que ele me faça sua “coisa”, como acontece com muitas mulheres. E eu não sou “coisa” de ninguém. (MOMPLÉ, 1997, p. 28).

Ao acompanhar o destino de Mariamo ou de Vovó Facache, mulher empreendedora e insubmissa, podemos compreender, também, o quão mulheres como elas são “combatidas” não apenas pela sociedade como também pelos seus familiares. O que demonstra como o patriarcado está institucionalizado e enraizado nessa sociedade. Assim sendo, a pergunta que não quer calar é: onde estão essas mulheres e quais são os seus lugares nas esferas de tomada de decisão em Moçambique? Mais uma vez, Momplé regressa ao tema solidão. Facache está sozinha e se alimenta de suas memórias. É delas que tira força para sobreviver e continuar na luta para que um dia possa conhecer a tão famosa democracia ou, pelo menos, sentir-lhe o cheiro, pois, quer queiramos quer não, é preciso concordar:

- De súbito, a guerra não só se instalou como fim e como necessidade na democracia, mas também na política e na cultura. Tornou-se o antídoto e o veneno – o nosso *pharmakon*. A transformação da guerra em *pharmakon* da nossa época, em contrapartida, libertou paixões funestas que, pouco a pouco, empurram as nossas sociedades para fora da democracia, transformando-as em sociedade da inimizade, como aconteceu durante o colonialismo. (MBEMBE, 2017, p. 11).

Desenvolvemos uma cultura e uma política de guerra, e o resultado são os inúmeros conflitos que se vive desde 1992 até hoje. A situação de Cabo Delgado, por exemplo, ilustra perfeitamente como a guerra tornou-se o nosso antídoto e o nosso veneno, de maneira que, dia após dia, naufragamos distantes da democracia.

### **3.5 “Uma bala para Sharmilla”: as elites que defecam a céu aberto**

Quarenta e cinco anos após a independência, Moçambique ocupa a 180ª posição entre 189 países, normais no recente Índice de Desenvolvimento Humano divulgado pelas Nações Unidas. Trocando por miúdos, os 32 milhões de moçambicanos dispõem de 84 médicos por milhão de habitantes e a média de esperança de vida fica-se pelos 60 anos. A mortalidade infantil é de 64 óbitos por mil crianças e a taxa de analfabetismo de adultos é de 45%. O PIB percapita cifrou-se em 453 dólares em 2017, uma queda de cinco dólares em relação a 2007. Quase 60% da população vive em situação de pobreza extrema, o que coloca Moçambique entre os dez países com maior proporção de pobreza e com maior número de pobres. O desemprego é elevadíssimo, e 56% dos moçambicanos vivem com menos de 1.9 dólares por dia. Mas simultaneamente, o número de milionários aumentou 37% entre 2007 e 2017, passando a haver 50 moçambicanos com activos superiores a 10 milhões de dólares. A grande contradição é que Moçambique é um país riquíssimo. Além de gigantesco recursos minerais, o país dispõe de um imenso potencial em termos de pesca, agricultura e silvicultura, que vai sendo devastado descontroladamente por empresas estrangeiras, na maior parte das vezes em conluio com as elites políticas, militares e do Estado. (SÁ, 2021, p. 204).

Estamos no ranking dos dez países mais pobres do mundo, sobrevivendo com menos de dois dólares por dia, e temos quase metade da população adulta não letrada. Creio que esses dados ajudam a compreender por que a personagem Mark, um jovem moçambicano, se alista ao exército dos Estados Unidos da América para combater o Iraque. Segundo a narradora do conto “Uma bala para Sharmilla”, Mark foi uma criança inteligente, de origem pobre, que, inconformado por não conseguir custear a continuação dos seus estudos e insatisfeito com a vida pacata que levava junto da sua família, decide alistar-se ao exército, convencido que ali estava a solução para seus problemas. O jovem estava convicto que, regressado da guerra, poderia conseguir uma bolsa de estudos junto ao governo dos EUA e dinheiro suficiente para tirar a família da pobreza. Até que tal sonho é interrompido ao participar em uma operação em Kirkuk, onde, depois de abater sem dificuldades uma série de pessoas envolvidas numa festa de casamento, o soldado percebe que resta mais um membro da família, Sharmilla. Tal contato com a morte de Sharmilla, a quem aniquila por último, o faz repensar sobre suas atitudes e ideais. Assim, se vê obrigado a abandonar a matança, pois se dá conta que desconhece completamente as causas dessa guerra e, ao contrário do que era suposto, nunca encontrou entre as pessoas que abate algum sinal de armas de destruição maciça ou alguma indicação de que faziam parte da Al Qaeda.



Como é característica de Momplé, a narração inicia nos avisando sobre o conflito principal, “o soldado Mark Sledge, também conhecido por *Sweetie*, coloca distraidamente, na sua arma, a bala que, esta mesma tarde, irá pôr termo à vida de Sharmilla” (MOMPLÉ, 2012, p. 15). Feito isso, somos convidados a conhecer o passado de Mark. O que chama atenção são as peripécias vividas por ele, ao longo da sua infância até os 23 anos, idade com que é apresentado no conto. Mark, assim como as outras crianças do seu bairro, iniciaram a vida escolar extremamente tarde, mas, diferentemente das outras crianças, ele vai apresentando gosto pelos estudos e pela leitura, mesmo que em sua casa nunca tenha entrado um único livro, excentuando-se o material escolar, como pontua a narradora.

Nessa senda, assistimos no desenrolar da narrativa às inconstantes incursões da professora de *Sweetie* a sua casa tentando convencer a família a investir na continuação de seus estudos:

Apresentou-se como professora de Mark e, sem mais rodeios, declarou que este em breve iria terminar o nível básico e que, devido a sua inteligência e gosto de aprender, seria um crime não continuar os estudos. E que, na sua opinião, os pais deveriam tudo fazer para que tal crime não acontecesse, nem que isso lhes custasse grandes sacrifícios. (MOMPLÉ, 2012, p. 18).

Entretanto, “[...] não era possível exigir a família mais sacrifícios” (MOMPLÉ, 2012, p. 19). Mark estava fadado a fazer parte das estáticas daqueles que não gozam de cidadania plena, assim como seu pai e sua mãe. No artigo “‘Cidadania acrítica’ numa sociedade de ‘baixa informação’: os moçambicanos numa perspectiva comparativa”, Carlos Shenga e Robert Mattes (2008) explicam que um dos principais constrangimentos políticos e sociais que se vive em Moçambique em razão do extremo nível de pobreza é a fraca capacidade dos moçambicanos gozarem de cidadania plena.

Os Moçambicanos sofrem de níveis extremamente baixos de educação formal (a taxa de alfabetização entre os adultos é de 46%, comparada com uma média de 61% nos países de baixo rendimento) (World Bank 2008) e níveis extremamente baixos de acesso à informação pública: o país tem apenas 3 jornais para cada 1000 pessoas (em comparação com 44 nos países de baixo rendimento), 14 aparelhos de televisão por cada 1000 pessoas (em comparação com 84) e 44 rádios por 1000 pessoas (comparados com 198) (World Bank 2005: 310-312). (SHENGA; MATTES, 2008, p. 119).

Portanto, defecar a céu aberto é permitir a exclusão dos cidadãos a direitos básicos como educação e informação, roubando as possibilidades de desenvolvimento do país. Como resultado, deparamo-nos com jovens sem esperança e instrução, que, albergados nas ruínas dos bairros pobres, transformam-se nos terrores desses locais: “e os escombros passaram a ser ocupados por marginais que pareciam viver sobre protecção de poderosas forças malignas. [...] não se coíbiam de roubar, violar mulheres e crianças e até matar, sempre que tinham oportunidade (MOMPLÉ, 2012, p. 12). É daí que, alguns, como Mark, conscientes de seus

direitos, vivem inconformados e disponíveis ao que quer que seja, de forma a mudar o ciclo da sua vida e dos seus:

E foi assim que, aos 18 anos, mau grado todo o seu pendor para os livros, Mark se viu obrigado a trabalhar como aprendiz de mecânico [...] à medida que o tempo ia passando, mais crescia, dentro de si, um profundo sentimento de revolta que, por vezes, o deixava à beira da demência [...] o exército precisava de voluntários para combater no Iraque. Sem pensar duas vezes, Mark alistou-se com plena concordância do pai e dos irmãos que já o imaginavam regressando da guerra, coberto de glória, dispondo de inesperadas possibilidades de singrar na vida por ter lutado pela pátria. (MOMPLÉ, 2012, p. 19-20).

Não é preciso ter grandes formações ou ser letrada para compreender que a guerra é feita pelos ricos para o infortúnio dos mais pobres. Assim nos fala a mãe de Mark, que, diferentemente do resto da família, não vê glória que possa advir de uma guerra, ou “recompensas de uma pátria que sempre o havia excluído” (MOMPLÉ, 2012, p. 20). De tal modo avisa-o:

– Guerra é sempre guerra, Mark - avisa ela - aposto que os filhos dos ricos não vão lutar contra os tais terroristas, nem procurar armas perigosas no tal Iraque.[...] À mãe parecia absurdo que, para alguém conseguir uma bolsa de estudo, tivesse que arriscar a própria vida. (MOMPLÉ, 2012, p. 20).

Esgotados os argumentos, a mãe não consegue impedir o filho de partir e aprender a matar. E, em pouco tempo, Mark aprende como funciona a política da morte e que não se deve deixar morrer. Afinal, a partir do seu ato, legitima a soberania das nações que, como afirma Achille Mbembe (2018), compreendem a guerra como um ato político, expressão da sua soberania e poder, e exercem controle sobre a vida e a mortalidade. A esse respeito, vale visitar novamente Shenga e Mattes, que refletem sobre como pessoas com acesso restrito à informação conseguem chegar a opiniões políticas similares àqueles que dispõem de mais recursos:

[...] Eles afirmam que as pessoas com pouca informação tendem a atingir as mesmas opiniões políticas e decisões que os bem informados, principalmente porque utilizam um “raciocínio de baixa informação”, usando as experiências pessoais da informação facilmente acessível (como os preços, o desemprego, a construção de casas, etc...) como chaves heurísticas para avaliar o desempenho do governo (Popkin 1994; Lupia & McCubbins 2000). Por outro lado, estudiosos recentes da modernização vêm a educação mais como um “indicador” de segurança material, que é de facto a principal condição de valores pró-democráticos (Inglehart & Welzel 2005). (SHENGA; MATTES, 2008, p. 121).

Entretanto, para além dos letramentos, outro tema que chama atenção nesse conto diz respeito à divisão sexual do trabalho. Ainda que de forma breve, Momplé convida-nos a refletir sobre como as crianças são educadas desde cedo. O conto demarca o espaço privado onde as meninas e, depois, as mulheres são muitas vezes encerradas e preparadas para o cuidar. Aos meninos, é reservado o espaço público, a liberdade e o direito à diversão sem regras. A elas o dever de cuidar, a eles o direito de destruir. A elas o dever de amar. A eles o

direito a existir, odiar e punir. A elas o direito de parir. A eles o direito de conquistar, guerrear e matar os filhos que elas pariram.

[...] Em criança brincava com o irmão e os garotos da vizinhança, mas nunca com as irmãs ou outras meninas, até porque estas pertenciam a um mundo à parte, com pouco espaço para brincadeiras. Eram, desde cedo, habituadas a ocupar o tempo com trabalhos caseiros, alguns manifestamente pesados para a sua idade. Por ser rapaz, era permitido a Mark brincar à vontade, embora nunca tivesse possuído um único brinquedo. O mesmo acontecia com os companheiros, todos igualmente pobres [...]. (MOMPLÉ, 2012, p. 16).

A posição da autora se trata de um ato infrapolítico<sup>66</sup> à medida que nos permite pensar como algumas mulheres moçambicanas, mesmo que oprimidas desde a tenra idade, têm resistido a essa opressão e encontrado caminhos para sobressair da colonialidade dos gêneros.<sup>67</sup> Monique Wittig (2019), em *Não se nasce mulher*, retorna à discussão iniciada por Simone de Beauvoir e reflete sobre como as mulheres são construídas ideologicamente como “grupo natural” e manipuladas por meio do corpo e da mente, em que são forçadas a responder a essa ideia de natureza imposta. Dessa forma, Momplé está nos dizendo o mesmo que Wittig:

[...] é nossa tarefa histórica, e não apenas nossa, definir o que chamamos de opressão em termos materialistas, tornar evidente que as mulheres são uma classe. Isso significa dizer que a categoria “mulher” assim como a categoria “homem” são categorias políticas e econômicas e não categorias eternas. Nossa luta tem como objetivo suprimir os homens como classe, não por meio de um genocídio, mas de uma luta política. (WITTIG, 2019, p. 88).

E dentro dessa consciência de “categorias políticas e econômicas” que algumas mulheres moçambicanas, esposas, donas de casa e mães, reivindicam dos seus maridos ou parceiros uma mesada em benefício do seu trabalho doméstico.

Portanto, pode-se afirmar que, por meio de sua escrita, Momplé se inscreve nessa luta política e demonstra o quão é urgente e necessário repensar a categoria mulher, principalmente em solos mais desprovidos de recursos financeiros, onde as desigualdades e injustiças sociais se tornam mais gritantes. Todavia, é nessa senda de opressão social que nos damos conta, por meio da narradora, que a guerra, ou melhor, os dispositivos para guerra são produzidos lá longe. A esse respeito, Achille Mbembe (2021) adverte que a raça humana empenhou-se nos últimos quatro séculos em uma corrida quase cósmica e, para sustentá-la, movimenta-se na fabricação de uma quantidade imensurável de ferramentas e dispositivos que se transformam em energia e movimento mortíferos:

<sup>66</sup> “A infrapolítica marca um olhar para dentro, na política da resistência, rumo à libertação. Ela mostra o poder das comunidades oprimidas na construção de significados de resistência e de pessoas resistentes à constituição de significados e à organização social pelo poder” (LUGONES, 2019, p. 362).

<sup>67</sup> “Eu chamo a análise dessa opressão racializada, capitalista e de gênero de ‘colonialidade de gênero’; a possibilidade de superar a colonialidade dos gêneros é o ‘feminismo decolonial’” (LUGONES, 2019, p. 363).

E agora, à medida que se aproxima das suas vítimas, uma calma embrutecedora deixa-o apenas consciente da arma que segura, bem atestada de balas, dessas produzidas em série, numa das enormes fábricas de armamento do magnata que, lá longe, do outro lado do mundo, almoça tranquilamente com a mais jovem das suas amantes. (MOMPLÉ, 2012, p. 24).

Sobre essa calma embrutecedora que se apodera de Mark, apesar dos poucos meses de treinamento, compreendemos, ainda com Mbembe (2021), que existe uma relação estreita entre a modernidade e o terror e que a soberania se expressa, em grande medida, sobre o direito de matar. Ora, servindo aos Estados Unidos, um estado soberano, Mark está convicto sobre o poderio que carrega em suas mãos e quão digna é a sua missão. “Nesse caso, a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2021, p. 41). Portanto, como aponta a narradora, Mark é ensinado a matar para sobreviver: “Chegou há cerca de seis meses e, desde então, a rotina da sua vida é norteada, apenas por duas preocupações – não se deixar matar e matar sempre que lhe for ordenado” (MOMPLÉ, 2012, p. 21). Aí reside a lógica do sobrevivente:

Como Elias Canetti nos lembra, o sobrevivente é aquele que, tendo percorrido o caminho da morte, sabendo dos extermínios e permanecendo entre os os que caíram, ainda está vivo. Ou, mais precisamente, o sobrevivente é aquele que, após lutar contra muitos inimigos, conseguiu não só escapar com vida, como também matar seus agressores. Por isso, em grande medida, o grau mais baixo de sobrevivência é matar. Canetti assinala, que na lógica da sobrevivência “cada homem é inimigo de todos os outros”. Mais radicalmente, o horror experimentado sob a visão da morte se transforma em satisfação quando ela ocorre com o outro. É a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que faz o sobrevivente se sentir único. E cada inimigo morto faz aumentar o sentimento de segurança do sobrevivente. (MBEMBE, 2021, p. 62).

A partir daí fica fácil compreender porque Mark e seus camaradas invadem a festa de casamento e vão atirando à queima roupa, sem piedade. Entretanto, Mark e seu grupo não têm com quem lutar, pelo menos, não na casa de Sharmilla, o que só mais tarde ele percebe é que ele é o inimigo e que, possivelmente, toda a ação contrária às suas investidas talvez não passe de reações dos iraquianos aos ataques que são infligidos:

Ao grupo de Mark cabe a missão de atacar a moradia do Dr. Kamel Ibrahim onde já decorre a cerimônia de casamento de Yasmin. Ao contrário do que realmente acontece, não é necessário arrombar as portas as coronhadas e pontapés, visto que se encontram escancaradas para receber os convidados. Os militares irrompem a vontade, semeando logo o pânico e a morte entre as pessoas apanhadas de surpresa. Algumas morrem, literalmente, de boca aberta, assombradas por estarem a ser abatidas assim, ‘a queima-roupa’, no meio de uma festa. **Assombro, aliás injustificado, uma vez que já começam a ser rotineiras as investidas dos ocupantes estrangeiros contra civis. Basta que haja a mais remota suspeita de que estes “albergam” terroristas.**<sup>68</sup> E não há-de ser uma simples festa de casamento a impedi-los de agora, em poucos minutos, deixaram dezenas de cadáveres espalhados pelo chão e pelas cadeiras, alguns nas posições grotescas em que a morte os encontrou. (MOMPLÉ, 2012, p. 25).

---

<sup>68</sup> Grifo meu.

Quanto à invasão repentina, Achille Mbembe assinala que “as guerras contemporâneas, segundo Zygmunt Bauman, guerras da era da globalização, não incluem em seus objetivos conquistas, aquisição e gerência de um território. Idealmente, são “ataques relâmpago” (MBEMBE, 2021, p. 49). Entretanto, Mark se dá conta do caráter duvidoso das motivações da guerra à medida que vai se envolvendo nela:

A realidade no terreno e o hábito de relacionar os acontecimentos fazem-no duvidar, cada vez mais, dos motivos apresentados pelos Estados Unidos para desencadear esta guerra contra o Iraque. Enviaram-no com a missão de descobrir armas de destruição maciça e liquidar terroristas da Al Qaeda. Todavia incontáveis homens, mulheres, crianças e velhos iraquianos já foram mortos sem que tenha sido encontrada uma única arma de destruição maciça. Quanto aos terroristas da Al Qaeda, mas parecem consequência da própria incursão americana visto que não há notícia de que o Iraque os tenha albergado anteriormente. (MOMPLÉ, 2012, p. 23).

Ora, não é apenas em Mark que se instala esse sentimento duvidoso, que mais tarde irá levá-lo ao arrependimento e à deserção. Em *Cartas da zona de guerra: algum dia voltarão a confiar na América?*, de Michel Moore, ouvimos o mesmo relato de alguns soldados envolvidos nessa guerra:

Os jovens com quem me encontrei em Nova Orleans eram algumas das pessoas mais corajosas com quem já me deparei. Preferiam ir para a cadeia a lutar no Iraque. Aliás, um dos meus colegas lá, Stephen Funk, enfrentou a corte marcial e passou seis meses em uma prisão militar. Mas tenho certeza de que ele percebeu que o preço a pagar por agir de acordo com o que acredita foi pequeno. (MOORE, 2008, p. 47-73).

Corroborando com Marcelo G. Bonfim, em “A Guerra do Iraque: o olhar dos soldados estadunidenses e suas angústias no *front*” (2015), ao ler as cartas dos soldados que estavam em combate pela defesa dos EUA no Iraque, podemos compreender a insatisfação deles em relação ao contato com a população civil iraquiana, obviamente hostil à presença militar americana em seu país. Observamos, também, o pavor que reinava no início das operações, já que temiam ataques com armas químicas e biológicas até ao momento em que perceberam que foram enganados e que a causa da guerra era o petróleo, e não as supostas armas química, “o que confirma a inspeção organizada por Hans Blix, inspetor da ONU, que constatou ser difícil o governo iraquiano possuir tais armas” (BONFIM, 2015, p. 228).

Isso posto, o olhar de Sharmilla fez com que Mark perdesse a satisfação de matar e compreendesse que não existe lógica alguma em colocar em risco a sua vida e tirar a de outrem para poder usufruir de uma bolsa de estudos, ou melhor, de um pouco de dignidade.

Procura com os olhos de lince, algum sobrevivente nos cantos mais escuros. E está já prestes a dar por terminada a sua missão, quando é alertado por um ruído subtil que o conduz a Sharmilla, praticamente espalmada entre a parede e um armário antigo, ainda repleto de iguarias. Ao descobri-la, Mark prepara-se para a abater com a mesma ligeireza com que se habitou a liquidar um sem-números de civis, desde que chegou ao Iraque. Mas algo o comove intensamente nesta rapariga que o encara de uma estranha maneira, sem medo nem rancor, apenas com uma infinita tristeza, no fundo da qual ele vislumbra uma centelha de perdão. (MOMPLÉ, 2021, p. 26).

Por sua vez, ao chamar a atenção de Mark, o ato de Sharmilla pode ser lido como um exercício de autodefesa, pois, sabendo que, supostamente, todos os seus familiares estarão mortos, que futuro poderá visualizar a jovem banhada no seu sangue e dos seus? Parece não ser à toa que Momplé coloca a personagem duplamente como sobrevivente. Primeiramente, em seu nascimento, quando perde a mãe no parto, e, agora, durante o casamento de sua irmã, em que perde toda a família e amigos. Portanto, diferentemente de Mark, Sharmilla não tem como se defender nem se proteger do inimigo. Como já vimos, para sobreviver, ela precisaria saber e poder matar. Não dispondo dessas ferramentas, entrega-se serenamente à morte, seu único refúgio. Parece que a personagem compreende muito bem que seu algoz, assim como ela, não passa de uma vítima das elites que defecam a céu aberto. Dois sobreviventes de partos dolorosos. Sharmilla veio ao mundo “[...] depois de um extenuante trabalho de parto, a mãe acabou por morrer de pura exaustão, deixando-a frágil e indefesa...” (MOMPLÉ, 2012, p. 21). Já Sweetie:

Veio ao mundo, numa noite de borrasca. Noite longa e sofrida para a mãe que, durante intermináveis horas, suportou contrações cada vez mais violentas, o que não impedia que a criança permanecesse colada às suas entranhas. Foi expulsa, por fim, já de madrugada, logo após uma trovoadas mais forte que fendeu os céus de lés a lés, deixando jorrar uma chuva torrencial que se manteve por vários dias. (MOMPLÉ, 2012, p. 16).

No conto “O sonho de Alima”, a exaustão do trabalho de parto também é levantada:

A parturiente, exausta por horas e horas de esforço e aflição, suportados, de acordo com a tradição local, sem queixumes nem gritos, jaz inerte, de olhos cerrados, deixando que as lágrimas lhe corriam livremente pelo rosto. Assim, imóvel, parece ter desistido de dar à luz o pequeno ser que, há mais doze horas, lhe dilata as entranhas. [...] Assim, logo que pressente uma contração mais violenta, precipita-se para a parturiente e, obrigando-a a um esforço sobre-humano, consegue que ela, enfim, expulse, do corpo magoado, o recém-nascido. (MOMPLÉ, 2012, p. 77).

A “insistência” de Momplé de introduzir em suas narrativas que versam sobre a guerra cenas de partos dolorosos e descrever as aflições das mulheres daí advindas problematiza e desromantiza a gravidez e o parto, muitas vezes descritas como momentos simplesmente belos e parte da função das mulheres na terra. A esse respeito, Witting afirma:

[...] Em vez de ver o ato de parir como uma produção forçada, nós o vemos como um processo “natural”, “biológico”, esquecendo que em nossas sociedades os nascimentos são planejados (demograficamente), esquecendo que nós mesmas somos programadas para produzir filhos, embora esta seja a única atividade social, “fora a guerra” que representa um enorme risco de morte. (WITTING, 2019, p. 85).

Portanto, ao ler esse conto, compreendemos que a guerra, o parto, a vida e a morte são faces da mesma moeda, e que é a partir daí que, diferentemente de Sharmilla, Mark encontra na morte alheia uma forma de continuar sobrevivendo.

Parafrazeando Teresa Cunha (2012) ao se debruçar sobre o papel das mulheres nas guerras de Moçambique e Timor Leste, percebo mais uma vez que, no projeto literário de Momplé, há muito mais para compreender do que os sofrimentos das mulheres moçambicanas e a sua vitimização. Nas guerras, há várias versões de valentia fora do nacionalismo viril e narcisista dominante que aqueles que escrevem a história tem imposto nas memórias coletivas. Portanto, as mulheres têm alterado o curso dessa história, fazendo-se heroínas. Assim, Sharmilla, ao olhar para Mark com empatia, subvertendo-se, faz-se heroína e liberta o soldado que tem as mãos sujas de sangue.

Esses dois personagens nos fazem compreender melhor a situação de vítimas de nações poderosas, como nos mostra Amin Maalouf (2020). Em *O naufrágio das civilizações*, o autor nos lembra que, desde o final do século XX, já se previa que o mundo viveria um acirrado “confronto entre civilizações”, entretanto, acreditava-se que tal embate reforçaria a coesão interna. Infelizmente, foi o inverso: “o que caracteriza a humanidade de nossos dias não é uma tendência a se reagrupar no seio de vastíssimas colectividades, mas uma propensão à fragmentação, à divisão, com frequência, entre violência e amargura (MAALOUF, 2020, p. 183). Por isso, a atitude de Sharmilla provoca estranhamento em muitos de nós. Continuando com Maalouf (2020), outra característica que marca tão bem a nossa época é a “legitimação das disparidades”. O autor apresenta exemplos de Estados atuais, como a França, que pareciam compreender tão bem o princípio da igualdade, mas vive num enriquecimento abusivo que desperta mais fascínio do que horror. Caminha também pela Rússia e pela China, que, por muito tempo, maquiaram a injustiça e a tirania por meio de um igualitarismo de fachada. Pensando nisso, vale lembrar Sá (2021), quando declara que, por muito que nos custe, é preciso admitir que Moçambique foi corretamente avaliado pelo diplomata norte-americano Dennis Jett, quando afirmou que o país:

está prestes a tornar-se num estado falhado e que a sua «democracia é uma farsa». A informação do ex-embaixador dos EUA em Maputo é particularmente chocante tendo em conta que o seu país, ele próprio em particular; colaboraram activa e deliberadamente para esse descalabro. Jett era o embaixador americano em Maputo quando os Estados Unidos ameaçaram retirar o seu apoio ao país, caso Moçambique não assinasse um acordo desfavorável com a Enron relativamente à exploração de gás em Pande, na província de Inhambane. (SÁ, 2021, p. 207).

Parece-me, esse, um exemplo concreto de legitimação de disparidades, entretanto ainda que se trate de uma afirmação rude, não se pode negar que existe no fundo alguma verdade. Como já foi dito, vivemos em uma democracia falaciosa e em um Estado prestes a ruir, devido aos elevados níveis de corrupção e ausência de ética desde o topo até a base.

No conto “Uma bala para Sharmilla”, como em todos os outros de Momplé, a história da protagonista é matizada pela presença de estrangeiros. Fica mais uma vez patente o realismo dos contos de Momplé.

### 3.6 “Xirove” um ritual necessário para a elite dirigente

Atumane aperta a mão que aquele lhe estende, com o vigor de quem procura transmitir, se não um profundo afecto, pelo menos uma inequívoca mensagem de reconciliação. (MOMPLÉ, 1997, p. 69).

“Xirove”<sup>69</sup> é um conto afetivo, curto e breve que evidencia muito bem o que já foi dito no capítulo 1 sobre conto, ou seja, que esse gênero permite romper com o passado e simultaneamente clamar por um regresso ao mesmo. Ora, com bravura, Momplé nos faz mais uma vez regressar à Guerra dos 16 anos, agora não para julgá-la, mas invocando uma reconciliação entre os pares. A esse respeito, Rita Chaves (2005) esclarece que a literatura dos Palop, a partir de 1960, está vinculada com a história e desmascara as convulsões vividas por essas sociedades. Dessa forma, transparece o desejo de superação das feridas criadas e aposta num diálogo que possa aproximar os povos, independentemente das diferenças de carácter étnico, linguístico e racial.

A narrativa acontece em Malema, um distrito na província de Nampula. Após 11 anos longe da família, raptado a caminho da escola e feito soldado pela Renamo, Salimo regressa à sua aldeia de origem e tenta a reinserção. Entretanto, mesmo após o ritual de reconciliação, a personagem não alcança a paz. Apaixona-se pela sua cunhada e, para não agravar o que não pode melhorar, decide partir para a cidade, ao encontro de um destino incerto, porém mais seguro.

Amanhã vou-me embora para Nampula. Ainda tenho algum dinheiro da desmobilização e de certeza hei-de encontrar emprego na cidade - informou. Embora apanhados de surpresa, todos compreenderam os motivos que o levaram a partir tão subitamente. Até Rafa, a única razão da sua ida precipitada para longe, o entendeu, embora intimamente morresse de angústia. (MOMPLÉ, 1997, p.76).

Por meio dessa personagem, Momplé dá voz e humaniza os famosos “bandidos armados”, mostrando, como já vimos, que, no meio deles, existiam seres humanos, crianças feitas soldados, assassinos, sanguinários. Através desse relato, podemos perceber o impacto da guerra na vida dessas pessoas, nos seus corpos espoliados e explorados:

O cabelo desganhado apresentava uma cor argilosa, adquirida ao longo de anos e anos de deambulação pela mata. A boca, retorcida num sorriso incipiente, deixa-lhe

---

<sup>69</sup> Vale lembrar que Xirove é um “rito macua que consiste em dar a beber um líquido especialmente preparado para o efeito – o Xirove – à pessoa que cometeu crimes graves, com a finalidade de a purificar e integrá-la na comunidade. Ao tomar o Xirove a pessoa reconhece que é culpada e compromete-se a não mais cometer crimes” (MOMPLÉ, 1997, p. 77).



à mostra os incisivos precocemente corroídos e os olhos, raiados de sangue, pareciam emitir reflexos do mesmo tom acobreado dos cabelos. De todo o seu corpo emanava a energia eletrizante e o cheiro a bedum dos animais da selva.[...] Penosos foram para Salimo os dias até a realização das cerimônias do Xirove. Estava-lhe tacitamente vedado o convívio com as pessoas da aldeia e a participação em qualquer festa ou batuque. Por isso, raramente saía, e sempre que o fazia, era a coberto da noite, o que deixava a família em grande pânico visto que as feras ainda abundam na região de Malema. (MOMPLÉ, 1997, p. 69).

Também é possível notar na narrativa o trabalho ideológico e de persuasão feito aos novos guerrilheiros, de forma que eles acreditavam que a guerra era realmente necessária, o único caminho para a chegada da democracia. Por outro lado, também somos convidados a ouvir a voz do povo por tanto tempo silenciada, seus questionamentos e sentimentos de repulsa perante a matança dos 16 anos:

– Contaram-me o que se passou aqui hoje. Temos mesmo que tratar do Xirove. Eu próprio não me sinto bem assim. - Xirove? O que é isso? - quis Salimo saber. – É uma cerimônia muito antiga e muito necessária para quem comete crimes. Claro que lá onde andaste não era possível haver essa cerimônia porque a vossa vida era só matar e roubar – replicou Atumane. – Mas... era preciso para termos agora a democracia, acabar com as aldeias comunais, as guias de marchas – apressou-se Salimo a explicar. – Ah, e para isso era preciso matar gente indefesa nas estradas, crianças, velhos e mulheres, queimar palhotas. E por as pessoas a fugir como cabritos, de um lado para o outro, sem poder trabalhar. E, afinal, o que trouxe tanta guerra? Tu mesmo que andaste com os “matchangas” tantos anos, o que é que tens? – Mas... – quis interromper Salimo. – Não me interrompas por favor. Esse velho que falou, mataram-lhe a mulher e todos os filhos, queimados vivos na palhota. Ele escapou porque nesse dia tinha ido a Nampula. [...] – Nós já vamos. Viemos só para ver um dos que desgraçou as nossas vidas. (MOMPLÉ, 97, p.73).

Essa fala do velho, que fala em nome da multidão, representa aquilo que Teresa Cunha (2012) apelidou “guerra de memória”: “Ao longo do trabalho realizado com estas senhoras de Maputo e Díli fui consolidando a ideia de que as memórias das guerras que se viveram em cada um dos países estão a produzir guerras de memória”(CUNHA, 2012, p. 73).

Salimo, a mãe e Rafa nem por um momento duvidaram que o velho falava em nome de todos e, quando ele desapareceu quedaram-se, ainda sob o efeito de suas palavras, a olhar desoladamente o quintal vazio. Que mal fez a família deste velho a essa tal demo...<sup>70</sup> nem sei dizer?! [...] Olha, eu podia ficar aqui toda a noite a lembrar-te o

<sup>70</sup> [...] Os dados do Afrobarómetro demonstram que uma proporção relativamente alta de Moçambicanos é, de facto, incapaz de responder a muitas questões-chave sobre o desempenho do governo ou do regime democrático, ou de demonstrar preferência pelo tipo de regime que Moçambique deveria ter. Os Moçambicanos que são capazes de dar uma opinião revelam altos níveis de confiança e aprovação aos seus dirigentes políticos e instituições e apercebem-se de baixos níveis de corrupção. Dão estas opiniões entusiastas, mesmo quando muitos dos que responderam contaram aos entrevistadores que são críticos em relação ao que o seu governo fez em várias áreas políticas diferentes, que têm grande dificuldade em trabalhar com as instituições governamentais, não estão satisfeitos com a sua situação pessoal e vivem numa pobreza desesperante. Ainda mais importante é que estes Moçambicanos, capazes de dar opiniões, revelam alguns dos mais baixos níveis de cometimento com a democracia medidos pelo Afrobarómetro nos 18 países africanos com sistemas multipartidários que o inquérito cobre. Ao mesmo tempo, os Moçambicanos são dos que, mais provavelmente, dizem que o seu país é democrático. Há, portanto, muitas razões para suspeitar de que os Moçambicanos sobrevalorizam, de forma acrítica, o desempenho do seu novo regime democrático”. (SHENGA; MATTES, 2008, p. 120).

Já “O Índice de Percepção da Corrupção da TI referente ao ano de 2020 não apresenta resultados animadores para Moçambique, comparativamente aos anos anteriores (2017–2019). O referido índice mostra, particularmente em relação ao país, uma regressão na sua classificação entre os países avaliados. Neste sentido,

sofrimento que vocês espalharam. Mas não vale a pena, tu mesmo deves lembrar-te muito bem. Quantos narizes, quantas orelhas, quantos sexos e quantas mamas cortaste? Quantas barrigas de grávidas abriste? Quantas mães obrigaste a pilar os próprios filhos? De quantas e quantas mulheres abusaste diante dos maridos? (MOMPLÉ, 1997, p. 74).

Como a narradora pontua com a chegada de Salimo, vieram pessoas de toda parte da aldeia e de regiões vizinhas. Era preciso conhecer o rosto do regressado. Uma multidão hostil de velhos, mulheres, homens e crianças de colo invadiram-lhe o quintal clamando em silêncio por justiça. Ninguém ousou cumprimentá-lo, tocar as suas mãos maculadas de sangue. Foi só silêncio.

Em algumas culturas do mundo, dependendo da situação, o silêncio é lugar de civilização; na cultura moçambicana, o silêncio muitas vezes significa respeito, não queremos que a pessoa responda, mas, também não queremos que fique calada. Contraditório? Sim. Lembro-me que até a minha adolescência, quando éramos repreendidos, ficávamos calados observando. Aprendemos que era falta de educação e respeito responder a uma pessoa mais velha, mas, ao mesmo tempo, ouvíamos constantemente a pergunta “estou a falar contigo e não me respondes?”. Era uma pergunta retórica, porque quando tentávamos dizer alguma coisa, éramos logo enxovalhados com um “*suca... suca!*”<sup>71</sup>

Portanto, o silêncio da multidão pode ser visto por dois prismas. De um lado como forma de repúdio. Diante de alguém que os fez tão mal, o silêncio é a melhor resposta para demonstrar o seu mais íntimo desprezo, logo, podemos entender o silêncio como símbolo de representação de resistência. De outro, também podemos pensar que os vizinhos não dizem nada, pois, diante de Salimo, que, para eles, representa a morte, estão de luto e, tratando-se do espaço (quintal) dele, respeitam-no, mantendo-se em silêncio. Aqui temos o silêncio como símbolo de uma situação que os oprime ou amedronta.

Entretanto, sabemos que tudo isso que hoje entendemos como cultural não passa de resquícios da colonialidade, pois, como explica Grada Kilomba (2019), durante a época colonial, a boca se tornou um órgão de opressão que o colono queria e precisava controlar. Por isso, historicamente, esse órgão tem sido severamente reprimido. Outrossim, a boca é também metáfora para posse, se pensarmos na fantasia do senhor branco que acreditava veementemente que o negro queria possuir algo que lhe pertencia – os frutos da plantação.

---

no índice da TI de 2020, Moçambique classificou-se, em termos de Rank (posição), no número 149 e, em termos de score (pontuação), no número 25. Significa que atendendo a este facto, o país regrediu em menos um ponto na classificação, se atendermos que no ano anterior situou-se na posição 146 e obteve 26 pontos.” (CIP, 2021, p. 1).

<sup>71</sup> Expressão moçambicana que acredita-se ser proveniente do russo – *suka* (cadela/puta). Em Moçambique, “*suca*” significa “sai daqui” e é também uma forma de dizer “cala a boca”.

Entretanto, “Xirove” se propõe como uma narrativa de confronto, mas também de reconciliamento; reconciliamento entre as diferentes etnias moçambicanas, entre as famílias e os partidos políticos. A partir desse conto, Momplé humaniza os guerrilheiros da Renamo e todos aqueles envolvidos nessa guerra. A autora dá a conhecer as histórias destes. Repare-se que ao se calar e não enfrentar a multidão de forma alguma, Salimo mantém, por meio de seu silêncio, um discurso de conscientização e responsabilização. Dessa forma, a personagem assume suas culpas, demonstra clamar por reinserção e acata o pedido da mãe:

– Vai, cumprimentar toda a gente - recomendou a velha procurando desdramatizar a situação. Salimo hesitou em aceder ao seu pedido pois naqueles rostos, muitos deles marcados por demasiado sofrimento, não reconheceu um único sinal de boas vindas. Porém, não via como proceder de outra forma e decidiu percorrer os grupos, de mãos estendidas e o estranho sorriso incipiente que lhe punha à mostra os incisivos precocemente corroídos. Os visitantes limitaram-se a fixar nele os olhos magoados e nenhuma mão acolheu as suas. Depois de ter percorrido todos os grupos Salimo regressou para junto da mãe que se conservava de pé, encostada ‘a paliçada do quintal. Ao lado, também de pé, encontrava-se Rafa. Parecia exausta e, na verdade, tinha feito um grande esforço para presenciar a humilhação que o cunhado acabava de sofrer (MOMPLÉ, 1997, p. 73).

Uma das estratégias que a autora utiliza para humanizar o protagonista é colocar Rafa e Salimo apaixonados. Dentro de um clima de tensão e silêncios, o escopo do conto abre-se. Não é mais apenas sobre a guerra civil, é também sobre homens e mulheres que têm desejos, é sobre mulheres e homens racionais, um “ex-bandido armado” que tem consciência e ética, tem consciência que o bem-estar da família e da aldeia não podem ser suplantados pelos seus desejos carnis ou paixões, e decide se retirar. Assim também afirma Maria de Almeida:

Apesar da atuação criminosa com os da RENAMO, Salimo não é caracterizado psicologicamente como uma pessoa perversa, porta-se como alguém que lutava em busca de um ideal, embora da forma mais brutal. Sua atitude de despedir-se da família a fim de evitar constrangimento, haja vista o triângulo amoroso que se formava, demonstra obediência à mãe e respeito ao irmão em detrimento do seu sentimento. (ALMEIDA, 2017, p. 75).

A narrativa é tão bem construída que, em vez de suscitar terror e repulsa pelo irmão de Atumane, desperta compaixão no leitor. Trata-se de um conto catártico, à medida que remexer em memórias traumáticas nos ajuda a pensar sobre a Guerra dos 16 anos e, quiçá, nos leve à purificação de paixões.

Aqui, cabe-nos indagar sobre o impacto dessa guerra na sociedade moçambicana atual e pensar que reparos podem ser feitos, que novas políticas podem ser implementadas. A ideia de reconciliação e ressocialização através de um ritual, o Xirove, me faz pensar num ritual necessário para a elite dirigente se reconciliar com a população moçambicana, principalmente as das zonas rurais. Pois, como já foi visto, essas populações foram as que mais sofreram durante as duas guerras.

Na entrevista feita com Lília Momplé (Anexo), a autora propõe uma pista nesse sentido: uma comissão da verdade, tal como aconteceu na África do Sul! Teresa Cunha também nos elucida sobre a importância da comissão da verdade em Timor Leste e sobre o impacto dessa resolução na vida das mulheres, antigas combatentes, o que ajudou na conservação e na valorização de suas memórias e seus feitos para o bem da nação:

A existência de uma Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CVAR), que atuou no país entre o ano de 2001 e a publicação do seu relatório em 2006 é, com certeza, um contributo muito importante para que seja possível falar e narrar esta memória, interpretando-a como um contributo crítico para a consolidação da Nação. (CUNHA, 2012, p. 77-78).

Nelson Saúte (2014) também aponta para esse caminho, quando afirma que “nós não fizemos o exorcismo de guerra” em entrevista concedida a Doris Wieser:

**No conto «A árvore que sepultou o meu avô», encontramos a seguinte passagem: «História da guerra, não escrita, não contada, está no nosso silêncio, na nossa vergonha colectiva, no nosso luto.» Esse silêncio serve para não mexer no trauma?**<sup>72</sup> Nós não fizemos o exorcismo da guerra. Ontem estava a ver um documentário sobre a Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul...

