UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

ELÍDIO MIGUEL FERNANDO NHAMONA

Dialéticas das formas literárias:
uma interpretação de *O Livro da Dor, Godido e Outros Contos* e *Chitlango, Filho de*
Chefe

São Paulo

2016

ELÍDIO MIGUEL FERNANDO NHAMONA

Dialéticas das formas literárias:

uma interpretação de *O Livro da Dor, Godido e Outros Contos e Chitlango, Filho de Chefe*

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Benjamin Abdala Junior

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

NN576d Nhamona, Elídio Miguel Fernando
d Dialéticas das formas literárias: uma
interpretação de O Livro da Dor, Godido e Outros
Contos e Chitlango, Filho de Chefe / Elídio Miguel
Fernando Nhamona ; orientador Benjamin Abdala
Junior. - São Paulo, 2016.
238 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área
de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de
Língua Portuguesa.

1. Literatura moçambicana. 2. Formas literárias.
3. Situação colonial. 4. Assimilação. 5. Hegemonia. I.
Abdala Junior, Benjamin, orient. II. Título.

Para Domingos Fernando e Sara Saranga

Agradecimentos

Em *Lições dos Mestres*, George Steiner disserta sobre os nexos entre mestres e discípulos, apontando para “três principais cenários ou estruturas de relações”. Na primeira relação, o mestre subjuga o discípulo, tornando desse dependente, sem possibilidades de existir após o seu desaparecimento. No segundo, o discípulo humilha, desdenha e aniquila o mestre. Por último, temos o intercâmbio entre ambos, possibilitando um fecundo “diálogo” gerador de uma “amizade em seu mais elevado sentido”.

Suponho que eu e os meus “mestres” nos enquadramos nessa última relação, pois esta tese permitiu que minha interação com eles (os “mestres”) se aprofundasse. Por isso, meu maior reconhecimento ao professor Benjamim Abdala Junior pelo estímulo e lucidez na orientação desta tese. Igualmente, meu *nibongile ngundzu* (obrigadíssimo) vai para os professores que sempre me apoiaram com suas sugestões e críticas, nomeadamente: Tânia Macedo, Rita Chaves, Rejane Vecchia da Rocha e Silva, Vima Lia Martin, Helder Garmes e Salete Cara.

Agradeço também aos professores da Universidade Eduardo Mondlane que, desde o mestrado, foram solícitos em relação às minhas inúmeras demandas de pesquisa. Particularmente, foram fundamentais o apoio e os conselhos de Fátima Mendonça, Armando Jorge Lopes, Eliseu Mabasso, Francisco Noa, Almiro Lobo, Gilberto Matusse, Teresa Manjate, Abudo Machude, Lurdes Vidigal, Aurélio Cuna, Vladimiro Jopela (*in memoriam*) e Bacar Amido. O meu muito obrigado à professora Teresa Cruz e Silva, que forneceu um conjunto de indicações para a compreensão da história e da produção literária das igrejas protestantes em Moçambique.

No Arquivo Histórico de Moçambique, agradeço a atenção prestativa dos funcionários e a disponibilidade de António Sopa, Alexandrina Buque, Maria Deolinda Fulane e Edite Pindela.

À família Loforte, o meu muito obrigado pelos dados concernentes à Micaela Loforte e seus familiares. Agradeço também a Geraldo Saranga e família, que pesquisaram e me enviaram diversos livros para a compreensão do período estudado.

RESUMO

NHAMONA, E. M. F. **Dialéticas das formas literárias**: uma interpretação de *O Livro da Dor*, *Godido e Outros Contos* e *Chitlango, Filho de Chefe*. 2016. 238f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Este trabalho tem como pressuposto o fato de que as formas literárias visadas são conteúdos sedimentados que se consolidaram no processo colonial. Neste processo, considera-se o entrelaçamento entre uma cultura letrada alienígena e uma cultura oral autóctone, sendo uma dominante e outra dominada. Constatamos que a compreensão das fissuras, problemas e dilemas verificáveis nos textos em análise permitirá apreender os mecanismos, quer literário, quer sociais, que engendraram formas impregnadas de características situacionais e contextuais. Acreditamos que, em *O Livro da Dor* de João Albasini, *Godido e Outros Contos* de João Dias e *Chitlango, Filho de Chefe* de Chitlango Khambane e André-Daniel Clerc, as formas engendradas se resumem ao assimilado, resultante da hegemonia cultural produzida em situação colonial.

Palavras-chaves: Formas literárias; situação colonial; assimilação; hegemonia; *O Livro da Dor*; *Godido e Outros Contos*; *Chitlango, Filho de Chefe*.

ABSTRACT

NHAMONA, E. M. F. Dialectics of Literary Forms: an interpretation of *O Livro da Dor*, *Godido e Outros Contos* and *Chitlango, Filho de Chefe*. 2016. 238 f. Tese (Doctorate degree) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

This work is based on the assumption that the target forms are consolidated content in the colonial process. In this process, it is considered the intertwining of an alien literate culture to another indigenous oral culture, one dominant and one dominated. We observed that the understanding of fissures, problems and verifiable dilemmas in the texts in question will enable to capture the literary and social mechanisms that engendered forms impregnated with situational and contextual characteristics. We assume that in *O Livro da Dor* of João Albasini, *Godido e Outros Contos* of João Dias and *Chitlango, Filho de Chefe* of Chitlango Khambane and André-Daniel Clerc the forms engendered are centered on the assimilated, resulting from cultural hegemony produced in colonial situation.

Keywords: literary forms; colonial situation; assimilation, hegemony; *O Livro da Dor*, *Godido e Outros Contos*; *Chitlango, Filho de Chefe*.

RÉSUMÉ

NHAMONA, E. M. F. Dialectique de formes littéraires: une interprétation d'*O Livro da Dor*, *Godido e Outros Contos* et *Chitlango, Filho de Chefe*. 2016. 238 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Ce travail a comme présupposé que les formes étudiées sont des contenus consolidés dans le processus colonial. Dans ce processus on considère l'entrelacement d'une culture lettrée étrangère à une autre culture orale indigène, une dominante et l'autre dominée. Nous avons constaté que la compréhension des fissures, des problèmes et des dilemmes vérifiables dans les textes en question, permettra de saisir les mécanismes à la fois littéraires et sociales qui ont engendré des formes imprégnés de caractéristiques situationnelles et contextuelles. Nous supposons que dans *O Livro da Dor* de João Albasini, *Godido e Outros Contos* de João Dias et *Chitlango, Filho de Chefe* de Chitlango Khambane et André-Daniel Clerc, les formes engendrées se limitent à l'assimilé, résultant de l'hégémonie culturelle produite dans la situation coloniale.

Mots-clés: formes littéraires; situation coloniale; l'assimilation; l'hégémonie; *O Livro da Dor*; *Godido e Outros Contos*; *Chitlango, Filho de Chefe*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
1.1. HEGEMONIA E ASSIMILAÇÃO.....	15
1.2. METODOLOGIA	23
1.3. OBJETO	24
2. O DISCURSO EPISTOLAR E OS DILEMAS DO ASSIMILADO	26
2.1. OS «DIALETOS CAFRES», O PORTUGUÊS E O INGLÊS	36
2.2 OS GÊNEROS DO DISCURSO EM ALBASINI	46
2.3A GÊNESE DAS CARTAS	55
2.4 UM GÊNERO PROTEIFORME	61
2.5 A CRÔNICA, O CONTO E A POESIA	68
2.6 AS CARTAS	71
2.7 O TEMPO E A CIDADE	74
2.8 CRISTÃOS, MUÇULMANOS E SUPERSTICIOSOS.....	78
2.9 “OBSCUROS OBREIROS DA LEGIÃO DO FUTURO”	82
2.10 CIVILIZADOS, ASSIMILADOS E INDÍGENAS	90
3. A FORMA MORALIZANTE E O CREPÚSCULO DO MITO DO PROGRESSO	95
3.1 O PROVÉRPIO	107
3.2 A CARTA	112
3.3 OS TIPOS RACIAIS	115
3.3.1 <i>O negro</i>	115
3.3.2 <i>O mulato</i>	117
3.3.3 <i>O branco</i>	121
3.4. “NUM MUNDO DE MALDADES”	124
3.5. “UM BRASIL DE HUMANIDADES”	125
3.6 UM “POVO OPRIMIDO” NUMA “SOCIEDADE DE PRECONCEITOS”	133
3.7 A SITUAÇÃO LINGÜÍSTICA	145
4. A AUTOBIOGRAFIA E ASSIMILAÇÃO PROTESTANTE.....	151
4.1 A AUTOBIOGRAFIA	157
4.2 O PROVÉRPIO	167
4.3 O CONTO	179
4.4 O CANTO	185
4.5 CONTO, PARÁBOLA OU HISTÓRIA?	190
4.6 A CARTA	193
4.7 A(S) LÍNGUA(S) DA AUTOBIOGRAFIA.....	199
4.8 CAMPONESES, ASSIMILADOS E CIVILIZADOS	207
5. CONCLUSÃO	209
5.1 AS FORMAS LITERÁRIAS E O PROCESSO DE ASSIMILAÇÃO.....	209
BIBLIOGRAFIA	223

1. Introdução

“Teorias e sistemas são móveis como a terra”¹

O propósito da tese é estudar as relações entre o processo social e formas literárias em *O Livro da Dor* de João Albasini, *Godido e Outros Contos* de João Dias e *Chitlango, Filho de Chefe* de Chitlango Khambane e André-Daniel Clerc. Partimos dos pressupostos elementares delineados pela crítica dialética, que defendem a compreensão da “forma literária” aliada ao “processo social” manifesto na obra artística.

Roberto Schwarz, ao comentar sobre “Dialética da malandragem” de Antônio Candido², demonstra como nesse ensaio se realizou na plenitude a aspiração da crítica dialética de juntar no ato de apreciação a forma literária e o processo social. Esse anelo se concretiza no ensaio de Antônio Candido ao habilmente sintetizar a análise e a interpretação de estruturas literárias, o saber erudito de dinâmicas sociais e a explicitação de um ponto de vista novo sobre um tema histórico, estreitamente associado aos processos sociais e históricos contemporâneos. Por meio de uma leitura comparatista, onde se relevam mais diferenças que semelhanças, é possível perceber nas obras aspectos ligados à sociedade. Desse modo, a forma literária poderia ser vista no ato crítico como “uma síntese profunda do movimento histórico”³, estabelecendo relações entre as leituras literárias e a compreensão duma realidade. O desejo de compreender a forma estimula sua descrição, não em função de um critério literário estabelecido, mas, a “todo e qualquer nexos que subordine outros no texto, incluídas aqui as formas fixas”⁴. Por conseguinte, essas leituras paralelas permitiram encontrar o “termo de mediação” entre o processo social e a ficção.

Os dados do processo histórico passam a fazer parte da estrutura da obra literária, tornando-se constitutivo dessa e possibilitando uma dinâmica autônoma do campo literário imerso no social. Desse modo, temos formas reais e literárias, sendo ambas

¹ Albasini, J. Mais um... **O Africano**, 22 set. 1915, n. 358, ano 5, p. 1.

² Candido, 2010, p. 17-48.

³ Schwarz, 1987, p. 135.

⁴ Ibid., p. 138-139.

geradas no “processo de produção social”⁵. Apesar de apresentarem peculiaridades, elas são melhor entendidas quando integradas na totalidade de uma sociedade. Nessa perspectiva integral, podemos ver as contradições e os conflitos engendrados pelas circunstâncias históricas, então manifestas nas formas. A partir disso, é possível até mesmo vislumbrar os desdobramentos futuros dessas contradições e conflitos sociais⁶.

Para Paulo Arantes (1992), temos nas formulações críticas de Antônio Candido e Roberto Schwarz um compromisso em estabelecer conexões entre a forma literária e o processo social. Nas formas analisadas, procuramos o “confronto” entre “duas ordens culturais opostas, a civilizada e a primitiva”: a primeira seria a cultura metropolitana, imbuída do “progresso”, e a segunda a da “colônia”, associada ao “atraso”⁷. Nesse sentido, as colônias seriam espaços periféricos de domínio do capital metropolitano e, desse modo, seus recursos estariam a serviço dos países centrais, sendo notório o domínio do “capital inglês”, dominante mesmo em Portugal. Na literatura, teríamos uma “configuração de dupla face, uma voltada para a estruturação interna da obra, outra para o decurso da história real”⁸. Esse domínio econômico se manifestaria nas artes pela “hegemonia cultural dos países centrais” e o caráter sempre atrasado e mimético das literaturas dos países periféricos, como a brasileira⁹.

Abdala Junior (2012) destaca, em *Literaturas Comparada & Relações Comunitárias, Hoje*, que as formas, quer literárias, quer sociais, perduram. Apesar das transformações sociais e históricas, as formas adquirem uma roupagem diferente, reiterando as mesmas ideias e práticas. Essas formas reiteradas estão vinculadas ao domínio econômico e cultural, resultando num consenso forjado, como a hierarquização prevalece nos estudos literários que, atendendo a uma perspectiva eurocêntrica, exalta os modelos das literaturas dos colonizadores e rebaixa a dos colonizados, como meras imitações imperfeitas. Consequentemente, temos a replicação desses “repertórios de um processo de colonização mais amplo, que se manifesta em termos de desenhos assimilacionistas de formas de pensamento e de ação”¹⁰, tanto num passado colonial como num presente neoliberal. Essa atitude desconsidera a experiência histórica de outros povos e seu modo de explicar o mundo. Seu modo de vida é considerado atrasado, e, por isso, esses povos

⁵ Ibid., p. 141-142.

⁶ Schwarz, 1987, p. 129-155.

⁷ Arantes, p. 45, 47.

⁸ Id., p. 90.

⁹ Id., p. 104.

¹⁰ Abdala Junior, 2012, p. 43.

são forçados à recepção passiva de “modelos estrangeiros”¹¹. Uma das estratégias usadas para manter a hegemonia é o que Abdala Junior denomina “administração da diferença”¹², consistindo na gestão e integração de aspectos desviantes do ideal propalado pelo núcleo difusor dessa supremacia.

Todavia, a hegemonia não é total; e há brechas que permitem ações para romper com essa anuência fabricada. Isso possibilita a inclusão na literatura de formas originárias dos países periféricos, onde seus “registros” e “repertórios” são readaptados aos modelos originários dos países centrais, estimulando sua apreensão crítica. Essa postura oposta ao hegemônico igualmente se realiza nos “sonhos diurnos”, expressão do “princípio esperança” – que os habilita a criticar o entorno e a imaginar o porvir, propiciando laços solidários e aproximações comunitárias entre os dominados, auxiliados por uma língua partilhada, como a portuguesa¹³.

George Balandier (1993; 2014) define por “situação colonial” a “dominação imposta por uma minoria estrangeira racial e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone, materialmente inferior”¹⁴. Essa dominação ocorre tanto no campo econômico como cultural, implicando a hierarquização de línguas, hábitos, religiões e modos de vida plurais. Para tal, a maioria autóctone é vista de forma estereotipada, a-histórica e racista, não se lhe permitindo o desenvolvimento de ideias autonomistas e lhe instigando a estar sempre a serviço dos interesses da metrópole. Um dos mecanismos usados é a ideologia da assimilação, concebida como a possibilidade de fazer parte dessa minoria estrangeira racial, aceitando esse modo de vida superior. Porém, a sociedade colonial é permeada de conflitos, suscitado pelo choque de interesses díspares de seus grupos constitutivos. Por isso, uma interpretação correta passa necessariamente pela compreensão da situação colonial como “sistema” e “totalidade”. A compreensão total auxiliará na percepção das relações entre “dominação política” e “dominação cultural” nas dinâmicas históricas específicas, pela qual são veiculados valores que concorrerem para a subserviência, mesmo depois de muitos desses subjugados alcançarem a autonomia política¹⁵.

¹¹ Ibid., p. 29.

¹² Ibid., p. 58, 63-66.

¹³ Ibid., p. 28, 33, 36, 38, 44, 54, 58, 59, 148, 233.

¹⁴ Balandier, 1993, p. 128.

¹⁵ Balandier, 1993, p. 128-129; Balandier, 2014, p. 27.

Foram esses impulsos teóricos que nos impeliram a perceber as relações entre as formas literárias e sociais em alguns escritores moçambicanos na primeira metade do século XX e suas repercussões posteriores. Nesse período anterior à luta armada de libertação nacional (a luta armada ocorreu no período de 1964-1974), o domínio colonial português era pleno, resultante da criação pelo Estado Colonial de intelectuais subservientes para as atividades estatais. Essa hegemonia teve seu auge a partir de 1926, com a implantação do Estado Novo e do seu projeto nacionalista. Resultante desse processo de dominação intelectual e econômica, surgiu a figura social do assimilado, que vamos abordar em seguida.

1.2. Hegemonia e assimilação

O conceito de *assimilação* é central para entender a formação de uma “pequena burguesia africana”; e, por conseguinte, essa formação é fundamental para a compreensão do surgimento da literatura moçambicana de língua portuguesa. Para Mendonça (1988), o aparecimento dessa pequena burguesia se deveu à necessidade do Estado Colonial de criar uma minoria que auxiliasse na administração pública e, acima de tudo, nas atividades práticas. Ela era produto do “confronto linguístico e cultural resultante de uma situação de contato violento com o colonialismo”¹⁶. Sua constituição se deveu às atividades dos governantes liberais portugueses que, numa primeira fase, sobretudo depois de 1885, aprovaram uma mesma legislação tanto para a metrópole como para as colônias. Todavia, com a ocupação efetiva, tal quadro mudou, levando à aprovação de regras discriminatórias, em 1907, e à portaria do assimilado, em 1917.

Essa pequena burguesia africana, influenciada pelas ideias liberais, acreditava que a instrução e o trabalho enérgico os traria fartura e progresso. Tal crença levou à adoção da língua portuguesa como meio de apreensão dos padrões civilizacionais europeus assim como de princípios cristãos nas cidades. Essa postura implicava não somente na rejeição das “línguas africanas”, como também de artes e culturas orais ligadas ao cotidiano dos nativos no campo e o combate às igrejas protestantes que usavam esses idiomas na conversão dos neófitos. Seus principais órgãos impressos foram os jornais *O Africano* (1908-1920) e *O Brado Africano* (1918-1932), em

¹⁶ Mendonça, 1988, p. 9.

português e em ronga, tendo o óbvio objetivo de agregar os “indígenas” ao projeto assimilacionista português. Desse modo, a pequena burguesia africana, ou “os assimilados”, dependiam para sua existência e sobrevivência, do estado colonial, sendo que ela não era culturalmente ‘africana’ e tampouco chegaria a ser ‘europeia’, resultando disso, um grupo intermediário, desarmonioso e problemático¹⁷.

Jeanne Penvenne (1993) abordou a questão desse pequeno grupo intermediário e o designou “pequena burguesia local africana”¹⁸. Considerava os assimilados africanos os indivíduos ricos e educados, que anelavam direitos semelhantes aos dos brancos pela “lei civil”. Os assimilados acreditavam que a educação e o duro trabalho os predispunham para o progresso e a civilização. Muitos detinham terras, pelo casamento entre mulheres africanas ricas e europeus abastados, possibilitando a criação de um grupo de privilegiados e pessoas influentes. Outros provinham da necessidade do Estado colonial de serviços que ajudassem a baratear os custos dos serviços em favor de uma elite branca crescente na colônia. Uns, formados pelas missões católicas, se tornavam funcionários públicos e outros, pelas igrejas protestantes, empregados das firmas estrangeiras, sobretudo inglesas. Eram vistos como concorrentes pelos colonos brancos e, por conseguinte, rebaixados e aviltados. Por outro lado, eram considerados “brancos de papel” pelos indígenas, vistos com receios, temidos e desprezados. O poder desta pequena burguesia foi declinando à medida que a imigração branca se acentuou e sua posição marginal se efetivou com o estabelecimento do Estado Novo¹⁹.

Aurélio Rocha (1982; 1991; 1996; 2006; 2011), nos estudos sobre os trabalhadores do porto e caminhos de ferro e os nativistas em Lourenço Marques, define o *nativismo* como um movimento de defesa, por parte dos nativos instruídos, diante dos excessos do sistema colonial português. Eles pertenciam a um grupo de trabalhadores de baixo escalão, “cuja formação se processou sobre o controle do poder político colonial por via dos aparelhos de hegemonia cultural como a escola e a igreja”²⁰. Desse modo, eram funcionários públicos e de profissões liberais, se reunindo no *Grêmio Africano de Lourenço Marques*. Entre os membros do Grêmio existiam os de origem católica, “mestiços” e “mulatos”, sendo africanos de origem europeia e goesa, falantes de português, e outros, maioritariamente negros, sabendo inglês e ronga, provenientes das

¹⁷ Id., 1988, p. 21.

¹⁸ Penvenne, 1993, p.34.

¹⁹ Id., 1993, p. 135. Cf. Wutys, 1980, p. 19.

²⁰ Rocha, 1991, p. 319.

igrejas protestantes. Uma vez que compunham uma camada intermediária, Aurélio Rocha (1991, p. 154) considera crucial para compreendê-los, usar em simultâneo as categorias de classe e raça.

Ser *assimilado* significava deixar de ser legalmente indígena, abandonando línguas e hábitos e passando a falar e escrever em português, adotando o modo de vida português, o que permitia que tivessem uma vida menos degradante, algum prestígio e possivelmente alguma mobilidade social. Tratava-se de uma minoria com empregos subalternos no Estado colonial, vivendo em condição menos miserável que o indígena e que almejavam as regalias materiais e sociais dos brancos. O assimilado era um ser fronteiriço, nem africano, muito menos europeu, num estado de “alienação” e “frustração”. A sua associação, o Grémio Africano de Lourenço Marques, congregava pessoas de diferentes interesses, resultando em conflitos e posições ambíguas, como a consciência de serem negros, contudo reivindicando serem “africanos portugueses”²¹. Desejavam uma cidadania plena, mas tinham clivagens entre si de ordem racial, étnica, religiosa e profissional que os impediam de ser uma frente unida contra o sistema colonial.

A política de assimilação pode ser definida como um processo imanente à própria noção de colonização. De fato, para os teóricos do colonialismo, colonizar era civilizar, implicando a elevação dos indígenas ao nível da “civilização” e da cultura portuguesa, educando-os e cristianizando-os. A assimilação era assim um projeto cultural que supostamente possibilitava aos negros beneficiarem-se das facilidades dos brancos e terem as mesmas oportunidades educacionais e de progresso.

Entre 1900 e 1925, é criticada pelos gestores do Estado colonial a “assimilação uniformizadora” em favor de uma “tendencial”, cuja implantação reduzia os africanos à condição de indígenas e possibilitava a exploração da mão de obra por meio do “trabalho forçado”, a “chapa”, provocando muita contestação na colônia expressa através da imprensa local. Com a república, acentuou-se a discriminação, uma vez que, em 1917, é publicado o “alvará dos assimilados”, que distinguia três “categorias sociais”: os “não indígenas, os assimilados e os indígenas”. Os dois primeiros eram os civilizados. Apesar dos pressupostos liberais, essa lei discriminatória atingiu em cheio os assimilados, “a comunidade nativa, sobretudo a camada mais visada por tal

²¹ Rocha, 1996, p. 47, 177.

legislação, a saber, os nativos educados na cultura portuguesa ou europeia”²². A lei era tão excludente que muitos portugueses metropolitanos não estavam em condições de satisfazê-la. Essa camada foi finalmente excluída com o advento do Estado Novo, estreitando sua colaboração resignante com o regime de Salazar.

Em *Os Assimilados, João Albasini e as Eleições*, José Moreira (1997) descreve os assimilados como uma minoria de “destribalizados”, com ideologia urbana e ocidental, empregados no funcionalismo, reivindicando a cidadania portuguesa. Somente mais tarde, e, gradualmente, foi possível tomar consciência da sua condição de “negros”, “colonizados” e “explorados”. Entre 1900 e 1922, tinham como líder João Albasini, através do qual se mostravam cientes das contradições entre os ideais liberais e as práticas administrativas e jurídicas do governo português. O Estado colonial elegeu os colonos como camada intermediária entre a metrópole e os indígenas, relegando os assimilados para marginalidade. Por isso, se acirrou a luta de classes entre os colonos influentes, “pequenos burgueses em vias de proletarização (entre os quais se encontrava a maioria dos assimilados) e a classe operária (onde cabia uma facção dos assimilados e a maioria indígena)”²³. O proletariado branco existente na colônia era fraco e racista, tanto em número como em ação, se comportando como uma “aristocracia operária”²⁴. Os assimilados desejavam ser brancos, entretanto queriam ter protagonismo político defendendo negros. Pela ilustração e profissão, eram ocidentais e urbanos e pela raça, negros.

A aprovação da portaria do assimilado, em 1917, foi o ponto de discórdia entre o Estado colonial e os assimilados, sendo a luta mais longa e importante de João Albasini. Do ponto de vista histórico, a assimilação foi “ideologia colonial portuguesa por excelência”²⁵, e tinha por meta trazer indígenas para sua civilização, tornando-os semelhantes aos portugueses. Numa primeira fase (1820-1910), foi promovida uma “assimilação uniformizadora”, que, depois, se optou pela “assimilação tendencial”, possibilitando criar uma camada intermediária, pequena burguesa no funcionalismo, no comércio e na agricultura. Com a ascensão do Estado Novo, os assimilados foram abertamente excluídos, obrigando-os a se tornarem nativistas na ação²⁶.

²² Rocha, 2006, p. 130-131; Rocha, 2011, p. 117, 150.

²³ Moreira, 1997, p. 63.

²⁴ Ibid., p. 77.

²⁵ Ibid., p. 92.

²⁶ Ibid., p. 92, 94-95.

Em *Origens do Nacionalismo Africano*, Mário Pinto de Andrade analisa a geração anterior à emergência dos movimentos nacionais dos países africanos de língua oficial portuguesa e conclui existirem prolongamentos e rupturas entre os “protonacionalistas” e os nacionalistas. As “elites letradas” resultaram do processo de ensino de camadas subordinadas na administração estatal através dos aparelhos ideológicos do Estado, como a escola, a igreja e o exército, assim como devido à própria iniciativa dos dominados, que abraçaram as ideias do liberalismo. O protonacionalismo, na sua expressão verbal, era “*fragmentário* (no pensamento e na ação), *descontínuo* (na temporalidade) e *ambivalente* (no seu posicionamento face ao sistema colonial)”²⁷. Ele se manifesta entre 1911 e 1930, dinamizada por intelectuais ligados à supremacia colonial em defesa das “populações anónimas” contra leis perversas e discriminatórias do colonialismo. Consideravam-se portugueses e trabalhavam para melhorar os aspectos desviantes da administração colonial²⁸.

Valdemir Zamparoni (1998), ao discutir a questão de “classe”, afirma que o conceito deve ser usado com cautela, adequando-o às circunstâncias africanas. Ao falar de um pequeno grupo de nativos moldados pelos europeus, prefere concebê-los como “pequena burguesia da terra em formação”²⁹. Ela tinha origem nas atividades mercantis antes da ocupação efetiva e no estabelecimento da administração estatal colonial, nomeando-a, por isso, “pequena burguesia filha da terra”³⁰. Eles abraçaram as ideias iluministas, convencidos de que a ação colonial seria promotora do progresso e da civilização por meio da educação, sobretudo para os indígenas. Desse modo, eram igualmente chamados de assimilados, pois, pretensamente, abandonaram seus “usos e costumes”, passaram a falar e escrever em português, se tornaram monógamos, com empregos e modos de vida aprovados pela civilização europeia por meio de um exame feito pela administração colonial.

Para Zamparoni, a promulgação da portaria do assimilado visou restringir o acesso aos privilégios de cidadãos pelos negros e mulatos. Outro objetivo da portaria foi neutralizar suas atividades políticas, impossibilitando que se unissem tanto aos brancos como aos indígenas, o que, evidentemente, estimulava querelas sociais e raciais latentes na pequena burguesia filha da terra. Os assimilados defendiam os indígenas do trabalho

²⁷ Andrade, 1997, p. 77. Cf. Andrade, 1990, p. 9-27.

²⁸ Id., p.77.

²⁹ Zamparoni, 1998, p. 390.

³⁰ Id., p. 391-393.

forçado, do alcoolismo, da prostituição, do roubo de terras, não obstante os consideravam incultos, selvagens e atrasados, suscetíveis de ser assimilados pela instrução. Suas reivindicações igualitárias cessaram na imprensa com as medidas tomadas pelo Estado Novo para agudizar as suas divisões raciais e sociais, levando a se integrarem nos esforços da ditadura salazarista. As ambiguidades e contradições desse grupo somente podem ser entendidas por meio do conceito de raça e racismo no contexto situacional do colonialismo português.

José Luís Cabaço (2007), na sua tese sobre identidade e nacionalismo em Moçambique, aponta para a existência na sociedade colonial de múltiplas oposições como entre um colono superior, agente de uma missão civilizadora, detentor da cultura, e outro colonizado, dominado, inferior, bárbaro; constituindo duas seções: a dos dominadores e dos dominados. Faziam parte da maioria dominada os indígenas, geralmente indivíduos de raça negra e seus descendentes, não tendo uma educação formal e vivendo da agricultura de subsistência. Entre os dominadores e dominados, que constituíam o sistema colonial, foi criada uma elite intermediária em troca de algumas vantagens. O processo de assimilação teria seu clímax com a supressão das culturas bantu na colônia e o estabelecimento da cultura portuguesa. A dominação consistia no alargamento da situação subalterna e servil do continente africano no sistema econômico mundial.

Para José Capela (2009; 2010), os assimilados eram um conjunto de indivíduos que, aproveitando-se da instrução pública e da liberdade de imprensa promovida pelos governos liberais portugueses, deixaram de ser indígenas desde o setembrismo de 1836. Eles almejavam se tornar cidadãos plenos, expressando sua vinculação à cultura ocidental pela escrita jornalística e modos de vida. Considera que tanto os assimilados como os operários em Lourenço Marques tinham “uma mentalidade eurocêntrica incorrigível”³¹, sendo que ambos brigavam para o alargamento da colonização, meio eficaz de civilizar os que consideravam selvagens. A minoria proletária branca detinha privilégios e os defendia zelosamente, em detrimento da maioria negra e dos assimilados. Em virtude de emergir “uma burguesia colonial local”³² e periférica em relação à metropolitana, não hesitavam em se aliar a essa na manutenção de seus privilégios. Os assimilados e os proletários não viam com bons olhos as missões

³¹ Capela, 2009, p. 12.

³² Capela, 2010, p. 132,141,145

protestantes, considerando-as estrangeiras e, por conseguinte, aliadas aos inimigos do projeto civilizacional português. Na verdade, ao alfabetizarem os nativos, as igrejas protestantes acirravam as disputas por empregos na colônia, apesar de seus membros terem preferência pelas firmas privadas, enquanto que no funcionalismo e nas empresas de capitais portugueses favoreciam os proletários.

Severino Ngoenha, em *Estatuto e Axiologia da Educação* (2000), salienta que a educação portuguesa tinha por objetivo criar um pequeno grupo de subordinados para auxiliarem nas atividades repressivas do Estado. Esses assimilados eram “domesticados e subordinados”³³, tinham uma de inferioridade natural em relação aos portugueses, aos quais estavam condenados a nunca se igualarem. Em contraste, os missionários protestantes educaram em línguas locais, por meio da educação bilíngue gradual, muitas vezes indo contra as normas estabelecidas pelo Estado colonial, instigando os nativos para a leitura e aquisição de valores bíblicos.

Os missionários eram favoráveis ao progresso e à modernidade, por isso defendiam o colonialismo como uma forma de modernidade, mas por meio de “uma civilização cristã”, diferente da civilização laica que, em seu entender, promovia o individualismo, a prostituição, o alcoolismo, o trabalho forçado e o ateísmo. Por isso, criticavam a poligamia, as “superstições”, o “fraco de carácter” do nativo pagão, em contraste com o abstêmio, monógamo, cristão, de personalidade firme do convertido protestante³⁴. Suas atividades eram opostas ao projeto nacionalista português, pois não auxiliavam na propagação da língua e cultura portuguesa e estimulavam a sedição, porque veiculavam ideias não portuguesas. Com a concordata entre o Estado Novo e a igreja católica em 1940, aumentou a hostilidade contra as igrejas protestantes, impelindo a criação de grupos ou de patrulhas (*mintlawwa*), que associaram hábitos dos pastores bantu, práticas dos escuteiros ocidentais e valores cristãos que favoreciam a liderança, a união, a coragem, a lealdade, a solidariedade e o amor.

Teresa Cruz e Silva (2001) argumenta que a implantação e propagação da missão suíça em Moçambique foram marcadas por atritos com o Estado colonial, porque a missão era sempre vista como um mecanismo para contestar a supremacia do projeto colonial português e facultar o surgimento de indivíduos rebeldes ao sistema colonial. A instalação da missão suíça no sul de Moçambique ocorreu graças ao

³³ Ngoenha, 2000, p. 39, 76.

³⁴ Ibid., p. 121, 128.

empenho de nativos que voltavam da África do Sul em visita aos seus familiares. Estes emigrantes converteram os primeiros crentes: suas práticas iniciais eram parecidas aos rituais das religiões tradicionais africanas. Por meio da alfabetização em línguas bantu, num período de crescente progresso da economia capitalista na África Austral, a missão transmitiu valores cristãos aos nativos, com intuito de os proteger da crescente degradação moral. Os missionários produziram muito material escrito para a leitura dos nativos. De entre esses, temos jornais *Kuca ka Mixo* (1904-1948), *Timhaka ta Kuhanyiswa*, *Nyeleti ya Miso* (1921-1949) e *Mahlahle* (1948-1969) em ronga, tswa, tsonga e português. O jornalismo protestante usualmente debateu a situação política e publicou informações sobre as atividades religiosas, usando diversos gêneros (cartas, canções, crônicas, contos, comunicados, manifestos, notícias, novelas, parábolas, poesia, provérbios etc.).

As atividades das igrejas protestantes diminuíram com a instalação do Estado Novo, aliado à igreja católica, ao instituir o nacionalismo econômico, isto é, as colônias ao serviço dos interesses da metrópole. Essas medidas foram aclamadas pela pequena burguesia africana, visto que levariam ao domínio real da administração portuguesa na colônia. Em reação, a missão suíça criou grupos (*mintlawas*), por meio da escolha de aspectos da cultura bantu, escutismo europeu e valores cristãos. Pela conjunção desses elementos, ensinou jovens para liderança, respeito pelas hierarquias e solidariedade. Por meio de discussões, “jogos, dança, teatro, canções e acampamentos”, formaram a juventude com faculdades físicas e mentais para sua autodeterminação³⁵. Os membros desses grupos foram essenciais para o surgimento de organizações nacionalistas como o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM) e a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Desse modo, a alfabetização e a escrita nas línguas bantu com objetivo religioso contribuiu para a criação de uma identidade, de uma comunidade distinta das outras, ao realçar a luta contra autoridades opressoras em prol da liberdade. Essa comunidade passou igualmente a ter uma literatura escrita e jornais que desenvolveram uma consciência crítica e oposta ao colonialismo. Em confronto aberto com a administração estatal aquando da ascensão de Salazar ao poder, a missão suíça criou grupos de jovens que desenvolveram um espírito autonomista e os predispueram a anelar uma nação diferente da sancionada pelo sistema colonial.

³⁵ Cruz e Silva, 2001, p. 78.

Em suma, os assimilados, a pequena burguesia filha da terra, foram formados pelo Estado colonial com objetivo de servirem-no nas tarefas braçais da administração. Da administração colonial dependia sua sobrevivência, já que seus membros foram educados na escola, igreja e no exército. Mesmo os educados nas igrejas protestantes abandonavam os modos de vida bantu em favor de uma civilização europeia, seja laica ou cristã. A educação obtida pelos nativos os estimulava a renegar sua cultura, considerada inferior, por outra, vista como superior. Por meio desse discurso de superioridade cultural e civilizacional, tanto o Estado colonial como os missionários protestantes exerceram domínio cultural sobre os nativos, inculcando conceitos e hábitos ocidentais com sua anuência, veiculados pela escrita, reforçados pelo jornalismo nativista e vernacular. Sua recepção da civilização foi ativa, pois incorporava vocábulos, conceitos e hábitos provenientes das culturas autóctones, inclusive fazendo críticas e debatendo nos jornais sobre as iniquidades das ações dos civilizadores e os caminhos a trilhar para melhorar o sistema e, sobretudo no final da segunda guerra, no sentido de romper com a opressão colonial³⁶.

1.3. Metodologia

Faremos uma análise comparatista das formas literárias em *O Livro da Dor* de João Albasini, *Godido e Outros Contos* de João Dias e *Chitlango, Filho de Chefe* de Chitlango Khambane e André -Daniel Clerc, realçando na análise as possibilidades do diálogo com os processos sociais contidos nelas. Em virtude de estarmos diante de processos suscitados pelas circunstâncias do assimilado, minoria subalterna, prenhe de conflitos, contradições e ambiguidades, por se situarem numa linha fronteira entre o grupo hegemônico e a maioria dominada, suas ações e atitudes oscilaram entre a aspiração da cultura superior dos dominadores e a defesa da justiça para os dominados. Concordentemente, na escrita dos assimilados, ou da pequena burguesia filha da terra, imperava o culto à civilização ocidental, baseada nos seus mais ilustres escritores e pensadores.

Ciente da complexidade e problemática que essa abordagem gera, considera-se importante recorrer aos conhecimentos de diversas áreas do saber para

³⁶ Williams, 1979, p. 112-117; Gramsci, 1979, p. 9; Abdala Junior, 2003, p. 86- 89; Candido, 2014, p. 107; Abdala Junior, 2012, p. 15-16, 23, 36-37, 44, 47-48; Medviédév, 2012, p. 49, 206; Abdala Junior, 2014, p.161, 165; Balandier, 2014, p. 27, 48; Garmes; Melo e Castro, 2014, p. 226-227.

compreendê-los. Apesar disso, iremos relevar mais as diferenças que as semelhanças em relação ao modelo plasmado pelos assimilados contidos na composição formal das obras escolhidas. Para tal, atentarmos-nos aos aspectos associados ao lócus enunciativo e às circunstâncias históricas que influíram, conscientemente ou não, na sua escrita. E é em relação às mazelas espaiadas pelo poder cultural predominante que vão almejar mudanças, organizando-se em associações e grupos e projetando um futuro mais esperançoso.³⁷

1.4. Objeto

Temos como obras visadas *O Livro da Dor* de João Albasini, *Chitlango, Filho de Chefe* de Chitlango Khambane e André-Daniel Clerc e *Godido e Outros Contos* de João Dias. Nossa pesquisa alargará o conhecimento sobre o primeiro período (1925-1947) e o segundo período (1947-1964) da literatura moçambicana de língua portuguesa.

É crucial interpretar os livros supracitados, pois são clássicos da literatura moçambicana em língua portuguesa. Depois do estabelecimento da imprensa em 1854 e a consequente publicação da *Revista Africana* e dos trabalhos literários de José de Campos de Oliveira, o primeiro período (1925-1947) é inaugurado com a publicação de *O Livro da Dor* de João Albasini. O livro foi considerado como pertencendo ao gênero “cartas de amor”. Todavia, os estudiosos não chegaram a um consenso sobre isso. Russel Hamilton (1975, p. 14) os classifica como “contos”³⁸, enquanto Manuel Ferreira os considera como “contos, crônicas e reflexões”³⁹. Por conseguinte, somente a análise e interpretação poderão ajudar a dissipar essas diferenças de pontos de vista.

Em 1952, a Casa dos Estudantes do Império publicou em Lisboa *Godido e Outros Contos* de João Dias. O livro contém contos em elaboração, pois a morte precoce surpreendeu o autor. Trata-se, todavia, do primeiro livro de contos da literatura moçambicana em português, servindo de referência para as narrativas que se seguiram,

³⁷ Abdala Junior, 2014, p. 139-168. Cf. Cara, 2014, p. 124, 133.

³⁸ Hamilton, 1975, p. 14.

³⁹ Ferreira, 1997, p. 14, 483-494.

como *Portagem* de Orlando Mendes e *Nós matamos o cão tinhoso* de Luís Bernardo Honwana⁴⁰.

Chitlango, Filho de Chefe, assim como ocorreu com outros livros de escritores moçambicanos, somente foi publicado em Moçambique em 1990. Desde 1947 circulava clandestinamente em Moçambique, tendo sido usado na leitura das classes no primário nas colônias inglesas da África Austral. É a autobiografia de Eduardo Mondlane e compõe-se de canções, cartas, contos, provérbios e parábolas. Pela natureza viva e didática de narrar as histórias das suas vivências, tornou-se livro de leitura obrigatória, consequentemente, foi incluso nos manuais de português no ensino secundário em Moçambique e na África Austral.

As cartas, os contos e a autobiografia foram produzidos por membros originários de diferentes setores e tempos da sociedade colonial. Essa premissa vai permitir testar amplamente a seguinte hipótese de pesquisa: apesar das diferenças temporais e genológicas, prelalece na escrita desses assimilados o discurso hegemônico propagado pela ação assimilacionista europeia, embora se apresente sempre contrariado pelo processo histórico e, posteriormente, ter sido rejeitado como falacioso. Essa atividade, se por um lado permitiu o surgimento de uma minoria letrada, por outro, criou as condições para o efetivo domínio cultural de uma civilização que se apregoava superlativa, o que é manifesto nos conteúdos e formas da escrita dos assimilados. A hipótese tem por finalidade responder a seguinte pergunta: como as estruturas formais ordenadoras das cartas, contos e autobiografia contêm, em sua constituição, o processo de assimilação e dominação cultural empreendido pelo estado colonial e pelas igrejas protestantes?

⁴⁰Mendonça, 1988, p. 91; Chabal et al., 1996, p. 41.

2. O discurso epistolar e os dilemas do assimilado

Em 1925, Marciano Nicanor da Sylva publicou pela Tipografia Popular *O Livro da Dor* de João Albasini. No prefácio, nos informa que o sobrinho de Albasini havia facultado o manuscrito para leitura. Porém, o trabalho não o tinha permitido, tendo o lido somente anos depois. Escrito entre 14 de maio de 1917 e 20 de abril de 1918, *O Livro da Dor* é constituído por 5 cartas de amor. Como podemos constatar, somente depois de quase 8 anos de sua escrita e 3 da morte do autor (1922), elas foram publicadas. O editor das cartas de João Albasini, Marciano da Sylva foi criado juntamente com o jornalista de *O Africano*. O pai do editor das cartas, José Aniceto da Silva, foi, desde 1886, diretor dos Correios e deu proteção aos irmãos Albasini aquando da morte de seu pai, Francisco Albasini, em data incerta. Resultante dessa proteção, o autor das cartas de amor principiou a trabalhar igualmente nos correios.

A família de Albasini é originária da Itália, de Mizouci, bispado de Coura. Antônio Albasini, o bisavô do jornalista, fora capitão de navios e era casado com uma senhora de origem espanhola, chamada Maria da Purificação. Um dos filhos de Antônio foi João Albasini, avô do autor das cartas de amor, que nasceu em São Lourenço, Portugal, em 26 de maio de 1812. Em 1831, o bisavô e o avô vieram para Lourenço Marques e ambos trabalharam na Companhia Comercial de Lourenço Marques e Inhambane, sendo o bisavô inspetor e o avô, empregado de escrituração. Visto que houve ataques dos guerreiros do rei zulu Dingane a Lourenço Marques em julho de 1833, quando morreram muitos moradores, inclusive o governador Dionísio Ribeiro, Antônio Albasini decide voltar para Portugal em 1834. João Albasini permanece na Companhia, mais tarde se casa com uma negra da família Cossa, da qual teve dois filhos, Antônio e Francisco João. Foi nesse período que passou a ser chamado carinhosamente por Juwawa pelos nativos. O avô de João Albasini se muda para Ohrigstad, na África do Sul, em novembro de 1846, onde em 1850 constitui uma nova família com Gertina Van Rensburg, morrendo em 1888. Antônio Albasini falece sem descendentes, enquanto Francisco João Albasini (Nwadywawo) casa com a filha do régulo Maxaquene, Joaquina Correia de Oliveira, com a qual teve quatro filhos: João dos Santos Albasini (Nwandzengele), José Albasini (Bandana), Maria Isabel Albasini e

Antônio Paulino Albasini (Ntonho)⁴¹.

João Albasini nasceu em Magude em 2 de novembro de 1876. Como fez questão de escrever, foi educado nas missões pelos padres católicos Simões e Domingos Caetano de Sousa, na Escola paroquial de Lourenço Marques, onde foi “obrigado a decorar” máximas por meio de castigos. Foi empregado dos Correios por meio do apadrinhamento de seu pai adotivo, José Aniceto da Silva, tendo sido demitido logo que ele foi para Índia. Em 23 de janeiro de 1897, José da Silva foi nomeado diretor dos Correios, em substituição de José Campos de Oliveira, que tinha sido indicado pelas autoridades para organizar o serviço postal da então vila de Lourenço Marques entre fevereiro e dezembro de 1896. José da Silva cessou de funções em dezembro de 1898, em favor de Juvenal Elvas Floriado Santa Barbara, nomeado para função em 4 de abril de 1898. Juvenal Barbara publicou em 1904 a *Estatística Geral dos Correios da Província de Moçambique*: seguida do relatório da inspeção a Zambézia, ano civil de 1903 e em 1911, *Estatística Geral dos Correios e Telégrafos da Província de Moçambique Ano Civil de 1909-1910*. Temos informação de que foi inspetor do Correio do Oriente, entre 1915 e 1916, e, em 1918, publicou o *Relatórios sobre os Correios e Telégrafos do Estado da Índia*. Em 1924 assinou em Estocolmo a Convenção Postal Universal pelas colônias portuguesas da Ásia e da Oceania.

João Albasini trabalhou também como despachante oficial. Iniciou suas atividades jornalísticas em *Diário de Notícias* (1905-1907) e *Vida Nova* (1907-1910), ambos republicanos. Foi despachante oficial por pouco tempo e, a convite do governador Freire de Andrade, ocupou o cargo de encarregado dos serviços do pessoal dos caminhos de ferro de Lourenço Marques entre 1911 e 1914. Ganhou notoriedade como jornalista e editor de *O Africano* (1909-1920) e de *O Brado Africano* (1918-1932).

Foi proprietário rural e imobiliário, tendo herdado terras e móveis dos seus familiares pertencentes à aristocracia ronga. Como se pode depreender das cartas enviadas para a amada, Micaela Loforte, Albasini tinha como sustentar os desejos educacionais e os entretenimentos desta. Na altura da escrita das cartas vivia numa casa de vários cômodos, sendo responsável por uma família nuclear, com nuances de alargada ou extensa. Era constituída pelo casal Albasini, seus dois filhos, o filho de uma prima e um filho de um amigo. Era conhecido entre os nativos por “Nwandzengele”,

⁴¹ Martins, 1957, p. 14- 18, 104, 109, 122; Rocha, 1987, p. 195- 208; Penvenne, 1996, p. 424.

que significa aurora ou crepúsculo⁴².

João Albasini, além do nome em ronga e em português, usava dois outros pseudônimos, João das Regras e Chico das Pegas, por vezes grafado de forma diferente, Xico das Pegas. João das Regras, como o nome sugere, abordava questões corriqueiras do seu tempo, apelando para o direito civil, seja ele baseado no senso comum, na moral cristã ou nas leis vigentes na colônia e na metrópole. Sua primeira aparição ocorreu em fevereiro de 1911, tendo escrito crônicas e cartas até agosto de 1920. Entre os temas abordados por João das Regras estava a ausência do progresso na colônia. O atraso resultava de uma administração desordenada, manifesta na falta de escolas, na prostituição da mulher indígena, na carestia de vida, no estado de bebedeira geral causada pelo vinho colonial e nas conseqüentes doenças e mortes resultantes do seu consumo excessivo.

João das Regras andava agastado e profundamente decepcionado, pois tinha esperança na república como um regime de governação melhor que a monarquia e o tinha aclamado. Nada tinha mudado, pois permanecia a falta de apoio à agricultura, as desigualdades de salários baseados na raça e o roubo descarado dos patrões em proveito da metrópole. Através do diálogo, do uso de máximas, provérbios, entre outras sentenças fixas, assim como da pergunta retórica, o canto e a dança, vai nos falando dos males que enfermam aquela sociedade onde se encontra inserido e, para isso, recorre a termos e frases em ronga e gitonga usuais. Por meio de um narrador que relata eventos aos quais não tem participação direta, tendo ouvido falar por outrem ou talvez visto, sempre se mostrando conhecedor dos fatos de forma unívoca, se aproximando do ponto de vista do jornalista e editor de *O Africano*. Não é por acaso que cria, à semelhança de *Os Maias* de Eça de Queiros, “Os Mathias”, retirado de um dos últimos contos do escritor português designado “João Matias”, em que esta personagem vive um amor platônico por uma mulher, rejeitando a consumação carnal desse afeto. Refere-se igualmente a Antônio Nobre, a Teixeira Pascoais e a *D. Quixote de la Mancha* de Miguel Cervantes⁴³.

⁴² Albasini, J. 1909-1914: novo aniversário. **O Africano**, 15 jul. 1913, n. 232, ano 3, p. 1; Albasini 1925, p. 40; Anônimo, João Albasini. **A Colônia**, 17 ago. 1922, n. 3 6, ano 1, p. 1; Pott, K. João Albasini. **O Brado Africano**, 20 ago. 1932, n. 613, ano 16, p. 1; Noronha, R. João Albasini. **O Brado Africano**, 26 ago. 1933, n. 666, ano 16, p. 1; Moreira, 1997, p. 52; Fialho, 1998, p. 15; Zamparoni, 1998, p. 207; Rocha, 2000, p. 80, 83, 284, 375; Massari, 2005, p. 49-53; Braga-Pinto, 2012, p. 51; Sopa, 2011, p. 141.

⁴³ João das Regras. Em festa. **O Africano**, 6 fev. 1911, ano 1, n. 22, p. 1; João das Regras. Conselho do governo está a negar. **O Africano**, 6 fev. 1911, ano 1, n. 22, p. 2; João das Regras. Sem deus – sem amor – sem ti. **O Africano**, 9 jan. 1913, ano 3, n. 86, p. 3; João das Regras. Gozar a Bruta. **O Africano**, 16 jul. 1913, ano 3, n. 128, p. 1; João das Regras. O empréstimo municipal. **O Africano**, 14 mar. 1913, ano 3, n.

Chico das Pegas considera-se “amigo” de “João das Regras”, uma espécie de complemento deste, tendo iniciado a escrever em janeiro de 1914 e cessado em abril de 1919. Designa-se “advogado da rábula”, fazendo jus a todos os nomes que o qualificam ao se apresentar como mau orador e defensor dos injustiçados, muito falador, esquecido, usando da piada e da ironia para interpelar personagens como “o Cocas” e o João Matias. Ao falar do cotidiano, recorre a sentenças fixas (orais ou escritas), à carta, à entrevista e à crônica na descrição dos costumes e dos lugares. Não usando de vocábulos das línguas bantu, recorre a termos ingleses. Os temas abordados possibilitam se servir das memórias sobre o domínio português dos mares, com pretexto para criticar o descaso da colonização atual, falha na promoção da instrução, fechando os olhos aos desmandos e ao nepotismo dos fortes com o apoio da imprensa, que atropela as leis em funções de benefícios privados. Essa negligência faz com que as bebidas “cafreaís” sejam acessíveis aos indígenas, estimulando que continuem praticando o culto aos

119, p. 1; João das Regras. Amor em vinho (idílio pagão). **O Africano**, 11 jun. 1913, ano 1, n. 118, p. 2; João das Regras. Humanidade. **O Africano**, 18 jun. 1913, ano 1, n. 120, p. 2; João das Regras. As festas da cidade. **O Africano**, 9 jul. 1913, ano 3, n. 126, p. 2; João das Regras. Ahi valentes. **O Africano**, 14 jan. 1914, ano 4, n. 180, p. 1; João das Regras. As missões portuguesas. **O Africano**, 18 fev. 1914, ano 4, n. 190, p. 1; João das Regras. Tenham dó. **O Africano**, 17 jan. 1914, ano 4, n. 181, p. 2; João das Regras. Madurezas. **O Africano**, 25 abr. 1914, ano 4, n. 209, p. 1; João das Regras. Devaneio poético. **O Africano**, 9 maio. 1914, ano 4, n. 213, p. 1; João das Regras. Instituto orphanológico. **O Africano**, 14 nov. 1914, ano 5, n. 269, p. 1; João das Regras. Sua grandeza a bebedeira nacional. **O Africano**, 13 maio. 1914, ano 4, n. 214, p. 1; João das Regras. Ministério do trabalho. **O Africano**, 16 dez. 1914, n. 278, ano 5, p. 2; João das Regras. O horoscopo do Kaizer. **O Africano**, 19 dez. 1914, n. 279, ano 5, p. 3; João das Regras. Natal. **O Africano**, 22 dez. 1914, n. 280, ano 5, p. 1; João das Regras. A expedição. **O Africano**, 24 dez. 1914, n. 262, ano 5, p. 1; João das Regras. O empréstimo municipal. **O Africano**, 6 fev. 1915, n. 293, ano 5, p. 1; João das Regras. Em redor do problema. **O Africano**, 10 fev. 1915, n. 294, ano 5, p. 1; João das Regras. Uma vista d’olhos. **O Africano**, 20 mar. 1915, n. 305, ano 5, p. 1; João das Regras. Um hospital de Inhambane. **O Africano**, 27 mar. 1915, n. 307, ano 5, p. 1; João das Regras. Serviços públicos. **O Africano**, 17 abr. 1915, n. 313, ano 5, p. 1; João das Regras. Caminhos de ferro de Gaza. **O Africano**, 28 abr. 1915, n. 316, ano 5, p. 1; João das Regras. Uma medida... de meio litro. **O Africano**, 5 maio 1915, n. 318, ano 5, p. 1; João das Regras. A tuberculose. **O Africano**, 10 jun. 1915, ano 5, n. 301, p. 1; João das Regras. A tuberculose. **O Africano**, 19 jun. 1915, n. 331, ano 5, p. 2; João das Regras. Coisas vagas. **O Africano**, 26 jun. 1915, n. 333, ano 5, p. 1; João das Regras. Em tempo de guerra. **O Africano**, 7 jul. 1915, n. 336, ano 5, p. 1; João das Regras. Cemitério. **O Africano**, 11 ago. 1915, n. 335, ano 5, p. 2; João das Regras. Data memorável: 14 de outubro de 1814. **O Africano**, 23 out. 1915, n. 367, ano 5, p. 2; João das Regras. Natal. **O Africano**, 24 dez. 1915, n. 385, ano 5, p. 1; João das Regras. Namaacha. **O Brado Africano**, 22 fev. 1919, n. 8, ano 1, p. 2; João das Regras. Mas... afinal ?... **O Brado Africano**, 26 jul. 1919, n. 30, ano 1, p. 2; João das Regras. Ainda o 24 de julho. **O Brado Africano**, 9 ago. 1919, n. 32, ano 1, p. 2; João das Regras. Liga antialcoólica. **O Brado Africano**, 28 ago. 1919, n. 34, ano 1, p. 1; João das Regras. Da Turquia. **O Brado Africano**, 20 set. 1919, n. 38, ano 1, p. 1; João das Regras. Na terra dos interinos. **O Brado Africano**, 20 set. 1919, n. 38, ano 1, p. 2; João das Regras. Cartas de Longe. **O Brado Africano**, 11 out. 1919, n. 41, ano 1, p. 1; João das Regras. Faltando a verdade. **O Brado Africano**, 25 out. 1919, n. 43, ano 1, p. 1; João das Regras. Cartas de Longe. **O Brado Africano**, 21 fev. 1920, n. 60, ano 2, p. 2; João das Regras. Cartas de Longe. **O Brado Africano**, 13 mar. 1920, n. 63, ano 2, p. 1; João das Regras. Cartas de Longe. **O Brado Africano**, 29 maio 1920, n. 72, ano 2, p. 1, 2; João das Regras. A desordem nacional. **O Brado Africano**, 28 ago. 1920, n. 85, ano 2, p. 1; Zamparoni, 2009, p. 47, 51, 53.

antepassados, enquanto que os padres nada fazem para convertê-los à “civilização”⁴⁴.

As cinco cartas de *O Livro da Dor* foram dirigidas a Micaela Loforte. Os poucos dados que temos desta moça nos dizem que ela pertencia à família Loforte. Seu avô, João Augusto Pereira Loforte (conhecido entre os nativos por *Nyafokwe*), nasceu na Vila Almada em 1820. Foi nomeado feitor da fazenda nacional na vila de Inhambane em 16 de outubro de 1847 e exonerado em 3 de setembro de 1857, pois um ano antes tinha pedido que fosse nomeado diretor da alfândega de Inhambane. Em 1877 foi nomeado presidente da câmara municipal de Inhambane, cargo que desempenhou até a sua morte em 1882. Nos diversos cargos que ocupou no funcionalismo público, promoveu a plantação de café, algodão, cana de açúcar (e a consequente produção de aguardente) e o ordenamento urbanístico da vila de Inhambane, além de organizar o transporte marítimo da região. Foi casado com Delfina de Sousa Teixeira (1831-1872), e um dos seus filhos, José Loforte, foi pai de Pedro Loforte e Micaela Loforte. Micaela Loforte foi amiga de Beatriz dos Santos Albasini, filha do jornalista de *O Africano*. Estava no momento da paixão de Albasini a cargo de Carlota Especiosa Paiva Raposo,

⁴⁴Chico das Pegas. Os asiáticos (falar antes do tempo). **O Africano**, 3 jan. 1914, ano 4, n. 177, p. 1; Chico das Pegas. O registro dos serviços. **O Africano**, 17 jan. 1914, ano 4, n. 181, p. 1; Chico das Pegas. O homem macaco. **O Africano**, 4 fev. 1914, ano 4, n. 186, p. 2; Chico das Pegas. Narcóticos... ingratidão. **O Africano**, 7 fev. 1914, ano 4, n. 187, p. 2; Chico das Pegas. Narcóticos... prodígios de engenharia. **O Africano**, 14 fev. 1914, ano 4, n. 189, p. 2; Chico das Pegas. Narcóticos... Cócas o grande músico. **O Africano**, 21 fev. 1914, ano 4, n. 191, p. 1; Chico das Pegas. Batota. **O Africano**, 16 maio 1914, n. 215, ano 4, p. 2; Chico das Pegas. Um senador. **O Africano**, 23 maio 1914, n. 217, ano 4, p. 3; Chico das Pegas. O tal de Carvalho. **O Africano**, 30 maio 1914, n. 219, ano 4, p. 3; Chico das Pegas. Lei de selo. **O Africano**, 3 jun. 1914, n. 220, ano 4, p. 1; Chico das Pegas. A parte de Buluene. **O Africano**, 6 jun. 1914, n. 221, ano 4, p. 2; Chico das Pegas. Coisas de narros. **O Africano**, 13 jun. 1914, n. 223, ano 4, p. 2; Chico das Pegas. Cargas e descargas. **O Africano**, 8 jul. 1914, n. 230, ano 4, p. 1; Chico das Pegas. Morte d’homem!, prazer dos deuses. **O Africano**, 15 jul. 1914, n. 232, ano 5, p. 2; Chico das Pegas. A minha rua. **O Africano**, 3 out. 1914, n. 255, ano 4, p. 1; Chico das Pegas. A expedição. **O Africano**, 21 out. 1914, n. 261, ano 4, p. 1; Chico das Pegas. Os Mathias. **O Africano**, 27 out. 1914, n. 263, ano 4, p. 2; Chico das Pegas. Quando a anos morrer. **O Africano**, 7 nov. 1914, n. 266, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. Quando o amor morre! (memórias de um chapéu). **O Africano**, 7 nov. 1914, n. 267, ano 5, p. 2; Chico das Pegas. Os Mathias. **O Africano**, 14 nov. 1914, ano 5, n. 269, p. 1; Chico das Pegas. Os Mathias. **O Africano**, 2 dez. 1914, n. 274, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. The norter. **O Africano**, 2 dez. 1914, n. 275, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. Soldados indígenas, **O Africano**, 5 dez. 1914, n. 275, ano 5, p. 3; Chico das Pegas. Um grande Elias. **O Africano**, 5 dez. 1914, n. 275, ano 4, p. 3; Chico das Pegas. Caridade pública. **O Africano**, 22 dez. 1914, n. 280, ano 5, p. 1; Chico. Câmara eleita. **O Africano**, 10 fev. 1915, n. 294, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. Carnaval. **O Africano**, 13 fev. 1914, n. 295, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. A chapa moncadica. **O Africano**, 27 mar. 1915, n. 307, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. Concursos de beleza. **O Africano**, 31 mar. 1915, n. 308, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. Tanta festa. **O Africano**, 7 abr. 1915, n. 307, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. A sorte grande. **O Africano**, 10 jun. 1915, n. 301, ano 5, p. 2; Chico das Pegas. O sope. **O Africano**, 26 jun. 1915, n. 333, ano 5, p. 2; Chico das Pegas. Jogo encoberto. **O Africano**, 14 jul. 1915, n. 338, ano 5, p. 2; Chico das Pegas. Uma novidade..., antiga. **O Africano**, 8 set. 1915, n. 354, ano 5, p. 1; Chico das Pegas. Coisas de Inhambane. **O Africano**, 18 set. 1915, n. 338, ano 5, p. 3; Chico das Pegas. Coisas da vida! **O Africano**, 15 set. 1915, n. 356, ano 5 (7), p. 2; Chico das Pegas. Crónica da semana. **O Africano**, 4 set. 1915, n. 353, ano 5, p. 2; Chico das Pegas. Crônica da semana. **O Africano**, 20 out. 1915, n. 366, ano 5, p. 3; Chico das Pegas. Inhaca. **O Brado Africano**, 19 abr. 1919, n. 16, ano 1, p. 2; Zamparoni, 2009, p. 47; Braga -Pinto, 2012, p. 62-63.

amiga da família. Dona Carlota Raposo e Luís Loforte eram próximos, tendo o segundo ajudado no enterro de uma sobrinha amada da amiga, D. Júlia Maria Abranches de Sousa. Carlota Raposo era considerada uma “filha da terra”, proprietária de imóveis e terrenos, tendo apoiado materialmente e com ideias o projeto de instrução do Grêmio Africano de Lourenço Marques e talvez também para igreja católica, doando terrenos em Lhanguene e na Catembe em Maputo.

Depois da recusa da proposta de casamento com Albasini, Micaela Loforte optou por se casar com Guilherme Bruheim em 1919, este proprietário e despachante oficial da Delagoa Bay Agency. Não sabemos se dessa relação tiveram filhos. Ela foi uma moça muito aplicada, pois as notícias nos jornais eram sempre de aprovação nos exames escolares. Por exemplo, quando estudava no Instituto Rainha D. Amélia, tinha excelente aproveitamento escolar, propiciando que posteriormente abraçasse o magistério primário. Temos informações de ter sido nomeada professora em 16 de maio de 1926 na “escola-catequese” de Milambue no regulado de Inhampossa, em Inhambane. *O Brado Africano* de 5 de junho de 1926 informa que houve uma homenagem a D. Micaela Bruheim, “distinta professora da escola paroquial do sexo feminino de Inhambane”, pelos seus “dotes intelectuais”. Seu destino posterior foi a cidade de Lourenço Marques. Micaela morou no Alto Maé, onde foi também professora. Não encontramos nada mais sobre sua biografia desse ponto em diante⁴⁵.

Em resultado do lançamento de *O Livro da Dor* em novembro de 1925, *O Brado Africano* divulgou opiniões de jornalistas sobre as cartas de amor. O Padre Manuel Boavida, editor de *A Liberdade*, comentou que João Albasini era um “leitor voraz” de autores portugueses como Camilo Castelo Branco, Ramalho Ortigão, Fialho de Almeida, Antero de Quental, Danúbio Teles, Gervásio Lobato, Gomes Leal, João de

⁴⁵ *Lista geral dos officiaes e empregados da marinha e ultramar*: referida ao 1 de novembro de 1850, Lisboa, Imprensa Nacional, 1850, p. 149; *Synope dos trabalhos do Conselho Ultramarino*: desde sua criação até ao fim do anno 1856, Volume I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1857, p. 15; *Annaes do conselho Ultramarino*, Parte Oficial, fev.1854- dez 1858, Série I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 462; *Portugal em África*: revista científica, T. da casa catholica, 1902, p. 344; **Diário de Notícias**, 10 out. 1905, ano 2, n. 169, p. 2; **Diário de Notícias**, 1 out. 1905, ano 2, n. 170, p. 2; **Diário de Notícias**, 20 out. 1908, ano 1, n. 2, p. 1; **Nova Vida**, 24 nov. 1910, ano 4, n. 227, p. 2; **Nova Vida**, 21 dez. 1910, ano 4, n. 288, p. 2; Albasini, J. Outra vez. **O Africano**, 21 fev. 1917, ano ?, n. ?, p. ?; **O Africano**, 25 out. 1919, ano 1, n. 43, p. 2; **O Brado Africano**, 23 jan. 1926, ano 7, n. 345, p. 1; Anônimo, Inhambane: Vultos que deixaram seu nome ligado a terra de Boa gente, **Notícias**, [s/d]; Lopes, F. *Missões franciscanas em Moçambique* (1898-1970). Lisboa. Edições franciscanas, 1972, p. 293; Neves, 1989, p. 198; Penvenne, 1996, p. 433-438; Rocha, 2006, p. 72, 279, 282; Capela, 2009a, p. 14.

Deus, Almeida Garret e gostava, sobretudo, de Eça de Queiros. Albasini citou Fradique Mendes de *A Correspondência de Fradiques Mendes* e falou do conde Streinvroken, personagem de *Os Maias*. Nas suas crônicas e editoriais, em *O Africano* e *O Brado Africano*, temos citados escritores como Camões, frequentemente *Os Lusíadas*, *A Arte de Furtar* do Padre António Vieira, Henrique Lopes Mendonça, Gil Vicente, particularmente *O Auto de Mofina Mendes*, António Nobre, *Terras do Demo* de Aquilino Ribeiro, Teixeira Pascoais, Soares de Passos e Raimundo Bulhão Pato.

Ao falar dos problemas da metrópole, apontava para o passado glorioso criticamente e recordava das navegações portuguesas (D. João de Castro, Vicente Sobré), como levava em conta os pontos de vista modernos sobre o assunto, como em *Portugal Contemporâneo* de Oliveira Martins, *Questões Coloniais* de Ernesto Vilhena, recorrendo usualmente à legislação existente para defender seus argumentos. Era leitor de jornais, tanto das colônias (*Equatorial* de São Tome e *O Angolense*, *Jornal de Angola*, *De Volkstein* e *The Pretoria News* da África do Sul) como da metrópole (por exemplo, *A Luta*, *A Situação*, *A Batalha*, *O Século*, *Diário de Notícias*, *O Combate*, para o qual escreveu algumas cartas e crônicas quando esteve em Lisboa).

Em Lourenço Marques, teve acesas polêmicas com *Lourenço Marques Guardian*, *O Progresso* e *Lourenço Marques Guardian*. O *Lourenço Marques Guardian* era ligado ao capital inglês, defendendo suas ideias em prejuízo dos interesses dos nativos, da pequena burguesia, dos colonos proprietários de terras e mesmo de Portugal. *O Progresso* foi o jornal do incipiente proletariado branco na colônia, agindo na defesa de seus privilégios advindos da discriminação racial prevalecente na colônia. Do Brasil, citou Casimiro de Abreu e Gonçalves Dias⁴⁶.

Apesar da sua antipatia pelo domínio do capital inglês na colônia, não é indiferente aos políticos e cientistas ligados a esta nacionalidade (William Wilberforce, líder inglês abolicionista e Thomas Malthus), assim como aos seus escritores (Arthur Conan Doyle, William Shakespeare e Rider Haggart). Recorre também aos escritores franceses como *Pantagruel* de Francois Rebelais, Max Nordau em *As Mentiras Convencionais*, *O Barbeiro de Sevilha*, de Pierre Beaumarchais, Jean-Jacques Rousseau e algumas figuras que se destacaram na revolução francesa (Danton, Marat, Robespierre). Refere-se igualmente ao pintor alemão Albrecht Dürer, ao comentar sobre o quadro *Melancholia* ou as personalidades de origem espanhola, como Tomas de

⁴⁶ Capela, 2009b, p. 40-44.

Torquemada e o *D. Quixote* de Miguel Cervantes. Nos seus escritos pelos jornais cita eventos da história greco-romana e seus protagonistas (Arquimedes, Públio Cipião, Hipócrates, Nero e Thales de Mileto), assim como os escritores (Cícero, Horácio e Virgílio, Ovídio) e sua mitologia (Ceres, Febos, Hércules, Júpiter, Janus, Maia, Mavorte, Mercúrio, Vênus, Netuno e Prometeu)⁴⁷.

Na imprensa da colônia, eram citados ditos e excertos de *A Gaita Encantada* de Lucílio Fileno, *Uma Filha para Dois Pais* de A. Santos, *Uma Cruzada Moderna* de Victorino Coelho, *Epopéia Maldita* de Antônio Cértima, *O Tambor* de Júlio Dantas, Alexandre Herculano, Ana Castro Osório, Eugénio de Castro, Viera de Castro, Júlio Diniz, Carlos Lobo de Ávila, Bernardo Pinheiro Correia de Melo (Conde de Arnoso), Fernando Leal, Antônio Candido de Figueiredo, Tomás Antônio Ribeiro, Antônio Feliciano de Castilho e Teófilo Braga. Sobre a colonização, encontramos *Herói de Chaimite* de Eduardo de Noronha, *Relatório* de Freire de Andrade de 1908, *A Guerra em África em 1885* e *Moçambique* de Antônio Ennes, *Almanach Bertrand*, *A campanha*

⁴⁷Albasini, J. Colonização (Sursum corda!). **O Africano**, 22 maio 1909, ano 1, n. 6, p. 2; Albasini, Glória a deus nas alturas e paz na terra a toda humanidade. **O Africano**, 22 maio 1909, ano 1, n. 6, p. 2; Albasini, J. Colonização (Sursum corda!) III. **O Africano**, 5 jun. 1909, ano 1, n. 7, p. 2; Albasini, J. Para servir o meu paiz eu vim de fanhões. **O Africano**, 5 jun. 1909, ano 1, n. 7, p. 1; Albasini, J. Tal em casa de seu sogro costuma estar o vilão. **O Africano**, 5 jun. 1909, p.1; Albasini, J. Deus e meu direito. **O Africano**, 5 set. 1909, ano I, n. 12, p. 1; Albasini, J. A ilha dos leprosos. **O Africano**, 5 jun. 1909, ano 1, n.13, p.3; Albasini, J. Nero. **O Africano**, 19 jul. 1911, ano 1, n.14, p.1; Albasini, J. É de faltar, a vilanagem. **O Africano**, 5 jan. 1912, ano 2, n.34, p.1; Albasini, J. Um papel a uma esquina.... **O Africano**, 1 mar. 1912, ano 2, n.41, p.1; Albasini, Coisas importunas... **O Africano**, 10 maio 1912, ano 2, n.51, p.1; Albasini, J. A desordem. **O Africano**, 16 jun. 1913, ano 3, n. 119, p. 1; Albasini, J. Os miseráveis. **O Africano**, 12 abr. 1913, ano 3, n.101, p.1; Albasini, J. Há já três anos. **O Africano**, 4 out. 1913, ano 4, n.?, p. 1; Albasini, J. 31 jan. **O Africano**, 31 jan. 1914, n. 223, ano 4, p. 1; **O Africano**, 11 fev. 1914, n. 188, ano 4, p. 1; Albasini, J. As voltas que o mundo dá. **O Africano**, 21 fev. 1914, n. 191, ano 4, p.1; Albasini, J. Organização... da desordem. **O Africano**, 28 fev. 1914, n. 195, ano 4, p. 1; Albasini, J. A indecência da “indecência”. **O Africano**, 14 mar. 1914, n. 197, ano 4, p. 2; Albasini, J. |O extermínio d’uma raça. **O Africano**, 26 ago. 1913, ano 5, n. 244, p. 1; Chico das pegas. A expedição. **O Africano**, 21 out. 1914, n. 261, ano 4, p. 2; Chico das pegas. Os Mathias. **O Africano**, 27 out. 1914, n. 263, ano 4, p. 2; Chico das pegas. Quando o amor morre! (memórias de um Chapéu). **O Africano**, 7 nov. 1914, n. 267, ano 5, p. 2; Albasini, J. No paiz da bebedeira. **O Africano**, 19 dez. 1914, ano 5, n. 279, p. 1; João das regras. O empréstimo municipal. **O Africano**, 6 fev. 1915, ano 5, n. 293, p. 1; Albasini, J. Caridade bem ordenada. **O Africano**, 3 mar. 1915, ano 5, n. 300, p. 1; Chico das pegas. A chapa moncadica. **O Africano**, 27 mar. 1915, n. 307, ano 5, p. 1; Albasini, J. A margem do... rio Lethes. **O Africano**, 10 out. 1914, ano 5, n. 263, p. 1; Albasini, J. Deus nos defenda. **O Africano**, 20 fev. 1915, ano 5, n. 297, p. 1; Albasini, J. Sem cura possível? Quem torto nasce... **O Africano**, 24 jun. 1915, ano 5, n. 33, p. 1; Albasini, J. No silêncio da noite!... **O Africano**, 10 mar. 1915, ano 5, n. 302, p. 1; Albasini, J. Deus e meu direito. **O Brado Africano**, 18 jan. 1919, ano 1, n. ?, p. ?; Albasini, J. No silêncio da noite!... **O Brado Africano**, 1 ago. 1919, ano 1, n. 31, p. 1; Albasini, J. Coisas de África: terras do demo. **O Brado Africano**, 21 fev. 1920, ano 2, n.60, p. 1; Albasini, J. Roubo audacioso. **O Brado Africano**, 30 abr. 1921, ano 3, n.110, p. 1; Albasini, J. Livra... **O Brado Africano**, 30 abr. 1921, ano 3, n.120, p. 1; **O Brado Africano**, 16 jun. 1924, n. 268, ano 6, p. 1; **O Brado Africano**, 28 nov. 1925, n. 346, ano 7, p. 1, 2; Anónimo. Homenagem a João Albasini. **O Brado Africano**, 5 dez. 1936, n. 836, ano 6, p. 1; Silva, 1919, p. 1, 7, 13, 15, 23, 29, 32, 34; Capela, 1996, p. 20; Rocha, 2011, p. 139.

de *África Contada por um Sargento* de Caetano Alberto e *As Minhas Memórias da África Oriental* de Von Letow Vorbeck.