**Existe uma comissão semelhante em Moçambique?**<sup>73</sup>

Não, não existe. Nós não assumimos o que aconteceu. Fizemos uma espécie de uma reconciliação, que não foi plena politicamente, houve uma integração na sociedade e vinte anos depois voltaram as fissuras, as feridas da guerra. Ontem, ao ver aquele processo violento da África do Sul, com a Comissão da Verdade, ao ver aquela imagem pungente do bispo Desmond Tutu desabando em lágrimas perante a crueldade que estava a ser revelada em tribunal, pensava se aqui não teria havido lugar para um certo exorcismo da guerra. O que senti foi um conflito latente, uma beligerância, que se exprime ainda hoje. Vinte anos depois do Acordo Geral de Paz ainda não ultrapassámos o problema da guerra. Fizemos um luto silencioso, aceitámos, não fizemos acusações de parte a parte... As acusações são feitas como aproveitamento político, num momento de beligerância parlamentar ou na imprensa. Não houve uma reflexão nacional do que isso significou e acho que perdemos a memória disso rapidamente. E estamos perante o risco de voltar a esse cenário. Espero que isso esteja mais distante agora. Para uma geração muito grande de moçambicanos, a guerra é um fenómeno muito distante. Ou não sofreram com isso, ou eram miúdos de dez anos quando a guerra acabou... Mas há uma geração de traumatizados, de estropiados, de pessoas que perderam familiares, há ainda gente que não encontrou os seus mortos, há ainda lutos que não foram feitos, há qualquer coisa que ficou no interior dos moçambicanos. Há uma certa amnésia na política. O tema da guerra sempre serviu para fazer a pequena política, no sentido da discussão, não no sentido de propor uma nova sociedade moçambicana que superasse tudo e que permitisse uma plena integração. Acho que houve uma aceitação mínima, a integração não foi plena. Ao ver o documentário sobre a África do Sul, senti que ali tinha havido um esforço muito grande de aceitação do outro, mas aceitação partindo da enunciação da verdade. Sobre a guerra existem acusações de parte a parte. A sociedade foi violentada ao extremo, mas não teve um momento para reflectir. Honestamente, não sei qual é o melhor caminho, mas eu teria preferido que esse luto do exorcismo tivesse sido feito. Não sei como é que isso se faz. (SAÚTE, 2014, n.p).

Na verdade, ninguém sabe qual é o melhor caminho. Aqueles que instituíram o vulgo “deixa andar” certamente também pensaram que deixar como estava, deixar andar, seria o melhor. Nkrumah (2018) fala que é preciso atacar com determinação a minoria reacionária

<sup>72</sup> Grifo da autora.

<sup>73</sup> Grifo da autora.

fortemente entrincheirada entre nossos povos, porque a sucessão de golpes de Estado perpetrados na África Ocidental e Central e a eclosão de guerras civis demonstram claramente que a importância e a natureza da luta de classes na África prevalece na relação entre os interesses do neocolonialismo e os da burguesia local. Ao debruçar-se sobre a reconciliação entre pretos e brancos, Fanon (2008), por sua vez, elucida que é preciso que haja reparação. Do mesmo modo, reitero, acredito que é preciso que haja reparação entre a minoria reacionária dirigente e o povo moçambicano, principalmente as camadas mais vulnerabilizadas – mulheres, jovens e as comunidades rurais. Não podemos deixar que as memórias da guerra sejam apenas lembranças ruins e que o melhor seja apenas esquecer-las: “eu já aceitava esquecer tudo, com a condição de que o mundo não me escondesse mais suas entranhas. Tinha de testar meus incisivos. Eu os sentia robustos...” (FANON, 2008, p. 107). Os jovens, as mulheres, os oprimidos, os camponeses precisam testar seus incisivos nas entranhas da economia moçambicana, da política, da educação e assim por diante. Precisamos enterrar nossos mortos, curar e limpar nossos corpos dos estupros, conhecer o rosto ou o nome dos algozes, perdôá-los ou não, como os vizinhos em “Xirove”; ouvir e contar as histórias sobre a guerra para que haja conscientização e não voltemos a repetir os mesmos erros. Precisamos conhecer nossa história, escolher nossos heróis, inventá-los. Queremos também participar na construção da tão sonhada nação. Lavar as estradas que fedem a sangue, lavar nossas mãos, nossas casas. Dito de outro jeito, Lopes afirma que:

O conto “Xirove” permite perceber a maneira não hegemônica de se tratar um problema como a criminalidade na cultura macua do norte da África, delineando as formas de uma cultura humanizadora em relação às maneiras de se tratar criminosos na cultura ocidental, por exemplo. É possível, desse modo, (re)aprender com esse povo que, embora tão maltratado por diversas guerras, reafirma valores como empatia e perdão. Esse texto difere dos outros escritos por Lília Momplé, pois se trata de um espaço em que a violência é representada, mas também é “punida”, ou melhor, tratada a partir do ato purificador do Xirove. (LOPES, 2019, p. 92).

Ao invocar-se a necessidade e importância desse ritual para a comunidade macua, procura-se, com Cunha (2012), lembrar que nenhuma sociedade passa de forma indelével por qualquer guerra e que, para além do seu carácter traumático, a política socioeconômica nacionalista mascara de forma particular a participação das mulheres, meninas e velhas e as suas dolorosas experiências resultantes das guerras. Portanto, o silenciar das armas não significa que todas as guerras findaram. Parafraseando Casimiro (2014), paz la fora, guerra em casa.

Em seu artigo “As memórias das guerras e as guerras de memórias. Mulher, Moçambique e Timor Leste”, Cunha (2012) observa que, ao entrevistar algumas mulheres moçambicanas e timorenses que participaram de forma ativa na luta contra o jugo colonial e

nas guerras de guerrilha, as mulheres moçambicanas contavam sempre a história a partir do discurso indireto. Algumas evidenciaram em seus discursos a necessidade de um certo segredismo que tinham sido ensinadas a guardar. Cresci ouvindo minha mãe lamentar em relação às camaradas de trincheiras que, mal orientadas, tinham sido desmobilizadas e automaticamente marginalizadas, já que a pensão não servia para quase nada. Muitas delas, sem nenhum preparo profissional, não conseguiram inserção no mercado trabalho; esquecidas e apagadas da história, passavam a viver ao deus-dará, já que o Estado não dava:

Para aquelas que em Maputo são desmobilizadas da guerra isso quer dizer que não têm o estatuto de ex-combatentes e, com este, o mérito e o reconhecimento do valor político na construção e consolidação da nação. É como se todas as memórias se tivessem tornado negligenciáveis e improdutivas. (CUNHA, 2012, p. 76).

Essa maneira de colocar as mulheres no ostracismo é bem própria da mentalidade patriarcal e machista. Desprezam todo o trabalho e ação das mulheres como se elas nada valessem.

Por sua vez, ao ouvirmos os relatos das experiências de guerras das mulheres de Dili contadas na primeira pessoa, percebe-se que essas mulheres têm sido aclamadas e reconhecidas por conta da sua participação, seja de forma clandestina ou diplomática, na guerra de guerrilha. A autora esclarece ainda que essa diferença entre quem fala da guerra das outras ou das suas próprias guerras “demarca a retórica pública, as subjetividades, e dá-nos conta da diferenciação possível nos processos de cura, abordagem societal e práticas políticas de memória destas experiências só, aparentemente, comuns” (CUNHA, 2012, p. 76).

Em suma, o que se propõe a partir dos contos aqui analisados é pensar em um processo de cura individual, mas também social, na reconciliação entre os diferentes grupos étnicos, sociais, religiosos e políticos envolvidos nessa guerra fratricida, que marcou a história de Moçambique com 16 anos de agressão.

Ao refletirmos sobre a figuração da elite moçambicana (e colonial) e a Guerra dos 16 anos nos contos de Lília Momplé, perguntamo-nos automaticamente “onde estão as mulheres?” Momplé convida-nos, por meio de sua escrita e de suas personagens femininas, a pensar na ressignificação desse não lugar, que tem sido utilizado por várias mulheres para reagir e contrapor a dominação masculina.

Nesse viés, mais uma vez, a Guerra dos 16 anos é aqui chamada, e a autora revela a brutalidade exercida sobre o povo moçambicano no processo de construção da nação. Compreendemos que tratou-se de uma guerra passional e que ambas as frentes políticas demonstraram um carácter incivil e ordinário. Nessa ordem de ideias, os contos analisados e

a história oficial nos mostram que a busca e a presença da chamada democracia nada mais foi que um processo de destruição, desagregação e usurpação de um país.

Analizamos ainda neste capítulo a questão da autodefesa simbolizada pela personagem Mussa Racua. A partir daí, podemos perceber como o suicídio foi transformado em arma de confronto e resistência anticolonialista. Por sua vez, em "Uma bala para Sharmilla", com a ação de Sharmilla que chama atenção do seu algoz e é silenciada pelas armas, também retornamos à morte como ideia de subterfúgio e resistência. Resistência aos governos que defecam a céu aberto, recusando-se terminantemente a investir em educação e nos letramentos das suas populações. E é com Salimo, em "Xirove", que compreendemos que faz-se necessário realizar tal ritual para tirar da amnésia os governos sanguinários, que trucidam todos os dias seres humanos desprevenidos.

Outrossim, por meio de personagens femininas, Momplé nos leva, nesses contos, a compreender que os diversos sofrimentos impingidos pela guerra não são suficientes para considerar a mulher moçambicana subalterna ou simplesmente vítima do homem patriarcal e da história. Através dessas narrativas, memórias de agressão e violência, evidenciam-se mulheres fortes e guerreiras, que lutam e vencem um pouco todos os dias. Mulheres subalternizadas sim, mas não subalternas.

## CAPÍTULO IV

### **A sociedade moçambicana pós-independência no romance *Neighbours*, de Lília Momplé (haverá uma mulher nova?)**

*A nossa literatura não poderá, por conseguinte, dissimular a sua proximidade com a história. Talvez seja excessivo o peso da história sobre o ombro dos escritores, talvez seja até desconfortável. Mas é preciso aludir às circunstâncias e ao tempo: naquele contexto cabia à literatura uma missão constituinte, por assim dizer. Foi esta sua missão histórica de construção da nação moçambicana, da identidade nacional, um intento carregado de todos os grandes e fantasmagóricos gestos e discursos, que modelou o nascimento da minha geração. Somos filhos da transição, nascemos sob o signo de uma literatura charneira, creio eu.*  
(Nelson Saúte)



Após ter analisado os contos de Lília Momplé quase na sua íntegra, com a exceção de “O baile de Celina” e “O último pesadelo”, que não se enquadram neste estudo, pode-se afirmar que *Neighbours* torna-se, portanto, o ponto de convergência dos vários elementos e temas distribuídos nos contos. Dito de outro jeito, compreende-se que esse romance sintetiza o projeto literário de Momplé. Focado na sociedade moçambicana pós-independência, a autora volta a refletir sobre o *modus vivendis* das elites nacionais, suas ambições e consequências.

Afinal, finda a guerra de libertação colonial, o governo da Frelimo, que muito se confunde com a elite nacional, tornando-se autoritário e extremamente repressivo, afastou-se do povo, dos líderes tradicionais e começou a se concentrar na acumulação de riquezas para o proveito próprio. Isso sinalizou a distribuição desigual desses recursos e a segregação social daí advinda. Como resultado, eclodiu a incursão do *apartheid* no país e a Guerra dos 16 anos, principal tema do romance.

Dito isto, vale lembrar Nadine Gordimer, quando aponta que “[...] A rejeição do branco tem a última palavra. O *apartheid* começou com essa palavra de rejeição” (GORDIMER, 2012, p.78). Sirvo-me de Gordimer para afirmar que a sociedade moçambicana dominante pós independência também teve a última palavra e orientou a construção da nação sob uma palavra de rejeição. Rejeição ao povo, o qual pretendia transformá-lo num “homem novo”, ignorando suas tradições, desejos e crenças. Tal desejo, ainda que tenha sido um ato pouco consciente e talvez cheio de boas intenções, assemelhou-se à nova elite, de alguma forma, aos antigos opressores, “civilizados”, pois “o facto de ser anti-português não constituiu uma ruptura com o modelo, o inimigo continuou a ser o modelo” (CAHEN, 2006, p. 60).

Ao adentrarmos este romance histórico publicado em 1995, é perceptível o constante incômodo em relação à ingerência do *apartheid* em Moçambique e às trágicas experiências familiares que daí surgiram. A partir de fatos que se deram logo após a independência política de Moçambique, como a Guerra dos 16 anos, a autora narra a triste história de três famílias vizinhas moçambicanas, completamente desconhecidas entre elas, mas que, pela mão do regime segregacionista, alguns membros delas encontraram a morte, tema recorrente na obra de Momplé.

O romance se passa em apenas treze horas e compreende cinco capítulos, que ajudam a localizar as ações. Dessa forma vai se construindo o enredo por meio de diferentes blocos de sentido, que, no final da narrativa, serão tecidos numa única história. O primeiro é intitulado “19 HORAS” se dedica à apresentação das personagens principais e de seus agregados

familiares. A voz narrativa nos leva a visitar os três apartamentos, contextualizando-os historicamente nesse período de instabilidade política, recessão econômica e alimentar para muitos:

[...] A princípio, os cortes de energia, que a cidade vem sofrendo já há vários meses, deixavam-na desnorteada e ansiosa. Mas, pouco a pouco, foi aprendendo a viver com mais esta restrição, tal como se habituou a ter apenas dois vestidos e a nunca comer carne ou outro peixe que não seja carapau congelado. (MOMPLÉ, 1995, p.12-16).

E fartura para alguns, como Narguiss e sua família, que preparam a festa do ide:

É, de facto, surpreendente que, numa época de extrema carência no país, no frigorífico de Narguiss não falte carne de vaca e de cabrito, o peixe graúdo, a manteiga, os refrescos... E, na despensa, não falte também o arroz, o açúcar, a farinha de trigo, a aletria, as especiarias... tudo conseguido através de “esquemas” que ela nunca procurou aprofundar. (MOMPLÉ, 1995, p.12).

No segundo capítulo, “21 HORAS”, é apresentado o dia a dia das personagens, seus sonhos, agonias e o seu passado. É característica da autora o uso constante de analepses em sua escrita, tanto que, dessa maneira, conhecemos mais profundamente a história de Januário, o professor. Também são introduzidas duas novas personagens, Zaliúa e Romu, comparsas de Dupont na participação do *raid* que visa desestabilizar e desacreditar o novo governo de Moçambique independente. É, portanto, com o intuito de desestabilizar o governo, que a Guerra dos 16 anos se instala. Vejamos o diálogo entre Dupont e Romu:

– Sabe... eu nunca fui político. E também ...nunca liquidei ninguém. Tem alguma coisa a ver com esses gajos da Renamo? – disse o outro ainda indeciso. –Oh pá, você acha que eu me metia com os bandos? Trabalho directamente com os sul-africanos. Isso da Renamo é só carne para canhão. É para matar e serem mortos. Nós não, trabalho seguro e limpo. É só dar uma ajuda quando é preciso.[...] Jamais se conformou e, quando alguns anos depois, foi contactado por um sul-africano meio-português para se integrar na rede de agentes da África do sul que opera dentro de Moçambique, realizando missões de sabotagem e terrorismo, Romu aceitou imediatamente. (MOMPLÉ, 1995, p. 51).

É interessante notar que a guerra é um tema recorrente em outras obras de Momplé, como “Stress”; “Os olhos da cobra verde”; “O sonho de Alima” (ainda que de forma breve); “Xirove” e “Era uma outra guerra”. Nessas narrativas, a autora “encarna” professores, comerciantes, antigos combatentes, generais abastados, homens, mulheres, velhos, jovens, moçambicanos e portugueses, entre outros e, através da sua escrita, dá-nos a conhecer diferentes pontos de vista sobre o mesmo assunto, o que não deixa de ser uma estratégia interessante para contrapor a história oficial e compreender como foi tecida a elite nacional moçambicana.

Por outro lado, outro tema bastante recorrente na literatura moçambicana e pano de fundo do conto “Caniço”, também de Momplé, é a imigração para as minas da África Sul em busca de melhores condições de vida, de onde nunca regressam, pois penhoram sua saúde e

vida às minas e aos sonhos jamais alcançados, deixando órfãos e cuspidos a sua sorte, esposas e crianças. Isso se pode observar no conto “Caniço”, em que o pai de Aidinha regressa moribundo para morrer em casa. No caso de Zaliúa, o patriarca jamais regressou:

Estava Zaliúa no ventre de Thease quando o pai foi para as minas do John, cansado de trabalhar de sol a sol, sem nenhum proveito. [...] O dinheiro prometido jamais chegou e as notícias que, de vez em quando, se espalhavam pela povoação, eram contraditórias mas sempre alarmantes. Garantiam uns que o homem de Thease tinha morrido soterrado na mina onde trabalhava, outros que fora assassinado durante uma rixa, outros ainda que se havia juntado a uma sul-africana gorda e feia mas amante da pândega. (MOMPLÉ, 1995, p. 52).

“23 HORAS”, terceiro capítulo. É quase madrugada. Tanto na casa de Narguiss como na de Leia, ouve-se o noticiário. Tal qual um ritual, o locutor anuncia mais mortes:

– Pelo menos trinta pessoas – continua o locutor – entre mulheres, crianças e homens, foram assassinadas, e um número indeterminado raptadas, quando um grupo de homens armados atacou um autocarro na estrada nacional no. 2. O ataque deu-se próximo da vila de Manhiça e sobreviventes afirmam que o grupo era constituído por cerca de cinquenta elementos fortemente armados, na sua maioria crianças dos doze aos dezasseis anos. E a voz do locutor continua, despida de emoção, serena e como que indiferente à sorte dos trinta homens, mulheres e crianças assassinadas e do número indeterminado de raptados. (MOMPLÉ, 1995, p. 71).

De outro modo, Narguiss está inquieta pela ausência do marido na festa do ide, Íris não consegue dormir e, assim, vai se instalando tensão na narrativa. Como diz Januário, parece que a criança está adivinhando desgraça (MOMPLÉ, 1995). Já na casa de Dupont e Mena, com a chegada dos sul-africanos, o conflito toma corpo e espaço. O narrador apresenta os carrascos e suas motivações, e os vimos sair ao encontro de suas vítimas.

“1 HORA”, Narguiss desperta do pesadelo e presencia os vizinhos desfazerem-se em gritos. Enquanto leitores, sabemos que Dupont e os seus comparsas já estão em ação: “[...] os gritos e o barulho esquisito que chegam da rua não é sonho, não. São reais e cortam o silêncio da madrugada, com assustadora nitidez (MOMPLÉ, 1995, p. 93). Leia e Januário são alvejados sem piedade, Narguiss reage, grita e é morta. Mena enche-se de coragem, liga para a policia e denuncia Dupont.

“8 HORAS”/ “Os mortos e os vivos”. Na casa de Narguiss, os familiares comentam “o facto de os assassinos terem vindo com holofotes, num claro desprezo pela segurança deste País (MOMPLÉ, 1995, p. 101). Entretanto, também acham intrigante a rápida resposta da polícia que não pôde evitar a morte dos 3 vizinhos, mas impediu a fuga dos malfeitores. Por fim, concluem que é muito perigoso morar perto dos membros do ANC (Congresso Nacional Africano) e que o governo precisa intervir (MOMPLÉ, 1995). Íris está sozinha, não tem mais pais. Mena, idem; Dupont não regressara nunca mais, está morto. Assim encerra Mena o seu passado e se abre para um novo futuro.

Trata-se de uma narrativa tensa, a autora constrói uma atmosfera densa e imagética que nos permite regressar aos anos 1990 em Moçambique e, dessa forma, vislumbramos o clima de insegurança social que se vivia. É possível ainda compreender, nesse enredo, várias questões relacionadas à política da soberania como trabalho da morte, cuja preocupação principal, segundo Mbembe (2017), não é a luta para emancipar os sujeitos, mas a instrumentalização e a destruição generalizada da existência humana.

Para que se entenda melhor *Neighbours*, faremos um breve giro sobre o “homem novo” e o “ultracolonialismo” e, depois, retornaremos aos comentários sobre a obra e a análise.

#### 4.1 A sociedade do “homem novo” e os velhos hábitos depois do ultracolonialismo<sup>74</sup>

As aldeias comunais deviam ser a força do «homem novo», surgido da imaginação política do poeta Sérgio Vieira, ponto ómega do sonho de desenvolvimento revolucionário moçambicano na altura da independência. Assim, pouco importavam as diferenças históricas, sociais e regionais, pouco interessavam igualmente as motivações e aspirações reais das populações em nome das quais — e para quem — o projecto fora concebido. Quando a realidade dos factos e as práticas sociais faziam efeito de retomo e interferiam na acção dos representantes do Estado-desenvolvimentista, eram rejeitadas sob a capa sempre cómoda da fraseologia oficial como «obscurantismo», «superstição», «feudalismo». (GEFFRAY, 1991, p. 15-16).

Como já foi dito, alcançada a independência colonial, fez-se necessário trabalhar na unidade nacional e na construção da nação moçambicana. Para isso, a transformação dos indivíduos se tornou um dos principais objetivos para a efetivação do plano de desenvolvimento e modernização da sociedade e do país. Entendia-se que, para tornar-se um “homem novo”, era preciso aprender a disciplina e a cultura dos movimentos de resistência e libertação colonial, a união, o espírito de camaradagem, o patriotismo e a solidariedade, pois defendia-se que foi nas matas de Nashingwea<sup>75</sup> que o “homem novo” nasceu.

Entretanto, para que isto fosse possível, era preciso que o povo se afastasse da herança e da cultura colonial, mas também do pensamento e das práticas tradicionais, a favor da nova

<sup>74</sup> Como aponta Perry Anderson (1966, p. 55), “o domínio ultramarino português tem sido definido como “ultracolonialismo”, isto é, a modalidade simultaneamente mais extrema e mais primitiva do colonialismo, caracterizada pelo trabalho forçado que demonstra de forma clara o atraso do sistema colonial.”

<sup>75</sup> Luis Cabaço (2007) explica que foi em Nashingwea, na Tanzânia onde a ideia de homem novo teve o seu laboratório experimental. “Em Nashingwea, enquanto se preparavam os militares tática e estrategicamente para a luta, procurava-se estruturá-los ideologicamente através de uma prática de relações interpessoais e de relação com a natureza, pela qual passaria a gradual ‘tomada de consciência’ dos objetivos da luta, do projeto do futuro país independente: uma sociedade justa, solidária, altruísta, coesa, socialmente disciplinada, com uma visão econômica fundada no princípio da auto-suficiência e dependente essencialmente ‘das próprias forças’ e da ‘imaginação criativa do homem’. A participação no trabalho físico por parte dos soldados identificava-se com ‘o povo’ e forjava sua unidade. [...] Ali compreendi porque os dirigentes da FRELIMO chamavam a Nashingwea a ‘nossa universidade’, a escola de vida onde se ‘criavam relações de tipo novo’, onde se ‘forjava a unidade nacional’, onde estava em gestação um *homem novo* (por oposição ao ‘homem velho’ resultante do contato com o colonialismo) que deveria dar corpo a uma nova ‘identidade mocambicana’”. (CABAÇO, 2007, p. 412-413).

ideologia da Frelimo. A esse respeito, Cabaço (2007) acrescenta que, ao tornar socialmente reprováveis alguns rituais e crenças da sociedade tradicional, acreditava-se que tal extinção arrastasse consigo a desagregação de mitos, símbolos e valores, destruindo, dessa maneira, velhas estruturas protetoras, de maneira a se apoiarem na estrutura protetora da Frelimo. Nesse viés, Cahen afirma que “toda a política dos primeiros anos de independência visará não tanto « socializar» mas enquadrar a população para a modernizar de forma autoritária, para a nacionalizar”(CAHEN, 2006, p. 51):

Assim, o paradigma nacional é indissociável do paradigma da modernização autoritária. Trata-se de criar o Homem Novo – vocabulário contextualmente maoizante para exprimir a nação – pela destruição não tanto do capitalismo mas mais das relações sociais originais no seio do campesinato, isto é, daquilo que é socialmente totalmente estranho à elite (então estigmatizado como «obscurantismo», «feudalismo», «tribalismo»). A produção da nação, isto é, a extensão dela a toda a população é o fio condutor do projecto político da Frelimo, desde a sua criação como frente «nacionalista» em 1962, à Frelimo «nacionalista revolucionária» de 1969, à Frelimo «marxista-leninista» de 1977, e, por fim, à Frelimo nacional-liberal pós-1989. (CAHEN, 2006, p. 51).

Ainda sobre o paradigma da modernização violenta e a destruição das relações sociais do mundo rural, agora estranho à elite, vale lembrar as reflexões de Bauman (1999). Mesmo que se trate de um contexto totalmente diferente, é interessante perceber com ele que existe sempre ambivalência no processo de assimilação. O autor explica que uma das formas para escapar da classificação estigmatizante é aceitar a assimilação, o que implica renunciar e abandonar a lealdade aos seus grupos de origem. Isso, automaticamente, retira a autoridade dos líderes comunitários, de modo que o povo fica à mercê dos novos guardiães. Nessa senda, José Mindoso (2021), no artigo “A política da assimilação e sua ambivalência: a experiência moçambicana” argumenta que, apesar de suas peculiaridades, tanto a “alta elite dirigente intelectualizada do Estado” que vigorou em Moçambique no período colonial quanto a que lutou para a reinvenção do país no período pós-independência defendiam uma política de assimilação das populações.

Entretanto, o curioso é que, ao mesmo tempo em que o Estado sugeria uma igualdade e uniformidade entre os indivíduos, também reafirmava e legitimava a superioridade de determinado segmento social a nível nacional, obrigando os demais segmentos a se integrarem a ele. Aí reside a ambivalência dessa política.

Como já foi dito, finda a luta pela independência colonial, nota-se que uma das estratégias usadas pelo novo grupo dominante foi também recorrer a assimilação obrigatória e o abandono dos laços com os líderes locais e práticas quotidianas que não corroboravam com a nova política vigente. Dito isto, cabe-me concordar com Conrado (2021) que a independência de Moçambique, que a Frelimo monopoliza seja pelas armas, como pelo

controle do discurso sobre a história denúncia que estamos diante de um processo e, ao mesmo tempo, de uma estrutura produtora de uma nova colonialidade e marginalidade:

De outra forma, a independência de Moçambique, em 1975, que se tinha configurado como estrutura de emancipação, transformou-se, para uma parte da população, numa verdadeira máquina de construção e fabrico de marginalidades, periféricos ou, pelo menos, de objectos do processo histórico. Vários os trabalhos sobre Moçambique (Cahen 2000; Brito 2010; Forquilha 2010) ou ainda os de Jason Sumich, Allen Isaacman, René Pelissier, Domingos do Rosário, Alex Vines, Salvador Forquilha, Victor Igreja, Mark Chingono, e outros, demonstraram que Moçambique era (e ainda é) um país que surgiu como profunda continuidade do que o colonialismo tinha de mais perverso, que era a marginalização de largas massas da população de Moçambique, com violência, simbólica ou material, que ela implica. (Bourdieu 1989 e 2012). (CONRADO, 2021, p. 2).

Tal marginalização das massas e a perversidade do ultracolonialismo podem ser vistas em *Neighbours* por meio da personagem Zaliua, policial que servia-se do poder para prender, extorquir e violar mulheres, atitudes tão comuns em nossa sociedade hoje.

Trata-se de um convite para pensarmos, como propõe Victor Freixinós (2017), na corrupção política e no seu contexto em Moçambique. O autor pontua que a corrupção política é um problema que afeta as democracias, não apenas nos países em desenvolvimento como também nas democracias mais avançadas. Entretanto, é interessante notar que, ainda que Moçambique tenha transitado para democracia, continua com fortes características de autoritarismo. “Aliás, conforme assinala Friedrich (2007), as autocracias, ditaduras, totalitarismo e outros sistemas não democráticos são vistos como tendo se servido da corrupção para a sua manutenção” (FREIXINÓS, 2017, p. 75).

Por meio da voz narrativa, também podemos dar conta de como foi violento, abstrato e autoritário o processo de construção da nação e a criação do homem novo, de forma que, para não sofrerem represálias, muitos moçambicanos e moçambicanas fingiam compreender e participar desse processo:

Realizou, no entanto, o seu trabalho, com zelo notório, não por causa dessa abstração chamada povo que jurara defender e que, para ele, nada significava. O que lhe dava prazer na sua nova profissão era a caça o farejar das pistas, a perseguição camuflada e, por fim, a captura. Aqui, a confirmação do seu poder perante o capturado proporcionava-lhe um gozo quase sensual. E de tal maneira Zaliua se distinguiu a aprisionar culpados e incautos inocentes. (MOMPLÉ, 1995, p. 57).

Sérgio Vieira, no seu discurso alusivo à segunda conferência do Ministério da Educação e Cultura em dezembro de 1977, afirma: “o Homem Novo é o produto da realidade objectiva, mas é também um produto de uma transformação subjectiva” (VIEIRA, 1978, p.30). Transformação subjectiva, diga-se, pois substituir as relações sociais de exploração por relações sociais de cooperação, como se dizia na altura, encerra um projeto que mexe diretamente com a subjetividade dos indivíduos. Trata-se, portanto, de um processo lento e a sua resposta ou abrangência é difícil de mensurar.

Ora, como se pode notar no romance em análise, poucos são os exemplos ou referências que temos de cidadãos e cidadãs que responderam prontamente e positivamente a esse processo:

O Homem Novo é um homem de equilíbrio. Não é um obcecado, nem um recalcado, nem um tarado. É um homem de equilíbrio e uma mulher de equilíbrio. E o equilíbrio e responsabilidade é também a libertação da afetividade. Porque a afetividade é um valor que nós estamos a criar. E temos que, cada vez mais, valorizar este valor. Porque nós amamo-nos! Porque o amor foi uma descoberta e uma conquista! Amamo-nos entre nós como revolucionários. Amamo-nos entre nós como seres que nos respeitamos e porque sabemos o que cada um vale e o que cada um contribuiu. (VIEIRA, 1978, p. 33).

Entretanto, para pensar no homem modelo que se estava a construir, tomemos como exemplo o casal Leia e Januário, cidadãos íntegros e trabalhadores. Podemos afirmar que Januário e Leia são exemplos concretos de homem e mulher novos, do ideal de cidadãos que se pretendia na “nova sociedade”, comprometidos com as causas da nação e com o trabalho, criativos, empáticos e amorosos, como se pode observar nesse trecho:

Leia gostaria de continuar assim, em silêncio, aninhada nos braços do marido mas sabe como o tal concurso literário é importante para ele e encoraja-o a continuar. Com efeito, o concurso literário da escola Secundária onde Januário é professor do curso nocturno faz parte da actividade que verdadeiramente lhe dá prazer. “Trabalho para mim é ensinar, o resto é só ganha-pão”, costuma dizer. [...] Estes pequenos sucessos acordaram nele a iniciativa criadora, adormecida por anos de trabalho rotineiro, o que lhe permite desenvolver métodos de ensino verdadeiramente originais, numa escola em que grande parte dos professores do curso nocturno encaram sua actividade como mais uma penosa tarefa a acrescentar ao *stress* e as frustrações do dia-dia. Foi dele, assim, a ideia de se organizar um concurso literário para os alunos que estudam à noite, com prémios aliciantes - utensílios domésticos, roupa e pequenos ranchos, tudo conseguido a muito custo. (MOMPLÉ, 1995, p. 80).

Apesar de tanta dedicação por parte de Januário, os resultados do concurso literário são vergonhosos. A narrativa nos permite acompanhar como um homem ou mulher começam a desacreditar dos seus e, aos poucos, vai perdendo o senso de patriotismo e a ideia de nação começa a ser desconstruída. Ao se decepcionar com o silêncio dos colegas e a estupidez dos grandes, assistimos à personagem “jogar a toalha” e desistir de participar do processo de construção da nação nesse novo país que precisa de gente culta, responsável e íntegra: “Fiquei tão chateado que, para mim, já não há próxima vez. Acho que não é possível fazer nada neste país, mesmo as coisas mais simples, por causa da arrogância dos reis de um olho só. Não valem nada mas pensam que são infalíveis” (MOMPLÉ, 1995, p. 81). A atitude dos outros professores que, mesmo não concordando com a classificação e a imposição do jornalista, preferem se calar incomoda Januário.

Vale pontuar que, entre nós, manter-se em silêncio, impávido e sereno é tido muitas vezes como sinal de respeito, bom senso e responsabilidade, para quem não deseja meter-se em sarilhos. Mas Januário está indignado:

Januário, contrariando a opinião do jornalista, declarou abertamente que não compreendia o que os autores propostos por ele queriam dizer com arrazoado de frases obscuras. O outro limitou-se a sorrir brandamente e escusou-se a repetir os seus infalíveis argumentos. Os restantes professores temendo, porventura, ser brindado com igual sorriso do jornalista, apressaram-se a concordar com ele. (MOMPLÉ, 1995, p. 81).

Uma vez mais a obra de Momplé confirma que a cultura do silêncio é a cripta viva da colonialidade em Moçambique e que poucos estão isentos desse mal. O medo, a desconfiança e a insegurança ainda pairam sobre nós. Nunca se sabe ao certo quem é quem e que danos esse outro nos pode causar, portanto calar-se, mesmo diante da impunidade e da injustiça, tem sido muitas vezes a resposta silenciosa diante da incerteza e do bom senso. Ora, por meio da narradora, nos damos conta que o jornalista é alguém confiante e arrogante. Essa convicção perturbou de tal forma os outros professores, que acabaram escolhendo o caminho mais fácil: não ter opinião. De algum modo, a atitude do jornalista deixa no ar o cheiro de corrupção, é como se ele pudesse se beneficiar dos prêmios atribuídos às cegas para alunos menos merecedores. Por outro, percebe-se também que nessa cena a autora retoma a ilusão de superioridade dos assimilados, muitas vezes manifesta por meio de uso da língua portuguesa, com recurso à linguagem extremamente cuidada e, outras vezes, por um vocabulário completamente obsoleto.

A esse respeito, lembro-me que certa vez estávamos num jantar entre colegas, dentre os quais dois eram portugueses, e um deles estava acompanhado por uma namorada moçambicana extremamente jovem. A questão da idade é aqui destacada pois, após várias tentativas de ela demonstrar que era muito “civilizada” ou assimilada e merecia estar na companhia do seu amado, a moça levantou-se e, para chamar mais uma vez nossa atenção, quase gritou que ia ao “quarto de banho”. Ficamos estupefatos e literalmente assustados até que, para quebrar o gelo, o namorado disse “vá lá... vá lá: a casa de banho é por ali”. Trago esse evento de 2017 para que possamos refletir sobre o quão é importante compreender, discutir e rebater a colonialidade e os seus males, para que o uso de termos e atitudes excessivas, vocabulário colonial, não seja mais herança ou pretexto para afirmar superioridade perante os outros que achamos menos “civilizados”, mas que seja, para cada um de nós, apenas uma escolha consciente.

Dito isso, é importante sublinhar que não pretendo de forma alguma ignorar ou desmerecer o exaustivo esforço que houve para a construção da nação moçambicana ou discutir se a língua portuguesa deveria ou não ser tomada como língua oficial moçambicana, muito menos se a modernização é ou não necessidade de todos os mortais. Não cabe a mim nem a este estudo tamanhos questionamentos, até porque nem teria estofos para enveredar por



tais questões. Isso posto, é preciso que se diga que durante esse período houve melhorias no acesso à educação, à habitação digna e a cuidados de saúde, algo impensável durante os anos da colonização:

O referido empreendimento, entre outros, consistiu no alargamento das redes escolar e hospitalar às populações que não haviam delas se beneficiado no passado; houve também estatização de empresas antes pertencentes a agentes empresariais portugueses, nacionalização de habitações, e sua redistribuição pelas populações que no passado colonial não gozavam do direito à cidade (cf. Mazula, 1995; Mosca, 1999; Maloa, 2016). Em suma, estava em causa a efetivação de várias acções que eram tidas como formas de se restaurar uma justiça social que o Estado colonial não havia possibilitado aos nativos de Moçambique. (MINDOSO, 2021, p. 2).

Como se pode ver, havia, na Primeira República, um grande interesse em restaurar a justiça social por meio do trabalho, da unidade e da vigilância, assim como poderia existir, também, boas intenções ao pretender-se criar um homem novo, livre dos vícios coloniais e tradicionais. Entretanto, o que se pretende trazer à reflexão são os meios perversos usados para atingir tais intentos, as causas do insucesso desse projeto e suas consequências para toda sociedade, como a corrupção desenfreada e a distribuição desigual das riquezas, enfermidades gritantes em solo pátrio.

Foi o homem novo que fez a guerra para destruir o homem velho, ou ao contrário, não se sabe ao certo. O que sabemos é que, quem perdeu não queria nem ser velho, nem ser novo, era gente indefesa, que precisava só de uma oportunidade para viver e experimentar a liberdade: “E a voz do locutor vai relatando mais massacres, mais apelos à comunidade internacional para apoiar os afectados e deslocados pelas calamidades naturais e artificiais que assolam o país” (MOMPLÉ, 1995, p. 81).

Assim como a voz do locutor vai relatando massacres resultantes da Guerra dos 16 anos, os jornais relatam “massacres” perpetrados pelos nossos dirigentes, corrupção qualificada, eis os velhos hábitos depois do ultracolonialismo: assassinatos políticos; corrupção desenfreada, principalmente na função pública.

Neste ponto, podemos afirmar que, infelizmente, fomos e estamos sendo dirigidos e governados por homens e mulheres velhos que não cortaram o cordão umbilical do colonialismo. São homens e mulheres corrompidos pelo poder, gente da nossa terra que coabita com os velhos hábitos: violência; exploração; coerção; abuso de poder e corrupção são alguns itens desse vendaval. Após essa reflexão nos debruçaremos sobre a obra propriamente dita.

## 4.2 A interseccionalidade na construção da heroína típica no romance *Neighbours*

*Independentemente da idade, o racismo infantiliza as  
mulheres negras. Velhice é como a raça é vivida; e  
classe-raça cruza gerações, envelhecendo mulheres  
negras antes do tempo.  
(Carla Akotirene).*

Até 1995, Momplé não possuía nenhum romance publicado. Portanto, a chegada de *Neighbours* comprova, como afirma Lukács (2011), que o romance histórico, em sua essência artística e estética, busca elementos no passado que justifiquem o presente, dado que o nascimento e o declínio desse gênero estão dialeticamente associados às convulsões históricas e sociais de sua produção. É preciso também destacar que o surgimento de *Neighbours* brinda a presença de mulheres romancistas no leque da literatura moçambicana, presença ainda hesitante, já que a mulher continua na constante labuta para emancipar-se e tomar o destino em suas mãos. Corroborando com Virginia Woolf, há também a questão da técnica, que ainda tem sido obstáculo entre nós:

Mas ainda é verdade que, antes que consiga escrever exactamente como quer, a mulher precisa enfrentar muitas dificuldades. Para começar, há a dificuldade técnica – aparentemente tão simples, mas, na verdade, muito complicada – de que a própria forma da frase não lhe é adequada. É uma frase feita por homens; é solta demais, pomposa demais para o uso da mulher. Mas num romance, que cobre um terreno tão amplo, é preciso encontrar um tipo de frase comum e usual que conduza o leitor com facilidade e naturalidade do começo ao fim do livro. E isso a mulher precisa fazer sozinha, alterando e adaptando a frase corrente até escrever uma frase que adote a forma natural de seu pensamento, sem esmagá-lo nem distorcê-lo. (WOOLF, 2017, p. 110).

Nesse viés, pode se dizer que Momplé encontrou a sua “frase”, pois de forma simples, nesse romance, coloca-nos a refletir sobre assuntos graves. Dada a conjuntura histórica e social de Moçambique, finda a Guerra dos 16 anos, em 1992, a autora nos convida a fazer uma leitura além da história oficial, de forma que possamos remodelar o nosso entendimento sobre o impacto do *apartheid* em Moçambique, já que, ao incorporarmos o passado no presente, participamos também desse momento histórico, podendo ressignificá-lo.

Diante dessa ressignificação, nasce o interesse de compreender como a escritora constrói uma heroína típica<sup>76</sup> no seu romance, que, por um lado, evidencia o carácter híbrido

---

<sup>76</sup> “O personagem é típico não porque é a média estatística das propriedades individuais de um certo estrato de pessoas, mas porque nele - em seu caráter e em seu destino - manifestam-se as características objetivas, historicamente típicas de sua classe; e tais características se expressam, ao mesmo tempo, como forças objetivas e como seu próprio destino individual.” (LUKÁCS, 2009, p. 211).

das literaturas africanas, pois permitem-se ser lidas à luz das teorias euroamericanas e africanas, especificidade que não se observa normalmente nas literaturas ocidentais; e, por outro, permite-nos ressignificar a presença de mulheres na história e na literatura, já que nos damos conta que não existem apenas heróis e heróis típicos, como também heroínas e heroínas típicas.

Ainda para discutir tal ressignificação, repare que ao, colocar uma heroína típica na sua narrativa, a obra de Momplé contribui para a discussão da interseccionalidade, pois percebemos que, aliada ao gênero, a raça infantiliza a mulher preta e, somada à questões de classe, deixa-a vulnerável, levando-a muitas vezes a ser taxada como incapaz perante o falo masculino sedento de poder. Refiro-me ao falo porque o que nos separa e coloca nesse lugar de subalternidade é esse membro que se recusa a se vergar diante das evidências. Está claro que as mulheres vieram para ficar e que todas as formas de subjugação, apagamento e exploração não vão exterminá-las, mas retardar o seu desenvolvimento. Entretanto, vale salientar que, muitas de nós estão ocupando seus espaços, espaços que outrora foram negados à nossa ancestralidade.

É nesse viés que o romance de Momplé é tecido. A autora conta a história em 13 horas quase que obedecendo às três unidades aristotélicas (tempo, espaço e ação), o que não acontece porque o olhar “curioso” do narrador se desloca para os três apartamentos e faz o relato do que vê de forma fragmentada. Aquele que tudo vê narra a trama desses “tempos sombrios”, convidando-nos a pensar sobre as tragédias domésticas ocorridas no período da Guerra dos 16 anos e no *apartheid*.

Isso posto, percebe-se que *Neighbours*, o único romance de Lília Momplé, pode ser considerado um romance histórico. Lukács (2011) explica que o cruzamento entre o plano privado e o plano histórico é que permite a existência do romance histórico, que, de outro modo, não passaria de uma crônica. Logo, ao colocar o destino individual de suas personagens afetados pela história, a autora inscreve seu romance nessa categoria, pois, como pontua Fredric Jameson (2007), o romance histórico não será a descrição dos costumes e valores de um povo em um determinado momento de sua história, nem ao menos será a representação de eventos históricos grandiosos, tampouco será a história da vida de indivíduos comuns em situações de crises extremas e certamente não será a história privada das grandes figuras históricas, mas a interseção de todos ou de alguns desses elementos.

---

Desse modo, Momplé incluiu todos esses aspectos de forma interligada ao representar a personagem Mena violentada e oprimida simplesmente pelo fato de ser mulher, mestiça e dependente, casada com um homem que, compactuando com o mundo do crime, vai se tornar assassino sob tutela do *apartheid*. Tudo indica que estamos diante daquilo que Kimberlé Crenshaw (1989) denominou interseccionalidade, ou seja, a interdependência das relações de poder, raça, sexo e classe. Karla Akotirene (2019) também reflete sobre esse conceito ao nos lembrar que a raça aqui invocada é primeiramente a raça negra e que foram as feministas negras que se bateram para a fixação desse conceito.

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (AKOTIRENE, 2019, p. 14).

É nessa brecha que Momplé dá vida a heroínas domésticas como Mena, ontem silenciadas. Nesse caso concreto, uma mulher vítima do tríptico desejo de consumo, morte e genitalidade. Por sua vez, a mulher que é subalternizada também experimenta de algum modo a condição de mercadoria que inclui o consumo físico, psicológico e o descarte, por meio da violência doméstica e, em último caso, experimenta a morte. Ainda que a morte física não recaia sobre Mena, principal personagem aqui em análise, percebe-se que, ao se casar com Dupont, um homem racista, a personagem penhora o próprio ser e mergulha em um mar de múltiplas opressões, afinal, para o marido, ela não passa de um objeto sexual, uma mestiça que depende inteiramente dele para viver e, por isso, deve colocar-se disponível para servi-lo sem nunca questionar. De tal forma que assistimos, na leitura de *Neighbours*, Mena ser violentada fisicamente e psicologicamente, assediada pelos comparsas de Dupont, e descartada por meio da palavra que não lhe é dada. Vê-se:

Aliás, o comportamento de Dupont, desde o início, em nada contribuía para despertar na rapariga sentimentos de afecto. Recusava-se a manter com ela qualquer diálogo sério e nunca fazia referência ao seu futuro comum. Preocupava-se apenas, sempre que saíam, em arrastá-la para algum canto escuro onde a beijava e apalpava de um modo brutal, a ponto de lhe deixar manchas roxas no corpo. (MOMPLÉ, 1995, p. 46).

É na cisão entre o sujeito e o mundo que o romance toma forma, pois o homem e a mulher moderna têm consciência que vivem em abandono. Abandono que, dentre tantos outros motivos, como a guerra civil, a doença da burguesia etc. são resultados também da colonização que, sob pretexto da “civilização”, matou os antepassados, outrora deuses, provocando, dessa forma, um epistemicídio estrutural e cultural. E é, portanto, nesse estado de agonia extrema que Mena toma consciência de que está só:

Agora que ela conhece a que infernos de ignomínia o marido pode descer, espanta-se de lhe ter suportado, durante tantos anos, o cheiro, as cansativas cenas de ciúme, as surras, as discussões por causa de dinheiro, o apressado amor... Pergunta-se onde estará ele agora, porque razão ainda não regressou a casa, se as vítimas conseguiram escapar... Aí, a agonia de uma noite inteira sem nada saber e sem poder perguntar. Assalta-a, por vezes, o desejo de ligar para a última esquadra de polícia que contactou, mas um receio inexplicável impede-a de agir. Receio, talvez de conhecer a verdade através de uma voz sem rosto e por isso tão amedrontadora. (MOMPLÉ, 1995, p. 103).

Lukács (2007)<sup>77</sup> explica que é devido à compreensão da sua solidão, ao sentimento de abandono, que a personagem se transforma num herói, um herói problemático, que não pode mais contar nem com os deuses nem com a comunidade. E é, dessa forma, que vai se construindo a personagem Mena até o final da narrativa. Inicia sozinha com Dupont, sozinha em sua cozinha, com suas panelas, quieta. E quieta termina no seu *maple* de napa, sem procurar auxílio de nenhum ente, nem parente.

Cabe observar que na casa vizinha prepara-se a festa do Ide, e todos os diálogos são permeados sobre esse evento, o que alude à existência de um deus na família de Narguiss. Já na casa de Leia e Januário, os agentes exteriores, que de uma ou de outra forma se faz menção, são os seus parentes e amigos, aos quais Leia iria no dia seguinte coser o vestido da filha. Quanto à esposa de Dupont, alheia à sociedade, observa-se o seu silêncio e afastamento, que pode ser entendido como sinal de modernidade e independência, pautado por um individualismo exacerbado, que também pode estar relacionado à noção de interseccionalidade.

Dessa forma, Mena procura se integrar e se posicionar no mundo por meio da força da sua subjetividade, constantemente desvalorizada tanto por Dupont como pelos seus comparsas, que enxergam nela apenas um objeto erótico ou nem isso. Nesse quesito, observa-se que “tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os “outros” – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana” (COLLINS, 2016, p. 104). Essa ausência de subjetividade na personagem nos serve como exemplo claro para compreendermos, mais uma vez, de que maneira as questões de gênero associadas ao racismo infantilizam a mulher preta e acrescentam a ela a condição de velha, aquela que parece que nada compreende e que para pouco serve. Reduzida a um objeto humano, não representa perigo para quem está a sua volta:

Para ele, Mena não passa de uma sombra, alguém que existe apenas para servir os brancos, segundo os altos desígnios do seu deus. Foi assim que lhe ensinaram desde

---

<sup>77</sup> É preciso salientar que ainda que se saiba que houve uma mudança substancial de pensamento e posicionamento do jovem Lukács para o Lukács marxista, a *Teoria do romance* continua sendo uma abordagem primordial para o entendimento e reflexão do gênero romanesco.

criança e é assim que ele aceita que seja. Apreciar uma mulata! Vê-se bem que nas veias de Rui gira o sangue desnaturado dos portugueses. (MOMPLÉ, 1995, p. 88).

Dito isso, podemos compreender que Mena é também uma imigrante nacional, personagens que podem ser classificadas em três grupos: primeiro, composto por aquelas que se deslocam de uma província à outra; em seguida, aquelas personagens que não usufruem da equidade de gênero; e, por último, todas aquelas que se encontram na classe social baixa.

Portanto, a personagem, na condição de imigrante nacional, percebe-se do não lugar em que está inserida e reconhece a miséria da sua situação. Não vendo outra alternativa, ela mesma se torna ente histórica, visto que age e intervém socialmente quando decide denunciar Dupont e seus comparsas, de maneira a transformar o mundo a sua volta. É desse modo que Mena se torna uma heroína típica, não sendo mais apenas massa de manobra da história. Lukács (2011) observa com Walter Scott que figuras humanas comuns transformam-se em tipos sócio-históricos acentuando, dessa forma, a importância do herói mediano ou típico a provocar a catarse. Vejamos:

Por isso, Scott nunca mostra como surge essa personalidade historicamente significativa. Ele sempre introduz já pronta. Pronta, mas não sem uma cuidadosa preparação. Contudo, não se trata de uma preparação pessoal, psicológica, e sim objectiva, sócio-histórica. Scott descreve, por intermédio do desvelar das condições reais da vida, da crise realmente vital e crescente da nação, todos os problemas da vida nacional que conduzem à crise histórica por ela figurada. E, depois de nos termos transformado em participantes compassivos e conscientes dessa crise, depois de termos compreendido bem os fundamentos dos quais ela emerge, porque razões a nação se cindiu em dois campos contrários, depois de termos visto como as diferentes camadas da população se comportam em relação a essa crise, somente então o grande herói histórico entra em cena no romance. Portanto, quando aparece diante de nós, ele está pronto em sentido psicológico, e é até obrigado a estar pronto, pois aparece para cumprir sua missão histórica na crise. (LUKÁCS, 2011, p. 55).

É interessante notar que Momplé faz uma escolha simples, mas significativa, ao escolher uma porta para inserir a personagem Mena na história. Ao entreabrir a porta de sua casa para a sala, ela introduz-se na história verdadeiramente, e aquilo que antes era desconfiança, torna-se certeza:

E tão absorvidos se encontram que nenhum repara no breve ruído da porta que Mena acaba de entreabrir. Pela imperceptível fresta, ela consegue perceber que os homens que ali estão, na sua sala, se preparam para cometer um assassinato. Consegue, também, apreender que as vítimas moram algures na Avenida Emília Daússe e que, por volta de uma hora da madrugada, serão eliminadas. (MOMPLÉ, 1995, p. 89).

Entretanto, o fato de não repararem que Mena entreabriu a porta pode ser explicado pela “insignificância” da personagem. Como já vimos, sendo Mena “apenas uma mulher”, não representa uma ameaça aos assassinos. É nisso que reside a riqueza do herói típico, a imprevisibilidade da personagem que dará o giro histórico, pois, até aqui, ninguém espera que venha da mulher de Dupont uma atitude tão grandiosa. Sobre esse tópico ocorre um súbito

silêncio, como afirma o narrador, que a personagem compreende que está sozinha e que foi em vão tentar persuadir Dupont a não cometer o crime.

Está pronta a heroína típica, pronta para entrar em cena no romance e desencadear ações decisivas entre o plano público e privado, isto é, agir:

Por favor, é isso mesmo que eu disse, não é engano. Vão matar alguém na Avenida Emília Daússe. Os assassinos saíram daqui, da minha casa. Oiça...está...está lá...- Insiste Mena, num desespero. Tem a nítida sensação de que, do outro lado do fio, o homem que diz ser o oficial de serviço da esquadra da Polícia não a toma a sério. Aliás, ela própria se apercebe do cunho de irrealidade das suas palavras. Não desiste, porém de convencer o homem que a escuta e que se limita a repetir “correcto...vão matar...correcto...” numa voz pastosa e lenta que a deixa transtornada. Mena tem agora a certeza de que o homem, não só duvida do que ela diz como está embriagado. É enorme a tentação de desligar o telefone. Em vez disso, porém, repete pausadamente, como se falasse a uma criança, tudo o que vem dizendo há mais de cinco minutos. De repente, sente que ninguém a escuta, do outro lado. Assim é, de facto. O oficial de serviço não resistiu à voz pausada de Mena e adormeceu de borco sobre a secretária, deixando cair o telefone da mão. Curte agora uma bebedeira de vários copos de *tontonton*, engolidos à pressa, antes de ir para o serviço. O álcool caíra-lhe no estômago mirrado pela quotidiana *ushua* com repolho e deixara-o assim, incapaz de atender seja o que for e, muito menos, o telefone (MOMPLÉ, 1995, p. 97).

Concordando com Fabiano Vale (2016), eis a força de um personagem típico que mesmo com limitações de toda ordem, como é o caso de Mena, apresenta-se grande, pois se esforça para entender o que se passa com ela dentro do reino das possibilidades mediadas pelas ações. Dessas personagens, esperamos apenas determinadas ações, segundo o verossímil e o necessário. Portanto, essa busca pelo entendimento dentro das possibilidades também se coloca para o narrador e para o leitor.

Nesse sentido, ao ligar para a polícia, Mena, como muitas das personagens mompleianas, rebela-se e começa uma revolução histórica, quebrando os ciclos de silêncio e invisibilidade, convida-nos a refletir sobre a necessidade de desnaturalização da ideia de mulher como sinônimo de fraqueza e incapacidade, temas relacionados à violência, mas também a questões de gênero. Como aponta Schraiber *et al.* (2003), o silêncio e a invisibilidade são as ressonâncias na condição de “sujeito privado” que devem chamar nossa atenção para a violência doméstica e sexual, situações às quais a personagem está exposta, de forma que possamos pensar as consequências para a mulher, cujas emoções, soberania, dignidade e direitos estão destruídos ou negados. Tal fato prejudica a saúde e outras extensões da vida social, que precisam motivar os estudos e as políticas de assistência e prevenção.

A partir da ação de Mena de denunciar Dupont, comprovamos aquilo que Patrícia Collins (2019) afirmou sobre o silêncio da mulher negra não dever ser interpretado apenas como submissão, mas também como forma de resistência. Portanto, ao se calar diante das

agressões do marido, Mena desenvolve uma estratégia de sobrevivência, pois tem consciência que o diálogo entre ela e ele não evolui, ou melhor, não acontece nem pode acontecer:

Quando tenta perguntar ao marido o que vêm fazer aqueles sujeitos que o deixam sempre tão agitado, ele responde-lhe com o infalível “cala a boca, tens alguma coisa com isso?” Na verdade, é lhe quase sempre impossível manter um diálogo com Dupont. Às vezes chega a duvidar de que ele a considere um ser humano que pensa e sente como qualquer pessoa, ou se a tem em casa como uma máquina para realizar os serviços domésticos e da qual pode também dispor para fazer amor à sua maneira sôfrega e apressada. (MOMPLÉ, 1995, p. 22).

Contudo, é essa consciência da personagem sobre o sistema de opressão em que está inserida que lhe permite transcender, pois, como bem coloca Hermenegildo Bastos (2015), é no e do confronto que o tipo se forma, já que no confronto ele tende a ser anulado, mas permanece vivo de alguma maneira. Dessa forma se individualizam e conseguem acenar para as alternativas que representam e, assim, insistem em não desaparecer. Nessa tentativa de não desaparecimento, Mena tenta manter um diálogo:

Não gosto do aspecto destes homens. Não sei porquê, metem-me medo – comentou ela ao jantar, observando as mãos do marido que mal conseguia segurar os talheres. Medo? - sobressaltou-se Dupont que, por pouco, não deixou cair o garfo. Sim - medo. E tu também ficas transtornado sempre que eles aparecem. Olha...as tuas mãos a tremerem. A tremerem? Estás doida? Sim estão a tremer. Não sei porquê, tenho um mau pressentimento com estes homens. E deve haver qualquer coisa esquisita com eles porque eu bem vejo que não queres que eu oiça as vossas conversas. Cala essa boca...Ora esta, não posso receber e falar com quem quiser – gritou Dupont. Eu só não quero que arranjes problemas - rematou Mena. Foi quando bastou, para que o homem saltasse do lugar e estalasse na mulher duas bofetadas que lhe deixaram a cara arder toda a noite. Já te disse para não te meteres na minha vida. Comes com o meu dinheiro não é? O resto é comigo – vociferava Dupont. (MOMPLÉ, 1995, p. 23).

Patrícia Collins (2019), a partir de pesquisas de intelectuais negras estadunidenses, aponta a importância que há em compreender o espaço privado, oculto, da consciência feminina negra, os pensamentos “íntimos” que permitiram e permitem às mulheres negras aguentar e, em muitos casos, transcender os limites da opressão interseccional de raça, classe, gênero e sexualidade.

Momplé, por sua vez, nos convida também a pensar a interseccionalidade a partir da classe quando coloca a situação das meninas de Angoche, que, assim como Mena, são obrigadas a se casarem com homens desconhecidos e normalmente muito mais velhos que tenham, ou pelo menos aparentam ter, uma boa família e um emprego bom e digno, ou, então, por meio da raça, como aponta o narrador: “Apenas ele, Virgílio, além de não passar de um obscuro e mal pago funcionário, trouxera para a família a ‘vergonha’ de ter casado com uma mulata” (MOMPLÉ, 1995, p. 48).

Parafraseando Schraiber *et al.* (2003), dessa forma, a autora emerge com uma questão social importante no que tange aos estudos dos conflitos familiares, à violência



doméstica, aos abusos e maus-tratos que sofrem as crianças, as mulheres e os idosos que têm as agressões físicas e os maus tratos de ordem psicológica, remanescentes da cultura que entendeu os castigos e/ou punições corporais e a desqualificação moral ou a humilhação da pessoa como recursos de socialização e práticas educativas:

Assim, sem mesmo disso ter consciência, Dupont sempre tratou a mulher com uma raiva surda que explode ao menor contratempo. E, quando descobriu que agredindo-a fisicamente se aliviava, por momentos, da permanente tensão em que vive, passou a sová-la com uma violência só comparável àquela com que o pai surrava a mãe, antes de se ter tornado um velho doente e brando. (MOMPLÉ, 1995, p. 48).

Nesse sentido, pode-se perceber que os conflitos de Mena não são meros conflitos pessoais, mas estão inscritos no campo social e, quiçá, podem até ser considerados conflitos universais de alguma forma herança do colonialismo a que fomos expostas(os).

Ao adentrarmos em *Neighbours*, percebemos como a autora expressa a história do que deu errado no continente e a “experiência da derrota”. Por meio dessa narrativa, a autora problematiza e denuncia o período pós-independência em Moçambique, que, para além das suas óbvias glórias, arrastou consigo imensas frustrações diante da recessão alimentar, da inoperância da polícia, da fragilidade do sistema de segurança moçambicano, da ambição desmedida da pequena “burguesia” que se formava, da divisão desigual das riquezas, associada à influência do *apartheid* e de suas políticas de desestabilização.

[...] O que elas traduzem, essencialmente, é a experiência da derrota - a história do que deu errado no continente, a despeito do heroísmo, lirismo e colorido: o descarte das democracias, o esmagamento das guerrilhas, a expansão das ditaduras militares, os desaparecimentos e torturas que marcaram o período. Daí a centralidade de romances sobre ditadores nesse conjunto de escritos. As formas distorcidas e fantásticas de um passado alternativo, de acordo com essa leitura, seriam originadas a partir das esperanças frustradas do presente, bem como de muitas reflexões, advertências ou consolações. (ANDERSON, 2007, p. 218).

É preciso ressaltar que, na citação acima, há referência às revoluções na América Latina que deram azo ao nascimento da ficção meta-histórica nos idos de 1949 no Caribe. Todavia, a ficção meta-histórica não deixa de se enquadrar no continente africano e na narrativa moçambicana em particular, pois é fato que o sul global possui afinidades históricas que traduzem muito bem as amargas experiências vividas em ambos os continentes na busca pela sua emancipação, “ditaduras militares, assassinatos raciais, vigilância onipresente, guerra tecnológica e genocídio programado. O persistente pano de fundo da ficção histórica do período pós-moderno está nos antípodas de suas formas clássicas” (ANDERSON, 2007, p. 218).

Desse modo, com sua retórica característica, Momplé questiona as esperanças frustradas após as independências africanas como, também, os lugares de subalternidade impostos aos sujeitos femininos e nos reconduz à reinterpretação do processo de construção

da moçambicanidade. No final da narrativa, assistimos Mena, agora feita heroína, enroscada no *maple* de napa, num estado de dúvida, dúvidas sobre esse novo mundo que se abre diante de si, dúvidas sobre o seu papel perante a situação, dúvidas sobre os seus pensamentos, sentimentos e o caminho a trilhar. É no meio dessa miscelânea de sentimentos que a mulher aguarda notícias de Dupont. É possível cogitar que nessa cena aparentemente silenciosa que atravessa a noite, a personagem faça uma retrospectiva de sua vida, lembre-se de quando conheceu Virgílio Dupont e de tudo que passaram juntos; talvez reflita também sobre o quanto foi oprimida desde o seio familiar, já que passou do domínio do pai, enquanto figura patriarcal, para o domínio do marido.

Patricia Collins (2016) reflete sobre a condição de *outsider within* das mulheres negras dentro da academia estadunidense, conceito que pretendo estender para o ambiente familiar e, conseqüentemente, social, pois estando de fora, à margem das decisões e alheia do poder de escolha, a mulher está sempre dentro dessas conjunturas, ainda que oprimida e silenciada; e daí pode advir a força motriz que irá libertá-la. No mesmo artigo, Collins elucida que, quando a mulher negra compreende o seu *status* de *outsider*, ela, automaticamente, se define, pois rejeita a suposição irrefletida daqueles que se sentem no direito de descreverem e analisarem a realidade dessas mulheres. Aí reside uma das principais preocupações do feminismo negro: que mulheres negras possam criar os seus próprios padrões de avaliação de sua condição, visto que o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder delas enquanto sujeitos humanos.

No entanto, uma das formas de sair dessa cadeia de opressão é ter a consciência como uma esfera de liberdade, exercício que, para Mena, começa na íntegra quando Dupont e os seus comparsas se retiram. Por via dessa ação, a personagem ganha protagonismo e, a partir daí, os leitores também se apercebem da real existência dessa mulher, que até então não passava de um adereço da narrativa.

Dessa maneira, Mena insere-se na história e toma seu destino e de outras personagens nas mãos ao denunciar o *raid* que Dupont estava a participar. E, mesmo diante do conflito de ter que se comunicar com um policial bêbado, a personagem insiste e não desiste até ter sucesso. Fabiano Vale (2016) compreendeu, de maneira muito clara, esse processo ao afirmar que o personagem típico é central não só no romance histórico, mas em toda a literatura moderna, já que a configuração artística do tipo é uma forma da arte alcançar o movimento da história.

Ao refletir sobre os dez problemas para o romance latino-americano, Ángel Rama (2001) coloca que há uma concepção “primária” da criação literária, segundo a qual ela é

produto escrito de uma série de observações ou devaneios que tem um homem (ou mulher, acrescento eu) cujo secreto vício ou secreta luxúria são as palavras, a partir de experiências próprias e diretas. De outro modo, Rama explica que há também uma concepção “secundária” da criação, segundo a qual a obra dos escritores mais velhos do país serve para guiar os novos e indicar-lhes a rota que devem seguir. Entrementes, como Rama acredita que a experiência de vida não pode ser ensinada, propõe que não nos enganemos nem com as concepções primárias nem com as secundárias.

Ora, ao pensarmos no romance moçambicano e africano no geral, a experiência de vida é uma questão primordial. Nesse contexto, ela pode e deve ser ensinada, pois para as culturas ditas de tradição oral, como a minha, a questão da memória e a passagem de conhecimento estão sempre imbricadas à experiência de vida, que normalmente é passada de geração em geração, processo que, quer seja por meio da literatura ou do testemunho oral, tem levado muitas mulheres ao seu empoderamento. A literatura e a escrita em geral são o legado para as futuras gerações. O país caminha para o letramento pleno, assim sendo, é tempo de recolhermos esse arsenal riquíssimo que a oralidade nos dá, como a crença na esperança da cobra verde e Xirove, que representam a humanização dos contrários e tantos outros exemplos que nos enriquecem com seus ensinamentos e que não podem cair no vazio e no esquecimento.

Outrossim, quando uma mulher se liberta, permite-se, por meio de sua experiência de vida, que também outras mulheres possam aprender a rejeitar a opressão psicológica internalizada em que estão mergulhadas, como estão fazendo as feministas negras:

Muitas feministas negras estão abraçando o potencial criativo de seu status de outsider within e usando-o de forma sábia. Ao fazê-lo, aproximam-se de si mesmas e associam suas disciplinas à visão humanista implícita de seus trabalhos – isto é, a liberdade tanto de ser diferente como de fazer parte da solidariedade humana. (COLLINS, 2016, p. 123).

Portanto, é mister compreender que a literatura de Momplé se enquadra num movimento de intervenção social e política, e, em *Neighbourbrs*, a autora serve-se do gênero romance histórico para pensar e evidenciar a vulnerabilidade, mas também o heroísmo da mulher moçambicana como resposta a essa situação que lhe é imposta. Dessa maneira, a escritora indica uma rota a seguir, não apenas para as mulheres, mas para a sociedade em geral: a rota da denúncia, da preocupação e do comprometimento na resolução dos problemas sociais, a rota da empatia a que assistimos em Narguiss ou em Mena, quando colocam-se na brecha em prol de toda sociedade.

Por fim, cabe dizer que essas duas personagens, assim como Suhura, do conto “Ninguém matou Suhura”, ainda que mulheres comuns, gente banal, oprimidas, são alheias

àquilo que chamei defeito de alteridade, em “A cultura do silêncio à cripta viva da colonialidade em Moçambique” (2019), pois, em seu silêncio, no silêncio que são impostas, essas mulheres falam esse importam com outras vidas.

### **4.3 Porque eles nos matam? A estranha vizinhança e a necropolítica no romance *Neighbours***

Sempre me impressionou a permanente e trágica ingerência da minoria racista da África do Sul no meu País onde, sobretudo na década de oitenta, incontáveis moçambicanos viram o rumo das suas vidas desviado ou, simplesmente, deixaram de existir, por vontade e por ordem dos defensores do apartheid. (MOMPLÉ, 1995, p. 5).

Nesta seção, pretende-se analisar como governos repressivos aliados à incursão do *apartheid* e à Guerra dos 16 anos em Moçambique estabeleceram políticas de morte e contribuíram para a construção de imigrantes nacionais nessa sociedade. Para tal, servimo-nos do pensamento de Achille Mbembe (2017) em relação aos limites da soberania e à discussão de Nadine Gordimer (2013) sobre o regime segregacional e a importância da relação entre literatura e política.

É inevitável compreender o romance *Neighbours* sem dialogarmos, ainda que brevemente, sobre o *apartheid* e a necropolítica. Começamos pelo primeiro: lembro-me que, ao escrever o artigo intitulado “A interseccionalidade na construção da heroína típica no romance *Neighbours*”, tinha deixado ficar no rodapé a definição de *apartheid*, a partir da qual eu estava escrevendo e pensando. Quando recebi o texto revisado, havia uma nota mais ou menos assim: “acho desnecessária uma definição, todo mundo sabe o que foi o *apartheid*!”. Na altura, concordei e retirei do meu texto, entretanto, passado algum tempo, hoje compreendo que o *apartheid* não foi, é; por isso, seguirei pensando com Nadine Gordimer:

Os homens não nascem irmãos; têm de se descobrir uns aos outros, e essa descoberta é o que o apartheid procura impedir... O que é o apartheid? Depende de quem responde. Se você perguntar a um membro do governo sul-africano, ele vai lhe dizer que é o desenvolvimento separado e paralelo de brancos e negros – essa é a definição oficial, legal. Se perguntar a um branco comum que apoia essa política, ele vai lhe dizer que é o meio de manter a África do Sul branca. Se perguntar a um negro, ele pode lhe dar qualquer uma dentre varias respostas, dependendo do aspecto do apartheid contra o qual bateu de frente naquele dia, pois aos seus olhos não é um conceito ideológico nem uma política, mas um contexto em que toda a sua vida – aprendizado, trabalho, amor – está encerrada. (GORDIMER, 2012, p. 75).

O *apartheid* reflete um conjunto de restrições sociais que caminham de forma interligada vedando, desse modo, as humanidades feitas negras ao acesso à educação, ao ensino de qualidade, à saúde, ao emprego, à habitação digna, ao lazer, ao respeito, à humanidade, à dignidade e, em último caso, à vida, o que evidencia que esse regime é

também uma forma de necropolítica. Achile Mbembe (2017), por sua vez, ao pensar nesse regime segregacionista atenta para a fantasia de extermínio que aí reside, aponta para o resultado do medo que o colono tinha de ser aniquilado, pois, apesar de dispor de fortes ferramentas de morte, estava cercado da população nativa que correspondia a um maior número. Ademais, sentia-se ameaçado pela natureza: os animais selvagens, os répteis, os micróbios, os mosquitos, o clima e os feiticeiros. A esse respeito, Nego Bispo afirma: “o colonialista não mata porque tem coragem: ele mata porque é medroso. Tem medo do outro, porque ele é só um, ele só tem um deus. E nós somos muitos. E isso dá medo” (SANTOS, 2019, p. 28). É, portanto, o medo dissimulado de valentia e o intenso desejo de governar que fez com que o colono branco sustentasse a “fantasia da pureza”:

O apartheid, em particular, recusava abertamente a possibilidade de um mesmo corpo para mais de um. Acreditava na existência de sujeitos originários distintos já constituídos, cada um feito de uma carne-de-raça, de um sangue-de-raça, que evoluíam ao seu próprio ritmo. Pensava-se que bastava consigná-los a espaços territoriais específicos para re-naturalizar a estranheza de uns em relação aos outros. Estes sujeitos originários distintos foram chamados a agir como se o seu passado não tivesse sido de «prostituição», de dependências paradoxais e de intrigas de toda a espécie - a fantasia da pureza (MBEMBE, 2017, p. 78).

É sobre a fantasia da pureza e o desejo intenso de se opor à independência econômica dos países do sul da África que a política de desestabilização concentrava-se. Tal como explica Newit (2012), a África do Sul procurava impedir a Southern African Development Community (SADCC) de se tornar uma força econômica na região. Para tanto, fizeram uso de mecanismos como a destruição das bases externas do African National Congress (ANC), da South West Africa People’s Organisation (SWAPO) e o enfraquecimento político dos Estados vizinhos, para que essas associações não pudessem agir de uma forma eficaz e concentrada contra a África do Sul.

[...] São pessoas comuns que desconhecem tudo sobre as que vivem nas outras casas. Todavia, tem o seu destino fatalmente interligado, mais uma vez, por vontade e por ordem do apartheid que tão bem sabia aproveitar-se das humanas fraquezas, taras, paixões, anseios e inseguranças. (MOMPLÉ, 1995, p. 5).

Em *Neighbours*, vê-se como a necropolítica é uma instituição legal, pois observamos todos os dias como governos repressivos e plutocráticos investem sem escrúpulos em material de guerra e em formação militar. De modo que, no romance em análise, damos de cara com um militar sul-africano especializado em desestabilização:

Militar de carreira, especializou-se em ações de desestabilização contra Moçambique e Angola, logo que estes se tornaram independentes. Não é a primeira vez que opera dentro do país, pelo que encara com a maior serenidade a missão que irá cumprir esta madrugada. Anseia apenas que a operação termine rapidamente, pois, se tudo correr bem, terá direito a uma semana extra de férias. (MOMPLÉ, 1995, p. 83).

A esse respeito, Achille Mbembe elucida:

[...] A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder. (MBEMBE, 2021, p. 5).

Na cena agonizante da morte de Leia e Januário, trecho pesado e comovente, observamos como a necropolítica funciona e a vulnerabilidade em que diversas sociedades se encontram, já que a vida e a morte estão nas mãos dos soberanos. Fica claro como é que, através da política de desestabilização, a África do Sul agia de forma a desacreditar os esforços que tinham sido feitos para alcançar a independência colonial, deixando na população moçambicana um forte sentimento de insegurança e desamparo: “propositadamente, deverá parecer que os atacantes tenham confundido o alvo da sua acção, pois o objectivo da missão é provocar a insegurança e o pânico entre a população e, ao mesmo tempo, a revolta contra o Governo moçambicano por apoiar o ANC” (MOMPLÉ, 1995, p. 86). Dividir para reinar continua a ser a palavra de ordem, e nessa divisão, algumas vidas caem por terra.

Leia compreende o que o marido quer dizer pois já são comuns os atentados contra refugiados do ANC. Só da última vez foram mortos oito, na Matola. O comando Sul-africano veio, matou e foi-se embora, sem que nada lhe acontecesse. E agora... — Com certeza enganaram-se na porta — murmura Leia, referindo-se aos refugiados do ANC que vivem na flat ao lado. — Que queres que faça? Ir dizer que afinal não é a nós que eles devem matar? — Não sei...eu só sei que não quero morrer por causa dos ANC [...] Januário sente-a tremer nos seus braços e odeia-se por não encontrar rapidamente uma solução pois, no seu desnorreamento, não consegue raciocinar. [...] Lentamente, muito lentamente, Januário desprende-se dela e sai do quarto, ao mesmo tempo que o invade um forte desejo de vomitar: — ANC, other flat. We mozambicans, We mozambicans — grita ele, maldizendo o seu inglês estropiado. (MOMPLÉ, 1995, p. 96).

A indiferença dos assassinos é revoltante e lembra a noção de “brutalismo” em que o autor reflete sobre a depreciação da humanidade, onde homens e mulheres são tratados como objetos-coisas. Ao final, assistimos Januário mendigar pela vida, e, num ato inconsciente ou consciente, explicar aos assassinos que os vizinhos do ANC, os quais acredita serem os destinatários da morte, vivem do outro lado:

Sente-se um perfeito canalha mas continua a gritar para os dois homens que, apanhados de surpresa, deixam, por momentos, de se ocupar das seguríssimas grades. Januário, confiante de os ter elucidado devidamente sobre o que supõe ser um engano, aproxima-se um pouco mais. e então que o homem da lanterna o foca com uma mão e com outra tenta atirar sobre ele. São tiros abafados e secos, como rolfas a saltar de garrafas de champanhe — Tem silenciadores — constata tremendo (MOMPLÉ, 1995, p. 96).

Tal depreciação da humanidade assiste-se dos dois lados, não só por partes dos assassinos, mas também dos vizinhos que, mesmo ouvindo os gritos de socorro do casal,

ninguém se apressa para ajudá-los. A violência é tanta que faz lembrar o velho ditado “salve-se quem puder”. Não há mais empatia nem solidariedade. Estranha vizinhança:

Volta para o quarto e, sem mais uma palavra, pega na filha que dorme agora um sono sossegado e esconde-a debaixo da cama. Corre então para a pequena varanda da sala, arrastando Leia pela mão. é sua intenção alertar a vizinhança antes que os sul-africanos (porque tem certeza de que são sul-africanos) consigam entrar. Descalços, Leia em camisa e ele enrolado num lençol, lançado à pressa por cima das cuecas gritam, em vão, na madrugada fria. Só se apercebem dos holofotes e de que estão a ser alvejados da rua, no mesmo instante em que os dois homens, que acabam de rebentar as grades da porta da entrada, irrompem pela sala. Não tem por onde fugir, encurralados entre dois fogos. (MOMPLÉ, 1995, p. 96).

É assim que, entre dois fogos, sem ter a quem recorrer ou para onde fugir, que observamos dentro da própria casa Januário e Leia serem feitos presas e mortos, sem piedade. Ainda que objetivados pelo regime segregacionista, ao colocar essas duas personagens “marginais”, Momplé comprova que a literatura africana de expressão portuguesa a partir dos anos 80 e 90 do século XX nega a objetivação das suas gentes, e passamos a assistir àquilo que Pires Laranjeira denominou “negro-realismo”<sup>78</sup>, ou seja, servindo-se do realismo os autores africanos colocaram nas suas narrativas as humanidades negras e periféricas como protagonistas.

Inegavelmente, o realismo e a violência ocupam um lugar de destaque em *Neighbours*, assim como em uma importante parte da literatura contemporânea africana das sociedades coloniais. Uma explicação possível para essa constatação é, indubitavelmente, a constante presença da violência na cultura desses países, fato que influencia na organização da própria ordem social e, consequentemente, na experiência criativa e simbólica desses locais. (MARTINS, 2016, p. 9-10).

Como podemos ver, é num cenário de constantes violências culturais, políticas, sociais e econômicas que boa parte da literatura moçambicana é tecida e confrontada. Se por um lado na busca de reflexão e reconstrução do *locus* social, por outro, na denúncia e no enfrentamento da história oficial, que muitas vezes silenciou e silencia as trágicas experiências cotidianas e os traumas advindos do período da Guerra dos 16 anos e do processo de construção da nação, ainda em curso. A esse respeito, vale lembrar o relato de Peter Bam (1952 *apud* ARENDT, 2021, p. 253-254), médico alemão que serviu no *front* russo: “Faz parte dos refinamentos dos governos totalitários de nosso século que eles não permitam que seus oponentes morram a morte grandiosa, dramática dos mártires. O Estado totalitário deixa seus oponentes desaparecerem em silencioso anonimato.” É, portanto, refutando esse anonimato e a “estranha vizinhança” que se coloca em silêncio e indiferente

---

<sup>78</sup> “Termo criado para indicar uma realidade literária específica de África, bastante aproximada dos Negrismos americanos” (LARANJEIRA, 2001, p. 187).

aos gritos de socorro de Leia e Januário, que Narguiss se põe na brecha e clama pela vida dos vizinhos, o que infelizmente vai-lhe custar a própria a vida:

Apesar da escuridão da noite sem lua e da acácia rubra que os oculta um pouco, Narguiss consegue vê-los agora, perfeitamente, iluminados por holofotes manejados da rua. O homem continua a bradar qualquer coisa incompreensível e a mulher não pára de pedir socorro. De repente, põe-se a correr de um lado para o outro, na exígua varanda, numa dança macabra. Narguiss não sabe se as balas que os atingem vêm de dentro da casa ou dos homens dos holofotes que também disparam sem cessar. Mas quando os vê cair, desata ela a gritar. Esta matar gente ... muanene inluco ... está matar gente ... ali muanene inluco ... não vê o homem que, da rua, lhe aponta a arma pois toda a sua atenção está centrada na varanda da *flat* em frente. As balas atingem-na, certas, no pescoço e no peito [...] Narguiss cai por fim sentada, com as costas apoiadas no gradeamento da varanda. (MOMPLÉ, 1995, p. 94).

Trata-se de uma cena violenta que comprova o que já foi dito, que a noção de brutalismo se encaixa na leitura desse romance histórico, pois, a partir do relato de histórias privadas, adentramos um plano histórico, o que nos permite fazer uma leitura além da história oficial, já que a razão econômica mancha a empatia, desnuda a artificialidade dos seres humano e vulnerabiliza ainda mais quem já está vulnerável.

Leia e Januário, como afirma Ubiratã (2017), representam na narrativa a precariedade e adaptação social que se vivia na altura. Ora, ainda que escolhidos de forma aleatória, a seta da roleta recai sobre o casal mais pobre e que mais sofre, e como paga perde a vida. Percebemos brevemente na narrativa como a desgraça abraça sem receio os mais fracos, pois os pais de Januário padecem da mesma sorte, queimados vivos numa palhota em meio à Guerra dos 16 anos:

— Chegaram de madrugada [...] Eram muitos e havia rapazes muito novos, quase crianças, todos com armas. [...] os assaltantes actuavam em pequenos grupos que entravam nas palhotas saqueando-as e incendiando-as depois. Mandavam sair apenas os adolescentes e os homens e mulheres jovens. Os velhos, as crianças pequenas e também as mulheres em adiantado estado de gravidez eram queimados vivos dentro das próprias palhotas e, se tentassem escapar, eram caçados e mortos a tiros ou a baioneta. Os pais de Januário, cuja palhota era próxima de Assane, foram queimados vivos e os seus gritos ressoavam-lhe ainda nos ouvidos. (MOMPLÉ, 1995, p. 41).

É, portanto, essa situação que faz com que Januário se torne um imigrante nacional, a migração “forçada”, a procura de melhores condições de vida, a perda dos pais, o trauma de guerra e a marginalização cotidiana: “E, desde esse dia, mais taciturno e introvertido se tornou. Começou também a ser acometido por intensas dores de cabeça que surgiram subitamente, sem qualquer razão aparente, ao mesmo tempo que um singular desassossego o impedia de sentir-se bem em qualquer lugar” (MOMPLÉ, 1995, p. 42).

Ao fazer essa leitura do romance e da obra literária de Lília Momplé, repare-se nos contos “Stress”; “Xirove”; “O sonho de Alima”; “Era uma outra guerra” e “Os olhos da cobra



verde”, em que essa guerra é um dos principais motores. Nota-se que, infelizmente, os efeitos colaterais dos traumas de guerra e, conseqüentemente, de um passado sombrio, são vistos de uma forma descomprometida, o que, de certa forma, tem motivado novos conflitos. Vejamos o relatório da Abogados sin fronteras, Canada (ASFC), que faz uma pesquisa de campo nas províncias de Nampula, Zambézia, Sofala e Gaza sobre o impacto dos conflitos armados na vida das mulheres e raparigas em Moçambique:

Em Moçambique, não houve medidas e iniciativas sistemáticas e efetivas de reparação pós-conflito, no âmbito da reconciliação nacional. As vítimas apontaram que tiveram que perdoar os praticantes das atrocidades da guerra, para poderem usufruir dos benefícios da paz. O apelo das autoridades governamentais foi para que fossem esquecidos e perdoados os horrores da guerra em nome da convivência e harmonia entre irmãos como efectivamente se passaram a tratar os principais signatários do acordo de paz de 1992 (Joaquim Chissano e Afonso Dhlakama). [...] As contínuas crises políticas eleitorais são também a prova de que o processo de transformação de conflito não foi exitoso e as partes sempre que podem entram em confrontação directa e ameaçam o retorno a guerra. (ASFC, 2019, p. 61).

Por sua vez, no artigo “A elaboração dos traumas de guerra em crianças e adolescentes em Moçambique”, Boia Efraime (2015) elucida que um dos principais motivos da transmissão dos traumas de guerra de geração em geração reside na ausência de espaços sociais e políticos que, por meio de elaboração psicológica dos traumas vividos, permitam a reflexão e reconhecimento de tais brutalidades e humilhações sofridas pela população moçambicana.

Contudo, o mesmo relatório da ASFC (2019) explica que, ainda que em 2014, quando da assinatura do Acordo de Cessação das Hostilidades Militares, tenha sido aprovado o Fundo da Paz e Reconciliação Nacional, e este não deixa de ser excludente, já que não faz nenhuma menção às vítimas dos conflitos e visa exclusivamente promover a inserção econômica e social dos combatentes da luta de libertação colonial e desmobilizados de guerra do governo da Renamo. Por sua vez, as leis de anistia e reconciliação nacional implementadas em vários países e em Moçambique, para além de constituírem uma gravíssima violação dos direitos humanos, não conseguiram levar a população vítima dessa guerra ao esquecimento ou ao perdão, como era esperado:

Nas abordagens de transformação de conflitos, cientistas políticos como Snyder e Vinjamur argumentam que a motivação para obter justiça retributiva através de julgamentos e tribunais pode ser pernicioso em termos de construção do estado de direito e da democracia defendendo a solução baseada na concessão de amnistias que podem a curto, médio prazo e principalmente no momento da transição ser mais eficazes na promoção do Estado de Direito, entretanto, à nível internacional são cada vez mais recorrentes os argumentos que sustentam que as amnistias aos crimes de guerra e contra a humanidade são uma séria violação do direito humanitário internacional. (ASFC, 2019, p. 62).

Isso posto, compreende-se que uma das formas de evitarmos essa violação dos direitos humanos seria considerar que, assim como a vizinha África do Sul, Moçambique investisse na criação de uma Comissão da Verdade e Reconciliação. Entretanto, Gordimer (2013)

evidencia que, não se deve falar sobre o preponderante papel da Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul sem citar o nome Desmond Tutu, que tanto se engajou na luta contra o *apartheid* e na efetivação dessa comissão. De tal modo, a autora afirma que, ao pensar nos objetivos dessa comissão, pensa também no caráter desse magnífico arcebispo, que, ao seu modo, soube defender que o foco daquele trabalho não era punir, mas levar as pessoas a reconhecerem a sua responsabilidade, admitindo publicamente que cometeram atos terríveis e desumanos.

Desmond nunca aceitou a evasiva de que a verdade é relativa. Na comissão, compreendi que ele estendia essa condição última a nosso povo e a nosso país como a necessidade vital de vivermos juntos na sobrevivência do passado. A aceitação disso, ensinou, tem de vir de dentro. (GORDIMER, 2013, p. 281).

Assim, ao refletirmos sobre a ausência de uma Comissão da Verdade em Moçambique, compreendemos que está associada à “banalidade do mal”, um nível de maldade que, como explica Hannah Arendt (2021), ultrapassa palavras e pensamentos. Também Maria Teresa Salgado, no artigo “A banalidade do mal na narrativa de Lília Momplé” (2018), conclui com Hannah Arendt que a coisificação dos sujeitos colonizados e essa morte civil é a violência estrutural desse regime que garantia o bom funcionamento da máquina colonial:

Hannah Arendt nos mostrou que, mais do que legitimar a irracionalidade e a barbárie, as circunstâncias do Nazismo criaram condições nas quais os homens parecem propensos a abrirem mão de sua condição de indivíduos, afastando-se da realidade e deixando de pensar. Os contos de Lília Momplé, portanto, nos levam a uma conclusão semelhante no que se refere ao colonialismo. (SALGADO, 2018, p. 167).