Os livros, jornais e revista encontrados foram o *Manual das Cartas de Namoro*, *Boletim Bibliográfico*, *Anuário de Lourenço Marques*, *Anuário dos Territórios de Manica e Sofala* da Companhia de Moçambique, *Ilustração Transmontana*, *Boletim oficial*, *Rand Daily Mail*, *A verdadeira explicação dos sonhos*, *História Universal* de G. Ongken, *A Imprensa em Espanha* de José Moniz, *La hacienda* e *O Papagaio Real*, jornal monárquico humorístico ilustrado.

Em relação à literatura, temos *As Proezas do Rocambole* de Ponson du Terrail, *Regina* de Lamartine, *A Terra* e *Germinal* de Émile Zola, *Quo Vadis* de Henryk Sienkiewicz, *Blancs et Noires* de Paul Reboux, *Os três mosquiteiros* e *Joseph Balsamo* de Alexandre Dumas, *A Menina dos Espartilhos* e *As Meninas dos Três Calções* de Paulo de Kock, *A Condessa de Sarah* de Jorge Ohnet, Leo Tolstoi, Saint Simon, Paul Alard, Henrik Ibsen, Geord Sand, Dante Alighieri, Shakespeare e John Milton e para a teoria literária *Iniciação Literária* de Emilio Faguet e Saint Beuve.

Visto que o progresso científico era importante nesse período, então escrevia sobre Charles Darwin e Paul Jablocnkoff e sobre filósofos e pensadores políticos fundamentais da civilização ocidental (Sócrates, Aristóteles, Platão, Santo Agostinho, Santo Anselmo, Piotr Kropotkine, *A Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche, Alexandre Vinet, Honoré Mirabeau, Nicolas Malebranche, Arthur Schopenhauer, Augusto Comte, Jean-Batist Martignac, Pierre Royer Collard, Marques de Concordet, Lenning e Louis Blanqui) assim como o músico Richard Wagner. Muitos destes pensadores, escritores, revistas e livros podiam ser adquiridos nas livrarias da cidade, como a Minerva Central e Livraria e Papelaria de Carvalho e Silva, na chamada Baixa da Cidade, lugar onde se concentrava o funcionalismo público, as atividades ferroportuárias e o comércio⁴⁸.

⁴⁸ **O Distrito**, 27 fev. 1905, ano 1, n.5, p. 2; **O Futuro**, 23 fev. 1907, ano 12, n. 500; **O Progresso**, 27 jun. 1907, n. 140, ano 3, p. 1; **O Africano**, 19 jun. 1909, n.8, ano 1, p. 1; **O Africano**, 24 jul. 1909, n. 4, ano 1, p. 1; **A portuguesa**, 1 out. 1909, n. 1, ano 1, p. 1, 3; Albasini, J. No país da bebedeira. **O Africano**, 3 nov. 1911, n. 15, ano 1, p. 1; **O Africano**, 9 set. 1911, n. 18, ano 1, p. 3; **O Africano**, 1913, Secção literária, n. 5, p. 2, 7,16, 18, 19, 25, 41, 43, 45, 53, 72,85, 91, 98, 119; **O Africano**, 9 jan. 1913, n. 86, ano 3 p. 3; Chico das Pegas. Coisas de narros, **O Africano**, 13 jun. 1914, n. 223, ano 4, p. 2; **O Africano**, 3 jan. 1914, n. 223, ano 4, p. 2; **O Africano**, 7 fev. 1914, n. 223, ano 4, p. 1; **O Africano**, 21 fev. 1914, n. 191, ano 4, p. 1; **O Africano**, 4 abr. 1914, n. 203, ano 7, p. 2; **O Africano**, 15 maio 1914, n. 202, ano 4, p. 2; **O Africano**, 10 jun. 1914 **O Africano**, 10 jun. 1914, n. 222, ano 4, p. 2; **O Africano**, 13 jun. 1914, n. 223, ano 4, p. 1; **O Africano**, 13 jun. 1914, n. 223, ano 4, p. 1; **O Africano**, 5 dez. 1914, n. 275, ano 5, p. 3; Albasini, J. O caso do Instituto João de Deus. **O Africano**, 2 mar. 1915, n. 301, ano 5, p. 2; **O Africano**, 5 jun. 1915, ano 5, n. 335, p. 3; **O Africano**, 8 ago. 1915, ano 5, n. 346, p. 1; Albasini, J.

A publicação das cartas de amor em Lourenço Marques foi comemorada e muito comentada nos jornais, principalmente nos dois primeiros meses de 1925. O jornal *O Brado Africano* citou “toda imprensa local e algumas individualidades em destaque neste meio, entrevistadas, renderam culto de homenagem à memória deste brilhante jornalista”. Estácio Dias, então editor deste jornal nativista, elogiou a iniciativa de Marciano da Sylva em publicar as cartas, possibilitando o não esquecimento de seu “amigo” e “brilhante jornalista”, detentor de uma escrita “irrespondível”, que sempre lutou pela “civildade”, a “razão de ser de uma sociedade”. O padre Manuel da Cruz Boavida, editor de *A Liberdade*, realça que o livro é resultado do exercício intelectual de um “crítico mordaz e de um infatigável combatente”, à boa maneira dos escritores realistas portugueses, usando com habilidade uma “fina ironia” e uma faculdade incrível de “conversar”, que se aproximava dos “idealistas e românticos” europeus. O editor do *Correio de Lourenço Marques*, Eduardo de Almeida de Saldanha, se recusou a comentar, visto que tivera uma forte querela com o finado, a tal ponto que o jornal compara sua inimizade a de Caim e Abel.

Roque Luiz Ferreira, redator principal do *Jornal do Comércio*, precisamente onde foi composto e impresso o livro, o considera “irônico e castiço”, muito assemelhando à personalidade de seu autor. Francisco da Silva, do jornal operário *O Emancipador*, considera as cartas uma “obra sensacionalista”. Segundo Silva, João Albasini teria prestado à “raça negra um relevantíssimo serviço na sua emancipação se tivesse saído das fórmulas burguês-capitalistas” que o enredavam e se manifestaram na sua escrita. O editor de *O Oriente*, Luiz Vicente Alvarez, defende que se manifestam nas cartas as suas leituras dos poetas latinos e “soluções positivas da política portuguesa” como proposto por Teófilo de Braga. Além disso, era um “self made”, seguidor de Eça de Queiros e de sua escola, lutando como “homem político e racional” pelos direitos humanos e pela cidadania, combatendo tenazmente a “fobia racial, a hedionda seleção de cores”. Por isso, tanto seus feitos como seus escritos continuarão. Para Américo Rodrigues Pereira, editor de *O Radical*, nas cartas e nos seus escritos jornalísticos,

Pitadas de rapé, *O Africano*, 5 jun. 1918, n. 640, p.1; Albasini, J. A onda (primeiro de maio de 1919). *O Africano*, 5 jun. 1918, ano I, n. 18, p. 1; *O Brado Africano*, 28 jun. 1919, ano I, n. 26, p. 1; *O Brado Africano*, 5 jul. 1919, ano I, n. 27, p. 1; *O Brado Africano*, 30 ago. 1919, ano I, n. 35, p. 1, 2; *O Brado Africano*, 25 out. 1919, ano I, n. 43, p. 2; *O Brado Africano*, 28 nov. 1925, n. 304, ano 7, p. 1; Costa, 1934, p. 1- 5.

temos obviamente a “influência” da “filosofia de João Braz” e de *Os Gatos* de Fialho de Almeida, manifestado nos seu “estilo sarcástico e gracioso”⁴⁹.

Em fevereiro de 1925, depois de dois meses, as apreciações sobre *O Livro da Dor* são retomadas. Temos uma felicitação enviada ao editor pelo *Lourenço Marques Guardian* em 12 de dezembro de 1925. *O Jornal do Comércio* comenta, em 25 de dezembro de 1925, sobre as cartas destinadas a uma mulher, sendo que os sentimentos amorosos manifestados destacam a “intensa amargura em virtude de tais sentimentos não serem correspondidos”, provocando uma “dor prolongada”. Igualmente *O Radical*, em 31 de dezembro de 1925, se debruça sobre as cartas de amor escritas por um Albasini de “espírito jocoso” que possuía “um coração tão cheio de ternura e afetividade”. As cartas refletem sua dor e sofrimento marcado por “um destino”, uma “fatalidade”. Sua leitura relembra *Amor de Perdição* de Camilo Castelo Branco e nos mostra que a “vida amorosa” se resume ao “desespero”, às “lágrimas” e aos “arrepentimentos”. *O Brado Africano* insere igualmente os comentários saídos em *Portugal* em 2 de janeiro de 1926, nos quais se diz que as 5 cartas manifestam um sentimentalismo sincero e se relatam um “fenômeno moral”. Na edição de 8 de maio de 1926 em *O Brado Africano*, somos informados que a Madame Rui Ulrich, mais conhecida por Vera de Lima, poetisa e escritora portuguesa enviou uma carta no domingo de páscoa de 1926 congratulando Marciano Nicanor da Sylva e comentando de forma elogiosa o valor dessas “dolorosas cartas”. Em 1931, Augusto Frederico, ao recordar o nono aniversário do falecimento de Albasini, aponta para a importância das cartas, que “marcaram bem fundo nas letras pátrias”, pois foram escritas por um nobre homem afeiçoado a tudo que dignifica o humano e que fez tudo para proteger o “preto”, lamentando a “falta de horizontes” entre seus contemporâneos⁵⁰.

2.1. Os «dialetos cafres», o português e o inglês

No natal de 1908, o Grêmio Africano de Lourenço Marques, fundado anteriormente em 1906, publicou um número único, cujo editorial, provavelmente

⁴⁹ *O Brado Africano*, 28 nov. 1925, n. 340, ano 7, p. 1, 2.

⁵⁰ *O Brado Africano*, 30 jan. 1926, n. 346, ano 7, p. 1; *O Brado Africano*, 6 fev. 1926, n. 347, ano 8, p. 1; *O Brado Africano*, 27 mar. 1926, n. 355, ano 8, p. 2; *O Brado Africano*, 20 fev. 1926, n. 344, ano 8, p. 1; *O Brado Africano*, 8 maio 1926, número único, ano 8, p. 2; Augusto, F. João Albasini. *O Brado Africano*, 29 ago. 1931, n. 572, ano 13, p. 1, 2.

escrito por João Albasini, tinha o título “Anno novo – era nova”, marcando o início das suas atividades e do uso do seu primeiro meio de divulgação, *O Africano*. O número único tinha como subtítulo “número de propaganda a favor da instrução”, em português e em ronga, “a papela dha timhaka edhi bulabulaka hi ndondho”. Esse editorial, em forma de manifesto, reivindicava o aprofundamento da colonização portuguesa e, por conseguinte, a expansão do uso da língua portuguesa na colônia⁵¹.

Para tal, havia a necessidade de investir na construção de escolas, na formação de professores e no aliciamento de alunos para o aprendizado do português. De fato, não era isso que ocorria, e uma prova era o fato dos jornalistas de *O Africano* serem obrigados a escrever em ronga para serem entendidos. Os nativos eram ensinados em português pela igreja católica, enquanto que nas igrejas protestantes eram ensinados a ler e a escrever nas línguas bantu. Essas são designadas pelos nativistas de “dialetos cafres”. Esta nomeação as deprecia, sendo não línguas, mas “dialetos”. Se por dialetos se entende como a variação regional ou geográfica de uma língua, todas as línguas possuem dialetos. Desse modo, os nativistas incorrem num erro científico para legitimar e defender uma suposta superioridade civilizacional. Essa superioridade linguística tem a língua portuguesa, língua escrita, diferente desses dialetos orais e ligados aos costumes locais.

Ao usar esses supostos “dialetos”, como o ronga, o zulu e o gitonga, a intenção dos proponentes de uma instrução em língua portuguesa visava atrair os indígenas para a aprendizagem da língua do progresso. O ronga é falado nas províncias de Maputo, Gaza, Inhambane e na cidade de Lourenço Marques (atual Maputo), tendo cinco variantes dialetais designadas de xikalanga (xilwandle), xinyisa, xinondrwana, xihlanganu e xizingili (xiphutu). O zulu é falado na África do Sul, no Zimbabwe e em Moçambique – aqui sobretudo nos distritos fronteiriços de Namaacha e Matutuine. O gitonga é falado nas regiões ao redor da baía de Inhambane, nas cidades de Inhambane e Maxixe e nos distritos de Jangamo, Morrumbene e Homoíne. Tem cinco variantes designadas gitonga gya khogani (gikhoga), ginyambe, gikhumbana, girombe e gisewi.⁵² O grupo alvo dos assimilados não eram os adultos, pois estes já tinham sua proficiência

⁵¹ *O Africano*, número único, 25 dez. 1908, p. 1; Sopa, 1985, p.10, 13; Rocha, 2011, p. 119, 122.

⁵² Honwana, 1985, p. 61; Neves, 1989, p. 153; Xavier; Mateus, 1990, p. 127; Spolky, 1998, p. 27; Newitt, 2012, p. 386; Siteo et al., 2008, p. V; Lopes et al., 2002, p.70-153, 155; Ngunga; Faquir, 2012, p. 181, 242; Harries, 2007, p. 225.

linguística definida – embora suscetível de ser mudada –, mas sim as crianças. Por isso da necessidade de “escolas onde se ensine as creanças” – os homens d’amanhã – a verdade e o horror ao vício”⁵³. Daí, apelam aos membros e simpatizantes do Grémio que contribuíssem para realização deste propósito⁵⁴.

Apesar de Portugal se vangloriar de estar dominando por 500 anos o continente africano, a sua obra em termos de divulgação da língua portuguesa é muitíssimo escassa. Os nativos não falavam português, muito menos escreviam. As missões protestantes, desde 1879, desenvolveram uma política de intensa evangelização na África Austral, tendo como base a África do Sul, onde o desenvolvimento mineiro possibilitou maior expansão da fé cristã protestante. Em virtude de a maioria dos jovens do sul de Moçambique se deslocar para as minas, muitos foram aprendendo a leitura e a escrita nas horas vagas, ministradas pelos pastores de diferentes igrejas. Por outro lado, essas missões abriram escolas em diversos lugares do sul de Moçambique, possibilitando aos indígenas a alfabetização nas suas línguas nativas e em inglês⁵⁵.

⁵³ **O Africano**, número único, 25 dez. 1908, p. 1.

⁵⁴ Francisco Haan. Como se organizou o Grémio Africano. **O Brado Africano**, ano 23, n. 971, 30 de fev. 1939, p.1; Abram escolas! **Vida Nova**, 6 maio 1907, ano 1, n. 8, p.1.

⁵⁵ Em maio de 1914, José Albasini, irmão de João Albasini, escreve em ronga, assinando como era conhecido nessa comunidade linguística, Bandana, sobre o ensino e defendendo a instrução da língua portuguesa, aliada ao fazer prático. Para tal, noutros artigos argumenta a favor da abertura de uma escola de arte e ofícios. Para ele, torna-se urgente a formação de professores para realização da árdua tarefa de transformar bárbaros em pessoas úteis para o desenvolvimento da colônia (Albasini, J. A ndondyo wa shiportuguese. **O Africano**, 16 maio 1914, ano 4, n. 215, p. 5; Bandana. A ndondyo. **O Africano**, 11 nov. 1914, ano 5, n. 345, p. 3; Bandana. A ndondyo. **O Africano**, 7 out. 1915, ano 5, n. 345, p. 3). Em outubro de 1914, um articulista escreveu indignado que a administração portuguesa nada fazia perante o ensino de “shironga”, zulu e inglês nas escolas wesleanas, americanas e dos missionários suíços, pois essa ação contribuía para a “desnacionalização” dos indígenas. (Pigmeu, “Rasgos de... patriotismo”, **O Africano**, n. 255, ano 5, 3 out. 1914, p. 1). Em resposta, em dezembro, outro articulista chamado Thandabantu publica 4 artigos criticando o ensino exclusivo de línguas bantu e do inglês, assim como somente do português. Propõe o ensino bilíngue gradual, contrariando o ponto de vista prevalecente entre os membros do Grémio Africano de Lourenço Marques e sancionado por João Albasini, do ensino exclusivo da língua portuguesa. Defendia que a aprendizagem progressiva dos alunos das línguas nativas e do português traria benefícios para ambas as línguas. O autor destes artigos que primeiro escreveu em ronga, depois ronga e português e por último em português, pertenceria, seguramente, à missão suíça, visto que escreve de Rikatla, importante centro missionário desta igreja em Marracuene, na província de Maputo, e argumenta em favor do que era uma prática usual desta (Cf. Questões escolares (português e shironga), **O Africano**, 28 nov. 1914, n. 272, ano 5, p. 1; Shiportuguesi ni Shironga. **O Africano**, 2 dez. 1914, n. 274, ano 5, p. 3; Shiportuguesi ni shironga/ Questões escolares: o ensino de português e landim III. **O Africano**, 5 dez. 1914, n. 275, ano 5, p. 3; Questões escolares (português e shironga II), **O Africano**, 30 dez. 1914, n. 282, ano 5, p. 1). A questão foi igualmente abordada por S. Lança, num artigo publicado em 1 de maio de 1915, com o título “Escola Moderna”. Defendia uma “escola de ensino racionalista” segundo a “época positivista” na qual se encontravam. Essa consistiria no ensino aos “rebentos do amanhã”, aos “homens embrionários do amanhã”, nos princípios da “filosofia positivista”. Deste modo, as crianças teriam lições sobre a ciência e aguçariam suas ‘crenças’ nesta. Deste modo procederiam como Angela Cordova, escritora espanhola e professora da Escola moderna de Barcelona. Trata-se, de uma forma de ensino essencial para a difusão do positivismo, considerado por Lança como “um grau de aperfeiçoamento na estrada do progresso e da civilização” (Escola Moderna, **O Africano**, 1 maio 1915, n. 317, ano 5, p. 1); **O**

A economia do sul de Moçambique estava vinculada ao capital mineiro inglês que dominava a África do Sul e Austral. Visto que Portugal não dispunha de meio para fazer o mesmo, transformou o sul em reserva de mão de obra para o fornecimento do capital inglês. Por isso, em Lourenço Marques, era elegante e civilizado falar português, porém era muito mais falar inglês e citar autores de origem inglesa. Mais do que isso, era um requisito importante para ter emprego, pois a esmagadora maioria das empresas privadas requeriam empregados proficientes nessa língua⁵⁶.

Esse hábito foi criticado por João Albasini num artigo intitulado “Anglo-mania”, no qual mostrava que na cidade de Lourenço Marques os hábitos ingleses imperavam. A moda, as comidas, as bebidas, os namoros e as empresas eram meras imitações toscas e risíveis de hábitos da província do Transvaal, onde encontrava-se a poderosa indústria aurífera e diamantífera gerida por capitais ingleses. Por isso, seu domínio não se limitava às cidades. Com seu poder o capital inglês tinha aliciado os chefes nativos com presentes, contrariamente aos administradores portugueses que somente prometiam e nunca cumpriam, evidentemente devido à falta de recursos para que efetivassem seus intentos. Daí provir a dupla ridicularização, tanto dos nativos, assim como dos estrangeiros, abismados com a suposta civilização trazida pelos portugueses. Infelizmente, essa está mais ligada à violência e cobrança de imposto de libras, não construindo as infraestruturas tão necessárias para o desenvolvimento da província. Imitando igualmente costumes ingleses, a administração portuguesa promove nas suas colônias o racismo, ao legislar em favor do emprego somente de brancos nos seus postos. Conclui desse modo que, se as coisas continuassem daquele modo, a autonomia da província seria perdida e os prejudicados empregariam seu tempo caçando brancos, com resultados desonrosos para o progresso da obra civilizatória portuguesa⁵⁷.

O artigo do paladino da causa africana aponta que, apesar de o português ser a língua associada à administração colonial, à mobilidade social e ao prestígio social e, consequentemente, à civilização europeia a partir da ocupação efetiva, a língua inglesa era dominante na sociedade colonial. Por isso, não nos deve causar admiração o uso de

Nyassa, 5 jun. 1900, ano 1, n. 12, p. 1; **Diário de Notícias**, ano 1, n. 232, 31 dez. 1905, p. 1; **O Africano**, 7 abr. 1909, n. 3, ano 1, p. 2; Estácio, B. O estudo das línguas africanas. **O Africano**, 3 nov. 1911, n. 25, ano 1, p. 2; Dias, 1960, p. 248; Butselaar, 1987, p.36, 68; Harries, 2007, p. 92, 193-194, 199, 213-214, 266.

⁵⁶Wutys, 1980, p.10; Honwana, 1985, p. 66; Penvenne, 1989, p.258; Harries, 2007, p. 101; Rocha, 2011, p.119, 140.

⁵⁷ **O Africano**, n. 3, ano 1, 7 abr. 1909, p. 1-2.

termos em inglês em *O Livro da Dor*. Na terceira carta, escrita em 15 de maio de 1917, o missivista, ao reler seus escritos do dia anterior, vira que o que dizia era muito cruel, não espelhando as qualidades humanas que o caracterizam. Isso se deve à falta de habilidade de escrever e, sobretudo, à dor de se sentir injustiçado. Somente pretendia ter um lar, um *home*. Em inglês, embora esse termo signifique “casa”, tem sentidos mais ligados à família, ao lar, enquanto que *house* está mais ligado à construção, ao edifício. Pode existir uma casa (*house*), todavia não existe um *home*, um lar. Desse modo, Albasini distingue muito bem esses termos, realçando seu desejo de ter um lar feliz, diferente do que tivera com sua esposa com que se casara em 1887, Bertha Carolina Mwatilo (Bondade), de quem estava se divorciando em maio de 1917, depois de três décadas de infelicidades.

Refere-se igualmente ao termo *sport*, citado na terceira carta escrita na madrugada de 16 de maio de 1916. Nessa carta, Albasini afirma que escrevia para dizer o que o angustiava, visto que tanto seus familiares como amigos se admiravam com sua magreza. Isso se devia ao anseio de construir um lar, impedido de fazê-lo pelos boatos sobre sua vida privada. Por isso, contraria essa calúnia e afirma que seria um bom marido, visto que já desfrutara de todos os prazeres da carne e ansiava que pudesse igualmente desfrutar do jogo e do amor. Esse amor somente seria possível com a amada junto a si, visto que o *sport* não poderia competir com seu amor pela pretendida moça. Na Lourenço Marques, das duas primeiras décadas do século XX, existiam diferentes esportes. Sobre isso, Antônio Ennes comentou a possibilidade dessa cidade se tornar um dia numa Monte Carlo ou Ostende, associada a divertimentos, pois nela existia já a batota, o bar, o clube, entre outras diversões. Como afirma Guido Convents, “a vida cultural (teatro, música, cinema, circo literatura etc.) ocupava um grande lugar de lazer”⁵⁸. A cidade possuía boates, bares, cinemas, rádios, futebol e o casino, onde se jogava a lotaria, legendadas em inglês e veiculando o modo de viver anglo-americano⁵⁹.

⁵⁸ Convents, 2011, p. 31- 43

⁵⁹ Sobre o tema, **O Africano** anunciou a venda do livro de Victorino Coelho em Lourenço Marques, com o título *O Problema do Jogo* (21 fev. 1914, ano 4, n. 191, p. 1) ; **O Africano**, 14 Nov. 1914, n. 269, ano 5, p. 1; Franco Martins comenta que o artigo de João Albasini publicado no n. 112 de **O Brado Africano** sobre o jogo era incoerente em relação aos argumentos que apresentara anteriormente, defendendo agora a “liberdade do jogo”, assim como a bebedeira (O jogo. **O Emancipador**, 30 Dez. 1921, n. 65, ano 2, p. 3); Albasini, J. Um Vilão. **O Brado Africano**, 30 dez. 1922, p. 1; Noronha, U. O jogo. **O Africano**, 18 set. 1915, n. 307, ano 5, p. 1; Albasini, 1925, p. 32, 41, 43; Penvenne, 1996, p. 433; Rocha, 2000, p. 159-161; Zamparoni, 2009, p. 28, 31.

Nas cartas de amor, João Albasini usa um termo em francês. Esse termo se refere ao momento em que se encontrava uma “trágica étape” da sua vida, apontado o termo para etapa ou fase de sua vida. Essa fase é muito difícil para o autor, pois enfrentara vários contratempos. Além do divórcio, que findaria uma fase infeliz, a pretendida amada com a qual sonhava agora construir um lar o desdenha. Como figura pública, tem lutado para a correção das diversas injustiças que os indígenas têm sofrido e por causa disto tem acumulado muitos inimigos que o pretendem liquidar. Ao usar o termo em francês, aponta igualmente para outro concorrente que a colônia e Portugal enfrentavam: o francês. Desde a revolução francesa, a sua cultura e seus escritores eram referências para Europa e, especialmente, Portugal. Muitos termos em português, emprestados do francês, particularmente dos escritores franceses como Pierre Loti, Alexandre Dumas, George Sand, François Chateaubriand, Nicolas Malebranche e Vitor Hugo, foram muito populares, tanto na metrópole quanto na colônia. Existiu, inclusive, um jornal bilíngue em inglês e francês em 1900 em Macequece, o *The Manica Mining Journal*⁶⁰.

O editor de *O Africano* falava, lia e escrevia em ronga e tinha um nome tradicional, Nwandzengele, que significa aurora, alvorada ou crepúsculo. Tanto *O Africano* quanto *O Brado africano* tinham seções dedicadas às línguas bantu, sobretudo ao ronga, zulu e gitonga. Por isso, ele usou muitos vocábulos, frases, provérbios e se referiu aos diversos aspectos culturais do sul de Moçambique. Apesar de ser de formação católica, pode ter aprendido a ler ronga com os protestantes que faziam parte dos círculos de amizade do pai ou mesmo sozinho, visto que era um ávido leitor. Na carta de 16 de maio, fala de estar ao seu cargo a Hermengarda, filha de Ernesto Torre do Vale, conhecido por Muvulanganga (“o que abre peitos”), autor do *Diccionario Shironga-Português*⁶¹.

⁶⁰São referidos ditos de outros escritores como *O Pescador da Islândia* de Pierre Loti e *Odes et Ballades*, *Les Misérables*, *Notre Dame de Paris*, *Crowell*, *Hernani* de Victor Hugo, sendo o autor anterior felicitado pelo seu aniversário (**O Distrito** 27 fev.1905, n. 59, ano1, p. 2); **O Africano**: Almanach humorístico e ilustrado, ano 5, 1913, p. 15, 26, 63, 85; **O Africano**: secção literária, ano 5, 1913, p. 25, 35; Costa 1934, p. 1; **O Africano**, n. 92, ano 3, 20 fev. 1913, p. 1; Albasini, J. A margem do... Rio Lethes. **O Africano**, 10 out. 1914, ano 1, n. 263, p. 1; Silva, 1919, p. 13, 32; Rocha, 2000, p. 78.

⁶¹ Torre do Valle Ernesto, (Mavulanganga) (Coord.). Dictionarios shironga-portuguez e portuguez-shironga, precedidos de uns breves elementos de grammatica do dialecto shironga, falado pelos indigenas de Lourenço Marques. Lourenço Marques, Imprensa nacional, 1906, Nwandzengele, “Yingesetani!”. **O Africano**, 5 sep. 1909, n. 12, ano 1, p. 2, 3; Nwandzengele. Aleluia aleluia a hi yingelaneni, **O Africano**, 27 mar. 1913, n. 97, ano 3, p. 4; Nwandzengele. Ku heli a lembe, **O Africano**, 19 jul. 1913, n. 129, ano 4,

Desse modo, em *O Livro da Dor*, João Albasini usa termos do ronga como:

- a) *Landim* – Na nota de rodapé do livro, o termo significa “shironga, dialeto falado pelos indígenas de Lourenço Marques”. O termo pode ser usado tanto para se referir à língua que tem vários dialetos, o ronga, como aos falantes. Em *O Livro da Dor*, Albasini escreve um bilhete a Micaela Loforte em *landim*, questionando se ela desejaria ser sua esposa, contudo descobriu que ela não compreendia ronga. Ela respondeu com outro bilhete em português expressando sua aversão ao João Albasini. Albasini concluiu que a Micaela não tinha compreendido o seu bilhete, o que motivou uma reação equivocada, acrescida às fofocas maldosas que o acusavam de ser mau marido, mau provedor e mulhereço. O termo é de origem ronga e changana designa indivíduo negro, pessoa grosseira sem modos e, por extensão, designa qualquer pessoa proveniente do sul de Moçambique⁶².
- b) *Nwambongolo* – “grande burro, alcunha dada ao autor, por ironia, pelo elemento indígena de Lourenço Marques”. A palavra pertence ao ronga e ao changana nas quais significa burro e figurativamente pessoa burra. Ao ser aplicado a João Albasini pelos nativos, talvez reiterem que esteja envolvido numa luta inglória contra o sistema colonial e que a tentativa de reformá-lo fosse um engodo difícil de ser conseguido. Desse modo, ora ele se aproxima dos nativos ao defender seus direitos, ora fala mal desses, visto estarem destituídos de civilidade. Por ser “branco de papel”, tira proveitos dos benefícios, todavia critica a mesma civilização que o sustém⁶³.
- c) *Mumadji* – o prefaciador indica que este é um “vocábulo do dialeto shironga, falado pelos indígenas de Lourenço Marques, que significa português

p. 3; Nwandzengele, Shikombelo. **O Africano**, 15 ago. 1914, n. 241, ano 3, p. 2; Seção landina. **O Africano**, 25 out. 1919, ano 1, n. 43, p. 2, 3; Seção Bitonga. **O Brado Africano**, 13 ago. 1921, ano 9, n. 402, p. 3; Seção Zulu. **O Brado Africano**, 3 set. 1921, ano 3, n. 138, p. 3; Seção landina. **O Brado Africano**, 26 jan. 1929, ano 11, n. 469, p. 3; Albasini 1925, p. 40; Penvenne, 1996, p. 428-436, 449; Braga-Pinto, 2012, p. 41- 42, 53; Harries, 2007, p. 175, 219; Coelho, 2010, p. 383-386; Rocha, 2011, p. 120-121.

⁶² Albasini 1925, p. 30, 31, 46. João Albasini usou igualmente vocábulos e frases do ronga nas suas crônicas em língua portuguesa, mas também escrevia e falava nesta língua do sul de Moçambique, pois da parte materna tinha ligações com esse povo bantu. Cf. “Devaneio poético”, **O Africano**, n. 213, ano 4, 9 maio 1914, p. 1; “Sua grandeza a bebedeira nacional”, **O Africano**, n. 3, ano 1, 13 maio 1909, p. 1, Siteo, 1996, p. 130; Souto, 1996, p. 55; Zamparoni, 1998, p. 28; Moreira, 2000, p. 446; Siteo et al., 2008, p. 167.

⁶³ Albasini, 1925, p. 34; Williams, 1979, p. 21, 24; Siteo et al., 2008, p. 115, 143; Said, 1993, p. 52, 74; Penvenne, 1996, p. 449-452.

européu”⁶⁴. Além do xirhonga, é palavra do changana. João Albasini usa o termo para se referir ao sucedido na família de Micaela Loforte, onde portugueses europeus casavam com negras por interesses financeiros. Refere-se ao costume de existirem casamentos entre portugueses vindos da Europa e mulheres nativas com largas posses, como forma de ascenderem socialmente. Aponta para outra distinção entre os brancos: uns que vinham diretamente da Europa e aqueles que já tinham nascido na colônia. Essa distinção ocorria, sobretudo, no funcionalismo público, onde os brancos metropolitanos tinham acesso aos altos empregos enquanto os brancos nativos eram preteridos sob a suspeita de terem ideias autonomistas⁶⁵.

Além de usar vocábulos em ronga e changana, recorre igualmente a termos em português informal como “narras.” Para Nicanor da Sylva, significa “pretas, negras. Narro, é expressão muito usada em África para qualificar o nativo, indígena”⁶⁶. Ao fazer isso, não somente busca termos específicos em português, muitos usados no cotidiano ordinário, assim como das línguas bantu para estar em sintonia com o vulgo que tanto defende. Compreende-se que a intenção de Albasini é comunicar-se com seus concidadãos e incentivá-los a se unir ao Grêmio Africano de Lourenço Marques, associação em defesa dos seus direitos frequentemente violados pelas autoridades coloniais, assim como pelos excessos de agentes privados brancos⁶⁷.

Sobre a situação linguística antes da ocupação efetiva, Zamparoni⁶⁸ afirma que a expansão da língua portuguesa não existiu, visto que ela era de fato uma língua diminuta, em contraste com as muitas línguas bantu que se falavam em Moçambique. Embora o português tenha mudado de estatuto com a ocupação efetiva, sua expansão continuou irrisória nas duas primeiras décadas do século XX, visto que os povos de Moçambique continuaram a falar suas línguas, e a presença portuguesa se restringiu aos

⁶⁴ Albasini, 1925, p. 42.

⁶⁵ Albasini, J. Colonização (Sursum Corda). **O Africano**, 13 maio 1909, n. 5, ano 5, p. 1, 2; Penvenne, 1996, p. 430; Siteo, 1996, p. 131; Zamparoni, 2009, p. 28; Siteo et al., 2008, p. 169; Coelho, 2010, p. 384.

⁶⁶ Albasini, 1925, p. 42.

⁶⁷ Albasini, J. Os patriotas. **O Africano**, 13 fev. 1913, ano 3, n.91, p. 1; Albasini, J. Vozes de burro III. **O Africano**, 15 out. 1913, ano 4, n.154, p. ?; Albasini, J. Vozes de burro V. **O Africano**, 22 set. 1913, ano 4, n.?, p. ?; Chico das Pegas, Soldados indígenas, **O Africano**, 5 Dez. 1914, n. 275, ano 5, p. 3; Chico das Pegas, Coisas de narros, **O Africano**, n. 223, ano 4, 13 jun. 1914, p. 2; Albasini, J. No paiz da bebedeira. **O Africano**, 29 out. 1914, ano 5, n. 264, p. 2; Albasini, J. Modus vivendi. **O Africano**, 10 mar. 1915, ano 5, n. 302, p. 1; Albasini, J. Reforma de costumes. **O Africano**, 19 jun. 1915, ano 5, n. 331, p. 1; Dias, E. Na terra Ubérrima (em Viagem para o prebostado IV), **O Brado Africano**, n. 498, ano 12, 1 fev. 1930, p. 2; **O Brado Africano**, ano 19, n. 836, 30 de dez 1936, p.1; Penvenne, 1996, p. 430.

⁶⁸ Zamparoni, 2009, p. 28, 31, 37-38.

poucos espaços citadinos. Estreitamente ligado ao poder econômico, estava o inglês, que competia com o português, sendo este preterido, pois aquele representava não somente o estatuto, como o acesso ao que havia mais moderno e eficiente em termos tecnológicos e civilizacionais. As línguas bantu não eram escritas e estavam ligadas às tradições africanas por isso, não eram consideradas línguas, já que eram associadas ao atraso e à barbárie; enfim, um obstáculo ao progresso e a civilização⁶⁹.

Em 1907, Freire de Andrade promulga decretos para barrar as escolas dos missionários protestantes, ao estipular o não uso das línguas estrangeiras e nativas no ensino. Tal medida não teve nenhum efeito, pois a administração não tinha meios de coibir e controlar o ensino nas escolas protestantes, muitas delas localizadas na zona rural. Na verdade, as tão apregoadas civilização e progresso não tinham como avançar, pois, a presença portuguesa era irrelevante. Zamparoni argumenta que não existiu nesse período nem diglossia, muito menos glotofagia. A “pequena burguesia filha da terra”, reunida em torno do Grêmio Africano de Lourenço Marques diante das injustiças coloniais, defendeu o ensino da língua portuguesa perante as autoridades, escrevendo nos jornais num português moçambicanizado, que se apropriou de termos de outras línguas, e mantinha seções em ronga, zulu e gitonga. O resultado foi o surgimento de uma língua intermediária entre ambas⁷⁰.

O fenômeno descrito por Zamparoni costuma designar-se por “línguas em contato”, que ocorre geralmente em situações multilíngues como era o caso do período em questão e o é ainda hoje em Moçambique. Quando temos línguas em contato, muitas vezes temos o empréstimo de vocábulos entre elas. Empréstimo linguístico não significa que essa palavra não vai pertencer ao léxico da língua que tomou de outra, muito menos que será devolvida: na verdade tal palavra pertence à língua que a tomou. Trata-se de um termo técnico que abarca a ideia de apropriação defendida por Zamparoni. Estes termos são designados “moçambicanismos”, isto é, “formações do português de Moçambique (palavras, sintagmas, expressões, estruturas retóricas) numa perspectiva lexical, gramatical (sobretudo semântica) e discursiva”⁷¹.

É preciso frisar que tal empréstimo se deve ao fato de que numa comunidade linguística, as línguas (ou dialetos que as constituem) refletem as posições sociais dos

⁶⁹ “Missões estrangeiras”, **Vida Nova**, 22 abr. 1907, ano 1, n.6, p. 2; Pigmeu. **O Africano**. Rasgos de... Patriotismos 3 out. 1914, n. 255, ano 5, p. 1; Boavida, M. As missões inglesas, **O Africano**, n. 116, ano 3, 30 dez. 1915, p. 2; Abdala Junior, 2003, p.303; Nascimento, 2011, p. 169- 170.

⁷⁰ Albasini, J. As escolas portuguesas no Transvaal. **O Africano**, 9 abr. 1913, ano 1, n. 100, p. 1; Zamparoni 2009, p. 27- 56.

⁷¹ Lopes et al. 2002, p. 4.

seus falantes. Desse modo, a língua portuguesa, embora fosse restrita às cidades e pouco falada em relação às línguas bantu, tinha um estatuto elevado. Não é por acaso que os membros do Grémio Africano defendiam a massificação do ensino nessa língua. João Albasini e Estácio Dias defenderam o uso e o ensino da língua portuguesa, mostrando que quando usavam línguas bantu tinham como objetivo atrair os indígenas ao projeto assimilacionista da administração portuguesa. Por isso, quando da promulgação da portaria do assimilado em 1917, esses tenham protestado veementemente, pois nela se fizera distinções raciais inaceitáveis para o acesso aos disputados empregos do funcionalismo público⁷².

Concordamos que não tenha existido glotofagia⁷³, porque o sistema colonial estava, nesse período, em processo de estabelecimento e o investimento nesse processo era fraquíssimo, pois não dispunha de meios para tal. Existia diglossia, pois esse fenômeno ocorre quando dois dialetos ou línguas são usados em níveis diferentes numa sociedade. Essa variação entre níveis ocorre em função dos usos sociais dessas línguas. No caso do português, era usado na administração pública, na imprensa, no ensino e no cotidiano da pequena elite branca, mestiça e negra detentora do poder na colônia. O inglês era usado nas empresas, na imprensa, tendo inclusive jornais em inglês como o *The Lourenço Marques Guardian* e *The Beira Post*.

Foi essa diglossia que permitiu o surgimento dessa língua misturada, um código resultante de contato de línguas hierarquizadas. Existiam na vertical da sociedade colonial línguas altas, ligadas à civilização e às culturas tidas por superiores, que permitiam o acesso a bens de prestígio, como o português e o inglês. Temos as línguas bantu, usadas no cotidiano e nos jornais somente para atrair os nativos à instrução em português e em inglês - no caso das igrejas protestantes - com objetivo de fazer prosélitos. É crucial dizer que foi nesse contexto que surgiu uma variedade não europeia do português, uma variedade não nativa, designada de português de Moçambique. Ela resulta desse contato entre diversas línguas, destacando-se que as grandes

⁷² João das Regras reclama em “Gozar a Bruta” que o programa das festas ao ar livre na capital estava em inglês, em vez de português, mostrando o domínio econômico e consequentemente cultural dos falantes da primeira língua na colônia (**O Africano**, 16 fev. 1913, ano 3, n. 128, p. 1; Albasini, J. Systema de mator pulgas (nem tudo o que luz é ouro). **O Africano**, 16 jan. 1915, ano 5, n. 287, p. 1) ; Estácio Dias, Cabo das correntes, **O Brado Africano**, ano 12, n. 501, 22 fev. 1930, p.1; Dias, E. A língua, **O Brado Africano**, 16 mar. 1909, ano 19, n. 797, p. 1; Abdala Junior, 2003, p. 305-306 Abdala Junior, 2003, p. 305-306; Lopes et al., 2002, p. 1-13; Castiano; Ngoenha; Berthoud, 2005, p. 18-19, 250.

⁷³ Para Jean Calvet (2005), consiste em vários processos que levam ao desaparecimento de uma língua dominada como consequência da expansão da língua dominante em contexto colonial.

transformações ocorreram no léxico, ao incluir vocábulos provenientes do inglês e das línguas bantu, propiciando a “indigenização” ou “nativização” da língua portuguesa⁷⁴.

Em *O Livro da Dor* de João Albasini, há manifestação de uma situação “triglóssica”. A língua na qual as cartas de amor foram escritas é a língua portuguesa, língua de cultura e civilização para aquela pequena elite africana. Por isso, ele argumentava em favor do seu ensino, pois permitiria a mobilidade social, sobretudo quando acrescida ao conhecimento da escrita e dos modos de viver portugueses, possibilitando auferir os benefícios de ser cidadão português, sendo um deles o acesso ao emprego e ao direito de livre trânsito.

Acima dessa língua, estavam o inglês e o francês, sendo a primeira ligada aos negócios e ao capital mineiro, que dinamizava a economia da África Austral, criando empregos e usando a tecnologia mais avançada da época. A segunda era língua da ilustração, onde abundavam os filósofos e escritores renomados, sendo seu conhecimento sinal de distinção e finura, era muito usado na colônia de Moçambique, particularmente na capital, Lourenço Marques.

Temos por último as línguas bantu, usadas no ambiente doméstico, nos cultos e nos divertimentos, em domínios não institucionais do Estado colonial; exceto o ronga, o gitonga e o zulu, que foram utilizados na imprensa, sendo a primeira usada mais frequentemente, enquanto e as outras mais esporadicamente. Essas línguas bantu e outras eram associadas aos indígenas e à barbárie, apesar de as missões protestantes as ensinarem, à revelia das autoridades coloniais. O resultado dessas interações originou uma variedade não nativa, o português de Moçambique, caracterizado pelo empréstimo de vocábulos, de sentidos e estratégias discursivas retiradas das línguas autóctones⁷⁵.

2.2 Os gêneros do discurso em Albasini

Nesta seção, descrevemos os gêneros contidos nas cartas de João Albasini. Por isso analisaremos a máxima, o provérbio, o conto, a crônica, a poesia, a biografia, a carta nas relações com o contexto histórico que os vincula a uma rede de nexos linguísticos, literários e culturais, permitindo descortinar os dilemas do assimilado e seu discurso ideológico oscilante, fragmentário e descontínuo⁷⁶.

⁷⁴ **O Africano**, ano 1, n. 2, 16 mar. 1909, p.1; Rocha, 2000, p. 76-79, 159-161, 323; Rosário, 2007, p. 12; Nascimento, 2011, p. 159, 167-168; Abdala Junior, 2012, p. 155, 185.

⁷⁵ Firmino, 2002, p. 226 - 228, 260; Capela, 2012, p. 151.

⁷⁶ Abdala Junior, 2014, p. 139; Cara, 2014, p. 113.

Primeiramente, abordaremos as figuras de discurso, para posteriormente destrinçarmos as particularidades genológicas.

2.3 A retórica do amor

No caso das cartas, uma das questões que surge quando se objetiva interpretá-las tem sido a peculiaridade na forma como elas se ordenam. É possível ver como elas se organizam a partir de um conjunto de estratégias do amador para convencer a amada que suas intenções são boas. Desse modo, é preciso dividi-las entre tropos e outras figuras de discursos. As figuras que primeiramente abordaremos são a antítese, a apóstrofe, a comparação, o diálogo, a gradação e a pergunta retórica. Quanto aos tropos, falaremos da metáfora e de uma variação, a metáfora do genitivo, recorrente nestas cartas.

A antítese consiste no confronto ou oposição de dois conceitos, sejam eles enunciados em frases, sintagmas ou palavras. Para que tal aconteça, recorre-se usualmente ao uso de palavras de significados contrários. Fontanier (1977) comenta que se trata de uma figura brilhante, possibilitando aclarar e transmitir de forma vívida conceitos, devendo ser usada com parcimônia. Usualmente, nas cartas temos mais oposição de palavras (antonímia) e frases. A primeira carta estabelece um contraste entre o mau comportamento da amada, ao desprezar o missivista e a réplica do amador que, seguindo o preceito cristão de ser perdoador, apesar disso, anela que ela seja feliz e bem-sucedida. Tal contraste é igualmente encontrado na expressão proverbial, na qual opõe dois antônimos (amor e ódio), resultando numa conclusão que torna inequívoco o raciocínio sobre o não existir razões para que a amada o rejeite e reforça que, na verdade, tal repulsa é afeição. Ou ainda temos oposição entre suas intenções cândidas e a reação torpe e infame da amada.

A antítese foi muito utilizada em *Palavras Cínicas*, de Albino Forjaz de Sampaio. Frequentemente, ele anuncia uma noção no senso comum, demonstrando de seguida que se trata de uma crendice. É oportuno lembrar que a epígrafe do livro foi retirada deste livro de Sampaio e serviu de inspiração para a escrita epistolográfica de Albasini, pois em ambos existe uma entrega total ao amor, respondido com desprezo e vexação, possibilitando, assim, a retomada daquele tema recorrente no romantismo, a

mulher enigmática e fatal⁷⁷.

O destinatário das cartas de amor de Albasini é a amada. Seus lamentos e pedidos de socorro não se restringem a ela, mas apela por ajuda a humanos e a Deus, assim como aos estados desejados por si. Muitas vezes, em tom exclamativo, deixa o interlocutor imediato e dirige-se a outro distante, ausente, almejado. Primeiro, as apóstrofes são para sua amada, suplicando que ela seja condescendente para consigo e ouça a sua voz, difamada e rebaixada por fofoqueiros. Perante a sua recusa reiterada, generaliza que tal atitude é habitual das mulheres, um traço malicioso e obscuro de sua forma de ser. Por isso, implora pelo apoio da falecida avó que dele o cuidara com tantos mimos e desvelos. Às vezes, para realçar seus desejos, quais sejam o casamento com a amada e a reconstrução do seu lar, apela para esses, na esperança de que se concretizem. Frequentemente, se vira para o sobrenatural, rogando que o agracie com tal felicidade, visto que tem sido um cristão exemplar e, portanto, merecedor de tais beatitudes⁷⁸.

Outra figura consiste em aproximar dois objetos, geralmente diferentes e estranhos, pelas semelhanças desses, para realçar, relevar ideias, por aspectos parecidos ou não. Quando temos semelhanças, estamos perante as similitudes, enquanto na manifestação de diferenças, designa-se dissimilitudes. Existem, por conseguinte, diferentes tipos de comparação. Trata-se de uma figura de discurso recorrente em Albasini, tanto nos seus escritos nos jornais, como nas cartas. Nas cartas, temos comparações históricas (os gladiadores perante a morte), físicas (o negro da noite associado à queda do primeiro homem bíblico), morais (a pureza, a santidade, a proteção), mitológicas (à tranquilidade angélica), zoomorfixantes (ao cão enfermo ou ao porco sujo) e filosóficas (a pobreza material dos pretendentes). Obviamente, muitas dessas comparações ocorrem combinadas, ressaltando similitudes. Temos como exemplo contido na primeira carta de 14 de maio de 1917, onde afirma que “vivía, pois, como o porco vive num curral”⁷⁹. Albasini retrata sua vida antes de conhecer Micaela, num lar infeliz. Os seus esforços para obter a felicidade foram frustrantes. As atitudes de

⁷⁷**O Africano**: almanach humorístico e ilustrado, 1913, ano 5, p. 15, 65, 121, 118; Albasini, 1925, p. 15, 18, 35, 36, 44; Lausberg, 1972, p. 228-233; Fontanier, 1977, p. 379-381; Varga, 1977, p. 201; Goldstein, 1989, p. 66; Garmes, 1999a, p. 345, 358, 360; Moisés, 2004, p. 30-31; Charaudeau; Maingueneau, 2008, p. 49, Sampaio, 2012, p. 29, 34-37.

⁷⁸AHM – Fundo do Governo Geral, Sé. XX – Cx. 13 – Processos – Caminhos de Ferro, 1913-1914 – **O Africano**, 29 nov. 1913, ano IV, n. 167, p.1; AHM, Fundo do Governo Geral, Sé. XX – cx. 13 – Processos – Caminhos de Ferro, 1913-1914 – **O Africano**, 17 de Dezembro de 1913, ano IV, nº 172, p. 2; João Albasini, **O Africano**, 31 dez. 1912, ano ?, p. ? ; Albasini 1925, p. 18, 32, 34, 35 25, 47, 51; Lausberg, 1972, p. 258-259; Fontanier, 1977, p. 371-372; Candido, 2004, p. 134; Moisés ,2004, p. 34-35.

⁷⁹ Albasini, 1925, p. 26.

Albasini se assemelham ao porco, que mesmo vivendo num lugar imundo, supõe-se feliz desde que seja alimentado. Liga-se esta figura à origem ronga do autor, visto que, como José Craveirinha, este povo, como outros bantu, usa muitas comparações no discurso verbal, qual figura que possibilita transmitir com vivacidade os fatos, associando-os a conceitos e objetos do conhecimento dos ouvintes⁸⁰.

As ideias e os sentimentos do jornalista nativista organizam-se de tal modo a formar uma disposição frásica hierárquica, sendo que os conceitos subsequentes seguem ascendentes ou descendentes em relação aos precedentes. Por isso, comumente, faz-se acompanhar da metábole, aquela figura que consiste em repetir a mesma noção de diferentes formas por meio do acúmulo de expressões sinonímicas. A gradação em *O Livro da Dor* permite ao enunciador ampliar a ideia primeira, criando nuances que o enunciado anterior não contemplava, usando de forma prolixa palavras do mesmo significado ou do mesmo campo semântico. Ao utilizar a gradação descendente, revela sua situação humilhante, vincando a degradação física e as consequências morais e sociais desta, a desonra⁸¹.

Um dos mecanismos de simulação da interação verbal muito usado nestas cartas é a pergunta retórica. As perguntas são suscitadas pelo enunciador e tem como objetivo indagar sobre suas obrigações e comportamentos na convivência com outros (acima de tudo, sobre a amada), em torno das atitudes e ações destes que ferem, do seu ponto de vista, valores éticos, políticos e metafísicos que os agregam. Por isso, procura saber os motivos de sua rejeição e aventa algumas hipóteses, entre as quais a velhice e calúnia. As interrogações, geralmente afirmativas, dirigidas à amada e à Deus, seres distantes e ausentes do lugar e momento de enunciação, são feitas como se os interlocutores estivessem presentes e próximos, sendo por isso, num tom de diálogo *in praesentia*, embora resultantes de um monólogo interior. As questões levantadas revelam um ser perplexo, entre um ceticismo baseado na “filosofia experimental” e a certeza de sua sina ter sido predestinada por um ser sobrenatural.⁸²

Ao instigar a amada a responder, o enunciador das cartas ordena-a simulando uma interação verbal entre dois intervenientes. Por vezes, temos em discurso direto às falas da amada, quase sempre em discurso indireto. Desse modo, o discurso epistolar,

⁸⁰ Albasini, 1925, p. 21, 24, 26, 27, 29, 34, 39, 42; Dias, 1960, 241; Lausberg, 1972, p. 238-241; Fontanier, 1977, p. 377-379; Goldstein, 1989, p. 64; Rosário, 1989, p. 321- 322; Leite, 2012, p. 104.

⁸¹ Albasini, 1925, p. 19, 21, 22, 27, 40. 43; Lausberg, 1972, p. 170-172; Fontanier, 1977, p. 332-336.

⁸² Albasini, 1925, p. 21-22, 27, 29-31, 34, 36, 38-39, 42-51; Lausberg, 1972, p. 251-252, 237, 254-256, 259-260; Fontanier, 1977, p. 368-370; 2005; Reis, 1995, p. 436-437, 439, 447, 448, Tin, 2005, p. 18, 24.

assim como qualquer outro, dirige-se a outrem e este em particular estabelece com outros textos relações de aproximação ou distanciamento, diversos graus de nexos perceptíveis e não apreendidos, demonstrando que estamos diante de uma atividade que se constitui e se desenvolve socialmente. Estamos diante de uma figura de estilo que abrange toda a frase e tem sido designada dialogismo ou etopeia. Ela consiste na reprodução direta, usando usualmente perguntas, porém não esperando uma resposta das falas de outrem, sem intermediários, quer sejam reais ou fictícios, em determinadas circunstâncias. Trata-se de uma simulação em que o enunciador manipula o discurso em seu favor⁸³.

Embora as cartas enviadas tenham tido respostas, tivemos acesso somente às incluídas em *O Livro da Dor*. Por isso, trata-se, na verdade, de um discurso “monológico – dialógico”, na acepção de Charaudeau e Maingueneau⁸⁴. Isto é, monológico porque temos um enunciador que se sobressai no discurso e por sua anuência outros agentes figuram no discurso. Dialógico porque, por um lado, estabelece relações com enunciados anteriores, simultâneos ou posteriores acerca do mesmo assunto. Por outro, a natureza dos enunciados é serem feitos em, de e para a interação verbal com outrem, presente ou ausente, imaginado ou concreto. Em Albasini, temos a retomada da dialética clássica, em que, na conversa íntima, duas pessoas discutem assuntos pessoais por questões e respostas, diferente da retórica, mais interessada em convencer um público sobre o bem comum⁸⁵.

Para Bakhtin (2006), o diálogo, mecanismo essencial para a compreensão das dinâmicas comunicativas, deve ser entendido nas suas diversas manifestações cotidianas. Nessas manifestações, o diálogo é muito diverso, implicando discórdia e concórdia, afirmação e negação, entre outros. Foi muito usado na filosofia clássica, primeiramente por Sócrates, através do método dialético ou conversante, e pelo seu sucessor, Platão, que o fixou na forma escrita, apesar de considerar a escrita imperfeita e inapropriada para ensinar. Geralmente, expõe visões diferentes sobre determinado tema do ponto de vista de um sujeito, muitas vezes permitindo que outra visão díspar se manifeste, eventualmente não para aceitá-la, unicamente para reforçar os argumentos do enunciador do discurso. Em *Estética da Criação Verbal*, o teórico russo mostra que a interação verbal cotidiana é múltipla e dispõe de infinitos mecanismos de concretização,

⁸³ Albasini, 1925, p. 33, 34; Angenot, 1984, p. 67; Lausberg, 1972, p. 186, 254-256; Fontanier, 1977, p. 375-377; Mignolo, 1987, p. 13; Charaudeau; Maingueneau, 2008, p. 163-164.

⁸⁴ Charaudeau; Maingueneau, 2008, p. 133-134, 159-164.

⁸⁵ Medviédev, 2012, p.183.

tornando, por conseguinte, difícil uma caracterização taxinômica modelar⁸⁶.

Ao descrever o “diálogo real” e suas “réplicas”, Bakhtin nos traz à atenção alguns elementos úteis na análise dessa forma de interação verbal nas cartas. Aponta para a existência de diálogos com a estrutura pergunta-resposta, forma de diálogo não encontrada em *O Livro da Dor*. Temos outras modalidades de diálogo, como a afirmação-concordância, proposta-negação. No primeiro caso, por exemplo, trata-se de uma ilação tirada pelo enunciador, supondo que o comportamento da amada, ao apresentar preocupações ligadas às suas insuficiências materiais, estaria aceitando seu convite para contrair núpcias. No segundo caso, de uma dedução das propostas de Bakhtin sobre as tipologias do diálogo, a amada rejeita a proposta do amador, sendo suas palavras reproduzidas nas cartas. Muitos diálogos estão em discurso indireto e, por conseguinte, não nos é dada a possibilidade de conferir a resposta de outrem. Além disso, temos uma sequência de diálogos não ocorridos, resultante da dramatização e da imaginação do sujeito do enunciado, permitindo a simulação no discurso epistolar de um colóquio⁸⁷.

Um dos tropos usados pelo redator de *O Africano* é a metáfora. É considerada pelos tratadistas como fundamental e, por conseguinte, existem inúmeras definições diferentes e conflitantes. Obviamente, não pretendemos debater tais múltiplos conceitos, apenas nos referir àqueles que são operatórios para nossa compreensão deste tropo nas cartas. Essencialmente, é um tropo por semelhança, consistindo em apresentar uma ideia ligada ao signo que possui a outra ideia mais forte ou conhecida, possibilitando o estabelecimento de certa conformidade ou analogia. Nas cartas de amor, temos uma associação entre as coisas animadas (alma, Lázaro, olhos) e as coisas inanimadas (farol, barco, castelo)⁸⁸.

Ainda sobre este tropo, ocorre nelas uma forma particular, a metáfora do genitivo, na qual um substantivo se especifica ou delimita uma qualidade por meio de um determinante que indica usualmente posse. Então, temos uma propriedade ou qualidade de outro signo que passa a ser específica de um primeiro que, naturalmente, não tem essa particularidade. Trata-se de um genitivo objetivo ou subjetivo, em que, no primeiro, destacamos aspectos concretos e, em outros, abstratos ou qualificativos, como

⁸⁶ Bakhtin, 2006, p. 316, 324, 327, 330-335; Zappen, 2004, p. 8-15, 17-36, 44-66; Morson; Emerson, 2008, p.67- 80, 479; Marcondes; Franco, 2011, p. 34-36; Medviédov, 2012, p.154-155.

⁸⁷ Albasini, 1925, p. 22-24, 27, 29, 30, 33-34, 38, 47, 51-52; Reis, 1995, p. 234; Bakhtin, 2006, p. 275; Hansen 2008, p. 276, 287, 291.

⁸⁸ Albasini, 1925, p. 25, 27, 28, 30.

os exemplos a seguir: “mudez de estátua”, “flor do mal” ou “mar de ignomínias”⁸⁹.

Erasmus de Rotterdam⁹⁰, ao formular suas prescrições sobre a feitura das cartas, realça que elas recorrem aos gêneros retóricos das causas, isto é, deliberativo, demonstrativo e judicial. No primeiro gênero, o deliberativo, nas cartas censórias e dissuasivas, não exortativas; o segundo, demonstrativo, no elogio, na injúria, assuntos civis; e o terceiro, judicial, na acusação e incriminação. Admite não existir fronteiras estanques, pois frequentemente estes se misturam. Aron Varga aborda esse assunto em *Rhétorique et littérature*, no qual subdivide os gêneros retóricos em gêneros literários em geral e os três gêneros da retórica. Segundo Varga, os gêneros retóricos se manifestam nas cartas: o judiciário na abjeção e na infâmia, no pedido de desculpas, na acusação difamatória e nas apologias; o deliberativo: no conselho, na exortação, na notificação e no protesto; e finalmente, o demonstrativo: nos elogios fúnebres, na alocução, nas cartas civis, de agradecimento e de confiança. Na educação geral deste período, tais gêneros faziam parte do *trivium* (gramática, retórica e dialética), por isso, não é de espantar que seus cultores muitas vezes os misturassem⁹¹.

Tratemos, pois, dos gêneros retóricos que se manifestam em *O Livro da Dor*. O gênero judicial organiza as cartas. Visto que, em fofocas de seus inimigos, o acusavam de ser malandro e de não prover o sustento para sua família, Albasini se defende, mostrando ser homem honrado e provedor. Já que seus argumentos não convencem à amada, passa a desqualificá-la como inatamente má e hipócrita e, desse modo, tratar-se-ia de uma pessoa desumana. Apesar deste julgamento desfavorável, se retrata e deixa que Deus seja o juiz supremo de sua causa. O deliberativo ocorre quando o enunciador protesta contra o tratamento dado a si e exorta a amada a rever sua atitude e a reconsiderar sua posição. O demonstrativo recorre à memória da avó, qualificando-a como cândida e prestativa e lamentando sua ausência, ou também se diz fadado ao sofrimento e à dor. Pode-se falar desse gênero igualmente quando o autor se elogia, achando-se mais habilitado e capacitado para tratar a amada com esmero que outros pretendentes de sua época. Desse modo, os gêneros retóricos se encontram disseminados na tessitura das cartas, ocupando, portanto, uma posição marginal, todavia

⁸⁹Albasini, 1925, p. 33, 47, 51; Lausberg, 1972, p. 163; Fontanier, 1977, p. 99-104; Candido, 2004, p. 129-130, 135-155; Ricoeur, 2005, p. 316.

⁹⁰Tin 2004, p. 54, 120-126.

⁹¹Varga, 1970, p. 28-32; Lausberg, 1972, p. 83-85; Achcar, 1994, p. 26; Hansen, 2008, p. 274; Charaudeau; Maingueneau, 2008, p. 254.

essencial como arcabouço retórico e estratégia argumentativa⁹².

Por conseguinte, podemos verificar que temos nessas cartas um conjunto de estratégias retóricas que as ordenam, possibilitando que o enunciador influencie o interlocutor com objetivo de dissuadi-lo e de o trazer para seu ponto de vista. Recorre às figuras do discurso de elocução, estilo em toda frase ou por aproximação, tropos e aos gêneros retóricos. Usa de sua competência retórica para convencer seu receptor, apelando para todos os mecanismos persuasivos que conhece, com objetivo de fazer valer seus argumentos.

Como já referimos, João Albasini pertencia à pequena burguesia filha da terra vivendo em Lourenço Marques. Ele foi educado por padres católicos, onde aprendeu a retórica clássica. Funda com seu irmão, José Albasini, o Grêmio Africano de Lourenço Marques e o seu respetivo órgão de informação, *O Africano* (1908- 1920) e mais tarde, *O Brado Africano*, (1918-1932). No número de *O Africano*, publicado em dezembro de 1908, este jornal tinha como subtítulo, em português e em ronga, “número de propaganda a favor da instrução”. No editorial “Anno novo – era nova”, temos uma explicação detalhada sobre o interesse que essa pequena burguesia tinha em mudar o estado das coisas na colônia. A velha colonização portuguesa não construía infraestruturas, pois na opinião dos editores, existia há quatro séculos, o que não era verdadeiro. Não havia escolas suficientes e o grosso da população era analfabeta e os poucos alfabetizados liam e escreviam em línguas nativas: “os dialetos cafres” e o inglês. Visto que estavam numa colônia portuguesa, isso era ridículo, pois eram as missões protestantes que, aliadas ao capital mineiro inglês, alfabetizavam os nativos. Imperava na colônia a bebedeira de vinhos mal feitos e importados pelas empresas portuguesas, protegidas pela administração da colônia. Outro problema muito preocupante era a expropriação de terrenos dos nativos, feito de forma ilegal e injusta.

O estado da época requeria mudanças, e uma delas propostas pelo Grêmio Africano de Lourenço Marques era o incremento da instrução. O grupo propunha a criação de “uma escola primária” para crianças, onde o melhor português fosse única língua, por meio do qual, os educandos fossem capazes de acessar a “civilização”. Por isso, usando da “eloquência verbosa de meia dúzia de homens bem-intencionados”, queriam ‘convencer’ ou ‘persuadir’ os “homens do poder”, os “cantineiros” e,

⁹² João Albasini escrevera um artigo onde dizia que em Lourenço Marques “as ruas parecem cobertas de casca e laranja onde escorregam as reputações” (Calúnia podre. **O Africano**, 28 fev. 1914, n. 2, ano 4, p. 1); Albasini, J. Consciência livre. **O Africano**, 16 dez. 1914, ano 5, n. 278, p. 1; Albasini, 1925, p. 19, 24, 27, 40, 51; Bucuane, 2001, p. 30.

sobretudo, os nativos, pois eram de opinião de que “o preto não duvida da excelência da nossa escola, ponto é que a gente o convença”. Por conseguinte, apelam para a união e pedem uma pequena contribuição financeira em torno de um objetivo: a instrução⁹³.

Desde a publicação do primeiro número de *O Africano* até a escrita das cartas de amor em *O Livro da Dor*, os membros do Grêmio Africano e, sobretudo, João Albasini, recorreram a todos os artifícios argumentativos para estimular a adesão dos diferentes segmentos da sociedade para seu projeto. Por meio do uso do português vulgar, recheado de termos das línguas bantu, apelaram insistentemente para um público variado em prol do seu projeto educacional e pela reforma da colonização. Igualmente recorrem a referências escritas para reforçar seus argumentos. Essas referências eram pensadores da cultura ocidental consagrados, fossem eles seculares ou religiosos, com óbvio intento de provocar aprovação das suas ideias. Conseguida essa concordância, de certeza de que seu projeto teria bom êxito, pois teriam apoio financeiro e moral garantido por parte desses grupos e, acima de tudo, um incentivo de vários setores sociais da colônia nessa empreitada.

O seu projeto ia contra os interesses dos cantineiros, cuja instrução dos nativos não os agradava, pois perderiam clientes ou para “bebidas cafres” ou porque eles descobririam que estavam sendo explorados e, com mais instrução, escolheriam bebidas menos degradantes. Os “homens do poder” não tinham por objetivo ampliar o ensino, pois, como sempre defenderam, a mão de obra nativa era a maior riqueza da colônia e somente por meio dela haveria o desenvolvimento. Constatavam que os poucos negros instruídos não aceitavam os trabalhos destinados à sua raça e, muitas vezes, eram insubordinados. Os nativos achavam que o projeto desse grupo visava o fortalecimento de seus privilégios, em detrimento dos outros negros, pois estavam mais ligados ao poder colonial e os desprezavam. Mesmo entre os membros do Grêmio Africano de Lourenço Marques, a adesão ao projeto de instrução conforme enunciado não era consensual⁹⁴.

O resultado foi uma longa e desgastante batalha de ideias e polêmicas nos jornais, e seus intervenientes usavam de todos os artifícios retóricos para demonstrar a verdade de seus raciocínios. Muitos desses argumentos eram baseados em axiomas, ditos, estudos, opiniões, máximas, excertos de escritores e pensadores aclamados na

⁹³ *O Africano*, 25 dez. 1890, ano 1, n.1, p.1; Sopa, 1985, p. 13, 57-58; Said, 1993, p. 45, 74; Rocha, 2011, p. 131; Capela, 2012, p. 147.

⁹⁴ Albasini, J. Pitadas de rapé. *O Africano*, 6 jun. 1918, n. 640, ano ?, p. 1; Rocha 2011, p. 117; Moreira, 1996, p. 167, 177, 192.

civilização ocidental. Estava claro para esses debatedores que as referências que faziam era uma indicação que eram ilustrados e por isso, que pertenciam a tal universo. Num artigo em *O Africano* de 19 de dezembro de 1914, João Albasini expõe seu ponto de vista sobre a importância de escrever nos jornais, ao dizer que “entendemos que escrever no jornal é cada um expandir as suas ideias, dizer exatamente como entende ser mais justo e em harmonia com a sua razão e ficar a escuta, ouvido apurado, das opiniões dos outros para considerar, replicar ou concordar.” Noutro artigo de março de 1915, repisa a importância da escrita jornalística, ao dizer que se tratava de uma “voz potente” na defesa dos “grandes princípios sonoros da justiça e proteção dos desvalidos”⁹⁵.

Portanto, quando questiona as razões da amada o rejeitar em *O Livro da Dor*, João Albasini vai fazer uso dos ensinamentos da arte de bem se expressar adquiridos aquando da sua instrução no meio católico. Albasini era um leitor voraz e um dos principais atores das querelas de ideias em Lourenço Marques nas primeiras duas décadas do século XX. Portanto, Albasini, pela prática, se tornou um fino polemista. Desse modo, recorreu às estratégias retóricas utilizadas e aperfeiçoadas nos editoriais, crônicas e cartas escritas anteriormente, nas quais se tornou competente, propiciando seu emprego nas cartas de amor dirigidas à sua amada instruída.

2.3A génese das cartas

A tradição de escrita de cartas em Moçambique já era corriqueira aquando da escrita e publicação de *O Livro da Dor*. Albasini usou-as regularmente para expressar seus pontos de vista perante as autoridades coloniais, assim como para mostrar seus argumentos aos leitores dos jornais da época. As cartas eram o meio usual de comunicação na administração colonial e entre familiares. Desse modo, o jornalista de *O Africano* recorreu a uma forma trivial do seu tempo para transmitir o seu desalento amoroso.⁹⁶

O uso de cartas era um hábito na Administração portuguesa. No *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama à Índia*, de Álvaro Velho, temos várias cartas

⁹⁵ Albasini, J. No paiz da bebedeira. *O Africano*, 19 dez. 1914, n. 279, ano 5, p. 1; Albasini, J. O caso do Instituto João de Deus. *O Africano*, 2 mar. 1915, n. 301, ano 1, p. 1; Said, 1993, p. 48; Rocha, 2011, p.144.

⁹⁶ Lobato, 1961, p. 94-95, 79, 84, 90, 90, 106; Lobato, 1989, p. 69, 77, 227, 231.

escritas pelos navegadores portugueses e das autoridades que entraram em contato com o Rei de Portugal. O mesmo se dá com outros funcionários que usavam cartas para comunicar sobre aspectos do funcionalismo e da vida particular⁹⁷.

Embora o swahili tenha sido língua franca, usada pelos portugueses nos tratos comerciais e administrativos desde Vasco da Gama no século XVI, somente nos finais do século XIX e na primeira década do século XX, houve uma intensa correspondência de cartas escritas em árabe, kinwani, e outras línguas africanas entre dignitários africanos e autoridades civis e militares portuguesas, abordando questões ligadas ao fim do tráfico de escravos e à administração. Essas cartas foram escritas em alfabeto árabe, constituindo, por isso, um vasto campo no qual se pode tirar ilações ligadas não somente à cultura, como também sobre a existência de uma elite letrada diferente daquelas que tem sido referida até o momento. Diferente, porque foi educada pelo islão e escrevia em línguas africanas e árabe sobre religião, abordando questões ligadas ao comércio e a assuntos do Estado colonial. Esta elite se evidenciou quando da centralização estatal empreendida a partir de 1830 por Sayid Sá'id Bin Sultan e o consequente domínio que exerceu em toda costa oriental africana. Consequentemente, ocorreu uma assimilação consciente e aceitável da cultura árabe⁹⁸.