Ao analisar *Neighbours* e a obra de Lília Momplé no seu todo, pode-se alargar esse pensamento à medida que percebemos que, mesmo após a independência colonial, tal morte civil prevalece no nosso governo, que continua optando pela violência estrutural como estratégia de governação, ou melhor, de desgovernação. Desse modo, em seu romance, a autora denuncia como a falta de inserção social após a independência de Moçambique e a ambição desmedida levou algumas pessoas à obsessão por dinheiro e bem-estar, de maneira que, assim como Dupont, colocaram-se dispostas a tudo para consegui-lo:

E assim, quase sem perceber, o dinheiro passou a ser para uma obcecação, dominando-lhe e o pensamento e as palavras de tal maneira que, um dia, um colega de serviço lhe perguntou, em ar de brincadeira. - Olha lá, Dupont, tu por taco, até matavas a mãe, não? – Não digo tanto. Mas o dinheiro faz falta – respondeu Dupont, também com ar de brincadeira. (MOMPLÉ, 1995, p. 49).

A precariedade vivida pela maioria da população após a independência é um dos temas marcantes nesse romance, por isso, se por um lado assistimos a Narguiss preparar um

banquete para a festa de ide, por outro observamos, através de Leia e Januário, que a base de sobrevivência dessa sociedade não passava de farinha de milho e repolho:

Com efeito, a farinha de milho e o repolho e, por vezes, o carapau congelado, tem sido, durante os três últimos anos, os únicos produtos acessíveis no mercado do Maputo. Quanto ao resto, ou não existe ou é vendido na candonga e na *Interfranca* a cooperantes e a uns tantos moçambicanos privilegiados ou ladrões. O trabalhador comum tem que contentar-se, diariamente, com a infalível *ushua* e o repolho que, na gíria popular, se tornou conhecido pelo agradecido nome de “se não fosses tu”. (MOMPLÉ, 1995, p. 34).

Talvez um dos motivos que incentiva pessoas “com o espírito mais fraco”, como Dupont, a enveredar pelo mundo do crime seja a recessão alimentar que se vivia na época, ainda que tivesse certos privilégios pela sua condição de funcionário dos correios. Por outro, a falta de prestígio social e familiar é apresentada na narrativa como o *leitmotiv* da personagem.

Entretanto, outras leituras podem ser feitas ao refletirmos sobre esta fala do colega de trabalho de Dupont. A África de Sul, enquanto país vizinho, incentivou, por questões econômicas, alguns moçambicanos a matarem a pátria amada ainda que a princípio tal investida parecesse pouca coisa: “Indagado pela natureza de tais trabalhos, Romu informou que era coisa pouca... só apoiar a liquidação de alguns indivíduos incômodos para os vizinhos e amigos sul-africanos que só queriam ajudar Moçambique” (MOMPLÉ, 1995, p. 50). Até que diferenças sociais mostraram a natureza e a real gravidade dos conflitos armados; se olharmos bem, liquidar significa tanto matar como transformar em dinheiro, pois: “[...] a guerra, o terror e a economia estão de tal modo imbricados que já não se pode falar de uma economia de guerra. Ao criarem novos mercados militares, guerra e terror transformaram-se, *tout court*, em modos de produção (MBEMBE, 2017, p. 62).

Outra personagem que participa do *raid* e nos chama atenção é Zaliua, alguém que, como tantos outros moçambicanos e moçambicanas, perdeu o seu pai para as minas da África do Sul, o que o faz crescer revoltado e banhado do mito patriarcal que faz dos rapazes privilegiados ainda no seio familiar:

Nasceu pouco depois do pai ter partido. Foi crescendo, sempre tratado pela mãe e pelas irmãs com a deferência devida ao único varão de uma família de mulheres. E muito cedo soube ele aproveitar dessa situação de privilégio, reclamando desde criança, atenções especiais e reagindo violentamente a qualquer contrariedade. Tornou-se depois um adolescente prepotente e madraço que desprezava o trabalho de campo, considerando-o próprio somente para mulheres e homens de poucas forças. e o seu secreto herói era o pai que não chegara a conhecer e que, no seu entender, fizera muito bem fugir de tanta miséria, embora sacrificando mulher e filhos. (MOMPLÉ, 1995, p. 52).

Privilégio que irá acompanhá-lo até a vida adulta, já que, diferentemente das irmãs, ele teve a possibilidade de viver para a missão e estudar com os padres, o que o permitiu arranjar um trabalho na capital do país e, mais tarde, ascender na vida. Lília faz uma importante

reflexão ao caracterizar psicologicamente a personagem, de tal forma que coloca-nos a pensar sobre a falta de testes psicotécnicos na admissão de jovens para formar o quadro da polícia moçambicana e nas implicações daí advindas:

[...] Um ano depois da independência, tinha ele já a sexta classe. Soubera, por acaso, que a Polícia andava a recrutar jovens para integrar nas suas fileiras. Candidatou-se e foi aceite. Sem ser submetido a qualquer teste psicotécnico e depois de um treinamento sumário, foi investido de uma autoridade com a qual jamais sonhara. [...] Para Zalúia foi então a volúpia de mandar prender marrusses lindas para as violar nas imundas celas da cadeia, e indianos ricos para lhe comprarem a liberdade com aparelhagens de alto preço e chorudas quantias em dinheiro, e maridos de mulheres desejáveis para estas lhe pagarem com o próprio corpo a soltura dos seus homens, e traficantes de suruma para se introduzir nas suas redes e partilhar dos seus lucros, e professores da Escola Secundária para lhes extorquir notas falsas nas provas de exame. Ainda a volúpia de possuir uma casa com sumptuosas mobílias de jambire, e carros para conduzir a velocidades suicidas, e bebidas correndo como água em bacanais de fim-de-semana, e mulheres, muitas mulheres e, por fim, até uma esposa, a primorosa filha capitão do porto que o aceitou por medo. (MOMPLÉ, 1995, p. 57).

Mais uma vez, a partir da sua obra, Momplé convida-nos a analisar como a falta de comprometimento da elite dirigente com o povo, bem como a ganância, compromete a dignidade do cidadão comum, que é constantemente desapossado por aqueles que deviam protegê-lo.

[...] Assim também todos os esforços de seus oponentes “desaparecerem em silencioso anonimato” foram em vão. Os buracos de esquecimento não existem. Nada humano é tão perfeito, e simplesmente existem no mundo pessoas demais para que seja possível o esquecimento. Sempre sobra um homem para contar a história. Portanto, nada pode ser “praticamente inútil”, pelo menos a longo prazo. (ARENDRT, 2021, p. 254).

Feito isso, concluímos que a ausência de uma comissão da verdade em Moçambique deveu-se à “banalidade do mal” (ARENDRT, 2021), e que a literatura moçambicana, ao revisitar a história, muito tem feito para elevação e denúncia dessa historicidade que falta. Em *Neighbours*, por exemplo, observamos a atitude heróica e humana de Narguiss e Mena ao se rebelarem e denunciarem os assassinos, ação que revela, como afirma Arendt acima, que nada pode ser praticamente inútil, e que, ainda que tenhamos medo, o silêncio nem sempre é a melhor resposta perante o inimigo. Ainda com Arendt, compreendemos que os buracos do esquecimento não existem e sempre sobra um ser humano ou até um ente para reclamar a vida que lhe foi roubada. Digo, por minha conta, que não só existem no mundo pessoas demais, como espíritos também, espíritos que nem a morte conseguiu silenciar.

A esse respeito, cabe-nos regressar à pesquisa de Boia Efraime (2015), que relata a experiência de um dos seus pacientes, a quem denomina Ricardo, um ex-soldado recrutado ainda criança pelos guerrilheiros da Renamo. Nesse relato extremamente forte e imagético que passo a reproduzir, escutamos o jovem contar que, ao voltar da guerra, tinha imensos

pesadelos e vivia atormentado, o que o levou a procurar um curandeiro (Macuacua), que, por meio de um ritual, permitiu que a alma do homem que o atormentava se exprimisse. Ricardo, mesmo não tendo intimidade com o homem, conhecia-o, chamava-o tio Cossa, era vizinho de uma tia sua.

O que aconteceu foi o seguinte: numa missão com o intuito de cortar a comunicação entre Maputo e o centro de Moçambique, enquanto os soldados entretidos assaltavam um autocarro, para depois queimá-lo e matar os passageiros, como de costume. Cossa saltou e fugiu para o mato. Ricardo foi encarregado de achá-lo e, quando ia matá-lo, percebeu que se tratava de um conhecido. Para evitar a morte, colocou cargas sobre a cabeça dele e conseguiu convencer os outros que deviam usá-lo para transportar os bens saqueados. Caminharam durante três dias, até que uma mulher que estava acompanhada do filho de 12 anos, um bebê ao colo e um fardo na cabeça, exausta, caiu. A regra era simples, todos aqueles que atrasassem a marcha deveriam ser mortos. Um soldado ordenou que a mulher deixasse o bebê para trás e continuasse com a carga. Ela se recusou e viu o filho ser arrancado dela pelos pés e esmigalhado pela cabeça no tronco de uma árvore. Todos ficaram petrificados, mas apenas Cossa teve coragem de reagir, tentando atacar o soldado, até que o comandante, percebendo, ordenou que Ricardo acabasse imediatamente com a vida dele. Não tendo mais escolhas, Ricardo degolou Cossa com uma catana e, desde aquele dia, não parava de sonhar com a cabeça de Cossa junto do corpo do bebê:

Aqueles olhos, os olhos...a cabeça do homem junto ao corpo do bebé continuam a perseguir-me nos meus sonhos“ (...) Se eu não fizesse aquilo, o comandante ter-me-ia morto ali mesmo (...) Eu até já havia salvado a sua vida, titio, eu salvei-lhe quando te encontrei no mato... Eu não queria... (Ricardo começa a chorar). Mas tu mataste-me. Eu não posso agora tomar conta da minha família. Como é que queres que eu te deixe em paz? Quem é que tem pena de mim? Eu não sou um animal selvagem, para ser morto como fui e deixar-me no meio do caminho sem um enterro decente“ (Macuacua) Ricardo chora, não respondendo. (EFRAIME, 2015, n.p).

Um dos contributos deste romance é permitir-nos ouvir as histórias e experiências domésticas sobre a Guerra dos 16 anos, histórias muitas vezes silenciadas. Nessa embrenhada, percebemos que havia, sim, rapazes, crianças soldados, “eram muitos e havia rapazes muito novos, quase crianças, todos com armas” (MOMPLÉ, 1995, p. 41). São crianças que jogaram uma guerra que não era delas, por isso, pouco compreendiam, e, tal como suas vítimas, esses pequenos algozes também saíram feridos. Feridos nos corpos e nas almas. Em “A oralidade incorporada à narrativa contemporânea de Moçambique”, Daniela de Brito (2019), ao analisar a epígrafe de *Neighbours*, “Quem não sabe de onde veio não sabe onde está nem para onde vai” (MOMPLÉ, 1995, p. 7), reflete sobre o problema da alienação em Moçambique e explica que:

O processo de alienação da memória, que pode ser entendido como perda do domínio sobre aquilo que somos e produzimos, tanto no que se refere ao lugar do qual fazemos parte quanto no que diz respeito ao corpo social historicamente situado e definido de onde viemos, o sujeito experimenta a despersonalização e a letargia. (BRITO, 2019, p. 109).

Corroborando com a autora, em Moçambique o processo de alienação pode ser compreendido como resultado do avanço das forças econômicas e ideológicas da sociedade moderna que, ao pensarem na construção da nação, puseram de lado várias referências, referências humanas (acrescento) e espaço temporais. No texto podemos compreender esse fenômeno ao analisarmos a aversão que personagens como Rui, Romu, Zaliua e Dupont têm do seu país e de seus contrterrâneos. Sentindo-se ultrajados, expressam o seu descontentamento decepando vidas: “[...] Rui mergulhou numa espécie de torpor, consciente apenas de uma constante sensação de desamparo e irreabilidade. [...] Rui se encontrava entre as turbas que tomaram de assalto o Rádio Clube e realizaram uma verdadeira caça ao negro” (MOMPLÉ, 1995, p. 85). A esse respeito também reflete Brito (2019):

Nesse contexto, a alienação das personagens, entre eles, Dupont, Zaliua e Romu, poderia ser associada ao que, segundo Tutikian (2006, p. 60), experimenta Moçambique, uma nação que se entregou ao alheamento em consequência dos expedientes determinados pelas guerras colonial e civil. Alheamento que tem tanto poder, tanta eficácia, que leva os próprios moçambicanos, despojados ou desconectados de suas lembranças, a promoverem ações contra eles próprios. (p. 109).

Efraime (2013) igualmente se refere a esse alheamento. Explica que em Moçambique não houve o reconhecimento das atrocidades cometidas na guerra, muito menos responsabilização individual e coletiva pelo que aconteceu. Houve, sim, uma tentativa de acusar o regime do *apartheid* na África do Sul, o regime socialista na União Soviética e na RDA e nunca o reconhecimento de que isso foi feito em primeira pessoa por nós, moçambicanos. Do mesmo modo, Cahen (2019) afirma que as atrocidades dessa guerra foram cometidas pelos dois grupos, pois, na história de massacres, há sempre violações e outros crimes contra mulheres e raparigas, sendo difícil imaginar que apenas os soldados da Renamo violavam e os das Frelimo sempre respeitassem as mulheres.

Outro aspecto que se destaca nessa guerra e vale lembrar é o envolvimento massivo de civis, principalmente das regiões centro e norte do país, o que fez com que fosse apelidada de guerra civil e despertado a comunidade internacional a intervir.

Isso posto, é preciso concordar com a ASFC (2019) que, ainda que as anistias tenham sido complementadas pelos ritos e tradições locais, elas não foram suficientes para restabelecer a confiança entre as comunidades e criar um clima genuíno de paz. Portanto, a falta de reconhecimento do impacto negativo da Guerra dos 16 anos na vida das populações

leva pessoas como Ricardo e personagens como Zalua a viverem assombradas pelo seu passado e conduz outros indivíduos a tornarem-se imigrantes nacionais. Mais ainda, como podemos observar neste breve relato, é a falta de reconhecimento que não permite nem aos mortos o sagrado descanso. Mesmo morto, Cossa clama por justiça, representa as Leias, Januários, Narguisses, todos aqueles que, por meio dessa guerra, foram silenciados para sempre, sem que alguém, pelo menos, os revelasse porque os matavam. Os milhares de mortos que foram deixados sucumbir a meio do caminho, como indigentes em terras desconhecidas, longe dos seus entes, hoje clamam por um enterro decente e em uníssono questionam: **afinal, por que eles nos matam?**<sup>79</sup>

#### 4.4 Mena e Leia Percina Moveia: as humanidades líquidas e o assédio estrutural

Mas a modernidade não foi um processo de “liquefação” desde o começo? Não foi o “derretimento dos sólidos” seu maior passatempo e principal realização? Em outras palavras, a modernidade não foi “fluida” desde sua concepção? (BAUMAN, 2011, p. 7)

A ideia de humanidades líquidas deriva da compreensão de Bauman (2011) sobre a “modernidade líquida”. O autor faz uma belíssima analogia entre o convívio humano e os estados físicos da matéria. A partir daí, Bauman explica que, diferentemente dos sólidos, que possuem dimensões espaciais claras e diminuem a significação do tempo, os líquidos não prendem o tempo e nem se fixam num espaço e, por isso, estão constantemente prontos a mudá-los, o que demanda muito esforço e vigilância para mantê-los. Essa análise é guiada pela observação que o autor faz das sociedades modernas, que, devido ao manifesto comunista, o qual defendia a diluição dos sólidos<sup>80</sup>, ou seja, a rejeição e dissolução de tudo que resista à mudança, que esteja estagnado e muito resistente para adaptar-se aos novos tempos e suas ambições.

---

<sup>79</sup> Grifo meu

<sup>80</sup> “Essa intenção clamava, por sua vez, pela “profanação do sagrado”: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da “tradição” — isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à “liquefação”. Lembremos, no entanto, que tudo isso seria feito não para acabar de uma vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livre deles para sempre, mas para limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos; para substituir o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável. Ao ler o *Ancien Régime* de Tocqueville, podemos nos perguntar até que ponto os “sólidos encontrados” não teriam sido desprezados, condenados e destinados à liquefação por já estarem enferrujados, esfarelados, com as costuras abrindo; por não se poder confiar neles. Os tempos modernos encontraram os sólidos pré modernos em estado avançado de desintegração; e um dos motivos mais fortes por trás da urgência em derretê-los era o desejo de, por uma vez, descobrir ou inventar sólidos de solidez duradoura, solidez em que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável”. (BAUMAN, 2011, p.8).

Tal abordagem interessa ao nosso estudo, à medida que podemos lembrar e refletir mais uma vez sobre o processo violento de construção da nação, sua fluidez e seu impacto negativo sobre a vida dos(as) moçambicanos(as), tendo como uma das principais consequências a eclosão da Guerra dos 16 anos, principal tema do romance em análise.

A destruição dos sólidos, como aponta Bauman (2011), deixou toda a complexa rede de relações sociais no ar, nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir e competir com as novas regras de ação e os critérios de racionalidade inspirados pelos negócios. Assim, em *Neighbours*, damos de cara com indivíduos como Zálúa, Romu, Dupont, Rui e seus comparsas sul-africanos, entre outras personagens, que, pelas suas ações, comprovam que os critérios de racionalidade, empatia e respeito pela vida foram de todo suplantados pelo negócio, em especial o negócio da morte. Essas personagens não apresentam relações afetivas sólidas, muito menos a preocupação de um dia tê-las, são figuras instáveis, flexíveis e dispostas a tudo para alcançar os seus objetivos pessoais.

De tal forma que, no romance, assistimos a ações constantes de violência contra a mulher<sup>81</sup>, assédio<sup>82</sup> e amiguismo serem normalizados:

Um dia, uma amiga de Leia afiançou-lhe, com grandes recomendações para guardar segredo, que o director-geral do Ministério onde trabalhava era um grande compincha do director da APIE e, portanto, uma excelente cunha para o seu problema de alojamento – Tu tens o teu problema mas eu também tenho o meu problema. Parece que podemos ajudar um ao outro... Eu resolvo o teu e tu resolves o meu, correcto? – Mas... não estou a compreender – balbuciou Leia para ganhar tempo, pois bem se apercebeu da proposta velada do outro. (MOMPLÉ, 1995, p. 19).

---

<sup>81</sup> “A Declaração de Beijing de 1995 e a Declaração da ONU sobre a Eliminação da Violência Contra a Mulher (CEDAW), adoptada pela Assembleia Geral em 2003 propõem uma definição abrangente sobre a VBG ou violência contra as mulheres, considerando como ‘qualquer acto de violência baseada em género que resulte ou que seja provável que resulte em prejuízos físicos, sexuais ou psicológicos às mulheres e raparigas, incluindo a ameaça de tais actos, a coerção ou privação arbitrária da liberdade, quer ocorra em público quer na vida particular’. O artigo 2 da Declaração da CEDAW menciona ainda os diferentes tipos de violência contra a mulher dentre os quais, “a violência física, sexual e psicológica que se produz no seio da família e na comunidade em geral, incluindo pancadas, abuso sexual de raparigas menores, a violência relacionada com o dote, a violação conjugal, a mutilação genital feminina e outras práticas tradicionais prejudiciais para a mulher, a violência não conjugal e a violência relacionada com a exploração, o assédio sexual e a intimidação, no local de trabalho, nas instituições educativas e em qualquer outro lugar, o tráfico de mulheres, a prostituição forçada e a violência perpetrada ou tolerada pelo Estado”. (PATHFINDER, FÓRUM MULHER, UNFPA, 2009, p. 7).

<sup>82</sup> “Assédio é o termo utilizado para designar toda conduta que cause constrangimento psicológico ou físico à pessoa. Dentre suas espécies, verificamos existir pelo menos dois tipos de assédio que se distinguem pela natureza: o assédio sexual e o assédio moral. O assédio sexual se caracteriza pela conduta de natureza sexual, a qual deve ser repetitiva, sempre repelida pela vítima e que tenha por fim constranger a pessoa em sua intimidade e privacidade. Já o assédio moral (*mobbing, bullying, harcèlement moral* ou, ainda, manipulação perversa, terrorismo psicológico) caracteriza-se por ser uma conduta abusiva, de natureza psicológica, que atenta contra a dignidade psíquica, de forma repetitiva e prolongada, e que expõe o trabalhador a situações humilhantes e constrangedoras, capazes de causar ofensa à personalidade, à dignidade ou à integridade psíquica, e que tenha por efeito excluir a posição do empregado no emprego ou deteriorar o ambiente de trabalho, durante a jornada de trabalho e no exercício de suas funções.” (NASCIMENTO, 2004, p. 1).



Tal proposta velada reflete o constante desconforto em que vivemos em nossas instituições e, por conseguinte, as sociedades de desconfiança que temos vindo a criar cotidianamente. A propósito, Bauman (2011) aponta que, em seu estudo retrospectivo da sociedade capitalista/moderna do “desenvolvimento compulsivo e obsessivo”, Alain Peyrefitte conclui que a característica mais importante e mesmo constitutiva dessa sociedade é a confiança: confiança em si mesmo, nos outros e nas instituições, e que a ausência de um desses três elementos pode causar um colapso. Ora, acrescenta ainda que a falta de confronto por parte dos colaboradores revela a inexistência de confiança na instituição ou no sistema que estão inseridos, pois esses sabem de antemão que a entidade não irá protegê-los. Dito isso, torna-se compreensível o silêncio de Leia perante a violência que sofre nas mãos do diretor-geral.

Outrossim, como já vimos, o silêncio é um problema cultural e a cripta viva da colonialidade em Moçambique:

Nesse momento, Leia desejou fugir daqueles olhos perfurantes e daquele meio sorriso, pleno de intenções. Para se manter sentada teve que pensar em Januário, na agradável surpresa que lhe faria se conseguisse que o diretor-geral intercedesse a seu favor e pudessem, enfim, alugar uma casa. Fazendo, então, o impossível por aparentar serenidade, pôs-se a relatar o calvário percorrido na APIE [...] Entretanto sentia que o homem a analisava em cada pormenor, com os olhos semi-cerrados, prestando só meia atenção ao que ele dizia. Não se admiraria se ele, de repente, lhe saltasse em cima como um tigre. Mas continuo pregada a cadeira, contando à sua história e puxando maquinalmente a saia que teimava em subir, deixando uma parte das coxas à mercê daquele olhar devorador (MOMPLÉ, 1995, p.18).

Dito de outro jeito, posso afirmar que desde cedo aprendemos a viver com o assédio, por isso, assim como Leia, não nos admiramos se de repente um homem nos salta em cima como um tigre. Temos medo sim, nos revoltamos, mas não nos admiramos. Crescemos preparadas ou pelo menos avisadas que esse inimigo “mora perto”.

Lembro-me de, quando era pequena, ouvir várias vezes dizer-se às meninas mais velhas: “não usem roupas curtas”, “evitem alcinhas”<sup>83</sup>, “nem tem vergonha, essa maneira de vestir roupa apertada, vê-se que já começou a namorar...”<sup>84</sup>, “essa forma de vestir”<sup>85</sup>, vão lhe

<sup>83</sup> Refere-se a roupas de alças, pois, no nosso Moçambique colonizado, ter os braços de fora, para além de ser considerado desrespeitoso e proibido nas instituições públicas, igrejas, mesquitas, etc., é também tido como muito sensual. Por isso desencoraja-se as meninas e mulheres a fazê-lo, sob pena de serem apreciadas, conquistadas, assediadas e até violentadas.

<sup>84</sup> Nesse sentido, a condenação ao namoro subentende que não se trata apenas de um relacionamento afetivo, mas principalmente sexual. Sexo que ainda não foi liberado pela sociedade e seus progenitores e ou responsáveis, o que revela obviamente que os cuidados de si, vaidade, amor-próprio não existem para quem não sai do comando do pai para o comando do marido, pois o corpo feminino pertence mais a instituições sociais e políticas e menos às mulheres ou meninas. Outrossim, é nula a possibilidade desse sujeito feminino vestir-se para ela mesma de “modo errado”.

<sup>85</sup> “No que se refere às representações sobre as raparigas que assediam ou são assediadas e se conformam, a maioria das jovens associa o assédio à moda e à utilização de roupas socialmente condenáveis na escola (não na

engravidar cedo!” ,“essa menina brinca muito com homens, vai apanhar o que é bom para tosse!”

Assim aprendemos que somos culpadas se um “tigre” nos cai em cima e violenta-nos, aprendemos que somos culpadas pelas gravidezes precoces, por sermos mães solteiras, que somos culpadas pelo assédio no posto de trabalho, na rua e até mesmo em casa. Aprendemos que o nosso corpo é um mar de pecados e que cabe a nós cobri-lo e preservá-lo, pois os homens nascem e morrem imaculados. Tínhamos que ter vergonha de iniciar um relacionamento amoroso ou sexual, independentemente da idade que tivéssemos; era preciso ser discreta e saber que esses deleites reservavam-se às mulheres casadas. Portanto, sabíamos todas e todos que as meninas, jovens e senhoras que vestiam-se à margem dos ensinamentos dos mais velhos eram permissivas e estavam sujeitas a ser assediadas e outras coisas mais.

Fazíamos tudo que podíamos, mas os olhares cobiçosos dos homens, do diretor-geral, nos cercam. Por isso, temos medo de nos movimentar, comprar pão, ir ao mercado. Temos medo de estar sozinhas. Foi assim que descobrimos que uma mulher sozinha está à mercê da própria sorte, e que estamos mais seguras quando temos um protetor. É como a curiosa história da Chapeuzinho vermelho: sempre me perguntei como era possível uma mãe mandar uma criança sozinha visitar a avó sabendo que pelo caminho havia lobos, *LOBOS MAUS*. Parece que não temos muitas escolhas, viver encarceradas ou enfrentar os lobos!

Enfrentar. Um estranho passa e bate na bunda da menina, ela pode se irritar, dizer um “ai”, zangar-se, muitas vezes corre, corre e ele ri, gargalhando orgulhoso da sua proeza. Outro homem que passa e vê a cena é complacente e comenta: “já está madurinha!” Então, como está “madurinha”, não tarda, ela terá que trabalhar, então, a primeira coisa que ouve: “cuidado com aquele chefe, cuidado com aquele colega, gostam muito de meninas”, ponto. A ela restam-lhe poucas opções, passar a ter cuidado, evitando-o, vestindo-se extremamente decente, namorando um colega ou ceder e sair do aperto, já que não quer perder o emprego e, outras vezes, quer servir-se de alguns privilégios que dessa relação ou violação podem advir.

É, portanto, nesse clima de complacência e amizade masculina que se comporta Dupont diante da ação de Rui, que, sem pudor, observa Mena, como se ninguém mais

---

rua ou discoteca), segundo um modelo de normatividade produzido e partilhado em cada espaço. O seu incumprimento surge como não reconhecimento de si enquanto parte do grupo (Kaufmann, 2005). É isto que, em muitos discursos, justifica e autoriza o assédio sexual. A acusação e a responsabilização das meninas pelo assédio de que são vítimas, mostram bem como, na incorporação do modelo cultural na construção do feminismo, as mulheres são cúmplices e agentes da sua submissão: a noção de decência relativamente ao vestuário é uma forma de dominação, isto é, as raparigas “descontroladas” que usam saias curtas expõem-se a uma violência que é social e culturalmente legítima. Significa que o “descontrolo feminino” justifica e despenaliza o assédio, fazendo da vítima agente do seu próprio sofrimento (Maffei da Silva,1995)” (OSÓRIO, 2007, p. 6-7).

existisse na casa. É interessante notar nessa cena como a cultura do assédio se enraizou nas sociedades patriarcais a ponto de Dupont se sentir satisfeito por ter a mulher desejada por um branco, sem se importar com desconforto dela, que mal consegue jantar: “A Dupont não passou despercebida a impressão que Mena causou no recém-chegado e fica perplexo ao constatar que o ciúme que sente contém uma ponta de satisfação. Satisfação por um sul-africano branco lhe admirar a mulher” (MOMPLÉ, 1995, p. 87). O orgulho que Dupont sente parece confirmar a indignação de Romu: “O sacana do *boer* gramou da gaja. Para isso já não ha *apartheid*. E a gaja também ficou toda...a filha da mãe, insurge-se ele, intimamente” (MOMPLÉ, 1995, p. 87).

Diante disso, podemos observar mais uma vez o impacto da colonização na construção da subjetividade dos colonizados, que continuam a crer que o branco é um ser superior e merecedor de tudo que há de melhor. Fica evidente que a colonialidade também diz respeito aos sujeitos brancos que continuam acreditando na raça superior. Outrossim, o posicionamento de Dupont revela que uma parte da nossa sociedade não considera o assédio sexual um problema, o que pode ser confirmado no relatório da Movimento de Educação para todos (MEPT, 2019), que, ao procurar averiguar em 30 escolas secundárias, a problemática do assédio e violência sexual na província e cidade Maputo, assim como a percepção e opinião da comunidade escolar sobre esse assunto, percebeu que 96% dos(as) entrevistados(as) já tinha ouvido falar sobre o tema e que uma percentagem significativa de alunos, de pais e mesmo de professores não consideram o assédio sexual um problema. O estudo acrescenta ainda que, nas escolas, a principal forma de violência baseada em gênero é o assédio sexual.

Dito isso, compreendemos que como o problema não é tratado desde a base, é comum nas nossas organizações o abuso de poder que leva ao assédio moral e muitas vezes ao sexual. Sabe se lá porque cargas d'água, o(a) chefe precisa deliberadamente consumir o seu subordinado, o que lhe confere maior autoridade e elevação do ego e auto-estima. Curioso é perceber também que tal acto que racionalmente deveria manter-se em segredo, pelo contrário torna-se notícia pelos corredores de trabalho, o que parece conferir ao “superior” mais merecimento pelo estatuto que ocupa. Por sua vez, Conceição Osório (2007) em seu artigo *A socialização escolar: educação familiar e escolar e violência de género nas escolas*, ao procurar compreender a incidência e a percepção do assédio sexual nas Províncias de Maputo e Zambézia, também constata que este é amplamente conhecido, debatido e objecto de rumores entres os (as) jovens de todas as idades, que o compreendem como uma forma de troca de favores:

[...] Reconhecido como um acto visando estabelecer uma troca de favores sexuais em troca do aproveitamento escolar das alunas. Foram identificadas no discurso das entrevistadas três posições relativamente ao perfil das raparigas no contexto de assédio sexual: as que são assediadas e se conformam (70%), as que assediam (10%) e as que resistem ao assédio (20%). A pesquisa foi profícua no relato de raparigas que foram assediadas pelos professores e que resistiram: são histórias muito dolorosas, cheias de sofrimento, vividas em silêncio. Porquê em silêncio? Em primeiro lugar, porque existe um sentimento de impunidade pública face aos agressores e, em segundo lugar, porque existe um medo, que não se circunscreve apenas ao facto de poderem reprovar, o que para muitas delas significa (considerando a idade e as condições materiais em que vivem) terem que deixar de estudar, mas significa também e principalmente serem socialmente estigmatizadas. Mesmo nos casos em que há predisposição para a denúncia, existe um grande desencorajamento social, seja por falta de solidariedade familiar, seja porque o corporativismo dos professores em aliança com as direcções das escolas, leva ao encobrimento e à desvalorização do assédio. (OSÓRIO, 2007, p. 6).

Ainda que esses dados façam menção direta ao contexto escolar, é interessante compreender que, para professores, coordenadores, diretores e demais funcionários, a escola é o seu ambiente de trabalho. A partir daí percebemos que o assédio sexual e a violência contra a mulher são percebidos desde a tenra idade, primeiro na escola, lugar onde somos preparados ou despreparados para enfrentar o mundo, e a seguir na universidade e no trabalho. Ora, como muitas vezes nesses lugares o assédio sexual não é tratado e penalizado, esse comportamento evolui em proporções bem maiores e se torna estrutural, enraizando-se e propagando-se não mais de forma velada no ambiente de trabalho e, por vezes, familiar.

Regressando ao romance, compreende-se, ainda que de forma dissimulada, que a amiga de Leia, a qual a recomenda ir ter com o diretor-geral, tem noção que ele irá apelar “pela troca de favores”, entretanto, também não entende isso como um problema ou um problema maior, desde que se guarde segredo, como se refere ao introduzir a conversa. Compreende-se nesse discurso que o “guardar segredo” carrega consigo uma dualidade, isto é, se, por um lado, não se deve falar que o predador é um grande cupincha do director da APIE, por outro, não se deve falar também que ele costuma solicitar favores sexuais para interceder junto ao seu amigo.

Isso posto, o que se vê é silêncio. Angustiada, envergonhada e com medo de sofrer sanções, muitas vezes a vítima se cala, boquiaberta diante desse sistema de opressão estrutural. Sente-se culpada, como aprendeu na infância, e teme ser julgada ou acusada. Assim, muitas vezes, o ódio é reverso: em vez de odiar o seu algoz, a vítima odeia a si mesma. Odeia saber que está impotente e não consegue reagir, de tal forma que encontra “consolo” na culpa e aprende a normalizar e a naturalizar o assédio. Feito isso, desenvolve técnicas para se proteger, se erguer, fugir ou enfrentar tais memórias que lhe acompanham pela vida:

[...] E, mesmo agora, passado mais de um ano, ela recorda ainda com um frêmito de indignação o atribulado encontro [...] Como se mantivesse sentada, o director-geral, interpretando mal o seu silêncio, levantou-se, foi direito a ela e, deslizando a mão pelo decote, apoderou-se de um seio, apertando-o com a mais insolente arrogância. Maquinalmente, Leia deu um salto da cadeira e saiu a correr. Foi tudo muito rápido e silencioso mas, volvido mais de um ano, ela conserva ainda, bem nítida, a breve imagem do director-geral, de pé, olhando-a perplexo, a mão direita no ar, ainda crispada em forma de concha. (MOMPLÉ, 1995, p. 18-19).

Corroborando com Araújo e Silva, no artigo “O silêncio-voz: as mulheres de Neighbours, de Lília Momplé” (2019), por meio de um *flashback*, a narradora desse romance nos mostra que, mesmo após um ano, esse acontecimento rápido e silencioso deixou uma marca indelével em Leia e, a partir daí, cabe-nos “refletir sobre quantas outras mulheres tiveram seus silêncios tomados como “sim” e seus corpos considerados como objetos, passíveis de posse, sem voz” (ARAÚJO; SILVA, 2019, p. 124).

Por sua vez, Hirigoyen (2019) elucida que raramente verifica-se ações de cólera ou revolta por parte da vítima, mesmo que ela já tenha tomado a decisão de separar-se do cônjuge. Ora, explica a autora, a cólera pode levar à libertação, mas, infelizmente, muitas vítimas, mesmo tendo noção da injustiça em que foram mergulhadas, nem por isso conseguem revoltar-se e, tendo que fazê-lo, não passa de cólera reprimida, ineficaz.

Facto que pode ser observado pela atitude de Leia que apenas sai correndo e nunca denuncia o director geral por assédio, fazendo com que o episódio não passe apenas de uma triste memória, ao que tudo indica, com ninguém compartilhado. Afinal, a jovem foi desestabilizada por meio de uma comunicação perversa.<sup>86</sup> Vejamos:

O director-geral ficou de novo em silêncio, como que a dar tempo à rapariga para pensar. Como esta nada dissesse, perguntou, já com um travo de impaciência na voz: – Então... estamos de acordo? -Acordo...sinceramente, não estou a perceber, senhor director- murmurou Leia, ainda para ganhar tempo. – Olha... não me faça perder tempo. Que problema é que tu me podes resolver, a mim? Só pode ser um, certo? Por um instante, Leia esteve tentada a ceder. Sentia-se cansada de procurar resolver uma situação que se arrastava há anos e vinha minando a sua vida. Sabia de algumas colegas que, para poderem alimentar os filhos, se entregavam regularmente a qualquer homem que lhes desse dinheiro. Porque não ela, para conseguir um tecto onde viver com o marido e a filha? Não perderia nenhum pedaço... (MOMPLÉ, 1995, p. 19).

Como se pode constatar, Leia está confusa, desorientada, mergulhada em pensamentos contraditórios. Por um lado, não vê outra opção senão entregar-se ao diretor e resolver de uma vez os seus problemas, como fazem tantas outras mulheres. Por outro, só de cogitar isso sente repulsa e vergonha. A personagem não sabe direito como agir ao “discurso paradoxal” do agressor. Ainda a esse respeito, Hirigoyen (2019) acrescenta que esse tipo de discurso deixa o

---

<sup>86</sup> “A comunicação perversa é muitas vezes composta de mensagens sutis, que não são imediatamente percebidas como sendo agressivas ou destrutivas porque outras mensagens, emitidas simultaneamente, com elas se confundem” (HIRIGOYEN, 2019, p. 124).

outro perplexo e inseguro em relação aos seus sentimentos, pois trata-se de agressão indireta. Mesmo que nada seja expresso nesse sentido, a vítima sente tensão e hostilidade: “o discurso paradoxal é composto de uma mensagem explícita e de um subentendido, que o agressor nega existir, é um meio eficaz de desestabilizar o outro” (HIRIGOYEN, 2019, p. 123). Vejamos:

Então, não dizes nada? - Interpelou, novamente, o director-geral. Leia não sabia o que responder, dividida entre o forte desejo de alugar uma casa e a repulsa que sentia em entregar-se a outro homem que não fosse Januário. Além disso, aquele homem em particular, causava-lhe náuseas. (MOMPLÉ, 1995, p. 19).

Mais uma, vez na obra de Momplé, o lugar da mulher na sociedade moçambicana é posto em causa. A esse respeito, subscrevo Almeida, Bezerra e Lucena (2020), que analisam a partir dos espaços físicos em que as personagens femininas estão inseridas, como essas são relegadas e de que modo esses espaços ressaltam sofrimento pela submissão socioeconômica e conjugal. Assim sendo, explicam que, em *Neighbours*, os espaços evidenciam as funções desempenhadas pelas personagens na trama, colocadas em ambientes restritos e domésticos, Mena e Narguiss, por exemplo, ilustram as mulheres subservientes, que prezam os afazeres domésticos, tal que suas ações perpassam principalmente a cozinha e o quarto, enquanto a sala é ocupada pelos homens, representantes da supremacia.

No caso de Mena, é só a partir da “1 HORA”, que a personagem se torna protagonista, quando toma o controle da situação, denunciando a conspiração. Já Leia só poderá transitar livremente pelos cômodos quando consegue por empréstimo a *flat* da amiga, visto que, na residência da mãe, o clima era de opressão. Entretanto, na maioria das vezes que as mulheres tentam escapar ou lutar contra a opressão, saindo desses espaços, assim como Narguiss, elas são punidas:

Quando a personagem resolveu ultrapassar os recintos que lhes eram restritos, foi alvejada por um tiro. A liberdade, metaforizada pela varanda, não lhe era permitida e Narguiss foi punida com a morte por testemunhar o assassinato de Leia e Januário (ALMEIDA; BEZERRA; LUCENA, 2020, p. 7).

Cabe ressaltar que Narguiss é punida não apenas por presenciar a morte do casal, mas, principalmente, por questionar, pois ao gritar a personagem se recusa a se calar e nos convida a reagir face a necropolítica que nos assola. Nesse viés, compreendemos não só com Momplé mas também com Maria Lugones (2019) e Françoise Verges (2020) que é urgente o feminismo político decolonial, antipatriarcal, anticapitalista, acrescento eu, social. Ao fazer-se uma leitura da modernidade, percebe-se que existe imposição colonial dos gêneros, que mescla questões ecológicas, ontológicas, econômicas, governamentais, espirituais, assim como práticas cotidianas que nos ensinam a cuidar ou destruir o mundo, pois o feminismo não

deve ser uma empresa de pacificação. A seu modo, Momplé também junta-se a Noémia de Sousa e com ela perguntam:

*Porquê/Por que e que as acácias de repente/foriram flores de sangue?/Porque é que as noites já não são calmas e doces,/ por que é que são agora carregadas de electricidade/ e longas, longas?! Ah por que e que os negros já não gemem,/ noite fora,/ Por que e que os negros gritam/ gritam à luz do dia? (SOUSA, 2018 p. 62)*

Porque a modernidade nos arrancou a solidez, a solidariedade, a ética, o respeito pela vida, por isso, eles nos matam, diluem e atropelam nossas crenças, invadem-nos. Compreendemos mal a eletricidade e a utilizamos para destruir os nossos sonhos, os sonhos que sobravam da intensa noite patriarcal. Diluímos nossos propósitos, mas jamais a nossa história. Ainda que silenciosa, ela grita todos os dias e saúda-nos. Nós havemos de voltar! Do nosso sangue faremos mais filhos para essa bela pátria, nós havemos de voltar a cantar, não como era antes, mas como será depois.

Cabe ressaltar que, infelizmente, não foi lendo *Neighbours*, muito menos vendo as exíguas manchetes de jornais, que me dei conta que o assédio existe em Moçambique e no mundo. Este tema é parte do meu círculo de convivência desde a primeira infância. Cresci ouvindo os lamentos dos sujeitos femininos à minha volta, histórias sempre contadas para outras mulheres, histórias carregadas de repulsa, ódio, nojo, raiva e muito medo. Confesso que, quando criança, espantava-me o fato de elas falarem sobre esses assuntos delicados na minha presença, perguntava-me em silêncio se elas não compreendiam que eu era bastante nova... Hoje, não sei se ao certo se aquilo era uma estratégia consciente ou não que usavam para preparar as meninas sobre essa violência social e legítima que banha o mundo onde fomos paridas. Sei apenas que serviu-me muito e, com elas, aprendi a me proteger e me defender de forma sutil, mas também afrontosa.

É preciso frisar que foi difícil encontrar literatura sobre o tema, afinal, trata-se de uma história que ninguém quer contar e os homens não podem ouvir, porque se sentem impotentes perante outros homens com mais poder, que violentam suas esposas, mães, amigas, filhas e irmãs. Desconhecem outros meios de lidar com a violência senão a violência, não confiam nas instituições públicas e privadas e, muitos menos, acreditam em justiça e reparação social, o que é compreensível, pois nunca experimentaram. Assim sendo, o que resta a esses homens e mulheres como Leia é colocar o orgulho e o estômago na balança. O estômago pesa mais, logo é preciso ser sensato, fugir ou se entregar ao predador.

Como podemos observar, regressamos mais uma vez a essa vasta história de silêncio imposto, herança humilhante que oprime duplamente as mulheres. Se antes calavam-se para protegerem a si mesmas, agora calam-se para proteger elas e as “imponentes” figuras

masculinas que as rodeiam. Dito de outro jeito, aqueles que outrora eram sujeitos e possuíam algum poder dentro do seio familiar, quando se deparam com tais situações, ocupam com suas fêmeas um lugar que não gostam de estar, o lugar que faz tempo que elas conhecem, o lugar de objectos-coisas.

Ainda sobre a dificuldade de encontrar literatura que verse sobre assédio sexual no trabalho, lembro-me que escrevi para alguns amigos e colegas, assim como para três grupos de *WhatsApp* de estudantes e pesquisadores moçambicanos na diáspora, perguntando se alguém tinha feito, estava fazendo ou conhecia algum estudo sobre o mesmo tema. Desses, obtive apenas alguns documentos sobre assédio sexual nas escolas moçambicanas e a afirmação que desconheciam outras pesquisas. O que me chamou atenção foi que num dos grupos, devido à escassez de informação, alguns brincaram dizendo: “não há nada de assédio no país”; “nada consta!; “há muitos inquéritos na Pérola do Índico sobre o assunto”; “bom tema para ser aprovado na pós no Brasil!” Dias depois, partilhei em um dos grupos a informação que dá conta que o assessor do reitor da UEM (Universidade Eduardo Mondlane) foi acusado de assédio sexual. Seguem alguns comentários: “o cara é macho”; “essas gajas, quando não gostam de um cara, denunciam e, quando gostam, renunciam seus maridos! Muita sujeira.”

Chegado a este ponto, não me resta dizer muito, senão concordar com Virginia Woolf (2019), que um romance é uma declaração sobre milhares de coisas diferentes – humanas, naturais, divinas, e uma tentativa de relacioná-las umas com as outras. Entretanto, existe uma outra ordem, a ordem exigida pela convenção:

E como os homens são os árbitros dessa convenção, como foram eles que estabeleceram uma ordem de valores na vida e como a literatura é amplamente baseada na vida, são esses valores que também prevalecem em enorme medida. Porém é provável que, tanto na vida quanto na arte, os valores de uma mulher não sejam os valores de um homem. Assim, vindo a escrever um romance, a mulher descobrirá que tem um desejo constante de alterar os valores estabelecidos - de tornar sério o que parece insignificante a um homem, de tornar trivial o que é importante para ele. E claro, que ela será criticada por causa disso; pois o crítico do outro sexo ficara genuinamente surpreso e desconcertado com a tentativa de alterar a escala dominante de valores e enxergará aí não uma simples diferença de visão, mas uma visão que é débil, trivial ou sentimental, já que difere da sua. (WOOLF, 2019. p. 110-111).

É, portanto, nesse caminho entre pessimismo e esperança que o romance de Momplé se inscreve, uma narrativa que procura dar voz às mulheres e homens silenciados e às heroínas anônimas. Faz constar a história esquecida e busca um lugar para discutir a negação de uma historicidade feminina relevante no continente africano e no mundo. Será por isso que Lília Momplé é tão pouco conhecida e lida?



Neste último capítulo, vimos como o projeto literário de Lília Momplé e, em especial, *Neighbours* está amplamente imbricado com a história do país. No processo de análise da obra e na busca por melhor compreensão da história, chama atenção o fato de o “homem novo” ser um projeto, como o próprio nome indica, grandemente pensado para o sujeito masculino, aquele que realmente pode “mudar o mundo”, deixando mais uma vez a mulher relegada ao simples lugar de auxiliar.

Ora, percebemos que a emancipação da mulher, muito propalada nos comícios da Frelimo não admitia a mesma experiência para aquelas mulheres que não levantassem a bandeira do partido no poder, ou seja, só poderia realmente se emancipar com apoio do Estado quem estivesse filiado a eles. Como resultado desse nepotismo, assistimos hoje se propagar como um vírus aos velhos hábitos depois do ultracolonialismo: a corrupção desenfreada, assassinatos por motivações políticas, assédio moral e sexual, principalmente na função pública, violência doméstica, abandono das práticas e crenças tradicionais. Se virmos bem, todos esses comportamentos que hoje predominam na nossa sociedade foram muito combatidos na Primeira República pela elite no poder, o que demonstra que, para os campos de concentração, digo, campos de reeducação, foi levado o grupo errado.

Dito de outro jeito, assistimos, nestes 47 anos de independência colonial, à diluição de valores morais e éticos que nos eram ensinados por meio das diferentes tradições e culturas moçambicanas. No lugar disso, mergulhamos com tudo em busca da modernidade e da assimilação dos padrões de civilização e ética ocidentais e americanos. Mergulhamos sem freios e pensamentos suficientemente críticos. Todavia, assim como Narguiss, alguns cidadãos e cidadãs questionaram e se rebelaram. Esses foram chamados reacionários, inimigos do povo, xiconhocas e, na morte, foram escondidos.

Ainda assim, Momplé abre as sepulturas e desconstrói o silêncio. Reinventa heroínas típicas como Mena, que nos permitem vislumbrar um fio de esperança no meio de tanta sujeira, embora muitos, como Leia, Januário, Suhura, Mussa Racua, Aidinha, Sharmilla já não possam mais regressar.

## Considerações finais

*Pra quem leu a minha obra, ela é uma espécie de catarse, quer dizer, é uma obra de alguém que viveu um período da sua vida debaixo de um regime que não lhe agradava (Lília Momplé)*

Esta tese, como muitas outras, se trata de uma tese de fluidos, uma vez que foi escrita entre gargalhadas, lágrimas, secreções e leite materno. Fluidos ancestrais de três gerações. Compreendi ao longo deste estudo que, em nossas vivências, nunca estamos sós, o sangue materno, o cordão umbilical, a guerra, a raiva, a fartura, a falta, o amor que se foi, o amor que chegou, há esperança. Brasil, Moçambique, Maputo, Brasília, Zambézia, somos tecidos de vários laços narrativos, várias peripécias, conflitos, clímax e pontos de chegada. Chegamos!

Alguns dirão que uma tese não deve conter relatos tão subjetivos e introspectivos, portanto, ao falar de mim, poderão achar que fui longe demais. Entretanto, assim como Lília procurei refletir sobre um período da minha história e de outras mulheres, que não nos agrada. Repito, busquei discutir o poder do patriarcado não só a partir de mim, como também de outros referenciais e lugares, de forma a incentivar a construção e o respeito por diferentes epistemologias. Djamila Ribeiro (2017) e Antônio Bispo dos Santos (2019) pontuam muito bem essa questão ao explicar que muitos refutam a necessidade do reconhecimento de outros saberes e a importância de entendê-los como localizados. Entretanto, tantas outras(os) teóricas(os) e pensadoras(res) já refletiram sobre a necessidade de romper com a epistemologia predominante e fazer o debate a respeito das identidades pensando no modo pelo qual o poder instituído articula essas identidades. Nesse caminho, compreendo com esses autores a importância da “pedagogia do impacto”<sup>87</sup>, de criar fissuras e tensões na academia, desenvolvendo contradiscursos, de forma a demonstrar que existem outras possibilidades e existências para além da hegemonia.

Meu ponto de partida foi a narrativa produzida por Lília Momplé, em que procurei fazer o mapeamento das diferentes representações femininas na literatura dessa autora e perceber o seu papel na conquista da independência colonial, construção e reconstrução da história de Moçambique. No entanto, compreendi que Momplé representa em suas obras as

---

<sup>87</sup> “Outro dia um homem me perguntou, em uma fala que fiz em Belo Horizonte, o que eu achava sobre a alimentação dos terreiros, no que diz respeito ao sacrifício dos animais. Quando fui responder, disse a ele uma coisa que eu nunca tinha feito, mas que poderia fazer. Eu disse a ele: ‘Estou em Minas Gerais. Aqui vocês adoram um chouriço. E terça-feira irei no terreiro de Pai Ricardo e beberei sangue e cachaça com Exu. O animal que vai ofertar o sangue para bebermos morreu, mas o animal do chouriço também morreu. Portanto, a diferença não está em sacrificar o animal, mas no paladar. A gente gosta de sangue com cachaça como vocês gostam de chouriço!!’ Isso é o que eu chamo de *pedagogia do impacto*, que aprendi com Mãe Joana”. (SANTOS, 2019, p. 32).

contradições sociais, culturais e políticas existentes nessa sociedade fortemente patriarcal e demonstra como é que, a seu modo, desde o período colonial ao pós-colonial, diferentes mulheres têm enfrentado o preconceito e a violência baseada no gênero, subvertendo toda herança colonial opressora, conquistando suas subjetividades e espaços de maior intervenção.

A obra de Momplé é marcada pelo uso constante de analepses. É como se a autora estivesse dizendo, repetidas vezes, que precisamos recuar no tempo, reconhecer e saldar as dívidas que temos uns com os outros e conosco mesmo. Trata-se de uma narrativa histórica, política, de introspecção individual e social, de modo que a autora coloca na epígrafe de *Neighbours* “quem não sabe de onde vem, não sabe onde está, nem para onde vai” (MOMPLÉ, 1995, p. 7).

Foi a partir desse “aviso” que tentei me guiar, na tentativa de não me perder. Tenho consciência que certas vezes fui prolixa, emotiva e não consegui me desvincular do *corpus* literário, de modo a fazer uma análise imparcial ou desapaixonada, o que, ainda assim, não creio ser um grande problema, pois um dos objetivos deste trabalho foi sempre dar à tese um caráter mais humano, pessoal e oral.

Ainda nessa senda, servi-me de alguns trabalhos que podem causar estranhamento por serem localizados em contextos temáticos e geográficos diferentes de Moçambique e África, entretanto, é preciso ressaltar que esses materiais, a princípio “deslocados”, foram extremamente úteis para dar suporte teórico à argumentação.

Com Momplé, aprendemos que uma das consequências do defeito de alteridade é a morte e, dependendo de quem a protagoniza, ela possui diversos significados. Em *Neighbours*, por exemplo, para Rui, Dupont, Zaliua e Romu, moçambicanos insatisfeitos com a independência e os rumos que a partir daí suas vidas tomaram, o espetáculo da morte constitui uma forma de escape ou catarse. Em “Xirove”, por sua vez, matar é entendido como forma de autodefesa, tanto que Salimo mata para viver. Já em “Uma bala para Sharmilla”, por meio da personagem *Sweetie*, percebemos que se mata devido à “banalidade do mal” e, em “Ninguém matou Suhura” ou em “Aconteceu em Saua-Saua”, contos localizados no tempo colonial, a morte tem um caráter de resistência. Mussa Racua suicida-se e Suhura se bate com o senhor Administrador até a morte, de maneira a resistirem ao sistema colonial e à espoliação de seus corpos racializados. Entretanto, o que interliga todas essas mortes é a liquidez em que elas acontecem, até porque somos parte de um lugar dentro das humanidades líquidas, em que o termo matar ou liquidar compreende dois sentidos: tirar a vida do outrem ou de si mesmo e tornar essa perda um passivo ou ativo.

A esse respeito, Bauman (2011) elucida que Claude Lévi-Strauss, em *Tristes trópicos*, sugeriu que apenas duas estratégias foram utilizadas na história humana para responder a necessidade de enfrentar a alteridade, ou seja: a antropômica e a antropofágica.<sup>88</sup>

No conto “Stress”, assim como em “Caniço”, Momplé faz alusão a essas duas formas de enfrentar a alteridade. Em “Stress”, encontramos um exemplo arquitetônico da estratégia antropômica, ou seja, fica patente a separação espacial entre a Polana cimento e a Polana caniço.

No conto “Caniço”, encontramos bem delimitada a estratégia antropofágica a partir dos lugares de consumo, representados por meio da descrição e do deslumbramento das lojas e pastelarias cheias de doces e objetos desejáveis, mas jamais alcançáveis pelos pretos e empregados domésticos, como o irmão de Aidinha. Em suma, esses espaços representam, no contexto da colonização e descolonização em Moçambique, aquilo que Bauman (2011) denominou “espaços urbanos públicos mas não civis”, espaços que apenas um grupo restrito de indivíduos pode frequentar.

Nessa direção, compreendemos, por exemplo, que a literatura enquanto práxis social e política transcreve a arquitetura local e as diferentes relações de poder que, a partir desses espaços, são desenvolvidas. Ao observarmos as personagens Narguiss e a amante do general, verificamos que, ainda que residam no mesmo espaço geográfico que o professor, Leia e Januário, as duas mulheres ocupam um espaço social privilegiado, completamente diferente das demais personagens, cotidianamente confrontadas pela pobreza. Além disso, as personagens residem também em um tempo diferente, no “templo do consumo”<sup>89</sup>, e marcam perfeitamente as sociedades de consumo que nada produzem.

Para além desses espaços urbanos públicos não civis, Momplé mapeia em suas narrativas os espaços vazios existentes na sociedade moçambicana, como as zonas rurais recônditas, os bairros de lata, de caniço, madeira e zinco, os subúrbios, lugares, segundo

---

<sup>88</sup> “Sendo que a primeira estratégia consiste em ‘vomitar’ ou cuspir os outros, já que são incuravelmente estranhos e alheios: ‘impedir o contato físico, o diálogo, a interação social e todas as variedades de *commercium*, comensalidade e *connubium*. As variantes extremas da estratégia ‘êmica’ são hoje, como sempre, o encarceramento, a deportação e o assassinato. As formas elevadas, ‘refinadas’ (modernizadas) da estratégia ‘êmica’ são a separação espacial, os guetos urbanos, o acesso seletivo a espaços e o impedimento seletivo a seu ‘uso’. A segunda estratégia consiste numa *soi-disant* ‘desalienação’ das substâncias alheias: ‘ingerir’, ‘devorar’ corpos e espíritos estranhos de modo a fazê-los, pelo metabolismo, idênticos aos corpos que os ingerem, e portanto não distinguíveis deles. Essa estratégia também assumiu ampla gama de formas: do canibalismo à assimilação forçada — cruzadas culturais, guerras declaradas contra costumes locais, contra calendários, cultos, dialetos e outros ‘preconceitos’ e ‘superstições’. Se a primeira estratégia visava ao exílio ou aniquilação dos ‘outros’, a segunda visava à suspensão ou aniquilação de sua alteridade” (BAUMAN, 2011, p. 97).

<sup>89</sup> “O templo do consumo (claramente distinto da “loja da esquina” de outrora) pode estar na cidade (se não construído, simbolicamente, fora dos limites da cidade, à beira de uma autoestrada), mas não faz parte dela; não é o mundo comum temporariamente transformado, mas um mundo “completamente outro” (BAUMAN, 2011, p. 95).

Valete (2006)<sup>90</sup>, “onde Deus nunca passou”. A partir daí, vale refletir sobre as consequências desses espaços serem esquecidos e ocultos, tais como o difícil acesso, a baixa qualidade de letramentos e o impacto negativo na formação de crianças e jovens, assim como a falta de habitação digna para cidadãs(ãos). Após a leitura de “Uma bala de Sharmilla”, acredito que compreendemos melhor tais questionamentos, suas implicações para o mundo e porque Sweetie se torna um “soldado americano”. Esse é o triste quadro de Moçambique após os desgastes da colonização e da democratização.

De outro modo, não poderíamos terminar esta pesquisa sem mencionar a necessidade de o governo e a sociedade civil de incentivar e aprovar políticas e culturas que estimulem a existência de relações sociais mais simétricas. Vivemos dentro de um sistema político patriarcal que discrimina o sexo feminino desde a tenra idade e, à medida que os sujeitos e suas subjetividades vão se formando, essa discriminação torna-se mais acentuada e visível, a nível social, cultural, econômico, político e profissional.

Com isso, não se quer inutilizar os esforços que o governo de Moçambique tem feito, a fim de responder às demandas relacionadas à violência contra a mulher, uma vez que existem instituições e literatura que confirmam a presença de resposta nacional. No entanto, aponta-se que tais esforços ainda não são suficientes.

Na *Revisão de literatura: assédio e abuso sexual nas escolas em Moçambique*, feita pela Pathfinder, UNFPA, Fórum Mulher (2009), os autores observaram que foram ratificados vários instrumentos legais internacionais, tendo como suporte a Constituição da República no artigo 36<sup>91</sup>, vejamos: Plano de Acção da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher (1995); Plano de Acção pós-Beijing 1997-2000 (1996); Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência Contra a Mulher (CEDAW) (1997); Declaração sobre Género e Desenvolvimento e a Adenda sobre a Prevenção e Erradicação da Violência contra a Mulher e Criança (1998); Carta Africana dos Direitos dos Povos e da Mulher (1998); Política de Acção Social (1998); Plano Nacional para o Avanço da Mulher 2002-2006 (PNAM) (2001); Conselho Nacional para o Avanço da Mulher (CNAM) (2004); Segundo Plano Nacional para o Avanço da Mulher 2007-2009 (2007); Política de Género e Estratégia de Implementação

<sup>90</sup> Ver em: <https://www.vagalume.com.br/valete/suburbios.html>. Acesso em: 1 out. 2022.

<sup>91</sup> Artigo 35 da República de Moçambique sobre o “Princípio da universalidade e igualdade” estabelece que, todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, independentemente da cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social, estado civil dos pais, profissão ou opção política.

Artigo 36 da República de Moçambique sobre o “Princípio de igualdade do género” estabelece que, homens e mulheres são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, econômica, social e cultural.

(PGEI) (2006); Plano Nacional de Acção para a Prevenção e Combate à Violência contra a Mulher 2008-2012 (2008).<sup>92</sup>

Ao analisar a informação acima, compreende-se que existem em Moçambique vários instrumentos, políticas e ferramentas para responder a problemática da violência contra a mulher e garantir a igualdade de gênero, entretanto, não identificamos ações concretas, ou seja, estes termos são subjetivos, à medida que não podemos afirmar quais mecanismos o governo tem utilizado para divulgação e efetivação dos artigos 35 e artigo 36. Tal que os temas abordados em *Ninguém matou Suhura* (1988), *Neighbours* (1995), *Os olhos da cobra verde* (1997) repetem-se, e continuam tão atuais, na última obra publicada de Lília Momplé, a *Antologia de contos* (2012).

Vale também destacar que a obra de Momplé versa sobre a solidão e o abandono que, como vimos com Hook (2020), se refere a um dos grandes impactos negativos da escravidão, já que não permitiu aos homens negros experimentarem e assumirem os papéis tradicionais masculinos de provedores e protetores. Acrescento, por minha conta, que a falta de responsabilidade e o descaso para resolver e punir os diferentes casos de assédio e violência sexual em Moçambique relacionam-se igualmente com o processo de escravatura, que instaurou a cultura do estupro legalizado, tornando a violência sexual, até hoje, uma forma de demonstração de poder e virilidade, como acontece com Suhura e Leia em “Ninguém matou Suhura” e *Neighbours*.

Outrossim, a mulher em Lília Momplé não é apenas representada como aquela que limpa o mundo, mas também como aquela que o constrói. Não se trata de uma literatura de vitimização, pois, ao optar por um feminismo menos liberal em prol do feminismo decolonial, a autora nos convida a pensar no caráter subversivo dessas mulheres e no preço que pagam por tal façanha. O preço é caro, Suhura regressa sem vida aos braços da avó que, para se manter viva, precisa fazer silêncio. Silenciar o abuso e a violência sexual que outras meninas e mulheres também são vítimas. Em “Stress”, a mulher do professor não é nomeada, uma forma sutil que a autora demarca a violência simbólica a que muitas mulheres estão expostas.

A esse respeito, lembro-me que em Moçambique ouvi várias vezes sobre mulheres que, ao se tornarem mães ou esposas, perderem seus nomes. Ouvíamos nos quintais, nas festas e na rua: “mãe de bebê”, “mulher do sr. João”; nos transportes e serviços públicos, “mamã ou senhora”, enquanto os homens eram “patrão ou doutor”. Na ingenuidade, sorrimos, sepultamos nossos nomes e carregamos como medalhas a associação às funções sociais e

---

<sup>92</sup> Para mais detalhes, ver Anexo 7.

familiares que ocupamos. Assim, sem alarme, juntamo-nos às inúmeras mulheres sem nome, sem identidade.

A mulher do professor, em um breve momento de lucidez, tenta tomar posse da sua vida e reclama da situação miserável em que ela e os filhos se encontram. Sem demora, a pobre mulher é trucidada. Narguiss grita aos prantos, atormentada por ver os vizinhos que desconhece serem abatidos e não poder fazer nada, ela é também liquidada. Em “Caniço”, Aidinha é morta duplamente pelo sistema heteropatriarcal colonial que aniquila as mulheres na prostituição e devora o fígado dos homens nas minas.

Muntaz, Sharmilla, Celina, Alima, vovô Facache e Mariamo demonstram que existem outros lugares para as mulheres. Momplé discute a partir dessas personagens a tentativa de esvaziamento das subjetividades femininas, seja por meio da violência doméstica, simbólica, do assassinato ou silenciamento. Silenciamento que muitas delas transformam em estratégia de sobrevivência e luta. Dessa forma, a autora desconstrói a caricatura de mulheres frágeis e sem vontades próprias, tal que, de repente, vemos uma mulher aparentemente fútil como a amante do major-general ir ao tribunal depor, mesmo contra vontade do seu provedor e sabendo que essa atitude pode custar-lhe o seu bem-estar.

Dito de outro jeito, compreendemos por meio dessas narrativas que, ainda que conscientes do precário sistema de segurança pública que nos rodeia, as mulheres moçambicanas não se calam e que, na busca por justiça social, igualdade e equidade de gênero, são silenciadas. Ora, os seus gritos deram luz a outras mulheres que, despertas e inquietas, continuaram a luta e têm conquistado espaços que jamais imaginaríamos rumo a melhores representações da mulher.

Podemos afirmar que a obra de Momplé se trata de um conjunto de narrativas de afeto que desnudam a escravidão, a colonização, os estupros, a apropriação, as guerras, o luto, os traumas, a vergonha, a violência, como também as vitórias, as resistências e as conquistas que o povo moçambicano, ainda que resignado no sul global, desconstruiu, construiu e ainda vai edificar. Tanto que, em seus contos e em *Neighbours*, é comum darmos de cara com a Guerra dos 16 anos e as mazelas que essa guerra fratricida criou ou agravou na sociedade: crianças soldados, pobreza, fome, desemprego, prostituição, trabalho infantil, órfãos e imigrantes nacionais. Barros e Tajú (1999) afirmam que um dos impactos dessa guerra foi o aumento de crianças órfãs no país. O fato de elas não viverem com os seus progenitores e a falta de atenção das famílias e/ou ausência de um dos membros, muitas vezes relacionado ao desemprego, torna essas crianças mais vulneráveis ao assédio e ao abuso sexual,

principalmente nas famílias do tipo monoparental e naquelas em que um dos progenitores está constantemente ausente.

Em suma, com sua retórica característica, Momplé questiona as esperanças frustradas após as independências africanas e os lugares de subalternidade impostos aos sujeitos femininos e nos reconduz na reinterpretação do processo de construção da moçambicanidade. A autora chama nossa atenção ainda para a necessidade de uma terceira via, para a amnésia dos políticos que se recusam a nos prestar contas e fazer valer o prometido. Seus textos catárticos incitam-nos sobre a urgência de uma comissão da verdade, clamam por reparação social, denunciam o neocolonialismo e as extravagâncias da elite nacional.

Mulheres da minha terra, vocês que nos representam, iletradas, letradas, heroínas anônimas, saúdo-vos e anuncio a chegada do “verão africano”: Damiana Ganho, Ana Gomes, Michela Laice, Matilde Muocha, Hermelinda Simela, Graça Silva, Lucrecia Paco, Lina Magaia, Lurdes Mutola, Joana Simeão, Alcinda Panguana, Rady Gramany, Paulina Chiziane, Iveth Mafundza, Marta Massango, Marta Uetela, Alice Mabote, Zena Bacar, Josina Machel, Paulina Mateus, Reinata Sadimba, Noémia de Sousa, Lília Momplé.

Os pretos nos tratam como negros mamã/Desterraram-nos novamente/  
 Querem semear-nos na terra que juntos conquistamos/Começou o  
 verão negro/Moçambique está em Guerra/Angola está em Chamas/  
 Guiné é Saqueada/ Congo Estuprado/África Sequestrada/ Nossos  
 corações desmancham de cansaço/ Chora mamã, chora/ Nós havemos  
 de plantar/ Plantar os nossos braços nas celas/A placenta no asfalto/  
 Plantar o nosso leite nos ventres famintos, dos nubentes que sonharam  
 a liberdade/ a paz, a justiça e talvez a democracia/ Os filhos vamos  
 parir de novo/Mas chora mamã, chora/ São muitos os que já  
 perdemos/ que trucidamos nas matas/ De novo, havemos de lutar/ E a  
 ti te libertar/ Suar e o sangue dar/ Nação mata mamã./ Começou o  
 verão negro!/ Sangue negro vamos derramar/ Até os nossos filhos te  
 amarem e um dia regressarem/ Que o amor nos guie, os meus fluidos  
 cheiram a ira/ E aos Homens maus eu quero devorar!

Nilza Laice



## Referências bibliográficas

ACHEBE, Chinua. The Novelist as Teacher. In Anchor Books. **Morning yet on creation day**: essay. New York: Doubleday Anchor Books, 1975, p.40-46.

ADEDEJI, Ebenezer. A problemática do amor e casamento na literatura africana escrita pela mulher. *In*: MATA, Inocência e PADILHA, Laura Cavalcante. **A mulher em África: vozes de uma margem sempre presente**. Lisboa: Colibri, p.409-420, 2007.

AFONSO, Maria Fernanda. Breve percurso histórico de uma forma de narrativa breve: o conto. *In*: AFONSO, Maria Fernanda. **O conto moçambicano: escritas pós-coloniais**. Lisboa: Caminho, 2004, p. 49-63.

AFONSO, Maria Fernanda. O conto: um modo narrativo privilegiado em África. *In*: AFONSO, Maria Fernanda. **O conto moçambicano: escritas pós-coloniais**. Lisboa: Caminho, 2004, p. 65-75.

AHMAD, Aijaz. Cultura, nacionalismo e o papel dos intelectuais: uma entrevista. *In*: AHMAD, Aijaz. **Linhagens do presente**. São Paulo: Boitempo, 2002.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALMEIDA, Maria A. Nascimento de. **Aspectos históricos de Moçambique em contos de Lília Momplé**. 2017. Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) - Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual da Paraíba, Centro de educação, Campina grande: 2017. Disponível em: <https://tede.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/tede/2816>. Acesso em: 20 mar. 2019.

ALMEIDA, Maria A. N. de, BEZERRA, Rosilda A., LUCENA, Loraine S. C. de. “Em casa de Leia e Januarinho”: Afetos e desafetos na obra literária Neighbours de Lília Momplé. *In*: STEPHANI, Adriana Demite (org.). **Reflexão estética da literatura 2**. Paraná: Atena, 2020.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli carneiro e Jandaira, 2020.

ALÓS, Anselmo Peres, ANDRETA, Bárbara Loureiro, DALCOL, Mônica Saldanha. **A literatura pós-colonial moçambicana: “Ninguém matou suhura”**, de Lília Momplé. 2016.

ALÓS, A. P.; ANDRETA, B. L.; DALCOL, M. S. A literatura pós-colonial moçambicana: Ninguém matou Suhura, de Lília Momplé. **Cadernos Literários**, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 29–34, 2019. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/cadliter/article/view/9047>. Acesso em: 5 Abril 2021.

ALÓS, Anselmo Peres. Memória cultural e imaginário pós-colonial: o lugar de Lília Momplé na literatura moçambicana. **Caligrama: Revista de Estudos Românicos**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 137-158, 2011. Disponível em:

<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/233>. Acesso em: 5 abr. 2021.

AL-SAADAWI, Nawal. **She has no place in Paradise**. Massachusetts: Methuen, 1987.

ANDERSON, Perry. Trajetos de uma forma literária. Tradução de Milton Ohata. **Novos Estudos** - Cebrap, n. 77, p. 205-220, 2007. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000100010&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000100010&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 8 dez. 2020.

APPIAH, Kwame Anthony. A invenção de África. In: APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p.19-51.

ARAUJO, Nathalia Guedes de.; SILVA, Maria Teresa Salgado Guimaraes da. O silêncio-voz: As mulheres de Neighbours, de Lília Momplé. **Outra Travessia: revista de literatura**. [S.l.], v. 2 n. 28, p. 113-119, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/73657> . Acesso em: 5 abr. 2021.

ARENDT, Hannah. **Eichman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 2021.

ARISTÓTELES. **Poética**. 3. ed. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ARTHUR, Maria José. Assédio sexual e violação nas escolas. Recortes de imprensa. **WLSA Moçambique**, Maputo, 2003. Disponível em: <https://www.wlsa.org.mz/artigo/assedio-sexual-e-violacao-nas-escolas-recortes-de-imprensa/>. Acesso em: 27 jun. 2022.

ASSIS JÚNIOR, António de. **O segredo da morta**. Luanda: Maianga, 2004.

AWOONOR, Kofi. **Night of my blood**. Noya York: Doubleday, 1971.

BA KA KHOSA, Ungulani. **Ualalapi | As mulheres do Imperador**. São Paulo: Kapulana, 2018.

BA KA KHOSA, Ungulani. **Orgia dos Loucos**. São Paulo: Kapulana, 2016.

BÂ, Mariama. **Une si longue lettre**. Monaco: Rocher Eds Du, 2011.

BANASIAK, Marta. **Narrativa moçambicana pós-colonial: Constantes e singularidades**. 2013. Dissertação (Especialização em Literatura), Universidade Carolina em Praga: Praga, 2013. Disponível em: <https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/52660/120126829.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20 mar. 2019.

BARROS, João Gabriel de, TAJÚ, Gulamo. **Prostituição, Abuso Sexual e Trabalho Infantil em Moçambique: O caso Específico das Províncias de Maputo, Tete e Nampula**. Campanha Contra o Abuso Sexual de Menores, Maputo: Terre de hommes, 1999.

BASÍLIO, Guilherme. **O Estado e a escola na construção da identidade política moçambicana**. Tese (Doutoramento em Educação ) PUC-SP: São Paulo, 2010. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/10227>. Acesso em: 20 nov. 2018.

BASTOS, Hermenegildo. Os coronéis – de Mendonça a Paulo Honório: notas sobre tipicidade e realismo em S. Bernardo. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 60, p.18-33, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606>. Acesso em: 8 dez. 2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BERGAMO, Edvaldo Aparecido. Mulheres atlânticas em movimento: o romance histórico pós-colonial de Ana Miranda e de José Eduardo Agualusa. *In: Revista Iberoamericana*, XVII, 66, 2017, p. 55-72.

BERGAMO, Edvaldo Aparecido; SILVA, Rogério Max Canedo. *Nós, os do Makulusu*, romance de guerra: combate, violência e libertação na narrativa de Luandino Vieira. *In: Revista Transversos. Dossiê: reflexões sobre e de Angola - inscrevendo saberes e pensamentos*. n.15, p.155-178, 2019. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/transversos/index>. Acesso em: 20 jun. 2019.

BHABHA, Homi K. O pós-colonial e o pós-moderno: A questão da agência. *In: BHABHA, Homi K. O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de L. Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p.239-273.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica**. Tradução de Maria Helena Kühner. 19. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

BRAGA, Cláudio R. V. **A literatura movente de Chimamanda Adichie: pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

BRITO, Luís *et al.* Revoltas da fome: protestos populares em Moçambique (2008–2012). *In: BRITO, Luís. Agora eles têm medo de nós! Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012)*. Maputo: IESE, 2017. p. 1-5. E-book. Disponível em: <https://www.iese.ac.mz/wp-content/uploads/2018/02/IESE-Food-Riot.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

BRITO, Luís de *et al* (org.). **Cidadania e governação em Moçambique: comunicações apresentadas na conferência inaugural do Instituto de Estudos Sociais e Económicos**. Maputo, Moçambique: IESE, Instituto de Estudos Sociais e Económicos, 2009.

BRITO, Daniela. A oralidade incorporada à narrativa contemporânea de Moçambique. **Scripta**. Belo horizonte. 2019, p. 103-114. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/334215436\\_A\\_oralidade\\_incorporada\\_a\\_narrativa\\_contemporanea\\_de\\_Mocambique/link/5d1d54e5a6fdcc2462bdbe39/download](https://www.researchgate.net/publication/334215436_A_oralidade_incorporada_a_narrativa_contemporanea_de_Mocambique/link/5d1d54e5a6fdcc2462bdbe39/download). Acesso em: 20 abr. 2020.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação**. Tese (Doutorado em antropologia), Universidade de São Paulo: São Paulo, 2007. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE\\_JOSE\\_LUIS\\_OLIVEIRA\\_CABACO.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO.pdf) . Acesso em: 20 nov. 2018.

CAHEN, Michel. Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colónias portuguesas e de Moçambique em particular. *In: Africana Studia. Dossiê: os estados lusófonos em África – 1975-2005* Porto, VIII, p. 39-67, 2006. Disponível em: <https://brasilafrica.fflch.usp.br/sites/brasilafrica.fflch.usp.br/files/ArtigoMichelCahen.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.

CAHEN, Michel. “**Não somos bandidos**” A vida diárrica de uma guerrilha de direita: a Renamo na época do Acordo de Nkomati (1983-1985). Revisão do português: Melina Revuelta, Érico Elias. Fátima Mendonça. Lisboa: ICS, 2019.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas de Luís de Camões**. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões, 2000.

CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem e outras metas**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAN, Nazir. **O campo literário moçambicano**: tradução do espaço e formas de insílio. São Paulo: Kapulana, 2020.

CANADA, Abogados Sin Fronteras. **Impacto dos conflitos armados na vida das mulheres e raparigas em Moçambique**: relatório da pesquisa de campo nas províncias de Nampula, Zambézia, Sofala e Gaza. Canadá: S.N., 2019. 83 p. O presente relatório é parte do projeto “Fortalecimento do acesso à justiça em Moçambique” realizado pela ASFC com o apoio do Governo do Canadá através de Assuntos Globais Canadá.

CÂNDIDO, Antônio. A literatura e a vida social. 9. ed. *In: CÂNDIDO, Antônio. Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul. 2006, p.27-49.

CAPELA, José. **Moçambique pela sua história**. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2010. E-book. Disponível em: <http://www.africanos.eu>. Acesso em: 20 nov. 2018.

CASIMIRO, Isabel Maria. (2015) Movimentos sociais e movimentos de mulheres em Moçambique. *In: CRUZ E SILVA, Teresa.; CASIMIRO, Isabel Maria (org.) A ciência ao serviço do desenvolvimento? Experiências de países africanos falantes de língua oficial portuguesa*, Dakar: CODESRIA, p. 51-66, 2015.

CASIMIRO, Isabel. **Paz na terra guerra em casa**. Recife: Série Brasil e África, Coleção Pesquisas 1, UFPE, 2014.

CASIMIRO, Isabel. Samora Machel e as relações de género. *In: Estudos moçambicanos*, 21. Maputo: CEA, 2005, p. 55-84.

CASTIANO, José P. A afrocentricidade. *In*: CASTIANO, José P. A. **Referências da filosofia africana: em busca da intersubjetivação**. Maputo: Ndjira, 2010. p. 124-147.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço**. 10. ed. Rio de Janeiro : Antares, 1984

CHAKRABARTY, Dipesh. Histórias de minorias, passados subalternos. Tradução de Manuela Ribeiro Sanches *In*: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade**. Lisboa: Cotovia, 2005. p.209-230.

CHAVES, Rita. **Angola e Moçambique: Experiência Colonial e Territórios Literários**. São Paulo: Ateliê editorial. 2005.

CIP. **Índice de percepção da corrupção**. Maputo: CIP, 2021. E-book. Disponível em: <https://cipmoz.org/wp-content/uploads/2021/01/I%CC%81ndice-de-Percepc%CC%A7a%CC%83o-da-Corrupc%CC%A7a%CC%83o-da-Transpare%CC%82ncia-Internacional.pdf>. Acesso em 4 Maio 2022.

CLUB OF MOÇAMBIQUE. **António Pinto de Abreu passes away**. 2 Aug. 2017. Disponível em: <https://clubofmozambique.com/news/antonio-pinto-de-abreu-passes-away/>. Acesso em: 3 out. 2022.

COLLINS, Patricia H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia H. o que é um nome? mulherismo, feminismo negro e além disso. Tradução de Angela Figueiredo e Jesse Ferrell. **Cadernos Pagu**. p. 1-23, 2017. Disponível em : [https://www.researchgate.net/publication/321884471\\_O\\_que\\_e\\_um\\_nome\\_Mulherismo\\_Feminismo\\_Negro\\_e\\_alem\\_disso](https://www.researchgate.net/publication/321884471_O_que_e_um_nome_Mulherismo_Feminismo_Negro_e_alem_disso). Acesso em: 10 jan. 2022.

COLLINS, Patricia H., BIRGE, Silma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, abr. 2016. Disponível: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 8 dez. 2020.

COUTO, Mia. Eu não sei o que é o Moçambique profundo ou verdadeiro. WIESER, Doris. **Navegações**, Lisboa, v. 7, n. 2, p. 214-220, julho. 2014.

COUTO, Mia. **A confissão da leoa**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

CRAVEIRINHA, José. **Cela 1**. Maputo: INLD, 1980.

CRAVEIRINHA, José. **Xigubo**. Maputo: INLD, 1980.

CRENSHAW, Kimberlé W. **Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics**. Chicago: University Of Chicago Legal Forum, 1989.

CUNHA, Teresa. As memórias das guerras e as guerras de memórias: mulheres, Moçambique e Timor Leste. **Revista crítica de ciências sociais**. Centro de estudos sociais da universidade de coimbra p.67-86. 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/4825>. Acesso em: 10 dez. 2020.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: **HOLLANDA**, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decolonias**. 1 ed Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020, p. 121-138.

CURTA SARAUS. **Secretaria do audiovisual da cultura**. São Paulo: Arte na periferia, 2012. 15m27s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cmdbphzmf4>. Acesso em: 15 abr. 2020.

DAVID, Manuel. Assédio sexual em troca de emprego. **DW**, 4 mai. 2016. Seção Moçambique. Disponível em: <https://p.dw.com/p/1hIb>. Acesso em: 3 out. 2022.

DE AVIZ, Roselete F. de ; NHAMPOCA, E. A. C. As negras vozes e o empoderamento do feminino na escrita de Lília Momplé. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress**. Florianópolis, p. 1-12, 2017 . Disponível em: [https://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499480241\\_ARQUIVO\\_FA ZENDOGENEROTEXTOCOMPLETO2017REVJO.pdf](https://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499480241_ARQUIVO_FA ZENDOGENEROTEXTOCOMPLETO2017REVJO.pdf). Acesso em: 20 mar. 2019.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. 2.ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DIABATÉ, Massa Makan. **L'Assemblée des djins**. Paris: Présence africaine.1985.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Tradução de Silvia Cunha Neto. Luanda: Mulemba e Pedagogo, 2014.

DJAÏT, H. As fronteiras escritas anteriores ao século XV. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p.77-104.

DORLIN, Elsa. **Autodefesa: uma filosofia da violência**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma Teoria Afrocêntrica. Tradução de Wellington Agudá. Universidade Temple. **Jornal de estudos negros**, v. 28, n. 5, maio 1998.

DUARTE, Z. Lília Momplé: estórias de uma história contada com lágrimas / Lília Momplé: stories of a history told with tears. **Revista Cerrados, [S. l.]**, v. 19, n. 30, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/14106>. Acesso em: 10 abr. 2021.

EFRAIME JÚNIOR, Bóia. A elaboração dos traumas de guerra em crianças e adolescentes em Moçambique. *In: LIENHARD, Martin (org.). **Violencia urbana, los jóvenes y la droga = violência urbana, os Jovens e a droga:** America Latina/Africa.* Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2015. p. 203-218.

EFRAIME JÚNIOR, Bóia. Autoridades de Moçambique tornaram "invisíveis" os traumas de guerra. [Entrevista cedida a] Nádia Adamo Issufo. DW: Made dor minds. Alemanha, nov. 2013. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/autoridades-de-mo%C3%A7ambique-tornaram-invis%C3%ADveis-os-traumas-de-guerra/av-17203850>. Acesso em: 20 mai 2022.

FAGE, J.D. A evolução da historiografia da África. *In: KI-ZERBO, J (ed.). **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África.*** 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010, p.1-22.

FAGUNWA, Olorunfemi. **Ògbójú Ọḍẹ nínú Igbó Irúnmọ̀lẹ̀.** Lagos: Nelson Publishers Limited, 2005.

FANON, Frantz. Sobre a cultura nacional: fundamentos recíprocos da cultura nacional e das lutas de libertação. *In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra.*** Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira S.A., 1968. p. 169-196.

FANON, Frantz. O preto e a psicopatologia. *In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.*** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 127-174.

FARAH, Nuruddin. **Maps.** Londres: Penguin Group, 2000.

FARAH, Nuruddin. **Gifts.** Nova York: Arcade, 2011.

FARAH, Nuruddin. **Secrets.** Nova York: Arcade, 2014.

FRASER, Robert. **Lifting the sentence: a poetics of postcolonial fiction.** Manchester: New York: Manchester University Press. 2000.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos.** 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de fora: UFJF, 2005.

GOTLIB, Nádia Battella. **Teoria do conto.** São Paulo: Perspectiva, 1990.

GORDIMER, Nadine. **Tempos de reflexão: de 1990-2008.** Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Globo, 2013.

GORDIMER, Nadine. **Tempos de reflexão: de 1954-1989.** Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Globo, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. *In: COSTA J.; MALDONADO T.; GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico.*** São Paulo: Autêntica Editora, 2018, p.55-77.

HAMA Boubou; KI-ZERBO, J. Lugar da história na sociedade Africana. *In*: KI-ZERBO, J. (Ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p.23-35

HIRIGOYEN, Marie-France. **Assédio moral: A violência perversa no cotidiano**. 17. ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

HOHLFELDT, A.; GRABAUSKA, F. Pioneiros da imprensa em Moçambique: João Albasini e seu irmão. **Pesquisa em jornalismo brasileiro**, [S. l.], v. 6, n. 1, pág. 195–214, 2010. DOI: 10.25200/BJR.v6n1.2010.255. Disponível em: <https://bjr.sbpjor.org.br/bjr/article/view/255>. Acesso em: 19 set. 2022.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** 6. ed. Tradução de Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

HONTONDI, Paulin J. Conhecimento de África, Conhecimentos de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos *In*: SANTOS, Boaventura Sousa de. e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p.119-131.