Formou-se, por isso, uma elite letrada, em que os filhos eram ensinados pelos pais. E muitos deles (os pais) enviavam seus herdeiros para Zanzibar e Comores, a fim de aprenderem a escrita árabe e o islamismo, tendo, posteriormente, suas habilidades sido usadas no comércio e no funcionalismo público, tanto pela administração britânica como pela portuguesa. Como exemplo, temos Addulaziz Bin Sultuane Amade, Mwaliya de Ancuabe e Boana Chape Bin Abdulatifo de Quissanga. O acervo no existente Arquivo Histórico de Moçambique consiste em quase 700 cartas que versam sobre diversos temas. As cartas que analisamos estão em alfabeto árabe no kinwani, língua

⁹⁷ Diogo do Couto, *Asia. Dos feitos que os Portugueses fizeram na conquista e descobrimento dos mares e das Terras do Oriente*, Lisboa, 1612, p. III, IV-V, 2-4, 7, 52; Ao escrever sobre Inhambane em 1833, Botelho diz: “Tem a sua villa governança municipal, composta de hum Juiz Ordinario, tres Vereadores, hum Procurador do Conselho, e hum escrivão de camara, eleitos annualmente pelo Desembargo de passo de Moçambique, por onde se expedem as cartas”. (Sebastião Xavier Botelho, *Memoria Estatística sobre os Dominios Portuguezes na Africa Oriental*, Lisboa, Tipografia de José Batista Morando, 1833, p. 105); A. B. Bragança Pereira, *História Política, Diplomática, e militar: 1720-1726*, Tomo I, Vol. III, Parte I, Bastorá, Arquivo português oriental, 1940. Trata-se de cartas de autoridades portuguesas ao Rei de Portugal na primeira metade do Século XVIII; José Capela (selecção, prefácio, notas), *Moçambique pelo seu Povo*, Porto, Afrontamento, 1971; Martins, 1957, p. 43, 47, 50, 51, 62, 66, 75, 86, 92, 93, 97-98, 107, 131; Lourenço do Rosário, 1989a, p. 31-35; Zamparoni, 1998, p. 86, 101; 107, 109, 131-132, 148, 167, 185, 186, 212-213, 221, 229, 329, 414-415, 417, 422-423, 443, 449, 484, 505-507, 517, 520, 536-537; Álvaro Velho, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1999, p. 62, 73, 80, 84, 97, 99, 104; Schwarz, 2000, p. 29.

⁹⁸ Capela, 2007, p. 400-401; Lobo 2013, p. 27, 31-34.

falada por um grupo minoritário de Cabo Delgado, no extremo Norte de Moçambique, com relações muito estreitas com o swahili e o árabe, sendo a primeira uma língua franca dominante em toda costa oriental africana. As cartas versam sobre a administração e a resolução de conflitos, a aplicação de punições e o pedido de apoio logístico para o pleno exercício da função. Em termos estruturais, elas obedecem à estrutura clássica, ao iniciar pelo *salutatio* prescrito e terem *captatio benevolentiae*, a *narratio*, *petitio* e a *conclusio*⁹⁹.

Em Campos de Oliveira, que exerceu o cargo de diretor dos Correios, temos cartas, quer administrativas, quer literárias. Um dos exemplos é o que se encontra na *Revista Africana* de 1 de março de 1881, anteriormente publicada no *África Oriental* em 11 de agosto de 1878. Com uma organização convencional, ela é composta de *salutatio prescriptio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*. Na primeira parte, dirige a carta a uma senhora, não acrescentando nada à sua nomeação, alguma qualificação ou epíteto, somente se referindo que a conhecera em Goa e lhe prometera que quando chegasse a Moçambique lhe escreveria uma carta. Depois, temos na carta as informações sobre o motivo da escrita da carta, o pedido da senhora de Goa para que descrevessem a natureza e a cultura de Moçambique ao chegar. Primeiramente, justifica a demora na escrita da carta e culpa o extenuante trabalho como funcionário público. Na terceira parte da carta, arrola a fauna (aves) e a flora (laranja, coqueiro, café, plantas silvestres) em determinados períodos (dia e noite) da Cabaceira. Se de dia a vegetação e os animais abundam e a habitação precária dos nativos se impõe, de noite o mar se torna onipresente e o farol se destaca. A apresentação é feita não de forma objetiva e, por isso, o escritor pede licença ao receptor para usar a fantasia, o gosto e a memória na ordenação do seu texto. Na penúltima parte, promete que lhe escreveria outra carta mais realista e termina reiterando os laços afetivos e, por último, assinando seu nome¹⁰⁰.

Em fevereiro de 1890, em *A Situação*, jornal cujo diretor na altura era Artur Serrano, funcionário público e autor de *Sons Orientaes*, publicado depois em 1891, temos a carta de “Mafumo, régulo de Chilunguini”, isto é, o lugar onde moram os brancos, o mesmo que Lourenço Marques, dirigidas ao rei de Portugal, Dom Carlos I. Esse régulo pertencia a um conjunto de reinos rongas do sul de Moçambique como Nyaka, Tembe, Libombo, onde o poder hegemônico entre eles oscilava em função do

⁹⁹ Matusse, 1998, p. 49, 51-52; Lopes et al., 2002, p. 74; Tin, 2005, p. 82-103; Charaudeau ; Mangueneau, 2008, p. 255; Capela, 2007, p. 400-401; Mutiua, 2014, p. 40- 43, 46, 56, 67, 83, 85, 87-88, 93, 102-103, 107, 116, 121, 126- 214.

¹⁰⁰ Sopa, 1988, p. 116, 118, 124, 136, 141-142; Garmes, 1999b, p. 109, 192; Garmes, 1999a, p. 269-270.

domínio do comércio ou das alianças com autoridades europeias ou potentados africanos. Mafumo, ao se dirigir ao rei português, defende que, ao fazerem a concessão de uma das margens do rio Maputo aos portugueses no século XVI, pretendiam seus antepassados que houvesse naqueles territórios o progresso para os habitantes, independentemente da raça. O rei ronga constata que, até 1890, nada tinha mudado, questionando as promessas feitas pelos portugueses de que todos ficariam unidos “numa raça, no caminho do progresso e da civilização”. Ao fechar a carta, mostra sua indignação pelo estado de coisas, recorrendo ao provérbio “nem todas as verdades se dizem”.

Ao recorrer à argumentação tradicional entre os rongas e, nesse caso, por ser um ponto de vista ligado ao estabelecido, deseja ter com o outro nobre um diálogo que fosse produtivo, apelando para o bom senso dele em relação ao fracasso da empreitada colonial nos territórios cedidos. Esse questionamento foi possível porque muitos daqueles reinos ainda eram independentes do poder colonial, possibilitando críticas ao fracasso dos projetos coloniais. Não se trata de um ponto de vista isolado, pois muitos jornais nesse período igualmente criticavam a incapacidade dos governantes portugueses e de sua burguesia de investir, propiciando a anexação da colônia pelos ingleses, algo que contrariava o desejo da emergente pequena burguesia africana.¹⁰¹

Antes da publicação das cartas de amor de Albasini, temos entre 1905 e 1916, publicadas diversas cartas nos jornais como *Diário de Notícias*, *A Situação* e, sobretudo, em *O Africano*. Esse jornal, de orientação nativista, fazia questão de publicar cartas de várias origens: do sul de Moçambique, do norte de Moçambique e do Transvaal. As cartas tratavam de questões familiares, notícias e, acima de tudo, de críticas à administração colonial. Um dos exemplos dessas críticas foram as de “um indígena” chamado Faftin, reclamando do pagamento de imposto de palhota, do trabalho forçado gratuito (xibalo) e do roubo de terras. Por isso, pede abolição daquele trabalho cruel, da diminuição do imposto e, no desabafo, chega a afirmar que, infelizmente, no tempo de Ngungunhana havia mais “sossego” para os indígenas. Reclama igualmente das injustiças contra o preto, que não sendo néscio, tem noção de justiça. E, desse modo, o

¹⁰¹ Epistolário régio: Cartas africanas dirigidas ao rei de Portugal, *A Situação*, 4 fev. 1890, ano 1, n. 3, p. 3; *A Situação*, 8 fev. 1890, ano 1, n. 2, p. 1; João Albasini usa o mesmo provérbio para encerrar seu artigo de outubro de 1913, realçando a partilha de um universo cultural idêntico e a continuidade de uma atitude reivindicativa perante às autoridades portuguesas, forjada por essa pequena burguesia assimilada (Há já três anos. *O Africano*, 4 out. 1913, n.54, ano 2, p. 1); Balandier, 113, p. 114; Penvenne, 1993, p. 126- 127; Souto, 1996, p. 55- 57; Rocha, 2000, p. 369-370; Fernandes, 2013, p. 77, 79; Capela, 2010, p. 130, 132; Rocha, 2011, p. 123.

“preto” sabe quando está errado, contudo se revolta quando é enganado. Outro exemplo de carta é uma vinda de Quelimane, no qual se relata o caso caricato da disputa por um indígena por dois patrões, sinal da competição feroz pela mão de obra, cada vez mais escassa naquele momento. Algumas das cartas foram enviadas por um indígena de Rikatile, da missão suíça. Não é ao caso que um dos livros muito apreciado naquela época foi *Doida de Amor* de Antero de Figueiredo, que comportava “28 cartas de mulher apaixonada”¹⁰².

Se, em Artur Serrano, não encontramos nada que tenha a ver com carta, em Augusto Conrado e Rui Noronha, temos diversas referências¹⁰³. Em Noronha, temos

¹⁰² **Diário de Notícias**, 30 ago. 1905, p. ano 1, n. 128, p.1; 12 cartas do reino, **Diário de Notícias**, 3 jan. 1906, p. ano 1, n. 233, p. 3; Cabeda, A. Carta a um regedor. **Diário de Notícias**, 1 fev. 1906, p. ano 1, n. 258, p. 2; Ti mhaka. **O Africano**, 7 abr. 1909, ano 1, n. 3, p. 2; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 14 jul. 1909, ano 1, n. 9, p. 2; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 14 jul. 1914, ano 1, n. 9, p. 2; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 16 ago. 1909, ano 1, n. 11, p. 2; Thomas Bastos. Carta de Quelimane. **O Africano**, 16 ago. 1909, ano 1, n. 11, p.1, 2; Carta de Maputo. **O Africano**, 16 ago. 1909, ano 1, n. 11, p. 3; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 19 jul. 1911, ano 1, n. 14, p. 2; Nthabela, J. Hosi, unga ni ruketele. **O Africano**, Johannesburg, 12 out. 1911, ano 1, n. 22, p. 2; **O Africano**, 21 out. 1911, ano 5, n. 23, p. 2; **O Africano**, 21 out. 1911, ano 5, n. 23, p. 2; Carta ao governador em Chionga. **O Africano**, 19 jul. 1913, ano 4, n. 129, p. 3; **O Africano**, Johannesburg, 12 out. 1911, ano 1, n. 22, p. 2; **O Africano**, Johannesburg, 12 out. 1911, ano 1, n. 22, p. 2; Carta de Gaza: Xai-xai. **O Africano**, 10 jan. 1914, ano 4, n. 179, p. 2; Carta do Transvaal. **O Africano**, 17 jan. 1914, ano 4, n. 187, p. 2; Cartas especiais para *O Africano*. **O Africano**, 21 jan. 1914, ano 4, n. 182, p. 2; Carta de Bilene. **O Africano**, 26 fev. 1914, ano 4, n. 192, p. 2; Amaral, J. A shikombelo. **O Africano**, Johannesburg 26 fev. 1914, ano 4, n. 192, p. 4; **O Africano**, 4 mar. 1914, ano 1, n. 194, p. 2; Carta do Transvaal. **O Africano**, 28 mar. 1914, ano 4, n. 201, p. 2; Carta de Angoche. **O Africano**, 28 mar. 1914, ano 4, n. 201, p. 2; Carta do Transvaal. **O Africano**, 28 mar. 1914, ano 4, n. 201, p. 2; Costa, D. Carta do Chai Chai. **O Africano**, 22 abr. 1914, ano 4, n. 208, p. 1; Uma carta do fiscal Sr. Pedroso. **O Africano**, 25 abr. 1914, ano 4, n. 209, p. 2; Uma carta do pagador do C. F. L. M. **O Africano**, 25 abr. 1914, ano 4, n. 209, p. 3; Carta de Namahacha. **O Africano**, 16 maio 1914, ano 4, n. 215, p. 3; Uma carta do amanuense em Marracuene. **O Africano**, 21 out. 1914, ano 4, n. 177, p. 2; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 24 out. 1914, ano 5, n. 262, p. 2; Carta do Nyassa. **O Africano**, 27 out. 1914, ano 5, n. 263, p. 2; Mapapela ya le kule. **O Africano**, 14 nov. 1914, ano 5, n. 269, p. 2; Paruke, T. Mapapela ya le kule. **O Africano**, 19 dez. 1914, ano 5, n. 279, p. 3; Carta do Nyassa. **O Africano**, 22 dez. 1914, ano 5, n. 280, p. 1; **O Africano**, 16 jan. 1915, ano 5, n. 287, p. 2; Mapapela ya le kule. **O Africano**, 9 mar. 1915, ano 1, n. 213, p. 3, Makwakwa, M. Mapapela ya le kule. **O Africano**, 10 mar. 1915, ano 1, n. 24, p. 3; **O Africano**, 3 abr. 1915, ano 5, n. 309, p. 3; Cartas dos leitores. **O Africano**, 1 maio 1915, ano 5, n. 317, p. 1; **O Africano**, 1 jun. 1915, ano 3, n. 118, p. 2; **O Africano**, 16 jun. 1915, ano 5, n. 330, p. 1; P. B. Carta da Inhaca. **O Africano**, 20 out. 1915, ano 5, n. 336, p. 2; Carta de Inhambane. **O Africano**, 24 nov. 1915, ano 5, n. 376, p. 2; Carta de um indígena do Infulene ao administrador de Marracuene. **O Africano**, 1 nov. 1916, ano 4, n. 439, p. 1; Lima, 1971, p. 26, 89, 221- 226; Rocha, 2011, p. 136, 138.

¹⁰³ Augusto Conrado nasceu em 6 de junho 1904 em Inhambane. Foi enfermeiro de profissão e escritor, tendo publicado *A Perjura* ou a mulher do Duplo Amor (1931), *Fibras d’um coração* (1933) e *Divagações* (1938). Foi punido e preso pela administração colonial provavelmente em 1933. Depois de 1941, passou a residir em Portugal. Publicou crônicas e poemas em *O Brado Africano* e fez parte do meio social nativista do Grêmio Africano de Lourenço Marques. É desconhecida a data de sua morte. Cf. White, E. Augusto de Conrado: uma voz de sempre. *Tempo*, 18 nov. 1984, Maputo, n.736, p. 46-50; Lemos, M. Augusto Conrado: A Perjura, ou, A Mulher de Duplo Amor. *Tempo*, 2 fev. 1986, Maputo, n.799, p.47-50; Lemos, M. Augusto Conrado: A Perjura, ou, A Mulher de Duplo Amor. *Tempo*, 9 fev. 1986, Maputo, n. 800, p. 47-50; Chabal, P.; White, E. Augusto de Conrado: an early Mozambican poet, *Portuguese Studies*, vol.4 (1988), p. 206-218; Mendonça, 1988, p. 35. Antônio Rui de Noronha nasceu em 28 de outubro de 1909 em Lourenço Marques e faleceu a 25 de dezembro de 1943. Trabalhou nos

quatro cartas, uma versificada e as restantes em prosa, publicadas em *O Brado Africano*. As cartas em prosa obedecem à estrutura clássica na sua essência e versam sobre temas ligados à elevada mortandade dos mineiros, ao pedido de apoio financeiro aos seus compatriotas para a construção de uma sede do Grémio Africano e à união de seus amigos e contemporâneos em torno da mesma causa do progresso. A carta versificada é dedicada à sua afilhada no aniversário e compõem-se de 4 décimas e uma nona, sendo o primeiro verso solto e os versos de rima interpolada nas décimas e na nona com os dois primeiros versos soltos e os restantes interpolados. Nessa carta, deseja longa vida e exorta a afilhada a obedecer aos conselhos dos pais, por terem uma plena afeição por ela. As cartas, sejam elas versificadas, sejam em prosa, podem ser igualmente encontradas em Orlando Mendes, José Craveirinha, Noémia de Sousa, Virgílio de Lemos, Eduardo White, Mia Couto, João Paulo Borges Coelho, para somente citar alguns escritores, não me olvidando das inúmeras cartas de leitores jornais, tanto no período colonial como depois da independência. A carta foi e continua sendo um gênero pujante na esfera escrita moçambicana¹⁰⁴.

É a essa tradição epistolográfica que José Albasini vai-se ater para escrever as cartas de amor. O editor de *O Africano* escreveu muitas cartas administrativas quando funcionário público e mesmo no seu jornal. O que se torna significativo nas cartas não é somente o seu produtor, membro distinto da pequena elite colonial na primeira metade do século XIX, mas ser o primeiro e, talvez, o único que tenha usado-as de forma particular, para tratar do amor nos seus contornos mais paradoxais. O tema já tinha sido desenvolvido pelos seus antecessores, Campos de Oliveira e Artur Serrano e todo um conjunto de românticos abordam, reiteradamente, o amor, a mulher como enigma e o casamento como um arranjo falido. Ao retomá-los, *O Livro da Dor* estabelece um vigoroso intertexto formal e temático, prolongando uma memória em contexto díspar, implicando, obviamente, na seleção daqueles aspectos transtextuais que dialogam com o contemporâneo¹⁰⁵.

caminhos de ferro. Publicou contos, crônicas, poemas e crítica de teatro em diversos periódicos moçambicanos. Fez parte do corpo redatorial de *O Brado Africano*, assim como de seu Grémio. Em 1946, foi publicada uma coletânea de poemas, designada *Sonetos*. Cf. Neves, 2006, p. 109-111.

¹⁰⁴ Dias, 1960, 186; Noronha, 2006, p. 175-176; Craveirinha, 2009, p. 84-67, 161.

¹⁰⁵ Reis, 1995, p. 394-394; Capela, 1996, p. 77-80; Moreira, 1997, p. 117, 197-199, 203-208, Zamparoni, 1998, p. 26, 71; Garmes, 1999a, p. 94, 107, 109, 345, 349, 356, 358, 360; Garmes, 1999b, p. 278; Le Goff, 2003, p. 192-193.

2.4 Um gênero proteiforme

A carta é um gênero que muda constantemente de forma. Embora existam estruturas clássicas que a regem, os produtores sempre a adaptaram às suas intenções e objetivos. Por isso, ela vai buscar em outros gêneros aspectos para enriquecer seu conteúdo. Apesar de recorrermos a uma estrutura fixada por mais de dois milênios de uso, elas não são e nunca foram formas fixas, no entanto plásticas e flexíveis, respeitando inteiramente o contexto de enunciação. A formulação de Staiger acerca da existência de aspectos substantivos e adjetivos num gênero são apropriados para a carta. Em *Conceitos Fundamentais da Poética*, o germanista declara que “qualquer obra autêntica participa em diferentes graus e modos dos três gêneros literários, e de que essa diferença de participação vai explicar a grande multiplicidade de tipos já realizados historicamente”¹⁰⁶. Apesar disso, temos sempre os aspectos principais e dominantes e, como tal, essenciais na sua constituição e aqueles que têm presença parcial, simplesmente acentuados em determinados fragmentos, sublinhando algumas características marginais¹⁰⁷.

Nas cartas de amor de João Albasini, temos uma multiplicidade de traços que partilham com a máxima, o provérbio, o conto, a biografia, a poesia e a crônica. As máximas são sentenças breves, concisas e claras que expressam um conceito ou uma verdade moral e universal resultante da experiência de uma comunidade ou sociedade. Elas diferem dos provérbios por ser possível identificar seu autor, enquanto que nesses últimos, não temos um autor, ou melhor, com o passar do tempo, sua autoria foi esquecida e sua formulação frásica passou para domínio do público¹⁰⁸.

As máximas assim como os provérbios acima transcritos são melhores compreendidos se os olharmos como constituintes de um arranjo mais amplo, o parágrafo ou a carta. Primeiramente, temos um provérbio de fonte anônima que diz que é nobre “ouvir antes de julgar e perdoar com grandeza todas as injúrias”. Por conseguinte, o autor retirou esse excerto da bíblia, reformulando e adequando a frase às suas intenções. Visto que estão interligados, opta-se por analisá-las de forma combinada, assim como aparecem na primeira carta escrita na madrugada de 14 de maio

¹⁰⁶ Staiger, 1997, p. 15.

¹⁰⁷ Cara, 1985, p. 7, 26; Cara, 1996, p. 107-108; Staiger, 1997, p.17, 140, 199; Rosenfeld, 2004, p. 16-18, 22, 34; Moraes, 2005a, p. 12; Bakhtin 2006, p. 17.

¹⁰⁸ Montandon, 1992, p. 31-51; Coutinho, 1984, p. 295; Lopes, 2002, p. 9, 29.

de 1917. Na primeira carta, informa a sua amada da certeza de lhe ter perdido, apesar de se ter declarado cristão honrado, manchado por acusações falsas e desmoralizadoras. Desse modo, as cartas tinham como objetivo fazer ouvir sua voz, pois, visto que ambos eram católicos conheciam os princípios assumidos por aquela comunidade religiosa. Por sua destinatária se negar a pôr o princípio moral em prática no seu caso, reitera-os e escreve as cartas. O enunciador não somente fala dos princípios, como recorre a uma postura relacionada com a súplica, a oração: estar de joelhos. Todo esse ritual tem como objetivo estabelecer o princípio de cooperação entre ambos, rompido com a falta de aceitação dos princípios católicos anteriormente aludidos. Desse modo, usa o argumento de autoridade; nesse caso, uma regra bíblica e cristã, para se fazer ouvir, inclui a estratégia especialmente na *captatio benevolentiae*, assegurado em função das circunstâncias¹⁰⁹.

A segunda máxima, “as mulheres não valem o tormento que espalham”, encontra-se na primeira carta de *O Livro da Dor*. O enunciador escreve igualmente a primeira carta, na madrugada de 14 de maio de 1917. Considera-se, por ter perdido a amada, morto. Pede que ela o ouça antes de condená-lo, visto que seria correto seguir esse preceito cristão. Considera-se predestinado ao sofrimento. Compara-se aos gladiadores que saúdam o imperador e conclui com uma súplica da “teoria definitiva da vida”, a máxima citada. A ideia da máxima de Albasini está relacionada com a epígrafe do livro, retirada de *Palavras Cínicas*, de Albino Forjaz de Sampaio.

Publicadas em 1905, as oito cartas de Sampaio provocaram escândalo e aplausos em Portugal, porque por meio de frases de grande impacto, expressou o seu desalento perante uma moral cristã falha, cujas consequências foram a inversão de valores e a hipocrisia que impregnava a sociedade portuguesa de então. Na epígrafe do livro desse eminente defensor da causa dos nativos, ressalta-se o carinho e bondade do autor no tratamento das suas amadas, embora todas o repliquem com rudeza e rispidez. A origem da máxima é Eça de Queiroz, ou melhor, Fradique Mendes em *A Correspondência de Fradique Mendes*, na carta dirigida a Madame Juarre, que afirma que o “[...] espírito livre, empreendedor e destro, paladino das ideias gerais, o meu parente, que se chama Procopio, considerando que a mulher não vale o tormento que espalha, e que os oitocentos mil reis de um olival bastam [...]”¹¹⁰. Essa perspectiva desqualificadora da

¹⁰⁹ Schilling, 1966, p. 127- 128; Perelman; Obrechts-Tyteca, 2005, p. 247-353; Tin, 2005, p. 40-45.

¹¹⁰ Eça de Queirós; João Gaspar Simões, *Obra completa*, Volume 2, Rio de Janeiro, Aguilar, 1997, p. 148.

mulher é igualmente recorrente entre os românticos, sendo muitas vezes vista como um enigma, sobretudo neste caso onde um pretendente foi rejeitado¹¹¹.

O terceiro provérbio sentencia que “só odeia quem ama”, igualmente sem autor, apresentando por meio da antítese. Aproximando dois antônimos, ódio e amor, aponta o seu sentido para uma generalização em relação ao sentimento da aversão por parte de alguém: supõe que a causa da rejeição seja, no fundo, afeto. O provérbio é citado num *post scriptum*. Nela, o autor se arrepende de continuar a escrever e reconhece a inutilidade dessa ação. Admite, desse modo, não ser um excelente escritor, senão teria escrito salmos suscetíveis de afetar a amada. Retoma o tema da necessidade de uma mulher para sua vida em virtude de se sentir sozinho. Reitera que tudo que se diz sobre si eram mentiras. Recorda o encontro que eles tiveram e da recusa frontal do pedido de casamento. Usando de perguntas retóricas, questiona a repulsa da amada por si, argumentando que essa não seria razão para ela não lhe dirigir a palavra. Visto que existiam todas as condições para ambos se unirem, então fez a proposta de casamento. Não obstante, um obstáculo surgiu, uma barreira criada pelas “más línguas”. Conclui a carta confidenciando que anelara somente uma vida sossegada, longe das agruras da vida. Terminada a carta, citando o provérbio, originário da “filosofia experimental”, a excelsa verdade que o ódio na verdade é amor.

A filosofia experimental foi desenvolvida por diversos pensadores, entre os quais Newton, Berkeley, Boyle e Comte. Essa filosofia consiste na consciência de que o entendimento humano, apesar de ser temperado pela razão e pela experiência, meios eficientes de sua obtenção através da observação e comprovação, é também parcial e, como tal, conhece a parte ínfima de um todo mais amplo. Em *O Brado Africano*, Rui de Noronha publica, em 1936, uma quadra com um conteúdo que faz jus ao provérbio, no qual o ódio e o desprezo da amada são motivo de contentamento, pois é uma forma dela constantemente se lembrar do rejeitado¹¹².

A quarta sentença, “a dor diminui quando a gente desabafa com alguém”, explora a necessidade da partilha de situações doloridas com outros como meio de desanuviamento emocional. Trata-se de uma fórmula escrita no terceiro parágrafo na terceira carta de 16 de maio de 1917, em que mostra que seu irmão, José, notara que

¹¹¹ João Albasini cita também *A Correspondência de Fradique Mendes* no artigo “A desordem” em **O Africano** de 16 junho de 1913, ao dizer que “o aduaneiro está com um movimento de desalento, como na plena consciência de que todos os serviços eram abomináveis, e a pátria toda uma irreparável desordem” (ano 3, n. 119, p. 1); Braga-Pinto, 2012, p. 101.

¹¹² Abdala Junior, 2003, p. 305-306; Fontanier, 1977, p. 379-381; Noronha, 2006, p. 162.

estava abatido. Por isso, durante as noites de insônia, usa as cartas como meio de dizer o que sente para não se sujeitar à vergonha de fazê-lo de forma repentina e descontrolada perante outros, estranhos. Ao falar com um amigo, conclui suas palavras citando o provérbio que comentamos, pois, o melhor seria dizer toda a verdade à amada¹¹³.

Na madrugada de 16 de maio de 1917, escreve outra na carta, onde apresenta o provérbio “erro maior é continuar no erro”. Albasini disserta sobre os atributos que o fazem merecedor de Micaela, entre os quais, ser responsável e provedor de sua família, apesar de estar se divorciando. Desse modo, enaltece-a como uma moça prendada e por isso, merece um casamento honrado. A amada é doente, necessitando de seu apoio e proteção. O amparo por parte do amado é certo, pois o pretendente é maduro e leal, apesar de reconhecer ter sido mulherengo e irresponsável, tendo certeza de ser jovem e sincero. Desse modo, desqualifica as pretas para sua mulher, pois necessita de uma casa aconchegante. Por isso, gostaria de não repetir o engano de casar com uma preta, um dos motivos de estar se divorciando. Ao terminar seu raciocínio, reforça-o com uma sentença aceita pelo seu destinatário e pela coletividade. Ela destaca que o engano faz parte dos seres humanos, sendo inadmissível que se reitere a falta, muitas vezes se tornando pior. Por isso, queria o emissor evitar esse erro e o casamento com a amada seria a consumação do seu acerto¹¹⁴.

A sexta máxima, “O homem põe e Deus dispõe”, abre a última carta do livro do jornalista da elite africana de Lourenço Marques. Albasini tem consciência de se tratar de uma “profunda máxima”. Ela possibilita explicar o estado do sujeito dilacerado e rejeitado: confuso, reage da mesma forma e apela para a compaixão divina. A máxima foi retirada do primeiro capítulo dos quatro que compõem a *Imitação de Cristo*, de Thomas von Kempis, designado “Avisos para a vida espiritual”, e num dos subtítulos intitulado “Os exercícios espirituais do bom religioso”. Escrito no século XIV, num ambiente de confrontações religiosas, fazendo constantes referências à bíblia, usa enunciados assertivos, e seus gêneros (aforismos, máximas, cartas, diálogos, provérbios) e figuras discursivas (anáforas, apostrofes, antíteses, perguntas retóricas) permitem expressar, num tom coloquial, os sentimentos dos aflitos a Deus. Talvez, por isso, o livro de Kempis venha exercendo forte influência entre os católicos e

¹¹³ Albasini, 1925, p. 37.

¹¹⁴ Albasini, 1925, p. 36-44; Noronha, R. João Albasini. **O Brado Africano**, 26 ago. 1933, n. 666, ano 16, p. 1; Kempis, 2008, p. 21, 42-43; Rocha, 1991, p. 8, 98,153; Rocha, 1996, p. 30; Moreira, 1997, p. 152, 169, 172, 183; Zamparoni, 1998, p. 286, 297, 316-321; Sopa, 2006, p. 90, 92; Sopa, A. O jornalista Rui de Noronha, **Savana** 15 fev. 2008, p. 31; Nascimento, 2011, p. 163 Rocha, 2011, p. 113- 114.

protestantes¹¹⁵.

Tal vigor se nota igualmente em Albasini, educado no catolicismo e membro da pequena burguesia nativa. A máxima de Kempis se enquadra num conjunto de conselhos dados aos devotos, exortando-os a obedecer a Deus plenamente e sem reservas, visto que todos os saberes humanos se revelam incompletos. Por conseguinte, se as ideias dos homens somente são meros intentos, as de Deus são prescrições superlativas e infalíveis. Albasini se apropria desse penetrante pensamento para iniciar o segundo parágrafo da última carta. Esse pujante argumento o é precisamente por não ser de sua autoria, mas de uma autoridade moral e literária importante na história do ocidente. Desse modo, a máxima serve de mote para mostrar o fracasso do seu projeto de casamento, porque, talvez, não fosse da vontade divina. Perplexo e ciente de ser a práxis humana paradoxal, desqualifica a pretendente, deixa tudo nas mãos de Deus¹¹⁶.

João Albasini, não sendo teórico sobre o assunto, usou uma conceituação livre sobre os provérbios ou máximas. Em junho de 1909, num artigo em *O Africano*, cita um provérbio ronga que diz “quando um peixe está podre na meza do bazar, deita-se na carroça todo peixe que está junto desse”. Em fevereiro de 1914, em *O Africano*, ao falar do mau estado da administração portuguesa na colônia, salienta a urgência de corrigir os seus defeitos e cita uma “máxima cativante” ronga, usando uma versão diferente da anteriormente referida, ao dizer que “quando um peixe está podre na banca do bazar, todo restante é considerado podre”. Em relação à frase, ora lhe chama “aforismo”, ora “dito”, ora “máxima”, fazendo uma tradução livre. O jornalista de *O Africano* faz uso de frases feitas de diversas origens, tanto bantu como europeus, recorrendo igualmente a cantos infantis portugueses¹¹⁷.

Ao fazer isso, revela a posição dúbia em relação às culturas autóctones e mesmo em relação à civilização europeia. Existia nessa geração a percepção de que a civilização e o progresso eram de origem europeia. Desse modo, somente pela colonização, eles alcançariam o progresso, muitas vezes mais associados ao branco ocidental e menos ao branco africano. Se tratava de um branco ilustrado de origem portuguesa, não podendo ser inglês, muito menos sul-africano. Não podia ser qualquer

¹¹⁵ Albasini, 1925, p. 50.

¹¹⁶ Penvenne 1996, p. 431; Lopes 2002, p. 37.

¹¹⁷ Albasini, J. Um “Quidam” (até ao lavar dos cestos é vindima) – adágio popular. *O Africano*, 5 jun. 1909, ano 1, n.78, p. 3; Albasini, J. As providências contra fome. *O Africano*, 26 nov. 1912, ano 3, n. 80, p.1; Albasini, J. Vozes de burro V. *O Africano*, 22 set. 1913, p. ?; ?; Albasini, J. Situação complicada. *O Africano*, 11 fev. 1914, ano 4, n.188, p. 1; Albasini, J. Variações do fado. *O Africano*, 26 set. 1914, ano 1, n. 253, p. 3; Braga-Pinto; Mendonça, 2012, p. 171, 253.

branco português, pois, infelizmente, a metrópole mandava para colônia o branco bronco e boçal e a pequena burguesia filha da terra se considera portuguesa com plenos direitos de serem cidadãos elegíveis. O branco pobre português não trazia a civilização, muito menos o progresso, mas pesadas despesas para o orçamento da província e o aumento do que é contra lei, ao agirem de forma cruel com nativo, com objetivo de rapidamente ficarem ricos e voltarem para metrópole. Por isso, os provérbios e máximas usadas pertencem à cultura portuguesa e europeia, porque assim estariam os assimilados vinculados a uma cultura letrada e conseqüentemente, ao citar pensadores famosos e ditos comuns, inscritos e se identificando com a almejada civilização na plenitude¹¹⁸.

Por outro lado, Albasini usa provérbios ronga, assim como um conjunto de termos usuais no seu cotidiano não europeu. Constatamos que, apesar de pretensamente os membros da pequena burguesia filha da terra quererem ser europeus em África, os falares do dia a dia se imiscuem nos seus escritos, apontado para presença difícil de excluir, das línguas bantu e hábitos dos povos bantu em redor da urbe. Isso não é admirável, porque muitos membros dessa pequena burguesia vinham de famílias das aristocracias africanas e eram falantes dessas línguas. Como exemplo, temos João Albasini que falava fluentemente ronga. Suas propriedades se deviam a essas relações e, quando criticavam a apropriação de terrenos, estavam igualmente defendendo seus interesses. Embora a pequena burguesia quisesse ser civilizada através da língua e da cultura portuguesa, criticavam os desmandos do processo de colonização, supondo ser possível sua reforma, críticas essas que aumentaram quando seus privilégios foram removidos e suas benesses suprimidas, como se deu aquando da promulgação da portaria do assimilado em janeiro de 1917¹¹⁹.

Portanto, ao usar os provérbios e máximas em *O Livro da Dor*, Albasini estava se apropriando de um mecanismo existente tanto na Europa como em Moçambique. A Europa era a civilização que todos deviam aceder pela instrução e uma das formas era citando os melhores pensadores, possibilitando que se criasse o sentimento de pertença à civilização. Um dos exemplos foi o prefaciador das cartas, Marciano Sylva, que publicou, em 1919, *Alguns Homens de Letras* em Lourenço Marques, onde nos

¹¹⁸ Albasini, J. Colonização (sursum corda). **O Africano**, 13 maio 1912, ano 1, n.5, p.1, 2; Albasini, J. Vozes de burro V. **O Africano**, 22 set. 1913, ano ?, n. ?, p. 1; Candido, 2004, p. 120; Capela, 2009b, p. 40-41; Capela, 2012, p. 147.

¹¹⁹ Albasini, J. Colonização-educação-instrução. **O Africano**, 8 mar. 1912, ano 2, n. 42, p. 1; Albasini, J. Compound e bairros indígenas. **O Africano**, 13 janeiro. 1915, ano 1, n. 286, p. 1; Cantine, J. Sem o branco não podemos passar. **O Brado Africano**, 3 mar. 1934, n. 693, ano 17, p. 1; Nascimento, 2011, p. 167; Balandier, 2014, p. 42.

apresenta a biografia e os livros de Camilo Castelo Branco, Júlio Diniz, Ramalho Ortigão, Fernando Leal e Tomás Ribeiro. Não escreve sobre o meio literário local, partindo do pressuposto de que nada existia de notável e suscetível de ser destacado. Essa predisposição igualmente se afina com uma tradição muito presente no romantismo e que esteve presente em Moçambique até a segunda guerra mundial. Nas culturas bantu, o uso de provérbios também é usual, nas conversas do cotidiano e para debater argumentos em torno de questões fundamentais ao se reunirem os mais velhos. Essa coincidência estimulou o uso de sentenças orais ou escritas das tradições intelectuais de ambos os grupos em contato.

Em Albasini, nas cartas de amor, as máximas e provérbios são de origem ocidental, inscrevendo-se nesse universo, apesar de tratar de questões locais. Tal escolha se deve ao fato de a interlocutora ser uma moça instruída, que, apesar de pertencer ao seu meio, se distinguiu das outras moças pela ilustração, não sendo falante de ronga. Por isso, sua adesão aos argumentos do jornalista de *O Africano* somente se efetivaria pelo uso de ideias basilares de uma cultura letrada. Ao escolher a moça, exclui as negras não educadas. Apesar de criticar abertamente a política colonial baseada no racismo, age de modo similar. Desse modo, o racismo é incorreto quando o exclui, fazendo apelos para aplicação da legislação vigente. Todavia, quando o racismo parte do enunciador, está tudo bem, pois os afetados são os outros, diferentes do seu grupo. Eis aqui uma discrepância do jornalista, muitas vezes adotando atitudes racistas do colonizador em relação aos negros analfabetos, discriminando as missões protestantes e os muçulmanos e apelando para que a colonização portuguesa se efetivasse, apesar de estar consciente da incapacidade do sistema em trazer o progresso material e espiritual e a tão propalada civilização¹²⁰.

Nos textos jornalísticos, o público era maior e diverso, receptor desse que ia desde o “negro selvagem” ao “negro bacharel” e do branco rude ao branco culto. Esse amplo público permitiu o uso nos jornais de uma ampla gama de sentenças fixas, originada nessas culturas, quer “bárbaras”, quer “civilizadas”, com o objetivo de os convencer da validade das suas propostas¹²¹.

¹²⁰ Rosário, 2014, p.143.

¹²¹ Said, 1993, p.87; Zamparoni, 1998, p. 545, 547.

2.5 A crônica, o conto e a poesia

As crônicas têm sido descritas como sendo um gênero híbrido, literário e não literário. Uma das crônicas que vamos descrever para exemplificar retrata de forma diária os desastres que ocorreram em maio de 1917. Porém, atém-se aos dias 29 de maio e 2 de junho. A crônica analisada foi escrita na noite de 31 de julho de 1917. O autor recorda a amada de um presente que comprara. Todavia, no dia 29, ao tentar entregá-lo, a amada recusa e insulta-o. Em 2 de junho, ele sofre um ataque cardíaco. Albasini capta as datas, os lugares (montra do A.B.C, na porta da estação do caminho de ferro), as personagens (tia, a moça almejada, as primas e o pretendente) e as ações (a compra do presente, a rejeição e o problema no coração). Através da seleção dos eventos, o narrador ordena a história contada na primeira pessoa e na qual é protagonista. Usando um conjunto de adjetivos e frases exclamativas, faz um apelo para que sua amada mude de atitude. Não é demais dizer que Albasini foi jornalista e escreveu crônicas e editoriais em defesa da causa africana. Fazendo uma análise aproximativa entre o escrito nos jornais e nas cartas, pode-se verificar a presença dessa habilidade com esse tipo de texto nas cartas investigadas, bem como uma organização discursiva similar¹²².

Outro tipo de texto que supomos ser importante abordar é o conto. Em termos estruturais e temáticos, temos uma narrativa apropriada de Gênesis. O narrador inicia o trecho com a punição de Adão e Eva no paraíso. Essa punição é reforçada porque Deus observa que o casal castigado zomba do seu julgamento. Desse modo, o divino chama Adão e reafirma que ambos teriam sofrimentos extenuantes para sobreviver. Conclui que essa situação ainda hoje se manifesta: o homem sofre para alimentar a família, enquanto a mulher ri dos seus esforços. Do ponto de vista estrutural, estamos diante de um conto descendente, no qual a punição é aplicada ao casal infrator. Essa punição primacial é uma espécie de experiência válida para explicar as relações de gênero de forma definitiva, isto é, etiológica. Por isso, ela justifica a situação dolorida do contador no presente. Portanto, podemos dizer que estamos diante de uma narrativa arquetípica das relações entre o homem e a mulher¹²³.

¹²² Coutinho, 1984, p. 290-292; Sá, 1992, p. 6, 86-87; Konder, 2005, p. 46; Reis 2011, p. 87-89; Moisés, 2004, p. 623, 625-626, 628-639.

¹²³ O jornalista de **O Brado Africano** conhecia outras narrativas afins, como as fábulas de Esopo, de La Fontane e A cigarra e a Formiga, assim como era usual ele ouvir, ler e reportar nas suas crônicas e

De referir que João Albasini estabelece um diálogo intertextual com Guerra Junqueiro. Trata-se de um verso retirado da introdução *A Morte de D. João*¹²⁴. O jornalista cita o primeiro verso, “eu era mudo e só na rocha de granito”. No poema de Junqueiro, a morte, a solidão, a tristeza e um conjunto de símbolos relacionados com o mau agouro estão manifestos (Caim, Judas, noite, trevas). Albasini usa o primeiro verso de *A Morte de D. João* como mote para dissertar sobre sua condição infeliz, comparando-se a “uma planta estiolada, um ser calcinado, um Lázaro cheio de todas pústulas”. No discurso intimista, o autor se descreve como predestinado por ação divina, ao sofrimento. De Junqueiro, Albasini se apropria das imagens e símbolos que remetem para a morte, física e moral e verte no discurso epistolar sua melancolia que o leva à doença e a morte¹²⁵.

O tom semelhante às crônicas nessas cartas aponta para sua presença nos escritos jornalísticos de João Albasini em *O Africano* e em *O Brado Africano*. Nesses escritos, recorre usualmente aos gêneros primários, usados nas conversas diárias onde abundam referências a eventos ocorridos na cidade e na colônia. Esses eventos ocorrem em momentos especificamente mencionados e em lugares conhecidos tanto pelo escritor das crônicas como pelos leitores, possibilitando a identificação de ambos e uma certa familiaridade. As crônicas, ao se referirem ao tempo e ao espaço, apontam para uma experiência do mundo diferente daquela que os assimilados almejam. Esse mundo era a metrópole e a civilização ocidental. Ao destacar isso, está claro que os assimilados se consideravam “africanos portugueses”, acreditando ter os mesmos direitos que os cidadãos metropolitanos. As práticas coloniais mostram que se tratava de uma ilusão, pois nos eventos e nos diferentes lugares da capital da colônia sua presença não era bem-vinda e lhes eram exigidos de forma humilhante o passe, formas de identificação que possibilitavam mostrar que não eram indígenas. Por isso, como resposta a mecanismos excludentes e vexatórios, escrevem nos jornais reclamando seus pretensos direitos aos administradores da colônia¹²⁶.

editoriais histórias de vida, reais e fictícias, com objetivo de esgrimir argumentos e convencer os leitores da correção do seu ponto de vista (Albasini, J. Caridade bem ordenada. *O Africano*, 19 dez. 1912, ano 3, n.83, p.1; Albasini, J. Vozes de burro VI. *O Africano*, 31 dez. 1913, ano 4, n.176, p. ?; Albasini, J. Modus vivendi. *O Africano*, 10 mar. 1915, ano 5, n. 302, p. 1; Albasini, J. canta que logo bebes. *O Africano*, 27 mar. 1915, n. 307, ano 5, p. 1) ; Gotlib, 2002, p. 17, 82-83; Afonso, 2004, p. 156, 199.

¹²⁴ Junqueiro, 1949, p. 23-66.

¹²⁵ Albasini, J. Mágicos... *O Africano*, jul. 1916, ano ?, n. ? p. 1.

¹²⁶ Albasini nomeia explicitamente essa forma de escrita jornalista, ao falar do seu artigo como sendo uma “insulsa chronica” (João das Regras. A tuberculose. *O Africano*, 10 jun. 1915, ano 5, n. 301, p. 1); Rocha, 1991, p. 206; Zamparoni, 1998, p. 120; Rocha, 2011, p. 118-119.

Em relação ao uso dos contos, temos também essa oscilação de usos. O conto de Albasini tem como intertexto a bíblia, ao falar do primeiro casal. Trata-se de um conto sobre as origens do mal-estar nas relações entre homens e mulheres caracterizadas pelo desencontro. Esse primeiro desencontro, do ponto de vista bíblico, é o eterno modelo para as relações heterossexuais e, por conseguinte, se aplica ao seu caso. Essa opção pelo livro sagrado, reforça a pretensão de estabelecer um ponto de adesão de sua amada pelas mesmas crenças e a vinculação a uma superlativa cultura ocidental. Embora conhecendo os contos tradicionais bantu, muitos desses citados nas suas crônicas e editoriais, Albasini opta pelo escrito, pelo europeu, pelo civilizado, rejeitando o oral, africano e “bárbaro”. Apesar disso, muitas das estruturas usadas nos seus escritos pertencem aos contos bantu. Uma delas é o uso de provérbios, muitas vezes sintetizando contos. Outra é a fórmula de abertura dos contos, usados igualmente pelo jornalista para abrir as narrativas sobre o cotidiano da colônia. As crônicas partilham com os contos a estrutura descendente, ao iniciarem com uma situação normal, onde se enuncia o que deve ser. Em seguida, temos a transgressão e as consequências, não deixando propor soluções¹²⁷.

Não resta dúvida de que a sua inscrição no universo da civilização portuguesa fica coroada quando cita Guerra Junqueiro. Trata-se de um dos expoentes da poesia daquela época, sendo que seus escritos literários eram abundantemente referidos nos jornais e incluídos nos manuais escolares. João Albasini criticou a monarquia portuguesa e tinha esperanças de que um regime republicano fosse melhor. Albasini e Junqueiro partilhavam a mesma convicção republicana e eram acérrimos críticos da igreja. Essas afinidades políticas fizeram com que fosse citável nas cartas, ligando-o ao ilustre escritor português, símbolo do esplendor literário na metrópole. Conhecer e citar Junqueiro nos seus escritos é reivindicar a pertença ao seu universo civilizado e reconhecer que Junqueiro é um dos seus, quer por filiação política, quer pela aliança e partilha de ideias. Esse movimento em direção à civilização significava se distanciar de costumes nativos, ligados ao atraso e ao inculto¹²⁸.

¹²⁷Albasini, J. Era uma vez... a república. **O Africano**, 16 abr. 1914, ano 5, n. 311, p. 1; Rosário 2007, p. 61.

¹²⁸ **O Africano**, 16 mar. 1909, ano 1, n. 2, p. 1; **O Africano**, 10 mar. 1915, ano 1, n. 24, p. 2; **O Africano**, 3 nov. 1911, ano 1, n. 25, p. 2; Williams, 1979, p.111, 113-117.

2.6 As cartas

As cartas de amor tematizam a vida particular de João Albasini. O jornalista de *O Brado Africano* teve uma vida pública muito ativa na defesa da causa africana e dos interesses dos negros numa sociedade que se tornava mais excludente e segregada; sendo, por isso, figura notável da primeira metade do século XX. Pelas cartas, no entanto, podemos acessar aos seus pontos de vista na esfera privada, onde os constrangimentos da esfera pública diminuem, possibilitando uma expressão mais livre de pensamentos e emoções. Nas cartas, temos a escolha dos fatos por um sujeito e, muitas vezes, tais situações são mais imaginadas que reais¹²⁹.

Como prova disso, temos o recurso recorrente da patopeia, aquela figura através da qual se procura comover pelas paixões. Essa intenção patética vai de encontro com o tema central das cartas, o amor, revelando as dimensões subjetivas do enunciador, suas qualidades e defeitos, inscritos na enunciação. Por conseguinte, as cartas descrevem uma situação disfórica, em virtude de um anelo, o casamento com amada, não ter sido satisfeito. O anelo se contrapõe a uma norma religiosa daquela pequena burguesia, o respeito pelo casamento. Sendo Albasini casado, não podia se casar com outra. Apesar de estar se divorciando, a norma ainda se aplica, pois naquela sociedade colonial passaria o jornalista a ser visto como transgressor desse laço considerado sagrado. O enunciador das cartas, como na autobiografia, coincide como referente externo, na medida em que há um acordo entre o leitor e o narrador que o enunciado concorda com o ocorrido, dado esse que oscila diante da aproximação ou distanciamento destes acontecimentos¹³⁰.

É assente que o livro é constituído por cinco cartas “de amor”. Trata-se, na verdade de uma longa carta escrita em cinco noites diferentes sobre o mesmo tema: o desencanto pela recusa da proposta de casamento por uma senhora da pequena burguesia da então Lourenço Marques, capital da colônia de Moçambique. No início dessas etapas se anuncia a hora e a data de escrita. Na primeira fase, se descreve o estado emocional do enunciador quando da sua escrita em 14 de maio de 1917. A carta que fecha o livro foi manuscrita a 20 de abril de 1918, às 21 horas e 30 minutos no hospital Miguel Bomdarda (hoje Central), onde Albasini se encontrava internado por

¹²⁹ Albasini, J. Bem vindo. *O Africano*, 24 abr. 1909, ano 1, n. 4, p. 1; Albasini, J. Palavras loucas. *O Africano*, 13 maio 1909, ano 1, n. 5, p. 1; Penvenne, 1996, p. 436-438.

¹³⁰ Lejeune, 1975, p. 19, 33, 39, 45, 340; Hansen, 2008, p. 282, 287, 290; Charaudeau; Maingueneau, 2008, p. 371-372; Noa, 2008, p. 37.

problemas cardíacos.

Na primeira carta, depois de descrever a situação de insônia em que se encontrava naquela noite, com sentimentos angustiantes, dirige-se à amada, nomeando-a pelo nome, entretanto pela sua primeira letra. A destinatária é Micaela Loforte, moça que fazia parte dos círculos de amizade e familiar do emissor. Então, as cartas são endereçadas a um destinatário em posição de igualdade, na qual faz um pedido insistente que o escute. Tal solicitação é embasada na partilha de valores cristãos como perdão e a disponibilidade de escutar para melhor julgar. Na impossibilidade dessa audição, escreve na esperança de que sua amada leia. “Como desejo”, diria Barthes, “a carta de amor espera sua resposta; ela impõe implicitamente ao outro responder, sem o que a imagem dele se altera, se torna outra”¹³¹. Estamos, primeiro, diante de uma *salutatio* prescritiva, seguida do *captatio benevolentiae*, associado ao um *petitio* suplicativo. Em seguida, apresentam-se fatos que levaram à escrita da carta, sendo essa parte a mais volumosa e extensa, onde vários argumentos são esgrimidos, na tentativa de explicar o sucedido, muitos deles ocorridos, todavia apresentados numa perspectiva subjetiva.

Os enunciados podem ser, para Hansen, “descritivos narrativos e prescritivos”¹³². Nos primeiros, muitas vezes, aponta-se para eventos decorridos no passado, em relação a um presente mutável e reconstituído pela memória. Esses podem ser encontrados quando se recorda, por exemplo, das circunstâncias que passou a gostar da amada e os passeios que faziam na praia da Catembe e na Praça 7 de março. O discurso personalizado é reiteradamente abstrato, já que, diante de todas as experiências, recorre a generalizações, sendo que, em muitas delas, são convocadas narrativas arquetípicas e breves sentenças sintéticas sobre o mundo e sobre personalidades conhecidas ou desconhecidas. Por isso, encontramos provérbios e máximas, assim como eventos bíblicos e históricos. São valoradas, pelo escritor, e é possível através delas saber onde está a mente do escritor e os dados socioculturais internalizados no texto literário e, por conseguinte, estruturantes deste real criado pelo escritor. Estamos diante do *narratio*, em que os fatos ocorridos nos são apresentados de vários ângulos em diversos tempos¹³³.

As restantes quatro cartas pertencem ao *narratio*, exercício detalhado de

¹³¹Barthes, 1988, p.33, 38.

¹³² Hansen, 2008, p. 286, 295-298.

¹³³ Penvenne, 1996, p. 436-438; Tin, 2005, p. 38, 40-41.

exposição dos sentimentos e fatos passados. Um sujeito sempre sentimental e patético lamenta o ocorrido e anela que retornem os bons momentos vividos. Recorre, desse modo, a diversas “figuras patéticas”, nas quais mostra conhecimento e desconhecimento, narra e descreve, afirma e nega, exclama, lembra e jura, todas essas atitudes demonstrando um ser desesperado e amargo, um “corpo apaixonado” que secreta lágrimas, disposição para coagir a amada a ser indulgente. Este corpo adulto e lacrimante necessita de cuidados, é carente, provando que sua rejeição é injusta e dolorida¹³⁴.

A última carta de *O Livro da Dor* foi escrita na noite de 20 de abril, num momento de insônia e mal-estar. Não se inicia com uma saudação, muito menos com alguma forma de tratamento. As cartas têm esse carácter proteiforme, alterando usualmente sua forma. Visto que estamos diante de um conjunto de cartas, a fórmula de abertura serve para todas as cartas, pois o receptor é idêntico. No exórdio, o emissor se mostra exasperado por ainda escrever essa carta, porque havia jurado que não o faria. Por isso, acha-se “miserável, sem vergonha”. Em seguida, temos a máxima de Thomas Kempis, retirada da *Imitação de Cristo*, o “homem põe e Deus dispõe”. Comenta que tal infalível verdade não é, felizmente, de sua autoria. Estamos perante a continuação daquela narração iniciada na primeira carta, porque o autor se expressa de modo claro e direto sobre a máxima¹³⁵.

Em seguida, temos um conjunto de perguntas retóricas sobre sua sanidade mental. Antes da súplica ao Senhor, um companheiro de quarto do hospital ressalta que o emissor estaria um pouco louco. A súplica ao Senhor é feita por meio da seguinte pergunta retórica: “Porque meu senhor?”. Por conseguinte, nos dá uma explicação para o seu caso, que nem os psicólogos, nem os cétricos souberam teorizar. Estamos diante do pedido de conselho autorizado. Desse modo, o pedido é composto de duas espécies, sendo, por isso, complexo. A conclusão é uma proposição maior atenuada, pela condicional a “alma da mulher, se é que tem alma, é um mistério”. A conclusão deste silogismo irregular é negativa, desqualificadora: “mas a tua é perfeitamente um monturo”. Ao finalizar a carta, pede perdão a Deus por apelar para uma linguagem tão baixa. Trata-se do *conclusio*, lugar no qual a carta é encerrada¹³⁶.

Eis os gêneros que pela exegese, podemos encontrar nas cartas de amor de

¹³⁴ Barthes, 1988, p. 41-43.

¹³⁵ Moraes, 2005b, p. 1.

¹³⁶ Albasini, 1925, p. 50-51; Barthes, 1988, p. 144 ; Tin, 2005, p. 42, 100; Hansen, 2008, p. 290.

Nwandzengele. Se partirmos do pressuposto de os gêneros dos discursos são bipartidos, uns primários e outros secundários, veremos que tal formulação, embora útil, não explica a fenômeno em análise no seu todo¹³⁷. Como toda generalização, peca por defeito, pois toda arte, e acima de tudo, a literatura, são renitentes a esse discurso por conta da sua natureza compósita, densa, híbrida somos impelidos a perscrutar o particular e contradizer explicações não condizentes com o objeto. Ciente dessa verdade, Todorov¹³⁸ nos instiga a abordar o peculiar das obras, com a finalidade encontrar nestas tessituras engendradas pelo contexto, o próprio e específico. Desse modo, *O Livro da Dor* não foge a tais ilações, ao mostrar ser produto de um campo literário múltiplo, dialogando com uma tripla tradição: portuguesa, árabe e bantu¹³⁹.

As cartas, como qualquer outro texto literário, são produtos de e para uma sociedade. Elas resultam dos usos que o produtor faz do repertório apreendido na sua interação com seu grupo particular e o resultado desse produto criativo influi reciprocamente nas socioesferas. “A literatura assume muitos saberes”, diz Barthes na *Aula*¹⁴⁰. Por conseguinte, não é de estranhar que nas suas essencialidades encontremos estratificações, ideologias, imaginários, hábitos, valores, temas transfigurados em discurso literário e como tal, abertos e plurissignificativos¹⁴¹.

2.7 O tempo e a cidade

A práxis singular do produtor molda as cartas e alguns signos dela indicam o tempo e o espaço em que se dão os eventos descritos. Em termos temporais, elas foram escritas à noite, de madrugada, enquanto o seu produtor estava com insônia. As diferentes noites são o presente no qual o emissor faz suas digressões temporais, usualmente para os eventos ocorridos anteriormente. Por exemplo, a carta inicial tem a hora da escrita, “1 hora da manhã de 14 de maio de 1917”, e o momento de enunciação por meio de um sujeito solitário. Havendo simultaneidade entre os dois momentos,

¹³⁷ Bakhtin, 2006, p. 262; Lobo 2013, p. 31.

¹³⁸ Todorov, 2003, p. 296.

¹³⁹ Genette, 1979, p. 57-58; Gramsci, 1979, 131; Berrio, 1994, p. 449-450; Said, 1995, p. 46; Bakhtin, 1993, p. 358.

¹⁴⁰ Barthes, 2004, p. 18.

¹⁴¹ Rosário, 1989a, p. 31; Reis 1995, p. 78-95; Mangueneau, 2006, p. 44; Hansen, 2008, p. 285.

temos um terceiro momento que é do acontecimento a que se refere no ato da escrita, anterior à enunciação como à referência. Foi nesse momento em que o enunciador foi humilhado e ofendido pela amada, no qual ele acredita ter cumprido uma predestinação dolorida. Lembra-se dos bons tempos da infância, nos quais sua avó o criara com afeto e o protegera. Igualmente se recorda que sua paixão surgiu quando casava a filha de Albasini. Estabelece, desse modo, um contraste entre aquela época feliz e a ruptura que levou ao atual estado infeliz, passado eufórico permeado pelo sonho de um lar e um presente disfórico que tenta entender. Uma das explicações que encontra para seu infortúnio é a da origem bíblica da mulher e do casamento, aplicando no seu caso o mito do eterno retorno¹⁴².

A estrutura temporal descrita se repete nos restantes quatro dias. Já que o presente é o tempo dominante – usa nas cartas diversos mecanismos para o referir. Um deles é o uso dos advérbios e locuções adverbiais temporais (“hoje”, “dois dias antes”), dias da semana (“domingo”, “sábado”, “segunda-feira”) suscetíveis de serem compreendidos pelos intervenientes na comunicação epistolar, possibilitando o uso de um conhecimento prévio a que não temos acesso, uma enciclopédia particular dos interlocutores. Faz, desse modo, uma retrospectiva do sucedido em cinco dias diferentes, sendo que suas reflexões abarcam instantes e durações vividas, que vão desde uma vida inteira de ambos ao momento no qual seu afilhado se remexe na cama de um quarto. O tempo é, sobretudo, psicológico e subjetivo, predominando um presente que recorda o passado para entender os eventos atuais e projetando um futuro do presente, um desejo negado, o casamento com sua amada e formação de seu lar¹⁴³.

Nos jornais de Lourenço Marques e não só, era costume a publicação de romances, novelas e outros tipos de texto em forma de folhetim. Trata-se de uma forma de divulgação jornalística usual no século XIX, retomada e apreciada pelos jornalistas e escritores de Lourenço Marques e pela qual as populações locais tiveram acesso aos escritores europeus. O folhetim possibilitou uma ampla circulação de narrativas ficcionais e não ficcionais entre os leitores, muitos deles sem possibilidades de comprar livros.

Algumas dessas narrativas são de escritores locais. No jornal *O Africano*, foi publicado “Um burgo podre (notas pícaras dum doido)”, de autor desconhecido. Além

¹⁴² Albasini, 1925, p. 18-19; Todorov, 1981, p. 128-129; Bakhtin, 1993, p. 282, 349-362; Bakhtin, 2006, p. 245, 253; Morson; Emerson, 2008, p. 384-449; Rocha, 2011, p.119.

¹⁴³ Albasini, 1925, p. 17, 20, 30-33, 36, 38, 46-50.

dos livros ficcionais, temos os documentos oficiais, considerados relevantes para a compreensão da administração portuguesa, como o relatório de Antônio Ennes de 1893, *Moçambique*. Para João Albasini, esse relatório era a “bíblia de Moçambique”, visto que, nele, estavam delineados os problemas e soluções para a colônia índica¹⁴⁴.

O lugar de enunciação é cidadão, descrevendo espaços interiores e exteriores. Sobressai entre os lugares a casa, lugar de escrita e de morada com seus filhos, esposa e enteados. A casa não é o lugar onde o enunciator viva na quietude dos seus dias. Fora outrora, na infância, tal lugar idílico. No presente, trata-se de um lugar de martírio, onde, padecendo de males físicos e morais, agoniza num casamento infeliz. Para recuperá-la, instaura um processo de divórcio e almeja outra companheira que lhe tire o desassossego que o estado hodierno da casa suscita. Por isso, o mal-estar da casa é a causa primária da escrita das cartas, meio de desanuviar as suas queixas.

Somente uma casa restabelecida traria a felicidade. Por isso, a casa deve se tornar um lar, onde o contentamento e a proteção efetiva existam. O lar é a utopia das cartas, diferente da casa em que os cônjuges não se entendem. Visto que são todos

¹⁴⁴ Folhetim do Diário de Notícias: O diabo de Costre Ortega y Frias. **Diário de Notícias**, 14 ago. 1905, n. 122, ano 4, p. 2; Gama, J. Os homens da Sibéria. **Vida nova**, 17 nov. 1907, ano 1, n. 53, p. 1; Um drama de amor. **Vida nova**, 23 sep. 1908, ano 2, n. 139, p. 2; Um drama de amor. **Vida nova**, 24 sep. 1908, ano 2, n. 140, p. 2; Um drama de amor. **Vida nova**, 25 sep. 1908, ano 2, n. 141, p. 2; Um drama de amor. **Vida nova**, 26 sep. 1908, ano 2, n. 142, p. 2; Um drama de amor. **Vida nova**, 7 out. 1908, ano 2, n. 151, p. 2; Folhetim de O Africano: um Burgo podre (notas pícaras dum doido). **O Africano**, 5 abr. 1913, n. 99, ano 3, p. 3; Folhetim de O Africano: um Burgo podre (notas pícaras dum doido). **O Africano**, 9 abr. 1913, n. 100, ano 3, p. 2; Folhetim de O africano: um Burgo podre (notas pícaras dum doido). **O Africano**, 7 abr. 1914, n. 108, ano 3, p. 2; **O Africano**, 31 maio 1913, n. 115, ano 3, p. 2; Folhetim de O Africano: um Burgo podre (notas pícaras dum doido) III. **O Africano**, 10 jun. 1913, n. 117, ano 4, p. 2; Folhetim de O africano: Byzancia- um Burgo podre. **O Africano**, 14 jun. 1913, n. 119, ano 3, p. 2; **O Africano**, 2 jul. 1913, n. 124, ano 4, p. 2; **O Africano**, 12 jul. 1913, n. 127, ano 4, p. 3; Ashevenus. Byzancia: um burgo podre. **O Africano**, 10 jun. 1913, n. 117, ano 4, p. 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 25 jul. 1915, n. 359, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 4 ago. 1915, n. 344, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 11 ago. 1915, n. 346, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 18 ago. 1915, n. 348, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 24 ago. 1915, n. 349, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 4 set. 1915, n. 353, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 8 set. 1915, n. 354, ano 5, p. 1; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 11 set. 1915, n. 355, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 15 set. 1915, n. 356, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 18 set. 1915, n. 357, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 25 set. 1915, n. 359, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 6 out. 1915, n. 362, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 16 out. 1915, n. 364, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 20 out. 1915, n. 366, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 23 out. 1915, n. 367, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 27 out. 1915, n. 366, ano 5, p. 1; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 30 out. 1915, n. 369, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique **O Africano**, 27 out. 1915, n. 388, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 6 nov. 1915, n. 371, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 20 nov. 1915, n. 375, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 24 nov. 1915, n. 376, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 27 nov. 1915, n. 377, ano 5, p. 1, 2; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 1 dez. 1915, n. 378, ano 5, p. 1; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 8 dez. 1915, n. 380, ano 5, p. 1; Ennes, A. Moçambique. **O Africano**, 11 dez. 1915, n. 381, ano 5, p. 1; Oliveira, R. Folhetim de O Brado Africano: campanha de Marracuene. **O Brado Africano**, 8 set. 1923, ano 5, n. 230, p. 1; Capela, 1996, p. 19.

iguais perante a lei, então a igualdade deveria ser manifesta na possibilidade ser feliz. Não se trata de um anelo inalcançável, uma vez que era um direito que todos seus semelhantes devem auferir. Essa igualdade de direito, muitas vezes reclamada nos jornais, não deve ser uma abstração, logo se deve efetivar no cotidiano. Portanto, por estar entre iguais, não é compreensível, muito menos razoável, a recusa do casamento pela amada¹⁴⁵.

Se a casa vai mal, a cidade não vai melhor. Trata-se de uma urbe planejada, com ruas e praças frequentadas, onde os passeios, o cinema, as aulas de piano, o canto, a ida à praia divertem os moradores. Tais divertimentos apontam para os hábitos de uma minúscula burguesia africana, assimilada, com poder de compra e costumes europeizados. Embora defenda outros africanos, negros, existe nela um complexo de superioridade manifesto na escolha dos cônjuges, sendo excluídas desse conjunto as pretas. A cidade é a ordem e a natureza o caos. Todavia, a ordem foi quebrada e, desse modo, ao mato recorre para descansar e reavaliar os eventos. O mato é o espaço distante onde o sujeito pode refletir tranquilamente sobre o sucedido e recuperar forças para novas investidas. Talvez, por isso, conclua que “o futuro para nós é brumoso, duvidoso, cheio de abismos assustadores”¹⁴⁶.

Num artigo de fevereiro de 1915, Albasini fala de “uma cidade ideal”. Em tom irônico, aborda também o contrário, uma cidade suja e desordenada. Na cidade decadente imperam vícios e maus hábitos e suas infraestruturas estão degradadas e malcuidadas. Qualquer reparação feita, em vez de ajudar, somente aumenta o pior. A câmara que devia zelar pela cidade convive tranquilamente com o lixo próximo. O estado de abandono da cidade desconcerta seus moradores e a estes, que não sabem a quem reclamar, sugere que talvez o bispo os ajude. A cidade desorganizada e suja, infelizmente espelha o desleixo e a negligência usual na “administração pública”¹⁴⁷.

A cidade, nas cartas, é litorânea e vive dos seus portos e caminhos de ferro. Impregnada de uma cultura do dinheiro, o trabalho é visto como dignificante e honroso, sendo os homens e as mulheres mais dedicados, estimados. São tais qualificações que o emissor das cartas usa para convencer à amada, na esperança de que ela o aceite como esposo. Se possui tais qualidades, então a recusa das núpcias são sintomas de crueldade

¹⁴⁵ Frye, 1963, p. 209.

¹⁴⁶ Albasini, J. Organização... da desordem. **O Africano**, 28 fev. 1914, ano 4, n. 195, p. 1; Albasini, p. 28-29, 32-34, 41, 43, 47-48, 49; Rocha, 2011, p. 126.

¹⁴⁷ Albasini, J. Uma cidade ideal. **O Africano**, 20 fev. 1915, ano 5, n. 297, p. 1; Albasini, J. O estado está sífilítico. **O Brado Africano**, 8 maio 1920, n.69, ano 2, p. 1; Newitt, 1995, p. 443-445; Penvenne, 1996, p. 246, 441, 443; Nascimento, 2011, p. 168, 180.

e malvadez. Ambos são pobres e a amada, uma necessitada, daí que o amador quer a auxiliar, para que tenha vida alegre e feliz¹⁴⁸.

Das inferências que tanto a forma como o conteúdo das cartas nos dão, vamos nos ater as artes, a saber, a música, o desporto, o cinema e a moda. A pequena burguesia gostava de música, não só para exercitação como para deleite, ouvindo árias e canto, assim como praticando piano e hipismo. Gostavam do vestuário da moda e frequentavam a praça 7 de março, lugar de debate e convívios, de troca de ideias e comentários sobre as novidades na Europa. Nessa praça, foi instalada, nos primórdios do século XX, uma sala de cinema e em vista do sucesso, surgiram várias casas concorrentes, ao ponto de autoridades terem que regulamentar o setor. Foi neste ambiente que os pretendentes passearam e o enunciador intentou seus galanteios à amada¹⁴⁹.

2.8 Cristãos, muçulmanos e supersticiosos

O lugar de enunciação rege-se de determinados valores. Um valor muito referenciado no discurso pessoal enunciado é o religioso, neste caso católico. Estamos diante de um crente, organizando sua vida, mesmo que parcialmente, em função desse credo. Seu imaginário é preenchido por santos católicos e personagens bíblicas que o auxiliam nas agruras da vida e do amor. E é a Deus a quem apela e pede explicações quando angustiado. No entanto, não trata de um fanático, pois critica algumas proibições da igreja, como o divórcio e um novo casamento. Porém, consulta um adivinho, assim como se fazia na antiguidade helénica e romana, conforme descrito em *O Oráculo ou O Livro dos Destinos* de autoria anônima. No diálogo descrito, interroga sobre a realização de um desejo ao adivinho, e ele dá uma resposta negativa¹⁵⁰.

João Albasini fora educado como católico e se considerava como tal. Por isso, na sua escrita, tanto jornalística como literária, citou preceitos e rituais católicos, como igualmente as narrativas bíblicas. Tinha o claro objetivo de estabelecer com seus interlocutores uma base comum suscetível de criar união na defesa daquilo que eles

¹⁴⁸ Albasini, 1925, p. 24, 29, 38, 40-41; Penvenne, 1996, p. 455; Rocha, 2011, p. 122.

¹⁴⁹ Albasini, 1925, p. 28-29, 31, 33, 35, 47; Lobato, 1961, p. 151; Rocha, 2006, p. 78-80; Convents, 2011, p. 31, 39-43, 51-57, 59.

¹⁵⁰ Livro dos espíritos de Allan Kardec. *O Brado Africano*, 8 set. 1923, ano 5, n. 230, p. 1; Albasini 1925, p. 17-18, 19, 22-24, 27-28, 30, 32-34, 37, 45, 49, 51; Gramsci, 1978, p. 185; Anônimo, *O Oráculo Ou O Livros Dos Destinos*, Curitiba, Hemus, 2002.

chamavam de causa africana. A amada, para a qual foram dirigidas as cartas, compartilhava a mesma fé que o jornalista. Recordemos que foi durante o casamento da filha numa capela católica que João notou Micaela Loforte. Contudo, houve barreiras etárias, raciais e sociais que se impuseram. Eis aqui um sintoma dos conflitos existentes nessa pequena burguesia, que em determinados momentos se uniam para combater os excessos do sistema colonial, não obstante, no cotidiano, se fracionavam em interesses conflitantes¹⁵¹.

Sendo republicano, João Albasini teve que fazer uma conciliação difícil entre o anticlericalismo dessa tendência política e seu apego ao catolicismo. Uma das questões católicas que o jornalista criticou foi o celibato. Para Albasini, trata-se de uma anomalia, questionando mesmo se existia essa tendência na sua amada, argumentado contra tal predisposição. Essa perspectiva Albasini herdara da família, tanto da parte paterna como materna, a ideia de família alargada, com muitos filhos. Seu avô tivera duas esposas e tal hábito era comum na etnia ronga e changana, com as quais tinha laços familiares. Visto que estava se divorciando e reconhecia que fora mulherengo, o celibato era obstáculo para seus intentos de casar novamente. Deste modo, o editor de *O Africano* era um católico com nuances bantu, que muito influíram em sua concepção sobre o casamento, o divórcio e o celibato.

Em virtude de serem católicos, os interlocutores das cartas tinham a mesma aversão pelas igrejas protestantes. Atribuem a essas religiões uma ação desnacionalizadora dos indígenas da província de Portugal, pois muitas delas favoreciam ao domínio estrangeiro, principalmente o temido e efetivo domínio inglês. Por ensinarem as línguas nativas e o inglês, imaginavam que fizessem parte de um projeto secreto de dominação e enfraquecimento das pretensões civilizadoras portuguesas. Não é por acaso que, aquando da prisão de Ngungunhane, dois notórios missionários suíços, Georges Liengme e Henri Junod, foram acusados de terem incentivado o rei dos nguni a se sublevarem contra o domínio português, inclusive fornecendo armas. Essa inimizade se agravou quando a missão suíça denunciou na Sociedade das Nações a persistência do trabalho escravo nas colônias. Em resposta, a administração portuguesa restringiu a expansão do sistema escolar das igrejas protestantes¹⁵².

¹⁵¹ Andrade, 1997, p. 77.

¹⁵² Albasini, J. *Abyssus abyssus invocat* (asneira puxa asneira). *O Africano*, 23 dez. 1909, ano 1, n. 13, p. 1; Albasini, J. Missões portuguesas. *O Africano*, 18 fev. 1914, ano 4, n. 190, p. 1; Penvenne, 1989, p.

As autoridades coloniais invejavam o prestígio da missão suíça entre os nativos devido ao sucesso trabalho missionário e sanitário. A instalação de missionários levou com que muitos indígenas fossem alfabetizados e possibilitou a introdução da escrita em línguas exclusivamente orais. Por meio disso, muitos nativos tinham acesso a um novo mundo, diferenciando-se dos demais pelo conhecimento da escrita, o que facilitava o emprego nas cidades, tanto na colônia portuguesa, como nas inglesas, que, na verdade, dominavam a economia da África Austral. Muitas dessas línguas passaram a ser lidas e escritas, permitindo o surgimento de uma minoria letrada com uma formação díspar das escolas católicas. Apesar de alguns de seus membros pertencerem ao Grêmio Africano de Lourenço Marques, poucos atingiram posições de relevo e se pronunciaram em defesa da língua e da soberania portuguesas. Os poucos que o fizeram eram em favor do ensino bilíngue, isto é, na fase inicial de alfabetização, as línguas bantu e o português fossem lecionados em simultâneo. Portanto, a missão suíça, entre outras igrejas protestantes, desenvolveu “uma educação paralela, marginal e reacionária, em relação aos interesses coloniais luso-católicos”¹⁵³.

Existia igualmente um importante setor muçulmano ligado ao comércio e alguns indivíduos no funcionalismo público. Em relação a esse grupo, igualmente se abatia o preconceito das autoridades portuguesas, secundado pelos assimilados, que os consideram “fanáticos seculares de Mahomet”. Resgatavam-se no imaginário local visões da derrota histórica que os portugueses sofreram em Alcácer Quibir, com a consequente morte de D. Sebastião. Por estarem ligados ao comércio de produtos básicos, eram taxados de especuladores e de usarem métodos escusos para acumularem fortunas e se retirarem para suas origens, em prejuízo da administração portuguesa. Apesar de admirarem sua capacidade de lucrar, onde outros, sobretudo europeus, se arruinavam, seu culto sempre foi visto com desconfiança, por prezarem uma forma de vida diferente da europeia e católica. Uma das questões que aumentava a aversão era o ensino do árabe e de sua escrita para as crianças nas mesquitas, contribuindo para a não

275; Butselaar, 1987, p. 88, 160-161, 164, 223; Rocha, 2011, p. 112; Nascimento, 2011, p. 158; Medviédev, 2012, p. 63.

¹⁵³ **O Africano**, 13 maio 1909, ano 1, n. 5, p. 1; Ti-bola. Ku ba missionario ha missão suíça. **O Africano**, 21 jun. 1913, ano 1, n. 121, p. 3; M. A. Shikhombelo sha bana shikolsha missão suíça. **O Africano**, 14 jul. 1913, ano 1, n. 121, p. 3; **O Africano**, 24 jul. 1909, ano 1, n. 4, p. 3; **O Africano**, 11 fev. 1914, ano 4, n. 188, p. 4; Albasini, J. A ndondy wa shiportuguese. **O Africano**, 16 maio 1914, ano 4, n. 215, p. ?; Gonçalves, 1960, p. 199-207, 268; Ngoenha, 2000, p. 22, 39, 49, 107, 119, 129, 174, 179, 180; Capela, 2010, p. 129, 137; Balandier, 2014, p. 21-22.

nacionalização delas e, por conseguinte, engrandecimento da nação portuguesa¹⁵⁴.

Os cultos das religiões africanas eram taxados como magias, feitiçarias e outros tipos charlatanismos, próprios de uma cultura atrasada e bárbara. Tanto os sacerdotes (designados tiyanga no Sul de Moçambique), como seus crentes foram frequentemente presos, deportados, sendo alguns punidos com trabalhos forçados longe de suas famílias. Entre os assimilados, as religiosidades tradicionais bantu foram substituídas pelo culto católico ou das igrejas protestantes, como forma de se mostrarem civilizados. Isso era possível porque estavam desligados das comunidades bantu e viviam nas cidades, não tendo obrigação de seguir normas. Todavia, muitos pareciam estar convertidos ao cristianismo. Na verdade, continuavam a cultuar seus antepassados e a participar dos rituais grupais.

João Albasini criticou nos seus artigos a inação da administração portuguesa diante da continuidade de hábitos de “selvagens incultos” como o “lobolo”, uma espécie de dote de casamento, visto pelo jornalista como venda, acobertando a preguiça do negro. Descreve o movimento ocorrido no sul da província, designado Murrime (nome derivado do verbo changana *kurima*, que significa cultivar, cultivador ou agricultor), no qual, por meio da venda de poções mágicas, um religioso vindo do Transvaal, enganou os régulos e membros das comunidades no sul de Moçambique, ao prometer que, por meio de seu uso em rituais predeterminados, obteriam boas colheitas, proteção e concórdia entre os membros da comunidade. Em virtude de esse movimento ter alertado às autoridades portuguesas e existir um temor das igrejas etiópicas¹⁵⁵, ocorreu a prisão de vários régulos envolvidos e a condenação dos mesmos a trabalhos forçados. Se na região rural esse movimento teve algum sucesso, na cidade, os moradores eram mais céticos a tais crenças. Apesar disso, Albasini mostra ter conhecimento da existência de espiritismo na metrópole, ao citar as atividades muitas conhecidas da Madame Brouillard, que usando da quiromancia e de outros meios ocultos auxiliou alguns homens importantes da metrópole. Sua fama e riqueza foi tão grande, que legou parte de

¹⁵⁴ Sequeira, N. Os monhes. **O Africano**, 16 dez. 1914, ano 5, n. 278, p. 1; A., A. Os asiáticos. **O Africano**, 14 jul. 1915, ano 5, n. 338, p. 2; Dias, 1960, p.113-114, 119.

¹⁵⁵ Comunidades religiosas lideradas por negros que se originaram da separação de igrejas missionárias brancas, motivada por diferenças raciais. São etiópicas porque são denominações religiosas independentes africanas, associadas ao reino cristão da Etiópia citado na bíblia. Eram vistas como perigosas pelas autoridades coloniais por defenderem uma supremacia negra e o slogan “África para os africanos”, tendo muita delas desenvolvido um protonacionalismo *sui generis*. Gonçalves, 1960, p. 174,176; Hedges, 1993, p.18-20, 123,179.

sua fortuna à sua terra natal, Vila Real¹⁵⁶.

Portanto, na sociedade colonial em Moçambique as religiões eram igualmente hierarquizadas, assim como existiam hábitos e formas de viver elogiados e rejeitados. Não é por acaso que Albasini, defensor da civilização e do progresso sob o domínio português, exaltou a religião católica na qual foi educado e era crente ativo desta fé. Apesar disso, não prescindia de críticas a alguns dogmas como o celibato. Por isso, recorreu a preceitos da mesma crença para convencer a sua amada da sinceridade e das suas boas intenções. Abaixo desta, socialmente, estavam as igrejas protestantes, o islamismo e o culto dos antepassados. O islão continuou a ser um inimigo do catolicismo, ao incentivar o ensino do árabe e a perpetuação de hábitos repugnantes, como a poligamia. Entre estas, a religião tradicional dos bantu era a crença dos indígenas, caracterizado como meras superstições e feitiçarias de gente atolada no atraso e no inculto. Por conseguinte, seus oficiantes e crentes foram perseguidos, punidos, apesar de ela continuar a ser praticada pelos nativos, visto que o estado não tinha capacidade de controla-los e de reprimi-los totalmente¹⁵⁷.

2.9 “Obscuros obreiros da legião do futuro”

No manifesto apresentado pelo Grêmio Africano de Lourenço Marques em 25 de dezembro de 1908, os nativistas afirmavam que o estado de coisas naquele ano era claramente mau. Os “homens do poder” nada tinham feito para dotar a colônia de infraestruturas necessárias para o desenvolvimento. Por conseguinte, nela não existiam nem escolas, nem estradas, somente o roubo de terrenos aos nativos, o vinho adulterado, as bebedeiras e o trabalho forçado. O objetivo daquele manifesto era estimular nos concidadãos o desejo de mudança e um dos meios era o ensino. O ensino visava às crianças, “os homens do amanhã”. Elas deviam aprender o melhor possível existente

¹⁵⁶ Albasini, J. Mágicos. **O Africano**, 5 mar. 1916, ano ?, n. ?, p. 1; Albasini, J. Mágicos: talento de... rien faire... **O Africano**, 15 jul. 1916, ano ?, n. ?, p. ?; Albasini, J. Missões religiosas. **O Brado Africano**, 7 jun. 1919, ano 1, n. 23, p. 2; Albasini, J. Missões religiosas. **O Brado Africano**, 5 jul. 1919, ano 1, n. 27, p. 1, 2; Albasini, J. Missões religiosas I: aclarando. **O Brado Africano**, 9 ago. 1919, ano 1, n. 32, p. 2; Penvenne, 1993, p. 101; Honwana, 2002, p. 122-125; Capela, 2009a, p. 149.

¹⁵⁷ Existia uma “escola mahometana” na Malanga, bairro periférico de Lourenço Marques, onde se ensinava árabe (**O Africano**, 24 jul. 1909, n. 4, ano 1, p. 1); Albasini, J. O etíopianismo. **O Brado Africano**, 29 set. 1919, n. 29, ano 1, p. 1; Penvenne, 1989, p. 270; Balandier, 1993, p. 119-120, 123; Feliciano, 1998, p. 455; Rocha, 2011, p. 119, 146.

então, porém em português. Desse modo, seriam cidadãos portugueses de pleno direito. Daí que todos eram convocados ao pagamento de cotas mensais para a construção de uma escola. Por isso, se designaram “obscuros obreiros da legião do futuro” que, como José Albasini destacou mais tarde, em janeiro de 1915, têm sempre a esperança que os anos em frente fossem melhores que os anteriores¹⁵⁸.

A pretensão desse pequeno grupo de assimilados de Lourenço Marques não era tão nova assim como talvez pudessem pensar. O desejo de desenvolvimento da colônia por meio da educação já se manifestava em vários jornais no final do século XIX e na primeira década do século XX. O jornal chamado *O Africano*, que existiu entre 1877 e 1881, tinha em seu subtítulo o mesmo objetivo, a “instrução”. A *Revista Africana* (1881;1885;1887), editada por José Campos de Oliveira, era considerada um “periódico mensal de instrução e recreio”. O jornal *O Quelimane* (1881-1883) também tinha como subtítulo que incluía o objetivo de “instruir”. *O Correio da Zambézia* de 26 de janeiro 1887 exigia que as autoridades mudassem a atitude que mantinham os cidadãos africanos na ignorância e que trabalhassem para que seus filhos fossem instruídos. Visto que essa mudança não ocorria, muitos tomaram a iniciativa de enviar seus filhos para Lisboa, onde eram instruídos. A mesma tônica tem alguns artigos contidos nos jornais *Diário de Notícias* (1905- 1907) e *Vida Nova* (1907-1911). Um artigo de 1907, com o título “Abram escolas!”, de autor anônimo, em *Vida Nova*, questionava os motivos do atraso e da falta de escolas na colônia. Atirava as culpas à predestinação divina, apesar de incentivar que todos trabalhassem para abertura de escolas, pois elas propiciariam “um alvorecer cantante de esperança” e estimulariam o “amor ao trabalho”, tão necessários para o progresso e para instituição da civilização na colônia¹⁵⁹.

Ao destacar a importância da instrução, a pequena burguesia filha da terra apontava para aquele ideal que defendia fortemente, um sistema colonial português robusto. O que Albasini constatava era que prevalecia na colônia o trabalho forçado.

¹⁵⁸ *O Africano*, 25 dez. 1908, n. 1, ano 1, p. 1; Bandana. A lembe dyi mpsah. *O Africano*, 13 jan. 1915, n. 286, ano 5, p. 3; Nascimento, 2011, p. 158, 162; Abdala Junior, 2012, p. 144.

¹⁵⁹ *O Distrito de Lourenço Marques*, 22 dez. 1888, n. 2, ano 1, p. 1; Saibam ler. *O Nyassa*, 5 jun. 1900, n. 12, ano 1, p. 1; *Diário de Notícias*, 31 dez. 1905, n. 232, ano 4, p. 21; *Diário de Notícias*, 3 jan. 1906, n. 233, ano 1, p. 2; Festa escolar. *Diário de Notícias*, 25 maio 1909, n. 816, ano 5, p. 1; Abram escolas! *Vida Nova*, 6 maio 1907, ano 1, n. 8, p. 1; *Vida Nova*, 24 out. 1910, ano 4, n. 227, p. 2; *Vida Nova*, 2 dez. 1910, ano 4, n. 8, p. 1, 2; Dias, E. A necessidade da educação ao indígena. *O Africano*, 5 jun. 1909, n. 7, ano 1, p. 1; *O Africano*, 19 jun. 1909, n. 8, ano 1, p. 1; Dias, E. A falta de educação. *O Brado Africano*, 12 out. 1933, n. 777, ano 18, p. 1; Dias, E. A falta de educação. *O Brado Africano*, 2 nov. 1933, n. 780, p. 1; Dias, E. A falta de educação. *O Brado Africano*, 9 nov. 1935, n. 781, ano 18, p. 1; Dias, E. A festa da cruzada. *O Brado Africano*, 21 nov. 1936, n. 884, ano 19, p. 1; Rocha, 2000, p. 235, 364; Fernandes, 2013, p. 51, 56, 62, 77.

Embora achasse que esse trabalho fosse importante para o progresso da colônia, denunciava as condições desumanas a que estavam sujeitos os trabalhadores. A falta de instrução para os nativos era um mecanismo dos brancos para manter o preto ignorante e nunca trabalhar arduamente na construção de uma colônia próspera. Como fez questão de destacar, “não haja ilusões, vivemos do Transvaal e do preto; e este foi e é até hoje o nosso único triunfo”¹⁶⁰.

Durante todo o período de vida e escrita do jornalista nativista, ocorria na África Austral uma forte concorrência entre o capital inglês, com investimentos muito lucrativos na indústria mineira sul-africana, e o incipiente capital português da indústria vinícola e pequenos proprietários. Nesse confronto, o fraco capital português saiu a perder, recorrendo frequentemente à administração portuguesa na busca de mão de obra gratuita e caçando ferozmente os poucos braços masculinos. Na falta desse último recurso, valia-se, usualmente, das mulheres e crianças para suprimir suas necessidades, provocando a destruição de aldeias inteiras e a morte de seus habitantes pela fome e pela miséria. Como outrora havia dito Antônio Enes, o trabalho do negro era a maior riqueza de Moçambique; por isso, era necessário que o negro trabalhasse para se civilizar. Trata-se daquilo que Penvenne (1993, p. 15) chamou de “capitalismo barato”, baseado na exploração da mão de obra nativa a custo zero, possibilitando o fácil e rápido acúmulo de capitais necessários ao capital português metropolitano. É a conclusão que chega Estácio Dias ao dizer que “a colonização não é senão, um campo enorme semeado para abastecer terras estranhas”¹⁶¹.

A convite do governador Freire de Andrade, Albasini foi nomeado supervisor de mão de obra no porto. Essa função aumentou seu respeito entre os governantes e o asco entre os indígenas. É nessa atividade que se esmerou em convencer e recrutar trabalhadores para o porto de Lourenço Marques entre 1913 e 1917. No porto, o trabalho dos estivadores era duro e as condições logísticas más, criando um mal-estar que levaria os indígenas a perceberem que, na verdade, Albasini estava do lado dos homens do poder e se beneficiava do sofrimento desses (indígenas). As críticas que

¹⁶⁰ Albasini, J. No marmel. **O Africano**, 7 ago. 1915, n. 345, ano 5 19, p. 1.

¹⁶¹ Albasini, J. Canta que logo bebes. **O Africano**, 28 fev. 1914, n. 2, ano 4, p. 1; Anônimo, Metrôpole Madrastra. **O Jornal do Comércio**, 3 jun. 1914, n. 27, ano 1, p. 2; Albasini, J. Em tempo de guerra. **O Africano**, 7 jul. 1915, n. 336, ano 5, p. 1; Anônimo. Falta de pretos. **A Colônia**, 2 out. 1924, n. 5 3, ano 2, p. 1; Dias, E. Colonialismo coxo. **O Brado Africano**, 1 jan. 1931, n. 572, n. 13, p. 1; Dias, E. A crise e os mestres. **O Brado Africano**, 29 out. 1931, n. 540, n. 13, p. 1; Dias, E. Colonização de ontem e de hoje. **O Brado Africano**, 4 out. 1934, n. 715, ano 17, p. 1; Penvenne, 1993, p. 20-21, 24, 27, 89, 100, 104, 125, 128; Wutys, 1980, p. 10; Penvenne, 1996, p. 445; Mosca, 2005, p. 67; Nascimento, 2011, p. 165; Rocha, 2011, p. 123, 142, 149; Medviédiev, 2012, p. 71-72.

fizera anteriormente ao *xibalo* (trabalho forçado) somente tinham por objetivo alcançar privilégios. Para os trabalhadores do porto, Albasini e os assimilados eram um grupo favorecido, desprezando profundamente os indígenas. Quando o cargo de Albasini foi extinto por falta de verbas, ele voltou a tecer duras críticas ao sistema de exploração de mão de obra, apesar de antes ter trabalhado nele e durante tal período ter permanecido calado¹⁶².

Outro aspecto injusto que Albasini continuamente criticava era o vinho colonial. O “vinho para o preto” era de origem metropolitana e, por conseguinte, se beneficiava da proteção do Estado. Uma das medidas que o estado tomou para construção desse protecionismo foi a proibição das chamadas “bebidas cafreais”, apesar de serem mais saudáveis, com menor teor de álcool e de caráter sazonal, consoante à época das chuvas e das colheitas, no verão. O vinho colonial, com elevado teor de álcool e misturado com todos os tipos de ingredientes para provocar a embriaguez, era amplamente distribuído nas cantinas no interior e provocou a ruína de muitas famílias, uma vez que os maridos desperdiçavam seus poucos recursos, ao serem aliciados por cantineiros, quando voltavam do trabalho ou das minas. Consequentemente, propiciou à propagação de doenças ligadas ao alcoolismo e a prostituição¹⁶³.

Um dos problemas com o qual a colônia se debateu foi o desenvolvimento da agricultura. Tratava-se de um problema premente, pois as cidades cresciam e necessitavam de alimentos para uma população crescente. Apesar de muitos dos produtos consumidos nas urbes fossem cultivados pelos camponeses, sugeria-se que tal papel devia ser dos colonos. Por isso, emergiu uma classe de colonos portugueses agricultores. Nas tarefas agrícolas, a mão de obra nativa desempenhava um papel imprescindível, possibilitando o cultivo não somente de produtos para alimentar as cidades, como das chamadas culturas obrigatórias para exportação como o algodão, o amendoim, o sisal, o caju¹⁶⁴.

Outra questão que sempre preocupou João Albasini foi o problema da usurpação

¹⁶² Penvenne, 1993, p. 19, 35-37; Said, 1993, p.74. Penvenne, 1996, p. 447- 451.

¹⁶³ Albasini, J. Canta que logo bebes. **O Africano**, 28 fev. 1914, n. 2, ano 4, p. 1; Albasini, J. O extermínio d’uma raça. **O Africano**, 28 fev. 1914, n. 2, ano 4, p. 1; Albasini, J. No paiz da bebedeira. **O Africano**, 19 dez. 1914, n. 5, ano 5, p. 1; Dias, E. Regime de bebidas. **O Brado Africano**, 22 mar. 1930, n. 12, ano 505, p. 1; Dias, E. Vinho e bebidas cafreais. **O Brado Africano**, 28 mar. 1930, n. 12, ano 506, p. 1.

¹⁶⁴ Dias, E. Limpopo desprezado. **O Brado Africano**, 7 mar. 1930, n. 518, p. 1; Dias, E. Agricultura indígena. **O Brado Africano**, 28 mar. 1931, n. 551, p. 1; Dias, E. Agricultura indígena. **O Brado Africano**, 5 sep. 1931, n. 573, ano 13, p. 1; Dias, E. Sope. **O Brado Africano**, 14 out. 1933, n. 673, ano 16, p. 1; Dias, E. Chuvas. **O Brado Africano**, 18 jan. 1936, n. 790, ano 19, p. 1; Capela, 2009a, p. 23; Mosca, 2005, p. 31.

de terras. O desenvolvimento das atividades do sistema colonial após a ocupação efetiva requereu terrenos para construção de infraestruturas. Para tal, expropriaram-se muitos terrenos pertencentes às comunidades nativas, considerados devolutos. Todavia, estes terrenos estavam a serviço das comunidades e revertiam em proveito dos membros da comunidade sempre que precisassem, com a devida autorização dos chefes. Em redor das urbes, os terrenos passaram a ser objeto de intensa disputa entre um grupo de colonos metropolitanos e os nativos, em detrimento, obviamente do segundo, que perdia todas as beneficiações que tinha feito nelas. Esse processo ocorria porque muitos nativos não tinham como registrar os terrenos, pois muitas vezes não sabiam o que seria necessário para realizar registro e muito menos dos prazos. Quem soubesse se aproveitava desse fato e registrava os terrenos dos indígenas. Ao reclamar desses procedimentos injustos, Albasini tinha igualmente como objetivo proteger o que era seu, pois era proprietário de terrenos, muitos deles herdados dos familiares rongas¹⁶⁵.

Apesar de os assimilados se acharem cidadãos portugueses de pleno direito, as práticas cotidianas mostravam que se tratava de uma ilusão. Uma das explicações aventadas para esse procedimento eram as atitudes discriminatórias das autoridades portuguesas reproduzindo as práticas inglesas nas colônias africanas. Em 1913, os membros do Grêmio Africano de Lourenço Marques redigiram uma carta ao presidente português, na qual se queixavam da violação da constituição e defendiam a “igualdade, a fraternidade e o amor” perante a exclusão das crianças negras e mestiças no passeio escolar a Milddelburgo, na África do Sul. Consequentemente, as crianças e seus pais se sentiram humilhados, uma vez que essa exclusão estimulava o ódio de raças e vexava cidadãos portugueses de plenos direitos. Estácio Dias criticava a aprovação de leis excludentes pelo conselheiro Augusto Castilho, passando por cima do estabelecido na constituição portuguesa. As críticas contra o racismo prevalecente na colônia subiram de tom aquando da promulgação da portaria do assimilado em janeiro de 1917, pois afirmavam os assimilados que se tratava de uma legislação que consagrava o racismo na colônia. O mesmo aconteceu com o Estado Novo, ao legislar em favor das discriminações raciais e as usar para excluir mestiços e negros nos empregos

¹⁶⁵Albasini, J. Concessões de terrenos. **O Africano**, 27 mar. 1913, n. 97, ano 3, p. 1; Albasini, J. Concessões de terrenos. **O Africano**, 13 jun. 1914, n. 4, ano 223, p. 1; Dias, E; Albasini, J. et al. Grêmio Africano de Lourenço Marques. **O Brado Africano**, 11 out. 1922, n.184, ano 4, p. 1, 2; Penvenne, 1993, p. 93; Penvenne, 1996, p. 427; Capela, 2009b, p. 14; Capela, 2010, p. 143.

públicos¹⁶⁶.

João Albasini criticou duramente a portaria dos assimilados. Com base na constituição republicana que estipulava o direito de determinados homens representarem outros com direitos partilhados, ressalta que sempre respeitou tal regime jurídico. Devia-se rebelar contra essa lei injusta, publicada no *Boletim oficial*, porque se tratava de uma portaria “inoportuna e inconstitucional”. Recorre a este documento oficial e analisa os artigos da portaria no detalhe para mostrar as incoerências, ilusões e injustiças que propalava. Um dos requisitos exigidos era escrever e falar fluentemente a língua portuguesa. Albasini aponta para a hipocrisia do artigo, porque a administração colonial não tinha feito nada para que tal tivesse ocorrido e que era para humilhá-los, que agora se exige aquilo que eles tanto lutaram e apelaram, tendo os homens do poder não feito caso das suas sugestões. Acusa a administração de mais estar empenhada em cobrar o imposto de palhota que em educar os indígenas. Quem o tem feito são as missões protestantes, que ao ensinarem as línguas nativas e o inglês possibilitam que estes tenham uma vida menos degradante que o trabalho forçado em que a economia colonial se baseia, pois muitas vezes são empregues pelas empresas de capital inglês que dominam os negócios na colônia e cresce a suas possibilidades de integração na próspera economia das colônias inglesas.

Num segundo artigo, retoma a questão da portaria e, ao criticar a exigência dos passes com fotografia, busca estabelecer as semelhanças entre esse procedimento e as exposições correntes na Europa, onde os africanos são mostrados como estivessem num museu zoológico. A portaria era prova atual de uma civilização baseada no roubo de terrenos dos nativos e na venda indiscriminada de bebidas intragáveis. Em Moçambique, temos a presença de civilizadores e seus comparsas, ‘brancos selvagens’, com todas as facilidades para trabalharem no funcionalismo público, enquanto que “negros bacharéis” são excluídos, pagando impostos elevados e sendo preteridos dos

¹⁶⁶Albasini, J. Anglo- mania. **O Africano**, 7 abr. 1909, n. 3, ano 1, p. 1, 2; Dias, E. Odiosa distinção feita pelo conselho do governo. **O Africano**, 19 jun. 1909, n. 8, ano 1, p. 1; *Protesto votado pelos portugueses coloniais e metropolitanos dirigido ao presidente da república portuguesa: contra as seleções e distinções de cores e raças, no passeio escolar de Middelburgo*. Lourenço Marques: Typografia oriental. 1913; Albasini, J et al. Defendendo os pátrios lares. **O Africano**, 21 jun. 1913, n.121, ano 3, p. 1; Albasini, J. Pro aris et focis (pola lei y pola grey). **O Brado Africano**, 10 jan. 1915, n.54, ano 2, p. 1; Dias, E; Albasini, J. et al. Grêmio Africano de Lourenço. Marques. **O Brado Africano**, 11 out. 1922, n.184, ano 4, p. 1, 2; Dias, E. Cautela! Cautela! **O Brado Africano**, 31 jan. 1926, n. 3, número único, p. 1, 2; Dias, E. Um acidente no Rialto. **O Brado Africano**, 20 dez. 1930, n. 3, n. 537, p. 1; Dias, E. Preto paga. **O Brado Africano**, 14 mar. 1931, n. 13, ano 13, p. 1; Dias, E. Portugal nas colônias: como o sol tropical cega. **O Brado Africano**, 20 mar. 1932, n. 587, p. 1; Balandier, 1993, p. 118; Penvenne, 1993, p. 116; Rocha, 2011, p. 124; Abdala Junior, 2012, p. 25.

cargos estatais. Sua argumentação vai mostrando as fraquezas dessa portaria, muito bemfeita, de e para burocratas, sem nenhuma aplicação prática. Um dos casos que aponta é a existência de portugueses de origem asiática, que são polígamos segundo seus costumes, mas que têm pleno direito de ser cidadãos. Outros daqueles que têm propriedades tanto na cidade como no campo, uns sabendo ler e outros sendo analfabetos. Dá exemplo da D. Carlota Especiosa Paiva Raposo, que não sabe ler e tem prédios na Baixa da Cidade de Lourenço Marques e questiona em que categoria ela seria incluída. Estácio Dias retruca igualmente ao afirmar que “a justiça não existe quando se trata de pretos”.

No quarto artigo sobre a portaria do assimilado, aborda as questões sobre a diferença entre o imposto predial e de palhota. Refere-se à mobilidade dos ocupantes de habitação, quer na cidade, quer nos subúrbios, e as dificuldades que teriam os cobradores de imposto para certificar que tipo de pagamento deveria ser feito. Afirma que os critérios usados são baseados na raça, lesando as finanças da fazenda da colônia e sendo um serviço mal feito e prejudicial para Portugal. A portaria do assimilado confirma aquilo que ele antes já havia mencionado e reiteraria em muitos de seus artigos: muito se legisla e pouco se faz. Em janeiro de 1920, conclui que a “colonização portuguesa forma uma vasta parada de burocratas que giram a roda de uma pipa de álcool. A fornalha da colonização ainda é o alambique”¹⁶⁷.

Outro aspecto que muito critica o distinto polemista de Grêmio Africano era a falta de uma administração eficaz e com instrumentos governativos eficientes. Considerava geralmente o colonialismo português fraco e indolente, mais interessado em dominar pela violência e pela força que pelo exemplo e pela ação. Sua ineficácia se tornava gritante, quando comparado à administração inglesa, sobretudo na África do Sul. Afirmava que a administração portuguesa era “uma administração paupérrima de ideias, podre de princípios, mas rica e podre de manhas e de corrupção, de misérias [...]”. Quando o trabalho era bem feito, como foi o caso dos serviços da agrimensura, não se continha e elogiava. O resolutivo defensor da causa africana defendia que a colonização devia ser mais justa e menos mesquinha e espoliadora, criando condições

¹⁶⁷ Albasini, J. A tal portaria... (pola lei y pola grey). **O Africano**, 24 jan. 1917, n.54, ano 2, p. 1; Albasini, J. A tal portaria... (to be or not to be...) II. **O Africano**, 1917, n.?, ano 2, p. ?; Albasini, J. Outra Vez... **O Africano**, 21 fev. 1917, n.506, ano 2, p. 1; Albasini, J. Outra Vez... **O Africano**, 24 fev. 1917, n. 507 ?, ano 2, p. 1; Dias, E. Infeliz destino do homem preto. **O Brado Africano**, 27 fev. 1937, n. 847, p. 1.

para o progresso de Moçambique como parte de integrante de Portugal¹⁶⁸.

A postura crítica em relação à portaria do assimilado se manteria até a sua revogação em 1921. Em janeiro de 1919, publica um artigo com seu irmão e colaboradores achegados ao Grêmio contra a portaria, reiterando o caráter injusto e retrógrado da lei. Baseando-se em princípios legislativos, afirma não haver razões para a discriminação racial que a lei incita. Sugere que em vez de se aplicar uma lei que considera injusta, ao exigir a exibição de passes de gente educada por brancos analfabetos, dever-se-ia usar a lei existente para os cidadãos eleitores, integrando nessa categoria os assimilados. Quando da ida a Portugal, para tratamentos, retoma muitas das críticas feitas à portaria, ampliando o debate e dando a conhecer ao público metropolitano as reclamações contra essa lei “que mais parece um produto de um cérebro doente”, fomentando o ódio de “duas raças”¹⁶⁹.

A discussão sobre o direito à cidadania nos jornais por João Albasini se prolongou e foi inclusa nas cartas para a amada. Seu discurso valora as leis e um estado de direito que vise o bem-estar de todos, ao proporcionar aos seus membros benefícios (trabalho, educação, saúde, proteção) no qual todos fossem julgados em igualdade perante a lei. Se existe igualdade, há justiça e é dever defendê-la assim como tem feito o escritor das cartas. Por isso, não mede esforços pela “felicidade” dos seus “patrícios” e os tem defendido contra “tanta injustiça”. Almeja que os direitos individuais e coletivos sejam respeitados e todos os desvios, punidos. É a essa “causa sagrada” a que seu nome tem estado ligado e por isso, tem acumulado inimigos. E um dos meios usados pelos seus detratores contra si tem sido a calúnia e a difamação, fácil de usar e propagar numa cidade onde predominava a conversa e na qual todos se conheciam, por ser ainda pequena¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Albasini, J. Caridade bem ordenada. **O Africano**, 3 mar. 1915, n. 300, ano 5, p. 1; Albasini, J. Os nossos serviços de agrimensura. **O Africano**, 9 out. 1915, n. 363, ano 5, p. 1; Albasini, J. Bagos de chumbo... **O Africano**, 16 out. 1915, n. 364, ano 5, p. 1; Albasini, J. Na terra dos interinos. **O Brado Africano**, 20 sep. 1919, n. 38, ano 1, p. 1; Albasini, J. Pro aris et focis (pola lei y pola grey). **O Brado Africano**, 20 jan. 1920, n.54, ano 2, p. 1; Dias, E; Albasini, J. et al. Grêmio africano de Lourenço Marques. **O Brado Africano**, 11 out. 1922, n.184, ano 4, p. 1, 2; Rocha, 1991, p. 270; Capela, 2009b, p.55.

¹⁶⁹ Albasini, J.; Lobo, Vicente; Albasini, J.; Swart, J.; Bruheim, G. Deus e meu direito. **O Brado Africano**, 18 jan. 1919, n.?, ano 2, p. 1; **O Combate**, 21 jan. 1920, n. 270, p. 2; Albasini, J. Coisas de África: terras do demo... **O Brado Africano**, 21 fev. 1920, ano 2, n. 60, p. 1; **O Combate**, 22 jan. 1920, n.271, p. 2; Albasini, J. Coisas de África: terras do demo II... **O Brado Africano**, 6 mar. 1920, ano 2, n.61, p. 1; **O Combate**, 23 jan. 1920, n. 272, p. 2; Albasini, J. Coisas de África: terras do demo III... **O Brado Africano**, 21 fev. 1920, ano 2, n. 62, p. 1; Albasini, J. A queda de uma lei iníqua. **O Brado Africano**, 3 nov. 1921, n. 138, ano 3, p. 1; Said, 1993, p. 99, 104, 120; Rocha, 2011, p. 122, 147.

¹⁷⁰ “Neste meio tão pequeno qualquer movimento que um faça é muito notado”, afirmava João Albasini num artigo de fevereiro de 1914, em tom de desabado e com um ponto de vista de já ter sido vítima

2.10 Civilizados, assimilados e indígenas

Em *O Livro da Dor*, João Albasini escolheu Micaela Loforte para sua futura esposa pela sua ilustração. Micaela era instruída em língua portuguesa e pertencia a uma elite privilegiada da colônia, possuidora de bens de prestígio ligados à igreja católica. Esses símbolos preponderantes apontavam para existência na colônia de ideias e ações que eram consideradas superiores porque provenientes da metrópole. Para tal, existia um conjunto de indivíduos mandatados para veicular tais ideias. Esse conjunto de ações constituía aquilo que se chamava civilização. A civilização era de origem europeia e, nesse caso, portuguesa. Por conseguinte, civilização era transmitida pelos brancos cultos e não pelos brancos rudes. Esses brancos cultos e recém-chegados da metrópole seriam o modelo civilizacional a ser imposto aos indígenas. Em termos hierárquicos, com base na ciência e na tecnologia que possuíam, vinham para África com a missão de civilizar.

Se esse era o ideal, a realidade era bem menos colorida. Para a colônia não eram enviados brancos exemplares. Muitos deles vinham com intenção de se enriquecer rapidamente e voltar para a metrópole. O capital inglês foi o mais poderoso na altura e obtinha elevados lucros na exploração das mineiras na África do Sul. Por isso, obrigou a administração portuguesa a acordar com seus intentos, visto que era o maior investidor na colônia, e a desenvolver ações que prejudicavam a burguesia branca local, apesar dos veementes protestos desses. Por meio do poderoso capital inglês, a colônia se dotou de bens de prestígio, possibilitando que o pequeno grupo de brancos, mestiços e negros tivesse acesso à moda, aos filmes, aos livros, entre outros bens importados. Esses bens eram muito apreciados pelos camponeses, sendo o possuidor, aquele que os adquiria geralmente quando ia às minas, prestigiando-se na comunidade, passando a ser os recursos trazidos pelos *magaiças* fundamentais para realização do casamento tradicional e a compra de alfaias agrícolas¹⁷¹.

O indígena era considerado aquele que vivia nas comunidades bantu, usando sua língua oral e praticando a agricultura de subsistência, a caça e a recollecção. Para mudar esse quadro, foi legislado que deviam se empregar regularmente nas atividades

dessas línguas maldosas. (No que deu o liceu. **O Africano**, 28 fev. 1914, n. 2, ano 4, p. 2; Albasini, J. Consciência livre. **O Africano**, 16 dez. 1914, n. 278, ano 5, p. 1); Albasini, 1925, p. 21. 25, 32; Andrade, 1990, p. 10; Penvenne, 1996, p. 439, 442; Convents, 2011, p. 60-63.

¹⁷¹ Zamparoni, 1998, p. 256, 286; Rocha, 2011, p.126, 139; Capela, 2010, p. 132, 141, 145.

renumeradas de padrões civilizados e daí tirar seu sustento. Visto que o emprego não era uma necessidade primeira, a administração colonial instituiu o imposto de palhota em dinheiro, obrigando, deste modo, que os “indígenas” usassem moedas europeias nas transações corriqueiras, apesar de ainda persistir a troca direta de produtos. Na falta de pagamento, os “indígenas” eram compelidos a trabalhar para as autoridades portuguesas em condições miseráveis, sendo frequentemente recrutados para o trabalho forçado. Por isso, visto que na colônia os pagamentos eram irrisórios, muitos preferiam se deslocar para a África do Sul, onde os salários eram mais elevados e propiciam alguma acumulação, o pagamento do imposto e a compra de alfaías agrícolas e o investimento na agricultura. A exploração deste grupo propiciou a acumulação de capitais tanto do capital inglês como do português, levando à miséria, à doença e ao sofrimento de milhares de camponeses. É contra essas injustiças que vai escrever João Albasini, defendendo a expansão da civilização através da abertura de escolas, de estradas, o investimento na agricultura para o efetivo desenvolvimento da colônia. Notou que até o momento, os pretos eram explorados e como tal, não sentiam nenhum benefício da colonização ou da civilização. Por conseguinte, sua tendência natural era se revoltar¹⁷².

A civilização europeia e seus hábitos e formas de vida foram mais citadinas. Não é por acaso que a cidade descrita era considerada *xilunguine* pelos rongas e changanas, isto é, o lugar onde moram os brancos. Nesse lugar, as moradias eram construções de alvenaria, com ruas desenhadas em linha reta, copiando o plano urbanístico de muitas cidades das metrópoles. Na baixa da cidade, sobressai a Praça 7 de março, onde se sucediam os eventos culturais mais sonantes, que incluíam a música clássica, cinema e teatro ou a ida à missa alusiva a um casamento. Apesar de existir a cultura transmitida oralmente, predomina no cotidiano a escrita e uma veiculação de informações por meio do uso dos modernos meios, como o telégrafo, possibilitando o conhecimento das notícias do mundo instantaneamente.

Quando João Albasini se refere ao mato, diferente da cidade, aponta por princípio para este espaço onde residem os indígenas. Para eles, a terra é o lugar central de suas atividades. São os seus frutos que possibilitam sua sobrevivência, praticando a agricultura, a pastorícia, a pesca e a coleta dos seus produtos. São sociedades onde predomina a oralidade e por meio da qual se transmitem as regras comunitárias. Muitos desses preceitos estão contidos nos contos, provérbios que, de forma condensada,

¹⁷² Rocha, 1982, p. 2-3; Balandier, 1993, p. 110; Zamparoni, 1998, p. 34-35, 37; Nascimento, 2011, p. 157.

veiculam os valores comuns para os novos membros. João Albasini não reporta diretamente os provérbios e contos destas comunidades nas cartas de amor, mas sim nas suas crônicas e editoriais nos jornais *O Africano* e em *O Brado Africano*. Ao escolher os mesmos procedimentos existentes em ambas as culturas, mostra que sua predisposição está mais afinada aos padrões europeus, ressaltando que sua escrita tinha um propósito, a necessidade de mostrar que pertencia ao grupo “civilizado” na colônia, visto que a receptora imediata, sua amada, era instruída nas melhores escolas e, por isso, depois se tornara uma excelente professora. Na verdade, a escrita de Albasini resulta da combinação e mescla dessas diferentes formas de comunicação¹⁷³.

Entre os civilizados e os bárbaros, os negros e os brancos, estavam os assimilados, constituídos por negros e mulatos. Estavam organizados em associações que lutavam por uma “causa” que chamavam “africana”. Trata-se de um grupo que defendia um governo colonial português que incentivasse o incremento do progresso da colônia e que contemplasse a todos que tivessem nascidos nela, independentemente da raça ou profissão, recompensando o esforço individual de se tornar cidadão português de plenos direitos. O fato era que, desde o seu estabelecimento, o Estado colonial, sempre fez questão de quebrar as normas estabelecidas por ele mesmo em relação aos nativos, criando leis excludentes. No editorial inaugural de *O Africano*, no natal de 1908, os seus redatores mostravam agastados com essas discriminações, apelando para que os assimilados se unissem em torno da mudança, isto é, a correção dos males que afetavam esse grupo e a maioria negra, sem pôr em causa a colonização.

Em torno do Grêmio africano de Lourenço Marques, fundado possivelmente em 1906, se juntaram os assimilados. Seus membros eram oriundos de famílias mulatas e negras católicas, que se foram constituindo no século XIX e que se beneficiaram das crescentes atividades comerciais de empresas ocidentais que procuravam matéria-prima para sua economia em expansão. Com objetivo de facilitar este comércio, consolidaram alianças matrimoniais com os chefes locais. Essas alianças foram cruciais para o conhecimento do interior do continente e na resolução de disputas territoriais entre as potências imperialistas quando da consagração, na conferência de Berlim, do direito de ocupação efetiva, em detrimento do direito histórico. Nesta conferência também se prescreveu a liberdade religiosa nas possessões coloniais, possibilitando a instalação de missionários protestantes. As atividades protestantes, iniciadas em meados do século

¹⁷³ Rosário, 2007, p. 20-23.

XIX, possibilitaram o surgimento de uma elite letrada negra, muito consciente dos seus direitos e escrevendo e falando nas línguas bantu, como em ronga, em gitonga e em zulu, e também em inglês¹⁷⁴.

Por isso, os membros do Grêmio Africano de Lourenço Marques, não eram nem indígenas, muito menos europeus. Não eram indígenas, porque rejeitavam o modo de vida dos indígenas, taxando-o de inculto e atrasado. Por isso, não praticavam os rituais de nascimento ou de casamento desses povos. Igualmente, a maioria não vivia do cultivo da terra e sua comunicação cotidiana, usualmente, não era feita nas línguas bantu. Muitos deles não participavam das atividades fundamentais dessas comunidades. Suas ligações com os nativos se dava mais quando convinha para defender seus argumentos e estava relacionada com algumas heranças que esses possuíam em virtude das alianças matrimoniais estabelecidas por eles ou por seus antepassados. Viviam nas cidades, trajados a europeu e suas casas eram de alvenaria e madeira e zinco, comendo à mesa com talheres. Embora tivessem sido criados em comunidades nativas, sua educação formal fora feita nas missões católicas e protestantes. Por isso, eram falantes de português e tinham a pretensão de serem cidadãos portugueses.

Não devemos nos surpreender que as cartas de amor fossem escritas em português, embora recorrendo a vocábulos em ronga, inglês e francês. As cartas são ordenadas no calendário gregoriano solar, diferente do calendário lunar usado por algumas sociedades nativas, baseado nos ciclos naturais que determinavam atividades ligadas à produção agrícola e os rituais de conservação e transmissão de valores comunitários. Os eventos narrados ocorrem na cidade, lugar por excelência do estabelecimento e propagação da cultura portuguesa e europeia. Essa cultura manifesta-se pelo uso da escrita em língua portuguesa, assim como pelos hábitos cotidianos desses indivíduos. A religião é católica, cujos casamentos ocorriam nas igrejas, não se recorrendo ao *lovolo* (dote), qualificado então como mera venda de mulheres, meio através do qual os homens nativos se furtavam ao trabalho. Quando doente, Albasini recorre ao hospital, diferente dos nativos que iam ao curandeiro à procura de uma cura biológica e espiritual, associando a saúde ao bem-estar biológico e psicológico.

Em virtude de o acesso à instrução liceal ter-lhes sido barrado, ou inexistir (por exemplo, o curso universitário na colônia), os assimilados investiram na leitura dos principais pensadores da cultura ocidental para se mostrarem cultos. Nessas leituras

¹⁷⁴ Capela, 2010, p. 143-144.

buscaram os princípios ordenadores do progresso civilizacional, protestando sempre que esse ideal não fosse atingido, quer nas práticas estatais, assim como no âmbito privado. Por isso, que o autor se insurge perante a recusa da amada em aceitar seu pedido de casamento, visto que preenchia todos os requisitos para tal. Deste modo, nas cartas temos a presença de sentenças fixas, assim como o recurso a escritores e livros consagrados, como mecanismo de mostrar o seu conhecimento, sua vinculação ao sistema de valores e ideias ocidentais, reivindicando que tal projeto seja posto em prática na colônia de forma abrangente, igualitária e fraterna.

A rejeição da amada era sintoma de uma querela mais ampla no seio do assimilados. A escrita das cartas ocorreu cinco meses depois da publicação em *O Boletim Oficial*, da portaria ou alvará do assimilado. A publicação da portaria dissolveu a frágil união entre os assimilados, associados no Grêmio Africano de Lourenço Marques, propiciando uma divisão entre aqueles que se submeteram às exigências da portaria e os que as rejeitaram – considerando uma humilhação. Essa humilhação não estava ocorrendo somente em relação à portaria, mas, igualmente, eram rejeitados nos empregos, no funcionalismo público e, para os proprietários, seus terrenos eram açambarcados pelos brancos. Conseguia, assim, o poder colonial destruir essa minoria, que perdeu a influência e ficou desprestigiada, sendo relegada à abominável condição de trabalhadores, assim como de indígenas. O clímax das cartas, no qual Albasini rebaixa e humilha a amada, a considerando asquerosa, revela esse mal-estar que o poder colonial conseguiu instigar nos assimilados. Mal-estar esse que persistiu, propiciando o surgimento de outras associações, como o Congresso Nacional Africano, em 1920, e o Centro Associativo dos Negros de Moçambique, em 1932; e querelas entre os antigos e os novos, como ocorrida entre Karel Pott, José Albasini e Estácio Dias pela direção de *O Brado Africano*. Foi nesse clima de clivagem que Rui de Noronha vai apelar para a união dos assimilados em torno da causa africana, sem a qual não se poderia alcançar nenhum objetivo¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Noronha R. João Albasini. *O Brado Africano*, 26 ago. 1933, n. 666, ano 16, p. 1; Rocha, 1991, p. 8, 98,153; Rocha, 1996, p. 30; Moreira, 1997, p. 152, 169, 172, 183; Zamparoni, 1998, p. 286, 297, 316-321; Sopa, 2006, p. 90, 92; Sopa, A. O jornalista Rui de Noronha, *Savana* 15 fev. 2008, p. 31; Andrade, 1990, p. 15-17; Penvenne, 1989, p. 258, 260; Capela, 2010, p. 162; Nascimento, 2011, p. 163.

3. A forma moralizante e o crepúsculo do mito do progresso

Publicado pela Casa dos Estudantes do Império em 1952, *Godido e Outros Contos*, de João Dias, é constituído por quatorze contos, alguns deles inacabados. João Dias era filho de Estácio Dias (1877-1937), conhecido jornalista de *O Africano* e de *O Brado Africano*. Seu pai foi funcionário da fazenda, chegando a ocupar o cargo de primeiro oficial. Juntamente com João e José Albasini, haviam pertencido ao Grémio Africano de Lourenço Marques e lutado por meio de artigos contundentes desde a primeira década do século XX por um sistema colonial menos perverso para a maioria negra, mas igualmente não menos condescendente para os assimilados, em prol daquilo que designavam a «causa africana». Uma das últimas e renhidas batalhas que se envolveu foi contra lei João Belo, de censura da imprensa de 1926, na qual muitos dos envolvidos foram severamente punidos, com prisão e deportação¹⁷⁶.

Foi neste ambiente de associativismo e de crítica pela reforma do sistema colonial que nasceu João Dias em 21 de maio de 1926, uma semana antes do estabelecimento do Estado Novo de Salazar. Tendo feito seus estudos primários e liceais em Lourenço Marques, em 1946, parte para Portugal, iniciando o curso de Direito em Coimbra, que não chegou a concluir, pois acaba falecendo em 21 de março de 1949.

Em *Godido e Outros Contos*, já temos insinuados no título os temas que o ordenam e a forma literária que privilegiará para fazer crítica ao sistema colonial. Godido, do ponto de vista histórico, era o nome do herdeiro de Ngungunhane na sucessão do trono do Império de Gaza. Ambos foram presos e deportados pelas autoridades coloniais para os Açores. Do ponto de vista da história oficial portuguesa, estes eram os vencidos e sempre eram retratados em situação humilhante. É assim, por exemplo, igualmente em *Sons Orientais* de Artur Serrano, um déspota cruel, confirmando a visão oficial. Isso não é de admirar, pois o autor do primeiro livro

¹⁷⁶ Dias, E. A imprensa: pouca luz, nenhuma, tanto melhor. **Imprensa de Lourenço Marques**, número único, 19 out. 1926, p. 2; Sopa 1985, p. 260; Rocha 2006, 154-155, 272-273, 191-192; Sopa, A. O jornalista Rui de Noronha. **Savana**, 15 fev. 2008, p. 31; Capela, 2009b, p. 72, 79-82; Capela, 2010, p. 154.

publicado em Moçambique, em 1891, foi funcionário público e esteve na equipe enviada para a capital de Gaza, Mandlakazi.

João Albasini, num artigo em *O Africano*, dirigido ao Governador Geral Alfredo Freire de Andrade em 1909, fala do imperador de Gaza, no qual retrata atrocidades das autoridades portuguesas para com os chefes indígenas, ao usarem de critérios poucos, claros na cobrança de impostos e nas punições. Embora reconheça que Ngungunhane fosse tirano e que as autoridades portuguesas o removeram, ironicamente expõe que os mesmos métodos de seu governo são usados pelos atuais governantes. Em outro artigo no mesmo jornal, desta feita em 1914, retoma a figura de Ngungunhane, ao assinalar que o imperador de certeza estaria rindo dos descabimentos dos portugueses que prometeram o melhor e somente oferecem pior, ao dirigirem um exército de indígenas maltrapilhos e analfabetos, com condições logísticas precárias. Conclui o artigo denunciando que a tão apregoada civilização estava muito distante¹⁷⁷.

Em Rui de Noronha, a mudança de ponto de vista em relação ao evento histórico supracitado manifesta-se de forma radical em “Pós da História”. No soneto publicado em *O Brado Africano* em 3 de novembro de 1934, Noronha aponta para a heroicidade do imperador e de seus dois chefes militares, Quêto e Manhude. Em vez de descrevê-los numa postura humilhante, são apresentados como aristocratas e nobres, tendo os primeiros morrido sorridentes e orgulhosos dos seus feitos. Igualmente, Ngungunhane está ereto, sereno e numa postura imperial, diante da morte de seus chefes imediatos, contrariando a visão oficial de um rei humilhado. No soneto quem se rebaixa é a mãe do imperador, Impincazamo, ao rogar chorosa pelo perdão do vencedor¹⁷⁸.

Estácio Dias, pai do autor de *Godido e Outros contos*, também retoma memórias da vitória de Mousinho de Albuquerque sobre Ngungunhane. Na novela intitulada *Na Terra Ubérrima*, publicada em folhetins entre 1929 e 1930, delineia que, apesar da derrota sofrida, os guerrilheiros do imperador de Gaza foram combatentes corajosos. Em termos espaciais, os eventos se desenrolam nas terras de “Mudungazi”, onde impera a natureza, apesar das riquezas diversas que nela se encontram. Mudungazi foi o nome que Ngungunhane se autoneomeou ao subir ao poder, significando aquele que provoca terror e tremor entre os seus súbitos. Por isso, noutro artigo, comenta sobre o destino de

¹⁷⁷ Serrano, 1891, p. 83-90; *O Africano*, 22 maio 1909, n. 6, p. 2; *O Africano*, 28 out. 1911, ano 1, n. 24, p. 3; Chico das Pegas. Soldados indígenas. *O Africano*, 8 abr. 1914, ano 4, n. 202, p. 1.

¹⁷⁸ Noronha, 2006, p. 71.

um dos filhos de Ngungunhane, que depois da ocupação efetiva, foi afeto ao exército português e mais tarde descoberto, tendo sido preso e castigado. E, com ânsia, espera novas notícias sobre o caso¹⁷⁹.

Nesses escritores, Godido (1879-1911) é praticamente ausente, no entanto, historicamente, fez parte do grupo aprisionado por Mousinho de Albuquerque e levado a Lisboa e, depois, aos Açores. Ele era filho de Ngungunhane com Vuiaze, tendo-se tornado herdeiro ao trono quando da morte de seu irmão Mangua, mais cotado para o trono. Sobre Godido, existe uma lenda, segundo a tradição oral, que diz que o príncipe nguni voltaria numa nuvem de gafanhotos.

Esse personagem histórico, herdeiro do império, foi apropriado por João Dias e integrado nos seus contos. Ao Godido, foi confiada a sucessão de Ngungunhane na chefia do império de Gaza, fundada por Manicusse e continuado por Mawewe. Ele representava a continuidade do nobre insubmisso às autoridades portuguesas. Ao dar uma das suas personagens esse nome e parte do título do livro, temos, por um lado, a clara assunção de pertencimento à terra e a uma história negra de que se orgulha. Temos igualmente uma atitude de rebeldia diante das autoridades portuguesas. Naquele tempo, mencionar tal nome era uma afronta às autoridades portuguesas sob a direção de Salazar. Desse modo, a personagem Godido estava relacionada à aristocracia nguni, independente do sistema colonial. Ao se referir ao príncipe, estabelece-se uma ligação aos nobres do Sul e suas gentes, perante um governo colonial igualmente déspota, com tendências nacionalistas¹⁸⁰.

No conto “Godido”, temos uma personagem que vive no campo em comunidade. Esse grupo ainda tem suas tradições, como a dança e a poligamia. Porém, a vida dessa comunidade não passa sem intervenção europeia, manifesta nas bebidas e na presença de brancos que exploram a mão de obra. Nessa comunidade, Godido é aristocrata e por isso, é tratado pelos seus concidadãos com respeito e reverência. Todavia, é igualmente desprezado, por causa das ligações adúlteras que sua mãe mantém com um branco.

O conto faz parte da tradição dos povos bantu do Sul de Moçambique, tendo sido publicados diversos em *O Africano* e no *O Brado Africano*. Nesses jornais, os contos são de origem dupla, europeia e africana. É nos temas que os contos apontam para os problemas do sistema colonial. Um dos cultores do conto dessa geração foi Rui

¹⁷⁹Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem ao prebostado III. **O Brado Africano**, 25 de jun. 1930, ano 497, n. 483, p. 2.

¹⁸⁰ **O Africano**, 5 dez. 1911, ano 1, n. 24, p. 3.

Noronha. Ele publicou quatro contos, onde apresenta situações de infelicidades e de tragédia das personagens, sendo evidentes suas ligações ao romantismo, no entanto apontando para a humilhação cotidiana dos assimilados¹⁸¹.

Os contos de Rui de Noronha são do ponto de vista estrutural descendentes. Partem de uma situação normal e terminam muitas vezes mal. Por exemplo, em “O canário”, publicado em *O Brado Africano* em 1926, temos como personagem um canário comprado por uma família rica lisboeta. De princípio, este foi muito bem tratado, sendo cuidado com todos os desvelos e admirado pelos seus melodiosos cantos. Apesar disso, certa vez, a família sai de férias e esquece a ave canora. Por isso, a ave, sem comida e água, vai padecendo de todos os males, acabando por morrer. Em suma, temos um início normal e feliz, seguido de um esquecimento transgressivo e um fim, uma morte agonizante e trágica, suscetível de ser vista como punição, apesar da ave não ter merecido tal tratamento¹⁸².

Antes do poeta de *Sonetos*, temos destacados cultores do conto: João Albasini e Estácio Dias. João Albasini usou das estratégias do conto em *O Livro da Dor*, obviamente mesclado a outros gêneros, como a carta e a crônica. O conto que destaco reitera a bíblia, ao descrever a perda de Adão e Eva do paraíso e o consequente sofrimento posterior do casal que viveu em graves desentendimentos. Enquanto Adão trabalha arduamente, Eva zomba de seus esforços, qual punição de Deus pelo sorriso de mofa que Adão teve ao ser expulso do paraíso. Esse casal inicial se torna o modelo para outros casais, que, igualmente, vivem juntos e infelizes¹⁸³.

O defensor da “causa africana” escreveu também contos ao usar dois heterônimos nos seus artigos jornalísticos: o João das Regras e o Chico Piegas. O primeiro usando do modelo do provérbio, do diálogo, de perguntas retóricas, apelando para o canto e para dança, recorrendo usualmente a moçambicanismos, tece severas

¹⁸¹ Junod, [s/d], p. 20, 41-45; Anônimo. Mil e uma noite, **O Nyassa**, 5 jun. 1900, ano 1, número 12, p. 3; Anônimo, A Ndjau ni Khondlo. **O Africano**, 13 maio 1909, ano 1, n.5, p. 3; Anônimo, Shipishi ni Khondlo. **O Africano**, 6 jun. 1914, ano 4, n. 221, p. 3; Anônimo. A cigarra e a formiga, **O Africano**, 13 maio 1909, ano 5, n.307, p. 1; A galinha e o papagaio. **O Brado Africano**, 27 maio 1915, ano 8, número único, p. 1; Silva, N. Contos breves. **O Brado Africano**, 27 abr.1925, ano 7, n. 312, p. 2; Estácio Dias se refere “a história da carochinha” em **O Brado Africano**, 25 jul. 1925, ano 7, n. 325, p. 1; Anônimo. Contos do Brado. **O Brado Africano**, 30 jan. 1926, ano 7, n. 346, p. 1; Passolo, M. O defunto de Lília. **O Brado Africano**, ano 13, n. 538, 24 dez.1930, p.5; Anônimo. O coelho e a gazela (conto machangana). **Leituras**, maio / jun. 1935, ano 2, n. 4, p. 60; Khosa, A. Shihitana. **O Brado Africano**, ano 19, 181, número único, 11 jan.1936, p. 3; A. khosa, A. Shihitana. **O Brado Africano**, 24 dez. 1936, ano 20, n. 839, p. 8; Sopa et. al., 2006, p. 36-39; Lisboa, 2012, p. 70.

¹⁸² Número único, 29 maio 1926, p. 2.

¹⁸³ Albasini, 1925, p. 22-24.

críticas ao governo colonial e sua incapacidade de trazer o tão propalado progresso para a colônia. Os termos de origem bantu, usados em língua portuguesa, são geralmente retirados do ronga e do gitonga. Por meio de um narrador observador dos eventos, mostra-se decepcionado com a república, que prometera que faria melhor que a monarquia e, conseqüentemente, traria escolas, estradas e uma vida estável. O que se tem visto é uma vida instável, resultante de uma péssima colonização.

O Chico das Pegas usa dos mesmos mecanismos de expressão, como o diálogo, a interjeição e os provérbios, para introduzir, reforçar seus argumentos ou concluir suas proposições. Por meio de personagens como o Cocas e o Matias, usa da ironia e da piada, tanto nas crônicas como nas cartas dirigidas quase sempre às autoridades e sobretudo, a seus contemporâneos. Recorrendo a Gil Vicente por meio da peça *Mofina Mendes*, e aludindo a Eça de Queiros, ao se referir *Os Mathias*, dialoga com *Os Maias* e com o conto *João Matias* de Eça de Queiroz. Chico das Pegas usa termos em inglês e das línguas bantu para mostrar as fraquezas da administração colonial e sua crescente dependência em relação ao capital inglês por meio da indústria sul-africana. Por meio de um discurso propositadamente incoerente, aponta para as conseqüências dessas fraquezas do sistema colonial para os nativos, como o alcoolismo e a prostituição e uma profunda descrença no progresso.

Com o título *Na Terra Ubérrima*, designado ora “coisas passadas”, ora “em viagem ao probestado”, ou “ainda em viagem para o probestado”, a novela de Estácio Dias foi publicada num período de quase um ano, entre junho de 1929 e abril de 1930, em *O Brado Africano*. Divulgada em sequências parciais em forma de folhetim, debruça-se sobre as ações de Joaquim Bernardo. O tempo é ordenado em função dessa personagem principal, onde, nos primeiros dois episódios do presente, olha para o passado, sendo que o protagonista rememora os acontecimentos ocorridos para a conquista e ocupação da terra ubérrima.

A terra ubérrima outrora esteve nas mãos de chefes nativos e de Mudungazi, onde Joaquim Bernardo fora caçador e sofreu nas mãos dos indígenas e de animais ferozes. Estranhamente, com ajuda de outros nativos amistosos e com sua bravura, conseguiu sobreviver. A terra ubérrima era vizinha de um território dominado pelos portugueses, possibilitando que muitos nativos tivessem um lugar para fugir dos impostos e do trabalho forçado. Essa situação muda com a entrada em cena de Mousinho de Albuquerque, que, ao prender e exilar Mudungazi, domina a terra ubérrima. Apesar disso, quando tempos depois Joaquim volta para ela, constata que a

mesma continuava abandonada e num estado deplorável, tendo tornado a empreitada de conquista inútil e a colonização uma coisa ainda por se fazer, em virtude de continuar a ser um lugar inóspito¹⁸⁴.

O desenvolvimento da colônia ou de partes da colônia é um dos principais argumentos que Estácio Dias defende nos seus artigos de opinião e editoriais em *O Brado Africano*. Num conjunto de artigos, fala do estado de abandono em que se encontrava sua amada terra natal, Inhambane. Apesar de então distrito de Inhambane possuir uma rica história de relações com os portugueses e possuir uma terra fértil, impera nele o trabalho forçado (*xibalo*), a bebedeira e o racismo. Por causado do *xibalo*, as populações fogem para outros lugares, na tentativa de escapar desse método cruel de civilização, provocando a escassez de mão de obra. Em relação ao racismo, ressalta a ocorrência de abomináveis injustiças, nas quais os brancos tudo podiam, infringindo descaradamente as leis estabelecidas. Por isso, apela ao governo que crie condições para houvesse um forte investimento e fosse menos burocrático, estimulando o progresso daquele distrito¹⁸⁵.

Os artigos do pai de João Dias vão muito na perspectiva de *Viagens na Minha Terra* de Almeida Garret, ao insistir em descrever os males da sua terra. Nos editoriais e crônicas de Estácio Dias, Portugal é visto como um país atrasado, com inúmeras deficiências que não permitem o desenvolvimento das colônias. Apesar de no discurso muito se prometer, a real situação de Moçambique desmente esse discurso de superioridade civilizacional. Isso se manifesta no Estado, que muitas vezes é ineficaz e burocrático, estimulando o racismo e o nepotismo. Se ao branco todos os privilégios são

¹⁸⁴ Dias, E. Na terra ubérrima: coisas passadas. **O Brado Africano**, 29 jun. 1929, ano 11, n. 482, p. 1; Dias, E. Na terra ubérrima: Coisas passadas II. **O Brado Africano**, 13 jul. 1929, ano 11, n. 483, p. 2; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem ao prebostado III. **O Brado Africano**, 25 jan. 1930, ano 12, n. 497, p. 2; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem para o prebostado IV. **O Brado Africano**, 1 fev. 1930, ano 12, n. 498, p. 1; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem para o prebostado V. **O Brado Africano**, 7 fev. 1930, ano 12, n. 491, p. 2; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem para o prebostado VI. **O Brado Africano**, 15 fev. 1930, ano 12, n. 500, p. 1; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem ao prebostado VII. **O Brado Africano**, 1 mar. 1930, ano 12, n. 505, p. 2; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem ao prebostado VIII. **O Brado Africano**, 8 mar. 1930, ano 12, n. 503, p. 1, 2; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem ao prebostado IX. **O Brado Africano**, 15 mar. 1930, ano 12, n. 504, p. 1, 2; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem ao prebostado X. **O Brado Africano**, 28 mar. 1930, ano 12, n. 506, p.1, 2; Dias, E. Na terra ubérrima: em viagem ao prebostado XI. **O Brado Africano**, 5 abr. 1930, ano 12, n. 507, p. 1.

¹⁸⁵ Dias, E. Na terra da boa gente. **O Brado Africano**, 18 out. 1930, ano 12, n. 528, p. 1; Dias, E. Na terra de boa gente. **O Brado Africano**, 25 out. 1930, ano 12, n. 529, p. 1; Dias, E. Na terra de boa gente III. **O Brado Africano**, 1 nov. 1930, ano 12, n. 530, p. 1; Dias, E. Na terra de boa gente. **O Brado africano**, 8 nov. 1930, ano 12, n. 531, p. 1; Dias, E. Em Inhambane: revoltantes barbaridades. **O Brado Africano**, 8 abr. 1931, ano 13, n. 557, p. 1; Dias, E. Inhambane. **O Brado Africano**, 9 abr. 1936, ano 19, n. 806, p. 1; em **O Brado Africano**, temos uma “seção bitonga”, hoje designada gitonga pelos linguistas, língua falada na cidade de Inhambane e arredores. Cf. **O Brado Africano**, 9 ago. 1926, ano 8, n. 362, p. 3.

aceitáveis, aos negros somente os esperam trabalho forçado, vinho para preto, açambarcamento de suas terras e injustiças de todo o tipo. Usando de provérbios e da pergunta retórica nos seus argumentos, aponta para o perigo de uma colonização malfeita, pois “o ódio provoca o ódio”¹⁸⁶.

Ao contrário, incentiva as autoridades que tratem todos com justiça, criando escolas para que aprendam a língua e a cultura portuguesas. Visto que a colônia é rica, cabe ao Estado estimular o seu progresso, ao investir em mão de obra mais qualificada. Desse modo, urge acabar com arbitrariedades dos usos dos dinheiros do Estado, construindo estradas, hospitais e outras infraestruturas muito úteis para todos. Ressalta ser falsa a lamúria que não existe dinheiro, pois na verdade ele tem sido mal-usado, muitas vezes para sustentar os caprichos da metrópole¹⁸⁷.

Temos referido nos jornais a literatura colonial e seus cultores, na qual defendiam a superioridade cultural e civilizacional da metrópole e de seus habitantes. Entre os citados estão *Terra das Lendas* e *Cegueira Tropical* de Brito Camacho, *Terras de Fogo* e *Vizinhos do Mar* de Julião Quintinha, *A lembrança de Leda* e *A Noite* de Rodrigues Junior, *Terra de Promissão* de Ruy Sant’Elmo, *Sinfonia Bárbara* de Eduardo Correia de Matos e sobre religião, o *Catecismo da Doutrina Cristã* em português e ronga do Padre Maximiano¹⁸⁸.

Destaca-se *A gota* de Sobral Campos, os sonetos, as quadras e as crônicas “Ao mata-bicho” de Rui de Noronha, *Os Assassinos* de José Flores. Temos também os “folhetins do Brado”: *Campanha de Marracuene* e *Coisa para Ver* de Rufino dos Santos de Oliveira (falecido em 1932), para além de *A Portuguesa* do mesmo. Rufino Santos publicou igualmente sonetos em *O Brado Africano* e era amanuense da secretária do governo e sócio ativo do Grêmio Africano de Lourenço Marques, chegando a ser redator daquele jornal nativista. Pertenceu ao Ateneu Comércio e Indústria, associação de empregados comerciais e públicos e foi instigador da criação

¹⁸⁶Dias, E. O dilema do desemprego. **O Brado Africano**, 10 maio 1930, ano 12, n. 512, p. 1; Dias, E. Capricho, barriga & C^a. **O Brado Africano**, 14 jun.1930, ano 12, n. 537, p. 1; Dias, E. O prelado. **O Brado Africano**, 29 nov.1930, ano 12, n. 534, p. 1; Dias, E. Um incidente no Rialto. **O Brado Africano**, 20 dez.1930, ano 12, n. 537, p. 1.

¹⁸⁷ Dias, E. Governar pelo estômago. **O Brado Africano**, 30 jan.1926, ano 7, n. 346, p. 1; Dias, E. 1917-1930, **O Brado Africano**, 24 dez.1930, ano 13, n. 538, p. 1; Dias, E. Colonialismo coxo. **O Brado Africano**, 10 janeiro. 1931, ano 13, n. 540, p. 3.

¹⁸⁸ Dias, E. Portugal nas colônias (como o sol, tropical cega) II. **O Brado Africano**, 5 mar.1932, ano 14, n. 584, p. 1; Dias, E. Sinfonia Bárbara. **O Brado Africano**, 11 maio 1932, ano 18, n. 755, p. 1; Noa, 1999, p. 60-63.

caixa de auxílio aos pobres. Outro escritor de sonetos e quadras foi José Henrique da Cunha¹⁸⁹.

Em *O Brado Africano*, são citados *Saudade* de Antônio Pedro Guerreiro, *Dor Sombria*, *Amor Desditoso* e *Versos por Costa Alegre* de Marciano Nicanor da Silva, “Indiferença”, “Minha Lyra”, *Ensaaios Literários* de Augusto Conrado, *Prosa Ferida* de Henrique da Costa Ferreira e no *Itinerário*, *A Volta do Desejado* por Eduardo Faria e *Heróis, Santos e Pecadores* por Sousa e Costa. Temos referências ao pan-africanismo e aos negros americanos como Robert Nathaniel Dett, Clarence Cameron White, Roland Hayes, todos compositores, e Booker Washington, considerado importante educador para o “desenvolvimento da raça negra na América”¹⁹⁰.

Outro nome importante, quase no final da segunda guerra mundial, foi Augusto dos Santos Abranches. Abranches nasceu em Paul, no conselho de Covilhã, na Beira Baixa, em 4 de março de 1912, e faleceu em 7 de maio de 1963 em São Paulo. Foi dono e dinamizador da Livraria Portugália em Coimbra, importante núcleo neorrealista nos anos 30 do século XX, tendo colaborado e fundado *Cadernos da Juventude* (1937), *Altitude* (1937), *Vértice*. Chegou a Lourenço Marques em 1943, onde trabalhou na livraria Minerva Central, na Baixa da Cidade, e na livraria Spanos, tendo coordenado na primeira o boletim *Leituras* (que contém sua colaboração entre fevereiro de 1945 e novembro de 1946) e colaborado em vários jornais e revistas com ensaios, poemas, cartas, contos, pinturas, ilustrações e peças teatrais. Seus textos estão dispersos pelos diversos órgãos da imprensa da colônia, como *Sulco* (julho de 1944 – março de 1945),

¹⁸⁹ Moreira, 1996, p. 59.

¹⁹⁰ **O Brado Africano**, 9 jan. 1926, ano 8, n. 343, p. 1; **O Brado Africano**, 16 jan. 1926, ano 7, n. 344, p. 2; **O Brado Africano**, 23 jan. 1926, ano 8, n. 345, p. 1; **O Brado Africano**, 31 jan. 1926, único, p. 1; **O Brado Africano**, 6 fev. 1926, ano 8, n. 347, p. 2; **O Brado Africano**, 27 fev. 1926, ano 8, n. 350, p. 1; **O Brado Africano**, 17 mar. 1926, ano 8, n. 356, p. 1; **O Brado Africano**, 27 mar. 1926, ano 8, n. 351, p. 1; **O Brado Africano**, 3 abr. 1926, ano 8, n. 354, p. 1; **O Brado Africano**, 10 abr. 1926, ano 8, n. 355, p. 2; **O Brado Africano**, 7 jul. 1926, ano 8, n. único, p. 2; **O Brado Africano**, 24 ago. 1926, único, p. 1; **O Brado Africano**, 28 nov. 1926, ano 7, n. 340, p. 2; **O Brado Africano**, 8 out. 1927, ano 9, n. 410, p. 1; **O Brado Africano**, 24 dez. 1927, ano 10, n. 418, p. 1; **O Brado Africano**, 4 fev. 1928, ano 10, n. 423, p. 1; **O Brado Africano**, 18 fev. 1928, ano 10, n. 425, p. 1; **O Brado Africano**, 10 mar. 1928, ano 10, n. 2/27, p. 1; **O Brado Africano**, 17 mar. 1928, ano 10, n. 428, p. 1; **O Brado Africano**, 24 mar. 1928, ano 10, n. 429, p. 1; **O Brado Africano**, 7 abr. 1928, ano 13, n. 430, p. 1; **O Brado Africano**, 7 abr. 1928, ano 13, n. 430, p. 2; **O Brado Africano**, 7 jun. 1930, ano 12, n. 506, p. 2; **O Brado Africano**, 7 jun. 1930, ano 12, n. 514, p. 1; **O Brado Africano**, 18 out. 1930, ano 12, n. 518, p. 2; **O Brado Africano**, 24 dez. 1930, ano 13, n. 538, p. 3, 6; **O Brado Africano**, 5 mar. 1932, ano 14, n. 589, p. 1-2; **O Brado Africano**, 21 abr. 1934, ano 17, n. 700, p. 2; **O Brado Africano**, 9 jun. 1934, ano 17, n. 707, p. 2; **O Brado Africano**, 4 ago. 1934, ano 17, n. 715, p. 1; **O Brado Africano**, 9 set. 1934, ano 17, n. 720, p. 1; **O Brado Africano**, 24 dez. 1934, ano 18, n. 735, p. 2; **O Brado Africano**, 2 nov. 1935, ano 18, n. 780, p. 1; **O Brado Africano**, 30 nov. 1935, ano 18, n. 784, p. 1; **O Brado Africano**, 14 dez. 1935, ano 18, n. 786, p. 2; **O Brado Africano**, 8 fev. 1936, ano 19, n. 793, p. 1; **O Brado Africano**, 7 fev. 1936, ano 19, n. 797, p. 2; **O Brado Africano**, 15 fev. 1936, ano 19, n. 794, p. 3; Rocha, 2000, p. 78, 103, 195, 28; Sopa, 2006, p. 99.