HRBEK, I. As fontes escritas a partir do século XV. *In*: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010, p.105-137.

ISSUFO, Nádia. **Violência doméstica é preocupante em Moçambique**. 2016. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/viol%C3%Aancia-dom%C3%A9stica-%C3%A9-preocupante-em-mo%C3%A7ambique/a-36850499>. Acesso em: 24 Maio 2018.

JAMESON, Fredric. O romance histórico ainda é possível?. Tradução de Hugo Mader. **Novos estudos** CEBRAP, São Paulo, nº 77, 2007, p. 185-203.

KÉITA, Aoua. **Femme d'Afrique: la vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même**. Paris: Présence africaine, 1975.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAZREG, Marnia. Decolonizando o feminismo (Mulheres argelinas em questão) *In*: **HOLLANDA**, Heloisa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decolônias**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020, p. 173-190.

LAICE, Nilza G. de Oliveira. A cultura do silêncio à cripta viva da colonialidade em Moçambique. **Revista África e Africanidades**, [s.l.], v. 12, n. 32, p.1-10, nov. 2019.



LAICE, Nilza G. de Oliveira. O deslugar do imigrante nacional em Moçambique no romance *Neighbours* de Lília Momplé. **Revista África e Africanidades**, [s.l.], n. 34, mai. 2020. Disponível em: <https://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/0060052020.pdf>. Acesso em: 10 set. 2022.

LAICE, Nilza G. de Oliveira. O não lugar do imigrante nacional em Moçambique, no romance *Neighbours* de Lília Momplé. *In*: LEITE, Ana Mafalda; BERGAMO, Edvaldo A.; BRUGIONI, Elena; CANEDO, Rogério. (Org.). **O romance africano: tensões, conexões, tradições**. Goiás: Cegraf UFG, 2022, p. 69-100.

LAING, Kojo. **Search a sweet country**. Stein: Faber & faber, 1986.

LARANJEIRA, José Pires. Mía Couto e as literaturas africanas de língua portuguesa. **Revista de Filologia Románica. Anejos**, [s.l.], p. 185-205, nov. 2001.

LEITE, Ana Mafalda. A escrita reinventando a história e a nação. *In*: LEITE, Ana Mafalda. **Ensaios teóricos e estudos sobre literatura moçambicana**. Maputo: Alcance, 2019, p. 77-92.

LEITE, Ana Mafalda. Cenografias pós-coloniais. *In*: LEITE, Ana Mafalda. **Ensaios teóricos e estudos sobre literatura moçambicana**. Maputo: Alcance, 2019, p. 18-24.

LEITE, Ana Mafalda. Formas e lugares, fantasmas da memória colonial e pós-colonial. *In*: LEITE, Ana Mafalda. **Ensaios teóricos e estudos sobre literatura moçambicana**. Maputo: Alcance, 2019. p. 56-66.

LEITE, Ana Mafalda. Parágrafos ainda muito incompletos sobre a poesia moçambicana contemporânea. *In*: LEITE, Ana Mafalda. **Ensaios teóricos e estudos sobre literatura moçambicana**. Maputo: Alcance, 2019, p. 254-291.

LEITE, Ana Mafalda. Tematização linguística e arte narrativa em Luanda. *In*: LEITE, Ana Mafalda. **Ensaios teóricos e estudos sobre literatura moçambicana**. Maputo: Alcance, 2019. p. 51-55.

LEITE, Ana Mafalda. Tópicos para uma história da literatura moçambicana. *In*: LEITE, Ana Mafalda. **Ensaios teóricos e estudos sobre literatura moçambicana**. Maputo: Alcance, 2019, p. 122-147.

LEITE, Ana Mafalda: **Oralidades & escritas nas literaturas africanas**. 2. ed. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

LERNER. Gerda. **A criação do patriarcado**: História da opressão das mulheres pelos homens. Tradução de Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LEFEBVE, Maurice-Jean. **Estrutura do discurso da poesia e da narrativa**. Tradução de José Carlos Seabra Pereira. Portugal: Livraria Almedina, 1975.

LOFORTE, Ana Maria. Mulher, poder e tradição em Moçambique. *In*: **Outras Vozes**, n. 5, 2003. Disponível em: <https://www.wlsa.org.mz/artigo/mulher-poder-e-tradicao-em-mocambique/>. Acesso em: 20 Maio 2019.

LOFORTE, Ana Maria. Políticas e estratégias para a igualdade de género: constrangimentos e ambiguidades. *In: Outras Vozes*, n. 8, 2004. Disponível em: <https://www.wlsa.org.mz/artigo/politicas-e-estrategias-para-a-igualdade-de-genero-constrangimentos-e-ambiguidades/>. Acesso em: 20 Maio 2019.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**: ensaios e conferências. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Autêntica, 2019.

LUKÁCS, George. **A teoria do romance**. São Paulo: Duas Cidades/editora 34, 2000.

LUKÁCS, George. **O romance histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

LUGONES, Maria. Colonialidade e género. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 53-83.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. *In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 357-377.

LUKÁCS, Georg. O romance como epopeia burguesa. *In: Georg Lukács. Arte e Sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p.193-243.

MACHEL, Samora Moisés. **A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo**. Maputo: SPANOS GRÁFICA, LTDA, 1979.

MACHIANA, Emídio. **A revista “Tempo” e a revolução moçambicana**: da mobilização popular ao problema da crítica na informação 1974-1977. Maputo: colecções identidades, 2002.

MALDONADO-Torres N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In: COSTA, J.; MALDONADO, T.; GROSFUGUEL, R. (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. São Paulo: Autêntica Editora, 2018, p. 27-53.

MAALOUF, Amin. **As identidades assassinas**. Tradução de Susana Serras Pereira. 2. ed. 2002. Algés: Difel.

MANJATE, Lucílio. **Geração XXI**: notas sobre a nova geração de escritores moçambicanos. 1. ed. Maputo: Alcance, 2018.

MAPERA, O silêncio do medo em “O sonho de Alima”, de Lília Momplé. **Forma breve**, Aveiro, p.201-211, n. 14, 2014. Disponível em: <https://proa.ua.pt/index.php/formabreve/article/view/5380/4018>. Acesso em: 15 abr. 2020.

MARGOT, Berthold. **História Mundial do Teatro**. Tradução de Maria P. V. Z. J. Guinsburg, Sérgio Coelho e Clóvis Garcia. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MARQUES, Moama L. de Lacerda. **O espaço - tempo de espera nos contos de Mia Couto: uma perversa fábrica de ausência.** Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2013.

MARTINS, Izabel Cristina Oliveira. Realismo, violência e mulheres em neighbours, de Lília Momplé. *In: Colóquio nacional de representações de gênero e de sexualidades.* Campina Grande: Realize Editora, 2016. p. 1-11. Disponível em: [file:///C:/Users/Papai%20e%20Mam%C3%A3e/Downloads/TRABALHO\\_EV053\\_MD1\\_SA6\\_ID1739\\_02052016140127.pdf](file:///C:/Users/Papai%20e%20Mam%C3%A3e/Downloads/TRABALHO_EV053_MD1_SA6_ID1739_02052016140127.pdf). Acesso em: 20 jun. 2021.

MAZULA, Brazão. **Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985.** Maputo: Afrontamento e Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 1995.

MEPT. **Estudo sobre o assédio sexual nas escolas.** Maputo: MEPT, 2019. *E-book.*

Disponível em: <https://mept.org.mz/wp-content/uploads/2021/09>. Acesso em: 20 ago.2022.

MOÇAMBIQUE. Constituição [(2018) ] **Constituição da República de Moçambique de 2018** (Excertos). Boletim da República: publicação oficial da República de Moçambique . 2 Suplemento. I série-Número 115. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique [ 2018].

MINDOSO, André Victorino. **Os assimilados de Moçambique: da situação colonial à experiência socialista.** Tese (Doutorado em Sociologia), Setor de Ciências humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/46471/R%20-%20T%20-%20ANDRE%20VICTORINO%20MINDOSO.pdf?sequence=1>. Acesso em: 1 set.2022.

MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade.** Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Tradução de Sebastião Nascimento. 2.ed. Brasil: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo.** Tradução de Sebastião Nascimento. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

MCNALLY, David. Língua, história e luta de classe *In: WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, John Bellamy (org.). Em defesa da história: Marxismo e pós-modernismo.* Tradução de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p.33- 49.

MENDONÇA, Fátima. **Literatura moçambicana: a história e as escritas.** Maputo: Faculdade de letras e núcleo editorial, 1988.

MIA, Couto. **Terra sonâmbula.** Alfragide: Caminho, 1992.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options.** Durham/londres: duke University press, 2011.

MOMPLÉ, Lília. **Neighbours**. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1995.

MOMPLÉ, Lília. **Ninguém matou Suhura**. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1988.

MOMPLÉ, Lília. **Os olhos da cobra verde**. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1997.

MOMPLÉ, Lília. **Antologia de contos**. Maputo: Lília Momplé, 2013.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Lisboa: Sá da Costa, 1976.

MOORE, Michael. **Cartas da zona de guerra: algum dia voltarão a confiar na América?** [vários tradutores] 1. ed. São Paulo: Francis, 2004.

MUCANDZE, Nelson. Assessor do reitor da UEM acusado de assédio sexual. **Evidências**, Maputo, 8 jun. 2022. Disponível em: <https://evidencias.co.mz/2022/06/08/assessor-do-reitor-da-uem-acusado-de-assedio-sexual/>, Acesso em: 11 ago. 2022.

MUIANGA, Aldino. **O domador de burros e outros contos**. São Paulo: Kapulana, 2015.

MUNDO LUSÍADA COM LUSA. Moçambique, e outros lusófonos, no Índice de Percepção da Corrupção 2021. **Jornal Mundo Lusíada**. São Bernardo do Campo, São Paulo, 25 jan. 2022. <https://www.mundolusiada.com.br/cplp/mocambique-e-outros-lusofonos-no-indice-de-percepcao-da-corrupcao-2021/>. Acesso em: 3 out. 2022.

NASCIMENTO, Sônia A.C. Mascaro. O assédio moral no ambiente do trabalho. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 9, n. 371, 13 jul. 2004. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/5433>. Acesso em: 24 jun. 2022.

NGOMANE, Nataniel. **Uma problematização da literatura moçambicana: das origens à actualidade**. [S. l.]: UNIFESP, [2020]. 1 vídeo (120 min). [Webinar]. Disponível em: <https://www.unifesp.br/reitoria/dci/eventos-antecedentes/item/4832-webinario-uma-problematizacao-da-literatura-mocambicana-das-origens-a-actualidade>. Acesso em: 03 dez. 2020.

NEWIT, Malyn. **História de Moçambique**. Tradução de Lucília Rodrigues e de Maria Georgina Segurado. Portugal: Publicações Europa - América, 2012.

NGOENHA, Severino. **Os tempos da filosofia: filosofia e democracia em Moçambique**. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.

NGOENHA, Severino; CASTIANO, José. **Manifesto por uma terceira via**. [s.l.]: Independently Published, 2019.

NKRUMAH, Kwame. **A luta de classes em África**. 2.ed. Brasil: Nova Cultura, 2018.

NOA, Francisco. Introdução. *In*: NOA, Francisco. **Império, mito e miopia**: Moçambique como invenção literária. São Paulo: Kapulana, 2015, p.15-34.

NOA, Francisco. Literatura moçambicana: os trilhos e as margens. *In*: NOA, Francisco. **Uns e outros na literatura moçambicana**: ensaios. São Paulo: Kapulana, 2018, p.13-24.

NOA, Francisco. O poder do discurso e arte da narração na ficção moçambicana. *In*: NOA, Francisco. **Uns e outros na literatura moçambicana**: ensaios. São Paulo: Kapulana, 2018, p.75-87.

NORONHA, Rui de. **Sonetos**. Maputo: Minerva Central, 2006.

OMM. **Documentos da 3ª conferência da OMM**: estatutos e programa. [1980?]. Disponível em: [https://mozambiquehistory.net/organisations/omm/19800300\\_estatutos\\_e\\_programa.pdf](https://mozambiquehistory.net/organisations/omm/19800300_estatutos_e_programa.pdf). Acesso em: 3 out. 2022.

ONG, Walter J. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. São Paulo: Papirus, 1998.

OYĚWUMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

OYONO, Ferdinand. **The old man and the medal**. Translatedd by John Reed. Illinois: Waveland Press, Inc. (2013).

PAVIS, Patrice. **Dicionário de teatro**. Tradução de J. Guinsburg; Maria Lucia Pereira. 3. ed. São Paulo: Perspetiva, 2008.

PENNA, C. Paulo Freire no pensamento decolonial: um olhar pedagógico sobre a teoria pós-colonial latino-americana. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 164–180, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/16133>. Acesso em: 28 de Junho de 2019.

PIGLIA, Ricardo. Teses sobre o conto. Tradução de José Marcos M. Macedo. *In*: PIGLIA, Ricardo. **Formas breves**. São Paulo: Companhias das letras, 2004, p.85-93.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura Sousa de e MENESES, Maria Paula. (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RAMA, Ángel. Dez problemas para o romancista latino-americano. *In*: AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini T. (org.). **Ángel Rama**: literatura e cultura na América Latina. São Paulo: Edusp, 2001. p. 47-110.

RAMOS, C. O. A estética do conto de Lília Momplé: Do poder catártico da palavra à perpetuação da memória. **Jangada**: crítica | literatura | artes, [S. l.], v. 1, n. 12, p. 68–81, 2018. DOI: 10.35921/jangada.v1i12.167. Disponível em: <https://www.revistajangada.ufv.br/Jangada/article/view/167>. Acesso em: 20 set. 2021.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. 120. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

REVISTA LITERATAS. **Pão amargo**. 25 ago. 2011. Disponível em: <https://literatas.blogs.sapo.mz/77311.html>. Acesso em: 3 out. 2022.

REX, John. A oralidade escrita, ou a voz continuadora da matriarca africana em Lília Momplé e Ama Atta Aidoo. *In*: MATA, Inocência.; PADILHA, Laura Cavalcante (Org.). **A mulher em África**: vozes de uma margem sempre presente. Lisboa: Colibri, 2007. p. 441-467.

RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICHARD, Nelly. **Campos cruzados**: crítica cultural, latinoamericanismo y saberes al borde. La Habana: Casa de las Américas, 2009.

RISO, Ricardo (org.). Moçambique hoje: antologia da novíssima poesia moçambicana. **Revista África e Africanidades**, n. 14, p.1-116, agosto 2011. Disponível em: [https://africaeaficanidades.com.br/documentos/ANTOLOGIA\\_MOCAMBIQUE.pdf](https://africaeaficanidades.com.br/documentos/ANTOLOGIA_MOCAMBIQUE.pdf). Acesso em: 3 out. 2022.

ROCHA, Ilídio. **A imprensa de Moçambique**. Lisboa: Livros do Brasil- Lisboa, 2000.

SAID, Edward W. Reconsiderando a teoria itinerante. Tradução de Manuela Ribeiro Sanches. *In*: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2005. p.25-42.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero patriarcado violência**. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, expressão Popular, 2015.

SALGADO, M. T. A banalidade do mal na obra de Lília Momplé. *Literartes*, [S. l.], v. 1, n. 9, p. 159-168, 2018. DOI: 10.11606.literartes.2018.150307. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/literartes/article/view/150307>. Acesso em: 26 set. 2022.

SOUZA, Ubiratã. **Entre palavras e armas**: literatura e guerra civil em Moçambique. São Bernardo do Campo: Edufabc, 2017.

SANTIAGO, Ana Rita. **Cartografias em construção**: algumas escritoras de Moçambique. Cruz das Almas/ BA: UFRB, 2019.

SALGADO, M. T. A banalidade do mal na obra de Lília Momplé. *Literartes*, [S. l.], v. 1, n. 9, p. 159-168, 2018. DOI: 10.11606. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/literartes/article/view/150307>. Acesso em: 20 Jan. 2021.

SANTANA, Jacimara Souza. A Participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em Notícias (REVISTA TEMPO 1975-1985). **Sankofa**, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 67-87, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88746/91642>. Acesso em: 3 out. 2022.

SANTOS, Amanda Carneiro. **Lute como uma mulher**: Josina Machel e o movimento de libertação em Moçambique (1962-1980). Dissertação (Mestrado em História Social) FFLCH-

USP: São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-13052019-113230/pt-br.php>. Acesso em: 20 nov. 2018.

SANTOS, Antonio Bispo dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. *In*: OLIVA, Anderson Ribeiro. ; CHAVES, Marjorie Nogueira. ; FILICE, Renísia C. Garcia. ;NASCIMENTO, Wanderson Flor do. (org.). **Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal**. Belo horizonte: Autêntica editora, 2019. p.23-35.

SANTOS, Boaventura Sousa. Um ocidente não ocidentalista? : A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta pascal. *In*: SANTOS, Boaventura Sousa de; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 445-486.

SAÚTE, Nelson. “Nós não fizemos o exorcismo da guerra”, entrevista a Nelson Saúte. [Entrevista cedida a] Doris Wieser. **Buala**, Moçambique, 19 set. 2014. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/nos-nao-fizemos-o-exorcismo-da-guerra-entrevista-a-nelson-saute>. Acesso em: 3 out. 2022.

SCHRAIBER, Lilia *et al.* Violência vivida: a dor que não tem nome. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 7, n. 12, p. 41-54, Fev. 2003. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-32832003000100004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832003000100004&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 8 dez. 2020.

SILA, Abdulai. **A última tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SILA, Abdulai. **Mistida**. Praia - Mindelo: Centro Cultural Português, 2002.

SILIYA, Carlos Jorge. **Ensaio sobre a cultura em Moçambique**. Maputo: CEGRAF, 1996.

SOUSA, Noémia. **Sangue Negro**. São Paulo: Kapulana, 2018.

SOUZA , R. N. de. A educação feminina moçambicana em contos de Lília Momplé. **Sociopoética**, [S. l.], v. 2, n. 21, 2019. Disponível em: <https://revista.uepb.edu.br/SOCIOPOETICA/article/view/129>. Acesso em: 23 set. 2020.

SOUZA, Ubiratã Roberto Bueno de. A gravitação das formas: gêneros literários e vida social em Moçambique (1977-1987). 2019. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa). FFLCH-USP: São Paulo, 2019. DOI:10.11606/T.8.2019.tde-07062019-112225. Acesso em: 23 Set. 2020.

SOYINKA, Wole. **Os intérpretes**. Tradução de Maria Helena Morbey. STREET, Brian. Lisboa: Almedina, 2018.

STREET, Brian V. Letramento, política e mudança social. *In*: **Letramentos sociais**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2014, p.29-43.

STREET, Brian V. A etnografia do letramento. *In*: STREET, Brian. **Letramentos sociais**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2014, p.65-89.

SÜSSEKIND, Flora. **A crítica como papel de bala**. 2010. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2010/04/24/a-criticacomo-papel-de-bala-286122.asp>. Acesso em: 29 nov. 2019.

SZMIDT, Renata Diaz. As imagens do feminino na obra de Lília Momplé *In*: SILVA, Fabio Mario da (org.). **O feminino nas literaturas africanas em língua portuguesa**. Lisboa: CLEPUL, p.181-199, 2014.

FÓRUM MULHER; PATHFINDER; UNFPA. **Respondendo ao assédio e abuso sexual nas escolas**: revisão de literaturas. Maputo: UNFPA; ONUSIDA, 2009. *E-book*. Disponível em: <https://mozambique.unfpa.org/pt/publications/respondendo-ao-ass%C3%A9dio-e-abuso-sexual-nas-escolas-revis%C3%A3o-de-literatura>. Acesso em: 4 maio 2022.

VALE, Fabiano Ferreira Costa. **Angústia, de Graciliano Ramos**: uma narrativa de tempos sombrios. 2016. Tese (Doutorado em Literatura), Universidade de Brasília: Brasília, 2016. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21956/1/2016\\_FabianoFerreiraCostaVale.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21956/1/2016_FabianoFerreiraCostaVale.pdf). Acesso em: 15 dez. 2019.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. *In*: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010, p.139-166.

VERA, Yvone. **Without a name**. Toronto: Tsar Publications, 1995.

VIEIRA, José Luandino. **O livro dos rios**. Lisboa: Caminho, 2006.

VIEIRA, Sergio. "O Homem Novo é um processo", *Tempo*, no 398, de 21 de Maio de 1978, pp.27-38.

WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. *In*: WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013, p.23-68.

WHITMAN, Walt. **Sobre Folhas de Relva**. Tradução de Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2005.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 83-92.

WOOLF, Virginia. **As mulheres devem chorar... ou se unir contra a guerra**: patriarcado e militarismo. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo horizonte: Autêntica, 2019.

WOOLF, Virginia. As mulheres e a literatura. *In*: WOOLF, Virginia. **A arte do romance**. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2019, p.95-102.

ZAMITH, Fernando. Dos jornais-fax de Moçambique aos web-jornais. **BOCC**, p. 1-7, 1999. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/zamith-fernando-dos-jornais-fax-aos-web-jornais.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.



## Anexos

### Anexo 1 – Breve biografia de Lília Momplé

Lília Maria Clara Carrière Momplé, nasceu a 19 de Março de 1935 em Moçambique, província de Nampula, na Ilha de Moçambique. Na sua cidade terminou o ensino primário e de seguida mudou-se para Lourenço Marques, onde ingressou para o ensino secundário, o qual concluiu com êxito e conseguiu uma bolsa de estudos para Portugal. Na antiga metrópole, frequentou até ao 2º ano de Filologia germânica, tendo trocado de curso e licenciando-se em Serviço Social no Instituto Superior de Serviço Social de Lisboa.

Em 1964 partiu para Londres onde residiu por um ano e regressou a Moçambique nos idos anos de 1965, também por uma curta estadia. Entre 1968 a 1971 decidiu juntamente com o seu marido viver no Brasil residindo entre São Paulo e Bahia, até que, finalmente, em 1971 regressaram definitivamente a Moçambique e se instalaram na sua Ilha natal, dedicando-se ao ensino por um período de dez anos.

Por motivos profissionais, em 1981 transferiu-se à capital Maputo, para trabalhar na Secretaria de Estado da Cultura. Desempenhou diferentes funções na área das artes e cultura, dentre as quais: Diretora do Fundo para o Desenvolvimento Artístico e Cultural de Moçambique (FUNDAC); Presidente e Secretária-Geral da Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO) onde tornou-se membro de honra; foi também Secretária-Geral Adjunta e Membro do Conselho Fiscal.

É também membro do Núcleo de Formação do Conselho Coordenador dos Escritores da África Austral (Southern African Writers Council); membro de honra em literatura “Honorary Fellow in Literature” da Universidade de Iowa e membro do “International Who's who of Authors and Writers”. Entre 2001-2005 participou do Conselho Executivo da Unesco como membro representante de Moçambique.

Em termos de ação literária, possui quatro livros publicados e traduzidos em inglês, italiano, francês, alemão, sueco, e uma obra ainda em desenvolvimento, nomeadamente:

- *Ninguém Matou Suhura*, (contos) publicado em 1988;
- *Neighbours*, (romance) publicado em 1995;
- *Os olhos da cobra verde*, (contos) publicado em 1997;
- *Antologia de contos*, publicado em 2012;
- *Fantoches de aço* (a publicar).

Em 1987 com o conto *Caniço* ganhou o 1º prémio de novelística no Concurso Literário do Centenário da Cidade de Maputo. Em 2001, com o conto "O baile de Celina",

conquistou o prêmio Caine para Escritores de África. Dentre os vários prêmios que conquistou ao longo da sua carreira, em reconhecimento pelo seu contributo na construção da literatura moçambicana, em 2012 foi laureada com o “Prémio José Craveirinha de Literatura” (maior prémio literário de Moçambique).

Em suas obras, Momplé abrange o contexto histórico colonial e pós-colonial em Moçambique, retratando os períodos de crise antes e após a independência, o que nos convida a uma profunda reflexão sociopolítica sobre o futuro que se avizinha, de forma que o seu trabalho, ainda que pouco conhecido, tem sido corpus literário de diferentes pesquisas acadêmicas na área da literatura, história, sociologia, linguística e psicologia.

## Anexo2 - Entrevista com Lília Momplé

Entrevista realizada no dia 28 de Janeiro de 2020, em Maputo, na casa de Lília Momplé.



**N.L.** Para começar a nossa conversa, gostaria de saber quando é que sai a sua próxima obra, *Os fantoches de aço*. Estamos já há alguns anos à espera e você pode imaginar a ansiedade e curiosidade que nos acompanha?

**L.M.** Eu não sou pessoa para desistir, não é? Mas, de qualquer modo, a minha saúde é que está propícia à desistência; eu não. Não gosto nada de desistir e sempre odiei pessoas que desistem, não tenho respeito por elas. De maneira que eu não quero ficar também uma desistente, quero ser uma resiliente. O livro já vai na página 180, ou por aí, eu estou a tentar fazer as contas porque ele está manuscrito. É uma coisa que a mim me interessava muito, quer dizer, o título do livro é *Os fantoches de aço*. Por que *Os fantoches de aço*? Porque depois da

independência se gerou uma espécie de geração pós-independência, cujos valores são muito baixos na sua maioria: é o dinheiro, as mulheres, a corrupção. Muitas coisas que se foram gerando, pensando que com aquilo a vida era melhor, agora, pouco a pouco, já vão chegando à conclusão que não são. Mas, de qualquer modo, há muita gente que ainda se deixa iludir por isso, e eu escrevi aquele livro porque justamente sei que é triste ver que as pessoas, ao invés de evoluírem, voltaram para trás.

Eu, como sou uma velhota de 84 anos, não podia fazer muita coisa. A minha única arma era a literatura, escrever sobre esse assunto, mas não tem sido fácil, uma série de doenças, uma série de contratempos vieram de maneira que eu não quero dar a certeza de nada. De vez em quando, acordo de madrugada muito bem disposta, mas passados dois dias já não tenho aquela força anímica para continuar a escrever, embora a escrita até hoje seja o que mais prazer me dá fazer. Gosto de escrever, sinto-me bem com a escrita, mas, para escrever, eu preciso um bocado da força anímica que eu já estou deixando de ter, tenho que concordar com isso. Eu faço os possíveis para acabar o livro, não quero ter um livro acabado à pressa também, mas vou fazer os possíveis para acabar o livro o mais rápido possível, porque acho que aquele livro é necessário, há muito poucas pessoas interessadas nisso, nesse tema, até porque elas vão nesse comboio, numa literatura muito comercial. Tenho amiguinhos muitos jovens, que acabaram o curso agora; outros estão ainda na universidade, de quem gosto muito, e que também fogem desses temas, não lhes interessa muito estarem a dizer mal de uma coisa que eles amanhã são capazes de também envergar por aí.

**N.L.** Organizei a nossa conversa em tópicos e o primeiro é sobre a independência de Moçambique, sobre a qual de alguma forma já começou a debruçar-se. Portanto, gostaria de saber que anseios tinha em relação à independência?

**L.M.** Eu sou daquelas velhas gaiteras que não gostam de ter barbas nem bigodes, e agora já as tenho. Aqui onde vivo, de certa forma, é bom, temos uma certa segurança, mas o resto não está [seguro], não é realmente um local agradável para se viver. Pra quem leu a minha obra, ela é uma espécie de catarse, quer dizer, é uma obra de alguém que viveu um período da sua vida debaixo de um regime que não lhe agradava. Ninguém me fazia mal. Por acaso, eu era daquelas privilegiadas mulatas que, como era muito boa aluna, ninguém se metia comigo, e convidavam-me para os bailes. Como eu dançava muito bem, ia para os bailes de brancos, pretos e mulatos, feliz. Vivia num local muito agradável, que é a Ilha de Moçambique. Acordava de manhã, por vezes, às cinco da manhã e mergulhava. Era uma coisa, assim, um bocadinho mítica. Mas, de qualquer maneira, eu sentia que havia qualquer coisa que eu,

mesmo criança, não concordava... Por que tratam os negros assim? Eu era pequenina, mas aquilo doía-me. Por quê pelo facto de ser negro há que ser tratado desta maneira? Eu própria, quando fiz o exame da quarta classe, tive que ir para Lourenço Marques, porque os meus pais achavam-me muito espertinha. Então não queriam que eu ficasse ali no guarda-roupa, como a maior parte das minhas colegas ficavam, casavam-se. E eu, como não era muito de casar, nem dessas coisas, queria ter uma vida independente. Então vivia amargurada de ver esse *gap* que havia entre raças. Depois comecei a ver coisas: os meus contos... O primeiro conto, aquele “Aconteceu em Saua-Saua”, tudo é verídico. Aquele homem foi se enforcar por um único facto: era a única saída que ele tinha. “O caniço”, aquele rapazinho, também sofreu pelo facto de ser negro, nunca tinha feito mal a ninguém. Tinha que ficar no banco de trás, não podia subir nos machimbombos. E “O baile de Celina”...

**N.L.** “O baile de Celina” é sobre si? Podemos dizer que boa parte da sua obra é autobiográfica? Digo isto porque tenho sempre essa impressão. Por vezes, quando a leio, encontro alguma coisa de si em “O baile de Celina”, por vezes em “Suhura”. Agora, quando diz “eu era criança, mas alguma coisa me incomodava”, lembra-me Suhura, uma adolescente indignada com o *modus vivendi* colonial.

**L.M.** É sobre mim [sorri]. Realmente aquela rapariguinha, está Suhura, eu conheci em pessoa, era uma linda macua que realmente morreu daquela maneira. Eu conheço o administrador que a matou, ficou impune... Veio depois num outro livro, acho que é no “*Neighbours*”, é o pai do Rui... Eu já não sei, os meus livros estão aí, já não me lembro. O certo é que eu própria sofri muita coisa. “O baile de Celina” por exemplo: a minha mãe era modista e fez-me um lindo vestido para eu pôr no dia do baile. A minha mãe era um bocadinho vaidosa. Então, aquela Celina sou eu. Aliás, as pessoas todas me perguntam a mesma coisa. Aquele Celina é a Lília... Porque, por ser mulata, foi-me vedada a possibilidade de ir ao baile, aquilo foi dito de uma maneira tão cínica pelo reitor do liceu. Eu cheguei à casa e arranjei uma maneira de me vingar, cortando o vestido.

E aquela é a história do meu marido também, “O último pesadelo”. Aquilo foi verdade passou-se em Angola, mataram 13 negros a paulada, tanto que o meu marido nunca mais pôde sequer ver miolos. Uma vez que nos casamos aqui, fomos ao Brasil e, depois, voltamos e ficamos na ilha, na casa dos meus pais, era maravilhoso. E, um dia, a minha mãe lembrou-se de fazer miolos, sem saber da história. Quando o meu marido chegou à mesa, ele pôs-se a tremer, ele não disse nada, lembrou-se daquele dia, disse que estavam na parede miolos de 13 negros que foram mortos à paulada e que o melhor sítio para matar com o pau é a cabeça. E

ele pôs-se a tremer. E a minha mãe perguntou: o que foi. E ele, “não foi nada”. E eu é que sabia a história, eu disse, “mãe, aconteceu uma coisa muita chata, a mãe não ligue não é nada connosco, é uma coisa do passado e tal...” Mas aconteceram coisas terríveis que passaram despercebidas para a maior parte das pessoas, até para nós próprios, que não éramos brancos e convivíamos com aquilo. Eu fui estudar sempre com aquela coisa na cabeça, tudo que eu vi e senti durante anos, sem dizer nada. Eu fui para Portugal, tirei lá o meu curso e, só depois de voltar de Portugal, é que escrevi o meu primeiro livro.

**N.L.** Mas o que é que esperava com a independência de Moçambique?

**L.M.** O que é que esperava? Que as coisas virassem, que os donos da terra assumissem o poder. De certa maneira, isso aconteceu. Não de maneira total e completa, mas a vida que se passou a viver depois da independência era muito diferente e, a meu ver, muito melhor do que a vida que se levava durante o colonialismo. Embora...

**N.L.** É esse embora que me interessa. O que é que falhou, o que é que faltou por parte dos moçambicanos? Por exemplo, em “Stress”, nota-se que através da amante do major-general e do próprio major-general, a Lília critica a nova burguesia que se estava a criar.

**L.M.** Faltou-lhes... Como é que eu hei-de explicar? Quem lê a minha obra acaba realmente a perceber que aquela pessoa que escreveu não concorda e... é contra aquela cena, não era feliz.

**N.L.** A sua obra apresenta sempre algum recorte sobre a guerra civil. Por quê?

**L.M.** Bem, primeiro lugar, não lhe chamo guerra civil, como é que eu lhe chamo? [pausa] Bem, agora já me estou a esquecer, mas eu fazia questão, onde eu estivesse, na palestra ...não, não é guerra civil, lá vinha eu com isso, é uma guerra de agressão, foi o mais forte contra o mais fraco. E aconteceu que o mais fraco, devido a ter dentro do seu grupo gente de grande categoria moral, houve ali gente, a começar por Samora Machel, venceram essa guerra, mas podiam não ter vencido, pois não tinham instrumentos necessários para vencer um colosso da guerra como era o Kaulza de Arriaga. Conheceste, né?

**N.L.** Não, nunca ouvi falar.

**L.M.** O Kaulza de Arriaga foi um general que jurou que numa semana acabava com a guerra, não soubeste disso? [risos] A guerra é que acabou com ele. Foi uma guerra de agressão.

**N.L.** Que sequelas é que ficaram? Eu sinto que quando leio um conto seu, ainda que não fale exactamente sobre a guerra civil, essa guerra de agressão, há sempre alguma coisa ali, um personagem que se lembra, que tem um pé lá, como podemos ver em Januário, de

*Neighbours*. E foi a partir daí que comecei a pensar na ideia de imigrantes nacionais. O que ficou dentro da Lília Momplé, que lembranças têm desse período?

**L.M.** As lembranças são as lembranças da realidade, a minha obra não é muito fantasiosa. Eu gosto da fantasia, mas preocupa-me muito mais a realidade, então procuro que a realidade esteja sempre em primeiro lugar, sem que o leitor saiba isso, que ele veja que aquilo que está escrito não é a realidade total.

**N.L.** Sente que esse tema, a guerra dos 16 anos foi suficientemente explorado na literatura e aprendido pelos moçambicanos?

**L.M.** Acho que não. Lembro-me de uma senhora me dizer assim: “ah, eu gostei muito da sua obra e acho que fez bem, nós devemos saber quem somos.” Quer dizer, aquela senhora, só através da minha obra, ficou a saber um bocadinho de como ela é, a sua raça, a sua família, tudo. E eu gosto que assim seja, eu não tenho problemas nenhum com isso, porque isso me dói e sempre me doeu. Por isso os meus livros parecem sempre catarses, escritos por alguém que quer aliviar a carga. A carga é muito pesada. Eu não percebo como é que pode haver escritores que escrevem páginas e páginas, como se tudo fosse cor de rosa. Isso é mau para a juventude, educa muito mal. O escritor tem esta responsabilidade, eu acho. Eu não acho que o escritor deva escrever para meter na cabeça das pessoas coisas que ele acha que são certas ou não. A pessoa até pode escrever sobre uma coisa banal, cada um tem o seu direito, mas uma pessoa não pode passar pela vida como passa um sapateiro ou, sei lá, alguém que não tenha tanta responsabilidade.

**N.L.** Quais são as mudanças sociais que lhe marcaram durante os anos 90?

**L.M.** 90? Por que os anos 90?

**N.L.** Porque estou a pensar em 1992, após a guerra civil, ainda quero perceber quais são os anseios que a Lília tinha com a chegada da independência, com o fim desta guerra, pois sinto na sua obra que há algo que ainda não foi suficientemente tratado nesta sociedade, há feridas que não estão tratadas, por ex. há quase sempre o tema educação, há a figura de um professor, uma denúncia.

**L.M.** Então, o que tu queres dizer é que há assuntos na minha obra que ainda estão por ser tratados. Eu não quero dizer metades, há muitas coisas que afloram na minha obra, por exemplo, aquele conto “Stress” levou-me a tantos lugares. O *Neighbours* foi escrito depois de haver o quê? Essas matanças, essas coisas que aconteceram durante uma certa época que eu já nem tenho cabeça para saber quando começaram, quando acabaram. *Neighbours* é uma consequência do *apartheid* e, também, uma consequência do [fato] de o moçambicano ser

muito amável. O moçambicano é uma coisa bonita, lindíssima e, ao mesmo tempo, [isso] é prejudicial, porque perdoa com tanta facilidade, que as pessoas ficam mesmo convencidas de que não fizeram nada de mal, e isto é péssimo realmente. Por algum motivo, Mandela arranjou aquela coisa que chamava-se não sei o quê, onde as pessoas eram chamadas e obrigadas a dizer tudo o que fizeram. Mandela já sabia que elas tinham feito aquelas maldades todas, e quando elas vinham àquela espécie de julgamento popular, elas pensavam que podiam aldrabar, e ele não deixava fazer isso. Houve muita gente que foi descoberta através daqueles julgamentos populares que ele fazia. Acho que se a África do Sul conseguiu não ser tão cruel depois do *apartheid* o quanto se esperava foi devido àquele julgamento, eles não queriam ir outra vez para ali. Aqui não houve nada, quase. As pessoas não foram julgadas, não houve nada que realmente nos dissesse quem é quem verdadeiramente. Eu acho. É por isso que na minha obra fica-se sempre com a sensação de que qualquer coisa não está dita até ao fim.

**N.L.** Então o que é que a Lília acha que faltou?

**L.M.** O que é que faltou? Faltou realmente não haver uma cultura da verdade, as pessoas... os moçambicanos... Até nem somos más pessoas, camuflamos um bocadinho as coisas, uns, conscientemente, como é o nosso actual presidente. Ele, quando foi ter com o Dlakama, sabia que o Dlakama era um sacana, o Dlakama foi para guerra não foi nada por causa de quê [silêncio]?

**N.L.** Da Democracia.

**L.M.** [risos] Da democracia. Ele foi porque realmente foi aliciado pelos rodesianos, em primeiro lugar, e, depois, pelos sul-africanos. Foi aliciado para combater contra o seu próprio país. E ele prestou-se a esse papel. Este presidente sabe disso muito bem, mas como ele tem prioridades... Esse presidente é uma pessoa que perdoa muito facilmente, é dele já, ele não faz esforço. Eu acho que, realmente, nós devemos ter sempre um pouco da nossa... Como é que hei de explicar? Não é bondade... Um pouco da nossa experiência como homens e mulheres, que deram um pouco de espaço aos malandros também. Não somos todos muitos bons, não é? E isso, ao meu ver, não é muito saudável, não tem sido. No Brasil também se deu a mesma coisa, e, em todos os países onde ficam as coisas pelas metades, é provável que não se chegue até ao fim, as coisas limpas. Tu hás de pensar: essa senhora quer que as coisas fiquem em pratos limpos.

**N.L.** É o desejável.

**L.M.** Pra ti, é o desejável, mas para a maioria das pessoas isto é muito pesado, é muito pesado. As pessoas navegam melhor por águas meio turvas, por isso é que na minha obra há sempre uma insatisfação.

**N.L.** Lília, eu continuo curiosa, em *Neighbours*, ouvimos algumas personagens questionarem o porquê de o governo não reagir aos ataques perpetuados pelos sul-africanos a serviço do *apartheid*. Como é que o governo moçambicano reagia a essa situação? Por que isso passava despercebido?

**L.M.** Eu não sei se passava despercebido. Samora falou muito sobre isso e fez alguma coisa para combater, mas isso não chegava, porque ele estava... Ele, aliás, era primo de um amigo meu, do Zita, que já morreu também. Ele disse: “Zita, eu sei que me vão matar”. Samora também era muito frontal: “o que eu estou a dizer não vai agradar a muita gente, eu posso ser morto por um estrangeiro ou posso ser morto por um moçambicano, porque a minha conduta não é do agrado geral”. E foi mesmo!

**N.L.** A Lília considera-se feminista?

**L.M.** Essa coisa de feminista já não [risos]. Já várias pessoas me vieram com isso. Eu não me considero feminista. Olha, minha filha, eu não me adapto muito bem a ficar dentro de [dos rótulos] feminista, pós-modernista, activista, não sei... Se ser feminista é ter noção de que a mulher é igual ao homem, sou feminista. Quer dizer, não me passa pela cabeça que o homem seja superior à mulher, até porque a experiência que eu tenho não é esta, não é esta até na minha própria família.

**N.L.** Até pela sua cultura, não é?

**L.M.** Bem, essa coisa de cultura também não é... Pensam que pronto, a sociedade macua é matriarcal, opa! Matriarcal... Minha filha, se tiveres um bebê doente, vais ao hospital, não és tu que vais falar sobre o bebê, é o teu tio, não é a tua tia, é o teu tio. Eu vivi lá, a minha avó era macua, a minha avó era Alifa, estava bem embrenhada naquela sociedade macua, e eu adorava a minha avó. Eu nem digo isto quando estou com o meu marido, a pessoa que eu mais amei no mundo foi a minha avó. Ele diz: “O quê?” [risos]. Eu era de tal maneira afectada a minha avó, [que] a minha mãe conta que, quando eu era criança e adoecia, tinha febres altas e a minha mãe não estava lá para mandar vir remédios, nem farmácias, “vai chamar a Bibi”. Bibi é avó. E diz ela que quando a minha avó chegava, fazia assim, eu estava no colo dela e queria pular para o colo da minha avó, e a febre passava. Isso é verídico. Passadas algumas horas, já não tinha febres, estava em paz, porque o amor que eu tinha pela minha avó, aliás a minha avó atraía o amor, era uma macua. O pai do Mia Couto queria, por força, que eu



escrevesse a vida dos meus avós, porque ele conhecia as partes: “Ô, Lília, quando é que escreves? Eu quero ser o editor desse livro...”