Notícias (4 de setembro de 1944 – outubro de 1956), *Itinerário* (1945 – 1955), *Lourenço Marques Guardian* (maio 1949 – dezembro de 1949), *Agora* (junho de 1948 – outubro de 1948), *Império*, *Notícias da Tarde*, *Atualidades*, *Tribuna*, *Voz da Zambézia*, *Diário*, *Msaho*, *Sul* e *Portugal Democrático*.

Foi divulgador de escritores portugueses, da *Presença* e do neorrealismo, assim como de brasileiros e africanos das colônias portuguesas. Suas atividades literárias auxiliam na promoção e no incentivo de toda uma geração, entre os quais Noémia de Sousa, João Fonseca do Amaral, Rui Knopfli, Rui Nogar, Reinaldo Ferreira, Fernando Gil, José Craveirinha, Virgílio de Lemos, Rui Guerra e Eugénio Lisboa permitindo quebrar o marasmo intelectual que caracteriza o panorama literário moçambicano na década de 40 e 50 do século XX. Tem publicados *Poemas de Hoje* (1942), *Tufão* (1943), *As Várias Faces* (1943) e *Um Retrato de Marques Rebelo* (1948)¹⁹¹.

Outro escritor importante nesse período foi Orlando Mendes, nascido em 1916 na Ilha de Moçambique e falecido em 1993. Mendes foi funcionário da fazenda e, em 1951, depois de formado em ciências biológicas na Universidade de Coimbra, dedica-se a fitopatologia. Publica o seu primeiro poema “Palhaço”, em *O Diabo*, em 1935, e em 1940, *Trajetórias*, onde vinca sua filiação aos princípios literários da *Presença* e de seu mestre, José Régio. Todavia, os poemas desse livro inicial o vinculam acentuadamente aos problemas sociais e aos obstáculos erguidos pela sociedade colonial, sinalizando caminhos e saídas momentâneas. Essa tensão entre as ideias presencistas e as dinâmicas locais vai se manter nos dois manifestos publicados no *Itinerário*. No manifesto “Reabilitação da Poesia”, defende as diretrizes da *Presença*, como continuidade do *Orpheu* e sua ligação com os escritores Sá Carneiro, Fernando Pessoa, Almada Negreiros, Luiz de Montalvor, assim como outros escritores de tendências semelhantes, como Eugénio de Castro, Cesário Verde, Casais Monteiro, Leonel Neves e Antônio Nobre. Em “A nossa mensagem”, como porta-voz de um grupo nascido durante a primeira guerra mundial, reitera ter como mestre José Régio, “porque nascemos em Moçambique, este canto da África ubérrima, e aqui vivemos e sentimos, tendemos para uma renovação do processo artístico e para sua integração no nosso *meio* (grifo do autor).” Assim se dará nos poemas publicados na *Seara Nova* e em *O Mundo Literário*

¹⁹¹ *Boletim informativo*: serviços culturais da embaixada de Portugal. Maputo, 2 série, n. 9, 1996; Ferreira, 1997, p. 27, 49, 51- 53, 127; Rocha, 2000, p. 161-166, 237, 306, 315, 321; Mendonça, 2011, p. 61-62, 71; Saraiva, A. Augusto dos Santos Abranches: o rumor de uma vida. **Público**, 4 mar. 2013.

entre 1947 e 1949, onde questões sobre a raça, a exploração colonial e o futuro são suscitados, nunca dando soluções definitivas¹⁹².

Entre 1919 e 1949, eram apreciados e citados nos jornais escritores portugueses como José Augusto de Castro, Teófilo de Braga, Bulhão Pato, Eça de Queiroz, Fialho de Almeida, Guerra Junqueiro, Fidelino de Figueiredo, Antero de Quental, Camilo Castelo Branco, Latino Coelho, João de Deus, Júlio Diniz, Júlio Brandão, José Rodrigues Miguéis, Alves Redol, Domingos Monteiro e Arnaldo Gama. Os livros citados foram *O Bobo*, *O Monge de Cister*, *Eurico*, *o Presbítero*, *As Lendas e as Narrativas* de Alexandre Herculano, *Viagens na Minha Terra* de Almeida Garret.

Outros livros destacados foram *A Morgadinha dos Canaviais*, *Os Fidalgos da Casa Mourisca* e *As Pupilas do Senhor Reitor* de Júlio Dinis, *Amores Infelizes* de Gaspar Simões, *A Selva* e *A Lã e a Neve*, *Terra Fria*, *Sangue Negro* e *Imigrantes* de Ferreira de Castro, *A musa: a Desesperada* de Alberto Armindo de Almeida, *Uma Nuvem*, *Dor Sombria*, *Vibrações* e *A Alma e a Natureza* de Alberto Marques Pereira, *O Olhar da Desgraçada* de Caetano de Bettencourt da Câmara, *Loucura* de Antônio Pedro Guerreiro, *Palavra Cínicas* de Albino Forjaz Sampaio, *A Catedral* de Manuel Ribeiro, *A Carne* de Archer e Silva, *O Clamor* de João Castro, *Conto de Natal* de Maria Benedita Mousinho de Albuquerque Pinto, *Hespéridas* de Pedro Caetano, *O Novo Credo* de A. Serafim Vasconcelos, *A Expedição dos Homens* de João Vás, *Dicionário Ilustrado* de Eduardo Noronha, *Pessoas de Bem* de Antero de Figueiredo, *Sem Pés nem Cabeça* do humorista André Brun e a *História da Colonização do Brasil*. Era recomendada a biblioteca do jornal *A Batalha* e se referia usualmente a *Seara Nova*, *Presença* e *O Diabo*. Funcionava a biblioteca Municipal e as livrarias publicitadas eram a Minerva Central (que manteve um boletim chamado *Leituras* entre 1935-1958), Spanos e Progresso¹⁹³.

Dos escritores e pensadores não portugueses, temos Júlio Verne, Coelho Neto, Péricles Moraes, Stendhal, Jorge Amado, John Steinbeck, Racine, Voltaire, George Simenon, Emilio Salgari, Boris Souvarine, Alexandre Dumas, Emile Zola, Vitor Hugo,

¹⁹² Mendes, O. Palhaço. **O Diabo**, 25 ago. 1935, Lisboa, p. 2; Trajectórias. Lisboa: [edição do autor], 1940; Reabilitação da Poesia: novo ultimatum aos mandarins modernos. **Itinerário**, 7 fev. 1941, p. 5; A nossa Mensagem. **Itinerário**, 3 mar. 1941, p. 3; Poesias Africanas. **Mundo Literário**, 8 fev. 1947, Lisboa, n. 40, p. 7; Cinco poemas do mar Índico. **Seara Nova**, 19 abr. 1947, Lisboa, n. 1029, p. 256; Poesias Moçambicanas. **Seara Nova**, 23 de ago. 1947, Lisboa, n. 1147, p. 259-260; Mestiça. **Seara Nova**, 6 dez. 1947, Lisboa, n. 1081, p. 214; Dois Poemas. **Seara Nova**, 8 maio 1948, Lisboa, n. 1084, p. 20; Poesia. **Seara Nova**, 12-19 nov. 1949, Lisboa, n. 1140-1141, p. 239.

¹⁹³ Lisboa, 2012, p. 45, 52- 53, 79- 78, 81, 83, 85, 95.

Ernst Haeckel, Charles Dickens, Somerset Maugham, Dante Alighiere e Jonathan Swift. Os livros foram *Conselhos aos Dirigidos*, *A Escravidão Moderna*, *O que é a religião?*, *Guerra e Paz* de Leão Tolstói, *O hipnotismo ao Alcance de Todos*, *O Livro dos Espíritos* de Allan Kardec, *Os três mosquiteiros* de Alexandre Dumas, *Germinal* de Zola, *A Comédia Humana* de Honoré Balzac, *Os Miseráveis* e *Vida de Cristo* de Victor Hugo, *O Saci* de Monteiro Lobato, *Sertões* de Euclides da Cunha, *Histoire de la Révolution Française* de Jules Michelet, *Discours de la Méthode* de René Descartes, *Aspectos* de Heinrich Ibsen, *Diante da Vida*, *História de um Crime*, *Os Degenerados*, *Os Vagabundos* de Máximo Gorki, *O Segredo do Medalhão* de Sherlock Holmes, *O Capital* de Karl Marx, *O retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde, *Villette* de Charlotte Bronte, *Trovoada à esquerda* de Christopher Morley, *Moinho à Beira do Rio* de George Eliot, e *A Universidade da Sociedade Vedenta* de Swami Prakachamba¹⁹⁴.

Desse modo, podemos dizer que *Godido e Outros Contos* resulta de um processo de contestação a política colonial. Se numa primeira fase, a contestação mostrou mais reformista do sistema colonial e em defesa de uma cidadania portuguesa, numa fase posterior, depois do estabelecimento do Estado Novo, ocorreu a ruptura com ele. Em

¹⁹⁴ **O Brado Africano**, 25 out. 1919, n. 43, ano 1, p. 2; **O Brado Africano**, 30 out. 1919, n. 35, ano 1, p. 1, 2; **O Brado Africano**, 20 dez. 1919, n. 51, ano 1, p. 2; **O Brado Africano**, 24 dez. 1919, n. 52, ano 2, p. 1; **O Emancipador**, 31 maio 1920, n. 25, ano 1, p. 1; **O Emancipador**, 28 jun. 1920, n. 29, ano 1, p. 1; **O Emancipador**, 18 out. 1920, n. 45, ano 1, p. 1; **O Emancipador**, 1 nov. 1920, n. 47, ano 1, p. 3; **O Emancipador**, 22 nov. 1920, n. 50, ano 1, p. 3; **O Emancipador**, 3 jan. 1921, n. 56, ano 2, p. 3; **O Emancipador**, 27 jun. 1921, n. 8, ano 2, p. 3; **O Emancipador**, 10 out. 1921, n. 92, ano 2, p. 1, 3; **O Emancipador**, 17 out. 1921, n. 93, ano 2, p. 3; **O Emancipador**, 24 out. 1921, n. 94, ano 2, p. 3; **O Emancipador**, 31 out. 1921, n. 95, ano 2, p. 3; **O Emancipador**, 14 nov. 1921, n. 97, ano 2, p. 3; **O Emancipador**, 21 nov. 1921, n. 98, ano 2, p. 3; **A Colônia**, 20 out. 1922, n. 44, ano 1, p. 1; **O Brado Africano**, 8 set. 1923, n. 230, ano 7, p. 4; **O Emancipador**, 10 mar. 1924, n. 212, ano 5, p. 1, 2, 3; **O Emancipador**, 14 abr. 1924, n. 217, ano 5, p. 3; **O Emancipador**, 5 maio 1924, n. 220, ano 5, p. 1; **O Emancipador**, 6 jun. 1924, n. 56, ano 5, p. 2; **O Emancipador**, 8 ago. 1924, n. 238, ano 5, p. 1; **O Emancipador**, 18 ago. 1924, n. 236, ano 5, p. 1; **O Emancipador**, 8 dez. 1924, n. 251, ano 6, p. 1; **O Emancipador**, 8 jun. 1925, n. 268, ano 6, p. 3; **O Emancipador**, 13 jul. 1925, n. 273, ano 6, p. 1; **O Sol**, 15 nov. 1925, n. 5, ano 1, p. 8; **O Brado Africano**, 31 jan. 1926, n. 348, ano 8, p. 2; **O Brado Africano**, 13 fev. 1926, n. 348, ano 8, p. 2; **O Brado Africano**, 20 fev. 1926, n. único, p. 1; **O Brado Africano**, 27 fev. 1926, n. 350, ano 8, p. 2; **O Brado Africano**, 24 abr. 1926, n. único, ano 8, p. 2; **O Brado Africano**, 7 ago. 1926, n. único, p. 2; **Notícias**, 25 maio 1926, n. 24, ano 1, p. 2; **Notícias**, 23 set. 1926, n. 13, ano 1, p. 1; **O Emancipador**, 25 out. 1926, n. 310, ano 6, p. 1; **O Brado Africano**, 31 jun. 1927, n. 396, ano 9, p. 3; **O Brado Africano**, 31 dez. 1931, ano 14, n. 582, p. 1; Almeida, A. *A musa: a desesperada e memórias de Lourenço Marques*. Porto: Oficina do Comércio do Porto, 1928; **O Brado Africano**, 8 maio 1931, ano 13, n. 557, p. 1; **O Brado Africano**, 14 jun. 1929, n. 268, ano 6, p. 1; **O Brado Africano**, 3 dez. 1932, n. 628, ano 16, p. 1; **O Brado Africano**, 20 jan. 1934, n. 687, ano 17, p. 1; **O Brado Africano**, 14 jul. 1934, n. 712, ano 17, p. 1; **Leituras**, mar. 1935, ano 1, n. 1, p. 5, 29, 30, 34-37; **Leituras**, abr. 1935, ano 1, n. 2, p. 18, 20-21, 24, 30; **Leituras**, ago. 1935, ano 1, n. 4, p. 49, 51, 52, 53, 60; **Leituras**, out. 1935, ano 1, n. 5, p. 49, 51-53, 56-57, 68, 70, 76, 83-83, 89; **Leituras**, nov. 1935, ano 2, n. Especial, p. 26, 27; **Leituras**, dez. 1935, ano 1, n. 6, p. 83-84, 89 92; **Leituras**, set. 1937, ano 3, n. 8, p. 115, 117, 123, 125; **Leituras**, out. 1938, ano 4, n. 9, p. 24, 25, 34-36; **O Brado Africano**, 24 dez. 1936, n. 839, ano 20, p. 1; **Notícias**, 25 out. 1937, n. 3, ano 12, p. 5; **O Brado Africano**, 24 dez. 1948, n. 312, ano 32, p. 4; Rocha, 2000, p. 321; Lisboa, 2012, p. 86-87, 88, 96-97, 101.

vez de visualizar um sistema reformável, viram que os males do colonialismo eram intrínsecos. Foi essa a postura intelectual crítica dos irmãos Albasini e dos membros do Grêmio Africano de Lourenço Marques que se prolongou e se introjetou nas obras literárias após a ascensão do Estado Novo, desenvolvendo um discurso de contestação ao poder pelas perversidades em relação aos oprimidos, predominantemente “pretos”¹⁹⁵.

Ao contestarem o processo colonial, defenderam o ideal iluminista de uma sociedade de igualdade, fraternidade e liberdade. Por isso, pugnam pela liberdade de expressão ameaçada pela censura, assim como de trânsito, cerceada pelo passe. Tal liberdade devia ser ampliada por meio do acesso às escolas, permitindo uma instrução que possibilitasse a todos serem tratados como iguais perante a lei. Desse modo, a igualdade permitiria que os colonizados fossem tratados em função de seus méritos profissionais e cívicos, não pela cor. Esse tratamento estimularia que os habitantes da colônia fossem cidadãos portugueses, caso tivessem todas as condições requeridas para tal. Se o Estado investisse nos colonizadores e em infraestruturas, o progresso científico incentivaria o social, possibilitando uma sociedade menos desigual e mais harmônica e civilizada¹⁹⁶.

O desencantamento em relação a essa perspectiva iluminista fez com que esse grupo minoritário passasse a criticar violentamente as autoridades coloniais e suas ações, período que culminou com a instalação da censura, do aumento da chegada de portugueses da metrópole e consequente afastamento desse grupo das benesses do sistema colonial, permitindo a aproximação e identificação com a maioria nativa¹⁹⁷.

O discurso nativista se caracterizava pelo uso de moçambicanismos, simulação de diálogos, pela repetição de ideias, pelo uso da metáfora, da ironia e de pergunta retóricas, pelo louvor exagerado, pelo recurso ao provérbio na argumentação, pela interpelação às autoridades por meio de cartas (artigos ou editoriais) e pela narração de eventos (reais ou fictícios) a fim de expor acontecimentos ao público e aos dirigentes da colônia. Essa herança intelectual que João Dias esteve ligado, expressou-a nas formas literárias que compõem seus contos¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Andrade, 1990, p. 9; Mondlane, 1976, p. 113; Medviédev, 2012, p. 234-235.

¹⁹⁶ Rocha, 1991, p. 154, 166, 281, 295, 322-323.

¹⁹⁷ Said, 1993, p. 25-28.

¹⁹⁸ “Até para guarda de retretes, vem brancos de Portugal!” , exclama Estácio Dias em um artigo em publicado no jornal **O Brado Africano** (Medida de saneamento, 4 abr.1931, ano 13, n. 552, p. 1); Dias, E. Reaparecendo. **O Brado Africano**, 4 mar. 1933, ano 13, n. 641, p. 1; Rocha, 1991, p. 291, 303-304; Firmino, 2002, p. 227.

3.1 O provérbio

Um dos gêneros muito usado pelos nativistas e, principalmente, por João Albasini foi o provérbio e as máximas, quer de origem oral, quer de origem escrita. Nos escritos de Estácio Dias, detectamos igualmente o seu uso, todavia sendo menos abundante que o defensor obstinado da causa sagrada. João Albasini usou-os tanto em *O Livro da Dor* como nos artigos publicados em *O Africano* e em *O Brado africano*¹⁹⁹.

Um dos provérbios que abre o conto “Godido” expressa exatamente as tensões e as descrenças que a pequena burguesia tinha em relação ao discurso civilizatório superlativo em relação às culturas autóctones. Esse provérbio afirma ter “ódio a civilizações tidas por superiores por nelas se esconder qualquer coisa de nefasto”²⁰⁰.

Cabe aqui salientar que esse discurso de superioridade civilizacional foi a tônica do Estado colonial e seus agentes quando da ocupação efetiva e do estabelecimento do estado colonial. A “pequena burguesia africana” se identificou como o discurso, embora apelando imediatamente para reformas dos aspectos considerados desviantes do ideal sublimado. Essa era igualmente a percepção do proletariado branco, que se via altivamente europeu e superior aos seus colegas negros e indígenas, defendendo o processo de assimilação dos nativos²⁰¹.

Em “Surge et ambula”, Rui Noronha expressa essa euforia em relação ao progresso trazido pela colonização. Por isso, essa sublimação do progresso vai acompanhar toda a geração do Grêmio Africano de Lourenço Marques, a qual pertencia Estácio Dias, pai de João Dias. Nesse soneto, estabelece um contraste entre o continente africano e o ocidente. No continente, ainda se manifestam a crença religiosa pagã e abundância da natureza inexplorada, enquanto que no ocidente predominam a técnica e ciência, associadas ao bem-estar material. Por isso, apela para que África siga o exemplo do ocidente e acompanhe o movimento progressivo da civilização. Em virtude de no continente africano abundar o metafísico, recorre à imagem bíblica da cura do

¹⁹⁹ Albasini, J. Cemitério. *O Africano*, 28 set. 1915, ano 5, n. 355, p. 2; *O Brado Africano*, 20 nov.1936, ano 9, n. 884, p. 1.

²⁰⁰ Dias, 1988, p. 19.

²⁰¹ Dias, E. A vida de um clan há 50 anos. *O Brado Africano*, 24 dez.1930, ano 13, n. 538, p. 1. Mendonça, 2006, p. 8; Capela, 2009b, p. 40- 43.

paralítico por Jesus, paralisia que também África padece e que somente sairá com o auxílio do progresso científico²⁰².

Essa perspectiva passou a ser fortemente questionada aquando da luta pela revogação da portaria do assimilado, que, longe de ser inclusiva, tinha como objetivo dividir a pequena burguesia africana, enfraquecendo seu poder de criticar e ampliar sua visão, impossibilitando de se unir numa frente comum de combate ao mesmo inimigo, o sistema colonial. Coube a João Albasini a crítica à portaria do assimilado, ao mostrar que o Estado colonial queria colher onde não tinha semeado, promovendo distinções que mais penalizavam os assimilados e os nativos em favor de uma minoria branca portuguesa. Nos quatro artigos publicados em *O Africano* entre janeiro e fevereiro de 1917, Albasini aponta a falta de imparcialidade da portaria e que sua aplicação agravaria as tensões existentes entre os governantes e os governados, decorrentes de um governo republicano inconsistente.

Rui de Noronha abordou igualmente esse tema ao apontar para a existência de uma sociedade de classe em que uns poucos exploram muitos outros. No soneto “Eu tenho que pagar 10 e na carteira”, denuncia que seus gastos sempre ultrapassam os ganhos, estando constantemente em dívida. Desse modo, se vê entre os espoliados que, diante de um banquete para os “outros”, se percebe excluído. Esses outros, muitas vezes designados *mavikes*, apontam para o domínio da burguesia inglesa na colônia, mostrando igualmente uma administração portuguesa fraca e dependente do capital estrangeiro. Desse modo, seu olhar revela os negros explorados no trabalho forçado, a maioria deles analfabetos e sem aposentadoria e que, quando velhos, estarão condenados a mendigar pela urbe²⁰³.

Uma dessas expressões de desalento em pleno Estado Novo foi o poema “África! Minha querida mãe!” de Augusto Conrado em *Divagações* de 1931. O continente africano é nos apresentado como sendo vítima de um processo cruel e humilhante da dominação europeia, que levou à destruição de suas qualidades ternas e

²⁰² Noronha, 2006, p. 99- 101; Cf. João das Regras. Coisas vagas. **O Africano**, 26 jun. 1915, ano 5, n. 333, p.1.

²⁰³ Noronha, 2006, p. 72, 84, 98. Mavikes, trabalhadores semanais. Do inglês *week*, ao qual foi acrescentado o prefixo nominal da classe 6 do Ronga ma, usado para designar substantivos; “Ser inglês nesse mundo é ser tudo”, escreve Estácio Dias em **O Brado Africano** de 27 de fevereiro de 1926 num artigo designado “John and John” (ano 8, n. 350, p.1). Este tema foi retomado pelo editor de **O Brado Africano** em “Cautela! Cautela” ao mostrar que nos lugares públicos de Lourenço Marques era elegante falar inglês, assim como citar autores dessa nacionalidade, como Oscar Wilde e Charles Dickens (3 jan. 1926, número único, p. 1).

sublimes. Nesse poema, África aparece como lugar outrora positivo, de paz e harmonia; sendo os invasores europeus destituídos de escrúpulo e com comportamentos selvagens²⁰⁴.

Frisamos então que o provérbio enunciado aponta para uma mudança de perspectiva dessa pequena burguesia africana. A civilização apregoada, em vez de trazer benefícios materiais e culturais, na realidade, aumentara os desvalidos. Se existiam beneficiados, esses eram constituídos por uma minúscula elite branca e metropolitana que, por meio de uma retórica ufanista dominava, a mentalidade da colônia, mas que na prática não se concretizava o tal propagandeado progresso. E, desse modo, ia mostrando a falsidade de seu discurso. Numa primeira fase, aquando em vida, João Albasini e Estácio Dias se pugnaram por um governo colonial português capaz de reformar as iniquidades que o sistema apresentava. Todavia, a promulgação da portaria do assimilado, a aprovação da lei João Belo de censura à imprensa, o estabelecimento do Estado Novo e o afastamento dos membros desse grupo dos empregos estatais em favor de brancos de origem metropolitana, recém-chegados, desencadearam o rompimento com a elite colonial²⁰⁵.

O significativo nos contos é que os provérbios são enunciados pelo narrador e muitos deles sintetizam as ideias que levaram à estruturação dos eventos. No conto “Godido”, o protagonista deixa sua aldeia, convencido de que na cidade teria melhor tratamento. Todavia, ainda nela há indícios de que tal não sucederia, pois, a relação entre branco e preto é baseada na exploração e no uso de artimanhas, que o segundo sempre sai a perder, quer por meio do alcoolismo, quer pela prostituição. Na cidade, em vez de ir à escola, torna um moleque, submetido à humilhação diária pelos seus patrões e não só. Diante tal situação, Godido esboça uma fuga, mas é preso. Estamos, portanto, diante de um conto que confirma a asserção enunciada pelo narrador no início do conto descendente.

Essa ligação entre o conto e o provérbio ocorre nas culturas bantu de Moçambique, geralmente nos contos do coelho. Ora o conto é apresentado sem se enunciar o provérbio, ora esse ocorre sem enunciação do conto, igualmente sendo os provérbios títulos dos contos. No caso do conto de João Dias, é o narrador que introduz o provérbio, servindo de prenúncio para as ações que ocorrerão na narrativa. Por

²⁰⁴ Conrado, 1931, p. 89-90.

²⁰⁵ Braga-Pinto; Mendonça, 2012, p. 13; Mendonça, 2014, p. 7; **O Brado Africano**, 24 dez. 1941, n. 1035, ano 25, p. 1, 3, 4; Sopa, A. O jornalista Rui de Noronha. **Savana** 15 fev. 2008, p. 31.

consequente, podemos já, no início, saber que a interação da personagem negra Godido com outras personagens, brancas e, sobretudo, negras, vai no sentido de negar o discurso civilizacional baseado em pressupostos iluministas. Consequentemente, pela experiência, o personagem desenvolve aversão à suposta prosperidade que, no seu caso, o leva à infelicidade e à prisão²⁰⁶.

Esse discurso valorativo e categórico do narrador também se manifesta em “Indivíduo negro”, onde descreve as arbitrariedades cometidas no funcionalismo público por causa da raça do funcionário, impedindo o subdiretor de nomeá-lo. Apesar da insistência dos outros funcionários que o aconselham a tomar uma decisão e a intercessão do bispo em favor do funcionário negro, a hesitação do subdiretor persiste. Esse funcionário superior do Estado não vê em si o problema. O problema desse empregado estatal é não ser um trabalhador braçal como os outros, geralmente maltratados, mal alimentados e submissos; e a dificuldade está em tratá-los como humanos. Por isso, conclui com provérbio que “a própria existência das colônias, contradiz por si o humanismo”²⁰⁷.

O caso se dá numa repartição dos Caminhos dos Ferros. Historicamente, os Caminhos de Ferro foram o lugar mais dinâmico da economia colonial. Foi o desenvolvimento do sector ferro-portuário que possibilitou o crescimento da cidade de Lourenço Marques, devido ao crescente fluxo de mercadorias e passageiros de e para África do Sul. Além disso, o governo colonial aproveitou esse fluxo para fazer acordos que garantissem o trânsito de mercadorias pelo porto em troca da mão de obra, recebendo avultadas somas de dinheiro decorrentes da exportação da mão de obra nativa para as minas da África do Sul. Por meio disso, tivemos o surgimento de uma pequena burguesia local branca, grupo esse que fez de tudo para excluir negros do trabalho vantajosos nos caminhos de ferro²⁰⁸.

Os privilégios desse pequeno, no entanto crescente grupo, dependia do trabalho dos negros. O negro constituía, do ponto de vista do sistema colonial, a principal riqueza. Sendo Portugal um país pobre na Europa e não dispondo de capitais para investir nas suas colônias, arrendou o Centro e o Norte do país e reservou o Sul para o capital estrangeiro, maioritariamente inglês, aproveitando da força de trabalho dos

²⁰⁶ Ribeiro, 1989, p. 5; Pampalk, 2003, p. 36, 95-96, 100, 102-104, 108-109, 113, 116, 121, 124, 135, 157.

²⁰⁷ Dias, 1988, p. 102.

²⁰⁸ Sobre o tema, Estácio Dias havia comentado em **O Brado Africano** (Orçamento da província X, 6 jun., ano 7, n. 318, p. 1), ao apontar para o uso racional e responsável do orçamento pelos caminhos de ferro e portos, assim como a supressão de alguns aspectos, como as estradas, que, na verdade, eram cobertos pelo trabalho forçado dos “pretos”; Rocha, 2011, p. 120.

nativos. Um dos mecanismos que resultou desse sistema de aquisição de força de trabalho foi o imposto de palhota, pago em dinheiro. Desse modo, obrigou o campesinato, que não precisava de dinheiro nas suas trocas comerciais e muito menos de muito produzir para ter lucro, mas que o fazia para sua subsistência, a se integrar na economia colonial²⁰⁹.

Por conseguinte, o tratamento desumano e humilhante condizia com um país sob o domínio colonial. Nesse período, com o nacionalismo econômico do Estado Novo, as colônias não somente deviam ser autossuficientes, como preferencialmente ter relações comerciais privilegiadas com a metrópole. Nessa relação, a metrópole saía a ganhar, inibindo o desenvolvimento autônomo da colônia. Visto que se canalizou a migração para as colônias, conseqüentemente, a disputa por empregos mais estáveis e bem remunerados se acirrou, estimulando a prática da exclusão racial nos empregos desejáveis²¹⁰.

Desse modo, podemos concluir que os provérbios usados nos contos reiteram duas tradições já consagradas: uma proveniente dos contos bantu e sua vida cotidiana, onde, geralmente, esses foram usados para introduzir contos ou recordá-los e como argumentos infalíveis quando se tratava de pontos de vista individuais. Por outro lado, prolongava o seu uso pela geração que criticou o sistema colonial nos jornais *O Africano* e *O Brado Africano*. Nesse grupo, temos, nos escritos de João Albasini e de Estácio Dias, o modelo do provérbio apropriado por João Dias nos seus contos, obviamente adaptados à sua época, associado às vivências portuguesas e neorrealistas, possibilitando a subversão dos símbolos do poder colonial²¹¹.

²⁰⁹ Estácio Dias caracteriza os portugueses como “um povo pequeno e empobrecido” que precisa provar suas capacidades civilizacionais. Acrescenta no noutro artigo que “Portugal é um país decadente e improgressivo” atualmente. E ao falar especificamente de Moçambique, constata que a colônia é uma África do Sul de segunda (**O Brado Africano**. Uma África do Sul. 1 mar. 1930, ano 12, n. 502, p.1; Erro de vista VII. **O Brado Africano**, 10 fev., ano 10, n. 427, p.1; **O Brado Africano**. Erro de vista X. 7 abr., ano 10, n. 430, p.1); Mondlane, 1976, p. 23, 26.

²¹⁰ Césaire, 1971, p.9, 21; Wutys, 1980, p. 14-20; Rocha, 1982, p. 106; Dias, 1988, p.102; Mosca, 2005, p. 42; Rocha, 2011, p.148.

²¹¹ O boletim *Leituras* da Minerva Central, livraria principal na baixa de Lourenço Marques sugere a leitura das revistas *Seara Nova* e *O Diabo* e do escritor Carlos de Oliveira. Cf. **Leituras**, mar. 1935, ano 1, n. 1, p. 5; **Leituras**, abr. 1935, ano 1, n. 1, p. 5; **Leituras**, ago. 1935, ano 1, n. 1, p. 64; Penvenne, 1989, p.272; Said, 1993, p. 46-47; Medviédév, 2012, p. 234-235.

3. 2 A carta

Um dos gêneros usados nos contos é a carta. João Dias escreveu *Correspondência Diversa*. Desse modo, compreende-se que esse gênero, usual no seu cotidiano, tenha transitado para a ficção. Se, na maioria dos contos, as cartas são inclusas pelo narrador ou pelas personagens, numa delas temos a fusão entre um conto e a carta, constituindo uma só. Em “Rembrandt”, a narradora conta as últimas novidades de seu círculo social a uma parenta ausente, designada de “menina fútil”. Para tal, insinuando não saber escrever cartas, recorre ao guia que descreve como fazê-lo. Por conseguinte, inicia por parodiar o manual, descrevendo o preceito estabelecido por esse, de primeiro saudar a quem se dirige e saber de sua saúde. Chega à conclusão de que esse manual não continha suas pretensões, visto que não queria saber coisa alguma sobre o estado de saúde da parenta, pois tinha interesse mais em si do que em males alheios. Rapidamente abandona o manual, seu intento de seguir o modelo, dando livre curso aos seus pensamentos, quebrando o decoro e usando da intimidade para usar palavras pouco elegantes para com a parenta ausente²¹².

Essa aproximação vai fazer com que a narradora descreva os lugares que tem frequentado e as novidades. Por meio de um monólogo interior, faz descrição da ida à estreia de um filme que dá o título ao conto. A ida torna-se pretexto para descrição de um grupo seletivo ao qual pertence, ao nos apresentar o público presente na estreia do filme. A aquisição do bilhete pela personagem foi facilidade por práticas nepotistas, visto que uma amante de um familiar facilitou a compra. Por isso, pede à irmã que guarde segredo sobre esse casal vergonhoso.

Os comentários do narrador mostram que o casal de amantes mancha a boa reputação de sua família. Essa devia ser honrada, em que as uniões deviam ser pelo

²¹²Eis algumas cartas publicadas na imprensa: Heitor Pessoa, uma carta. **A Colônia**, 12 jan. 1922, n.53, ano 1, p. 1; Cartas d’el rei D. Carlos. **O Emancipador**, 8 ago. 1924, n. 238, ano 5, p. 1; Cartas d’el rei a João Freire. **O Brado Africano**, 14 fev. 1925, n. 302, ano 7, p. 1; Cartas d’el rei a José Luciano. **O Brado Africano**, 14 fev. 1925, n. 302, ano 7, p. 1; Carta do Transvaal. **O Emancipador**, 7 ago. 1926, número único, p. 1; Carta do Transvaal. **O Emancipador**, 6 dez. 1926, n. 396, ano 7, p. 2; Carta de Loanda. **O Brado Africano**, 13 jun.1931, ano 13, n. 562, p. 2; Carta de Angola. **O Brado Africano**, 5 set.1931, ano 13, n. 573, p. 2; Carta de Luanda. **O Brado Africano**, 20 fev.1932, ano 14, n. 587, p. 1; Sousa, J.; Martins, J. João escreve uma Carta. In: *Primeiras Leituras*: para uso das escolas indígenas, Tipografia Sequeira, Porto, 1932, p. 72-73; Baganha, F. Carta de Luanda. **O Brado Africano**, 3 dez. 1932, n. 628, ano 16, p. 2; Sousa, S. Carta de Luanda. **O Brado Africano**, 18 jul. 1936, n. 816, ano 19, p. 1; Sousa, S. Carta de Luanda. **O Brado Africano**, 8 ago. 1936, n. 816, ano 19, p. 2; Sousa, S. Carta de Luanda. **O Brado Africano**, 21 nov. 1936, n. 884, ano 19, p. 5; João Dias escrevia frequentemente cartas. Cf. Távora, D. Vultos das letras moçambicanas: João Dias. **O Brado Africano**, 27 mar. 1934, n. 1, ano 37, p. 1.

casamento. Por isso, depois do filme, a narradora mostra sua hostilidade não para com o casal, mas para o transeunte que olhou para ela com apreciação. A reação da narradora mostra a hipocrisia reinante nas relações familiares, onde para aquisição de benesses estão disponíveis, mesmo que venha de membros que quebram os costumes da família. O importante é o acesso ao evento honrável, onde os ilustres da sociedade estariam presentes.

Na carta, a descrição dos presentes na estreia do filme mostra uma sociedade estratificada, que ocupa os espaços da sala de cinema em função da sua importância na sociedade. Temos dois lugares especificados na sala: o balcão e a frisa. No balcão, além da narradora, estão na frente distintas individualidades daquela sociedade, ligados aos cargos da administração pública e da aristocracia. A frisa é o lugar reservado para uso de alguns desse grupo distinto, que, nos intervalos, conversam e tomam chá.

No balcão, em frente, temos a moça visada pela narradora. Se, por um lado, essa é vista como pouco distinta, também, por outro, lhe é atrelada a todos defeitos, posturas corporais e cheiros repugnantes do ponto de vista da narradora. Na verdade, se trata de inveja, pois a moça visada não somente está com as pessoas da aristocracia, como também veste roupas e adereços da moda cobiçados por outras mulheres. O desejo da narradora não somente é desqualificar a moça, mas ser elegante como a criticada.

O discurso da narradora sobre o que acontece na cidade é num tom de fofoca. Por isso, ao terminar a carta, promete que ia falar mais sobre alguns eventos picantes que teriam acontecido entre seus conhecidos. Muitos desses eventos estão ligados à conduta desviante, que levaram ao adultério ou ao namoro entre pessoas de classes distintas. Ao fazer a descrição, reforça a proeminência do mexerico entre mulheres e o seu lugar na sociedade colonial, vistas muitas vezes associadas a posições sociais e a posturas conservadoras, de pretensa proteção diante de um ideal de família então decadente.

Nesse monólogo interior dessa carta, se destaca o caráter individualista e egocêntrico desse grupo exemplar da metrópole. Ao fazê-lo, aponta para as mazelas da elite portuguesa. O discurso na colônia sobre família portuguesa na metrópole é modelar, monogâmico, harmônico e fraterno. Essa era a civilização que os negros e os assimilados deviam imitar. Todavia, vemos que nada disso corresponde à verdade. Na família portuguesa reina o egoísmo e a inveja, a linguagem baixa e o amantismo. Desse modo, aponta para a vida dos habitantes da metrópole como sendo um mau modelo para as colônias e, sobretudo, para os colonizados. Essa perspectiva ia contra o discurso

civilizacional do estado colonial e contra um dos pilares do Estado Novo de Salazar, a família²¹³.

Na lei e não na prática, o colonialismo defendia uma sociedade monogâmica e católica. Uma das regras promulgadas para tal era a portaria do assimilado. Nela, o assimilado é obrigado a ter somente uma mulher para que fosse aprovado pelas autoridades coloniais. Por isso, João Albasini, ao criticar essa portaria, afirma que essa regra não é cumprida nem em Portugal. Num artigo saído em *O Emancipador* em 1920, traduzido do livro *O Socialismo* por J. Alves, essa postura monogâmica é vista como somente de fachada, visto que muitos burgueses ricos têm uma mulher para mostrar ao público, enquanto têm muitas amantes. João Dias retoma essa discussão e, na literatura, subverte os símbolos instituídos pelo sistema colonial e reiterado pelo Estado Novo²¹⁴.

Outro aspecto reiterado no texto é a tomada de chá. Embora seja um dado particular, ele está muito associado aos hábitos das elites e das massas. Era comum nessa época que as reuniões para debate de problemas cadentes ou divertimentos fossem acompanhados pela toma do chá. Essas reuniões passaram a ser chamadas *timitis*, em ronga, cuja origem vem do *tea meetings*, em inglês. Eis uma propensão dessas elites e massas a adoção de hábitos ingleses, considerados elegantes, assim como a permanência de termos franceses nomeando salas de teatro e posteriormente nos filmes²¹⁵.

Temos outra carta no conto “Aniversário”. Uma moça numa vila está preocupada e ansiosa com seu dia de aniversário, pensando ora que passaria sozinha nesse dia, ora projetando que festa faria e os convidados que participariam nela. Nessa azáfama, também espera que amigos de longe lhe enviem notícias. O carteiro passa de sua residência sem deixar nenhuma carta, para decepção da Alice. Mais tarde, ele retorna, pois tinha esquecido uma carta, para alegria da moça. A carta é muito curta e com uma mensagem muito incisiva: um estudante deseja que sua amiga fosse bondosa para com outros na maior parte do ano.

²¹³ Dias, E. João Albasini. **O Brado Africano**, 15 ago. 1936, ano 19, n. 820, p. 1. Nesse artigo, é estabelecido o contraste entre a entrega pelos outros de João Albasini num “mundo de egoísmo”. João Albasini igualmente se referiu ao período em que vivia em “um mundo de misérias onde impera só o egoísmo” (A paz no mundo, **O Brado Africano**, 5 jul. 1919, ano 1, n. 27, p. 1).

²¹⁴ **O Africano**, 24 jan.1917, In: Braga Pinto e Mendonça, 2012, p. 331; *O socialismo*. **O emancipador** 28 jun. 1920, ano 1, n. 29, p.1.

²¹⁵ **O Africano**, 30 mar. 1913, ano 3, n.106, p. 2; João das Regras. Missões portuguesas, **O Africano**, 18 fev. 1914, ano 4, n. 190, p.1; **O Brado Africano**, 29 maio 1920, ano 2, n. 72, p. 3; **O Brado Africano**, 28 jun. 1920, ano 2, n. 85, p. 3; **O Brado Africano**, 11 jun. 1921, ano 3, n. 126, p. 2; **O Brado Africano**, 18 jun. 1921, ano 5, n. 127, p. 2, 3; **O Brado Africano**, 16 jan.1926, ano 7, n. 344, p. 1; **O Brado Africano**, 5 mar. 1932, ano 14, n. 589, p. 1; Harris, 1998, p. 331; Craveirinha, 2009, p. 232-233.

Esse conselho contrasta com a maneira egocêntrica de viver da amiga. Apercebendo-se dessas atitudes egoístas, em que ela gostava de ser o centro das atenções, o estudante de Coimbra a exorta que volte seu interesse para outros. Ao somente pensar em si, se volta para um modo de vida que a leva à autossatisfação e ao destaque, pouco se importando com o bem de seres humanos idênticos. Explicitamente, critica o costume do aniversário, ao estimular o amor aos interesses próprios e não comuns. Assim, mostra que ser humano é dar de si aos outros e não somente receber dos outros presentes e afetos.

As cartas que podemos analisar nos contos de Dias reportam diversas facetas do grupo onde as personagens estão inseridas. As cartas não seguem modelos estabelecidos, apostando na transgressão dos modelos estabelecidos. Esse ponto de vista transgressivo ocorre na forma das cartas, nos seus temas, ao abordar situações opostas às veiculadas pela ideologia colonial. Nessa ideologia, a família e a sociedade metropolitana eram um modelo a ser seguido pelas colônias. Porém, tal exemplaridade não ocorre na metrópole, pois eventos narrados são de tensões familiares e de egoísmos, longe de uma harmonia pregada pelo poder instituído.

3.3 Os Tipos Raciais

3.3.1 O negro

Em *Godido e Outros Contos*, as personagens são caracterizadas pelos seus atributos raciais. No conto “Godido”, a personagem principal é negra, assim como os membros de seu grupo. Todavia, tanto no espaço rural como na cidade, a personagem é discriminada pela cor da pele. Apesar da origem aristocrática e proeminência na aldeia, na verdade, estava enredado numa relação adúltera que sua mãe mantinha com branco e, por isso, era desprezado pelos seus supostos irmãos de cor. Há na sua personalidade uma sina de sofrimento e dor, destino esse particular, assim como coletivo. Godido é a representação do negro na sociedade colonial.

O negro é associado à feitiçaria e à sujeira. É na noite, em que a cor do negro se revela, muitas vezes quando a dança se empenha em seus estranhos rituais. Existe, por conseguinte, uma comunhão entre o negro e a noite, nas quais bebe e entoa canções estridentes e sensuais.

Visto que a vida de Godido era muito severa no campo, decide se mudar para cidade, com a ilusão de uma vida melhor e na esperança de aprender a leitura e a escrita. Na cidade, foi empregado como trabalhador doméstico e obrigado a pagar impostos para as autoridades portuguesas. A relação entre Godido e os brancos era sempre violenta, fosse por meio da polícia, fosse pelos insultos humilhantes dos primeiros. A polícia sempre que vinha ao seu encontro procurava o passe, o documento que os régulos davam aos seus súbitos para se deslocarem de um lugar para outro sem serem presos e levados para o trabalho forçado. Desse modo, mostram falsos os ideais iluministas de fraternidade, porque, na verdade, o negro e o branco viviam numa sociedade desigual²¹⁶.

Temos desigualdades também no emprego. Os negros são descritos em trabalhos braçais, em escalões inferiores. Uns estão empregados na casa de brancos, os moleques. Outros estão alocados aos serviços públicos, nos trabalhos mais reles. Por isso, quando este quadro não ocorre, temos um dilema difícil de resolver. No conto “Indivíduo preto”, o subdiretor tem em mão uma decisão difícil. Nomear um preto para um cargo de chefia de brancos. Se o nomeasse, os brancos não o respeitariam. Se não o nomeasse, o resultado do concurso não seria divulgado. O chefe da repartição opta por esperar pelo diretor que está de férias e é punido por desleixo profissional.

A relação do branco com a mulher negra nunca era séria. É vista como amante, muitas vezes deixada com filhos que logo ficavam à sua sorte. Muitas dessas mulheres tinham que arcar com o crescimento dos filhos ilegítimos, propiciando o aparecimento da prostituição. O branco não podia tornar a negra sua esposa, pois a sociedade colonial condenava tal prática, e o mulato, com raras exceções, era sempre visto como filho de um pecado.

A discriminação racial existia igualmente nos transportes públicos. Estando Godido no Comboio na terceira classe, aparece primeiramente um fiscal branco novato. Os lugares no comboio são determinados pela raça: a primeira e a segunda classe são para os brancos e a terceira, coincidentemente, a última classe, para os negros. O fiscal iniciante ignora o fato de que Godido não tinha bilhete. Essa atitude causa perplexidade ao Godido, habituado há ao padrão de violência verbal e física dos bancos em relação aos negros. Porém, com o aparecimento do verdadeiro fiscal, a bondade se desfaz, ao

²¹⁶Da mesma ilusão partilhavam os seus contemporâneos: “Não se deve ver cores, mas o homem, colocando-o no lugar que lhe compete, pela instrução, pela convivência superior, pela educação, enfim a única diferença que é natural que exista”. Dias, E. A falta de educação. **O Brado Africano**, 12 out.1933, ano 18, n. 777, p. 1; Balandier, 1993, p. 114.

pedir cruelmente que Godido mostrasse o bilhete e na falta deste ele é verbalmente agredido e forçado a se retratar²¹⁷.

No primeiro conto do livro, temos Godido na sua aldeia, onde vive com os membros da sua comunidade. Esse espaço rural, não é um lugar idílico, pois o narrador faz questão de nos mostrar que, diante das pressões provocadas pela colonização, o alcoolismo tem sido uma das saídas para aliviar a dor destes explorados. Em vez de consumirem bebidas feitas pelos frutos da terra, temos o vinho colonial, também designado vinho para preto, de péssima qualidade. O vinho colonial tem sido descrito como um dos meios de dominar os nativos, tendo desencadeado uma disputa entre as autoridades e os indígenas, sendo que as primeiras, optaram pela indústria vinícola portuguesa. Se, por um lado as autoridades portuguesas precisam vender o vinho, por outro, necessitavam de mão de obra barata para seus empreendimentos. Entretanto, se ao nativo era vendido o vinho, paradoxalmente, ele era severamente castigado, muitas vezes com trabalho gratuito, se fosse encontrado bêbado.

3.3.2 O mulato

No conto “Eu tenho um nome”, temos um mulato. Pela descrição, o mulato está com um branco em indeterminado lugar do alto Douro, perdido na pastorícia. Ao tentarem encontrar o caminho de retorno à vila, Alberto e Antônio Mabunda conversam. Alberto é branco e Antônio Mabunda, mulato. Nessa conversa com o primeiro, Alberto zomba de Antônio por mudar o nome para Josefo, lembrando o ridículo de ocultar seu nome, e esse se zanga com o primeiro. Durante a conversa, Alberto se lembra da história passada de Mabunda. Seu pai era um monhé e sua mãe negra, sendo que o mestiço, em virtude de estar entre dois mundos, opta pelo mundo do pai, assumindo-se branco, o que contrasta com a raça do pai, não considerado como tal na sociedade colonial. É com esse grupo sócio-racial que Mabunda se associa, apesar de continuar a ser desprezado e considerado negro²¹⁸

²¹⁷ O lugar comum, segundo Estácio Dias, dizia que “o preto é preto e como preto deve ser tratado” e muitos concluíam que “é indígena, é preto, como boçal indígena deve ser tratado”. Para o editor de **O Brado Africano**, não devia ser assim, pois se devia distinguir entre o preto “civilizado” e o “primitivo” (9 nov.1935, ano 18, n. 701, p. 1).

²¹⁸ Dias, 1988, p. 65-68.

Por isso, o companheiro de pastorícia se recorda dessa conduta passada. No presente, tal conduta interesseira se manifesta pela ocultação do nome. O nome Mabunda o liga aos changanas, uma comunidade linguística do sul de Moçambique. Ao viver em Portugal, Antônio oculta seu nome e quer ser tratado por Josefo. Esse processo de ocultação de nome ocorreu em muitas famílias bantu em Moçambique. E era feito ou intencionalmente pela família para ter acesso a determinados bens, símbolos e de prestígio no sistema colonial, ou por obrigação, porque tal acesso dependia dessa mudança. O acesso à escola, a alguns empregos e a determinadas igrejas implicava a mudança de nome. Um caso muito conhecido é o de Ngungunhane, seu filho e tio, que mudaram de nomes aquando do seu batismo na igreja Católica, no exílio, nos Açores.

Por outro lado, destaca-se a importância do nome para as comunidades bantu. Visto que Antônio estava mais ligado ao grupo do seu pai monhé que da sua mãe, o nome da família do grupo bantu da mãe se tornou irrelevante e ocultável para ele. Entre os bantu, o nome da família é muito importante, pois constitui, simbolicamente, um bilhete de identidade do indivíduo. Por meio dele, temos acesso à família imediata, à genealogia do indivíduo e seus respectivos antepassados. Desse modo, o nome de família está ligado aos ancestrais. Por meio dele, sabemos de sua comunidade linguística, do seu cadastro, possibilitando aproximação ou não, alianças matrimônias aceitáveis ou não, ou mesmo convívio social. O nome é tão importante que, no cumprimento do cotidiano, se pergunta usualmente por ele, fazendo uma espécie de diagnóstico social da origem do indivíduo.

Outra possibilidade é que o seu pai fosse um monhé com sobrenome negro, visto que existiam muitos desses ligados a famílias africanas. Por muito tempo, esses monhés fizeram o comércio no campo, e muitas vezes, iam para lá sozinhos, isto é, sem a companhia de suas respectivas mulheres. Dessas situações, surgiram filhos, muitas vezes que se integraram nas comunidades e passaram a adotar os sobrenomes maternos. Devido à necessidade de ascensão social, muitos tenderam a abandonar seu sobrenome bantu, por um nome que os permitisse se integrar nos padrões do sistema colonial e, assim, usufruir das suas benesses.

A importância do nome nas comunidades bantu é atestada pela nomeação feita aos que tinham nomes estranhos a essa cultura. Essa nomeação era feita não somente para os assimilados, visto que esses frequentemente resultavam de alianças matrimoniais ocorridas no passado, como também para altos funcionários do governo português. João Albasini era conhecido como Nwandzengele e José Albasini como

Bandana. Um dos amigos de João Albasini e autor de um dicionário de ronga, Ernesto Torre do Vale, foi conhecido entre os nativos como Mavulunganga; e Diocleciano das Neves, importante comerciante e caçador no período anterior à ocupação efetiva, foi chamado Mufambacheka, literalmente “aquele que anda rindo”. O Governador Geral de Moçambique, entre 1906 e 1910, Alfredo Augusto Freire de Andrade, era designado Mwamakausi pelos nativos, talvez devido aos seus empenhos na construção de infraestruturas na colônia²¹⁹.

A questão do mulato foi depois tematizada por Orlando Mendes em *Portagem* de 1966, em que temos a personagem João Xelim vivendo entre dois mundos, sendo, em ambos, rejeitado. O mulato era resultado biológico do cruzamento entre o branco ou indiano com a negra, instaurando uma indefinição incômoda na sociedade colonial. A trajetória de João Xelim mostra que o mulato não tinha lugar na sociedade colonial. A sua vida estava predestinada, não por deus, mas pelas tramas sociais, onde era visto como o resultado de uma transgressão social. O branco era o dominador e o negro, o dominado. Ao resultar de uma união entre dominadores e dominados, subvertiam-se as relações nas colônias, criando-se um ser intermédio estranho ao sistema. Por isso que ele é rejeitado tanto por brancos quanto por negros, sendo que seus esforços de ter uma vida feliz sempre fracassam. O resultado disso é a constante melancolia que permeia as ações do mulato no romance de Orlando Mendes, levando a constantes crises, prisões, fugas, traições e a morte de tudo e de todos que a ele se associam²²⁰.

Sobre essa questão, José Craveirinha teceu algumas considerações em artigos publicados em *O Cooperador de Moçambique* entre 1969 e 1970. Esses artigos versavam sobre o “folclore moçambicano”. Ao se debruçar sobre as origens dessas manifestações culturais, aponta para sua gênese na crescente comunidade de mulatos de um ritmo resultante da combinação das culturas europeias e africanas: a marrabenta. Em relação às culturas supracitadas, houve hesitação da minoria de mulato “sul-moçambicana”, tendo alguns rejeitado a cultura africana; nesse caso, ronga e changana, em favor de uma suposta pertença à portuguesa. Tal rejeição se deveu ao apelo do discurso civilizador da colonização e uma adesão cega a essa propaganda, em virtude

²¹⁹ **O Africano**, 5 set. 1909, ano 1, n. 12, p. 2, 3; **O Africano**, 21 out. 1911, ano 1, n. 23, p. 3; **O Africano**, 3 nov. 1909, ano 1, n. 25, p. 3; **O Africano**, 17 nov. 1909, ano 2, n. 29, p. 3; **O Brado Africano**, ano 1, n.5, 12 set. 1919, p. 2; **O Brado Africano**, 28 nov. 1925, ano 7, n. 340, p. 2; **O Brado Africano**, 11 jun.1930, ano 12, n. 503, p. 2; Neves, 1987, p. 65; Rocha, 1989, p. 9; Rosário, 2014, p. 97.

²²⁰ Orlando Mendes, *Portagem*, Maputo, INLD, 1981.

dos privilégios que muitos tiveram de nela serem educados. Partindo do suposto progresso que teriam ao rejeitar as culturas nativas, muitos acabaram se tornando párias.

Todavia, existiram mulatos que assumiram a sua origem mestiça abertamente, participando ativamente das associações culturais e desportivas, assumindo com orgulho suas origens africanas. Nesse subgrupo, tivemos o desenvolvimento de uma linguagem particular e consequente rejeição de comportamentos alienados. Esse último subgrupo, ao qual o poeta de *Xigubo* pertence, é o depositário da gênese mais salutar da futura cultura moçambicana²²¹.

Era um crime de lesa a moral um negro casar ou mesmo namorar uma branca. O negro seria severamente punido ou mesmo morto. A branca representava nessa sociedade a mais sagrada intimidade do colonizador e a presença de um negro nesse lugar era uma séria transgressão. Por isso, nesses contos e na prosa moçambicana do período colonial, geralmente os mulatos resultavam de uma relação fortuita entre um branco e uma negra, não assumida, com consequências trágicas tanto para o filho como para a mãe. O filho ficava com uma identidade marcada, resultante de um pecado, e a mãe, vista como a grande pecadora. Obviamente, o pai branco e colonizador é o bom moço da tríade, pois a sociedade colonial assim o sanciona.

O mesmo senão existia contra a mulata, muitas vezes vista como herdeiras das licenciosidades da mãe e, consequentemente, não apropriada esposa e mãe. Embora não tratada nos contos de João Dias e fosse muito desejada pelos homens brancos, não se tornavam esposas desses, sendo-lhe reservado o estatuto de amantes ou prostitutas. É contra esse ponto de vista prevalecente nos meios sociais de Lourenço Marques e da colônia que Marciano Nicanor da Sylva escreve o artigo “A mulher africana e a eterna mentira”, publicado em *O Brado Africano* de 1939. O articulista, o editor das cartas de João Albasini, e sócio correspondente do Instituto Coimbra, da Associação dos jornalistas e Homens de Letras e da Sociedade de Geografia, defende que a afirmação de que a mulata não era boa mãe e esposa é incorreta. Argumenta que a mulata, assim como “qualquer ser humano”, tinha suas “virtudes” e “defeitos” e, por conseguinte, devia ser tratada como tal²²².

²²¹ Craveirinha, 2009.

²²² Albasini 1925; Oliveira, Rufino. João Albasini. *O Brado africano*, 19 dez. 1925, ano 7, n. 341, p.1; *O Brado africano*, 25 de jun. 1927, ano.9, n. 396, p.1; *O Brado africano*, 8 ago. 1925, ano 7, n. 327, p. 2; *O Brado africano*, 25 de jun. 1927, ano.9, n. 396, p.1; Sylva, M. A mulher africana e a eterna mentira. *O Brado africano*, Lourenço Marques, 24 dez. 1939, ano 22, n. 980, p. 7; Penvenne, 1989, p. 264.

Portanto, o mulato era visto com desconfiança pelos negros, muitas vezes associados aos brancos e sua forma de viver. Suas origens resultavam de uma relação anômala e não aceitável para as comunidades bantas. Por outro lado, o mulato era igualmente rejeitado pelo pai branco, pois muitas vezes esse não podia assumi-lo como filho, porque era prova de ter cruzado a fronteira de cor que demarcava os colonizados e os colonizadores²²³.

3.3.3 O branco

Em *Primeiras Leituras*, livro usado para o ensino nas escolas indígenas em 1932, o branco é descrito como asseado, cristão, sábio, trabalhador, sendo que, obviamente, “quando os pretos trabalharem muito e não tiverem preguiça [...]”, poderão aceder a esse modelo de civilização. Tal ponto de vista fora veiculado igualmente por Mousinho de Albuquerque quando fez o seu balanço sobre a administração portuguesa em Moçambique. Nesse relatório, dizia que a administração portuguesa devia se impor aos negros pela violência, pois “quem pode, pode em todos os ramos, quem manda, manda em todas as ocasiões”²²⁴. Esse ponto de vista foi igualmente defendido pelo então comissário régio de Moçambique, Antônio Enes, ao clamar pela imposição da civilização branca e ocidental aos negros africanos. E se esses não quisessem, tinham a obrigação de força-los a trabalhar, porque somente desse modo se civilizariam²²⁵.

Foi com essa perspectiva que Portugal colonizou Moçambique, manifestada nas descrições apresentadas nos contos. Geralmente, o branco é patrão, como senhor Antunes, possuidor de bens e carros de luxo, explorando negros de dia e desfrutando de negras à noite, em um prostíbulo. Numa dessas noites, pois sabia que a lei a estava ao seu lado, ameaçou e não pagou a prostituta negra. Na mesma situação se encontra o senhor Costa, que mantinha uma relação de concubinação com a negra Carlota, analfabeta e vivendo na pobreza.

Com o desenvolvimento do sistema colonial no Sul de Moçambique, aumentou o tráfego de comboios e mercadorias das colônias interiores pelos portos. Esse movimento propiciou o aumento da circulação de bens e de pessoas de diversas

²²³ Balandier, 2014, p. 32.

²²⁴ Alburquerque, 1899, p. 175.

²²⁵ Sousa e Martins, 1932, p. 4, 12, 29, 42; Rocha, 1982, p. 22; Serra, 2000, p. 204-206; Balandier, 2014, p. 42; Rosário, 2014, p. 113.

nacionalidades. Desse modo, a baixa de Lourenço Marques, sobretudo, na Rua Araújo, foi um lugar muito procurado pelos marinheiros em trânsito, por uma crescente população masculina branca portuguesa e de sul africanos, visto que no seu país o apartheid proibia tais relações.

Em vez de apontar essas situações na colônia, Dias retrata a prostituição na metrópole. Usando da ironia, descreve mulheres brancas portuguesas num bairro ao redor de uma cidade grande vivendo da prostituição. Oscilando entre a descrição dos comportamentos de uma prostituta experiente e uma principiante, revela a importância da prostituição para equilibrar uma sociedade, onde abundam doenças psicológicas e os desajustados. A prostituição seria o antídoto aos males dos indivíduos e ela não se circunscrevia aos prostíbulos. Trata-se de um mal que atingia a todos, numa “sociedade de preconceitos”. As mulheres nessas relações são sempre humilhadas e tratadas como objetos. Um exemplo disso é encontro mediado pelo dinheiro entre Manuel e Luiza, no qual ele a humilha, enquanto que ela está alheia a tudo. Luiza não tem nenhum afeto por Manuel, estando no momento do coito, absorva em pensamentos desencontrados²²⁶.

Ao narrar as casas de prostituição, aponta para a degradação desses homens e mulheres que o discurso colonial apontava como exemplos a imitar. As prostitutas não eram mulheres quaisquer, mas loiras. As loiras eram consideradas, entre as brancas, como o exemplo superior de uma suposta pureza branca. No modelo de superioridade colonial, ela era a dona de casa recatada, mãe esmerada de um lar monogâmico. Em “Rua direita”, nos é apresentado mulheres dadas ao deboche, no qual qualquer elegância é menosprezada e o dinheiro é o mote supremo para suas ações. Por conseguinte, tanto os homens como as mulheres se tornam coisas, em que o suposto humanismo e bons costumes são desdenhados.

Ao descrever o estado rebaixado da vida dos cidadãos da metrópole, os contos apontam para uma metrópole pouco exemplar e carente, de recursos e afetos. Esse estado também é relatado na descrição de uma mulher, Manuela, que vive numa cidade portuguesa interiorana, onde a censura comunitária se manifesta por meio do mexerico sobre a vida alheia. Pela fofoca, sabemos que naquela vila muitos fingem serem respeitados, no entanto, tem uma conduta pouco respeitável; e sobre a Manuela, recaiu o amor de Júlio, que é desempregado e é humilhado pelo seu amigo Frederico no café

²²⁶ Dias, 1988, p. 83-86, 89-91.

frequentado por todos na vila. Apesar de Manuela viver da prostituição, é objeto de desejo de Júlio.

A descrição novamente é de um lugar degradante, onde faltam bons hábitos de higiene, pois o lixo doméstico é lançado em plena via pública. Outro aspecto a salientar é que os indivíduos vivem pela aparência e sem serem solidários. A voz valorativa do narrador, muitas vezes como observador, comenta o estado de barbárie reinante entre os concidadãos. Visto que Júlio está desempregado e tivera um amor passado e presente malsucedido, é motivo de troça e de humilhação dos outros.

Ao abordar o racismo e as humilhações na colônia, João Albasini, por meio do seu heterônimo Chico das Pegas, fala sobre o homem macaco. O Chico das Pegas interpela um amigo sobre a origem dos homens e sua deplorável situação hoje, vivendo de forma precária, mostrando a veracidade das teorias Darwin. Sobre a origem do ser humano, também se debruça João Dias, ao misturar a narrativa bíblica da origem do homem e as ideias da evolução da espécie. Temos as peripécias de um ser primeiramente indefinido e rejeitado pelo grupo, deslocando entre árvores de forma desnorteada e com diversas quedas. Nesse processo, dá-se o encontro entre o negro atrapalhado e o branco. O branco frio, insensível e zombeteiro agride o negro. O conto sugere que, desde essa primeira agressão branca, os mecanismos de humilhação ao negro se sofisticam, usando-se geralmente mecanismos legais para legitimar ações injustas²²⁷.

Ao misturar interpretações sobre a origem do homem e de seus conflitos, Dias quer nos dar uma explicação sobre o racismo que estrutura a sociedade colonial. Ao recorrer a dois pilares da civilização que se fundem na ficção, tem por objetivo torná-los verossímeis, suscetível de explicar o que estava sucedendo no seu tempo. Não se trata de uma estratégia singular, pois recorre a tais artifícios quando aborda a questão da prostituição e da avaréza. É como se afirmasse que o racismo e, consequentemente, a violência do trabalho forçado e as humilhações diversas, fizessem parte da evolução humana e se tornaram características permanentes da natureza humana desde os seus primórdios.

²²⁷Chico das Pegas. O homem macaco. **O Africano**, 31 jan. 1914, ano 4, n. 185, p. 2; Albasini, J. Pitadas de rapé. **O Africano**, 5 jun. 1918, ano 4, n. 640, p. 1; Dias, 1988, p. 95-95.

3.4. “Num mundo de maldades”

O título acima sintetiza a visão do mundo do narrador em *Godido e Outros Contos*. Na leitura, os aspectos negativos do entorno abundam. E essa recorrência do mal nos contos faz com que muitos deles sejam descendentes, em que as personagens acabam em situações opressivas, desiguais e dilaceradas. Os contos não falam do negativo somente para nos informar sobre sua existência, mas, sobretudo, para denunciar que tais circunstâncias deviam mudar, pois, somente com a sua remoção viver-se-á mais plenamente, mais felizes²²⁸.

Uma dessas situações dilaceradas encontramos-la em “Um conto”, onde temos uma moça numa urbe metropolitana que recebe a notícia pelo jornal da morte do pai num safari em África. Vivendo num apartamento, sozinha, ela fica chocada com a má nova e interrompe o café da manhã. Em comoção pelo sucedido, se desespera, oscilando entre a tristeza pela morte do pai e as possibilidades do futuro livre das proibições paternas. Nesse momento, se vê sozinha e sem apoio de uma vizinhança que nunca ligara. Apesar disso, clama pelo apoio desses vizinhos e, quando eles não vêm a seu encontro, cogita que, infelizmente, o mundo é um lugar de pranto, de egoísmo²²⁹.

A ambiguidade de sentimentos é característica desse conto. Por um lado, a moça vive longe dos seus vizinhos e amparada pelo seu pai. O pai tem algum dinheiro, pois poder ir fazer uma caçada em África. Visto que ela é autossuficiente, não precisa dos vizinhos, somente quando ocorre o infortúnio deseja ser consolada. Quebra-se assim o princípio de partilha nos sacrifícios, pois, também, já não existia nos benefícios. Ao não haver solidariedade, revela a hipocrisia nas relações entre os membros daquela sociedade, manifesta obviamente nesta moça que somente se dá conta que está desamparada quando da morte do pai. Essa atitude revela como o individualismo organizava socialmente aquele grupo, não possibilitando interações comunitárias, visto que seus membros aparentemente não necessitavam uns dos outros.

Uma descrição semelhante pode se fazer em relação à moça que acordara preocupada com o dia do seu aniversário. Este desassossego leva a se ensimesmar em seus desejos, nos presentes que vai ganhar, nos convidados que chegarão, na disposição dos convidados e da sala onde ocorrerá à festa. Essa visão individualista leva a pensar que tudo e todos estão ao seu serviço, levando uma vida fútil, esperando que seus

²²⁸ Medviédév, 2012, p. 148.

²²⁹ Dias, 1988, p. 53-55.

caprichos fossem realizados. Ao falar dessa perspectiva, aponta para o alargamento dela, ao frisar para a necessidade de partilha, longe do desejo mesquinho da moça pelos produtos da indústria cultural, como a música e os vestidos da moda ligados ao crescente domínio da cultura americana depois da segunda guerra mundial²³⁰.

3.5. “Um Brasil de humanidades”

Os contos de João Dias, tanto no encadeamento da narrativa como no clímax das personagens, descrevem um mundo disfórico. Todavia, ao dar o principal dos contos o nome de um herdeiro jovem da aristocracia nguni do então destruído império de Gaza, retoma uma tradição de resistência ao invasor português, que foi sendo reiterada tanto na escrita como na oralidade. Nos contos, Godido é uma personagem inquieta, sempre procurando descobrir lugares novos e quebrar regras. Essa inquietude da personagem principal manifesta noutras personagens, igualmente jovens. Alguns desses jovens têm usualmente tensões axiológicas que os levam a se comportar de forma irresoluta e transgressiva, diante de circunstâncias adversas.

Não é demais recordar que João Dias fez parte da “geração da utopia”, participando ativamente das atividades culturais da Casa dos Estudantes do Império, pouco depois da sua fundação no fim da segunda guerra mundial. Nesse período, o Estado Novo lutava contra greves e protestos por todo o país, aos quais reprimiu duramente, restringindo às liberdades de expressão e de associação. A abertura que se seguiu, aquando da derrota do nazismo e do início da guerra fria, permitiu a organização da oposição a Salazar e a candidatura do “general sem medo” em 1958, Humberto Delgado. Tais movimentações não foram somente na metrópole, visto que existem notícias de que o Movimento de Unidade Democrática (MUD), juvenil, que João Dias se tinha associado, juntamente com outros conterrâneos como Orlando de Albuquerque, existia na colônia. Supomos que foi nesse contexto que escreveu os *Cadernos de Juventude*²³¹.

²³⁰ Dias, 1988, p. 47-49.

²³¹ Lara, A. Rumo (Dedicado a João Dias). *Mensagem*: Circular da casa dos estudantes do Império, ano I, mar. / abr., n. 8, 9, 10, p. 5; Micaia, V. Godido (A memória de João Dias), separata da *Mensagem* dedicada à poesia em Moçambique, ano I, mar./ abr., n. 8, 9, 10, p. 35-36; Abdala Junior, 2003, p. 160; Sopa, 2004, 9-15; Abdala Junior, 2012, p. 144, 275; Mendonça, 2011, p. 63, 98; Costa, 2013, p. 126-127.

A primeira atitude de Godido é fugir para cidade, longe dos constrangimentos morais de seu grupo. Ao abandonar sua aldeia, é dado como louco, visto que, do ponto de vista materno, a aldeia era um lugar aprazível de viver. Godido não se contenta com essa vida e sonha em ir viver na cidade, o lugar dos brancos. Esse desejo se deve à necessidade dele de ir além dos horizontes restritos de sua comunidade, e de conhecer o diferente, nesse caso o mundo dos brancos. Essa disposição se deve, muitas vezes, à presença de objetos manufaturados, trazidos por outros nativos, e o anelo por uma vida mais cômoda que dos negros. Desse modo, Godido faz o típico trajeto de muitos nativos, atraído pelas luzes das cidades, que em êxodo deixaram o campo e vão à cidade, sobretudo quando Lourenço Marques teve um grande desenvolvimento depois da segunda guerra mundial²³².

Na cidade, Godido vai encontrar uma acolhida desfavorável. Antes de as agruras do sistema colonial atingirem-o, sonhava com uma cidade harmoniosa e civilizada, na qual os brancos o tratariam melhor que o patrão onde vivia. Essa perspectiva de Godido é manifestada ao imaginar em cores garridas num futuro risonho. Ao andar pela cidade, descobre tratar de um lugar mais opressivo que sua comunidade. Diante dessa realidade, revolta-se e quer se aliar aos marginalizados urbanos, no entanto muitos deles estão com medo. Por isso, vagueia pela cidade à noite. Pela transgressão do recolher obrigatório, é preso²³³.

Todavia, muitas dessas fulgurações juvenis vêm da metrópole ou de uma pequena burguesia branca. Ao retratar os jovens com capacidades libertárias, aponta para a presença desse espírito entre uma classe branca, insatisfeita com um estado de coisas monótono e angustiante. Uma dessas jovens teve que deixar o conforto da vida familiar para ir à metrópole estudar. Perante tal fato, a moça fica alegre e triste. Triste por ter que deixar seus pais, pois se sente desprotegida diante de um mundo hostil. Uma das hostilidades mais temidas é que algum galanteador se aproveite de sua ingenuidade. Apesar disso, ela está alegre, porque vai poder conhecer o mundo do seu entorno, sem as amarras que, certamente, os pais representavam. Uma delas estava ligada à castidade sexual, sendo certamente uma oportunidade para explorar esse lado tolhido pela moral paterna. Apesar de destacar os mal-estares da viagem, o narrador reforça a visão de Olivia, na qual mostra que aquela era uma oportunidade única para experimentar outros rumos, longe da supervisão dos pais.

²³² Convents, 2011, p. 133-134.

²³³ Dias, 1989, p. 35-38.

A viagem de Olivia está igualmente ligada ao sonho de muitos imigrantes: ir à metrópole depois de anos de trabalho em África. Essa atitude foi criticada por João Albasini, numa das suas muitas crônicas, ao mostrar que essas viagens lesavam a colônia, pois muitos dos viajantes não tinham licença administrativa, por não terem prestado o tempo de serviço necessário para usufruir desse benefício. Então, orçamento da colônia ficava comprometido e o trabalho que devia ser feito, por fazer. Muitos portugueses pobres faziam grandes sacrifícios quando estavam na colônia, para amealharem algum dinheiro que, posteriormente, esbanjavam na metrópole. Na penúria, voltavam novamente à colônia, mas visto que o corpo já não tinha a mesma disposição, acabavam morrendo na miséria.

Na verdade, para muitos portugueses, estar em Moçambique significava uma oportunidade para fazer umas poupanças e, logo que possível, voltar para metrópole. Para que isso ocorresse imediatamente, exploravam os nativos, quer por meio do trabalho forçado, quer pela apropriação de terras deles, sendo que recorriam a leis coloniais excludentes para praticar crimes, dos quais geralmente ficavam impunes²³⁴.

Diferente desse quadro injusto, temos a interação de dois jovens estudantes na faculdade. Trata-se do Américo e do Alberto. Ambos se conheceram no liceu, onde Américo esteve muito ligado aos jornais da situação, geralmente católicos. Esse domínio de jornais de orientação católica se compreende porque, em 1940, o Estado Novo havia assinado com a Igreja Católica uma concordata, que, entre outras coisas, se dispunha a apoiar o ensino dos indígenas. Nesse período, Américo, apesar das humilhações que é submetido, não reage e se dedica à escrita com o objetivo de aliviar das tensões. Por isso, pela sua participação exemplar neles (jornais), foi muito elogiado pelos superiores liceais. Ao ir à faculdade, perde contato com seu amigo. Nesse interim, vive numa residência e de atividades letivas que o aborrecem, sendo que o seu bairro está pejado de agiotas repulsivos. A sua educação católica é posta em causa, pois, apesar de estar num país católico, parece que quem manda não são seus preceitos, mas o dinheiro. Esse ambiente leva que muitos se embebedem e consumam excessivamente café e cigarros²³⁵.

Com objetivo de encontrar um espaço mais agradável, muda-se da pensão para a residência universitária. Todavia, a situação nesse espaço universitário agrava-se, visto

²³⁴ Albasini, J. Colonização (Sursum corda!). *O africano*, 13 de maio 1909, ano 1, n. 5, p. 1, 2; Penvenne, 1989, p. 269; Capela, 2009b, p. 14-15.

²³⁵ Castiano; Ngoenha; Berthoud, 2005, p. 26-27; Convents, 2011, p. 236.

que a violência anda à solta na residência. Ainda preocupado com o problema de um lugar apazível para morar, reencontra Alberto. Das conversas que vai tendo com o amigo, descobre que Alberto estudava por obrigação, visto que esperava uma choruda herança por parte de algum parente que tivesse uma morte repentina. Envolvido com ideais de esquerda, fazia palestras gratuitas sobre as relações de produção capitalista e suas consequências nefastas para o homem. Igualmente, influenciado pelo existencialismo, Alberto explicou muitas das suas ideias para Américo, possibilitando que esse compreendesse a aberração de seu país possuir colônias, pois sua possessão era um atentado a liberdades básicas dos indivíduos. Apesar das diferenças de perspectivas, as suas conversas levaram que Américo compreendesse melhor as tensões da sociedade onde viviam. Por isso, ficou combinado que iriam, quando Alberto pudesse, à quinta dos familiares de Américo²³⁶.

Nesse período, devido à censura e à ausência de liberdades, as ideias mais libertárias contra o sistema colonial fascista eram passadas oralmente ou por meio de expressões codificadas. Conhecendo que sua amiga era muito apegada aos caprichos do cotidiano e muito individualista, um estudante coimbrão envia uma simples carta; além de desejar um feliz aniversário, aconselha-a a agir com menos egoísmo. Em vez de estar muito preocupada com a moda, as músicas, os filmes em voga, assim como em ser popular entre seus conterrâneos, ela devia atentar em ser humana, concebido como fator essencial de transformação social, quando associados aos outros. O amigo alertava à Alice contra o egoísmo, predispondo-a a pensar somente em si e não nos outros. Ao apelar contra o egoísmo, lhe sugere a mudança de ponto de vista e, sobretudo, de comportamento.

O mesmo alerta contra o egoísmo que estava na descrição da agonia da moça burguesa que vivia sozinha num apartamento. A moça anônima vivia num bairro em que a privacidade era a tônica das relações. Visto que todos tinham a autonomia financeira, não precisavam de uns dos outros. A mudança ocorre quando ela recebe a notícia da morte trágica do pai numa caçada em África. Sem ninguém para consolá-la, se revolta contra a vizinhança, se sentindo muito solitária e condenando a falta de solidariedade de seus vizinhos. Diante dos sofrimentos, instala a ambiguidade na moça, manifesta na tristeza pela morte e alegria, pela liberdade recém adquirida. Tristeza pela morte do pai em condições trágicas, muitos diferentes das aventuras apresentadas tanto

²³⁶ **O Africano**, 28 set. 1915, ano 5, n. 355, p. 2; Dias, 1989, p. 77-80.

nos romances como nos filmes da época. A tragédia particular revela a falência das relações humanas e uma crescente solidão dos beneficiados dos confortos burgueses, ao salientar a falta de solidariedade entre próximos. Alegria pela ausência paterna se deve ao mesmo motivo da Alice: a proteção familiar. Para Olívia, essa proteção era um obstáculo à liberdade sexual, uma euforia sexual natural naquela idade, tolhida pelos cerceamentos paternos. Visto que se considera jovem e casta, imagina que um galã de cinema possa preencher o vazio, não somente da sua solidão, como também de seus anelos: Robert Taylor. Ao oscilar entre o real e o ansiado, as ânsias juvenis de Olívia não se restringem a ela, mas abarcam um setor expressivo, tutelados pelo falso discurso de existir uma harmoniosa convivência na metrópole, desmentido pela indiferença, pelo mal-estar alheio por parte dos vizinhos.

A moça revela que vivia na era do cinema, mas ainda salpicada pelos folhetins de aventuras do século XIX, onde as notícias eram divulgadas pelos jornais, mostrando definitivamente que os sistemas de comunicação de massas regulavam a vida cotidiana portuguesa e das colônias. O trágico acidente que vitimou o pai não ocorreu como descrito nos romances de Emilio Salgari. Em *O Tigre de Monpracem*, *Os Tigres da Malásia*, ou *O Corsário Negro*, temos sempre heróis que se safam das situações de conflito onde se encontram. Apesar do obsessivo gosto pela aventura, sempre se saem bem, depois de terem passado por situações complicadíssimas e terem lutado com bravura para salvarem suas vidas e de suas amadas, aumentando sua fama e riqueza. Muito menos sua valentia pode ser equiparada a Texas Jacks, na verdade John Omohundro, célebre soldado estadunidense que ficou no imaginário daquele país como exímio caçador de búfalos e de outras empreitadas arriscadas. Omohundro escreveu nos jornais suas façanhas e sua fama levou que essas narrativas fossem incluídas em romances e no cinema. Desse modo, podemos ver que, em ambas narrativas, os heróis, embora mortais, não sucumbem diante de perigos, diferentemente de seu pai que morreu numa caçada²³⁷.

Essa aspiração de alcançar outra coisa está presente igualmente em “Eu tenho um nome”. As personagens se encontram perdidas nas pastagens do Alto Douro, no norte de Portugal. Alberto e Mabunda estão em plena noite à procura de um caminho de volta às suas aldeias. Essa procura possibilita a conversa entre os dois pastores, nas quais são remoradas ações passadas e criticadas no presente. No passado, Mabunda, de

²³⁷ Os romances de Emilio Salgari eram muitos procurados e lidos pelos jovens na década de trinta do século XX em Moçambique. Cf. Costa, 1934, p. 5; Convents, 2011, p. 138, 195-196.

origem mestiça, fora laçao dos brancos de sua terra de origem e mudara de nome. Por isso, Alberto o exorta a renegar esse passado e a assumir o lado africano. Estabelece um paralelismo entre a procura de um caminho pelos pastores e a tomada de posição certa por Mabunda. Mas a atitude de Mabunda não é de aceitação desse conselho e se sente incomodado, humilhado. Somente num plano inclinado no campo, no qual ficou mais cima de Alberto, levou Mabunda a sentir-se altivo. O conto mostra a dificuldade de se achar um caminho consentâneo, diante de circunstâncias que apelam para o racismo e discriminação²³⁸.

Joaquim Antônio vê-se diante de uma situação humilhante. Ao atravessar uma rua, cai na ratoeira de cascas de bananas montada por circunstantes. A humilhação da queda se associa ao riso dos moradores que não o acodem e a falta de roupas adequadas para viver condignamente naquela cidade. É nesse momento de queda que Joaquim usa a mente para se imaginar num palácio rico e confortável, servido por empregados, onde a fartura e o conforto abundam. Mistura nesse instante o onírico e o real, confundindo e oscilando entre a queda como causa do sonho e o sonho como o móbil para queda. Mas ao ficar mais consciente, Joaquim olha para o chão e chega à conclusão de que fora apenas um sonho. Visto que esse indivíduo está vacilante no que fazer, agindo com medo e com hesitação, o narrador o incentiva a confiar mais em si, pois todas as possibilidades estão ao seu alcance como homem, esquecendo e não se fixando em pensamentos negativos, que perante a desgraça alheia, todos sorriem e não acodem²³⁹.

Essa discriminação também ocorre a Godido quando entra numa carruagem. Nelas havia distinção de raças, a primeira e segunda carruagens eram para os brancos e a terceira para os negros, reproduzindo o modelo de estratificação social existente. Conforme dito anteriormente, na primeira carruagem iam ingleses que pagaram para isso e deduzimos que na segunda portugueses, estabelecendo igualmente a distinção de nacionalidades em função do poder de compra. Imprudentemente, Godido se esquece de comprar o bilhete e somente se lembra de quando lhe aparece o revisor. Era costume os revisores tratarem com violência os negros que não tivessem comprado os bilhetes.

Todavia, o revisor branco descrito era diferente, uma exceção à regra. Visto que era novato na profissão, era bondoso e o tratamento que dava aos passageiros, independentemente de sua raça, era afável. Embora de origem portuguesa, se comportava como se tivesse vivido nas Américas, em que se acreditava que existia uma

²³⁸ Dias, 1989, p. 65-68.

²³⁹ Dias, 1989, p. 71-73; Mendonça, 2014, p.8.

harmonia racial. A descrição aponta que o revisor jovem tinha um ar divino, ligado a “um Brasil de humanidades”, uma mistura de raças que viviam fraternas em situações de igualdade e liberdade. O revisor seria o indivíduo suscetível de fazer a conciliação dos ódios provocados pelas distinções de raça, como ocorriam também na Índia com o sistema de castas. O sistema de castas foi muito discutido em Moçambique, em que uns argumentam em favor da sua supressão e outros o defendiam, tendo, mais tarde, a constituição indiana de 1951 consagrada à igualdade. Essas referências apontam o interesse pelos acontecimentos na Índia, cujas relações com Moçambique remontam ao período antes das navegações e permanecem até o presente, através de uma ativa comunidade indiana, predominantemente no comércio, e diversos aspectos culturais que marcavam a cultura autóctone.

Refere igualmente ao *apartheid* na África do Sul, colônia inglesa que tem com Moçambique relações estreitas. Na África do Sul, as separações foram instituídas pela constituição de 1941, instigando a criação de bantustões, de benefícios sociais para uma minoria, reprimindo casamentos mistos e deportando estrangeiros considerados subversivos. Um dos defensores dessas teorias foi Jan Smuts (1870-1950), estadista sul africano entre 1919 e 1948, nas quais defendia o holismo, teoria que argumentava na existência de um princípio ordenador hierárquico da natureza que atua sobre seus constituintes dando um sentido que vai para além desses. Desse modo, Smuts foi proponente do *apartheid* e era a favor do desenvolvimento social separado, mas total, talvez para uma posterior melhor integração das diferentes raças com o tempo²⁴⁰.

Perante tal proceder do revisor jovem, ao tratá-los com respeito, os nativos vêm a possibilidade de um convívio salutar com os brancos. O revisor branco e jovem, nas suas ações, sintetiza o almejo coletivo de uma concertação que atenuaria e, porque não, resolveria os conflitos que os dilaceram. Esse instante fugaz de sonho é quebrado ao entrar o revisor Aguiar, que desfez o momento de união criado pela atitude do jovem revisor. Mas aquele instante encantado ficara na mente dos negros nativos, instante que eles ansiavam que se multiplicasse em toda a colônia, onde nos lugares públicos a humilhação aos negros era uma prática cotidiana.

O cotidiano de humilhação era consentido pelo negro. Mas sua revolta vai se esboçando. Visto que o racismo permeia toda a sociedade colonial, sobretudo nos espaços públicos, a raiva dos negros contra o sistema discriminatório se aprofunda. Esse

²⁴⁰ Dias, 1989, p. 28–30; Hedges, 1993, p. 201; Said, 1993, p. 53; Crema, 2015.

rancor faz com um grupo de negros se revolte e ataque o senhor Antunes. O senhor Antunes vivia do comércio rural, ao ponto de acumular propriedades e ter comprado um carro importado, de origem americana. Outro caso se dá com o senhor Antônio, que estava de caso com a negra Josefa, que era moça mais linda e atraente do posto. Por ser uma das esposas de Godido, provocou nele imenso ciúme, estimulando que esse desfira uma facada ao senhor Antônio, numa briga por falta de pagamento do momento em que estivera com a prostituta Josefa. Sua atitude provoca reação de outros brancos que chegam de carro, alertados pelos gritos, mas Godido e seus comparsas se escondem entre as árvores e fogem. Apesar da perseguição da polícia, eles conseguem se escapular e chegar à savana, onde estarão a salvo²⁴¹.

A narrativa fixa a imagem em Godido que se funde com o fim da noite. Estabelece um paralelismo entre o tempo em que ocorre a ação do grupo de Godido com a revolta consciente de um grupo racial. A ação do grupo de Godido, explorado, dominado e violentado, contra o grupo do senhor Antônio, dominante, explorador e violento é o prenúncio de uma noite colonial que se esboroa. Por isso, Godido representa a esperança num sistema de medos e punições para mostrar os limites estabelecidos e as sanções de quem ousa os transgredir. Representante de um grupo racial oprimido, Godido se torna símbolo de todos os homens oprimidos.

Em vez de propor um futuro que não poderia se concretizar, visto que, obviamente, ele não é previsível, o narrador nos apresenta a imagem de comunhão de elementos isolados, como nuvens que, juntas, produzem chuva. Nas culturas bantu do Sul de Moçambique, chuva é sinal de bom agouro, visto que se trata de etnias dedicadas, predominante, à agricultura, propiciando boas colheitas. Desse modo, chover é sinal de atividade predestinada ao sucesso pelos antepassados, ao enviar um sinal de sorte. Nesse processo, elas não mantiveram sua singularidade, mas cooperam para um mesmo objetivo. Essa práxis coletiva, não tolhedora das particularidades individuais, seria o móbil para a mudança e a união tão almejadas. Associado a essa atitude coletiva, temos a exuberância da vegetação e dos ciclos celestes do entorno, que dão coragem para enfrentar um mesmo inimigo identificado²⁴².

Visto que o momento é de esperança, o grupo de Godido canta. Cantar para os bantu não é somente sinônimo de alegria, mas pode ser de tristeza. Visto que em todas as ocasiões esses povos cantam, seja na morte, no casamento ou na recepção de ilustres

²⁴¹ Dias, 1988, p. 31-34.

²⁴² Altuna, 2006, p. 66.

visitantes, o canto tem seu significado em função de um evento. O canto é coletivo e expressa, nesse caso, a expectativa de libertação da opressão. Geralmente, nos cantos desses povos as estruturas melódicas e harmônicas se mantêm, estruturas essas que têm um solo que interage com um coro, sendo este mutável em função de eventos ocorridos num instante recente. Supomos que essa emoção vai ser cantada não somente numa língua nativa, como novas estrofes irão ser acrescentadas às canções com ritmos conhecidos²⁴³.

3.6 Um “povo oprimido” numa “sociedade de preconceitos”

Em *Godido e Outros Contos*, temos a presença de diversos grupos sociais com interesses conflitantes. Do ponto de vista histórico, em Moçambique, existiram diferenciações nas comunidades campesinas, tendo existido um monarca, auxiliado por um grupo de conselheiros (uma aristocracia dominante) que detinha o poder político, jurídico religioso, auxiliado por um conselho de velhos. A terra era propriedade da linhagem, um bem comunitário, competindo aos chefes sua distribuição sempre que solicitado pelos membros desse grupo com a anuência dos membros da mesma comunidade. Depois de acordado, essas regras comunitárias eram aplicáveis aos estrangeiros, que, por motivos considerados plausíveis, podiam ser autorizados para usufruir os mesmos direitos²⁴⁴.

Essas comunidades bantu sofreram o impacto da expansão e consequente agressão imperialista nos finais do século XIX. Consequentemente, embora as relações de produção fossem mantidas na maioria das comunidades, os camponeses foram obrigados, direta ou indiretamente, a apoiar o esforço de acumulação empreendido pelas companhias majestáticas e mineiras de capital inglês e francês, assim como do americano, depois da segunda guerra. Os capitais ocidentais iniciaram paulatinamente um processo de investimento de seus ativos, onde obtinham mais lucros, possibilitando ganhos maiores, permitindo acalmar as reivindicações sociais crescentes na Europa e nos Estados Unidos, sem prejuízos nos ganhos. Nos contos, temos indicação de existir poderosas famílias e indivíduos que dominam o comércio mundial, uma poderosa

²⁴³ Hedges, 1993, p. 223 -224; Altuna, 2006, p. 43; Barthes, 2005, p. 193; Sopa, 2014, p. 144, 148-149.

²⁴⁴ Serra, 2000, p. 17, 39-44, 136-144; Khrumah, 1977, p. 13, 16.

burguesia internacional. Uma das famílias referenciadas é Rothschild, de origem judia, que, por meio de seus investimentos especulativos na banca, detinha nos finais do século XIX a maior fortuna privada do mundo, ao ponto de determinar o curso das guerras e dominar as economias de vários países capitalistas²⁴⁵.

João Dias fala igualmente de Henry Ford, que foi um grande empresário americano, que enriqueceu, chegando a tornar o homem mais rico do mundo no fim da primeira metade do século XX, ao introduzir a produção em série na produção automóveis. Com uma capacidade invulgar de invenção, conseguiu em pouco tempo montar uma empresa, a Ford Company, que pagava excelentes salários aos seus operários, e seu modelo de automóvel, divulgado por uma massiva publicidade, tornou acessível para todos os americanos. Todavia, ao pagar bem e promover seu bem-estar, exigia que os trabalhadores cumprissem metas de trabalho com o trabalho em série mecanizado, padronizado e racionado, possibilitando uma exploração extenuante das forças de trabalho que propiciou avultados lucros²⁴⁶.

Henry Ford e seu poder financeiro são vistos no conto de modo oposto à família Santos. O inventor e capitalista americano se destaca pelo poder, pelo luxo e pela ostentação, contrastando com a família Santos, que subsiste na carência, na poupança, no mal-estar. O pai, apesar de ser chefe numa repartição pública, uma prisão para este, não recebe o suficiente para sustentar sua família. Isso se nota na dieta pobre e repetitiva dos alimentos da família. A raiva de levar uma vida humilhante e de carências faz com que muitas vezes tenha asco e agrida os presos, geralmente negros. Os seus tempos de lazer são escassos, por vezes indo ao cinema ou fazendo um piquenique com a família²⁴⁷.

Essa carência é quebrada uma vez por ano, no natal. Nesse período, a fartura momentânea possibilitava uma dieta mais robusta, constituída de quitutes natalinos. Existia uma aproximação aparente entre patrões e empregados, apesar de não poder quebrar os limites impostos pelas relações sociais, sendo um desses limites que as tarefas domésticas, da responsabilidade do moleque. Outro limite que não podia transgredir era a ida ao cinema com os patrões brancos, pois ele era negro e seria expulso. Os moleques foram obtidos por punição, visto que foram enviados pela polícia

²⁴⁵ Dias, 1988, p. 19.

²⁴⁶ Dias, 1988, p. 23; Hedges, 1993, p. 8, 9; Souto, 1996, p. 160-162; Newitt, 2012, p. 296-302, 330-337; Jeffry Frieden, *Capitalismo Global: História econômica e política do século XX*, Rio de Janeiro, 2006, p. 49-55, 177-183; Rocha, 2011, p. 114.

²⁴⁷ Dias, 1988, p. 23.

para fazer trabalhos na casa dos Santos como pena pela falta de documentos obrigados a portarem.

Visto que essa família vive em apuros financeiros, seu sonho é ascender socialmente. Pelo trabalho do pai e pelos seus esforços, tal desejo não pode ser concretizado. Mas um dos modos seria um casamento vantajoso entre a filha de Santos, a Isaura, com o primo Artur, abastado proprietário, possuidor, entre muitas outras empreitadas, de uma fábrica de conservas. Por isso, a filha do senhor Santos se insinua para esse primo, com claro objetivo de obter vantagens materiais. Desse modo, ela acredita que somente pelo nepotismo poderia mudar as condições de vida da família, excluindo o trabalho e o esforço individual para mudança social, mostrando-se claramente incompetente para fazê-lo.

Muitas dessas famílias eram recém-chegadas à colônia, estimuladas pelo Estado Novo que as incentivou e apoiou na migração. Por meio disso, pretendia minorar o desemprego em Portugal, apesar de muitos igualmente imigrarem para a Europa, mais rica e, efetivamente, capitalista, e para os Estados Unidos. Essa migração fez com que, no funcionalismo público, aumentasse o número de portugueses em funções subalternas. Muitos dos empregos que outrora tinham sido de negros e de assimilados passaram a ser ocupados por brancos portugueses. Essa situação agudizou a contestação ao regime da situação, a qual este respondeu com violência e leis restritivas²⁴⁸.

Existia na colônia uma pequena burguesia branca, enriquecida primeiramente com o comércio rural e posteriormente com o estabelecimento de indústrias e serviços. É o caso de Artur, dono de uma fábrica de conservas. Essa fábrica está ligada a uma indústria muito desenvolvida na metrópole, da pesca, tornando a colônia um mercado importante. Apesar da política de proteção à indústria metropolitana, foi permitido a instalação dessa indústria em Moçambique, visto que tinha surgido nas colônias um mercado interno robusto, constituído tanto por uma crescente minoria branca, quanto pela ampliação do poder de compra dos negros devido ao trabalho migratório na África do Sul²⁴⁹.

Ligado aos empreendimentos rurais está o senhor Manuel da Costa, empresário que, com ajuda das concessões estatais e um capital inicial, estabelece uma propriedade privada, constrói uma fábrica de descasque de amendoim e feijões. Na chegada, usou do suborno para expropriar terras, método utilizado tanto pelas autoridades coloniais

²⁴⁸ Hedges, 1993, p. 164-168.

²⁴⁹ Wutys, 1980, p. 20; Dias, 1993, p. 26; Hedges, 1993, p. 42-45, 108-110.

quanto pelos brancos locais. Muitos dos nativos que conseguiram empregos com esse empresário português tinham um salário regular e não dependiam de uma agricultura de sequeiro, sujeita aos caprichos da natureza. Mas, mesmo os nativos que não trabalhavam para o senhor Manuel da Costa lhe vendiam seus produtos agrícolas.

O sistema de comercialização agrícola nesse período era controlado pelo Estado e os preços igualmente. Esse era claramente lesivo aos camponeses, muitos deles obrigados a trabalhar em monoculturas agrícolas para exportação. A sobrevivência dos camponeses dependia do poder de compra, visto que muitos dos produtos que necessitavam podiam comprar na cantina, obviamente pertencentes a poderosos empresários. Na zona rural, o comerciante português, com auxílio do chefe do posto, reinava sobre os camponeses, dispondo ao seu belo prazer dos seus produtos e se livrando de todo tipo de bugigangas inúteis, ao trocá-las com os produtos agrícolas, possibilitando que muitos facilmente ficassem ricos e voltassem para metrópole logo que possível²⁵⁰.

Diante da crescente exploração do capital português, os camponeses usaram diversas formas de luta. Uma das estratégias comuns era a fuga dos locais onde a monocultura era obrigatória para outros lugares onde o sistema colonial era menos espoliador, ou mesmo para os países vizinhos. Nessas então colônias inglesas, o sistema capitalista era mais desenvolvido e os salários altos, possibilitando aos camponeses o pagamento dos impostos e que usassem mais seu tempo e recursos para desenvolver uma agricultura familiar de subsistência. O dinheiro dos emigrados possibilitou que alguns camponeses comprassem juntas de bois e charruas, aumentando a produção agrícola e certa acumulação em alguns estratos sociais minúsculos²⁵¹.

Juntos a esta minoria branca, se destaca um conjunto de serviçais. Temos a presença constante de moleques e empregados, que auxiliavam nos trabalhos domésticos. Esses geralmente eram rapazes, visto que repugnava as senhoras brancas a presença de moças negras que seriam objetos da cobiça de seus maridos e se tornariam provavelmente rivais. Os moleques viviam na casa do patrão numa edícula, prestando todos os serviços domésticos, desde varrer o quintal, lavar os pratos e fazer as compras. A vida desses moleques estava nas mãos dos patrões, sendo na maioria submetidos a violência física e verbal, geralmente sendo malnutridos e mal pagos. Para muitos, o trabalho na casa dos brancos constituía a única oportunidade de convívio com a

²⁵⁰ Dias, 1988, p. 35-36, 151-153.

²⁵¹ Dias, 1988, p. 36-37; Rocha, 2011, p.116; Abdala Junior, 2012, p. 28.

civilização, possibilitando a aprendizagem do português e a continuação dos estudos, com permissão dos patrões, à noite²⁵².

Entre os descritos, temos trabalhadores forçados na cidade. O trabalho forçado, designado *xibalo*, era usual nas urbes. Muitos dos nativos, aos serem presos nas rusgas sem a caderneta indígena, eram requisitados, quer por privados, quer pelas instituições estatais. Estavam sujeitos a trabalhar gratuitamente segundo a apetência dos patrões, orientados por um capataz que os guiava, usando da violência sempre que possível, para estimular e mesmo os obrigar a se empenhar na lida e para desencorajar os renitentes. Os serviços municipais usavam muitos trabalhadores forçados nas diferentes atividades, sendo que os descritos nos contos estavam reparando as estradas da cidade. As vestes dos trabalhadores são deploráveis, assim como toda a logística para feitura das atividades. A alimentação, quando havia, era péssima, com a desculpa de que eles gostavam de alimentos deteriorados. Muitas vezes, os familiares eram obrigados a trazer os mantimentos, tornando um encargo para as mulheres, crianças e velhos que passaram a povoar as aldeias. Submetidos a condições desumanas de trabalho, muitos acabaram ficando doentes e, sem assistência médica, alguns mesmo morrendo. Consciente dessas práticas, muitos fugiam para África do Sul, na esperança de uma vida menos humilhante. Isso provocou no Sul de Moçambique a escassez de mão de obra e a luta entre os diversos segmentos econômicos pela sua aquisição, suscitando uma verdadeira caça ao homem²⁵³.

Os contos falam da pequena minoria de assimilados que o escritor fazia parte. Em “Indivíduo negro”, temos o conflito que gerava o aparecimento de preto competente no meio de brancos. Visto que não existiriam motivos para discriminá-los no serviço, pois o funcionário passara no concurso, o subdiretor vai protelando sua nomeação, pois um negro nessa posição seria mais um problema racial que uma solução, apesar de ele possuir todas as qualidades para ocupar tal posto. Devido à sua demora em tomar uma decisão sobre o funcionário, o chefe é punido. A hesitação do chefe é compreensível naquele momento, pois o funcionalismo público colonial foi excluindo paulatinamente os assimilados em favor da crescente presença dos portugueses da metrópole.

Os assimilados foram um pequeno grupo que se formou com a ocupação efetiva do território pelo estado português, constituindo maioritariamente de negros e mestiços

²⁵² Dias, 1988, p. 23-24, 27.

²⁵³ Anônimo. Falta de pretos. **A Colônia**, 2 out. 1924, n.53, ano 2, p. 1; Anônimo. Mão de obra indígena, **Correio de Lourenço Marques**, n. 24, ano 29, 7 jul. 1925, p. 2; Dias, 1988, p. 102; Newitt, 2012, p. 408-409.

que resultaram das alianças matrimoniais entre os chefes nativos e os comerciantes europeus com finalidade de facilitar o comércio no sul de Moçambique. Tendo muitos desses sido úteis durante as campanhas militares, alguns como soldados, foram recompensados e integrados no estado colonial. Foi nesse grupo minoritário que surgiu uma das mais combativas associações, o Grêmio Africano de Lourenço Marques, que defendia uma causa, chamada pelos seus membros de “africana”. Essa causa consistia em pugnar para serem contemplados pelos benefícios de ter cidadania portuguesa, associando ao progresso material (estradas, escolas), e ao bem-estar espiritual (instrução em língua portuguesa, justiça, igualdade de direitos). Associados a eles estava também um conjunto de pessoas letradas nas igrejas protestantes, formando um coro de críticos, nem sempre coerente aos abusos do sistema colonial e à ineficiência da sua administração²⁵⁴.

O Estado colonial era o maior empregador em Moçambique e os funcionários públicos eram, na sua maioria, brancos portugueses. Entre eles existiam diferenças, pois existiam os brancos nascidos em Moçambique, diferentes dos brancos que tinham vindo da metrópole. Os nascidos na colônia eram vistos com desconfiança pelas autoridades metropolitanas, que nunca os nomeavam para cargos importantes. O motivo era o temor de esses constituírem uma elite com tendências autonômicas, como tinha ocorrido na África do Sul e, mais tarde, na Rodésia do Sul. A confiança recaía aos brancos de origem metropolitana, sendo que desses provinham os governadores gerais aos reles funcionários, desde que tivessem mostrado fidelidade ao regime. O sistema colonial estimulava rivalidades entre brancos nativos e metropolitanos, impedindo o nascimento de uma consciência colonial apartada do projeto metropolitano²⁵⁵.

Abaixo de todos outros grupos da sociedade colonial, encontramos os camponeses, vivendo maioritariamente na zona rural, submetidos aos condicionalismos da natureza, se sustentando de uma economia mista, baseada tanto na agricultura pastorícia e recollecção, como na imigração para as minas. Apesar de manter muitas de suas estruturas, os camponeses foram gradualmente sofrendo um processo de crescente exploração de mão de obra. Visto que a classe operária na colônia era ínfima, eram os camponeses que prestavam os trabalhos mais penosos, abrindo estradas, varrendo calçadas, cultivando culturas obrigatórias e sendo continuamente espoliados das suas terras e dos indivíduos mais ativos. A sua manutenção como classe estava a serviço da

²⁵⁴ Hedjes, 1992, p. 13, 62- 64; Matusse, 1998, p. 64- 65; Sopa, 2011, p. 139-140.

²⁵⁵ Dias, 1988, p. 101-105.

economia colonial, pois constituía reserva de mão de obra, permitindo altos lucros aos investidores, sendo que os prejuízos eram partilhados pelos camponeses.

Consequentemente, esse grupo se ressentiu da exploração debilitante do capital. Iniciou um processo de transformação das famílias camponesas, onde as mulheres passaram a ter mais protagonismo que os homens nas famílias patrilineares, devido a ausência desses. Aumentou o alcoolismo entre os membros masculinos comunitários, estimulado pela indústria vinícola portuguesa ao promover o “vinho para o preto” e combater as chamadas bebidas “cafreaís”, fabricadas com os frutos da terra pelos camponeses. Criou-se uma situação ambígua em que os camponeses negros são sempre vítimas, pois, embora estimulados pelos cantineiros a comprarem o vinho, eram punidos pela administração com trabalhos correcionais se encontrados bêbados, acusados de vagabundagem ou de fabrico e consumo de bebidas proibidas²⁵⁶.

A descrição da opressão e da pobreza não se restringia à colônia, mas temos os estratos da sociedade metropolitana. Um dos estratos descritos nos contos pertence às estruturas agrárias e sociais portuguesas, como a presença de latifúndios, onde um vasto território é cultivado não totalmente por camponeses em proveito de um proprietário ausente. Esse regime de organização ocorria majoritariamente no Sul, como no Alentejo, enquanto no Norte, a propriedade é mais repartida. Mas é preciso ressaltar que dentro dos latifúndios existiam pequenas propriedades, alugadas pelo latifundiário, tendo uma composição variável de trabalhadores, entre permanentes e temporários. No Norte, no Alto Douro e Trás-os-Montes, esses campos também podiam ser vastos pastos, possibilitando que se praticasse a pastorícia. Isso mostra que Portugal era, naquele período, um país essencialmente agrícola, sendo a maior parte da população, campesina e pobre²⁵⁷.

Ao ir a Norte de Portugal, a personagem não nomeado quer rever o amigo João Filipe e fazer algumas reportagens sobre os arredores do rio Tua. Em conversa com os guardas fiscais, esses ficam surpresos deste negro ser de origem africana. Ao revelar suas intenções de conhecer a terra, esses comentam que ali eles tinham mais possibilidades de possuírem “bocados de terra”, diferentes do Alentejo, onde eles viviam na pobreza, lutando tenazmente contra a fome. Revela-se aqui o contraste entre a

²⁵⁶ Estácio Dias reitera em **O Brado Africano** no artigo “Portugal nas colônias (como o sol tropical cega) II” que “infelizmente o vinho é o motor da vida económica” na colônia (5 mar. 1932, ano 13, n. 589, p. 1); Dias, E. Sope. **O Brado Africano**, 14 out. 1933, ano 13, n. 673, p. 1; Mosca, 2005, p. 67; Capela, 2009, p. 36, 40, 112.

²⁵⁷ Dias, 1988, p.109-110; Hedjes, 1993, p. 6; Carmo, 2007, p. 814, 818, 828, 830-831.

região do norte e o sul. No Norte, mais fértil e com um sistema de “quintas”, uma propriedade rural com casa e espaço para cultivo e pasto, onde faz a horta e possuem árvores de frutas, olivais, souto, vinhedos. Apesar de sua riqueza permitir não passar fome, muitos ainda são supersticiosos, ao ponto de se assustarem com a presença de um negro, julgando ser uma estratégia do diabo para engodá-los. Por isso, marcam as portas com cruzeiros, na certeza de que assustarão o enviado do mal²⁵⁸.

Devido à pobreza prevalecente em muitas regiões, sobretudo no Alentejo, a opção era emigrar. Existia uma emigração preferencial para França e Alemanha, para os Estados Unidos e, se não houvesse outras possibilidades, para África. Essa última imigração começou a ser estimulada pelo governo, com objetivo não só de controlar os fluxos migratórios e das ideias subversivas, como também de aumentar a população nas colônias, possibilitando amenizar o mal-estar devido ao desemprego e à fome na metrópole. O sonho dos emigrantes era que, por meio do trabalho, pudessem enriquecer e apoiar não somente a família, mas igualmente seus conterrâneos, fazendo benfeitorias no lugar de origem. Esse é o caso de Júlio Manuel que, com ganhos obtidos no estrangeiro, doou dinheiro para construções na terra natal²⁵⁹.

Mas nem todos tinham tanto dinheiro assim para ceder. A maioria dos imigrantes vivia na poupança, indo por vezes à metrópole. É o caso dos pais da Olívia, que, com o pouco que ganham, mandam sua filha para metrópole, depois de terminado o colegial, para, certamente, fazer a universidade. As descrições se concentram na despedida dos pais à filha, ao qual recomendam cuidados, visto que não teria nem mais seus desvelos. Simultaneamente, relata a presença no navio de toda uma elite ligada ao funcionalismo público na colônia. A jovem viaja na primeira classe, obviamente existindo como nos comboios e nos autocarros, a segunda e a terceira classes, onde ficavam os indivíduos de outra raça, isto é, mulatos, indianos e pretos. Ao chegar à metrópole ficou espantada, pois ela não era o que lhe contaram, mas não tinha outra escolha, senão viver nela. Aqui, a moça inicia sua vida, longe da proteção dos pais e exposta aos perigos de uma sociedade excludente e degradada²⁶⁰.

A pobreza era muito visível nas cidades. Júlio se desloca numa cidade suja e maltratada; ele está desempregado e é descrito como um desajustado social. Difere das pessoas empregadas, orgulhosas e com as contas pagas. Devido a uma casca de banana,

²⁵⁸ Dias, 1988, p. 109-111.

²⁵⁹ Dias, 1988, p. 67, 111.

²⁶⁰ Dias, 1988, p. 41-44.

ele cai e fica tonto no chão. Nesse momento, sonha com o bem-estar tão almejado, bem diferente da realidade de carências que vive. Sozinho, com todo o tipo de carências alimentares, desprezado pelos seus vizinhos, vive uma vida sem norte. No sonho, devido à queda, vê-se rei rodeado por muitas concubinas, com fartura de alimentos e bebidas. Mas a realidade circundante logo apaga o sonho e seus vizinhos o xingam pelo descuido, se sentindo humilhado e sem apoio. No seu pensamento, esse estado de coisas não é somente de sua cidade, mas de um sistema injusto que achincalha o pobre²⁶¹.

Assim também é a descrição de um prostíbulo em plena metrópole. Nela, temos mulheres portuguesas se prostituindo e vivendo num ambiente de poucas virtudes. Sendo o dinheiro o móbil para suas ações, são descritas como tendo uma importante função social, a de servir terapia para tratar moléstias psicológicas que afetam os clientes e, por conseguinte, serem muitos úteis àquela sociedade. Por isso, o conto aponta para a desarmonia social existente em Portugal, um país doente que precisa um remédio, as prostitutas. Ao sugerir a prostituição como solução, vinca a degradação moral e o atraso econômico que o país está sujeito, onde a pobreza impera. Destaca no prostíbulo a prostituta loura. Ao descrever a loura num bordel, ataca o mito de uma mulher branca imaculada num pedestal, conforme propalado na colônia e de uma civilização superior, com lições a dar aos nativos da colônia. É uma crítica direta ao mote do Estado Novo, “Deus, pátria e família”. As moças prostituídas atentam contra o ideal de uma suposta casa portuguesa acolhedora e fraterna, onde todos são abrigados e recebidos de forma hospitaleira. Contraria igualmente o senso comum da mulher branca, dona de casa exemplar, ótima esposa e trabalhadora, veiculada não somente nos manuais escolares como também na literatura colonial.

A descrição dos desvalidos na metrópole se encontra igualmente na caracterização das personagens como Júlio e Manuela. Ambos vivem no mesmo bairro, mas ela criou uma antipatia por ele ser desempregado. Júlio Meneses andava, por isso, maltrapilho e vivia em condições degradantes numa habitação precária de uma rua imunda, longe da família. Fora excluído da herança familiar, resultante de desafetos entre eles e abandonado na miséria. Por isso, vive pedindo esmolas num bar perto de casa, onde, à dada altura, foi humilhado por seu familiar, o Frederico. Apesar de sentir atraído pela vizinha, constata que ela se prostitui. De modo que nenhuma relação diferente dessa seria cabível com Manuela. A vizinha possuía uma doença psicológica,

²⁶¹ Dias, 1988, p. 71-73.

indo ao bar mais frequentado do seu bairro à procura de clientes, o mesmo onde Júlio costumava tomar seu café. Apesar disso, Júlio não lhe dirige nenhuma palavra sobre o assunto, pois está ciente de que Manuela é malcriada e espalhafatosa.

O conto, intitulado “Esmola”, retrata cruamente os pobres e o imoral numa cidade da metrópole. Um desses pobres descritos é Antônio, mais conhecido por “Toninho”, que vive de esmolas dos utentes do bar. Além de ser coxo e sujo, possui alguma psicose que se manifesta no olhar e nas secreções salivais. O narrador constata que todas as personagens têm comportamentos imorais e fingem ser outra coisa. Por isso, a fofoca anda à solta, no qual o sujo quer falar do mal lavado. Frederico, primo de Júlio, também é tema de conversa, pois as más línguas lhe apontam comportamentos desviantes, apesar de sua postura soberba. Desse modo, contrasta com um discurso moralista existente na política, aliado ao catolicismo de um Portugal, detentor de uma superioridade cultural e civilizacional, um exemplo para os povos colonizados. A conclusão do narrador foi que essa baixeza moral e o mal-estar faziam parte do sistema social e econômico, não possibilitando uma solução senão por meio de uma reforma²⁶².

Esse ambiente de mexerico não somente se manifesta nas classes pobres. Temos igualmente no espaço onde a classe média frequenta, como no cinema, a mesma atitude bisbilhoteira da vida alheia. A vida alheia é passada há uma irmã distante, Juqui, como se fosse uma carta coletiva da família a ela sobre a estreia de um filme. Nessa estreia, a qual não há nenhuma análise do filme, se descrevem diversos estratos da sociedade colonial metropolitana presentes na primeira apresentação do filme e, sobretudo, os trajes e as posturas adotados. Primeiramente, temos a disposição dos estratos sociais que ocupavam espaços determinados na sala do cinema. No balcão estava o comendador; o deputado estaria se não fosse a sua impossibilidade. Alguns pagaram para ficar no camarote, enquanto outros ficaram na plateia, mas nas primeiras filas. Nessa fila estava também a rival dessas meninas, designada simplesmente a “menina fútil”. Por estar na mesma fila, a irmã da Juqui expressa a vontade de excluir essa rival do grupo, que tem o privilégio de assistir a estreia do filme.

A descrição mostra que estamos diante de uma clara divisão de classe. Temos um grupo de funcionários públicos privilegiados que tem possibilidades de escolher os lugares destacados no cinema, possuindo ligações à magistratura, à legislatura, aos correios e a uma aristocrática ligada a modos de estar etiquetados. São geralmente altos

²⁶² Dias, 1988, p. 89-91; Rocha, 2011, p. 114.

funcionários administrativos e possuem alguns títulos de nobreza. Trata-se de um grupo excludente, pois a presença de outros elementos pouco desejáveis provoca repulsa e inveja na irmã de Juqui. Nele estão ausentes os desvalidos sociais e, com certeza, trata-se de uma minoria. Esse grupo tem possibilidades de seguir a moda e, por conseguinte, de comprar os últimos lançamentos feitos por essa indústria, ao qual somente tem acesso os que possuem capacidades financeiras além das comuns, possibilitando o usufruto de bens adquiridos pelos excedentes de posses financeiras²⁶³.

O mesmo se dá com Alice, mais preocupada com seu aniversário do que com outros. A moça é descrita como vivendo na moleza numa vila interiorana portuguesa. Ela difere dos trabalhadores cansados, que labutam nos campos e na fábrica; um trabalho árduo que, inclusive, atinge os animais de carga. Alice de Almeida, ociosa, acorda para somente para ficar na janela à espera das novidades que não chegam. Ao ver que não chegou nenhuma correspondência para si, se decepçiona. Então volta sua atenção para os preparativos do seu aniversário, imaginando os convidados, os presentes, as comidas e o impacto social desse evento por si organizado. Temos apresentado no conto uma classe privilegiada com casa, comida e caprichos satisfeitos, com poder de compra acima de outros, recebendo visitas com bens caros e ouvindo as músicas no topo das paradas musicais. Essas atitudes de Alice eram possíveis pelo poder econômico da família da moça. Por isso, a carta que Alice recebe do estudante de Coimbra a alerta precisamente para isso: o caráter egoísta do seu comportamento, apelando para uma atitude mais preocupada e solidária para com os outros²⁶⁴.

Igualmente se descreve uma classe média da metropolitana. Nessa classe, o individualismo familiar não permite um contato efetivo com outros. É o caso da moça que fica desamparada aquando da morte do pai num safari em África. Trata-se de uma donzela com condições de vida muito boas em relação à maioria dos personagens descritos nos contos. O pai tem dinheiro para fazer turismo em África, pagando para fazer uma caçada, que é malsucedida, levando-o à morte. Ela tem conhecimento da morte do pai pelos jornais durante o café da manhã. Por isso, ora se desespera, ora pensa nas possibilidades que teria sem a presença paterna, com mais liberdade para fazer o que bem entendesse. Mas se sente isolada e triste, apelando para o consolo que os vizinhos não dão diante da desgraça ocorrida com o pai. Mas, visto que ela vive sozinho num apartamento, lugar do discreto, seus vizinhos não têm conhecimento do sucedido;

²⁶³Dias, 1988, p. 59-61.

²⁶⁴Dias, 1988, p. 45-49.

e, mesmo com essa informação, se acanhariam em se meter onde não foram chamados²⁶⁵.

Nos estratos da sociedade portuguesa, João Dias descreve estudantes diferentes das moças na solidão. Os estudantes estão mais ligados às dinâmicas políticas. Num conto sem título, narra-se a amizade entre Américo e Alberto. Ambos foram educados no mesmo liceu no passado. O primeiro se notabilizara pela sua participação nas atividades jornalísticas e políticas, tendo sido inclusive premiado pelas suas atividades. Mas o liceu era um lugar conservador e retrógrado, muito preso às doutrinas da Igreja Católica. Alberto, menos ligado aos ideais do colégio, tratara de romper com as ideias conservadoras e passa a apoiar movimentos de contestação do sistema.

Mas ambos são privilegiados, ao poderem escolher os lugares em quem podem viver. Na infância, Américo teve brinquedos e professor particular. Ao chegar a Lisboa, vive num quarto alugado que o desagrada. Ao mudar para o lar estudantil, vê sua privacidade violada e seu mal-estar com outros colegas se agudiza. Reagem escrevendo e não enfrentando seus colegas. Por outro lado, Alberto estuda por obrigação, não levando a sério as atividades acadêmicas e ansiando pela morte de algum parente rico que lhe legaria heranças. Tem, obviamente, um parente rico, que possuía uma quinta de olivais e vinhedos, onde costuma ir passar férias. Sua despreocupação com a vida diferia dos trabalhadores da quinta, sempre atarefados nas lidas, ou dos vendedores, carregados e preocupados na estação de trem. Estamos novamente diante de dois jovens que vivem folgadoamente devido ao apoio de familiares ricos, sem fardos ou dificuldades, sonhando em mudar o mundo, mais no discurso ou por meio de leituras subversivas, mas usufruindo dos benefícios proporcionados pelos seus progenitores.

Portanto, como descrevemos anteriormente, temos uma sociedade dividida por raças, que, na verdade, apontam para a existência de classes em tensão. Por um lado, associada à raça branca, temos tanto a pequena burguesia local, quanto a poderosa burguesia internacional, manifesta no domínio do capital inglês na colônia e na subalternidade do capital português, que, apesar das suas fragilidades, detém o poder no aparelho do Estado e nas propriedades rurais e urbanas na metrópole. Em oposição, temos negros explorados de diversas formas, possibilitando o acúmulo de riquezas pela burguesia internacional e o aumento da pobreza nos nativos na colônia. Tal pobreza é expressa pela violência com que são tratados, pelo aumento do alcoolismo, pela fome,

²⁶⁵ Dias, 1988, p. 53-55.

pelo trabalho forçado e pelo controle cerrado das autoridades coloniais. Desse modo, concluímos que o colonizador branco domina na economia e na vida social, apesar de, na metrópole estar também ligado às camadas mais pobres. O dominado, o pobre, é negro ou mulato, sujeito à exploração intensiva da força física e à limitada liberdade de expressão e de trânsito²⁶⁶.

3.7 A situação linguística

Uma das questões manifestadas nos contos de João Dias é a presença de termos provenientes de outras línguas como as bantu, o inglês e o francês, sendo que a língua de escrita dessas narrativas é o português. Estácio Dias, num artigo em *O Brado Africano*, aborda a questão da língua, defendendo sua importância para o desenvolvimento da nação, visto que, anteriormente, fora importante para o comércio e, agora, também, útil na administração. Em relação a essas, sua posição foi ambígua, porque argumentou, como outros membros do Grêmio africano de Lourenço Marques, a favor da língua portuguesa e do combate aos “dialetos cafres”. Apesar disso, recorreu aos termos dessas línguas locais, sobretudo quando abordava aspectos culturais, vocábulos agora designados por moçambicanismos²⁶⁷. Em *Godido e Outros Contos*, das línguas bantu, encontramos os seguintes termos:

- a) Capulana – pano, tecido, fazenda, geralmente usado pelas mulheres ajustadas à cintura ou ao peito. Do ronga e do changana²⁶⁸.
- b) Docodela – proveniente do inglês doctor, geralmente ligado ao título dado aos médicos. Do ronga e do changana *dokodela*²⁶⁹.
- c) Lobolo - compensação antenupcial dada pelo noivo à família da noiva nas sociedades patrilineares pela saída de um membro útil de uma unidade econômica familiar (muti, gipeto, nloko etc.) para outro. Do ronga, changana *lovolo*²⁷⁰.

²⁶⁶ Khrumah, 1977, p. 14; Balandier, 1993, p. 112; Mendonça, 2014, p. 10.

²⁶⁷ Dias, E., A língua, **O Brado Africano**, 7 mar. 1936, ano 19, n. 797, p. 1.

²⁶⁸ Dias, E. A vida de um clan há 50 anos. **O Brado Africano**, 24 dez. 1930, ano 13, n. 538, p. 3; Neves, 1987, p. 22, 33; Dias, 1988, p. 51; Lopes et al., 2002, p. 42; Siteo et al., 2008, p. 82.

²⁶⁹ Dias, 1988, p. 20; Siteo, 1996, p. 32; Siteo et al., 2008, p. 30.

²⁷⁰ Dias E. A vida de um clan há 50 anos. **O Brado Africano**, 24 dez. 1930, ano 13, n. 538, p. 3; Cabral 1972, p. 28; Dias, 1988, p. 25; Siteo, 1996, p. 99; Feliciano, 1998, p. 473; Lopes et al., 2002, p. 83; Mosca, 2005, p. 51; Martinez, 2008, p. 57.

d) Matapa – molho feito com folhas de mandioca num caldo resultante da mistura de leite de coco e amendoim, ao qual é acrescido frutos do mar (caranguejo, peixe, camarão etc.)²⁷¹.

e) Monhé – comerciante de origem indiana muçulmano. Também designa os asiáticos e seus descendentes, assim como todos outros que resultam da miscigenação com esse grupo. Do ciyao, cinyanja ou emakhuwa *mwenye*, significando senhor, chefe²⁷².

f) Mufana – moço, rapaz. Do ronga e do changana²⁷³.

g) Puto – bebida tradicional de fabrico caseiro feita com mapira, mexoeira e milho, muito usada no ato de cultuar os antepassados. Do xichangana e ronga *uputu*, sendo designada *doro* em ndau²⁷⁴.

h) Tombozana – moça bonita, geralmente jovem, objeto de desejo dos homens²⁷⁵.

i) Quengueleguezé – Lua nova. Termo que anuncia a comunidade o surgimento da lua nova. Foi muito divulgado por um poema de Rui de Noronha com a mesma designação, publicado em 1 de agosto de 1936 em *O Brado Africano*, no qual se descreve um ritual ronga, designado *Ku indla*, realizado em crianças recém-nascidas quando do surgimento da lua nova. No conto de João Dias, o ritual é igualmente descrito, destacando o momento de mostrar à criança a lua pelo pai, António, que não corresponde tanto ao rito como à descrição do poeta dos *Sonetos*. No ritual, o pai somente aparece depois de terminado o ritual, por ser tabu fazê-lo antes. Do ronga, changana e tswa²⁷⁶.

j) Suca – do verbo kusuca- sair, partir, ir embora ou levantar-se, por-se de pé. Do changana ou do ronga no presente do imperativo. Pode ser igualmente uma interjeição de indignação ou repulsa, perplexidade ou incredulidade²⁷⁷.

²⁷¹Dias, 1988, p.25; Lopes et al., 2002, p. 101; Siteo et al., 2008, p. 137.

²⁷² Cabral, 1972, p. 77; Dias, 1988, p. 27, 66; Lopes et al., 2002, p. 108.

²⁷³Dias, 1988, p. 20; Siteo, 1996, p. 127; Lopes et al., 2002, p. 110; Siteo et al., 2008, p. 161.

²⁷⁴ João das Regras. Sua grandeza a bebedeira nacional. **O Africano**, 13 maio 1914, ano 5, n. 279, p. 1; Albasini, J. No paiz da bebedeira, **O Africano**, 19 dez. 1914, ano 4, n. 214, p. 1; Estácio Dias comentou favoravelmente sobre o “uputchó” e o “pombe” (Dias, E. Regime de bebidas. **O Brado Africano**, 22 mar. 1930, ano 12, n. 505, p. 1); Neves, 1987, p. 53; Dias, 1988, p. 15; Lopes et al., 2002, p. 60, 144.

²⁷⁵ Dias, E. Indolência nacional. **O Brado Africano**, 16 fev. 1932, ano 18, n. 743, p. 1; Dias, 1988, p. 32, 36.

²⁷⁶Dias, 1988, p. 16-17; Lopes et al., 2002, p. 128; Noronha, 2006, p. 166-171.

²⁷⁷ Cabral, 1972, p. 102; Dias, 1988, p. 27, 33; Siteo, 1996, p. 210; Feliciano, 1998, p. 307-308, 316, 318; Siteo et al., 2008, p. 271.

l) Senzala – do kimbundo, sanzala que significa lugar, casa de família. Igualmente significa em kikongo, na variação Sanzala, bracelete, bêbado, povoado, aldeia e no Brasil, designa alojamento de escravos²⁷⁸.

Na língua portuguesa, temos igualmente um conjunto de termos do inglês como *flirt*, que originou o verbo flertar em português e que, no conto, descreve o ambiente do liceu, onde eram comuns os galanteios e os namoros entre os estudantes. Igualmente, temos o *slogan*, que é uma palavra corrente em português, significando sentença fixa e curta, usado como divisa ou lema na propaganda ou publicidade, possibilitando uma memorização fácil por parte dos receptores. O slogan descrito, “não há verba”, define a situação de carências financeiras com que os funcionários públicos se confrontam ou trabalham em horas extras. O Estado paga essas horas parcialmente, mostrando a inépcia e a exploração por um sistema colonial iníquo²⁷⁹.

De origem francesa, temos diversos termos ligados aos hábitos cotidianos, à moda, ao mobiliário doméstico. Os termos usados pela personagem apontam para o domínio da etiqueta francesa perante outras. Nesse caso, no cinema, todos são convidados a comportar-se adequadamente, com *finesse*, isto é, finura. Essa atitude tinham todos os membros da alta sociedade que assistiam a estreia do filme, designada *première*. Essa finura contrasta com a grosseria e a baixeza da menina fútil, que pelo ponto de vista da persogagem que narra a história, devia ser excluída desse meio distinto. No intervalo do filme, além de serem dadas notícias, temos publicidade de roupas da moda, como o *bikini*, maiô de duas peças, de dimensões reduzidas.

Outro termo ligado ao cotidiano doméstico é o *toilette*, lugar onde se lava no banheiro. Mas, no conto, aponta para o traje ou roupa vestida por uma menina desprezível, ao se encontrar com a narradora num apartamento, melhor, segundo o texto, *appartement*, uma unidade residencial de um prédio. Um dos mobiliários usados no domínio doméstico é designado *Abat jour*, da qual derivou o termo abajur, o mesmo que genericamente se designa candeeiro. Outro termo usado de origem francesa no conto designa prego, *clou*. Mas aqui tem conotação sexual de pênis, que o narrador

²⁷⁸ Dias, 1988, p. 33, 37; Deonísio da Silva, *De Onde Vem as Palavras*: origens e curiosidades da língua portuguesa, Rio de Janeiro, Lexikon, 2014.

²⁷⁹ Dias, E. “John and John”. **O Brado Africano**, 27 de fev. 1926, ano 8, n. 350, p.1; Veja-se igualmente em **O Brado Africano** o artigo “Cautela! Cautela”, onde o pai de João Dias aponta que nos lugares públicos de Lourenço Marques falar inglês é elegante, assim como citar Oscar Wilde e Charles Dickens (3 jan. 1926, número único, p. 1). Cf. Noutro artigo, Estácio Dias se insurge contra a presença de muitos livros “made in England”, existindo alguns “made in Deuchland”, em vez de ter mais publicações que exaltem a cultura portuguesa (Divagando. **O Brado Africano**, 30 nov. 1935, ano 18, n. 784, p. 1); Dias, 1988, p. 42, 102.

destaca que é imundo, mas importante mecanismo de equilíbrio social naquela sociedade doente, escape este possibilitado pelas prostitutas que aliviam as tensões psicológicas desses imundos. A presença de neologismo na língua portuguesa aponta para o domínio não só da língua como também da cultura francesa em Portugal, desde século XVIII até a primeira metade do século XX²⁸⁰.

Visto que muitos africanos ficaram expostos ao português, surgiu um conjunto de falantes dela como língua segunda. Por essa exposição ter sido muitas vezes débil e insuficiente, o português falado por esses nativos possui muitos desvios de concordância, mostrando que as regras de concordância das línguas bantu são transferidas para o português, originando variações. Em tom zombeteiro, essa forma de falar foi designada de “pretoguês”, pelos colonos, alardeando e mostrando que a língua portuguesa “bem falada” seria competência dos oriundos da metrópole²⁸¹.

Acerca deste fenômeno linguístico, como demonstramos anteriormente no caso de *O Livro da Dor*, entre o período de atuação do jornal *O Africano* (1909) e a morte de João Dias (1949), tivemos uma situação diglósica. Por diglossia, entende-se a existência de duas ou mais línguas num determinado espaço de interação, no qual uma é mais prestigiada que a outra. Trata-se de uma hierarquização das línguas baseadas nos seus usos sociais e políticos. Desse modo, a língua portuguesa seria língua prestigiada, possibilitando não somente o acesso ao capital simbólico ligado à civilização e aos empregos na administração colonial, como também de mobilidade social, permitindo aceder ao estatuto de assimilado. Acima do português estava obviamente o inglês, ligado aos serviços privados e associado às igrejas protestantes. O francês nesse contexto seria a língua das elites intelectuais, não somente apontado para o requinte de seus utentes, como a vinculação ao segmento intelectual da alta cultura. No escalão baixo, temos as línguas bantu, principalmente o ronga e o changana, línguas autóctones usadas pelos nativistas nos contatos cotidianos e nos eventos sociais, como evidência às relações duais que eles mantinham, ao nem serem africanos ou europeus, mas o resultado desses contatos entre o subalterno e o hegemônico. As línguas bantu eram usadas no cotidiano das urbes e no campo, possibilitando a comunicação comunitária²⁸².

²⁸⁰ Dias, 1988, p. 60-62, 84-85.

²⁸¹ Dias E. Vinho e bebidas cafres. **O Brado Africano**, 28 mar. 1930, ano 12, n. 506, p. 1; Lopes et al., 2002, p. 38.

²⁸² Dias, E. Cautela! Cautela!. **O Brado Africano**, 31 jan. 1926, número único, p. 2; Dias, 1988, p. 20, 24, 26, 32, 33, 35, 37; Ngunga, 2004, p. 50-53; Firmino, 2002, p. 51-54, 114-263; Rosário, 2007, p. 12-14.

Calvet (2005, p. 67, 98) defende a existência de relações entre línguas, espaços e modos de vida. Se os europeus, nesse caso portugueses, eram os civilizados e consequentemente detentores da cultura, então os nativos eram os bárbaros e “inimigos do trabalho e da cultura”, para usar uma expressão portuguesa do século XVIII. Por conseguinte, língua somente pode ser a portuguesa, visto que os nativos somente falam “dialetos”. Ao aparecer em 25 dezembro de 1908 em *O Africano*, os membros do Grêmio Africano de Lourenço Marques defenderam o ensino do português e o combate aos que eles chamavam de “dialetos cafres”. Eles assumiram a dicotomia propalada pelo sistema, onde os civilizados falam línguas e os atrasados, “dialetos”; e o desejo intencional e abertamente assumido de eliminá-las, a esperança de uma ação glotofágica eficaz e o consequente domínio da língua portuguesa pela maioria dos nativos, mecanismo fiável para o estabelecimento de uma cidadania lusitana. Estávamos diante de um ponto de vista parcial, baseado num desconhecimento dos termos científicos usados, visto que toda língua tem dialetos, sendo esses a variação geográfica de uma língua. Ao designá-los “cafres”, reiteraram o desprezo, pois tratavam de negros selvagens não católicos. As línguas bantu eram mais faladas no campo, onde predominava a agricultura, embora igualmente os nativos urbanos as usassem; enquanto o português era uma língua citadina, associada à incipiente indústria e aos serviços²⁸³.

Consciente da inexistência de línguas associadas a determinadas classes, Calvet (2005, p. 83, 157, 178) mostra que estamos diante de uma língua exclusiva, isto é, que sua presença significa a exclusão de outras línguas. No caso moçambicano, a competência na língua portuguesa possibilitava o acesso a bens de prestígios de uns em detrimento de outros. A ausência de competência linguística impedia o acesso da maioria nativa a espaços e bens simbólicos do poder. A língua portuguesa era usada na administração, no ensino e nos jornais e era dominante no sistema colonial, associadas às línguas inglesas e francesas, no caso dos contos de João Dias. Mas existiam as línguas dominadas, que eram desprezadas pela administração, seu uso combatido no ensino (como no caso pelas igrejas protestantes), esporadicamente usadas no jornal, somente com objetivo de propalar ideias dos assimilados e, portanto, eram línguas dominadas.

²⁸³ Albasini, J. Anno novo – era nova. *O Africano*, 25 dez. 1908, número único, p. 1; Estácio Dias afirmou que os artigos de João Albasini no “dialeto ronga” eram muito bem escritos, apontado para uma fluência por parte deste nesta língua e por isso, aconselhou a tradução para português, visto que no seu tempo imperava o “mau português” (A trajetória Africana. *O Brado Africano*, ano 17, n.720, p.1); Rocha, 1991, p. 292-294. Moreira, 1997, p. 47; Lobo, 1999, p. 100, 102; Calvet, 2005, p. 67, 140, 146.

Ao analisarmos o sistema colonial, podemos concluir que o português era a língua dominante no sistema colonial e as línguas bantu, dominadas; sendo as últimas do colonizado e a primeira do colonizador. Assim, as relações entre essas línguas expressavam os lugares ocupados por seus falantes nos estratos sociais da vida colonial e as ações de promoção e de despromoção de grupos com distintas formas de vida e interesse no sistema colonial²⁸⁴.

Godido e Outros Contos de João Dias foi a expressão do desalento da pequena burguesia filha da terra diante do domínio avassalador e excludente do nacionalismo econômico do Estado Novo. Para tal, retoma uma forma existente tanto entre os dominados como nos civilizadores. Nos contos, os eventos são ordenados com objetivo de expressar modelos estabelecidos de hábitos e condutas humanas. Por isso, são ideais para criticar o sistema colonial, possibilitando incluir nesses provérbios e cartas que demonstram numa linguagem coloquial e moçambicana as características perversas do colonialismo português. Esse desencanto pelo sistema colonial foi motivado pela exclusão dessa pequena burguesia dos privilégios que teve antes da ascensão de Salazar.

Por isso, os contos vão se fixar no que está mal na colônia e na metrópole. Ao descrever os tipos raciais e sociais sobressaem os desvalidos. Igualmente, insinua o domínio de poderosos grupos capitalistas internacionais e nacionais, apoiada por uma minoria subalterna ciosa dos seus proveitos. Essa minoria subalterna manifesta um egoísmo desconcertante, refutando a propalada harmonia difundida pelo Estado colonial. Apesar disso, temos enunciado nesses contos a esperança de um futuro melhor. Por meio das ações dos personagens jovens e nativos, se esboçam atitudes e ações contrárias ao sistema desigual e particularista, proporcionando o surgimento de comunitarismos instigadores de outras realidades.

²⁸⁴ Estácio Dias, em **Imprensa de Lourenço Marques**, número único contra a lei repressiva de João Belo contra os jornais do momento, defendeu o uso da língua ronga nos jornais como um mecanismo de propagação das ideias nativas entre a maioria indígena, uma forma de convidá-los a frequentar “escolas portuguesas e a falar português” (A imprensa: pouca luz, nenhuma, tanto melhor, 19 out. 1926, p. 2). O irmão de João Albasini, José escreveu um artigo em ronga intitulado *A ndlondy wa shiportuguese*, no qual usa seu nome com o qual era conhecido naquela comunidade, Bandana, apelando para aprendizagem do português, embora reconhecendo a importância da aprendizagem das línguas nativas (**O Africano**, 16 maio 1914, ano 4, n. 215, p. 5). Capela, 1979, p. 41-45; Sopa, 1991, p. 254- 255; Rosário, 2014, p.130, 134.

4. A autobiografia e assimilação protestante

Chitlango, Filho de Chefe é a narrativa autobiográfica de Eduardo Mondlane. Temos nela recordado o trajeto da infância à adolescência do futuro dirigente nacionalista. Já no título, se manifestam alguns feixes de sentidos que nos possibilitam a sua compreensão. Desse modo, o nome próprio foi ocultado, com objetivo de preservar o autor de possíveis represálias do sistema colonial. O nome ocultado liga-se a uma história rica e nobre, obliterada. Trata-se de um sistema colonial que se manifesta pela desvalorização do outro, visto como inferior em termos econômicos, racionais e sociais. Tais qualificações influenciam na construção da personagem, criada num tempo no qual se desprezava sua existência e, conseqüentemente, do seu povo.

A autobiografia de Eduardo Mondlane foi escrita antes de se tornar líder nacionalista. Os elementos que a estruturam são basicamente os mesmos que constam na sua trajetória pessoal, sendo desse modo difícil e, senão, impossível distinguir o real do ficcional. Apesar disso, partimos da suposição de que sendo autobiografia uma seleção pela memória dos fatos considerados relevantes, estamos então diante de uma escolha, longe de um dado real. Em relação a esse real, temos uma mediação, em que a linguagem possibilita-nos o acesso ao narrado. O protagonista da autobiografia reconhece que usou da memória para relatar os eventos, apontando par sua reconstituição em *a posteriori*²⁸⁵.

Eduardo Mondlane nasceu em 20 de junho de 1920 em Manjacaze, na província de Gaza. Era filho de uma família de camponeses aristocratas, cujo pai, Mussengane Mondlane, era chefe da linhagem dos Khambane e a mãe, Makungu Muzamusse Bembele, descendente do Xipenangane Mondlane, célebre guerreiro ligado aos reis da região de Bilene, norte de Maputo. Sua educação tradicional foi fornecida pela mãe, visto que seu pai morrera em 1922, tendo sido ensinado a ter orgulho de sua origem aristocrática, das origens e dos feitos dos seus antepassados. Mondlane herdara o nome de um dos mais ilustres antepassados de sua família, Chitlango, o mais velho, e deveria fazer jus a essa herança guerreira e nobre.

²⁸⁵ Cruz e Silva, 1999a, p. 9-14; Abdala Junior, 2012, p. 201; Cara, 2014, p.112, 117, 120.

O sustento da família vinha da agricultura de subsistência, criação de gado e recoleção, mas igualmente da ida dos seus familiares às minas da África do sul. Os excedentes coletados da agricultura de subsistência nos períodos chuvosos, sobretudo do amendoim, eram vendidos nas cantinas, geridas por monhés na vila de Manjacaze, possibilitando a troca por mercadorias úteis para o cotidiano desses camponeses e a compra de bens de prestígio para os notáveis e de beleza para as mulheres. Sua primeira saída do círculo familiar foi para conviver com os pastores das redondezas, onde aprendeu as regras do grupo, os limites dos seus privilégios, a obediências aos chefes, as punições para os infratores, a solidariedade e fraternidade reinante entre os jovens pastores.

Em 1932, inicia seus estudos na Escola Primária de Manjacaze, incentivado pela mãe que aguçava sua curiosidade de conhecer os “segredos do homem branco”. Todavia, influenciado pela irmã, crente de uma igreja protestante, e devido à escola estatal ser uma instituição violenta, mais estimulando ao trabalho forçado em favor dos professores que ao estudo, se muda para a escola da missão suíça, onde terminou a escola rudimentar em 1936. Depois vai a Lourenço Marques, trabalhando no hospital da missão suíça e estudando à noite. É nesse período que conhece André-Daniel Clerc, sendo o missionário essencial para a maturidade e continuação de seus estudos.

Terminada a escola primária, frequentou o curso de catequistas em Ricatla, ao norte de Maputo, e, entre 1937-1940, foi pregador nos entornos da capital da província nos bairros da Polana, Malhangale e Laulane, estimulando e organizando o *mintlaw* (grupos ou equipas), cuja experiência adquire quando estava em Manjacaze. Nesse período, a missão suíça e seus membros, assim como outras religiões, viram suas atividades cerceadas pelo Estado Novo, aliado à Igreja Católica. Esteve igualmente em Cambine e Dingane, entre 1941-1942, na missão da Metodista Episcopal, onde aprendeu técnicas agrícolas em terras áridas, inglês e contribuiu na formação e no desenvolvimento das equipas ou patrulhas. Escreveu poemas em xichangana no jornal *Nyeleti Ya Miso* em janeiro e outubro de 1944, colaboração que continuou depois de sair de Moçambique para a União Sul Africana.

Em 1944, obtém uma bolsa para Lemana, no norte do Transvaal, onde estudou inglês e afrikaans, conciliando seus estudos com as atividades religiosas. Por ser um excelente estudante, foi escolhido para presidir a Associação de Estudantes Cristãos em 1946. Em 1948, matriculou-se na Hoffmeyr School of Social Work em Joanesburgo,

mudando para cursar sociologia na Universidade de Witwatersrand. De férias, regressa em finais de 1948, onde, usando das habilidades organizativas, cria o Núcleo de Estudantes Secundários de Moçambique (NESAN), tendo em princípios de 1949 sido interrogado pela PIDE sob a suspeita de desenvolver atividades nacionalistas. Devido à ascensão do partido nacionalista de Daniel Malan e da política do *apartheid*, seu visto não foi renovado, tendo sido obrigado a voltar para Moçambique, apesar dos protestos veementes de seus colegas e professores. Em 1950, parte para Lisboa, onde se matricula na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tendo conhecido nacionalistas africanos das colônias portuguesas associados na Casa dos Estudantes do Império. Em 1951, viaja para os Estados Unidos, onde continua seus estudos, fazendo o bacharelado, o mestrado e doutorado em Sociologia e Antropologia na Oberlin College e na Northwestern University entre 1953 a 1956. Desde 1957, foi funcionário das Nações Unidas, ligado ao departamento dos problemas da descolonização. Em 1961, visita Moçambique com sua família, onde é recebido com muito entusiasmo, apesar de ser constantemente vigiado pela polícia política portuguesa. Em 1962, funda a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) que em 1964, desencadeia a insurreição armada contra o colonialismo português. Em 3 de fevereiro de 1969, é assassinado em Dar Es Salaam por uma carta armadilhada²⁸⁶.

Era um leitor insaciável, muito interessado em saber sobre o mundo e povos. “Eu tenho uma grande vontade de ler livros”²⁸⁷, afirmou numa carta a Clerc de 9 de junho de 1942, ao ponto de “os meus amigos até me consideram ‘fora de mim’ por ver que não posso ficar quieto se os meus olhos não estiverem em alguma letra”. Era leitor assíduo da Bíblia, sobretudo dos evangelhos e da vasta literatura produzida pelas igrejas protestantes como o *Swivonisi* e *Murungula* I, além da colaboração nos jornais vernaculares como *Nyeleti Ya Mixo*. Da literatura portuguesa, gostava imenso de *Os Lusíadas* de Camões. Nas cartas enviadas ao seu amigo e tutor Clerc, podemos aceder aos livros que ia lendo, como *A educação na Pré-adolescência* de Artur Whitefield Spalding e Belle Wood-Comstock, *Erasmus de Roterdão* de Stefan Sweig, *Streams in the Desert* de Lassia Cowman, *Aggrey of Africa* de E. Smith, *The Choice Before Us* de Stanley Jones e *The Way of All Fresh* de Samuel Butler. Além da poesia e da autobiografia, escreveu uma peça de teatro intitulada *Mr. Maluleke & Co*. Tinha

²⁸⁶Cruz e Silva; José, 1981, p. 73-121; Said, 1993, p. 66; Cruz e Silva, 1999a, p. 9-14; Cruz e Silva, 1999b, p. 90; Manghezi, 2001, p. 75-89; Mondlane, 2007, p. XXIII, p. 2, 30- 39, 182.

²⁸⁷ Mondlane, 2007, p. 54, 196.

predileção pela música bantu e canções espirituais afro-americanas, que conhecia amplamente e escrevia em partitura²⁸⁸.

André-Daniel Clerc foi um missionário da missão suíça, nascido em 1902, em Cernier, cantão de Neuchatel, Suíça e falecido em 1998. Foi advogado de profissão, tendo desenvolvido atividades missionárias em Moçambique entre 1929 e 1967. Desde a chegada de Mondlane a Lourenço Marques, em 1936, o seu apoio e da família foram fundamentais para a maturação intelectual e cultural do autor da autobiografia, tendo criado condições para a continuação dos seus estudos na África do Sul, em Portugal e nos Estados Unidos.

Foi pelo incentivo de Clerc que, nas férias de 1946, escreveu a autobiografia, tendo desempenhando um papel ativo na organização e publicação. Com base na autobiografia e no conhecimento que tinha do escutismo, criou as patrulhas ou os grupos (*mintlawwa*), que foram fundamentais na formação de jovens letrados e com consciência crítica do sistema colonial, sendo que muitos deles participaram na luta armada, iniciada em 1964 pela FRELIMO.

Na carta de Eduardo Mondlane a Clerc, de 1 de março de 1946, a sugestão da escrita do livro já tinha sido feita, ocasião em que se encontrava estudando no Lemana Training Institute, norte do Transvall. Clerc considerava Mondlane seu filho e sua amizade perdurou até a sua morte, em 1969. Numa primeira fase, dos anos cinquenta, Clerc era seu guia e tutor. Mas, nos anos sessenta, Clerc e os missionários são obrigados a se inteirar do seu pensamento e estar em consonância com perspectiva nacionalista, ponto de vista não muito compreendido em virtude de Mondlane sempre ser visto como muito ambicioso, sobretudo depois de insistir na continuação dos estudos e do tumultuado namoro e casamento com uma branca americana. Clerc, quando se reformou, foi encarregado de organizar os arquivos do departamento missionário das igrejas protestantes da Suíça Romande²⁸⁹.