**N.L.** Por que é que não escreveu?

**L.M.** Para escrever uma coisa daquelas, precisa de tempo. Meu avô era francês, cônsul da França na Ilha de Moçambique, que era a capital da colônia. O meu avô, de qualquer maneira, quase mandava mais do que o governador, porque ele era de Marselha. A rainha, dona Amélia, que era rainha nessa altura, era de Marselha. As famílias eram amigas. O governador era Mouzinho de Albuquerque, e o meu avô queria lá saber do Mouzinho de Albuquerque. Esta minha frontalidade é hereditária deste tal Carrière, Louis Carrière, que era um bonitão, e que se apaixonou perdidamente pela minha avó, que era uma negra macua de panos, nem sequer vestidos usava, nunca quis. Então, uma vez, passou pela ilha um navio de guerra francês, e os franceses eram muito mais espertos do que os portugueses, fingiam que gostavam dos negros, e havia uns quatro oficiais negros que vinham nesse navio. O meu avô recebeu o convite para ir jantar a casa do governador, um banquete oficial, e quando ele chega lá viu que os negrinhos estavam todos num cantinho da mesa, e eram oficiais de alta patente. O meu avô chega lá e diz assim: “amigo, venha para minha casa, que eu lá tenho lugar que vos compete”. Mouzinho saltou da cadeira “Sr. Carrière, sr. Carrière”, e ele disse: “eu não quero mais conversas consigo, eu vou levar estes meus conterrâneos (porque eram franceses, né?) para a minha casa. E lá chegou a casa, disse a minha avó: “prepara qualquer coisa que estes...” Estiveram a conversar até de madrugada, ele os tais. Era desse gênero, não tinha papas na língua. E a minha avó compreendeu muito bem aquele homem. Era negra de panos, não se pode dizer que ela era uma mulher bonita, era mais que bonita, era uma mulher de forte personalidade e que as pessoas... Era alguém... Ela diz que quando entrava num lugar... Entrou alguém, e o meu avô apaixonou-se. Ele morreu nos braços dela, é verdade. De modo que isso vem a propósito porque o Fernando Couto queria que eu fizesse a história, acho que ele sabia algumas passagens. Na biblioteca da câmara da ilha tem lá livros deixados pelo meu avô, mas são escritos em francês.

**N.L.** Livros da autoria dele?

**L.M.** Não, não. Ele foi quem trouxe.

**N.L.** Por que a beleza é importante para a Lília?

**L.M.** Como é que sabes que a beleza é importante? [risos] Há vários tipos de beleza.

**N.L.** A beleza física. Há uma dualidade na sua obra que me chama atenção: no meio de um assunto tão sério, de repente, a narradora põem-se a descrever a beleza de uma mulher, descreve até a qualidade dos tecidos da roupa etc. E eu me pergunto: “o que terá acontecido com a Lília aqui [risos], por que ela fica nessa descrição?”

**L.M.** Porque é importante também.

**N.L.** É isso que eu gostaria de perceber. Será que é da cultura macua, que dá alguma importância a essa beleza física?

**L.M.** Muita, muita importância.

**N.L.** Então, bebeu da sua cultura ou é algo que faz intencionalmente?

**L.M.** É algo que faço intencionalmente, considero a beleza um atributo válido. Não digo, ah, é a mesma coisa ser feia ou ser bonita. Não, não é bem assim. Havia uma freira, irmã..., como ela se chamava? Que era muito feia, aliás, e dizia: “eu amo a beleza física, sou uma mulher feia”, dizia ela, “mas amo a beleza física”, e estava no seu direito.

**N.L.** E a Lília, ama a beleza física?

**L.M.** Não, quer dizer, a beleza não está assim propriamente em primeiro lugar, não, mas é uma coisa que eu admiro, gosto de ver e aprecio.

**N.L.** O que significa a morte das suas personagens, que, normalmente, são mulheres?

**L.M.** É... coitadas, não sabia [risos].

**N.L.** E normalmente são mulheres com papéis importantes, heroínas. Até onde compreendo a sua obra, noto que essas heroínas são muitas das vezes personagens não muito verbais, mas que desempenham papéis muito importantes, como é o caso de Suhura, da Muntaz, a mulher do professor no conto “Stress”, . É daí que me pergunto o que a Lília quer dizer com isto, é como se encontrasse na morte uma forma de libertação?

**L.M.** Pode ser, pode ser... Quer dizer, eu não sei tudo, nem sequer a meu respeito, mas pode ser que seja. Eu procuro libertar essas mulheres de qualquer maneira. Houve uma professora, chamada Linda Betford, que era da Universidade Eduardo Mondlane, com um desses contratos temporários, ela era Americana e andou pela América a fazer palestras. O que ela dizia era fundamentalmente o seguinte: a sua experiência é que aprendeu mais sobre a história, a existência e a história de Moçambique nos últimos 70 anos, através da minha obra do que em tudo que ela leu nos livros de história. E eu fiquei toda confiante, né? Foi inconsciente, escrevi aquilo porque estava-me a chatear, eu tinha que pôr cá pra fora, a tal catarse.

Uma vez achei piada...Onde é que foi? Foi no ISPU. Estava lá uma tese que dizia “A mulher sofrida na literatura da Lília Momplé” Que raios? A mulher sofrida!? Eu tenho vontade de chamar esse fulano e dizer que não é isso. Estás a ver a confusão? Mas essa americana fez palestras a dizer que aprendeu mais sobre Moçambique na minha obra do que em todos os livros de história que lhe apresentaram. Isso é que me dói, que os moçambicanos às vezes não vêem isso.

**N.L.** Fora a Lília ter sido professora, por que há sempre um professor na sua obra?

**L.M.** Isso é universal, né? As pessoas são atraídas por elas próprias, há sempre um professor na minha obra. Isso pode ter até raízes muito profundas, porque eu tive uma professora, que por acaso até era branca.

**N.L.** Perdoe-me por interrompê-la, mas esse é outro tema que eu costumo levantar. E gosto de partir por aí, pela experiência que teve com a sua professora, o que se encontra refletido no conto “Era uma outra guerra”, que tem como personagens principais um casal branco.

**L.M.** Sim, sim. Esse casal branco era meu vizinho. Ela era filha do sapateiro.

**N.L.** A sua obra traz-nos uma imagem diferente de alguns autores, que pintam todos os brancos como inimigos de África, Moçambique. E tomando como exemplo a sua professora, que foi alguém que lhe marcou positivamente, mas era branca, então, é preciso ter muito cuidado ao colocar rótulos às pessoas a partir da cor da sua pele.

**L.M.** Essa minha professora chamava-se dona Branca da Piedade Teixeira, nunca mais esqueci o nome, foi minha professora da 1ª até a 4ª classe, e ela devia achar-me muito inteligente, porque, quando tinha que corrigir pontos de matemática, pedia para eu ajudar; a corrigir ditados, pedia para eu ajudar, não pedia às brancas. Acho que não era propositadamente para chatear, mas ela achava que eu estava mais apta a ajudá-la. Foi essa senhora que influenciou os meus pais a mandarem-me estudar para Lourenço Marques, porque, em toda a província de Nampula, não havia uma única escola secundária. Este ponto é importante. Doeu-me muito, muito mesmo, foi uma das coisas que mais me doeu. Ela muitas vezes dizia-me, até hoje não percebo, não entendo por que, “esta miúda tem uma grande alma”. E eu, que não me achava lá uma coisa por aí além, gostava de fazer as minhas partidinhas e ficava “por que é que ela está a dizer isto?” E quando fiz a quarta classe, ela foi propositadamente à casa dos meus pais dizer-lhes “olha, eu venho cá pedir-lhes que mandem a Lília estudar.”

**N.L.** Sempre há um professor na sua obra que fala da debilidade do nosso sistema educacional e faz também uma crítica a pouca qualidade de vida desses professores, que vivem em condições péssimas, o que automaticamente vai influenciar o próprio sistema de educação, os chamados professores “aviãozinhos”, como a gente diz. Será que essa é uma leitura acertada?

**L.M.** Exactamente, acertadíssima. Eu não posso concordar que um professor tenha uma vida sem abrigo quase, não é? Quer dizer, ele ganha tão pouco, é tão maltratado no aspecto econômico, que ele não pode ser condutor de jovens naquela situação. Ele procura, em primeiro lugar, arranjar comidinha para si e para sua família, quer ele lá saber?

**N.L.** Como vê o processo de descolonização em Moçambique, pensa que está terminado?

**L.M.** Não, nunca está terminado. Começou, está a seguir o seu trajecto, teve, tem e terá muitos contratempos ao longo da história, porque, infelizmente, não sei... Moçambique é até um país rico e cobiçado, como é que chamam? Os malfeitores de Cabo Delgado sabem muito bem quem é que os manda fazer as malfeitorices. Essa situação tem que ser uma vez por todas analisada e posta em pratos limpos. Cada país tem que ter o que lhe pertence. Por que Moçambique não há de ter direito àquilo que é seu? Lá por que é africano? É um assunto que tem de estar de janela aberta e tem de ser realmente visto. Eu, às vezes, ponho-me a pensar: Por que os moçambicanos fogem dessas questões? Fogem, escrevem sobre a fulaninha, coisas que às vezes acontecem, mas ele tem de aprender outras coisas, a ser o dono do seu destino. E eu, coitadinha de mim, graças a Deus que escrevo e, quando escrevo, a tal catarse deixa-me aliviada por um tempo, mas depois vem outra vez, lembro-me de outras coisas e fico outra vez stressada com isso.

**N.L.** Para terminar, qual é que acha que deve ser o papel das mulheres enquanto escritoras?

**L.M.** Eu acho que realmente devemos escrever sobre aquilo que nos impressiona, sobre aquilo que nós temos o direito de intervir, porque temos esse direito. Não é por ser mulher que eu agora vou deixar que façam tudo às mulheres para não pensarem que eu sou machista, qualquer coisa assim... Isso tem que ficar muito claro. Feminismo é uma coisa que não é má *per se*, mas que pode levar a interpretações muito erradas, que não são certas. E outra coisa que eu pretendo é que as mulheres fiquem a saber que têm os mesmos direitos que os homens. Nos meus livros, eu pugno por isso, e quando aparece realmente uma mulher que pensa o contrário, como aquela do major general, e outras que pensam: “prontos, eu sou uma mulher bonita e tenho direitos por ser bonita”. Isto está errado. Portanto, o papel da mulher é o papel de um ser humano.

**N.L.** Escrevi um artigo sobre a interseccionalidade na construção da heroína típica no romance, no seu romance *Neighbours*, sinto que a interseccionalidade é um tema frequente na sua obra. Acha que é um tema importante dentro da sociedade moçambicana e que já foi falado o suficiente?

**L.M.** É importante, sim, mas aqui não se fala de nada, minha filha. No Brasil eles gostaram muito do meu trabalho e trataram-me sempre muito bem. Em São Paulo, numa companhia de habitação, COHAB fui diretora de uma divisão. Respeitaram-me mais no Brasil do que na minha própria terra. Aqui também, não quer dizer que me tratam mal, mas não é aquela justiça.

**N.L.** Pronto, não lhe vou roubar mais tempo, só tenho a agradecer.

**L.M.** Olha, foi um tempo muito bem roubado, soubeste roubar muito bem. Primeiro, foste aos cacifos [risos],...tens uma esperteza de rato para ver que há coisas neste país que estão inacabadas e precisam de ser acabadas, e precisam de ser faladas, e precisam de ser questionadas. Isso é muito bom, e é muito raro, na tua idade então... Vamos lá, mas é escrever sobre os amores de Francisco com a Leonor e como é que está isso, é o que as pessoas se preocupam mais, e as tuas preocupações não são essas.

**N.L.** Ainda não.

**L.M.** Espero que nunca chegues a esse ponto, não é? E isto, para mim, deu-me uma... Olha, lavou-me um pouco a alma, porque tenho conhecido pessoas que realmente ocupam cargos em que deviam...não é? Não deviam ter outra perspectiva de vida e estão ali presas a ninharias, a parvoíces que não levam a nada nem fazem bem a ninguém, nem nada. E ainda bem que tu gostaste da minha obra. Eu fico muito contente com isso, porque não é que eu me preocupe muito em ser notada, não, não me preocupo muito, mas quando as pessoas espontaneamente vêm e dizem da sua obra: “eu notei isto e isto”, eu fico toda satisfeita. E foi o que aconteceu.

### **Anexo 3 – Principais jornais, revistas e obras literárias publicadas por autores moçambicanos (as) de 1821-2021**

À medida que fui pesquisando sobre a chegada da Imprensa em Moçambique e o seu impacto na construção de uma literatura de cunho nacional várias inquietações foram surgindo e uma delas foi perceber que havia necessidade de conhecer mais a fundo os jornais e revistas publicados no Moçambique colonial e pós independente. Ainda que a partir de uma breve abordagem, os quadros a seguir possibilita-nos conhecer os nomes desses jornais,

compreender que temas e assuntos abordavam, o tempo de vida dos mesmos e as causas do seu desaparecimento. Saber quem são os seus fundadores, em que cidades esses jornais e revistas foram criados e em que formatos.

No desenrolar dessa pequena busca podemos entender que para além de questões financeiras o tempo de vida ou a suspensão desses jornais, muitas vezes está ligado a censura da monarquia, ao ataque físico aos jornalistas, e a dependência na banca e na política<sup>93</sup>. Daí percebe-se que a existência de um jornalismo crítico fraco em Moçambique trata-se de uma prática secular que se faz sentir desde o período colonial. Afinal, sempre houve uma imprensa comprometida com o poder político, branco, colonial e opressor, assim como, sempre houve pequenos grupos subversivos, que encontram na imprensa, uma forma de dar voz às comunidades silenciadas, pretos e pretas, operários, gente não letrada, entre outros.

Daí surgiu também o desejo de perceber para além da história da imprensa moçambicana, que obras literárias deram origem à nossa literatura e traçar um panorama do que se tem escrito de lá até aqui. Como não sou uma menina de muitas leituras, sempre me perguntava quem são os novos autores e autoras em Moçambique, quantos e quais livros, Suleimane Cassamo escreveu, por exemplo. Que géneros e temas elas e eles, se propõe a escrever, e quando começaram a publicar. Entendi que era melhor mapear essas obras e seus autores e autoras, o que contribuirá, ainda que de forma singela, para a promoção dos mesmos.

Por fim, e não menos importante, procurei perceber se existem ou não mulheres envolvidas em todo esse processo. O que infelizmente observou-se foi que existe uma presença exígua de mulheres, o que se deve a fatores óbvios, que podemos facilmente imaginar, e que também já foram citados ao longo deste trabalho. Outrossim, sabemos que elas existem, e que estão presentes mesmo que apagadas e silenciadas, ou usadas apenas como musas e limpadoras das gráficas onde os jornais, livros e revistas tomaram vida.

---

<sup>93</sup> Resumindo, quando chegou o 25 de Abril a imprensa de Moçambique era, e já desde há vários anos, fortemente domesticada pelo regime, através da banca que lhe era afecta, se não lhe pertencia mesmo. [...] Quer dizer, dominada a imprensa noticiosa e de opinião como se viu, Moçambique não tinha um único órgão de informação com o mínimo de Independência. Ou seja, a imprensa sujeita desde 1926 a arbitrariedade da lei, dos sucessivos governadores ou da censura, deixara de ter esses estes inimigos. Entrava em 1974, e já o era há vários anos, livre de todas as arbitrariedades, porque passar ela própria ela própria a ser a arbitrariedade. (ROCHA, 2000, p.216-217).

#### Anexo 4 – Quadro 1. Principais jornais e revistas moçambicanas publicadas de 1822-2020

**Baseado em:** Ilídio Rocha (2000); Emídio Machiana (2002); José Capela (2010); Antônio Hohlfeldt e Fernanda Grabauska (2010); Francisco Noa (2018); Ubiratã Souza (2018); Ana Mafalda Leite (2019); <https://aemo.co.mz/>

\* Nada consta

<b>Designação</b>	<b>Ano</b>	<b>Fundadores</b>	<b>Formato</b>	<b>Cidade</b>
<i>Boletim do Governo da Província de Moçambique</i>	1854-1857	Imprensa Nacional de Moçambique	Jornal	Ilha de Moçambique
<i>Almanach Civil Eclesiástico Histórico-Administrativo da província de Moçambique</i>	1859	José Vicente Gama	Almanaque	Ilha de Moçambique
<i>O progresso</i>	1968	*	1º Jornal não oficial	Quelimane
<i>A Imprensa</i>	1870-1873	*	Semanário político, literário e noticioso	Ilha de Moçambique
<i>A verdade</i>	1871	*	*	Ilha de Moçambique
<i>Noticiário de Moçambique</i>	1872-1873	Francisco P. de Carvalho; Joaquim José Lapa e João Sinfrónio de Carvalho	Bissemanário	Ilha de Moçambique
<i>Jornal de Moçambique</i>	1873-1875	Francisco P. de Carvalho e João Sinfrónio de Carvalho	Semanário	1ª Capital da Colónia
<i>África Oriental</i>	1876	Joaquim José da Lapa e João S. de Carvalho	1º Órgão privado de imprensa	Ilha de Moçambique
<i>O Africano</i>	1877	João A. Correia Pereira	Jornal	Quelimane
<i>O Africano</i>	1877-1881	João A. C. Pereira	1º Jornal de Quelimane	Quelimane
<i>África Oriental</i>	1876-1887	Francisco P. de Carvalho; Joaquim José Lapa e João Sinfrónio de Carvalho	1º Jornal não oficial de Moçambique com tipografia própria	1ª Capital da colónia

<i>O Correio de Moçambique</i>	1881	*	Periódico político e noticioso Quinzenário	Moçambique
<i>O Gato</i>	1880-1882	João V. do Espírito Santo	Jornal com características governamentais Semanário	Cidade de Moçambique
<i>O Quelimanense</i>	1881-1883	Mariano Henriques de Nazaré	Semanário	Quelimane
<i>Revista Africana</i>	1881-1887	J. P. da Silva Campos de Oliveira	Periódico mensal de instrução e recreio	Lourenço Marques
<i>O vigilante</i>	1882-1883	Frederico José da Silva e Pedro de Sá	Semanário	Quelimane
<i>Imparcial</i>	1885	Alfredo Aguiar	1º Exemplo de Jornal Sensacionalista da Colónia	Ilha de Moçambique
<i>Revista africana</i>	1886	J.P. Campos de Oliveira	1ª Revista literária de Moçambique	Lourenço Marques
<i>Civilização africana</i>	1886	*	Jornal	Ilha de Moçambique
<i>Correio da Zambézia</i>	1886-1887	Alfredo de Aguiar	Semanário Jornal sensacionalista	Quelimane
<i>Moçambique</i>	1888-1889	*	Jornal	Capital da Colónia
<i>Comércio de Lourenço Marques</i>	1892-1893	Baptista de Carvalho & Irmão	Semanário Jornal de opinião	Lourenço Marques
<i>Beira</i>	1892-1892	Albano de Mendonça e Luís Filipe	1o Jornal não oficial da beira. Jornal de anúncios	Beira
<i>Gazeta do Sul</i>	1889-1891	Alfredo de Aguiar	Semanário	Quelimane
<i>O Districto de Lourenço Marques</i>	1888-1889	António J. de Araújo, Joaquim J. Lapa, et all	Semanário 1º Jornal de Lourenço Marques	Lourenço Marques
<i>Boletim Oficial do Governo do Distrito de Lourenço Marques</i>	1889-1892	Empresa Tipográfica Portuguesa	Periódico Jornal	Lourenço Marques
<i>A situação</i>	1890-1890	Empresa Tipográfica Portuguesa	Semanário Jornal de opinião	Lourenço Marques
<i>Clamor africano</i>	1892-1894	Alfredo Aguiar e A. Lopes	Jornal sensacionalista	Quelimane
<i>O Luso-africano</i>	1892-	*	Jornal	Lourenço



	1892			Marques
<i>Eco da Zambézia</i>	1893-1895	Peixoto do Amaral	Jornal	Quelimane
<i>O Africano</i>	1892	*	Jornal	Lourenço Marques
<i>A Beira</i>	1892	Albano de Mendonça e Luís Filipe	1º Jornal particular do território. Jornal de anúncios	Beira
<i>Boletim da Companhia de Moçambique</i>	1892-1942	Governo do território de Manica e Sofala	1º Jornal publicado na Beira	Beira
<i>A Luta</i>	1892-1893	Alfredo de Aguiar	Jornal sensacionalista	Quelimane
<i>Correio da Beira</i>	1893-1894	Albano de Mendonça, José de Almeida e Henrique Moral	Jornal	Beira
<i>O Futuro de Lourenço Marques</i>	1894-1895	Leon Cohen	Semanário Jornal noticioso	Lourenço Marques
<i>Santo António</i>	1895-1897	*	1º Jornal religioso	Lourenço Marques
Boletim Municipal do Concelho de Lourenço Marques	1897-1898	Câmara Municipal	1º Jornal Municipal de Moçambique	Lourenço Marques
<i>Boletim da Companhia do Niassa</i>	1897-1929	Órgão da empresa majestática	Jornal	Vila do Ibo e Vila de Porto Amélia
<i>O Futuro</i>	1898-1908	João Evangelista Viana Rodrigues	Jornal	Lourenço Marques
<i>The Beira Post</i>	1898-1981	*	Jornal noticioso	Beira
<i>The Lourenço Marques Advertiser</i>	1898	*	Jornal	Lourenço Marques
<i>O Niassa</i>	1900-1900	*	Quinzenário Jornal	Cabo Delgado
<i>The Manica Mining Journal</i>	1900	*	Jornal	Macequece
<i>O Português</i>	1900-1900	Clemente Nunes de Carvalho e Silva <i>et all.</i>	2º Jornal republicano da Colónia “Semanário independente, noticioso, literário e comercial”	Jornal Bilingue (Português e Inglês),
<i>Imparcial</i>	1901-1902	Ângelo Ferreira, João T. de A. Pessoa <i>et all</i>	Jornal Semanário	Lourenço Marques

<i>O Mignon</i>	1902-1902	Empresa d'O Mignon	Semanário independente 1º Jornal humorístico	Lourenço Marques
<i>The Lagoa Gazette of Shipping and Commercial intelligence</i>	1903-1904	James Munro Lislie Martyn	1º Jornal diário de Moçambique	Jornal Bilingue (Português e Inglês)
<i>O Distrito</i>	1904-1905	Júlio C. Machado Manuel do N. Ornelas	Jornal de oposição ao regime monárquico	Lourenço Marques
<i>Progresso de Lourenço Marques</i>	1905-1906	Clemente N.de C. e Silva, Luciano Inacio Felix, Joao Antonio de Carvalho	Jornal "Semanario sucessor de "O Portugues" do "Portugues", de "O progresso de Lourenço Marques" e de "Aportuguesa"	Lourenço Marques
<i>Vida Nova</i>	1907-1910	Patrício Luís F. Leão e José Flores	1º Jornal Republicano de Moçambique Semanário	Lourenço Marques
<i>O comércio de Gaza</i>	1908	*	Jornal semanário	Chaichai
<i>Diário de Noticias</i>	1905-1910	Manuel do N. ornelas	Jornal	Lourenço Marques
<i>The Lourenço Marques Guardian</i>	1905-1951	Arthur William Bayly	Jornal	Lourenço Marques
<i>A Tribuna</i>	1907-1908	Ângelo Ferreira, João T. de A. Pessoa et all	Jornal	Lourenço Marques
<i>O Africano</i>	1909-1915	Empreza Editora do Almanaque Humorístico e Ilustrado "O Africano"	Almanaque humorístico e ilustrado	Lourenço Marques
<i>O Africano</i>	1909-1920	João Albasini e José Albasini	Jornal	Lourenço Marques
<i>Circular</i>	1908	Repartição de Agricultura	*	Lourenço Marques
<i>The Beira mail</i>	1909-1910	*	Jornal	Beira
<i>Pró-Mártir</i>	1909-1909	*	Jornal	Lourenço Marques
<i>O Eco de Moçambique</i>	1910-1911	*	Semanário Jornal	Cidade De Moçambique
<i>Imparcial</i>	1911-1913	Henrique Camelier	Jornal Semanário Independente	Beira

<i>Heraldo</i>	1910-1911	João Evangelista Viana Rodrigues	Jornal Semanário	Lourenço Marques
<i>O Chocarreiro</i>	1910	*	Jornal	Lourenço Marques
<i>Alvorada</i>	1912-1913	José Flores	Jornal Periódico	Vila de Inhambane
<i>O Incondicional</i>	1910-1918	Manuel Simões da Silva	Jornal	Lourenço Marques
<i>O Intransigente</i>	1911-1912	Albino Revez	Jornal	Lourenço Marques
<i>Os Simples</i>	1911-1913	Troupe musical “Os simples”	Jornal operário	Lourenço Marques
<i>O Africano</i>	1912-1914	Roque Ferreira	Almanaque	Lourenço Marques
<i>Jornal de Inhambane</i>	1915-1916	José Flores	Jornal Periódico	Vila de Inhambane
<i>Riso</i>	1915-1916	André Martins Ribeiro	Jornal humorístico	Lourenço Marques
<i>O Moçambique</i>	1915-1918	*	Jornal	Cidade de Moçambique
<i>O Ciclone</i>	1917	*	Jornal	Quelimane
<i>A Cidade</i>	1915-1920	Álvaro de Bulham Pato	Jornal	Lourenço Marques
<i>Tempo</i>	1919/1920	*	Jornal	Beira
<i>Avante</i>	1919-1919	Álvaro Pereira de Lima	Jornal Quinzenal	Cidade de Moçambique
<i>Manica e Sofala</i>	1920-1932	*	Jornal	Beira
<i>A Colónia</i>	1921-1924	Jaime Ribeiro	Jornal	Lourenço Marques
<i>O Brado Africano</i>	1918-1932	João Albasini, José Albasini e Estácio Dias	Semanário	Lourenço Marques
<i>O Brado Africano</i>	1932-1974	Grêmio Africano		Lourenço Marques
<i>O do Niassa</i>	1919-1922	Francisco Leite Pereira		Ilha do Ibo
<i>Correio de Moçambique</i>	1921-1923	Augusto Cardoso	Jornal Semanário	Lourenço Marques
<i>Semana Desportiva</i>	1922-1923	Amadeu Luís Neves	Jornal Semanário	
<i>Jornal do Comércio</i>	1922-1926	Associação dos lojistas	Jornal	Lourenço Marques
<i>O Namarral</i>	1925	*	Jornal	Cidade de

				Moçambique
<i>Notícias</i>	1926	Eduardo Saldanha, Paulino dos Santos Gil, José Joaquim de Morais e Manuel Simões Vaz	Jornal	Lourenço Marques
<i>Agulhas e Alfinetes</i>	1926- 1926	Empresa de "Agulhas e Alfinetes"	Jornal humorístico Semanário	Lourenço Marques
<i>O Miúdo da Província de Moçambique</i>	1926	Gastão Estanislau da Silveira	Periódico infantil	Lourenço Marques
<i>Acção Nacional de Moçambique</i>	1926- 1926	Acção Nacional de Moçambique	Jornal Semanário	Lourenço Marques
<i>Moçambique</i>	1931- 1946	Liga de defesa e Propaganda da província de Moçambique	Jornal	Lourenço Marques
<i>Voz africana</i>	1932			
<i>O Clamor africano</i>	1932- 1935	José Albasini et all	Jornal	Lourenço Marques
<i>África Médica</i>	1934- 1944	António Pacheco	Revista de higiene e medicina tropical Mensal	Lourenço Marques
<i>Africana</i>	1933	António S. de V. Júnior	Revista ilustrada Mensal	Lourenço Marques
<i>Semana Desportiva</i>	1932	António Risques Pereira	Jornal	Lourenço Marques
<i>Ciné-África</i>	1933- 1933	L. Correia	Revista quinzenal de cinema, teatro, música, literatura, humorismo, desportos	Lourenço Marques
<i>Anseio</i>	1936- 1937	Lamartine Mascarenhas	Folha de literatura e critica	Lourenço Marques
<i>Revista Moçambique</i>	1935	*	Revista	Lourenço Marques
<i>África</i>	1936	Alvaro Alves Silva e Manuel Santana	Revista de Cultura e propaganda colonial Quinzenal	Lourenço Marques
<i>Eco dos Sports</i>	1938- 1958	Leopoldo Cerqueira Afonso	Jornal	Lourenço Marques
<i>África Ilustrada</i>	1945- 1946	Roque Luis Ferreira	Revista gráfica de propaganda e intercâmbio colonial, estudos, cultura e crítica	Lourenço Marques

			Mensal	
<i>Circular de Cultura Musical</i>	1950	Círculo de Cultura Musical. Delegação de Lourenço marques	Programa de recital	Lourenço Marques
<i>Notícias da Beira</i>	1951-1975	Vitor Gomes	Jornal	Beira
<i>Guardian</i>	1952-1955	The Lourenço Marques Guardian, Lda	Jornal Suplemento	Lourenço Marques
<i>Revisto paralelo</i>	1952	Jeronimo de Oliveira	Revista de cultura e arte	Beira
<i>À Mocidade</i>	1957-1960	Mocidade Portuguesa	Jornal	Beira
<i>Gargalhada</i>	1959-1961	Edições Reportagem, Limitada	Revista de humor Quinzenal	Lourenço Marques
<i>A voz de Moçambique</i>	1959-1975	Associação dos Naturais de Moçambique	Semanário	Lourenço Marques
<i>Seiva</i>	1961-1974	Direcção dos Serviços de Instrução de Moçambique	Boletim de Cultura Pedagógica	Lourenço Marques
<i>Educação e Movimento</i>	1969-1975	Conselho Provincial de Educação Física e Desportos	Revista Trimestral	Lourenço Marques
<i>Heróicos</i>	*	Departamento de Informação e Propaganda da Frelimo	*	Cabo Delgado
<i>Revista Facho</i>	1970*	Grabato Dias e Rui Knopfli	Revista	Lourenço Marques
<i>Tempo</i>	1970-1975	Sociedade de Redactores, Lda (Rui Cartaxana Irmãos Sá Alves et all)	Revista semanal	Lourenço Marques
<i>Caliban</i>	1971-1972	Grabato Dias e Rui Knopfli	Revista Cadernos de poesia	Lourenço Marques
<i>Itinerário</i>	1941-1955	Editorial Itinerário Noémia de Sousa et all	Revista de letras, arte, ciência e crítica	Lourenço Marques
<i>Msaho</i>	1952-1952	Virgílio Lemos Noémia de Sousa Rui Guerra	Folha de poesia Jornal cultural	fascículos
<i>Paralelo</i>	1957-1961	Jerónimo de Oliveira	Revista de Cultura e Arte	Beira

<i>A Tribuna</i>	1962-1975	Sociedade de Imprensa de Moçambique (Ilídio Rocha et all)	Jornal	Lourenço Marques
<i>Charrua</i>	1984-1986	AEMO (Ungulani Ba Ka Khosa, Hélder Muteia, Pedro Chissano, Juvenal Bucuane et all)	Revista literária	Maputo
<i>Eco</i>	1986*	Helder Daniel da Costa	Revista	Maputo
<i>Xiphefo</i>	1987-1996	Momed Kadir, Guita Jr., Adriano Alcântara, Francisco Munoz et all	Revista literária	Inhambane
<i>Lua nova</i>	1988*	AEMO	Revista literária	Maputo
<i>Mediafax</i>	1992*	Cooperativa de Jornalistas independentes (Mediacoop)	Jornal-fax	Maputo
<i>Savana</i>	1993*	Mediacoop e Carlos Cardoso	Semanário	Maputo
<i>Imparcial</i>	1994*	Mediacoop	*	Maputo
<i>Forja</i>	*	Hélder Muteia	*	Maputo
<i>Diário de Negócios</i>	1996*	*	Jornal-fax	Maputo
<i>Correio da Manhã</i>	1997	*	Jornal-fax	Maputo
<i>Xitende</i>	1996	Andes Chivangue, Dom Midó das Dores	Revista literária	Xai-Xai
<i>Revista oásis</i>	1997	Jorge Matine, et al	Revista literária	Maputo
<i>Maderazinco</i>	2001-2005	Rogério Manjate	Revista online	Maputo
<i>@Verdade</i>	2008	Erik Charas	Jornal Semanário	Nampula
<i>Revista Literatas</i>	2012	Eduardo Quive, Amosse Mucavele et all	Revista online	Maputo
<i>Lidilisha</i>	2013	Pedro Pereira Lopes	Revista online	Maputo
<i>Mbenga Artes e Reflexões</i>	2013	Helio Nguane, Leonel Matusse e Pretileiro Matsinhe	Aplicativo de notícias e eventos sobre arte	Maputo
<i>Revista Soletras</i>	2014	Dany Wambire	Jornal de Cultura	Beira
<i>Jornal Visão</i>	2017-2021	*	*	*

**Anexo 5 – Quadro 2. Principais obras literárias moçambicanas publicadas entre 1881-2022**

**Baseado em:** <https://catedraportugues.uem.mz/literatura-de-mocambique;>  
[https://aemo.co.mz/;](https://aemo.co.mz/) [catalogosautores.com;](https://catalogosautores.com/) Ana Rita Santiago (2019).

**Antes da independência colonial**

<b>POESIA</b>	
<b>Autor</b>	<b>Obra</b>
José Pedro da Silva Campos de Oliveira (1847-1911)	<i>Almanaque popular</i> (1881-1885-1887)
Artur Serrano (?)	<i>Sons orientais</i> (1891)
João Albasini (1876-1922)	<i>O livro da dor (cartas de amor)</i> (1925) *publicação póstuma
Augusto C. A. B. de Conrado (1904-?)	<i>Fibras de um coração</i> (1933)
Estácio Dias (1877-1937)	<i>Na terra Ubérrima</i> (1929-1930)
Rui de Noronha (1909-1943)	<i>Sonetos</i> (1946) *publicação póstuma
José Craveirinha (1922-2003)	<i>Chigubo</i> (1964) <i>Cântico a um Dio di catrame</i> (1966) (edição bilíngue italiana) <i>Karingana ua karingana</i> (1974)
Sebastião Alba (1950-2000)	<i>Poesias</i> (1965) <i>O Ritmo do Presságio</i> (1974)
Rui Knopfli (1932-1997)	<i>Mangas Verdes com sal</i> (1969)
Orlando Mendes (1916-1990)	<i>Adeus do Gutucumbui</i> (1974) <i>A fome das larvas</i> (1975)
Eduardo Pitta (1949)	<i>Sílaba a sílaba</i> (1974)

<b>CONTOS</b>	
<b>Autor</b>	<b>Obra</b>
João Dias (1927-)	<i>Godido e outros contos</i> (1952)
Nuno Bermudes (1924-1997)	<i>Gandana e outros contos</i> (1959)
Guilherme de Melo (1931-2013)	<i>A menina Elisa e outros contos</i> (1960) <i>A estranha aventura</i> (1961)

Luís Bernardo Honwana (1942)	<i>Nós matámos o cão tinhoso</i> (1964)
---------------------------------	---

### ROMANCE OU NOVELA

Augusto C. A. B. de Conrado (1904-?)	<i>A perjura ou a mulher de duplo amor</i> (1931) <i>Divagações! Tentames literários</i> (1938)
Orlando Mendes (1916-1990)	<i>Portagem</i> (1965)
Virgílio Chide Ferrão (?)	<i>Norte</i> (1975)

### Depois da independência colonial

POESIA	
AUTOR	OBRA
José Craveirinha (1922-2003)	<i>Cela I</i> (1980) <i>Maria</i> (1988) <i>Babalaze das hienas</i> (1997) <i>Poemas da prisão</i> (2003 ou 2004) <i>Poemas eróticos</i> (2004) <i>Vila Borghesi e outros poemas de viagem</i> (2012) <i>Tâmaras azedas de Beirute</i> (2012)
Sebastião Alba (1940-2000)	<i>O Ritmo do Presságio</i> (1974) <i>A Noite Dividida</i> (1981) <i>Uma Pedra Ao Lado Da Evidência (Antologia poética)</i> (2000) <i>Albas</i> (2003) <i>Ventos da minha alma</i> (2019)
Jorge Viegas (?)	<i>Poesia</i> (?) <i>O Núcleo Tenaz</i> (1981)
Rui Nogar (1932-1993)	<i>Silêncio Escancarado</i> ( )
Calane da Silva (1945-2021)	<i>Dos Meninos da Malanga</i> (1982)
Mia Couto (1955)	<i>Raiz de Orvalho</i> (1983) <i>Idades, Cidades, Divindades</i> (2007) <i>Tradutor de Chuvas</i> (2011)
Juvenal bucuane (1951)	<i>A Raiz e o Canto</i> (1984) <i>Requiem com os olhos secos</i> (1987) <i>Limbo Verde</i> (1992) <i>Segredos da Alma</i> (1989) <i>O Fundo Pardo das Coisas</i> (2015)



<p>Eduardo White (1962-2014)</p>	<p><i>Amar sobre o Índico</i> (1984)  <i>País de Mim</i> (1990)  <i>Poemas da Ciência de Voar e da Engenharia de Ser Ave</i> (1992)  <i>Os Materiais de Amor Seguido de O Desafio à Tristeza</i> (1996)  <i>Janela para Oriente</i> (1999)  <i>Dormir com Deus e um Navio na Língua</i> (2001)  <i>(bilíngue português/inglês)</i>  <i>O Homem a Sombra e a Flor e Algumas Cartas do Interior</i> (2004)  <i>O Manual das Mãos</i> (2004)  <i>Até Amanhã Coração</i> (2007)  <i>Dos Limões Amarelos do Falo, às Laranjas Vermelhas da Vulva</i> (2009)  <i>Nudos</i> (2011), <i>(Antologia da sua obra poética)</i>  <i>A Mecânica Lunar e A Escrita Desassossegada</i> (2012)  <i>O Poeta Diarista e os Ascetas Desiluminados</i> (2012)  <i>Bom Dia, Dia</i> (2014)</p>
<p>Guilherme Afonso (1929-2020)</p>	<p><i>Memória Inconsumível</i> (1988)</p>
<p>Marcelino dos Santos (1929-2020)</p>	<p><i>Canto do amor natural</i> (1987)</p>
<p>Heliodoro Baptista (1944-2009)</p>	<p><i>Por cima de toda a Folha</i> (1987)  <i>Nos joelhos do silêncio</i> (2005)  <i>A filha de Tandy</i> (1991)</p>
<p>Armando Artur (1962)</p>	<p><i>Espelho dos Dias</i> (1986)  <i>O Hábito das Manhãs</i> (1990)  <i>Estrangeiros de Nós Próprios</i> (1996)  <i>Os Dias em Riste</i> (2001)  <i>A Quintessência do Ser</i> (2004)  <i>No Coração da Noite</i> (2007)  <i>As Falas do Poeta</i> (2013)  <i>A Reinvenção do Ser e a Dor da Pedra</i> (2018)  <i>Muery – Elegia em Si maior</i> (2019)  <i>O Rosto e o Tempo (antologia)</i> (2021)  <i>Outras Noites, Outras Madrugadas</i> (2021)</p>
<p>Guita Jr. (1964)</p>	<p><i>O Agora e o Depois das Coisas</i> (1997)  <i>Pela Boca Morre o Peixe</i> (1999)  <i>Da vontade e de partir</i> (2000)  <i>Rescaldo</i> (2001)  <i>Aromas essências</i> (2006)</p>
<p>Rinkel (1977)</p>	<p><i>Almas Gêmeas</i> (1998)  <i>Revelações</i> (2006)  <i>Emoções e Abstrações</i> (2011)</p>
<p>Nelson Saúte (1967)</p>	<p><i>Pátria Dividida</i> (1993)  <i>A Cidade Lúbrica</i> (1998)</p>

	<i>Nunca Mais É Sábado</i> (2004) ( <i>Antologia de poesia moçambicana</i> ) <i>Maputo Blues</i> (2006)
Leite de Vasconcelos (1944-1997)	<i>Irmão do Universo</i> (1994) <i>Resumos, Insumos e Dores Emergentes</i> (1997) <i>*publicação póstuma</i>
Filimone Meigos (1960)	<i>Poema e Kalash in Love</i> (1994) <i>Globalinol - (Antídoto) ou O Garimpeiro do Tempo?</i> (2002) <i>Mozambique meu corpus quantum</i> (2009)
Adelino Timóteo (1970)	<i>Os Segredos da arte de amar</i> (1999) <i>Viagem à Grécia através da Ilha de Moçambique</i> (2002) <i>A fronteira do sublime</i> (2006) <i>Dos Frutos do amor e desamores até à partida</i> (2011) <i>Livro Mulher</i> (2013) <i>Corpo de Cleópatra</i> (2016) <i>A volúpia da pedra</i> (2018)
Jorge Matine (?)	<i>Abutres do amor</i> (1999)
António Pinto de Abreu (1956-2017)	<i>Murmúrio da Acácia</i> (2000) <i>50 Poemas</i> (2015) <i>Cascata de sinos</i> (2007) <i>Brisa de Luz</i> (2015) <i>Luar de Nwan-zi [Nwan-zi Moonlight]</i> (2002)
Afonso dos Santos (1954)	<i>Coleccionador de Quimeras</i> (2000)
Sónia Sultuane (1971)	<i>Sonhos</i> (2001) <i>Imaginar o Poetizado</i> (2006) <i>No Colo da Lua</i> (2009) <i>Roda das encarnações</i> (2016) <i>O lugar das Ilhas</i> (2021)
Ruy Ligeiro (?)	<i>O País do Medo</i> (2003)
Jorge Rebelo (1940)	<i>Mensagens</i> (2004)
Rogério Manjate (1972)	<i>Casa em flor</i> (2004) <i>Cicatriz encarnada</i> (2017)
Silvestre Sechene (?)	<i>Poemas de Amor para ti</i> (2004)
Sangare Okapi (1977)	<i>Inventário de Angústias ou Apoteose do Nada</i> (2005) <i>Mesmos barcos ou poemas de revisitação do corpo</i> (2007) <i>Mafonematográfico também círculo abstracto</i> (2011) <i>Os Poros da Concha</i> (2018)

Claudia Constance (?)	<i>Uma viagem na asa da poesia</i> (2005)
Mbate Pedro (1978)	<i>Mel amargo</i> (2006) <i>Minaretes de Medos e Outros Poemas</i> (2009) <i>Debaixo do Silêncio que Arde</i> () <i>Vácuos</i> (2017)
Eusébio Sanjane (1988)	<i>Rosas e Lágrimas</i> (2006)
Chagas Levene (1971)	<i>Tatuagens de Estrelas</i> (2007) <i>Porto de Luzes</i> (2014) <i>Pirotecnia</i> (2016)
Carlos Serra (1941-2020)	<i>Almadiando as Palavras</i> (2007)
Manecas Cândido (1979)	<i>O Sentido das Metáforas</i> (2007) <i>Alma agarrada ao chão</i> (2015)
Andes Chivangue (1979)	<i>Alma Trancada nos dentes</i> (2007) <i>Fogo Preso</i> (2016)
Dinis Muhai (?)	<i>Rascunhos para uma comunicação improvável</i> (2008)
Celso Manguana (1974)	<i>Pátria que me pariu</i> (2008)
Helder Muteia (1960)	<i>Sonhos ao Averso</i> (2009)
Helder Faife (1974)	<i>Poemas em sacos vazios</i> (2010) <i>Des(d)enhos 2017</i>
Tânia Tomé (1981)	<i>Agarra-me o O Sol por trás</i> (2010) <i>Conversas com a sombra</i> (2011)
Nilzete Monteiro (1972)	<i>50 poemas de Nilzete</i> (2010)
Isabel Gil (1964)	<i>Canto, poemas sobre meninos e pássaros</i> (2010) (Marcelo Soriano - Co. Autor)
Lica Sebastião (1963)	<i>Poemas sem véu</i> (2011) <i>De terra, vento e fogo</i> (2015) <i>O Averso das Palavras</i> (2017)
Léo Cote (1981)	<i>Carto Poemas de Sol a Sal</i> (2012) <i>Poesia Total</i> (2013) <i>Campo de Areia</i> (2019) <i>Eroticus: Onze Poemas e Uma Quadra sob Medida (Poemas eróticos)</i> (2020)
Emmy Xyx (1958)	<i>Contar Ser Gregos</i> (2012) <i>De Sol acções a Sol unções</i> (2013) <i>Escritas na Mão do Mar à Ria</i> (2015) <i>Cada ver em vez de viver</i> (2016)
Luz da Xiguiana (1991)	<i>Lágrimas da Vida, Sorriso da Morte</i> (2012)