A publicação de *Chitlango, Filho de Chefe* foi recebida com simpatia e críticas pelos amigos e leitores. Na carta de André-Daniel Clerc, de 21 de agosto de 1948, para Mary Grace, o missionário suíço comenta com surpresa o “artigo literário” que esta senhora escreveu no jornal *The Star* sobre a “biografia” de seu pupilo, revelando-a o

²⁸⁸ Mondlane, 2007.

²⁸⁹ Helgesson, 1994, p. 238, 250, 252; Ngoenha, 1999, p. 435; Cruz e Silva, 1999b, p. 69, 71; Cruz e Silva, 2001, p. 27, 130; Mondlane, 2007, p. 90-93, 95-98, 151.

processo de sua escrita. André-Daniel Clerc contou que a narrativa foi composta em partes em função do público europeu e, particularmente, do meio social do missionário, com clara intenção de impressionar e ilustrar aos seus conterrâneos do excelente trabalho de conversão e aperfeiçoamento intelectuais, morais e de hábitos do cotidiano dos indígenas, como na vestimenta e na alimentação. Numa primeira fase, a narra os anos passados na aldeia e na pastorícia, mostrando o lado feliz desses grupos campestres e os problemas trazidos pela colonização e, mais tarde, quando solicitado, os contatos iniciais com a civilização.

Em resposta, em 28 de setembro de 1948, Lois Kraft, marido da suposta autora do artigo, revela que foi ele que escreveu o artigo, mas visto que a mulher sempre publica no jornal sul africano com aquele nome, fizeram questão de assim manter. Realça que, apesar da “autobiografia” ser prazerosa no princípio, tem defeitos estruturais, sendo muito superficial no final, falhando ao terminar com uma carta de outrem. Todavia, fica feliz de saber que a obra está sendo traduzida do francês para o inglês.

Na verdade, foi Eduardo Mondlane que despertou a curiosidade da Sra. Kraft, pois, enquanto trabalhavam juntos numa tradução, ela perguntou sobre o livro de um rapaz de origem portuguesa, respondendo Mondlane que sabia do livro, de como foi produzido e, o mais surpreendente, que falava dele. Foi o estopim para a leitura e publicação da crítica no jornal *The Star*. Foi através destes pequenos incidentes que a autobiografia se tornou de leitura obrigatória nas escolas da África do Sul e das colônias inglesas, sendo que já era de leitura obrigatória numa universidade francesa²⁹⁰.

Uma das críticas a Eduardo Mondlane foi feita por parte dos seus conterrâneos, contrariados com publicação do livro numa “língua estranha”, tendo esses sugerido uma tradução para o changana. Mas visto que a autobiografia interessava aos círculos literários dos missionários e educacionais ocidentais, foi igualmente publicado em alemão e em Inglês, inclusive introduzindo mapas, partituras dos cantos e imagens dos diversos eventos narrados com fim de ilustrá-los. Foi feito um grande esforço de divulgação para que fosse publicado nos Estados Unidos e, para tal, se pediu o apoio, em 1950, do romancista Alan Paton²⁹¹.

²⁹⁰ Mondlane, 2007, p. 11, 95, 151-155, 226.

²⁹¹ Mondlane, 2007, p. 176, 180, 194, 218.

Desse modo, a publicação de *Chitlango, Filho de Chefe* deveu-se ao movimento incentivado pelas igrejas protestantes, que, no discurso e nas práticas negava, mesmo que parcialmente, a superioridade da colonização portuguesa. Este movimento de educação diferente vai possibilitar a valorização de uma tradição bantu, ou melhor, a seleção daqueles valores desta cultura que os missionários achavam bons, com claro objetivo de instituir outros modos de vida, supostamente mais aceitáveis e, portanto, civilizados. Por isso que o epíteto associado ao nome vai explicitamente realçar as origens desta personagem, associada a uma história de vida diferente da veiculada pelo discurso hegemônico português na colônia. Estamos diante de um aristocrata de nascença, estreitamente ligado a um legado ancestral que precisa ser mantido e continuado. Por conseguinte, serão esses dois sentidos que irão estruturar a trama dos eventos narrados²⁹².

Fátima Mendonça, num artigo publicado, primeiro, na revista *Estudos Moçambicanos* e, posteriormente, incluso em livro, esboça as origens de *Chitlango, Filho de Chefe*²⁹³. O artigo, intitulado “Identidades literárias e cânone: biografia(s) e autobiografia(s)”, inicia falando dos contornos da publicação tardia da autobiografia, em 1990, em português, apesar de, originalmente, ter ocorrido em francês, em 1946, em alemão, em 1950, e em inglês, em 1970. Referem-se, igualmente, que nas literaturas europeias, muitos textos originalmente não literários passaram para o campo ficcional, como forma de os associar a um conjunto de textos de referência de uma comunidade imaginada.

Segundo Mendonça, a publicação dessa autobiografia se deveu ao movimento filantrópico iniciado nos Estados Unidos, quando da abolição da escravatura. Influenciado pelos ideais iluministas, os senhores patrocinaram a edição de narrativas autobiográficas e textos ficcionais. Desse modo, a escrita passou a ser um certificado de humanidade para os escravos. Esse critério foi, mais tarde, utilizado pelos estados coloniais na distinção entre bárbaros e civilizados. Este patrocínio foi usado pelas missões protestantes na África Austral e, particularmente, em Moçambique, ao incentivar não somente a alfabetização e leitura nas línguas nativas, mas, também, a publicação de jornais e livros que versavam sobre assuntos religiosos e temas contemporâneos aos crentes.

292 Matusse, 1998, p. 60-65; Ngoenha, 2000, p. 13, 185; Cruz e Silva, 2001, p. 30.

293 Cea-Uem, número 16, Maputo, 1999, p. 105-117. Este artigo é republicado, com ligeiras alterações, em Mendonça, 2011, p. 35-45; Mendonça, 2014, p. 5.

Por conseguinte, a autobiografia se aproxima da tradição autobiográfica cultivada pelos ex-escravos americanos num contexto abolicionista. Por isso, liga-se aos escritores afro-americanos e não só, como Phillis Weathley, Olaudah Equiano, Frederic Douglass e Booker T. Washington. Pode-se, igualmente, verificar tal processo no livro conjunto de Kamba Simango, Madikane Cele e Natalie Curtis, *Tales and Songs of the Dark Continent*. O modelo foi a necessidade de verter o oral no escrito como prova de humanidade, estimulado, no nosso caso, por André-Daniel Clerc, onde se narra a história pessoal e da sua comunidade, culminando com sua conversão ao cristianismo. Trata-se de um cristianismo associado às ideias pan-africanistas, segundo a perspectiva de James Aggrey²⁹⁴.

Associando tradições, Mondlane habilmente incorpora nas narrativas autobiográficas estratégias de narração oral ligadas ao seu grupo. Tais mecanismos vão estar presentes igualmente nas narrativas ficcionais moçambicanas, como *Godido e Outros Contos* de João Dias, *Nós Matamos o Cão Tinhoso* de Luís Bernardo Honwana e *Portagem* de Orlando Mendes. Ao concluir, Mendonça (2011) destaca a conjunção de “uma cultura de oralidade primária” e outra escrita que se cruzam para constituir *Chitlango, Filho de Chefe*.

A escrita desta autobiografia resulta da mistura de gêneros que abarcam tanto a oralidade como a escrita. Por isso, iremos descrevê-los no seu contexto de produção e as ilações socioeconômicas que podemos tirar deste processo.

4.1 A autobiografia

Uma das características da autobiografia é que os eventos são narrados na primeira pessoa por uma personagem principal que se destaca entre outras. Philippe Lejeune define “autobiografia” como “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa

²⁹⁴Maluleke, 1995, p. 51, 61, 64-72; Cruz e Silva, 1999a, p. 14; Ngoenha, 2000, p. 177, 191; Columbus Kamba Simango (1890-1967) nasceu em Chiloane, uma ilha na atual província de Sofala. Com o apoio da American Board Mission estudou em Moçambique, no Zimbabwe e nos Estados Unidos. Neste último país, a partir de 1914, colaborou com Franz Boas e Melville Herskovits em pesquisas antropológicas. Em 1935, por causa de divergências com seus superiores eclesiásticos, Simango desligou-se da igreja e exilou-se no Gana, em 1940, trabalhando primeiro no colégio Akim Abuakwa e depois rádio nacional, onde se aposentou. Cf. Curtius, 1920, p. XIV; Andrade, 1997, p. 209-228; Macagno, 2012, p.129-130, 136, 147, 149; Spence, 2013, p. 57-72.

real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade”²⁹⁵. Por meio do ponto de vista de uma pessoa real, acessamos o entorno no qual interage com outras personagens. Em *Chitlango, Filho de Chefe*, o protagonista recorre à memória para ativar sua narrativa e ela inicia com dois capítulos emblemáticos, no quais temos a descrição das travessuras do Chitlango na aldeia natal. Chitlango mata um escorpião no pilão e destrói as palhotas na tentativa de pegar galinhas nos telhados. Por causa disso, o menino é repreendido pela avó, que comunica à mãe que a melhor solução seria enviá-los aos pastores, pois a aldeia era pequena demais para o traquina²⁹⁶.

A avó conversa com a mãe sobre o futuro do garoto, sendo seu diálogo o mote para o desenvolvimento da autobiografia. Ao analisarem as soluções, se recordam das origens da família e de quem representa Chitlango, o falecido exímio caçador, Chitlango, o grande. A solução é sua ida à pastagem com Madjerimane, no qual fracassa e volta chorando. A estrutura deste capítulo é retirada dos contos, nos quais temos uma dinâmica cíclica, partindo de uma situação inicial de infração (morte do escorpião no pilão), punição (ida à pastorícia), situação em vias de resolução (aceitação desta ordem), fracasso (volta à aldeia choroso pela perda da comida).

Essa situação vai desencadear a necessidade da mãe do Chitlango educá-lo, visto que ela vê nas faltas do filho uma lacuna de valores suscetíveis de serem preenchidos. Por isso, delinea firmemente sua origem. Usando de exemplos do cotidiano, mostra sua progênie nobre, de “alta linhagem”. Para tal, narra as peripécias do seu nascimento, em que mostra os cuidados que rodearam sua nomeação, ao consultarem o curandeiro para confirmação do nome e a alegria dos parentes de Chitlango em ter um filho com o nome do representante mais nobre da linhagem. O diálogo entre a mãe e o filho, no qual o segundo pergunta, infere, raciocina e conclui e a primeira responde, corrige e direciona, vai se centrar não somente na genealogia nobre, mas também nos feitos dos antepassados.

Como a mãe explica ao falar da origem do nome de seu amigo, Madjerimane, a escolha do nome é fundamental na vida de uma pessoa. O nome do companheiro de Chitlango na pastorícia foi dado durante a primeira guerra mundial, quando o pai deste trabalhava como capataz das minas. Visto que tanto o pai como seu patrão admiravam a

²⁹⁵ Lejeune 2014, p. 16-18.

²⁹⁶ Maluleke, 1995, p. 136.

“força” do povo alemão, então o filho recém-nascido recebeu o nome de Madjerimane, isto é, ‘os alemães’, quando este regressou de férias. Desse modo, o nome muitas vezes poder ser dado em função dos acontecimentos ocorridos no período de nascimento da criança, possibilitando lembrar-se dos fatos ocorridos²⁹⁷.

A explicação sobre o nome do amigo de Chitlango serve de pretexto para explicar o seu. Usando de uma comparação, em que uma panela tem uma tampa e uma pega, panela essa comprada aos “brancos”, a mãe de Chitlango explana que, por meio dos nomes, os seres divinos auxiliam a vida dos indivíduos, para o bem e para o mal. Estes nomes ora provocam repulsa, ora felicidade, mas, sobretudo, alguns, reverência. As predisposições axiológicas e actanciais dos nomeados estão condicionadas pelo seu nome, sendo que, quando este é um defunto honrado, é dado aos novos membros da comunidade, “para regeneração da linhagem”. Esse dado se aplica tanto aos vatongas, assim como aos changana, pois “pelo nome, as pessoas vão permanecendo vivas na memória coletiva da linhagem, ainda que possam estar biologicamente mortas”²⁹⁸.

O nome do autor tem esse carácter vinculativo a uma linhagem patrilinear. Então, neste caso, a descendência é por via paterna, onde a mulher vai viver com o marido e, quando divorcia, deixa a casa, sem os filhos e as propriedades. Essa prática sociocultural é predominante no Sul de Moçambique. Difere do sistema matrilinear, onde o homem vai viver na casa da mulher, os filhos lhe pertencem e em caso de divórcio, o marido sai sem nada. Seu nome é Chitlango, neste caso nome próprio, proveniente do último grande chefe que dominou aquelas terras já no período da colonização, mas Khambane é o nome trisavó. O nome Chitlango vem do verbo em changana kutlanga, isto é, brincar, apontando para o período da infância. Igualmente se refere ao escudo usado pelos guerreiros. Temos neste nome a junção de uma capacidade de liderança, mesmo sobre opressão, assim como a manutenção de uma linhagem de gente nobre e combativa. Os seus nomes são usados de modo diferente, em função dos contextos, seja ele europeu ou africano: o nome dos brancos e os nomes tradicionais, instaurando uma nomeação dual que caracteriza uma sociedade dominada e regida por

²⁹⁷ Khambane; Clerc, 1990, p.13-22, 52-53.

²⁹⁸ Khambane; Clerc, 1990, p. 52-53; Feliciano, 1998, p. 320; Firmino, 2008, p. 134-135, 140.

um poder exterior, dominante, que atravessa toda estrutura socioeconômica dos changana²⁹⁹.

O nome é fundamental nesta comunidade, pois não somente identifica o indivíduo, como também sua família e, acima de tudo, seus antepassados. Esses são os mais importantes na vida dos changanas, pois dos defuntos depende a fartura e a escassez, a saúde ou a doença, a prosperidade ou o infortúnio. São eles que ditam os fenômenos naturais e humanos, os casamentos e a nomeação dos seres nascidos. Eles são a base para a continuidade da comunidade. Em termos hierárquicos, temos diversos mundos subordinados: o de Deus, dos mortos, dos homens, dos animais, dos vegetais e o inorgânico. Desse modo, o indivíduo somente é quando integrado na sua comunidade. Quando se encontra fora dela, onde é desconhecido, ao ser cumprimentado, os estranhos querem, primeiramente, saber a que linhagem ele pertence, ao qual grupo de mortos ele se filia. Daí a responsabilidade das ações do indivíduo diante dos outros, porque o que está em causa não é o seu nome individual, mas toda a reputação de uma linhagem. Comumente, os nomes influem nas alianças matrimoniais, como também nos laços afetivos que qualquer indivíduo estabelece. O nome é a divisa que abre ou fecha alianças, possibilitando a feitura de amigos e, hoje, até mesmo o acesso aos empregos³⁰⁰.

Daí se compreender seu epíteto, filho de chefe. Relacionado ao epíteto e aos nomes, temos um gênero oral, designado *izibongo* entre os zulus, e entre os changanas e rongas, chamado *mbongi*. Do ponto de vista histórico, trata-se de um gênero laudatório aos chefes, usado para saudar seus feitos. O termo vem do verbo zulu *ukubonga* e em xichangana *kubonga*, que significa rugir, bramir, uivar, louvar, bendizer, dar vivas, agradecer. Neste gênero, temos, geralmente em versos narrativizados, o elogio ao nobre, embora, igualmente, podemos ter uma crítica à sua atuação negligente aos costumes ou ao seu proceder déspota. Trata-se de um gênero extremamente adaptável às situações, sendo o gênero partilhado entre os povos do sul da África³⁰¹.

Entre os changanas, tal gênero, na sua forma mais estilizada está ligado a forte hierarquização social e talvez tenha sido trazido pelos invasores ngunis, quando do

299 Khambane; Clerc, 1990, p. 27; Siliya, 1996, 58-72; Serra, 2000, p. 16-17; Altuna, 2006, p. 268-270, 108- 112; Martinez, 2008, p. 56- 60.

³⁰⁰ Langa, 1992, p. 120-121, 122-123; Bâ, 2003, p. 23.

³⁰¹ Doehne, 1857, p. 84; Junod, 1912, p. 397-398; Rita Ferreira, 1958, p. 18, 20, 29; Vail; White, 1991, p. 94; Honwana, 1985, p. 9; Opland, 1998, p. 12, 17, 20 38, 66; Altuna, 2006, p. 90, 256, 256, 269; Siteo, 1996, p. 11; Siteo et al., 2008, p.13, 143.

mfecane (migração), devido à vitória de Shaka (tchaca) e o surgimento de um novo subgrupo dos ngunis, zulu, tendo os chefes derrotados fugido para as várias regiões da África Austral. Por conseguinte, tal fuga propiciou a formação do chamado império de Gaza em 1821. O nome changana grupo do primeiro imperador de Gaza, Sochangane, significa subordinação desse povo a esse suserano. Visto que os Ngunis assimilavam os descendentes dos chefes locais, *mabulundlela*, estes eram instruídos com os hábitos dos invasores³⁰².

Existiu, igualmente, uma estrutura anterior à invasão nguni, particularmente do seu subgrupo zulu, permitindo que os poemas laudatórios se acomodassem e se combinassem à genealogia e ao *mbongi*. Entre os xichanganas, não somente os nomes laudatórios estão ligados às origens, mas também a formas elogiosas de falar de si ou dos seus antepassados. A coincidência entre uma forma literária do invasor e uma estrutura existente possibilitou a fácil aceitação do *izibongo*. Na autobiografia, os ensinamentos da mãe destacam precisamente o elogio aos nobres antepassados. Outro momento em que esse hábito se evidencia sucedeu quando o irmão mais velho de Chitlango volta a governar o seu clã e compõe um hino laudatório para si, em que todos outros sobrenomes são ridicularizados ou rebaixados³⁰³.

Os poemas épicos eram usuais também no Norte de Moçambique, sobretudo em Cabo delgado e Nampula, onde são designados de *utenzi* ou *utendi*, que provém do verbo swahili para atos, fatos, façanhas ou feitos intencionais. São narrativas de heróis ou façanhas heroicas, escritas em versos reiterados, que descrevem batalhas entre cristãos e muçulmanos. Com a expansão do islão, essas narrativas épicas se espalharam pelo Norte de Moçambique, possibilitando o surgimento de uma classe de recitadores de *utenzi*, que inseriam nos versos fatos locais, temas e estratégias retóricas da narração oral. Como exemplo, temos o *Utenzi wa Mauth*, que descreve o significado da morte para os muçulmanos, e *Utenzi wa Tambuka*, que conta história da batalha de Taruk, liderada por Maomé contra o imperador bizantino Heraklios. Estes versos são adaptados aos eventos locais, sendo introduzidas personagens da história local recente, como Kabula, Marave e Mousinho de Albuquerque.

³⁰² Vail; White, 1991, p. 108.

³⁰³ Junod, 1912, p.333-335; Curtius, 1920, p. 28; Vail; White, 1991, p.53; Langa, 1992, p. 33-39; Maluleke, 1995, p. 30; Khambane; Clerc, 1990, p. 14, 19, 131-132; Ngoenha, 2000, p. 193; Zumthor, 2010, p. 240-241.

Existia igualmente o *nasab*, que são as genealogias dos nobres árabes muçulmanos, incluindo memórias, migrações, guerras e outros eventos considerados importantes para essas comunidades. Estes gêneros de texto foram apropriados pelos contadores locais, incluindo as genealogias locais nobres e a narração de eventos importantes para o estabelecimento de linhas de sucessão. Visto estarem ligados ao poder político ou religioso, num ambiente de constantes disputas por cargos ou pela legitimação, embora escritos, são secretos, pois podem ser fonte de subversão da ordem³⁰⁴.

Os ensinamentos da mãe de Chitlango realçam a pertença a uma linhagem aristocrática, tornando-se para o menino referência de conduta no espaço clânico e não só. No espaço clânico, ele é mimado pelos seus suseranos, respeitado e bajulado com presentes. Ele é a esperança de regresso de um momento pretérito de glória e abundância. Um ponto alto deste momento da infância, que reforçará seu papel proeminente no clã, ocorreu quando da cerimónia de oferta de sacrifícios aos antepassados. O ato de oferecer comidas e bebidas aos antepassados se faz louvando seus feitos. Nesse evento, o menino sente que personifica o clã e, quando da oferta aos antepassados, a mulher mais velha do clã chama-o para oferecer as bebidas e as comidas aos entes falecidos, por ser o único que se qualifica no seu 'país' para fazê-lo³⁰⁵.

Tal sentimento aristocrático aflora também quando da chegada dos irmãos, em que esses retomam a cobrança de tributos às populações. Nesse contexto, usufrui dos direitos de nobreza ao obrigar os pescadores a darem o melhor do seu pescado e ao escolher a quem vai dirigir a palavra. Mesmo quando falha ou adoece, merece uma punição ou um processo de purificação, teme que tenha ultrajado essa tradição tão nobre. Na sua conduta, desse modo, tudo gira em torno da necessidade de comportar-se como um privilegiado, mas com respeito ao legado e ao nome que representa.

Com este ponto de vista, vai para a pastorícia. Porém, cedo descobre que neste espaço impera a lei do mais forte. Por isso, terá que renunciar aos direitos de nobreza para escapar das sevícias comuns entre os pastores. Todavia, sua obediência sempre é hesitante, ao recordar do seu estatuto nobre e da impossibilidade de mantê-lo neste meio. Como Chitlango reconhece, “a lei da comunidade dos pastores foi das primeiras a

³⁰⁴ Souto, 1996, p. 312; Mutiua 2014, p. 60- 68, 71-77; Cara, 2014, p. 131.

³⁰⁵ Em xichangana o ato oferenda chama-se *kupahla*. Siteo, 1996, p. 185; Honwana, 2002, p. 15, 142; Siteo et al., 2008, p. 242.

impor-se-me e a mostrar-me o limite dos meus privilégios”. Mas a perda desses privilégios o amargura. Sua percepção oscila entre tristeza e alegria, sobretudo quando existe solidariedade entre os pastores³⁰⁶.

Ao ir à escola colonial, leva a mesma mentalidade que trouxe do grupo, por isso, suspeita que seus privilégios aristocráticos sejam perdidos. Porém, nas escolas onde frequenta, ora existe respeito em relação à sua origem, ora faz-se questão de referir a sua inutilidade naquele lugar. Na primeira escola, visto que vai voluntariamente, o professor faz questão de respeitar sua origem, ao saber da sua progênie nobre. Sente que, apesar disso, não há garantias de não punição, pois o poder dos professores e ajudantes não respeita sua ascendência. Assim, ocorre, quando é repreendido verbalmente pelo professor por ter feito mal um trabalho doméstico. Tal situação cria uma ambiguidade entre o respeito à nobreza, visto que não é punido fisicamente, mas repreendido verbalmente, sentindo, por isso, que seus privilégios estão ameaçados³⁰⁷.

O nome e seus privilégios o perseguem igualmente quando vive na vila de Manjacaze com familiares. Trata-se de uma oportunidade ímpar para ele comparar seus hábitos com os dos seus familiares civilizados. Por isso, descreve a habitação, a vestimenta, a comida, o entretenimento, a cura de doenças e os mecanismos de troca diferentes do seu grupo. E na conversa com um colega de escola, este o rebaixa, chamando-o de preto e de costumes selvagens. Apesar disso, consente tal humilhação, por se tratar de uma oportunidade para conhecer mais sobre a civilização e esclarecer algumas curiosidades.

Na igreja, igualmente o confronto de mentalidades vai ocorrer ao lhe ser apresentado outros senhores mais poderosos e mais altivos, como os reis bíblicos, os profetas e Jesus Cristo, assim como os moços que pertencem a um grupo restrito desta confissão religiosa. Se esses personagens o seduzem, igualmente causam-no aflição. Ao participar ativamente na igreja e nos grupos de jovens chamado *mintlawwa*, seus valores em relação aos indivíduos são reforçados ou reavaliados. Por exemplo, ao tomar parte de um jogo, não compreende como o branco, à dada altura na disputa, se dá por vencido. Essa falta de compreensão se deve a ideia recorrente que o nobre sempre vence. Então, ao reconhecer a derrota, mesmo que seja num jogo, o branco subverte a

306 Khambane; Clerc, 1990, p. 95.

307 Khambane; Clerc, 1990, p. 117, 125.

sua hierarquização de valores, de uma civilização branca ou mesmo negra, sempre vencedora³⁰⁸.

Um dos problemas que imediatamente se vê confrontado é a questão da diferença racial. Tal questionamento remonta das conversas com a mãe. Ela descreve que os brancos são diferentes dos negros. Os brancos dispõem de alguns segredos que os fazem fortes em relação aos pretos e incentiva o filho a descobri-los. Ao se encontrar com um indiano, confunde-o com o branco, mas é corrigido pela mãe. Desse modo, cedo descobre existirem diversas raças no entorno em que vive, apesar de a negra ser predominante³⁰⁹.

Integrado na missão suíça, Chitlango passa a reconhecer um grande chefe, Cristo, auxiliado por pequenos chefes pertencentes à igreja organizada. Cristo dirige a igreja com sabedoria, paciência e, sobretudo, com amor. Ao conhecer mais sobre a história da igreja em África e as personagens bíblicas, almeja ser uma delas. A regra áurea do amor impera na comunidade religiosa, o que difere da tirania e do uso constante da violência que domina o clã, a pastorícia, a escola e a administração portuguesa³¹⁰.

Não faz caso ao quebrar a divisão sexual de trabalho. Sem nenhum questionamento, faz os trabalhos domésticos com seus colegas nos acampamentos. Submete-se à organização do *mintlaw* e, na ausência do seu chefe, o substitui. Visto que já atingiu a maturidade, é-lhe dada a responsabilidade de criar um novo grupo de rapazes, onde muitos dos conhecimentos adquiridos na pastorícia e na igreja urbana são postos em prática. Novamente, o sentimento de ser descendente de nobre se acentua, mas agora a serviço do grande chefe da igreja.

No apogeu da autobiografia, os valores ligados à sua origem aristocrática estão presentes, obviamente reformulados. Após um período de estudos e intensa participação nos grupos de jovens em Lourenço Marques, aceita a designação para aprender a agricultura em terrenos áridos em Cambine. Aqui, usa seus conhecimentos para formar uma equipa e prossegue suas leituras. Na década de quarenta do século XX, o Estado

308 Gonçalves, 1960, p. 244-246; Khambane; Clerc, 1990, p. 159.

309 Retomaremos este problema noutro ponto da nossa discussão.

³¹⁰ A missão suíça publicou “biografias de missionários e outras mulheres protestantes” (Gonçalves, 1960, p. 161) com o título *Pioneiras*; assim como *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan, contendo relatos autobiográficos. As biografias foram um instrumento útil para alfabetizar as crianças e treina-las na leitura durante a primeira metade do século XX. Cf. Maluleke, 1995, p. 2, 51, 61, 72; Harries, 2007, p. 203.

Novo obrigou a nacionalização do sistema de ensino da missão suíça, integrando ou proibindo o estudo dos formados nas escolas protestantes. Eis uma proposta que Chitlango abraça por não ter alternativas, naquele momento, para continuação dos estudos. Por isso, continua envolvido em atividades religiosas.

Trata-se de uma oportunidade única para demonstrar capacidades de organização e liderança. Suas habilidades se manifestam ao trabalhar em várias frentes simultaneamente: cria uma equipa de jovens, empenha-se na agricultura e na avicultura, estuda inglês e lê tudo que cai nas mãos. Consciente da dureza do trabalho e da necessidade de apoio moral e espiritual, apela aos conselhos do mestre Paulino, enviando-lhe uma carta.

Quando se encontra em Cambine, organizam uma exposição de produtos agrícolas e avícolas, tendo o administrador de Morrumbene elogiado a iniciativa, ressaltando o bom trabalho feito pelos missionários de outras nacionalidades. A administração portuguesa tinha como base o posto administrativo, no qual estava o chefe do posto e seus auxiliares. Abaixo do chefe do posto estavam os régulos. Muitos desses foram impostos pelas autoridades coloniais, resultando na falta de legitimidade, o que dificultava muitas vezes a cobrança de impostos e o recrutamento de mão de obra. Para tal, era necessário usar a força, existindo, por isso, um corpo policial constituído por nativos para o efeito, os sipaios. Acima do administrador, estava o governador do distrito, todos subordinados ao governador geral. Existiu a distinção entre as circunscrições e concelhos. As circunscrições eram nas zonas rurais, quando havia população branca e os conselhos nas cidades, onde existisse mais de dois mil “civilizados”. Nesse caso, elegia-se uma câmara e se criava uma junta que organizava e executava todas as atividades de interesse público³¹¹.

A postura do administrador de Morrumbene em relação às crenças religiosas não portuguesas era ambígua, assim como de todo o aparelho. Se diante destes aparentavam serem amistosos, elogiando seu trabalho entre os nativos e os excelentes resultados conseguidos, na educação formal e profissional, por outro lado, havia profunda desconfiança. Em virtude de estarem cientes de que muitos desses nativos instruídos já não aceitavam o trabalho forçado e os empregos de baixo escalão, tinham uma formação sólida em termos religiosos e políticos, as autoridades portuguesas acusavam as igrejas

³¹¹ Balandier, 1993, p. 114; Souto, 1996, p. 224-225, 237- 239, 316- 317; Castiano; Ngoenha; Berthoud, 2005, p. 14; Newitt, 2012, p. 345-346.

protestantes de retirar deles o ideal patriótico e lhes mostrar outros modos de vida, não portugueses, estimulando-os à sedição.

Essa visão se devia ao ensino das línguas nativas, do inglês e um currículo profissionalizante adotado pelas escolas protestantes em Moçambique. O Estado Novo combateu as escolas protestantes, fechando muitas delas e criando obstáculos à continuação dos estudos dos seus alunos. Por isso que Chitlango se encontra em Cambine, pois as autoridades portuguesas tinham criado diversas barreiras para a continuação de seus estudos. Portanto, existia um conflito entre Estado, aliado à Igreja Católica, e as igrejas protestantes na educação dos indígenas. Como reação, a missão suíça criou o *mintlawwa*, possibilitando uma educação formal e o fortalecimento de aspectos identitários dos nativos, ao conciliar o modo de vida na pastorícia, princípios cristãos e o escutismo europeu³¹².

O mestre Paulino, em resposta ao pedido de Chitlango, envia-lhe uma carta reconfortante, onde a ideia do progresso está associada ao cristianismo. Se o progresso técnico traz o conforto material, o cristianismo a orientação espiritual. O estado de coisas na colônia comprova esse ponto de vista, onde apesar do avanço da civilização com estradas, portos, escolas, carros, entre outros, impera o trabalho forçado, o alcoolismo e a prostituição entre os nativos. Cabe ao cristão africano trabalhar arduamente para sustentar e para evitar a degradação moral dos seus conterrâneos. A carta termina com a “parábola da água”, criada por um notório pan-africanista do Gana, James Aggrey. Nesta parábola, os africanos são descritos como domesticados, mas tendo o potencial de se libertarem. Desse modo, o futuro dos nativos está em suas mãos e cabe-lhes protagonizarem sua autodeterminação.

Em *Chitlango, Filho de Chefe*, temos uma autobiografia inspirada no processo ocorrido na América entre ex-escravos, mas os valores que guiam as ideias estruturantes das ações e da avaliação dos outros, do mundo e de si têm base nos hábitos aprendidos na sociedade changana. Visto pertencerem a uma aristocracia camponesa, tais valores vão orientá-los em outros espaços, fossem eles clânicos ou além deles. Não se trata de

³¹² Gonçalves, 1960, p. 249- 253; Cruz e Silva, 1999a, p. 15; Cruz e Silva, 2001, p. 11, 59, 68, 73,76-81; Newitt, 2012, p.414-416.

uma transposição, mas da adaptação aos diferentes lugares, nos quais transitou de uma tradição e uma consciência aristocrática changana³¹³.

O recurso aos gêneros orais inscritos na escrita autobiográfica não somente vai se restringir ao *izibongo*, *mbongi*, *utenzi* e *nasab*, mas também ao provérbio, ao conto, à parábola, assim como ao requerimento, à carta, ora misturados, ora sozinhos. Por isso, nos propusemos a falar de gêneros associados aos seus contextos de produção.

4.2 O provérbio

Trata-se de uma sentença fixa, passada de geração em geração, de autoria anônima, constituída de frases feitas sobre fatos e experiências de uma sociedade. Os provérbios podem ser palavras, sintagmas, frases, entre outros, reformulados, transformados e adaptados aos diversos contextos em que são usados, tendo como objetivos legitimar raciocínios e argumentos na conversa cotidiana, mas igualmente na escrita³¹⁴.

Os provérbios contidos na autobiografia são enunciados na pastorícia, nas conversas entre os garotos, muitas vezes para humilhar e estabelecer hierarquias perante as investidas às regras estabelecidas dos noviços ou incautos. Se muitas vezes a liderança foi estabelecida pela força, a sua manutenção requer o uso constante da violência física, mas também a habilidade de manejar as palavras para argumentar e defender seus pontos de vista. Muitos deles são transpostos para outros contextos, fazendo novas aplicações diante de circunstâncias peculiares³¹⁵.

Esses hábitos argumentativos não eram alheios ao meio protestante, pois temos uma recolha de provérbios pelos missionários. Temos igualmente o livro publicado por Natalie Curtius, Kamba Simango e Madikane Cele, onde são apresentados muitos provérbios e cantos da língua ndau e zulu. Ao descrever seu povo, Simango mostra as ligações que a sua comunidade tem com os changanas, o moderno estado da economia diante da dominação colonial, as crenças nos espíritos, na feitiçaria e o culto aos

³¹³ Curtius, 1920, p. 57- 60; Maluleke, 1995, p. 6, 25, 35.

³¹⁴ Lopes, 1992, p. 2, 6, 10-11, 92; Afonso, 2004, p. 421, 435, 443; Candido, 2004, p. 93-94, 97-98, 103; Maluleke, 1995, p. 87; Manjate, 2010, p. 12, 18, 86, 99.

³¹⁵ Khambane; Clerc, 1990, p. 55-56.

antepassados. Simango colaborou com Franz Boas, renomado antropólogo americano, tendo publicado um artigo sobre a língua, os contos e os provérbios dos vandau, seu povo, na atual província de Sofala, centro de Moçambique. Todos os esforços de Kamba Simango, sobretudo seu empenho em estudar, eram, como fez questão de realçar, de “um africano subindo na árvore da civilização”³¹⁶.

Esse desejo de conhecer é suscitado quando Chitlango chega à pastorícia, onde tudo é novidade. O primeiro dia revela-se um desastre, mas com o passar do tempo suas habilidades em lidar com as cabras melhoram, cuidando-as com mestria. Mas, quando se encontra com outro grupo de pastores, decidem brincar a “corridas a cavalo das cabras”; Maphantulane afirma que a minoridade de Chitlango não o habilitava a participar deste jogo, pois “nunca se viu um comedor de carochas a cavalo numa cabra”³¹⁷. Ciente de que, pela força, não lograria enfrentar o seu adversário, espera uma ocasião para responder. Decide enfrentar o seu carneiro com cajado, onde logra vitória, apesar deste o surpreender com uma marrada. Perante tais feitos, os companheiros da pastorícia ficam admirados. Chitlango aproveita a ocasião para retrucar Muphantulane, ao reformular o provérbio e defender a ligeireza dos seus movimentos, por dizer que “as carochas são animais ágeis. Voam melhor que as centopeias”³¹⁸.

Notável neste jogo de provérbios é uso de metáforas ligadas aos insetos. Os insetos pertencem à fauna de Manjacaze e são conhecidos pelas suas características físicas e hábitos, sendo tais qualidades socialmente valoradas ou não. A atitude de Maphantulane é de desprezo por aquele que ainda come escaravelho, alimento de certeza desprezível, visto que este inseto lida com excrementos de outros animais e, consequentemente, tem baixa reputação na sociedade changana, particularmente entre os pastores. Ao contrariar este argumento, Chitlango ressalta a habilidade volátil do escaravelho e inabilidade das centopeias de voar. O seu saber sobre a fauna permite contradizer e reformular o dito do seu oponente em função dos eventos ocorridos. Um saber primário dos insetos do seu ecossistema auxilia no uso idiomático com objetivo de reverter a desqualificação. Chitlango exercita na pastorícia o uso eloquente das

³¹⁶ Curtius, 1920, p. 10, 16, 131-149; Boas, F; Simango, C. K. Tales and Proverbs of the Vandau of Portuguese South Africa. **The Journal of American Folklore**, Vol. 35, No. 136 (Apr. - Jun., 1922), p. 151-204.

³¹⁷ Khambane; Clerc, 1990, p. 48.

³¹⁸ Khambane; Clerc, 1990, p. 49; Siteo 1996, p. 256.

palavras, muito importante para se desembaraçar de situações de conflito e para o exercício da liderança³¹⁹.

Essa capacidade foi útil depois, quando, primeiramente, teve que dirigir o *mintlaw*. No *mintlaw* as capacidades de ser solidário, de liderança de grupo por palavras e ações são aprimoradas. A habilidade de dialogar foi construída ao longo do seu percurso, visto que usava mais as palavras que a força. Essa aptidão com as palavras vai usá-la nos grupos juvenis criados tanto em Moçambique como na África do Sul. Estes dotes foram essenciais na universidade e, depois, como dirigente do movimento nacionalista. Muitos dos dirigentes subsequentes usarão dessas capacidades, mostrando que a formação na pastorícia que todos tiveram os predispôs para o uso eloquente da palavra e para um comando inteligente³²⁰.

Visto que os provérbios são uma experiência social condensada nas palavras, eles são transmitidos por gerações para os mais novos e são um poderoso instrumento de identificação grupal. Apesar de esse dito ter sido transmitido pela avó, o autor é desconhecido, pertencendo ao patrimônio comunitário. A força deste dito está na dupla e honrada origem: os ancestrais mortos e ausentes citados por um membro vivo e respeitado da comunidade, não somente pela idade, mas igualmente pela experiência, perante um neófito, ao afirmar que “quem caminha com pé virado derrota os investigadores”³²¹.

O provérbio citado foi pronunciado depois da apanha dolorida do mel, tendo as cabras ido comer nos campos agrícolas da vizinhança. Assim, se meteram num grande sarilho e havia necessidade de ocultar os estragos feitos pelas cabras e, por isso, se decidiram pelo uso dessa estratégia, apagando o rastro da falta cometida. Chitlango já tivera uma grande punição, quando iniciava como pastor e os resultados foram pouco agradáveis, pois a ofendida reclamou e usou de magia para punir o infrator, que deixou seu rebanho estragar as culturas. Por isso, o pastor descuidado ficou doente e foi levado ao curandeiro, somente se curando da maldição da feiticeira depois de um ritual de purificação.

Por vezes, os provérbios servem de epígrafe aos capítulos, como no capítulo VII, designado “Semente de tiranos”, no qual os irmãos de Chitlango voltam a exercer seus

³¹⁹ Lopes, 1992, p.33, 48- 49, 82, 98; Manjate, 2010, p. 1, 6, 99, 276; Cruz e Silva, 1999, p. 11.

³²⁰ Mahwai, 2002, p. 77- 82, 190-193.

³²¹ Curtis, 1920, p. xvii; Khambane; Clerc, 1990, p. 51; Altuna, 2006, p. 40; Zumthor, 2010, p. 236.

poderes de nobres, cobrando impostos às populações do seu território. Nesse momento, Chitlango se ensoberbece e passa a dirigir a palavra somente àqueles que prefere, ignorando os demais. Em virtude desses privilégios, faz algumas cobranças de tributos exageradas, fazendo com que uma mulher pobre e espoliada viesse reclamar à mãe de Chitlango. Nesse momento, a mãe administra um corretivo verbal e físico ao menino, mostrando que, na verdade, estava se tornado um ladrão. Nessas circunstâncias, recorre ao provérbio “tsonga”, “quando um macaco descobre mel numa árvore, já não volta a pôr as mãos na areia”³²².

Trata-se de um provérbio que critica o abuso do poder. Neste caso, o mel seria os benefícios do poder e o macaco, o beneficiado. Perante a descoberta de uma fonte de coisas aprazíveis, como a bebida, o respeito e os tributos dos pescadores, o beneficiado toma gosto e quer usufruí-los em prejuízo dos outros. A vítima é uma pobre mulher que reclama dos seus excessos à mãe, sendo, por isso, punido. A reclamação dos nobres não é algo inusual nessa comunidade; e este evento aponta para esta predisposição de crítica aos notáveis quando erram. Recorre novamente a aspectos da fauna (macaco, abelhas) e flora (árvore) – seu habitat – para estabelecer equivalentes com seu comportamento abusivo³²³.

Sendo uma sociedade de uma economia de subsistência, os changanas dependem das chuvas para a produção de alimentos e, muitas vezes, passam grandes privações. A alegria pela fartura é expressa quando há excedentes e quando certa abundância se impõe. Esses momentos são lembrados e desejados, muitas vezes recordados e rememorados. A oferta de um arco e flechas por uma cunhada faz com que todos se lembrem da fartura que existia quando seus antepassados caçavam. Agradecido, Chitlango move o corpo de forma ritmada, como o “caçador afortunado”, prosperidade essa efêmera nestas comunidades sujeitas a uma economia dominada pelos caprichos da natureza³²⁴.

Por isso, quando há fartura, a felicidade desponta e cabe aos pastores criarem as condições para que se cozinhe. Essa percepção não é somente entre os membros mais velhos, mas ocorre também entre os pastores. Por isso, o regozijo perante a fartura e o

322 Wutys, 1981, p. 24, 26; Ribeiro, 1989, p. 73; Khambane; Clerc, 1990, p. 65, 67- 68.

323 Curtius, 1920, p. 37; Altuna, 2006, p. 101, 105.

324 Altuna, 2006, p. 150.

elogio aos que a proporcionam. Muitas dessas expressões são idiomáticas, intraduzíveis, somente compreensíveis para aqueles que vivem nessas comunidades linguísticas³²⁵.

Um dos provérbios é citado num momento de distração dos pastores. Depois de Mutheto fazer a divisão de tarefas, em que uns guardam as cabras, outro grupo selecionado decide brincar a *homa*, um jogo tradicional. Então, o chefe, Mutheto, faz as paletas para o jogo e os jogadores se posicionam em torno deste para aprenderem. Ao descobrir a necessidade de mais paus, Chitlango e Maimo vão pegá-las nos matos circunvizinhos. Perante a confiança de Maimo de que a vitória está garantida, Chitlango o alerta para não se iludir, pois apesar de estar bem munido de paus, o triunfo não é certo. Por isso, usa o provérbio “quando a carne é gorda, diz que é muita”, isto é, a gordura da carne é confundida com a abundância. Na verdade, temos pouca carne e de qualidade inferior. Trata-se de um alerta ao seu adversário no jogo, ao avisá-lo que, apesar de existir as condições para vencer, é na disputa que se verá. É, na verdade, uma expressão idiomática, visto que a correlação não é estabelecível entre o dito e o fato, somente acessível a quem conhece o universo restrito dos pastores e é competente na língua³²⁶.

Depois da chegada dos chefes de pastores ausentes, o grupo continua a jogar *homa*, mas agora estando os restantes integrados. Para vencerem, valem-se de todos os estratagemas, inclusive infringir as leis do jogo de forma impune. Visto que o grupo do chefe perde diante de um subordinado mais competente, ninguém comenta o sucedido, com medo de sofrer represálias, pois estava com o orgulho ferido. Exaustos de tanto jogar, escolhem uma sombra numa árvore frondosa para comerem. O chefe, Hossane, avalia os mantimentos trazidos pelos pastores e constata que um trouxe provisões deterioradas e o critica. O pastor justifica que a mãe anda bêbada e não tem preparado nada para si. Por outro lado, elogia Chitlango pelo farto farnel ao dizer que ele “bebeu leite fermentado e foi dormir nos caniços”. Estamos diante de outro provérbio com elementos idiomatizados. O leite fermentado é um alimento apreciado pelos pastores e o descanso nos caniços também, pois é um lugar macio e confortável. Então, Hossane associa o excelente alimento ao descanso aprazível, o duplo conforto que dá prazer

325 Ribeiro, 1989, p. VII; Khambane; Clerc, 1990, p. 71,109, 113.

326 Ribeiro, 1989, p. 115, 127; Khambane; Clerc, 1990, p. 109; Siteo, 1996, p. 62-63; Siteo et al., 2008, p.71.

agrada e é o vislumbre dos escassos momentos de felicidade e abundância que eles têm experimentado³²⁷.

Assim como em qualquer sociedade, a pastorícia proporciona a criação de uma gíria específica dos grupos juvenis. Agrupados, esses jovens têm uma percepção ativa dos seus grupos, ressaltando a força da sua masculinidade em detrimento de uma feminilidade, considerada fraca. Em virtude dos rituais de entrada, de manutenção de chefia e distribuição de privilégios se basearem na força, estes diferem da agricultura que é uma atividade iminentemente feminina. Refletem suas expressões sobre atividades femininas, o patriarcado que organiza as linhagens e a vida cotidiana dos changanas. Por isso, o provérbio diz que “nas plantações de mandioca não se pode medir a força”. Apesar de a mandioca fazer parte da alimentação básica dos changanas, o lugar de cultivo aponta para diferenças fundamentais, pois nela tudo é feito sem violência. Estabelece-se um contraste entre a pastorícia, lugar para o sexo masculino, “o sexo forte”, díspar da plantação, lugar para mulheres, o “sexo fraco”. Isso se deve à observação que na pastorícia a hierarquia é estabelecida pela violência, enquanto que nos campos, temos cooperação³²⁸.

Apesar de existir um sistema de regras e proibições, manifestam usualmente os transgressores. Este é o caso do irmão de Chitlango que querendo exercer autoridade na família, proíbe um jovem de cortejar uma irmã. Quando este jovem não obedece, tenta puni-lo, provocando a maior algazarra na aldeia materna e propiciando a destruição dos poucos pertences que possuem. Seus irmãos são ora amistosos ora difíceis de lidar. Eis as consequências que o sistema colonial tem trazido a esses povos, o alcoolismo, o trabalho forçado e o amor desmedido ao dinheiro. Longe de serem fonte de apoio e alegria para seus pais, os irmãos Chitlango contribuem para destruição da família. O provérbio enunciado diz que “uma bananeira é morta pelos seus próprios filhos”. Eles, os irmãos de Chitlango, são os “filhos” que matam a “bananeira”, neste caso não somente a família biológica, mas, sobretudo, a reputação de ter esse nome e, por conseguinte, o respeito devido aos antepassados representados por Chitlango e pelos mais velhos. Os seus comportamentos são um sacrilégio ou profanação desse legado, com consequências letais. Mais uma vez, temos um dado da flora, em que a colheita de um cacho de bananas mata a planta, é aplicada à vida humana, ressaltando o grande

³²⁷ Curtius, 1920, p. 40; khambane; Clerc, 1990, p. 111-112; Lopes, 1992, p. 23; Spolsky, 1998, p. 35; Lopes et al., 2002, p. 12.

³²⁸ Khambane; Clerc, 1990, p. 90, 93; Spolsky, 1998, p. 35-36.

poder de observação que os nativos têm dos fenômenos naturais, quer da fauna, quer da flora³²⁹.

Quando passa a frequentar a escola, Chitlango depara-se com novos desafios, entre os quais, a vinda surpresa de um inspetor que examina os alunos e declara-os inaptos para os exames perante os seus mestres. Essa reprimenda aos alunos fere os professores, criando condições para eles se empenharem na preparação dos melhores alunos para os exames que se aproximam. Muitas vezes, tais professores recorrem a agressões físicas e verbais, descontando o seu insucesso nos alunos. O provérbio usado é constituído de elementos colhidos da pastorícia e do seu *habitat*, observando o comportamento das cabras perante um ataque de abelhas enfurecidas. Este diz que “quando as cabras tresloucam, é porque o enxame as persegue”. Nesse caso, as cabras seriam os alunos e as abelhas, os professores, que ficam desorientados e furiosos com a avaliação desfavorável do inspetor. Chitlango é particularmente censurado, pois mal compreende o português e precisa de ajuda. Ao ser incluso entre os examinandos, fica perplexo e surpreso, pois se considera inapto, necessitando de maior tempo de preparação.

As questões levantadas pelo inspetor centram-se em aspectos da gramática da língua e da cultura portuguesas, num universo que a exposição a eles é incipiente e mesmo inexistente, pois existe uma fraquíssima presença portuguesa. Temos essa presença mais na urbe, muito pouco nos subúrbios e ainda pior no campo. Constata, desiludido, que afinal a tão propalada “civilização” era um logro. Essa conclusão vai influir nas suas atitudes posteriores, ao questionar a moral que estrutura essa suposta superioridade cultural, concluindo que perante os agentes civilizatórios, há que fazer uma escolha dos aspectos positivos e rejeitar os negativos, estes últimos escolhidos à luz do ponto vista cristão. Mas essa escolha já em si é problemática, por mesmo esses aspetos positivos, como a ciência e a tecnologia, são produzidos frequentemente pela espoliação do outro, usados pelos poderosos para aumentar e reforçar aspectos degradantes do sistema de exploração.

E mesmo o cristianismo e seus agentes estão impregnados de preconceitos sociais e práticas conflitantes, manifestos na tensão e violência que caracteriza as relações entre a igreja católica, que tem o beneplácito do Estado colonial e as igrejas

329 Ribeiro, 1989, p. 80; Khambane; Clerc 1990, p. 129; Maluleke, 1995, p. 87.

protestantes e separatistas, perseguidas e maltratadas, revelando fissuras irreconciliáveis e até condenáveis. Fora desse grupo de beneficiados, estão o islamismo e a religião tradicional, sendo o primeiro visto como o infiel e herético e o segundo, um fenômeno classificado de charlatanismo, primitivismo e barbárie³³⁰.

Depois de um período longe da sua terra natal, Chitlango regressa para a aldeia natal e fica sabendo de muitas mudanças. Por exemplo, seu amigo Madjerimane havia ido às minas sem se despedir da família. Constata, amargurado, que a vida do seu povo estava em plena desestruturação e que muitos estavam condenados quer a uma vida aviltante nos subúrbios das urbes, quer ao trabalho extenuante e letal das minas na África do Sul. Esse momento permite o reencontro com as irmãs e com elas vai à igreja da região. Os discursos dos pastores o inquietam, ao apelarem para a renúncia dos hábitos pagãos e a aceitação de uma conduta cristã. Hesitante entre suas tradições e os ensinamentos dos cristãos, volta para os hábitos dos seus contemporâneos e, desse modo, se embriaga de *ucanhi*, uma bebida tradicional dos changana.

Mas os cristãos voltam à sua aldeia e os cantos se inter cruzam com danças e cantos nativos. Nesse momento, um pregador interpela Chitlango que foge deste momento festivo, sentindo ter chegado a hora de se tornar cristão. Por isso, passa a cantar com outros cristãos hinos ao senhor. Assim, inicia a leitura dos evangelhos e diante, da morte da mãe e da doença da irmã, escolhe a cura dos médicos que dos curandeiros. Ao prosseguir seus estudos, é convidado em Mausse para integrar uma equipa (*mintlawwa*). Ao questionar do que se tratava, os jovens o convidam a conhecer as atividades do grupo. Por isso, reage dizendo o ditado “é muito mistério para coisa tão pouca”. Na verdade, Chitlango acha que tal segredo não valia a pena, pois se tratava de um grupo comum de jovens. Perante essa reação, outro jovem replica, mostrando que agiu de forma soberba e ridícula, enquanto que outro reforça o convite. Mas Chitlango mostra o verdadeiro motivo da hesitação: as ocupações domésticas, o descanso e a longa distância que teria que percorrer ao ir ter com o grupo de jovens. Todavia, sua curiosidade é atizada e acaba indo ao encontro da equipa no final de semana³³¹.

Os jovens da sociedade changana estão muitos deles num beco com saídas armadilhadas: ou vão às minas ou ao trabalho forçado. Com o domínio do capital inglês

330 Mondlane, 1976, p. 59- 60, 63- 64, 65, 68-69; khambane; Clerc, 1990, p. 143-144; Castiano;

Ngoenha; Berthoud, 2005, p. 16; Zamparoni, 2009, p. 44.

³³¹Gonçalves, 1960, p. 150, 262- 264; Khambane; Clerc, 1990, p. 149-157; Cabaço, 2007, p. 386, 401.

na vizinha África do Sul, estabelecido à força aos bóeres na guerra que ocorreu com estes entre 1897 e 1902, as minas desenvolveram e eram uma alternativa para uma economia campesina arruinada por secas, morte do gado e a invasão nguni. Visto que escasseava o gado, importante para o pagamento do dote (*lovolo*), a alternativa de muitos desses jovens foi se engajar como mineiros. Isso possibilitou o pagamento de impostos, assim como o apoio à agricultura e a manutenção da reprodução linhageira, muito importante nas famílias changana. Desse modo, ocorreu uma transformação econômica no sul de Moçambique, onde as transações passaram a ser feitas em dinheiro, provocando a proliferação de lojas no mato. Verdade é que muitas trocas ainda se realizam diretamente, mas passou a ser usual o gosto pelos bens de prestígio que o dinheiro dos mineiros auxiliava na compra. A ida às minas representava uma fuga ao fraco colonialismo português, violento e mau pagador, usando a mão de obra muitas vezes de forma gratuita, baseada numa logística mantida pelos camponeses³³².

Outra alternativa interna era ser moleque, empregado doméstico. Geralmente, estes moleques auxiliam nas atividades domésticas a patroas caprichosas e injustas, usando, quase sempre, de violência verbal e física. Visto ser um grupo restrito, sua presença na cidade era muito vigiada e deviam sempre estar munidos de caderneta indígena. Alguns moleques tinham oportunidade de estudar, mas tal facto dependia da vontade dos patrões. Muitos moleques eram explorados pelos patrões, tanto indianos como portugueses, retendo seus salários e coibindo o contato com parentes e amigos. Na cidade, a presença dos brancos era mais concentrada, sendo para o nativo, um maior perigo de ser violentado, muitas vezes por meio da prisão e do trabalho forçado.³³³

Com o desenvolvimento dos portos e caminhos de ferro, existiu igualmente uma classe diminuta de estivadores negros. Era igualmente um trabalho mal pago, onde as condições eram péssimas e a alimentação pior. Devido ao trabalho extenuante a que muitos eram submetidos, ocorriam com frequência acidentes de trabalho e a proliferação de doenças. Apesar das reivindicações, este pequeno “subproletariado”, como chamou Capela, sempre foi mantido numa situação controlada pelo sistema colonial, possibilitando fabulosos lucros ao capital inglês que alugava os portos e caminhos de ferro a Portugal. Foram feitos acordos que contemplavam o uso do porto

³³² Feliciano, 1998, p. 77-79, 105-108; Gentili, 1998, p.116 -118; Cruz e Silva, 1999a, p. 10; Rocha, 2011, p.120.

³³³ Gonçalves, 1960, p. 267; Khambane; Clerc, 1990, p. 166-167, 181-182, 196-198.

de Lourenço Marques em troca da manutenção do fluxo de trabalhadores de determinados grupos de nativos para as minas³³⁴.

Em virtude da vida humilhante que os nativos levavam, a mortalidade era elevada e a esperança de vida baixa. Para compensar essa vida difícil, muitos camponeses viviam bêbados. Além das bebidas confeccionadas em épocas da colheita como o *ucanhi*, igualmente eram fabricadas outras com diferentes frutos. Desse modo, o negro foi acusado pela administração portuguesa de ser bêbado e preguiçoso, embora estimulasse a venda do vinho. Esse vinho de baixíssima qualidade era vendido nas cantinas espalhadas pelo mato e a administração pretendia que substituíssem as “bebidas cafres”. Essa disputa pelo mercado de bebidas fez com que o governo tomasse medidas para proteger a indústria vinícola, diante da rejeição do mau vinho pelos nativos e igualmente pelos assimilados, tendo os últimos tecido duras críticas à venda desta bebida letal. Apesar disso, devido à fraca fiscalização e visto que as bebidas nativas eram mais agradáveis e nutritivas, estas se mantiveram, assim como o “vinho para o preto”³³⁵.

Essa mistura letal levou ao alastramento de doenças e à destruição de famílias, sendo um dos fatores, assim como as moléstias trazidas das minas, da diminuição da disponibilidade de mão de obra, resultando numa feroz luta pelos trabalhadores entre o poderoso capital mineiro inglês, dominante na África Austral e o fraco e nacionalizante capital português, em ascensão com o apoio do Estado Novo. Como consequência, ocorreu uma literal caça ao homem na colônia e a destruição das sociedades camponesas pela escassez de alimentos, pela ausência ou morte dos membros e pela apropriação de terras. O desespero e o mal-estar levaram à fuga de muitos camponeses para espaços distantes dos centros urbanos e para as colônias vizinhas, onde se podia ter uma vida menos degradante. Fugia-se do pior, da “coxa e pobre”³³⁶ colonização portuguesa, no dizer de Estácio Dias, para se viver mal sobre a vigorosa e rica colonização inglesa, mais prepotente, racista e espoliante³³⁷.

³³⁴ Covane, 1989, p.16-17; Khambane; Clerc, 1990, p. 115, 130; Newitt, 2012, p. 419-423, 425-430; Capela, 2009b, p. 12, 39.

³³⁵ Penvenne, 1989, p. 273; Capela, 2009, p. 12-13, 15, 21, 27.

³³⁶ Dias, E. Colonialismo coxo. **O Brado Africano**, 1 jan. 1931, n. 572, n. 13, p. 1.

³³⁷ Anônimo. País bom administração má. **Correio de Lourenço Marques**, n. 26, ano 1, 15 ago. 1925, p. 1; Dias, E. Colonização de ontem e de hoje. **O Brado Africano**, 4 out. 1934, n. 715, ano 17, p. 1; Wutys, 1981, p. 20, 28, 35; Rocha, 1982, p. 7-8; Nascimento, 2011, p. 178; Rocha, 2011, p. 138.

Na cidade, Chitlango precisa andar com uma caderneta indígena. Nele constavam a filiação, o trabalho e a renumeração, bem como o lugar de origem. A caderneta era um instrumento de controle de mão de obra. Visto que os indígenas preferiam a imigração ao trabalho na colônia, a mão de obra começou a escassear, tornando motivo de intensas disputas entre os poderes públicos, os proprietários agrícolas, as mineradoras sul africanas e a comunidade camponesa. A agricultura de subsistência passou a não ter braços para as culturas alimentícias e a fome, a miséria atingiu gravemente os camponeses. Na fase mais crítica, o recrutamento obrigou mulheres e crianças a se empenharem no trabalho forçado.

A mão de obra dos nativos foi o único recurso que Portugal pode contar logo depois da ocupação efetiva e legislou no sentido de assegurar sua existência. Considerava-se que o trabalho civilizava e que, sendo o negro selvagem e preguiçoso, este elevaria sua vida, abolindo todos seus hábitos atrasados. Visto que o camponês não precisava trabalhar tanto e vivia numa economia de subsistência, decretou-se o imposto de palhota pago em dinheiro. Assim, os camponeses foram obrigados a trabalharem para ganhar dinheiro e pagar o imposto³³⁸.

Em oposição à classe dos indígenas, se encontrava a dos cidadãos. Eram geralmente brancos portugueses, recém-chegados ou nascidos em Moçambique. Estes podiam votar, tinham acesso aos melhores salários e aos benefícios do sistema colonial. Entre os brancos e os indígenas, tínhamos uma classe intermediária, a dos assimilados. Numa primeira fase, da monarquia e da república, os assimilados tiveram alguns privilégios, que foram definitivamente suprimidos pelo Estado Novo, gerando um profundo ressentimento e criando as bases para reivindicações nacionalistas³³⁹.

Como demonstramos, os provérbios em *Chitlango, Filho de Chefe* estão impregnados do cotidiano destas sociedades. Pela divisão social do trabalho na cultura changana, os meninos cuidavam de rebanhos e manadas, propiciando uma organização social baseada na violência. Nessa subdivisão social, temos diversos provérbios que nos permitem vislumbrar uma organização hierárquica em que temos a dominação masculina. Por um lado, a divisão social do trabalho possibilita que os jovens conheçam bem a fauna e a flora, embora sua manutenção se figura dependente de um sistema

³³⁸Césaire, 1971, p. 22, 24; Wutys, 1981, p. 45; Khambane, Clerc, 1990, p. 162; Serra, 2000, p. 201, 203 - 204, 206; Balandier, 2014, p. 26.

³³⁹Moreira, 1997, p. 191-194; Cabaço, 2007, p. 164- 165, 167-175.

econômico alicerçado na indústria mineira sul-africana, que, claramente, pagava melhores salários em relação à administração portuguesa que não podia dar o mesmo, pois é igualmente dependente do dominante capital mineiro³⁴⁰.

Essa fraqueza do Estado português se percebe na escola, em que os alunos são deficientemente ensinados, em virtude de achar desnecessário dar uma instrução adequada aos indígenas, mas igualmente como efeito de um Estado com funcionários mal pagos e com preparação insuficiente. Por isso, temos uma corrida a exames que produzem falsos diplomados. Nesse contexto, a missão suíça cria o *mintlaw*, organismo dinamizador dos jovens na igreja, propiciando uma educação mental e espiritual decalcada de hábitos pastoris. Desse grupo, vai nascer uma consciência africana determinante na construção da visão nacionalista que veio a predominar depois da segunda guerra mundial.

A sociedade colonial é baseada na distribuição desigual da riqueza, onde os indígenas estão atrelados aos trabalhos manuais, enquanto que os cidadãos portugueses e os assimilados aos trabalhos administrativos. Visto que Portugal não tinha recurso para investir nas colônias, recorreu à exploração dos recursos mais abundantes que existia: a mão de obra nativa. Mesmo essa, teve que disputar com o capital inglês, mais forte e com capacidade maior de pagamento, criando assim uma crise de mão de obra tanto para a pequena burguesia colonial como para o campesinato. Dessa forma, este passou a ser rigorosamente controlado e a ausência de uma caderneta indígena, na qual fosse indicado o trabalho do possuidor, era punida com trabalho forçado. Outro mecanismo que obrigou a entrada do indígena na economia colonial foi o imposto de palhota, o consumo de produtos manufaturados e do vinho, apesar de este último sofrer uma feroz concorrência das bebidas nativas e ter proteção legal.

Outra forma literária que se exprime nesta autobiografia é o conto, que, em seguida, iremos analisa-lo.

³⁴⁰ Penvenne, 1989, p. 261.

4.3 O conto

O “conto do Chipanzé” foi relatado numa noite durante a festa do clã por um dos primos de Chitlango. Para atizar a curiosidade, o primo pergunta se os jovens conheciam o conto, não correndo o risco de repeti-lo. Desse modo, garante que se trata de uma novidade, possibilitando uma melhor interação. É uma ocasião oportuna, em que se preparam os sacrifícios aos antepassados, um ritual emblemático da comunidade. Muitas crianças estão concentradas no lugar, possibilitando uma ampla audiência. Esse momento cerimonial é propício para associar o essencial do ato solene deste grupo bantu, o culto dos antepassados, à transmissão dos valores recebidos e sintetizados pela narrativa aprazível e instigantemente exposta.

O culto aos antepassados é uma crença fundamental entre os bantu. Ela implica uma preparação. As oferendas são feitas na berma da floresta, lugar associado ao mistério e, geralmente, interditado, onde moram os espíritos, bons ou maus. As oferendas consistem nas primícias agrícolas e pastoris. Aos espíritos dos antepassados, são pedidos auxílios em todas as atividades produtivas para o bem da linhagem. Por isso, são convocados todos os parentes, mas somente um velho. Geralmente, o membro masculino mais antigo ou uma mulher velha e honrada pode servir a bebida feita das primícias agrícolas e fazer o sacrifício. Ao fazê-lo com auxílio de Chitlango, há o explícito reconhecimento de que ele é a encarnação viva do mais ilustre antepassado morto³⁴¹.

Parte-se da crença de que os antepassados mortos recentemente fazem parte do mundo dos não vivos, onde todas as características que tinham em vida foram conservadas. Eles são responsáveis pela saúde dos vivos, visto que os protegem contra todos os males e fazem de tudo para que tenham sucesso na vida. Por isso, os eventos mais importantes da vida dos indivíduos e da família devem ser comunicados aos antepassados. Os antepassados mais ativos e de boa conduta são responsáveis por fazer com que os fenômenos naturais ocorram de forma a propiciar uma farta produção agrícola e pastoril. Por isso, era vital a oferta anual antes da sementeira e do início do período das chuvas. Para que a oferta seja bem-sucedida, é importante consultar os

³⁴¹Vail; White, 1991, p. 100-101.

antepassados através dos adivinhos e a purificação de todos os participantes, aos quais são interditas as atividades sexuais durante o evento³⁴².

Todas as atividades desse evento são voltadas para a oferta aos antepassados. Para além de se exaltar os feitos do clã, onde os mais velhos passam para os mais novos conhecimentos sobre os feitos dos antepassados, cantam-se hinos de louvor aos mortos e se improvisam os novos. Os feitos são cantados na forma de *mbongi*, hinos, árias, entre outros, associados à dança e aos ritmos dos tambores. Temos a manifestação, neste evento, de diversas microformas (provérbios, enigmas, advinhas, árias, orações, invocações etc.) associadas a macroformas (cantos, contos, danças, narrações históricas, genealogias, mitos, epopeias, poesia, memórias etc.), que se combinam para tornar o momento uma solenidade artística memorável, um ímpar acontecimento para a comunidade³⁴³.

Se existem os espíritos bons, existem os maus. Eles estão associados a determinados animais, nomeadamente o mocho, o chacal e a hiena. Todos são carnívoros, daí que, na lógica dos changana, os espíritos maus se alimentem de carne humana. O mal existente na comunidade, inclusive a morte, é provocada por agentes do mal, os feiticeiros. Esses são geralmente mulheres e suas ações são movidas pela inveja, pelo ódio e pela intriga. São pessoas conhecidas e ficam atentas às nossas faltas para as usarem como pretexto para o ataque. Os feiticeiros têm a capacidade de, na calada da noite, se deslocarem e atacarem suas vítimas, agindo como se fossem espíritos. Trata-se de uma capacidade herdada pela (s) filha(s) da(s) mãe(s). A mãe de Chitlango explica-lhe sobre a atuação dos feiticeiros e das precauções que se devem tomar para não ser presa fácil. Uma das precauções já tomada consistiu em rodear a aldeia com talismãs protetores e dar regularmente oferendas aos antepassados para que ajam como guardiões³⁴⁴.

Apesar de todas as atitudes preventivas, a promessa de uma vizinha ultrajada se cumpre. Chitlango fica doente e a avó usa seus dotes advinhatórios para consultar aos antepassados sobre a falta, oferecendo-os uma bebida. Em virtude da persistência da doença, as mulheres se reúnem e decidem ir ao curandeiro. A ida ao curandeiro é

³⁴² Curtius, 1920, p. 2- 3, 15; Khambane, Clerc, 1990, p. 14, 15, 23 24, 29-36; Langa, 1992, p. 25-26, 68-71, 78, 81; Manghezi, 2001, p. 84-85; Honwana, 2002, p. 33-34, 256-260; Altuna, 2006, p. 426-428, 449 -462, 466-475, 489-498.

³⁴³ Altuna, 2006, p. 41; Cabaço, 2007, p. 388, 397, 401; Zumthor, 2010, p. 86.

³⁴⁴ Khambane; Clerc 1990, p. 19-21, 72-75; Langa, 1992, p. 24, 62-67; Altuna, 2006, p. 462-465.

sigilosa e os caminhos usados durante a noite são tortuosos, com objetivo de enganar os feiticeiros e as más línguas. Depois dos cumprimentos, o curandeiro repete a consulta aos espíritos, usando os ossículos. Geralmente, os curandeiros usam um espírito diferente do ancestral. Nesse caso, supomos que seja ndau, por causa do termo usado para nomeá-lo, “nhamussoro”, originário dessa língua. Depois de vestir seus trajes com auxílio de um ajudante, todos começam a cantar para que ocorra a possessão. Possuído, o curandeiro inicia a pesquisa da causa da doença, descobrindo, depois de muita insistência, que a feiticeira era a vizinha. Depois de paga a indenização e feita a purificação, Chitlango melhora. É neste clima de medo e de certeza de punição que o conto enunciado pelo familiar de Chitlango se integra, sendo um dos mecanismos preventivos mais eficazes das comunidades bantu. Por isso, seu entendimento passa necessariamente pela análise dos elos comunitários que o engendraram³⁴⁵.

Tanto o espaço quanto o tempo são omitidos no conto, em proveito do desempenho das personagens e suas ações. Essa omissão é característica dos contos, apontado para certa universalização do dado a conhecer, não suscetível de ser datado ou localizado, apontando para um tempo-espaço mítico, suscetível de sempre ser atualizado. Temos duas personagens, o chimpanzé e a lebre (coelho). Em termos estruturais, o conto é descendente, partindo de uma situação normal, em que o chimpanzé depois de voltar da lida toca tranquilamente a sua *timbila*. Posteriormente, temos a perturbação, na qual a lebre, querendo apropriar-se do alheio, acusa desonestamente o chimpanzé de ter roubado a *marimba* do seu avô. Usando de forma hábil as palavras, a lebre convence ao chimpanzé a levar a disputa ao tribunal, no qual a resolução é a favor deste herói manhoso. Desse modo, o infrator, em vez de ser punido, é premiado. Estamos diante de um conto etiológico, pois explica a origem e a razão dos chimpanzés terem sempre aversão pelas lebres³⁴⁶.

No conto, temos um conjunto de dados sobre a sociedade em questão. Primeiro, a divisão de tarefas, pois cabe aos homens a caça e à mulher os trabalhos domésticos, numa sociedade patrilinear. Nessa sociedade, as coisas pertencentes aos antepassados são respeitadas, pois são amuletos e trazem sorte para a vida. Outro aspecto tem a haver com a justiça, que, muitas vezes, quando o caso é difícil, é apresentado às autoridades tradicionais do país. Nos contos do herói esperto, a lebre sempre se furta a punição,

³⁴⁵ Rita-Ferreira, 1958, p. 47; Neves, 1987, p. 23; Khambane; Clerc, 1990, p. 79-86; Rosário, 2014, p.163.

³⁴⁶Curtius, 1920, p. 48; Ribeiro, 1989, p. 5, 20, 29, 59; Rosário, 1989, p. 15-16, 76.

apesar das regras comunitárias o sancionarem. Essa possibilidade existe em relação a este animal pequeno pelo uso perspicaz das palavras e está estilizado que a lebre sempre se safe de todas as situações, com saídas engenhosas. Por isso, apesar da sequência dos atos no conto serem descendentes, pois o coelho devia ser punido, se opera uma inversão da situação em que o infrator é premiado e o cumpridor, punido. Por conseguinte, estamos perante um conto descendente para o chimpanzé, mas ascendente para o coelho. Desse modo, estes contos são uma exceção que confirmam a regra, por se manifestar o insólito, somente aplicado ao herói esperto³⁴⁷.

A lebre como personagem da narrativa oral que subverte os valores na conjuntura bantu vai manifestar-se também entre os ndau, povo vizinho dos changana, a norte do rio Save. Os povos ndau e changana foram influenciados pela migração zulu, resultante das guerras que ocorrem nessas comunidades. Os contos estão em *Songs and Tales From the Dark Continent*, publicado por Natalie Curtis em 1920 com base nos depoimentos de Kamba Simango. Nos contos citados por Simango, a lebre também é matreira, mas, apesar dos seus sucessos, aponta para situações nas quais é enganada e punida. Curtis compara os contos ndau aos do *Uncle Remus*, publicados, em 1881, pelo jornalista e pesquisador Joe Chandler Harris, onde são narradas histórias ficcionais, geralmente contos, enunciados provérbios e apresentadas músicas ouvidas nas plantações estadunidenses e contadas às crianças, à noite, por um velho, o tio Remus³⁴⁸.

Por causa disso, o coelho é muitas vezes associado no presente ao político, ou a qualquer trapaceiro, que, por artimanhas, se apossa das coisas de outrem. A personagem coelho também se aplica a uma pessoa sagaz, muito ágil e perspicaz, em escapar de situações melindrosas, onde o castigo é certo. Num contexto de uma “economia de mercado” e de um “capitalismo selvagem” em Moçambique, a corrupção é frequente. Os corruptos estão aliados aos poderes políticos e dos curandeiros, escapando facilmente das punições. Por isso, têm sido chamados *mwapfundla*, isto é, senhor coelho ou lebre, pois, como nos contos, escapam da sanção, muitas vezes disputando com animais maiores e mais poderosos. No contexto da economia neoliberal, se considera

³⁴⁷ Rosário, 1989, p. 40.