Nelson Lineu (1988)	<i>Cada um em mim (2014)</i> <i>Asas da água (2019)</i>
Deusa d’Africa (1988)	<i>A voz das minhas entranhas (2014)</i> <i>Ao encontro da vida ou da morte (2014)</i>
Japone Arijuane (1987)	<i>Dentro da Pedra ou a Metamorfose do Silêncio (2014)</i> <i>Ferramentas para desmontar a noite (2020)</i>
Aldino Muianga (1950)	<i>Caderno de memórias, volume II (2015)</i>
Amélia Margarida Matavele (1991)	<i>Xitchuketa (2015)</i>
Donia Tembe (1989)	<i>Sonhos caminhos e lutas (antologia poética) (2015)</i>
Henriqueta Macuacua (1988)	<i>Sonhos caminhos e lutas (antologia poética) (2015)</i>
Emilia Alexandre (1993)	<i>Sonhos caminhos e lutas (antologia poética) (2015)</i>
Mauro Manhiça (1982)	<i>Cheio de tão vazio (2015)</i>
Amosse Mucavele (1987)	<i>Geografia do Olhar (2016)</i>
Álvaro Taruma (1988)	<i>Para uma cartografia da noite (2016)</i> <i>Matéria para um grito (2018)</i> <i>Animais do Ocaso (2021)</i>
Hirondina Joshua (1987)	<i>Os ângulos da casa (2016)</i> <i>A estranheza fora da página (Ana Mafalda leite - Co.Autora)(2021)</i> <i>Cortex (2021)</i>
Clara Soeiro (?)	<i>Entre prosa e poesia, apenas escrevia... (2016)</i>
Paulina Chiziane (1955)	<i>O Canto dos Escravizados (2017)</i>
António cabrita (1959) e Mbate Pedro	<i>Os crimes montanhosos (2018)</i>
Melita Matsinhe (1975)	<i>Ignição dos sonhos (2017)</i> <i>Negras de la, Negras daqui (antologia ) (2019)</i>
Eliana Nzualo (1991)	<i>Negras de la, Negras daqui (antologia ) (2019)</i>

### CONTO

Carneiro Gonçalves (1915-1974)	<i>Contos e lendas (1980)</i> *publicação póstuma
Albino Magaia (1947-2010)	<i>Assim no Tempo Derrubado (1982)</i>
Mia Couto (1955)	<i>Vozes Anoitecidas (1986)</i> <i>Cada Homem é uma Raça (1990)</i>

	<i>Estórias Abensonhadas (1994)</i> <i>Contos do Nascer da Terra (1997)</i> <i>Na Berma de Nenhuma Estrada (2001)</i> <i>O Fio das Missangas (2004)</i> <i>O terrorista elegante e outras histórias (2019)</i> (José Eduardo Agualusa- Co. Autor)
Anibal Aleluia (1926-1993)	<i>Mbelele e outros contos (1987)</i> <i>Contos do Fantástico (2011) *publicação póstuma</i>
Aldino Muianga (1950)	<i>Xitala-Mati (1987)</i> <i>A noiva de Kebera (1994)</i> <i>O domador de burros e outros contos (2003)</i> <i>A metamorfose e outros contos (2005)</i> <i>Contos rústicos (2007)</i> <i>Mitos, estórias de espiritualidade (2011)</i> <i>Contos profanos (2013)</i> <i>Caderno de memórias, volume I (2013)</i>
Marcelo Panguana (1951)	<i>As Vozes que Falam de Verdade (1987)</i> <i>A Balada dos Deuses (1991)</i> <i>Os ossos de Ngungunhana, (2004)</i> <i>João Kuimba, Chico Ndaenda e outros contos (2006)</i>
Lília Momplé (1935)	<i>Ninguém Matou Suhura (1988)</i> <i>Os olhos da cobra verde (1997)</i> <i>Antologia de contos (2012)</i>
Guilherme Afonso (1929-2020)	<i>Circuito (1988)</i>
Isaac Zita (1961-1983)	<i>Os Molwenes (1988)</i>
Suleiman Cassamo (1962)	<i>O regresso do morto (1989)</i> <i>Amor de baobá (crônicas) (1997)</i>
Nelson Saúte (1967)	<i>O Apóstolo da Desgraça (1996)</i> <i>As Mãos dos Pretos (Antologia do conto moçambicano) (2001)</i> <i>Rio dos Bons Sinais (2008)</i>
Alberto Viegas (?)	<i>O que nos dizem certos animais (1996)</i>
José Craveirinha (1922-2003)	<i>Hamina e outros contos (1998)</i> <i>Contacto e outras crônicas de (1998)</i>
Calane da Silva (1945-2021)	<i>Xicandarinha na Lenha do Mundo (1998)</i>
Benjamim Pedro João (?)	<i>Mitombwe (1999)</i> <i>Metamorfose das Sombras (2003)</i> <i>Estórias de Desassossegar o Encanto do Diabo (2009)</i>
Rogério Manjate (1972)	<i>Amor Silvestre (2002)</i> <i>Vestidos de Terra (2021)</i>

Aurélio Furdela (1973)	<i>De Medo Morreu o Susto</i> (2003) <i>As hienas também sorriem</i> (2012)
Andes Chivangue (1979)	<i>A febre dos deuses</i> (2005)
Paulina Chiziane (1955)	<i>As Andorinhas</i> (2009)
Juvenal Bucuane (1951)	<i>Desabafo e Outras Estórias</i> (2009) <i>Zevo, o miliciano e Outros Contos</i> (2009)
Clemente Bata (1967 )	<i>Retratos do Instante</i> (2010) <i>Outras Coisas</i> (2015)
Hélder Faife (1974)	<i>Contos de Fuga</i> (2010)
Domingos do Rosário Artur (1962)	<i>Ngano: Contos populares da província de Manica</i> (2013)
Adelino timóteo (1970)	<i>Na Aldeia dos Crocodilos</i> (2014)
Dany Wambire (1989)	<i>A Adubada fecundidade e outros contos</i> (2014) <i>A mulher sobressaltante</i> (2018)
Matiangola (1984)	<i>Jasmins e Chambres</i> (2014)
Npaiy (?)	<i>Em contos</i> (2016)
Alex Dau (?)	<i>O galo que não cantou</i> (2019)
Hirondina Joshua (1987)	<i>Como um levita à sombra dos altares</i> (2021)
Jorge Oliveira (1970)	<i>Quando os dias correm mal aos astros</i> (2022)

### ROMANCE/NOVELA

Albino Magaia (1947-2010)	<i>Yô Mabalane!</i> (1983) <i>Malungate</i> (1987)
Licínio de Azevedo (1951)	<i>Comboio de Sal e Açúcar</i> (1987)
Lina Magaia (1945-2011)	<i>Dumba nengue: histórias trágicas do banditismo</i> (1987) <i>Duplo massacre em Moçambique: histórias trágicas do banditismo</i> (1989)
Juvenal Bucuane (1951)	<i>Xefina</i> (1989)

Paulina Chiziane (1955)	<i>Balada de Amor ao Vento</i> (1990) <i>Ventos do Apocalipse</i> (1993) <i>O Sétimo Juramento</i> (2000) <i>Niketche: uma História de Poligamia</i> (2002) <i>O Alegre canto da perdiz</i> (2008)
Mia Couto (1955)	<i>Terra Sonâmbula</i> (1992) <i>A varanda de Frangipani</i> (1996) <i>Mar me Quer</i> (1998) <i>Vinte e Zinco</i> (1999) <i>Último Voo do Flamingo</i> (2000) <i>Um Rio chamado Tempo, Uma casa chamada Terra</i> (2002) <i>O outro pé da Sereia</i> (2006) <i>Venenos de Deus remédio do diabo</i> (2008) <i>Jesusalém</i> (2009) <i>Pensageiro Frequente</i> (2010) <i>A Confissão da leoa</i> (2012) <i>Mulheres de Cinza</i> (2015) <i>A espada e a Azagaia</i> (2016) <i>O bebedor de horizontes</i> (2017) <i>O Mapeador de ausências</i> (2020)
Aldino Muianga (1950)	<i>Magustana</i> (1992-Novela) <i>A Rosa Xintimana</i> (2001) <i>Meledina (ou a história de uma prostituta)</i> (2004) <i>Contravenção, uma história de amor em tempo de guerra</i> (2008) <i>Ngamula, o homem do tchova, ou o eclipse de um cidadão</i> (2012) <i>Asas Quebradas</i> (2017)
Aníbal Aleluia (1926-1993)	<i>O gajo e os outros</i> ( 1993) *publicação póstuma
Lília Momplé (1935)	<i>Neighbours</i> (1995)
Tomás Vimaró (1959)	<i>Terra no Alambique</i> (1996)
Suleiman Cassamo (1962)	<i>Palestra para um morto</i> (1999) <i>As Cartas da Mboba</i> (2021)
Nelson Saúte (1967)	<i>Narradores da Sobrevivência</i> (2000)
Eduardo White (1962-2014)	<i>As Falas do Escorpião</i> (2002)
Calane da Silva (1945-2021)	<i>Nyembêti ou as Cores da Lágrima</i> (2004)
Virgília Ferrão (1986)	<i>O Romeu é Xingondo e a Julieta Machangane</i> (2005) <i>O Inspector de Xindzimila</i> (2016) <i>Sina de Aruanda</i> (2021)
Carlos dos Santos (?)	<i>A Quinta Dimensão</i> (2006)

Carlos Paradona Rufino Roque (?)	<i>Tchanaze (2007)</i>
Tokwene (?)	<i>Romance “Memento, Homo”</i> : O Drama da Morte(2007) <i>O PASSADO NO PRESENTE – recordação de uma juventude(2004)</i>
Dom Midó das Dores (1978)	<i>A Bíblia dos Pretos (2008)</i>
Maria Bernadete Cipriano Roque (1962)	<i>Rainha do bem e a escola de iniciação: a identidade (Carlos Roque - Co. Autor)</i>
Marcelo Panguana (1951)	<i>O Chão das Coisas (2010)</i> <i>Conversas do Fim do Mundo (2012)</i>
Vitorino Zucula (?)	<i>Gramática do Absurdo (2012)</i>
Carlos Osvaldo (1982)	<i>Bárbara(mente) (2012)</i>
Clássica (1990)	<i>Prédio 333 (2014)</i>
Osvaldo das Neves (1987)	<i>A Vingança de Jesus Cristo (2014)</i>
Jorge Oliveira (1970)	<i>Pneu em Chamas (2015)</i>
Joaquim Oliveira (1981)	<i>Confissões (2015)</i>
Cri Essencia	<i>In search of an accepting sea (2016)</i>
Aurélio Furdela (1973)	<i>Saga d’ouro (2019)</i>

### INFANTOJUVENIL

Mia Couto (1955)	<i>O Gato e o escuro (2001)</i> <i>O beijo da palavrinha (2006)</i> <i>A Água e a guia ( )</i> <i>A chuva pasmada (2004)</i>
Felismina Velho (1965)	<i>A menina de barro (2000)</i> <i>O professor gato e os seus alunos (2000)</i> <i>O galo e o mulharfe (2000)</i> <i>O cágado e o pombo (2000)</i> <i>Chilendela Maconde foi Riscada do mapa(2001)</i>
Fátima Langa (1953-2017)	<i>Uma Jiboia no congelador (2004)</i> <i>Vhembeti e outros (2006)</i> <i>O rapaz e a raposa (2012)</i> <i>O coelho e a água (2012)</i> <i>O galo e o coelho (2015)</i> <i>Ndinema e o final do ano (2015)</i> <i>A gazela, o carneiro e o coelho (2015)</i> <i>O leão, a mulher e a criança (2016)</i>



Rogério Manjate (1972)	<i>O coelho que fugiu da história</i> (2010) <i>Wazi</i> (2017)
Carlos dos Santos (?)	<i>O Pastor de Ondas</i> (2011)
Dama do Bling (1979)	<i>Melissa e o arco-íris</i> (2011)
Pedro Pereira Lopes (1987)	<i>O homem de 7 cabelos</i> (2012) <i>Kasanova e o Segredo da Caveira</i> (2013) <i>Viagem pelo mundo num grão de pólen e outros poemas</i> (2014) <i>João gala-Gala (Chico Antonio co.autor)</i> (2017) <i>O comboio que andava de chinelos</i> (2018)
Sónia Sultuane (1971)	<i>A Lua de N'weti</i> (2014) <i>Celeste, a boneca com olhos cor de esperança</i> (2017)
Hélder Faife (1974)	<i>As Armadilhas da Floresta</i> (2016)
Dany Wambire (1989)	<i>Quem manda na Selva</i> (2016)
Sara Rosário (?)	<i>A sementinha que veio do saco de sementes</i> (2017)
Marcelo Panguana (1951)	<i>Leona, a Filha do Silêncio</i> (2018)

### CRÔNICAS

Mia Couto (1955)	<i>Cronicando</i> (1988) <i>O País do Queixa Andar</i> (2003) <i>Pensatempos</i> (2005) <i>E se Obama fosse Africano? e Outras Interinvenções</i> (2009)
Aurélio Furdela (1973)	<i>O golo que meteu o Árbitro</i> (2006)
Apuna (1955)	<i>Ela chamou ao cão. Omuyiye Alotche (Deixa falar).</i> (2007)
Helder Faife (1974)	<i>Pandza</i> (2016)
Juvenal Bucuane (1951)	<i>Arresto de Vozes (ou o cúmulo discursivo literário) Vol. I</i> (2017)
Dany Wambire (1989)	<i>Memórias do Idai (org. Dany Wambire)</i> (2020) <i>O curandeiro contratado pelo meu edil</i> (2015)
Armando Artur (1962)	<i>Minhas Leituras e Outros Olhares</i> (2021)

<b>TEATRO</b>	
Lindo Chongo (?- 2017)	<i>As trinta mulheres de Muzelene (1984)</i> <i>Os noivos ou a Conferência Dramática sobre o Lobolo (1984)</i>
Leite de Vasconcelos (1944-1997)	<i>As mortes de Lucas Mateus()</i>
Aurélio Furdela (1973)	<i>GatsiLucere (2005)</i>
Guilherme Afonso (1929-2020)	<i>Pão amargo (2010)</i>
Marcial Macome (1987)	<i>O lobolo de cadáver (2018)</i>
Venâncio Calisto (1993)	<i>O alguidar que chora ou a história das pedras que falam (2020)</i> <i>Dentro do Estroma do mundo Dentro do vazio, para ser mais exato (2021)</i>

<b>BIOGRAFIAS, AUTOBIOGRAFIA, ENTREVISTAS E REFLEXÕES</b>	
Guilherme de Melo (1931-2013)	<i>A sombra dos dias(1981)</i> <i>Crônicas dos bons costumes (2004)</i>
Sebastião Alba (1950-2000)	<i>Albas (2003) *publicação póstuma</i> <i>Ventos da minha alma (?) * publicação póstuma</i>
Rosa Langa	<i>Moçambique, mulheres e vida (2006)</i> <i>As inconfiências dos homens (2008)</i>
Dama do Bling	<i>Diário de UMA irreverente (2008)</i>
Lina Magaia (1945-2011)	<i>Recordações da vovó Marta (2011)</i>
Paulina Chiziane (1955)	<i>Na mão de Deus (2013)</i> <i>(Maria do Carmo da Silva - Co. Autora)</i> <i>Ngoma Yethu: O curandeiro e o Novo Testamento (2015)</i> <i>(Mariana Martins - Co. Autora)</i>
Clarisse Machanguana (1976)	<i>A estrela luz da minha alma (2013)</i>
Eunice Matavele (1977)	<i>Retalhos de uma vida (2013)</i>
Lica Sebastião (1963)	<i>Ciclos da minha alma cidade, sol evento a palavra é uma máscara (2015)</i>
Lidia Mussa (?)	<i>O lado oculto (2015)</i>
Fátima Langa (1953-2017)	<i>Fátima. Memórias de uma enfermeira (2016)</i>
António Pinto de Abreu (1956-2017)	<i>(Algumas das) Memórias que (eu ainda) Retenho (2017)</i>

## Anexo 6 – Manchetes de jornais

### Anexo 6.1 - Os velhos hábitos depois do ultracolonialismo

#### Samora Machel morreu há 30 anos, acidente ou crime?

Samora Machel, o primeiro Presidente de Moçambique, o "Pai da Nação" morreu juntamente com os 33 membros da sua comitiva no despenhamento do avião que o trazia da Zâmbia no dia 19 de Outubro de 1986 em Mbuzini, numa altura em que se aproximava do Ocidente, distanciando-se do marxismo-leninismo que a Frelimo abraçara a seguir à independência, o que gerou tensões no seio da Frelimo. [...] Hans Low, um ex-agente secreto sul-africano (preso desde 1997 e condenado a 22 anos de prisão por homicídio) afirmou ao jornal Sowetan Sunday World que a morte de Samora Machel não foi um acidente e admite ter feito parte do grupo que preparou um plano B para assassinar Samora, caso falhassem os falsos sinais de rádio que deveriam induzir o avião em erro. Em Moçambique a versão oficial dada pela Frelimo acusa o regime do apartheid de crime de terrorismo de Estado, mas nada foi provado até agora, enquanto alguns membros da Frelimo apontam para um golpe de Estado levado a cabo por indivíduos que pretendiam impôr mudanças no regime em vigor em Moçambique, designadamente o afastamento do marxismo e aproximação com os Estados Unidos, foi o que afirmou por exemplo o então comandante da Força Aérea tenente general Hama Thain, evocando interesses externos com conluio de forças internas. Em livro de memórias intitulado "Memórias em voo rasante" o então ministro dos Transportes Jacinto Veloso, afirma que a morte de Samora se deveu a uma conspiração entre os serviços secretos sul-africanos e os soviéticos e revela ainda que o mecânico de bordo do avião presidencial Vladimir Novoselov, que se encontrava hospitalizado em Maputo, foi evacuado "à pressa" para Moscovo sem conhecimento da comissão de inquérito, o que só foi possível graças às facilidades concedidas pelo então ministro da Segurança Sérgio Vieira.

Fonte: <https://www.rfi.fr/pt/mocambique/20161019-samora-machel>

#### Moçambique: Assassinos de Siba Siba Macuácuca e Gilles Cistac jamais serão conhecidos, analistas

Vários anos passaram após os assassinatos do economista Siba Siba Macuácuca, em 2001, e do constitucionalista Gilles Cistac, em 2015, entre outros, mas os autores dos crimes ainda não foram identificados, e analistas dizem que estes casos jamais serão investigados, porque isso não interessa ao sistema [...]. O constitucionalista Gilles Cistac foi baleado na cidade de Maputo, por quatro indivíduos que se faziam transportar numa viatura, quando saía dum pastelaria, na avenida Eduardo Mondlane, e morreu no Hospital Central de Maputo. O economista e presidente do antigo Banco Austral de Moçambique, António Siba-Siba Macuácuca, foi encontrado morto nas escadas do edifício-sede do banco, em Maputo. Ele foi morto quando investigava um caso de corrupção na gestão do Banco Austral.

Fonte: <https://www.voportugues.com/a/mo%C3%A7ambique-assassinatos-de-siba-siba-macu%C3%A1cuca-e-gilles-cistac-jamais-ser%C3%A3o-conhecidas-analistas/6391975.html>

#### Todos apontam o dedo à ex-PCA

Réus e declarantes falam a mesma língua ao apontar o dedo a Setina Titosse, ex-Presidente do Conselho de Administração (PCA), como sendo a "maestrina" do esquema da fraude de 170 milhões de meticais no Fundo de Desenvolvimento Agrário (FDA). O julgamento do caso pelo Tribunal Judicial da Cidade de Maputo está interrompido para dar lugar a novas diligências, devendo retomar a 10 de Outubro. Segundo indicaram, a beneficiária de grande parte das transacções levadas a cabo no âmbito da fraude, entre 2013 e 2015, foi a própria Setina Titosse.

Fonte: <https://www.jornaldomingo.co.mz/em-foco/todos-apontam-o-dedo-a-ex-pca/>

#### MINISTÉRIO DA SEGURANÇA Ordem de Acção nº 5/ 80

De: DI  
Para: DB e o Chefe da BO

No espírito dos costumes, usos e tradições da luta armada de libertação nacional, o Comité Político Permanente da Frelimo julgou e condenou à morte por fuzilamento os seguintes desertores e traidores do povo e da causa nacional, que foram já executados:

Uria Simango  
Lizaro Nkavandine  
Julio Razão Nihia  
Mateus Ngwegere  
Joana Simão  
Paulo Gurnane

De forma a prevenir possíveis reacções negativas, internas ou internacionais que possam surgir em consequência da execução desses contra-revolucionários, o Comité Político Permanente decidiu publicar este acto como uma decisão revolucionária do partido Frelimo, e não como um acto jurídico.

É, portanto, necessário compilar um dossier declarando a completa história criminal desses indivíduos, bem como suas confissões aos elementos da DDI/ testemunhas, autos de processo e sentença.

Para além desse dossier, deve-se fazer um comunicado que será lido pelo camarada Comandante-em-Chefe onde ele anunciará a execução dos acima mencionados contra-revolucionários.

Foi decidido nomear um Comité para compilar o dossier e preparar o comunicado. O camarada Comandante-em-Chefe decidiu, que o acima mencionado Comité será encabeçado pelo camarada Sérgio Vieira, e terá como membros adicionais os camaradas Óscar Monteiro, José Júlio de Andrade, Óscar Xavier e Jorge Costa.

A luta continua  
Maputo, 29/ 7/ 80  
O Ministro da Segurança  
Jacinto Veloso

Fonte: <https://delagoabuyword.wordpress.com/category/historia-mocambique/a-morte-de-joana-simao/>

#### Moçambique: Proeminente Líder da Oposição Assassinado.

Onda de Assassinatos Impunes, Estabilidade Política em Risco. [...] Desde Março de 2015, morreram pelo menos mais nove pessoas em Moçambique naquilo que parecem ser assassinatos com motivações políticas e que não foram devidamente investigados ou julgados pelas autoridades. [...] «O assassinato de Jeremias Pondeca não é somente uma morte horrenda ou julgados pelas autoridades que buscam resolver a perigosa situação política de Moçambique», afirmou Daniel Bekele, director de África da Human Rights Watch. «Foi o fracasso do governo em investigar devidamente os últimos assassinatos que abriu espaço para o mais recente crime hediondo.»

Fonte: <https://www.hrw.org/pt/news/2016/10/11/295075>

### Moçambique: Acusados de feitiçaria, idosos vivem abandonados em Inhambane

Os idosos estão sendo abandonados e maltratados na província de Inhambane, no sul de Moçambique, pelos próprios familiares que os acusam de feitiçaria. As autoridades policiais afirmam que recebem casos do género a cada semana e denunciam que, em alguns casos, os idosos são mortos ou até se suicidam. Entidade que apoia pessoas da terceira idade diz não ter ajuda governamental para defender as vítimas. Uma das vítimas destes maus-tratos é a idosa Joana Cumbane, que trabalha vendendo frutas e legumes nas ruas da cidade de Maxixe. A partir deste trabalho, a idosa sustenta os nove netos que foram abandonados pelas mães. As três noras de dona Joana acusam-na de matar os seus próprios filhos, conta a idosa.

Fonte: <https://www.dw.com/pt/002/mo%C3%A7ambique-acusados-de-feiti%C3%A7aria-idosos-vivem-abandonados-em-inhambane/a-35983259>

### Inicia esta terça-feira julgamento de Helena Taipo – desvio de 113,6 milhões de meticais

A 10.ª Secção Criminal do Tribunal Judicial da Cidade de Maputo julga, a partir de terça-feira próxima, o processo-crime n.º 51/2019/10.ª relativo ao desvio de pouco mais de 113,6 milhões de Meticais dos cofres da Direcção do Trabalho Migratório, entre os anos de 2010 e 2014. No total estão pronunciados neste processo, movido pelo Gabinete Central de Combate à Corrupção, 11 arguidos, entre os quais a antiga ministra do Trabalho Helena Taipo.

Fonte: <https://www.jornaldomingo.co.mz/nacional/inicia-esta-terca-feira-julgamento-de-helena-taipo/>

### Ex-ministro Interior Almerino Manhenje condenado a dois anos prisão

O ex-ministro do Interior, Almerino Manhenje, foi condenado esta terça-feira a dois anos de prisão pelos crimes de abuso de funções, violação de legalidade orçamental e pagamentos indevidos. A sentença foi preferida no tribunal judicial de Maputo, cerca das 13h15, e condenou na mesma pena e pelos mesmos crimes os dois outros réus: Rosário Carlos Fidelis e Álvaro de carvalho, ex-quadros superiores do Ministério do Interior. Manhenje, ministro do Interior entre 1996 e 2005, no governo do então presidente Joaquim Chissano, foi inicialmente acusado pelo Ministério Público da prática de 49 crimes, mas no despacho de pronuncia o juiz reduziu tudo ao crime de desvio de fundos, cujo valor ronda os 1,2 milhões de meticais.

Fonte: <https://verdade.co.mz/ex-ministro-interior-almerino-manhenje-condenado-a-dois-anos-prisao/>

### Moçambique: edil de Nampula assassinado a tiro no Dia da Paz

Mahamudo Amurane, edil de Nampula, foi ontem assassinado a tiro frente à sua residência, nos arredores de Nampula horas depois de ter discursado enaltecendo a Paz, no dia em que se assinalavam os 25 anos do Acordo Geral de Paz. [...] As reacções ao assassinato foram manifestadas por vários partidos políticos, mas na cidade de Nampula foram mais violentas com populares a amotinarem-se nas ruas para exigir justiça. [...] Para a Associação dos Municípios de Moçambique o país perdeu um grande autarca. Em comunicado ong **Amnistia Internacional** exige "uma investigação célere, transparente e imparcial à morte de um edil anti-corrupção, assassinado por três homens armados não identificados, cujo assassinio é trágico, deplorável e profundamente suspeito".

Fonte: <https://www.rfi.fr/pt/mocambique/20171005-mocambique-edil-de-nampula-assassinado-tiro>

### 12 detidos morreram por asfixia: autêntico linchamento

Segundo o "Notícias" de hoje, citando a comandante provincial da polícia, Arsénia Massingue: "Asfixia foi a causa de morte dos 12 detidos que pereceram na noite de última segunda-feira na cela do Comando Distrital da Polícia da República de Moçambique (PRM) em Mogincual, província de Nampula. (...) 48 detidos encontravam-se encarcerados num pequeno compartimento, de dimensões extremamente reduzidas para tão elevado número de pessoas, com um pequeno ofício a servir de ventilador. (...) Entretanto, dados apurados pela nossa Reportagem junto dos familiares dos finados indicam que os elementos da lei e ordem que estiveram a guarnecer a cela nada fizeram para socorrer os detidos, que gritavam por socorro (...)"

Fonte: <https://oficinadesociologia.blogspot.com/2009/03/12-detidos-morreram-por-asfixia.html>

### Julgamento das dívidas ocultas em Moçambique

19 arguidos estão a ser julgados no caso das dívidas ocultas. São acusados de envolvimento num esquema para roubar ao Estado 2,7 mil milhões de dólares.

Começou a 23 de agosto de 2021 o julgamento daquele que é considerado o maior escândalo de corrupção em Moçambique. O caso envolve 19 pessoas, suspeitas de terem delapidado o Estado moçambicano em 2,7 mil milhões de dólares (cerca de 2,3 mil milhões de euros), angariados junto de bancos internacionais sem a autorização do Parlamento. Entre os arguidos estão altas individualidades do país, incluindo Armando Ndambi Guebuza, filho mais velho do antigo chefe de Estado Armando Guebuza, e o ex-diretor-geral da "secreta moçambicana", Gregório Leão. Reunimos neste dossier os principais artigos sobre o julgamento em curso.

Fonte: <https://www.dw.com/pt-002/julgamento-das-d%C3%ADvidas-ocultas-em-mo%C3%A7ambique/t-59104095>

### Os campos de reeducação tinham um objectivo nobre – Joaquim Chissano

Símbolos de terror e motivo de calafrios para muitas pessoas, os campos de reeducação que a Frelimo criou após a independência tinham um propósito nobre, a "reeducação e dignificação", considera o antigo Presidente moçambicano Joaquim Chissano. Chissano recuou no tempo para tocar num tema altamente fracturante na sociedade moçambicana, durante uma palestra sobre os 40 anos da independência nacional, promovida, na segunda-feira, pelo Instituto Superior de Transportes e Comunicações (ISUTC). "Acusaram-nos de criar uma Sibéria em Moçambique, mas aquilo não eram deportações, aqueles indivíduos estavam a ser reeducados", declarou Chissano, distanciando os campos de reeducação fundados pelo partido no poder em Moçambique com os "gulags", o sistema de campos de trabalhos forçados para criminosos, presos políticos e qualquer cidadão, em geral, que se opusesse ao regime da União Soviética, criados na inóspita Sibéria. No Niassa, para onde foi deslocada a maioria dos desterrados, prosseguiu o ex-chefe de Estado moçambicano, há pessoas que agradecem o facto de terem sido enviadas para os campos de reeducação.

Fonte: [https://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2015/12/os-campos-de-reeduca%C3%A7%C3%A3o-tinham-um-objectivo-nobre-joaquim-chissano.html](https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2015/12/os-campos-de-reeduca%C3%A7%C3%A3o-tinham-um-objectivo-nobre-joaquim-chissano.html)

### Moçambique: antigo ministro no banco dos réus no início julgamento caso Embraer

Começou esta quinta-feira (27/02) no Tribunal Judicial de Maputo, o julgamento do designado **caso Embraer**, que envolve três suspeitos, entre os quais o **antigo ministro dos transportes e comunicações, Paulo Zucula**, acusados pelo Ministério Público de crimes de participação económica, corrupção e branqueamento de capitais, tendo lesado o Estado em cerca de 711 mil euros. Além de **Paulo Zucula**, são indiciados neste caso o **antigo presidente do conselho de administração das Linhas Aéreas de Moçambique, José Viegas** e também o **ex- gestor da petroquímica sul-africana sasol, Mateus Zimba**. [...] De salientar que Paulo Zucula é também acusado de corrupção num outro caso que envolve a empresa brasileira Odebrecht e o pagamento de subornos para viabilizar a construção do aeroporto de Nacala, um caso que envolve igualmente o então ministro das finanças Manuel Chang, detido na África do Sul desde 29 de Dezembro de 2018, devido a um mandado de captura emitido pelos Estados Unidos, no caso das dívidas ocultas, orçadas em 2.2 mil milhões de dólares. Paulo Zucula foi condenado a 25 de Março de 2019 a 14 meses de prisão, convertidos em multa, por ter autorizado o pagamento de salários indevidos a gestores do Instituto de Aviação Civil de Moçambique.

Fonte: <https://www.rfi.fr/pt/mo%C3%A7ambique/20200227-mo%C3%A7ambique-antigo-ministro-no-banco-dos-r%C3%A9us-no-in%C3%A9cio-julgamento-caso-embraer>

### Barómetro africano sobre corrupção 2019: Moçambicanos apontam Governo e PRM como instituições mais corruptas do país

Com o escândalo das "dívidas ocultas" ainda na ordem do dia, os moçambicanos apontam o governo de Filipe Nyusi como a segunda instituição mais corrupta do país, depois da Polícia da República de Moçambique (PRM). As constatações constam da 10ª edição do Barómetro Africano sobre Corrupção 2019, divulgado semana finda. [...] O estudo, realizado entre 2016 e 2018, envolvendo 47 mil cidadãos, de 35 países africanos, que falaram sobre corrupção e experiências africanas, que suborno, revela que Moçambique e o país mais corrupto da África Austral, com 35 por cento dos inquiridos a admitirem que pagam subornos durante 2018 para ter acesso aos serviços públicos. O documento sublinha que um em cada quatro moçambicanos que lidaram com polícia, escolas e centros de saúde, no ano passado, teve de pagar suborno.

Fonte: <https://cartamz.com/index.php/politica/item/2477-barometro-africano-sobre-corrupcao-2019-mocambicanos-apontam-governo-e-prm-como-instituicoes-mais-corruptas-do-pais>

## Anexo 6.2 - A cultura de assédio

<p style="text-align: center;"><b>Assédio sexual em troca de emprego</b></p> <p>Em Moçambique, organizações denunciam a existência de casos de assédio sexual em instituições públicas e privadas. Cresce a pressão para se pagar por uma vaga de emprego... com ou sem dinheiro. O assédio sexual em troca de emprego é uma prática recorrente no Niassa. E os responsáveis são, sobretudo, profissionais que trabalham nos departamentos dos recursos humanos e dirigentes máximos de instituições - tanto públicas como privadas.[...]"Infelizmente já constatei vários casos com colegas e amigas e também já aconteceu comigo", diz Antonieta. "Isso tem acontecido sempre que vou bater às portas em busca de emprego. Por vezes há cobranças de alguns valores. Eu, como mulher, às vezes sou sujeita a outros tipos de pedidos. Algumas pessoas que lá ficam envolvidas, por exemplo, se forem do sexo masculino, têm pedido sexo em troca do emprego". [...] A presidente do Fórum das Organizações Femininas diz que não pode se falar de empoderamento da mulher em Moçambique enquanto existir esse tipo de corrupção.</p>	<p style="text-align: center;"><b>Assessor do reitor da UEM acusado de assédio sexual</b></p> <p>Já passa perto de um ano e a reitoria da UEM tenta a todo custo abafar o caso. Financiadores estão a pressionar para o posicionamento da universidade. O pesquisador principal da mais antiga universidade do país, a Universidade Eduardo Mondlane (UEM), e antigo assessor do reitor para assuntos estratégicos, Patrício Langa, é acusado de assédio. Langa terá recorrido aos fundos de um projecto que estava sob a sua responsabilidade, a 'Climate-U', financiado pelo governo do Reino Unido, através da Global Research Fund (GRF), para inventar uma viagem para África do Sul, com uma estudante, a pretexto de trabalhar num projecto, mas chegado no país que nada tinha a ver com a Climate-U, forçou a companheira a partilhar o quarto. O caso foi denunciado pela vítima, o que levou a Universidade de Londres a solicitar à reitoria da UEM os procedimentos internos para resolução dos casos de assédio que envolvem docentes e alunas e a instar a mesma a investigar o assunto, mas até aqui não houve esclarecimentos.</p>
<p>Fonte: <a href="https://www.dw.com/pt-002/ass%C3%A9dio-sexual-em-troca-de-emprego/a-19232685">https://www.dw.com/pt-002/ass%C3%A9dio-sexual-em-troca-de-emprego/a-19232685</a></p>	<p>Fonte: <a href="https://evidencias.co.mz/2022/06/08/assessor-do-reitor-da-uem-acusado-de-assedio-sexual/">https://evidencias.co.mz/2022/06/08/assessor-do-reitor-da-uem-acusado-de-assedio-sexual/</a></p>

<p style="text-align: center;"><b>MITESS cancela licença de trabalho por assédio sexual e maus tratos</b></p> <p>A Ministra do Trabalho, Emprego e Segurança Social, Vitória Diogo, revogou, com efeitos imediatos, o acto administrativo que permitiu a licença de trabalho em Moçambique do cidadão de nacionalidade portuguesa, de nome Carlos Miguel Borlido Nunes, que trabalhava na empresa Instalações Electromecânicas do Norte, localizada na cidade de Maputo. [...] Igualmente, ficou provado que o cidadão em causa perpetrava maus tratos e insultos aos trabalhadores, caracterizados por palavrões e outras manifestações. A situação ficou agravada ao facto de o cidadão em alusão ter praticado tais actos na qualidade de gestor da empresa, violando o dever de respeitar os direitos e garantias dos trabalhadores, consagrados na Constituição da República de Moçambique. (RM-MITESS)</p>
<p>Fonte: <a href="https://portaldogoverno.gov.mz/por/Imprensa/Noticias/MITESS-cancela-licenca-de-trabalho-por-assedio-sexual-e-maus-tratos">https://portaldogoverno.gov.mz/por/Imprensa/Noticias/MITESS-cancela-licenca-de-trabalho-por-assedio-sexual-e-maus-tratos</a></p>

### Assédio sexual e violação nas escolas

No jornal Notícias de 23 de Junho de 2001, um artigo com o título “Professor seduz e viola alunas em Gaza”, dá conta de mais um repugnante episódio deste tipo: “Quatro alunas de idades compreendidas entre os 11 e os 12 anos foram, no ano passado, seduzidas e violadas pelo seu professor em Mabawane, a cerca de 50 quilómetros da localidade de Chimpenhe, no distrito de Xai-Xai, em Gaza, segundo uma fonte daquela comunidade. O caso, que está a agitar a comunidade, foi confirmado pelo actual director da Escola Primária de Mabawane, Arthur Wamusse. Wamusse disse que uma das raparigas violadas teve que ser enviada ao hospital para tratamentos na sequência dos ferimentos resultantes da violação sexual. Estranho no meio de toda esta história invulgar é o facto de o professor Z.C. continuar a dar aulas e a assumir as funções de director que vinha exercendo, mas já numa outra escola. (...) Conta-se na comunidade que depois do seu primeiro incidente, Z.C. foi transferido para Mainguelane, situada na mesma localidade de Mabawane onde de novo se envolveu com duas alunas menores, segundo confirmou Wamusse. “De Mainguelane, Z.C. foi movimentado para Chiconela. Não sabemos como se comportou lá, mas a verdade é que foi de novo transferido para Tetene, posto administrativo de Chongoene, onde se encontra até agora a desempenhar as mesmas funções”, disse Wamusse.

Fonte: <https://www.wlsa.org.mz/artigo/assedio-sexual-e-violacao-nas-escolas-recortes-de-imprensa/>

### Assédio sexual e violação nas escolas

Perante esta informação, um cidadão revoltou-se e expressou, nas páginas do mesmo jornal, a indignação que todos sentimos: “A informação que li no jornal “Notícias” do dia 23 de Junho corrente, segundo a qual um professor violador de menores continua a “passear a sua classe de violador” em diferentes escolas do nosso país, atravessou-me a garganta e o coração. (...) Como foi possível deixar um incidente como este tão visível e descaradamente impune? Perguntamos nós! Como foi possível uma instituição educadora fazer “vista grossa” a tamanha barbaridade? Como pôde um país inteiro com 26 anos de independência não ter um destino claro para um crime desta natureza? Exigimos e aguardamos com a paciência quase esgotada, que tal professor violador, e os seus imitadores que sabemos existirem às dezenas deambulando pelas instituições de ensino, sejam exemplarmente punidos com a merecida expulsão do Aparelho de Estado e com alguns anitos de cadeia intensamente vividos. Esta violação impune foi, provavelmente, umas das piores publicidades que já se fez da escola e da classe adulta, de quem se espera maturidade, responsabilidade, sensibilidade, amor e carinho. Foi uma traição à raça humana. Foi uma punhalada nas costas do futuro do país.” (Notícias, 27 de Junho de 2001, “FALAR POR FALAR – Professor Violador?”)

Fonte: <https://www.wlsa.org.mz/artigo/assedio-sexual-e-violacao-nas-escolas-recortes-de-imprensa>

## **Anexo 7 – Instrumentos legais internacionais, para prevenção e combate a violência contra a mulher em Moçambique<sup>94</sup>**

Em 1995 foi ratificado o Plano de Acção da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher, com vista a erradicar a violência contra a mulher e promover o empoderamento das mulheres moçambicanas. Na mesma senda, em 1996, o Ministério da Coordenação da Acção Social (MCAS), elaborou o Plano de Acção pós-Beijing 1997-2000, com vista contribuir para a efetivação das prioridades e políticas do Governo no concernente a igualdade de acesso e de oportunidade para a mulher;

Ratificada em 1993, em 1997 entra em vigor no país a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência Contra a Mulher (CEDAW);

Em 1998 os países da África Austral (SADC) assinaram a Declaração sobre Género e Desenvolvimento e a Adenda sobre a Prevenção e Erradicação da Violência contra a Mulher e Criança. No mesmo ano Moçambique subscreveu a Carta Africana dos Direitos dos Povos e da Mulher.

Em 1998, reconhecidas as dificuldades que as mulheres enfrentam aliadas a discriminação social, foi aprovada a Política de Acção Social, que define a mulher como prioridade de ação social, e estabelece como estratégia a promoção e adoção de medidas e ações integradas de prevenção e combate à violência doméstica e prestação de assistência às vítimas;

Em 2000 o Ministério da Acção Social (criado em 1994) é transformado em Ministério da Mulher e Coordenação da Acção Social (MMCAS). Em 2001, o MMCAS produziu o primeiro Plano Nacional para o Avanço da Mulher 2002-2006 (PNAM), instrumento direcionado aos assuntos da mulher e do gênero. Em 2007, foi aprovado o segundo PNAM (2007-2009). Esse documento reconheceu sete áreas críticas de intervenção, dentre elas os direitos das mulheres e a violência, assim como alargou o seu grupo alvo, passando a integrar mulheres vítimas de violência de gênero, agressores, mulheres e homens;

Em 2004 foi criado o Conselho Nacional para o Avanço da Mulher (CNAM), órgão de consulta, através do qual o MMCAS coordena, impulsiona e monitora a implementação de políticas e programas aprovados pelo Governo nas áreas da mulher e gênero.

Confirmada a situação de desigualdade entre mulheres e homens, em 2006 foi aprovada pelo conselhos de Ministros: A Política de Género e Estratégia de Implementação (PGEI), trata-se de um conjunto de princípios de orientação que abrange tantos homens e

---

<sup>94</sup> Fonte: *Revisão de literatura: assédio e abuso sexual nas escolas em Moçambique* (2009).



mulheres, tendo como foco principal, permitir a tomada de decisões e identificação de acções para melhorar o “estatuto da mulher” e garantir igualdade nas relações de género.

Outro instrumento aprovado para materializar a PGEI e o Plano Nacional para o Avanço da Mulher (PNAM), trata-se do Plano Nacional de Acção para a Prevenção e Combate à Violência contra a Mulher (2008-2012).