³⁴⁸ Joe Harris. *Uncle Remus: His Songs and His Sayings. The folk-lore of old plantation*. New York: D. Appleton and Company, 1881; Curtis, 1920, p. xiv.

tanto aos corrompidos como aos corruptores como “cabritos”, se aplicando outro provérbio popular: “o cabrito come onde está amarrado”³⁴⁹.

Basicamente, no provérbio fala-se do hábito dos pastores de amarrarem com cordas os cabritos a uma árvore em determinados pastos. Isso evita que estes se desloquem, se perdendo dos pastores, destruindo campos agrícolas nas redondezas. Em *Chitlango, Filho de Chefe*, os cabritos da personagem protagonista muitas vezes escaparam e destruíram campos dos vizinhos. Numa dessas ocasiões, Chitlango foi punido pela vizinha, que o atingiu com um mal súbito, tendo adoecido e sendo levado ao curandeiro, que, depois de pesquisa aturada, tirou o feitiço. Por isso, passou a ser habitual prender o rebanho de cabritos com cordas. Usando da metáfora, o cabrito corresponde ao trabalhador, o pasto, ao lugar de trabalho, a corda, ao vínculo que temos com o trabalho e o comer, ao sustento que tiramos do trabalho. Por isso, o provérbio passou a significar o uso abusivo dos bens das empresas ou do estado em proveito dos empregados, obviamente, por uma estrita parcela de privilegiados, ligados aos poderes estabelecidos³⁵⁰.

Um dos códigos que se destaca no conto é o musical. Os ouvintes são convidados a cantar a “canção do chimpanzé”, fazendo o coro, sendo o solo executado pelo contador. Desse modo, notamos que temos o caráter antifônico, em que um solista afirma e o coro responde. Esta canção é repetida duas vezes, na primeira, onde o chimpanzé toca sua *timbila* sozinho, e, na segunda, quando a lebre, depois de aprender astutamente a tocar a *timbila*, executa com mestria a canção do chimpanzé e convence os juízes do tribunal que o instrumento musical era seu. A disputa releva uma característica muito marcante deste povo, o gosto pela música, canto e dança, sendo não somente exímios fabricantes como executantes³⁵¹.

Os contos são um sistema conceptual eficaz para ensinar às crianças as regras da comunidade. Nelas, temos enunciadas as condutas exemplares, assim como as condenáveis. Por meio dos contos, as crianças aprendem as regras comunitárias que depois, são reforçadas nas conversas e nas práticas cotidianas. Pelos contos, os integrantes de uma comunidade conhecem os valores, em que são premiados os cumpridores das regras estabelecidas pelos antepassados e reafirmadas pelos velhos,

³⁴⁹ Ribeiro, 1989, p. vi; Siteo, 1996, p. 122; Mosca, 2005, p. 416; Siteo et al., 2008, p. 155, 223.

³⁵⁰ Mosca, 2005, p. 346, 383, 400, 455.

³⁵¹ Curtius, 1920, p. XX, 22-26, 28, 53 34; Vail; White, 1991, p. 29-30; Matusse, 1998, p. 121-128; Altuna, 2006, p. 2-43; Leite, 2012, p. 104.

pelos chefes, pelas famílias e pelos pais. Eles têm um caráter preventivo, pois auxiliam na reiteração de leis comunitárias. Mas como podemos verificar, não se trata de um mecanismo isolado da comunidade, mas integrado nos sistemas preventivos de outra natureza.

Diante desses mecanismos comunitários, o sistema colonial os desclassificou, associando-os ao atraso e à barbárie. Os contos valorados estavam ligados à língua e à cultura portuguesas, enquanto que as línguas bantu e suas culturas eram sistematicamente taxadas de superstição. Esse desprezo atingiu sobremaneira o culto aos antepassados e os curandeiros, sendo muitos de seus cumpridores e oficiantes presos e condenados aos trabalhos forçados ou mesmo ao exílio. Depois da independência, o combate ao culto dos antepassados continuou vigorosamente em prol de um “homem novo”, despido dessas veleidades de uma sociedade designada “feudal” e “fixa”, um empecilho para o desenvolvimento da ciência e da técnica. Todavia, estimulou a investigação dos contos, muitos deles retirados dos seus contextos de produção, condenados pela ideologia partidária. Essa atitude do partido único tem sido considerada por alguns estudiosos como umas das causas das armas, do conflito armado que ocorreu depois da independência. No período neoliberal e multipartidário, possibilitou a mudança de atitude em relação aos sistemas preventivos comunitários, ajudando na retomada do estudo desses contos no seu contexto, embora o perigo persista, em virtude da virulência com que o sistema econômico neoliberal tem destruído as comunidades bantu moçambicanas³⁵².

Apesar disso, os mecanismos inscritos nos contos estão na base daquilo que se chama cultura moçambicana. Os códigos que ordenam as artes proveem dos contos. Na literatura, tem-se mostrado que muitos romances são, na verdade, constituídos de contos entrelaçados, e a mentalidade por estes estilizados provém das comunidades bantu, ao incluir provérbios, adivinhas, enigmas, assim como narrações históricas, pessoais, contos etc. Por isso, o debate tem oscilado entre designações como fantástico ou realismo mágico com gênese endógena e apropriações exógenas. Na música, é muito recorrente o uso dos provérbios e dos contos associados aos ritmos bantu ou modernos. As

³⁵² Langa, 1992, p. 127-129; Neves, 2001, p. 556-557; Honwana, 2001, p. 169-183; Rosário, 2014, p. 30-31.

competências adquiridas na narrativa de expressão oral têm sido úteis não somente nas artes como teatro, mas igualmente no cinema e na televisão³⁵³.

4.4 O canto

Uma das características recorrentes nessa biografia é a presença de música, quer associada a uma forma literária particular, como ao conto anteriormente descrito, e não só. Mas, geralmente, os cantos estão associados a determinadas circunstâncias que suscitam performance.

A música faz parte dos povos bantu, visto que todas as ocasiões apelam para o canto. “Os cantos preenchem a vida negra. [...] Com os cânticos ironizam, ridicularizam, sonham, liberta-se, improvisam, transmitem, trabalham, passeiam, amam”³⁵⁴. Naturalmente, os cantos são acompanhados de instrumentos produzidos pelos próprios povos, para uma audiência particular, tendo, desse modo, um sistema completo de executantes e ouvintes do que é apresentado. Neste contexto, Chitlango, frequentemente, canta como, obviamente, escuta outros cantarem³⁵⁵.

No início da narrativa autobiográfica, Chitlango lembra-se dos cantos maternos enquanto descascava milho, improvisados para a ocasião. Igualmente, escuta os sons produzidos pela ocarina de seu companheiro de pastorícia, Madjerimane. Um dos momentos em que temos o canto e a dança é na festa do clã, em que é entoada a canção do chimpanzé como cântico de vitória do clã. Nesse contexto, os jovens executam danças ritmadas e cantam em tons elogiosos aos antepassados. Pela descrição da dança, supomos que se trata do xigubo, dança, ritmo e canto dos guerreiros entre os changanas e os zulus³⁵⁶.

Algumas canções são trazidas pelos mineiros ao regressarem da África do Sul e acrescentados ao rico cancionário dos changanas. Temos o exemplo da canção em zulu cantada por um companheiro de Chitlango na pastorícia. Apesar de haver alguma

³⁵³ Siliya, 1996, p. 246-260; Leite, 2012, p. 26-27.

³⁵⁴ Altuna, 2006, p. 42-43.

³⁵⁵ Gonçalves, 1960, p. 178, 262- 264; Khambane; Clerc, 1990, p. 7, 9, 51, 52, 131-132,137; Feliciano, 1998, p. 409; Sopa, 2014, p. 22-24, 43.

³⁵⁶ Marney, 1980, p. 11-12.

compreensão mútua, é uma língua distinta, diferente do changana, embora fossem da mesma família bantu. Muitas vezes, os mineiros, no seu regresso, traziam canções nessa língua, quer memorizadas, quer em discos de vinil, o que implicava o uso do gramofone, mas também um conjunto de vocábulos retirados do *africaans*, do inglês, do português e do zulu. Por meio da introdução desses neologismos, vemos que a presença de uma dominação econômica se manifesta no uso constante de termos emprestados, realçando a mudança social que ocorre, ao integrar nessa cultura hábitos e termos pertencentes a culturas estrangeiras, tanto as que dominam no presente como as do passado, pois deixaram resquícios dessas relações de poder na língua e nas artes³⁵⁷.

Num contexto mais urbano, podemos verificar a presença dos cantos entre os trabalhadores do batelão no rio Limpopo ou nos versos de um poeta durante a viagem para Lourenço Marques. Conforme narrado na autobiografia, o canto é pejorativo ao patrão, mas este não compreende por ser em xichangana. O ritmo adotado ajuda no trabalho, pois este vai seguindo os movimentos repetitivos dessa atividade. Temos aqui novamente o caráter antifônico, no qual um coro de trabalhadores é dirigido por um solo que direciona o canto e lidera a cadência do trabalho. Estes cantos são feitos ao sabor da circunstância, pois, nesta situação, em virtude de ter surgido um motivo mais nobre, uma linda mulher europeia. Ela torna-se tema de uma canção lisonjeira. Destaca-se, deste modo, a capacidade de criar e improvisar destes trabalhadores, mostrando a versatilidade daquela educação musical bantu³⁵⁸.

Essa cultura acústica dos changana é também, igualmente, realçada pelo uso frequente de ideofones, definidos como palavras ou expressões que expressam sensações táteis, olfativas, visuais, gustativas, auditivas, movimentos corporais ou não, com objetivo de descrever com vivacidade o ocorrido. Como podemos verificar, tais palavras não abarcam somente os sons produzidos por objetos ou animais, mas outros eventos e estados suscetíveis de serem descritos de forma expressiva. Trata-se de uma particularidade das línguas bantu³⁵⁹.

Na cidade de Lourenço Marques, Chitlango verifica o surgimento de uma classe de negros que se diverte como os indianos da vila de Manjacaze. No Xipamanine, os

357 Khambane; Clerc, 1990, p. 54, 56, 62, 64, 70, 110, 113, 118, 145, 202, 206.

358 Curtius, 1920, p. 31; Vail; White, 1991, p. 44-45, 224-225; Khambane; Clerc, 1990, p.164-165 Mukuna, 2008, p. 18, 22; Leite, 2012, p. 35-36.

359 Khambane; Clerc, 1990, p. 8, 24, 28-29, 31, 34, 50-52, 54-55, 63, 72, 81-84, 123, 212, 213, Siteo, 1996, p. 344-345; Ngunga, 2004, 195-198; Harries, 2007, p. 209; Ngunga; Faquir, 2011, p. 233.

negros, nos finais de semana, bebem, fumam, cantam e dançam. As mensagens dos cantos refletem o estado opressivo no qual vivem e, por isso, são uma crítica ao sistema colonial. Chitlango nota que muitos se degradam e se tornam consumidores ávidos de vinhos. Nestes bailes, elege-se a moça mais elegante da noite. Mas muitos na verdade querem usufruir das benesses do sistema, pois se sentem excluídos. Estes de certeza fazem parte do grupo dos indígenas, diferentes dos cidadãos e dos assimilados. Chitlango assinala a existência de orquestras vindas da capital da província de Gaza, fazendo apresentações em diversas cidades e vilas do sul da colônia. Foi neste grupo de indígenas, na parte suburbana, que surgiu a música popular urbana e um dos ritmos urbanos mais significativos hoje em Moçambique, a marrabenta³⁶⁰.

Quando, em 1964, iniciou a luta armada, o canto foi um instrumento de luta. Usando de ritmos, melodias e harmonias tradicionais, muitas canções revolucionárias mudaram somente a mensagem verbal, possibilitando não somente a crítica ao regime colonial, como também a expressão das características da sociedade anelada. Muitos desses cantos inspiraram os guerrilheiros a terem coragem e determinação nos momentos difíceis do confronto armado e a possibilidade de feitura de uma guerra popular aliada às populações nativas. Essas relações foram fundamentais para o sustento de uma guerrilha prolongada e para a vitória³⁶¹.

Na guerrilha, além dos cantos, muitos hábitos adquiridos no *mintlawwa* foram usados. No *mintlawwa* havia um mecanismo de seleção dos membros por um interrogatório. Divididos em grupos, tinham divisas, segredos e respeitava-se a liderança, quer terrena, dos pastores, quer divina, de Cristo. Este respeito era extensivo a hierarquias eclesiásticas, onde abundava subchefes e as decisões eram democráticas. Havia uma clara divisão de tarefas e se estimulava a unidade, a cooperação e o amor. Por isso, os conflitos eram resolvidos na base da conversa, e eventual consenso entre os contendores, mediado por alguém mais velho, propiciando o perdão. Era comum organizarem acampamentos no mato, onde muitas vezes desfilavam como guerrilheiros ou “soldados de Cristo”. Muitas das suas premissas baseavam-se nas atividades da pastorícia, excluindo crenças na feitiçaria e reordenando a divisão de trabalho nativa, associadas às regras dos escuteiros e aos mandamentos cristãos³⁶².

360 Khambane; Clerc, 1990, p. 138-139, 200; Sopa, 2014, p. 14, 23, 112.

³⁶¹ Siliya, 1996, p. 106, 123-125, 130-134, 142-143; Sopa, 2014, p. 23, 142, 144, 149.

³⁶² Khambane; Clerc, 1990, p. 157-160, 171-182; Cruz e Silva, 2001, p. 76- 84; 246-247.

Durante muito tempo, o sistema colonial foi governado por militares e a divisão administrativa da colônia se baseava na estrutura militar da geração de 1895. Desse modo, muitos governadores detinham patentes militares, mostrando a escassez de funcionários que enfermava o sistema colonial. Essa atitude igualmente era apropriada, visto que a administração colonial usou mais a violência para com os nativos que o discurso, exigindo o pagamento do imposto de palhota e o trabalho forçado. No escalão mais baixo da administração, o chefe do posto dispunha, por conseguinte, de um exército ao seu serviço, os sipaios, treinados para obrigar pela força os mais resistentes a cumprirem as tarefas. Com o Estado Novo, Salazar criou uma força paramilitar de jovens, a mocidade portuguesa, que possuía um jornal, o *Jornal da Mocidade Portuguesa de Moçambique* (1947-1956), que foi usado por escritores oponentes do regime para divulgação literária. A mocidade portuguesa jurava lealdade aos ideais da pátria portuguesa e era de inspiração fascista, mas a entrada neste grupo estava vedada aos indígenas e aos assimilados³⁶³.

O *mintlaw*a primeiramente se assemelhava aos antigos guerrilheiros locais, changanas ou zulus. Posteriormente, eram “soldados de Cristo” e, num ambiente pan-africanista dos movimentos nacionalistas, guerrilheiros. Aos membros do *mintlaw*a eram solicitadas informações sobre sua proveniência, assim como os candidatos a guerrilheiros deviam narrar previamente os seus sofrimentos diante o colonialismo. Assim, se estabeleciam elos comuns na guerrilha, diferentes da comunidade tribal. De recordar que foi essa intenção, tanto do *mintlaw*a como do Núcleo de Estudantes Moçambicanos, fundado por Eduardo Mondlane³⁶⁴.

Posteriormente, com a luta armada, houve a necessidade de estabelecer claramente o inimigo e combater os resquícios das lealdades étnicas. Por isso, a luta de libertação ancorou-se no povo, criando bases para uma luta popular, estimulando a cooperação de todos e a resolução dos problemas pelo diálogo. Se num primeiro momento tais alianças pareciam ultrapassadas em favor da união, posteriormente os conflitos no movimento nacionalista trouxeram à tona as divisões étnicas. Essas tensões se mantiveram depois da independência, levando à chamada “guerra civil”. O problema étnico persiste no contexto multipartidário, com o chamado “voto étnico”, e os conflitos

³⁶³ Rocha, 2000, p. 319-320; Cruz e Silva, 2001, p. 90-92; Manghezi, 2001, p. 100.

³⁶⁴ Cruz e Silva, 1999, p. 18.

político-militares entre o partido da gesta nacional e um dos principais partidos da oposição³⁶⁵.

Como podemos intuir um dado particular, o canto na autobiografia se relaciona com processos sociais amplos, não somente do *mintlawá*, mas, igualmente, com a história recente de Moçambique. Uma clara relação é o surgimento da música popular. Ela teve seu apogeu no período socialista, quando, por meio do incentivo do Estado moçambicano, vários grupos musicais surgiram. Estes herdaram os ritmos e as melodias dos músicos surgidos nos subúrbios, sobretudo da cidade de Lourenço Marques, e ampliaram essa herança ao incluir nas letras mensagens nas diversas línguas bantu, mas, também, provérbios, enigmas, contos, entre outros, muitos deles misturados aos slogans do partido no poder. Foi nesse período que surgiram celebridades da chamada música ligeira moçambicana. Persistiram nessa época as diversas manifestações rítmicas dos grupos bantu em Moçambique, quer mais aliadas à tradição, quer à moderna música ocidental. Associada à música ligeira, surgiu um grupo de excelentes instrumentistas, herdeiros dos cultores de jazz de antes da independência, e uma vertente musical designada genericamente de “afro-jazz”. Muitos destes músicos atuam no mercado musical sul-africano, mais exigente e competitivo³⁶⁶.

O gosto desses povos pelo canto foi usado pelos missionários para atrair os nativos para a igreja. Antes da pregação num lugar novo, os cantos eram usados para atrair prospectivos crentes. Muitos desses cantos continham harmonias e ritmos tradicionais. A melodia e a mensagem verbal transmitiam os preceitos religiosos. Ocorreu, por conseguinte, uma transformação da liturgia da missão suíça, onde o cântico passou a ser muito importante no culto. Por isso, Chitlango soma os rudimentos da educação tradicional aos ensinamentos da escola formal e religiosa. Desse modo, ele passa a aprofundar os conhecimentos de música, ao ponto de escrever pautas musicais de algumas canções. O canto continua a ser muito importante nas igrejas, não só protestantes, mas em todas as religiões cristãs, assim como no islão. Por isso, o canto coral é um instrumento obrigatório nos cultos religiosos e muitos intérpretes famosos da música profana provêm dessa educação vocal das igrejas protestantes³⁶⁷

³⁶⁵ Gonçalves, 1960, p. 264; Cruz e Silva, 1999a, p. 13; Cruz e Silva, 2001, p. 116-119, 138, 155, 221-222, 228; Mosca, 2005, p. 154- 155; Cabaço, 2007, p. 389-391, 402-403.

³⁶⁶ Ansell, 2005, p. 209, 290; Sopa, 2014, p. 73 -84, 167-187.

³⁶⁷ Gonçalves, 1960, p. 263; Khambane; Clerc, 1990, p. 69, 149, 156, 159, 158, 164-165, 178, 185, 188-189, 200; Maluleke, 1995, p. 84; Harries, 2007, p. 180; Sopa, 2014, p. 24, 142-143.

4.5 Conto, parábola ou história?

Uma das características que tem sido apontada para as narrativas de expressão oral é o seu “poliformismo genérico”³⁶⁸. As formas literárias ou das artes se manifestam como um fenômeno único, ocorrendo em simultâneo. Se já falamos da presença do canto, da dança e da música, neste caso, temos uma oscilação na designação da forma. Primeiramente, o narrador designa o “conto de Massinga”. Mas, de seguida, impõe a ambiguidade, ao chama-la “uma verdadeira parábola africana”. Em seguida, no cabeçalho, nomeia-a “história de Massinga”³⁶⁹.

Uma das explicações para essas diferentes nomeações é que estamos diante de narrativas, e as distinções que geralmente são feitas sobre seus tipos não são relevantes para o narrador, muito menos para sua sociedade. O importante é que possua as características de uma narrativa, com personagens, ações, espaço e tempo. Esta narrativa reativa um costume africano, do conto ao redor da fogueira, possibilitando que jovens instruídos numa estrutura criada pela missão suíça, o *mintlaw*, possam interagir, associando hábitos da pastorícia tradicional bantu aos escuteiros europeus e princípios do cristianismo protestante, contados por um pastor negro.

Outro dado a ter em conta é que a designação em português não vai de encontro com as designações deste grupo. Por exemplo, tem-se dito que o conto é *minkaringani*. Todavia, apesar das semelhanças, o nome aponta para a fórmula inicial do conto *karingana wa karingana*. *Karingani* tanto pode ser conto, fábula e lenda. Proveniente de um verbo que pode significar cantar, ser igual, suficiente, tentar pôr a prova pelo fogo etc.; a designação não somente implica narração, mas música, o provar dos fatos, não estando unicamente no domínio da ficção, mas da música e da experiência histórica. De modo que não é pertinente e é redutor chamar somente conto. Assim ocorre com o termo *svithokozelo*, que é considerado um poema laudatório, mas, na verdade, se trata do processo de invocação de um espírito nguni, não do domínio da literatura, mas da posseção de espíritos. No caso de Zacarias Mahwayi, estes são designados de poemas. Muitas vezes, eles descrevem, em prosa, assuntos marcantes da vida de indivíduos

³⁶⁸ Leite, 2012, p. 26-27, 178.

³⁶⁹ Curtius, 1920, p. 35; Khambane; Clerc, 1990, p. 187; Calvet, 2011, p. 55.

notáveis, quer religiosos, quer políticos, de sua comunidade. Desse modo, não são de forma alguma poemas, do ponto de vista da teoria literária ocidental³⁷⁰.

O mote para que o pastor conte a história é a necessidade de realçar que se deve seguir a Cristo com amor. Trata-se de uma ideia cristã apropriada pelos nativos e integrada nos seus saberes literários. Em termos estruturais, temos uma situação de carência (um pai doente), estratégia para sair da situação (a ida ao poderoso curandeiro Massinga), situação em vias de ser resolvida (o fracasso dos irmãos mais velhos e a coragem do pequeno pastor) e a resolução da situação (a vinda de Massinga e a cura do pai enfermo). O ponto crucial é explicado na estratégia para sair da situação, onde os filhos mais velhos deste pai enfermo, um guerreiro e outro pastor, fracassaram e o mais novo, um pastor insignificante, triunfa. Este triunfo se deve ao amor ao pai perante a pesada tarefa e a coragem de enfrentar a grande cobra e transportá-la para curá-la. O desfecho tem um caráter didático-moralizante: o triunfo pertence aos que obedecem por amor, não confiando nas suas próprias habilidades. Novamente, temos aqui um canto, em que o solo é enunciado pelo personagem por meio do contador de história e a multidão que o houve responde em coro.

Outro dado interessante que sobressai por meio desta narrativa é o processo que a missão suíça neste período fez no sentido de africanizar a igreja. Isso permitiu não somente a criação do *mintlawá*, que fez a ligação entre formas de viver tradicionais e modernas, como possibilitou o surgimento de um clero negro, muito próximo dos nativos. Foi, por isso, que cresceu a desconfiança do Estado colonial em relação à missão suíça, acusada de desnacionalizar os nativos e incutir ideias subversivas. Ao estimular a autonomia institucional da igreja, estava, na verdade, incentivando o processo de autodeterminação. A necessidade de africanizar a igreja se deveu ao crescimento da confrontação com o Estado colonial, e, como alguns autores defendem, essa autonomia já tinha ocorrido quando da fundação, quando os pastores negros foram essenciais e muitas vezes estiveram em confrontação com os missionários estrangeiros, brancos. Esse choque não cessou de existir, visto que o branco era visto como diferente

371

³⁷⁰Vail; White, 1991, p. 41; Maluleke, 1995, p. 150- 151; Siteo, 1998, p. 73, 201; Leite, 2012, p. 201, 209-210, 221, 226-228; Mahwayi, 2003, p 41-225; Abdala Junior, 2014, p. 159.

³⁷¹Cruz e Silva, 2001, p. 6, 70, 76; Harries 2007, p.76-89; Zamparoni, 2009, p. 42.

Chitlango, quando mais novo, se referiu a essa situação ao questionar à mãe sobre os brancos e sua vida. Na sua descrição dos brancos, a mãe realça sua força e fraqueza. Ao falar pontualmente de suas fraquezas, aponta para dificuldades que esses tinham em viver na África e, muitas vezes, morriam de doenças que dificilmente atacavam os negros, não apreciando sua culinária. Apesar disso, são muito inteligentes, dominam a ciência e a técnica, mas tratam os negros com violência, por exemplo, pelo trabalho forçado. E um dos momentos em que ele vê um branco, descreve suas características físicas no detalhe, como cabelo liso diferente do crespo e a pele mais pálida que a negra. Apesar disso, a mãe de Chitlango impele-o a aprender as manhas dos brancos, como meio de compreender seus mecanismos de dominação³⁷².

Na conversa com Madjerimane, o desejo de conhecer os brancos citadinos é criticado pelo amigo, mas não a ida às minas inglesas e, por conseguinte, brancas, por outros negros. A diferença está na capacidade dos ingleses de respeitar e alimentar a reprodução linhageira. Ambos associam o branco português ao trabalho forçado e à miséria, enquanto que o trabalho do mineiro era visto como melhor, porque os ganhos eram aparentemente superiores e justificavam o esforço. O problema é que na percepção de Madjerimane, é a vestimenta e os hábitos desses negros que renegam sua origem e os códigos culturais atrelados. Para Chitlango, pode-se vestir e ir à escola e ainda assim, ser um “verdadeiro changana”. O argumento de Madjerimane é visto por Chitlango como falacioso. Talvez, por isso, na falta deles, Madjerimane recorre ao insulto e à zombaria³⁷³.

Confundido primeiramente como branco por Chitlango, o indiano pertence à casta dos baneanes, estreitamente ligada ao comércio. Do ponto de vista histórico, houve um comércio intenso no complexo do índico, resultando numa miscigenação dos povos costeiros, tendo como exemplos em Moçambique os povos ronga, gitonga, macua e kinwani. Mas, quando da ocupação efetiva, os baneanes (persas, monhés e hindus) dominavam o comércio mercantil do ouro, marfim e escravos, aproveitando as monções. Em 1682, foi fundada a companhia dos mazanes, que dinamizou o comércio entre Moçambique e Diu, apesar de ser um instrumento da coroa portuguesa. Visto que o capital mercantil indiano teve sucesso e o português tenha fracassado, entre os séculos XVI e XVIII, azedaram as suas relações. Com ocupação efetiva, o comerciante de

³⁷² Khambane; Clerc, 1990, p. 52 -53, 60-62, 101-103; Rosário, 2014, p. 169-170.

³⁷³ Covane, 1989, p. 9-12.

origem indiana continuou no interior, fazendo a comercialização agrícola, do amendoim e de bebidas. A descrição revela sua presença no aparelho administrativo e no pequeno comércio nas vilas, sendo, por isso, muitos deles cidadãos. Algumas famílias fizeram alianças matrimônias com famílias nativas, com vista a facilitar as trocas comerciais³⁷⁴.

Como realçado, a cidade era o espaço por excelência dos brancos. Não é por acaso que Lourenço Marques em ronga foi chamada *xilunguine*, isto é, lugar dos brancos. Os espaços descritos na autobiografia são a vila de Manjacaze, Xai- Xai e Lourenço Marques. Chitlango teve acesso à vida dos brancos nestes espaços. Foi na urbe onde constatou as diferenças entre as casas redondas, cobertas de colmo da aldeia e as casas quadradas, de madeira e zinco. Na cidade, abundam objetos técnicos como carros, linhas férreas, locomotivas. Apesar de serem lugares predominantemente brancos, temos negros, nos subúrbios, como o Xipamamine, ou os moleques serviçais nas casas de portugueses e indianos. A presença negra neste espaço é vista com maus olhos pelo protagonista, que, apesar de à primeira vista admirar, critica a prostituição, a bebedeira e o consumismo desenfreado. A amargura de Chitlango aumenta, ao ser preso por uma noite, porque foi encontrado por uma rusga policial sem a caderneta indígena. Desse modo, a cidade é o espaço onde o processo civilizatório do sistema colonial atingiu sua plenitude, se manifestando no seu grau máximo, por meio da extorsão, da violência e do racismo contra o negro³⁷⁵.

4.6 A carta

Um dos gêneros escritos que aparece habitualmente nesta biografia é a carta. As primeiras cartas na narrativa de Chitlango são trazidas pelos mineiros da África de Sul. Muitos mineiros aprendiam a ler e escrever de diversos modos: pelos cursos dados nos momentos de lazer pelas igrejas, por cartões ilustrados e slides, pela leitura da bíblia em voz alta e pelos usos que se fazia da escrita no trabalho, não somente em inglês, mas também nas línguas nativas. O domínio da escrita possibilitava a ascensão social, para atividades melhores renumeradas e menos braçais. Mas as aparentes capacidades de

³⁷⁴ Khambane, Clerc, 1990, p.140; Souto, 1996, p.111-112, 131; Lobo, 1999, p. 52-53, 139-140.

³⁷⁵ Rosário, 2014, p. 111.

leituras estavam impregnadas de predisposições de uma cultura oral, não de uma postura ligada à escrita³⁷⁶.

A escola vai ser um lugar de aprendizagem de gêneros específicos ligados à administração pública. Um dos gêneros ensinados é o requerimento. Ao aprender esses gêneros, Chitlango fica exultante, pois ele está impregnado de muitas fórmulas fixas, que de certeza o fazem lembrar-se do modelo do provérbio do seu clã. Este requerimento dirige-se a uma autoridade, por isso, torna-se necessário usar os títulos apropriados. Ao ser submetido ao exame, sente-se feliz em poder escrever o requerimento em português padrão³⁷⁷.

A aprendizagem desse gênero na escola colonial enquadrava-se na política do sistema colonial que consistiu em criar um pequeno grupo de auxiliares administrativos de baixo escalão, que poderiam ajudar no sistema da colonização. Os manuais da escola rudimentar e os professores realçavam a ideologia de pertença a uma superior nação portuguesa, exemplificado na descrição da extração da cortiça. Ironicamente, uma das aplicações da cortiça é na indústria de vinhos que na colônia tem provocado muitos danos, por causa do chamado “vinho para o preto”. Desse modo, Chitlango precisa aprender os gêneros usuais no Estado colonial e, por meio disso, poderá ser útil na administração estatal. Chitlango passa a fazer parte de uma minoria de alunos com acesso ao ensino rudimentar, deliberadamente cerceado, com objetivo de não possibilitar o surgimento de uma elite negra. A ampliação de uma minoria letrada seria nefasta para o projeto colonial, pois propiciaria a aspiração da autodeterminação dos nativos³⁷⁸.

Quando Chitlango estava na escola da administração em Manjacaze, foi lhe pedido que entregasse uma carta a um professor em Maússe. Desse modo, ele foi portador dessa carta e esperou a resposta do professor de Maússe. Mais tarde, Chitlango escreveu cartas. Quando se encontra em Cambine, numa escola agrícola, envolvida em diversas atividades religiosa e profanas, envia uma carta ao seu mestre Paulino em

376 **O Africano**, 7 abr. 1909, ano 1, n.3, p. 2; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 14 jul. 1909, ano 1, p. 2; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 16 ago. 1909, ano 1, p. 2; Faftin. Carta d’um indígena. **O Africano**, 23 dez. 1909, ano 1, p. 1, 2; Anônimo. Carta do Transvaal. **O Africano**, 17 jan. 1914, n.181, ano 4, p. 2; Anônimo. Carta do Transvaal. **O Africano**, 28 mar. 1914, n.201, ano 4, p. 2; Anônimo. Carta de Namaacha. **O Africano**, 16 maio 1914, n. 215, ano 4, p. 3; Gonçalves, 1960, p. 159, 186; Khambane; Clerc, 1990, p. 105; Maluleke, 1995, p. 80, 82; Harries, 2007, p. 213-217, 220.

377 Khambane; Clerc, 1990, p. 161.

378 Mendonça, 1988, p. 9, 19-20; Hedjes, 1993, p. 46-49; Almeida, 2006, p. 8, 17-18; Cabaço, 2007, p. 157-158, 183.

Lourenço Marques, pedindo-lhe conselhos. Ela é estruturada de forma clássica, tendo a saudação ao missionário, a narração dos trabalhos na agricultura e seus resultados, assim como a organização da escola e seus lazeres. No final, pede orientações e orações do mestre em seu favor³⁷⁹.

A resposta do mestre Paulino constitui o último capítulo da autobiografia. Após saudar o seu discípulo, traça um historial semelhante de todos os africanos dominados pelos europeus. Se, por um lado, na sociedade tradicional reina o medo dos espíritos, por outro, na pastagem, predomina a violência física e verbal; a ida à cidade e às minas significa trabalho forçado, prostituição, alcoolismo e morte. Desse modo, ao aliar o trabalho manual aos preceitos do cristianismo, o mestre realça que o futuro tanto do Chitlango como dos camponeses está garantido.

Por isso, inclui no final da carta a parábola da águia. Ela dialoga com as duas epígrafes do último capítulo. A primeira epígrafe cita versículos bíblicos e aponta para a salvação oriunda do deus do cristianismo, o qual capacita os cristãos a serem semelhantes à águia. A segunda epígrafe foi retirada dos pensamentos de James Aggrey, iminente educador e pan-africanista. Aggrey elogia o domínio da técnica pelos negros e a construção de infraestruturas em África, um feito das missões protestantes e da civilização ocidental.

A parábola da águia foi muito difundida nos meios protestantes em Moçambique, tendo tido diversas interpretações, religiosas e políticas. Na parábola, temos como personagens a águia, as galinhas, os patos, os perus, o criador de aves e o naturalista. Um homem encontra uma águia na floresta, numa situação de carência não aludida na parábola: talvez ferida ou doente, pois ela normalmente voa. Por conseguinte, o homem decide criá-la junto com as aves domésticas. Desse modo, a águia habitua-se a vida na capoeira. O domesticador é visitado por um naturalista que identifica a águia e confia na sua habilidade de voar. Após duas tentativas mal conseguidas (estratégia para superar a falta), a águia voa e volta ao meio natural (superação da carência). Então, temos uma parábola ascendente: principia em situação de carência (não ser águia) e termina quando a águia volta a ser, em pleno sentido³⁸⁰.

³⁷⁹Gonçalves, 1960, p. 141; Khambane; Clerc, 1990, p. 146-147, 213-214. Muitas dessas cartas são citadas ou foram publicadas em Manghezi 2001 e Mondlane 2007.

³⁸⁰Cruz e Silva, 2001, p. 158, 178.

Equipara-se a água aos africanos, dominados por sistema colonial. Com o estímulo do progresso técnico e do cristianismo (sol) se libertariam da opressão e alcançariam a liberdade e a autodeterminação. Foi uma parábola fundamental na época, sintetizando a aspiração dos povos africanos à liberdade, tanto política, como através da técnica e da ciência. O conhecimento devia ser adquirido na escola, permitindo rejeitar hábitos selvagens. Na escola formal, por meio da leitura, da escrita e pelo árduo trabalho manual, ocorreria essa libertação e, conseqüentemente, estariam civilizados. Obviamente, a civilização traria benefícios, como as infraestruturas citadas por Aggrey na epígrafe do último capítulo.

A comparação e a metáfora são figuras retóricas usuais entre os bantu. A autobiografia em análise a utiliza de forma recorrente. Por exemplo, a comparação releva as características voláteis e as imensas potencialidades de se libertar da água, capacidade importante para os africanos durante o domínio colonial. Também temos o uso desse recurso quando a mãe de Chitlango explica que a atuação do feiticeiro se parece com o mocho e os morcegos gigantes, que atacam sorrateiramente as vítimas, matando-as. A metáfora também é recorrente na autobiografia em análise, ao chamar o lugar onde vivem os brancos de aldeia e ao comparar o comboio a um bicho grande que come carvão³⁸¹.

A comparação é feita em relação ao tempo. Na epígrafe do terceiro capítulo, temos uma percepção do tempo particular dos changana. É nos apresentada a fala de “um professor tsonga”, mostrando sua estranheza em relação ao calendário gregoriano, europeu, não compatível com as dinâmicas locais. O sistema temporal dos changana se baseia nos ciclos da vida e da natureza, sendo mais lunar que solar. Visto que as necessidades vitais deste povo são supridas pela agricultura de subsistência, essa atividade produtiva determina os ciclos de vida dos changana. Segundo o professor nativo, os anos são designados por nomes de animais ou partes destes, como “dos chifres”, “das hienas” e “dos lincês”. A epígrafe do professor está no capítulo onde mãe de Chitlango explica sua origem aristocrática, diante do desaire da ida à pastorícia. Liga-se, desse modo, a entrada do menino num ciclo importante de sua vida, a adolescência, sendo esclarecida a alegria que trouxera o seu nascimento e a crença sobrenatural de ser predestinado para grandes feitos. Seu nascimento ocorrera na

³⁸¹ Fontanier, 1977, p. 99-104, 377-379; Khambane; Clerc, 1990, p. 14-15, 19-20, 31, 41, 48-49, 52, 60, 62-63, 81, 90, 101, 109, 136, 164, 171, 172, 187, 201, 202, 215, 218; Altuna, 2006, p. 43.

“estação seca” (maio a agosto) no inverno, onde durante a noite temos muito orvalho. A estação seca é diferente da “estação chuvosa” (setembro a abril), no verão, quando abunda a precipitação pluviométrica³⁸².

O mito do progresso foi a promessa que o colonizador português trouxe no discurso e na ação quando da ocupação efetiva. Acusou o nativo de preguiça e de viver no atrasado e na barbárie. Oferecia-se a civilização pelo trabalho, obrigando o nativo, pela violência, a aderir ao seu projeto. As dificuldades de implantação do projeto colonial foram apontadas nos jornais *O Africano* e *O Brado Africano*. O grupo associado aos jornais, maioritariamente do Grêmio Africano de Lourenço Marques, supôs que, com reformas se atingiria este objetivo. Por isso, defendeu mais escolas, hospitais e infraestruturas e menos trabalho forçado, prostituição e bebedeiras. Se para o assimilado as reformas, viriam do estado, para a missão suíça, elas viriam da igreja, em que os benefícios de uma “civilização cristã” suplantariam os danos causados pelo colonialismo aos nativos.

Nas igrejas protestantes também existia uma pujante imprensa (boletins, livros folhetos, revistas) e rádio que difundiam questões religiosas, notícias sobre o país e o mundo em português, nas línguas bantu e em inglês. Foi no *Djambu dja Africa*, *Nyeleti ya Mixo* e *Kuca ka Mixo*, sendo o penúltimo substituído pelo jornal *Mahlalhe*, onde foi divulgada a parábola da águia, diversa literatura e pontos de vista sobre a situação política que dificilmente eram veiculados pela imprensa portuguesa, devido à censura. *Mahlalhe* foi fechado em 1969 pelo Estado colonial. Como podemos verificar, os títulos dos jornais já apontavam para o despertar de um futuro risonho, associado à ideia dos missionários protestantes como luz que vem salvar das trevas os nativos, garantido pelo apego aos princípios cristão, bem como pelo combate aos males da civilização e das culturas nativas³⁸³.

Desse modo, na parábola, o antídoto de todos os males é a moral cristã. Ela permitirá construir cidadãos responsáveis e equilibrados, que, apesar de trabalharem

³⁸² Wutys, 1981, p. 40; Khambane; Clerc, 1990, p. 13-14, 45, Rosário, 2007, p. 20-23; Ngunga e Simbine, 2012, p. 285-290.

³⁸³ Os nomes dos jornais significam: **Kuca ka Mixo** (*Cair da amanhã*, 1904-1948), **Djambu dja Africa** (*O Sol de África*, entre 1921-1922, em ronga e português), **Nyeleti ya Mixo** (*Estrela da Alva*, entre 1921-1949) e **Mahlalhe** (*Estrela da Manhã*, 1949-1969), com o subtítulo *Journal ya Vakriste va Vutsonga*, *Wutshwa ni Vuronga*, isto é, um jornal para os cristãos tsonga, tshwa e ronga). Cf. Gonçalves, 1960, p. 199, 277; Penvenne, 1989, p. 280; Helgesson, 1994, p. 416-417; Maluleke, 1995, p. 30, 38-39; Souto, 1996, p. 308; Moreira, 1997, p. 91- 93, 95-98; Cruz e Silva, 1998, p. 399-400; Cruz e Silva, 2001, p. 60-70; Neves, 2001, p. 560-561, 564; Rocha, 2006, p. 125-128.

arduamente pelo conforto material, estão cientes da importância da aplicação da lei de Cristo: o amor.

Longe de se esgotar no período colonial, ela foi transmitida oralmente e repetida por vários interlocutores. Antes do início da luta armada, ganhou uma significação política muito ampla, ao ponto de se apontar para a parábola como um apelo para a formação e organização de ações libertárias. No período pós-independência, a euforia fez com que o sentido de liberdade fosse expandido, ao se combater os resquícios do sistema colonial e hábitos perniciosos da burguesia colonial em prol de um homem novo. Essa tentativa de exaltação de um ideal redundou em atrocidades, excessos e fracassos, culminando numa guerra. Depois de conseguida a paz, instala-se uma economia neoliberal excludente e uma democracia de fachada.

Hoje, a parábola volta a ter atualidade. Perante o estado atual das coisas, parece que a solução seria um equilíbrio entre a águia e a galinha. Se galinha aponta para a domesticação, para a casa onde temos assegurado o conforto, temos igualmente a ordem, o estabelecido pela experiência e transmissível aos novatos. Há nela o ideal comunitário das relações interpessoais baseadas na solidariedade e no respeito mútuo. A galinha liga-se ao estabelecido, ao imutável, ao conjunto, enquanto que a águia ao instável, ao mutável, ao indivíduo. Desse modo, podemos concluir que ambas as disposições são importantes. Precisa-se ser galinha e águia, simultaneamente.

Por outro lado, ela aponta para a necessidade de estabelecer relações entre o existente e o pretendido, quer seja pelos grupos, quer pelos indivíduos. É da conjunção dessas intenções que se pode criar um projeto que irá desembocar numa nação justa e igualitária, em que haveria uma distribuição mais fraterna dos benefícios em função dos sacrifícios. Tais projetos seriam momentâneos, somente metas passíveis de reformulação diante de escolhas e caminhos mais interessantes³⁸⁴.

³⁸⁴ Balandier, 2014, p. 474-475; Abdala Junior, 2012, p. 10, 14.

4.7 A(s) língua(s) da autobiografia

Argumenta-se que muitas das hierarquias coloniais se mantiveram hoje e uma delas tem a ver com a persistência de uma diglossia prejudicial às línguas bantu. Optou-se, na chamada primeira república (1975-1986), pela não oficialização das línguas bantu com a justificação de que estimularia o tribalismo e desse modo, se incentivou o ensino e o uso oficial da língua portuguesa. Por isso, ocorreu uma clivagem entre o poder instituído e a maioria camponesa. Justificou-se pela inexistência de materiais didáticos como gramáticas e dicionário, situação que tem sido resolvida com a publicação de materiais nas línguas bantu pelo núcleo de estudos das línguas moçambicanas³⁸⁵.

Desse modo, mesmo na segunda república, se manteve uma política linguística omissa em relação à oficialização das línguas bantu, apesar de ela contribuir para um elevado número de reprovações e consequente desperdício de avultados recursos financeiros. Visto que essas línguas têm sido usadas na rádio e como resultado da pressão dos linguistas e da apresentação de estudos que comprovam a necessidade de sua utilização, optou pela introdução do ensino bilíngue nas escolas primárias e pelo uso das línguas bantu no parlamento e nos tribunais³⁸⁶.

A situação descrita anteriormente prolonga questões linguísticas criadas na ordenação colonial. Por exemplo, *Chitlango, Filho de Chefe* foi primeiramente escrita em francês em 1946, a língua dos missionários que protegeram Eduardo Mondlane. Por meio desse patrocínio, ela foi publicada em alemão e em inglês. Somente 15 anos depois da independência, em 1990, teve publicação em português. Mesmo nas línguas europeias, o nome do verdadeiro autor foi escondido, visto que se temia despertar controvérsias com as autoridades portuguesas, que geralmente acusavam a missão suíça e outras igrejas de “desnacionalizarem” os seus nativos, por meio do ensino de línguas de potências coloniais concorrentes. Compreende-se esse cuidado porque no período de publicação da autobiografia o Estado colonial, como já referimos, tinha escolhido sua religião oficial, a católica, a qual protegeu e deu apoio financeiro para expandir suas atividades, e reprimiu as igrejas protestantes³⁸⁷.

³⁸⁵ Firmino, 2002, p. 273-83; Mosca, 2005, p. 154-156; Abdala Junior, 2014, p. 161-162.

³⁸⁶ Firmino, 2002, p.273-290; Castiano; Ngoenha; Berthoud, 2005, p. 112-138, 250.

³⁸⁷ Mondlane, 2007, p. 99.

Era expressão de um conflito mais amplo, entre o Estado português desesperado em transformar a colônia num produtor de matérias primas e mercado exclusivo de produtos da metrópole e os poderosos capitais estrangeiros. Para tal, as companhias majestáticas foram desmanteladas e uma burguesia local foi estimulada, desde que suas atividades não pusessem em causa o desenvolvimento das indústrias na metrópole. Pois havia que combater todas as formas económicas ou não que punham em causa o efetivo domínio português na colônia. Na verdade, esse processo teve algum sucesso, possibilitando a estruturação da colônia em função dos interesses metropolitanos, o aumento de migração e a criação de alguns ramos industriais baseados em produtos locais, não concorrentes com os metropolitanos³⁸⁸.

A situação linguística da produção de *Chitlango, Filho de Chefe* está expressa nas palavras oriundas de línguas africanas e europeias que vamos de seguida descrever. Essa situação é bem ilustrada pelo seu irmão mais velho, Tiago Malungane, que, “desde há alguns anos, estava a trabalhar nas minas de Johannesburgo. Volta de lá muito mudado: é bêbado e de maus costumes. Fala uma língua cheia de palavras estrangeiras. A cidade fez dele outro homem. Inspira-me admiração, temor e repulsa”³⁸⁹.

O trecho citado evidencia a transformação a que estavam sujeitos os mineiros, na fala como no comportamento. Por isso, a estranheza que o parente provoca em Chitlango, atitude compartilhada pelos seus conterrâneos. Os mineiros traziam muitos objetos técnicos e dinheiro, possibilitando que fossem admirados na terra natal, mas também doenças (pulmonárias e venéreas, muito contagiosas, um verdadeiro flagelo para os nativos) e comportamentos incompatíveis com os preceitos da comunidade. Na autobiografia, temos o empréstimo de vocábulos do inglês e do africâner, línguas faladas nas minas sul africanas como:

1. *Boss boy* – “chefe de equipa ou capataz”, do inglês. Ressalta a importância do domínio do capital inglês na África Austral, manifesto na exploração das minas sul africanas. O domínio deste capital abrange a esfera económica e cultural. Por isso, o mineiro é designado magaiça, isto é, influenciado pelo

³⁸⁸ Wuyts, 1980, p. 10, 15; Hedges, 1993, p. 118.

³⁸⁹ Khambane; Clerc, 1990, p. 117.

modo de vida dos ingleses. Na autobiografia, se mantém o termo desta língua do poder ao nomear a profissão do pai de Madjermane³⁹⁰.

2. *Boxer* – pugilista – foi o termo usado para descrever o homem forte conhecido pelo irmão de Chitlango no porto, chamado Gaza, que, posteriormente, foi líder de uma quadrilha que seu familiar (Tiago Malungane) integrou³⁹¹.
3. *Chitimela* – comboio, locomotiva, barco a vapor. Do inglês, *Steamer*³⁹².
4. *Gangs* – grupo organizado de malfeitores, quadrilha. Neste caso, o grupo que o irmão mais velho de Chitlango se envolveu em Lourenço Marques, chefiado por Gaza. Do inglês, *gangs*³⁹³.
5. *Hurra!* – exclamação de origem inglesa, usado tanto pelos changana como pelos ronga³⁹⁴.
6. *John* – cidade Johannesburg e por extensão a África do Sul, onde os mineiros iam trabalhar³⁹⁵.
7. *Passopa* – cuidado! Atenção! Do africâner, *pas op!* ou *pass auf*. É um empréstimo trazido pelos mineiros³⁹⁶.
8. *Sorito* – domingo. Do inglês, *sunday*³⁹⁷.
9. *Tipondo* – libra esterlina. Do inglês, *pound*³⁹⁸.

Além dos vocábulos e dos bens técnicos que possibilitam que seus detentores tivessem muito prestígio na comunidade, obtidos e trazidos pelos mineiros, temos o domínio efetivo do sistema econômico pela moeda inglesa. Apesar de usar escudos portugueses, temos igualmente a presença do *xilim*, do *pence* e do *six pence*, mostrando que a hegemonia inglesa se manifestava no sistema monetário, muito usado pelos nativos, cientes do maior poder aquisitivo, essencial para obtenção de bens primários. Tal domínio não se restringe ao sistema financeiro, mas igualmente na cultura pela

³⁹⁰ Khambane; Clerc, 1990, p. 50; Siteo, 1996, p. 45; Lopes, 2002 et al. p. 91; Siteo, 2008 et al., p. 46; Abdala Junior, 2014, p. 159.

³⁹¹ Khambane; Clerc, 1990, p. 115.

³⁹² Khambane; Clerc, 1990, p. 63- 64; Siteo, 1996, p. 281; Lopes, 2002 et al. p. 91; Siteo et al., 2008, p. 46.

³⁹³ Khambane; Clerc, 1990, p. 115.

³⁹⁴ Khambane; Clerc, 1990, p.110; Siteo, 1996, p. 66; Siteo et al., 2008, p. 75.

³⁹⁵ Khambane; Clerc, 1990, p.71, 101, 130; Siteo, 1996, p. 77; Lopes, 2002 et al. p. 91; Siteo et al., 2008, p. 59.

³⁹⁶ Khambane; Clerc, 1990, p. 48, 56; Siteo, 1996, p. 7 ; Lopes, 2002 et al. p. 41; Siteo et al., 2008, p. 7.

³⁹⁷ Khambane; Clerc, 1990, p. 70; Siteo, 1996, p. 270; Siteo et al., 2008, p. 210.

³⁹⁸ Khambane; Clerc, 1990, p. 60, 64, 102; Siteo, 1996 , p. 281 ; Lopes, 2002 et al. p. 91; Siteo et al., 2008, p. 46.

presença da música inglesa e zulu, com a importação de discos e gramofones, mostrando que a supremacia da economia se manifesta igualmente no domínio dos meios de comunicação de massa, sobretudo nas artes³⁹⁹.

Além desses empréstimos de origem europeia, temos termos específicos do changana e ronga, mostrando a importância dos saberes comunitários para a construção da autobiografia, como:

- a) *Amfubuo* – hipopótamo, do ronga e do changana⁴⁰⁰.
- b) *Baniane* – comerciantes hindus. O descrito na autobiografia de certeza é muçulmano, por causa do seu nome, sendo designado corretamente por *monhé*. Empréstimo para o changana e ronga do sânscrito⁴⁰¹.
- c) *Candu* – ossículos adivinatórios, usados para consultar os antepassados. Do changana.⁴⁰²
- d) *Canho* – árvore nativa (com nome científico de *sclerocarya birrea* ou *sclerocarya cafra*), existente em toda a África Austral e em todas as áreas de fixação e expansão dos povos pertencentes a família linguística bantu. Os frutos são usados para fazer uma bebida muito apreciada no sul de Moçambique e no Natal, África do Sul, assim como no tratamento e profilaxia da malária e da indigestão. Hoje é largamente produzida com a designação de *Amarula*, designação do Pedi, língua do norte do Transvaal, África do Sul, sendo que sua nomeação varia nas muitas línguas do sul do continente africano. Do changana e do ronga⁴⁰³.
- e) *Chigango* – amiga, amante, namorada, do changana e do ronga⁴⁰⁴.
- f) *Chiguinha* – “bola de pasta de mandioca cozida, misturado com milho”. Do changana e do ronga⁴⁰⁵.
- g) *Chiuaia* – Ocarina. É igualmente chamado de *xigovia* em changana, ronga e tshwa. Os changanas produzem e tocam seus próprios instrumentos e estudos têm mostrado que tem uma escala musical peculiar, diferente dos outros povos

³⁹⁹ Khambane; Clerc, 1990, p. 54, 55, 137, 140, 145, 202; Mosca, 2005, p. 29, 51.

⁴⁰⁰ Khambane; Clerc, 1990, p.96; Siteo, 1996, p. 77; Lopes, 2002 et al. p. 118; Siteo, 2008 et al., p. 175.

⁴⁰¹ Khambane; Clerc, 1990, p. 38; Lopes, 2002 et al. p. 28.

⁴⁰² Khambane; Clerc 1990, p. 71.

⁴⁰³ Khambane; Clerc, 1990, p. 38; Siteo, 1996, p. 72; Feliciano, 1998, p.226-227; Lopes, 2002 et al. p. 41; Siteo 2008 et al., p. 82.

⁴⁰⁴ Khambane; Clerc, 1990, p. 204; Siteo, 1996, p. 66; Harris 2008, p. 259; Siteo et al., 2008, p. 353.

⁴⁰⁵ Khambane; Clerc, 1990, p.11, 12; Siteo, 1996, p. 258; Lopes, 2002 et al., p. 47, Siteo et al., 2008 , p. 354.

bantu. Por conseguinte, não é de admirar que Madjermane, amigo de Chitlango, faça habilmente estes instrumentos musicais e o toque tão bem⁴⁰⁶.

- h) *Gogogo* – “caixa de folha de flandres onde se vende petróleo”, cujo nome se deve ao som que produzem, podendo conter 18 litros; do changana e do ronga⁴⁰⁷.
- i) *Homa* – jogo nativo, “choca, bola com que os rapazes jogam, impelindo-o por meio de tacos ou varapaus”; do changana e do ronga⁴⁰⁸.
- j) *Hosi iesu* – senhor Jesus. O termo *hosi* se aplica aos governantes, reis, régulos, chefes tradicionais, patrão e chefe. Neste caso, designa Jesus como líder da Igreja; do changana e do ronga⁴⁰⁹.
- k) *Lambico* – Alambique, do changana, emprestado do português⁴¹⁰.
- l) *Lobolo* – compensação monetária e de bens dada à família da mulher pela perda de um membro valioso em favor da casa do homem com fim de legitimar o casamento, sobretudo nos povos patrilineares do sul de Moçambique. Primeiramente, foi paga em gado, depois em libras e, recentemente, se usa qualquer dinheiro; do changana e do ronga⁴¹¹.
- m) *Mafurreira* – trata-se da *trichilia emetida*, abundante no sul do rio Save, em Moçambique e da qual se tira um óleo que tempera os alimentos. A polpa do fruto da mafurreira é um poderoso laxativ; do ronga e changana⁴¹².
- n) *Ma-hamba-ni-ndlouane* – literalmente “que anda com a casinha”. É a designação de uma borboleta verde gigante cujo nome científico é *tropea mimosae*. O nome é a descrição da borboleta, que anda com seu casulo antes de concluir a metamorfoses e se tornar adulta; do changana⁴¹³.
- o) *Mbalane* – escorpião. É um vocábulo changana⁴¹⁴.
- p) *Mbila* – xilofone, marimba. Cada uma das laminas do xilofone. No plural *timbila*; do changana, ronga e chope⁴¹⁵.

⁴⁰⁶ Khambane; Clerc, 1990, p. 51; Lopes, 2002 et al. p. 150; Siteo et al., 2008, p. 354, 387.

⁴⁰⁷ Khambane; Clerc, 1990, p. 42, 123; Siteo, 1996, p. 46; Siteo et al., 2008, p. 48-49.

⁴⁰⁸ Khambane; Clerc, 1990, p.108; Siteo, 1996, p. 62; Siteo et al., 2008, p. 71.

⁴⁰⁹ Khambane; Clerc, 1990, p. 68-69; Siteo, 1996, p. 63, 89; Siteo et al., 2008, p. 72.

⁴¹⁰ Khambane; Clerc, 1990, p. 69.

⁴¹¹ Khambane; Clerc, 1990, p. 129, 133; Siteo, 1996, p. 66; Feliciano, 1998, p.79, 112; Siteo et al., 2008, p. 99.

⁴¹² Khambane; Clerc, 1990, p. 50; Siteo 1996 , p. 102; Lopes et al., 2002 p. 89; Siteo et al., 2008 , p. 128.

⁴¹³ Khambane; Clerc, 1990, p. 53.

⁴¹⁴ Khambane; Clerc, 1990, p. 8.

⁴¹⁵ Khambane; Clerc, 1990, p. 27; Siteo et al., 2008, p. 142.

- q) *Mhamba* – o sacrifício, a oferenda ritual aos antepassados e por extensão na autobiografia, o mediador entre os antepassados e o clã nas cerimônias de culto dos primeiros; do changana⁴¹⁶.
- r) *Mhunumuzane* – um homezinho; do changana⁴¹⁷.
- s) *Minzulwane* – tonturas, vertigem, aura; do changana e ronga⁴¹⁸.
- t) *Mulungo* – homem branco; do changana e do ronga⁴¹⁹.
- u) *Muthova-thova* – o “endireitador”, designação dada pelos pastores ao carneiro, e parece se tratar de uma gíria deste grupo de rapazes; do changana⁴²⁰.
- v) *Ndjaos* – refere-se aos espíritos de origem ndau, do centro de Moçambique, que, tomados como vassalos dos Nguni, se fixaram na região de Gaza, em Manjacaze, perto da sua aldeia de Mwadjahane. Se saliente que estes vassalos, quando mortos, se misturaram a outros espíritos, tanto Nguni, como locais, criando uma hierarquia onde eles são considerados os mais fortes e, por isso, temidos; do changana e ndau; do changana⁴²¹.
- w) *Nguazi* – Um rapaz forte e violento. Descreve as lutas entre os pastores para o estabelecimento da chefia e das hierarquias, onde os mais ágeis lutadores eram mais cotados dentro do grupo; do changana⁴²².
- x) *Nhamussoro* – curandeiro, médium espírita, exorcista; do ndau, ronga e changana⁴²³.
- y) *Noyis* – significa, no sentido primário, hienas e, no sentido mais amplo, quando aplicado a seres humanos, feiticeiras ou pessoa com dons extraordinários. Ambos têm a mesma qualidade, são carnívoros, uns de outros animais e o homólogo de carne humana. Se uma age no domínio temporal, a outra no espiritual, sendo as ações da primeira visíveis e da segunda invisíveis. Geralmente, na calada da noite, quando seu espírito se separa do corpo e voa como o mocho, atacam suas vítimas ou vão a reuniões de feiticeiros, onde trocam técnicas para afligir suas presas. Os pastores costumam se chamar de

⁴¹⁶ Khambane; Clerc, 1990, p. 31, 33, 34, 36,68; Siteo, 1996, p. 117; Feliciano, 1998, p.373-375; Honwana, 2002, p. 256-260; Siteo et al., 2008, p. 168147.

⁴¹⁷ Khambane; Clerc, 1990, p. 10.

⁴¹⁸ Khambane; Clerc, 1990, p. 92; Siteo, 1996, p. 77; Lopes, 2002 et al. p. 118; Siteo et al., 2008, p. 232.

⁴¹⁹ Khambane; Clerc, 1990, p. 38, 102; Siteo, 1996, p. 131; Siteo et al., 2008, p. 168.

⁴²⁰ Khambane; Clerc, 1990, p. 47, 48, 87.

⁴²¹ Khambane; Clerc, 1990, p. 80, 83; Siteo, 1996, p. 142, 216; Feliciano 1998, p.370; Honwana, 2002, p. 55, 57-59; Lopes 2002 et al. p. 118; Siteo, 2008 et al., p. 183.

⁴²² Khambane; Clerc, 1990, p. 90-91.

⁴²³ Curtius, 1920, p. 15-16; Khambane; Clerc, 1990, p. 80; Siteo, 1996, p. 77; Feliciano, 1998, p. 356, 371; Honwana, 2002, p. 57-59 ; Lopes, 2002 et al. p. 118; Siteo et al., 2008, p. 175.

“filhos de hiena”, num sentido pejorativo e zombeteiro; Do changana e do rongá⁴²⁴.

- z) *Nzondzo* – árvore nativa e como é explicado no final do primeiro capítulo, “é uma bonita árvore de folhagem leve, que se cobre na primavera (outubro-novembro) de flores de um belo amarelo dourado. A casca desta árvore serve aos indígenas para fabricar diversos utensílios”. É um vocábulo changana⁴²⁵.
- aa) *Oedatcho* – jogo nativo, praticado pelos jovens pastores; do changana⁴²⁶.
- bb) *Tomboti* – uma árvore nativa, chamada sândalo. Tem o nome científico *wrindigtonia juniperoides*, ou *spirosiachys africana*; do changana⁴²⁷.
- cc) *Yiba* – roubar; do verbo changana *kuyiva*⁴²⁸.

Apesar de a dominação sócio-política dos zulus ter sido eliminada com a ocupação efetiva e substituída pelo estado colonial, temos a permanência de vocábulos e é muito apreciada a música de origem zulu, grupo nativo também bantu, na forma de canto para coros antifônicos e solistas. Muitas dessas composições musicais zulus foram produzidas recentemente e são trazidas pelos mineiros, na volta ao sul de Moçambique, para o seu merecido repouso, depois de três anos de trabalho no Transvaal⁴²⁹.

Os diálogos na autobiografia ocorreram em changana, visto que temos muitos deles transcritos e traduzidos para o português, expressando cumprimentos, numerais, os nomes dos diferentes tipos de bois, de acordo com suas características e a hierarquia na manada, avisos dos perigos, assim como na designação das equipas (*mintlawu*), nos cantos, nos contos, nas parábolas e nas cerimónias do culto dos antepassados⁴³⁰.

Chitlango, Filho de Chefe menciona também o rongá, que, segundo as notas no final do capítulo dezoito, feita por André-Daniel Clerc, afirma que estamos perante um “dialecto tsonga falado pelos naturais de Lourenço Marques e arredores”. A narrativa sobre a vida de Chitlango apresenta igualmente o “tsoua”, em forma de hinos em português e “tsoua”. O rongá não é um dialecto, mas uma língua com seus dialectos, sendo suas variações regionais o xinyisa (vila da Manhiça), o xikalanga (posto administrativo de calanga e vila da Manhiça), o xinondrwana (distrito de Marracuene,

⁴²⁴ Khambane; Clerc, 1990, p. 19-21; Siteo, 1996, p. 162; Honwana, 2002, p. 137, 209, 213- 214 ; Siteo et al., 2008, p. 208.

⁴²⁵ Khambane; Clerc, 1990, p. 7, 10, 12, 84.

⁴²⁶ Khambane; Clerc, 1990, p. 95, 96, 112.

⁴²⁷ Khambane; Clerc, 1990, p.118; Siteo, 1996, p. 77; Siteo et al., 2008, p. 175.

⁴²⁸ Khambane; Clerc, 1990, p. 60, 64; Siteo, 1996 , p. 294 ; Lopes, 2002 et al. p. 91; Siteo et al., 2008, p. 396.

⁴²⁹ Khambane; Clerc, 1990, p. 206.

⁴³⁰ Khambane; Clerc 1990, p. 62, 72, 73, 88, 97, 100, 113,117, 149, 153, 172, 185, 188, 189-191.

Matola, Boane e Cidade do Maputo), o xikhanganu e o xizingili (faladas no distrito da Moamba e da Catembe até a Ponta de Ouro). Portanto, é falada nas províncias de Maputo, Gaza e na cidade de Maputo.

O termo “tsonga” foi cunhado por Henri Berthoud nos finais do século XIX, com objetivo de agrupar um conjunto de dialetos e línguas mutuamente inteligíveis, mas que hoje designam um conjunto de línguas diferentes (o ronga, o changana e o tswa). A designação tinha por objetivo criar uma nação com uma língua comum, à maneira europeia. O tswa é uma língua falada no norte da província de Inhambane e que serviu de base para a evangelização da missão metodista episcopal estabelecida em Cambine. Foi nessa vila que Chitlango organizou equipes de jovens, aprendeu inglês e técnicas modernas de agricultura de sequeiro. Fez-se a tradução da bíblia para o tswa em 1911 e, até o momento, é a língua oficial da Igreja Metodista Unida, por meio da qual se faz a catequese e as missas⁴³¹.

Desse modo, a autobiografia ilustra muito bem a situação linguística da época em que foi elaborada e dos períodos subsequentes. Ligadas à escrita, à civilização, à cidade e ao progresso econômico e científico estavam as línguas europeias, se destacando primeiramente o inglês como língua de prestígio e do poder hegemônico, pela qual se obtinham os empregos e as tecnologias mais inovadoras da época. Associada ao inglês, temos o africâner, língua dos brancos nativos da África do Sul, muito usada no Transvaal. A língua portuguesa era língua do colonizador mais imediato, visto como um poder débil e subserviente ao capital inglês, usando de mecanismos agressivos para se fazer ouvir pelos nativos, associado ao trabalho forçado, à promoção do alcoolismo e do despotismo. O Português era língua do branco colonizador, vivendo nas cidades, espaço em que a presença do negro é vigiada e sua vida está à mercê dos seus caprichos. Por meio do português, acede-se aos empregos do funcionalismo público e se conhece a cultura portuguesa, base para se tornar assimilado e ter um tratamento menos humilhante, reservado ao indígena⁴³².

Por outro lado, temos as línguas nativas, escritas e as orais. As línguas nativas escritas, como o tswa e o changana, eram usadas na evangelização dos nativos, no ensino e cultos protestantes, tendo sido igualmente traduzidos livros e bíblias, além de serem usadas nos jornais *Kuca ka Mixo*, *Nyeleti ya Mixo* e *Mahlalhe*, possibilitando o

⁴³¹ Khambane; Clerc, 1990, p. 168-169, 213; Helgesson, 1994, p. 134, 166; Harris, 2007, p. 181-198; Siteo et al., 2008, p. v; Ngunga: Faquir, 2011, p. 195-211.

⁴³² Zamparoni, 2009, p. 31-32, 40-41.

surgimento de uma elite letrada diferente da criada pela assimilação portuguesa, muito mais informada e crítica ao sistema colonial.

Visto que a minoria protestante conhecia a língua inglesa, facilmente obtinha emprego nos diversos empreendimentos empresariais existentes na colônia, como na união sul africana e noutras colônias inglesas. Por outro lado, tínhamos as línguas orais, onde a escrita não fizera adeptos. Deste modo, estabelece-se uma distinção entre uma minoria letrada com acesso aos espaços de supremacia do colonizador e detentora de objetos cobiçados e outra, a maioria, excluída desses domínios e sem nenhuma possibilidade de ter esses símbolos influentes. Portanto, as línguas usadas na autobiografia revelam relações sociais e econômicas entre os falantes, apontando para as desigualdades criadas com objetivo de sublimar uns, como detentores da civilização e, conseqüentemente, com o direito à posse de riquezas, e rebaixar outros, associados à barbárie, explorados e espoliados dos seus recursos⁴³³.

4.8 Camponeses, assimilados e civilizados

Chitlango, Filho de Chefe é uma autobiografia escrita por Chitlango Khambane, isto é, Eduardo Mondlane, e André -Daniel Clerc. Essa escrita dupla expressa os encontros e os conflitos entre camponeses e missionários no período colonial antes da segunda guerra mundial em Moçambique. Os missionários achavam que o evangelho retiraria os nativos da ignorância religiosa, manifestada em feitiçarias e um modo de vida pagão. Igualmente, os protegeria dos males do progresso civilizacional, em particular do colonialismo e das culturas bantu, como a prostituição, o alcoolismo e o culto aos antepassados. Os camponeses, sobretudo a aristocracia, não tendo escolha, se submeteu ao poder colonial e dos missionários, cujo contato foi com objetivo de tirar proveito das benesses da civilização. Por meio do ensino, uma minoria foi alfabetizada, acedeu à escrita e se comportou de modo considerado civilizado.

Apesar disso, visto que na Mondlane foi educado na cultura campesina, tendo posteriormente sido estimulado pela seleção e combinação feita pelas igrejas protestantes de modelos da cultura nativa, estes processos vivenciais vão se imbricar em

⁴³³ Said, 1993, p.100, 104; Helgesson, 1994, p. 170, 202, 206, 252, 284- 285, 309, 417; Cruz e Silva. 1998, p. 399; Cruz e Silva, 2001, p. 60- 67; Harries, 2007, p. 189.

formas autóctones e estrangeiras na narrativa pessoal. A autobiografia foi escrita no período em que a administração colonial, em conluio com a Igreja Católica, estava em conflito aberto com as igrejas protestantes, principalmente com a missão suíça. Essa situação permitiu a criação por André-Daniel Clerc dos grupos ou equipes de jovens inspirados na autobiografia (*Mintlawwa*), possibilitando a contínua formação, quer secular, quer religiosa, dessa juventude.

Por isso, temos em *Chitlango, Filho de Chefe* a justaposição de macroformas e microformas existentes nessas culturas em contato. Uma forma que estrutura a narrativa foi retirada dos modelos das autobiografias dos escravos americanos, assim como das produzidas pelas igrejas protestantes, existente igualmente nas culturas bantu, como a changana e a zulu e conhecida como *mbongi* ou *izibongo*. Compondo essa estrutura maior temos os provérbios, existentes em ambas as culturas, assim como as parábolas e os contos. Especificamente da escrita, temos a carta e o requerimento, muitos deles possuindo características de uma cultura oral ou sendo usadas como tal. Por fim, podemos falar do canto, muito usado pelos missionários para atrair os changanas para a missão suíça. Desse modo, a autobiografia resulta da combinação de formas provenientes de cultura oral bantu e da cultura europeia escrita, num contexto de repressão colonial, veiculada por meio da consciência crítica expressa numa narrativa autobiográfica de um jovem formado, protegido e incentivado pelos missionários da então missão suíça em Moçambique.

5. Conclusão

5.1 As formas literárias e o processo de assimilação

Partimos do pressuposto de que a produção de *O Livro da Dor* de João Albasini, *Godido e Outros Contos* de João Dias e *Chitlango, Filho de Chefe* de Chitlango Khambane e André-Daniel Clerc foi condicionada pelo processo de assimilação e o consequente surgimento de uma minoria letrada que escolheu determinadas formas literárias e temas associadas à cultura ocidental. A pequena burguesia africana se consolidou quando Estado colonial usou os membros de conjunto de famílias educadas antes da ocupação efetiva como um corpo de profissionais subalternos em atividades administrativas corriqueiras. Este grupo de letrados renunciou às línguas e à cultura bantu, consideradas inferiores e se dedicou à aquisição de cultura civilizada. A pequena burguesia era grupo heterogêneo, ambíguo, contraditório e dicotômico, nem africano, muito menos europeu.

A civilização adquirida foi laica para o Estado colonial e cristã para os missionários protestantes. A civilização laica, conforme desenvolvida pelo Estado colonial e partilhada pela pequena burguesia, devia ser em língua portuguesa e em defesa do projeto colonial da administração lusa. Por outro lado, a ação dos missionários contrariava o projeto português, ao estimular o ensino das línguas bantu e do inglês, instigando seus membros a ter uma visão crítica e subversiva do sistema colonial, esforços em prol de uma civilização cristã. Por isso, a nossa tese foi que o processo da assimilação dos nativos produziu uma hegemonia cultural manifesta nos temas e formas literárias analisadas nesses escritores visados, supremacia envolta em oposições e atritos.

O Livro da Dor de João Albasini foi publicado em 1925. A família Albasini resultava do cruzamento que iniciara com seu avô de origem europeia com nativos de origem bantu no sul de Moçambique. Apesar disso, suas referências culturais são europeias que africanas, ligadas estreitamente ao iluminismo francês e ao republicanismo português. Sua luta foi em prol da promoção de direitos para todos os cidadãos portugueses, onde o Estado colonial deveria garantir as liberdades individuais,

o cumprimento da lei, dotando a colônia de infraestruturas necessárias para seu progresso.

As cartas foram escritas para Micaela Loforte, neta de um proeminente funcionário português, João Loforte. Micaela foi uma excelente estudante e amiga da filha de Albasini, tendo mais tarde feito o magistério primário e sido professora. Nas cartas, Albasini tenta persuadir sua amada a reconsiderar a recusa de se casar.

A repercussão das cartas foi grande, pois João Albasini era um notável jornalista. Os colegas dos jornais da colônia e metropolitanos fizeram comentários elogiosos a iniciativa do amigo de Albasini, destacando a formação, as leituras, as atividades jornalísticas e associativas em que esteve envolvido, assim como o valor das cartas que expressam as qualidades humanas do seu autor.

As cartas foram escritas em português e contêm vários termos de origem bantu, do inglês e do francês. Temos que recordar que os principais meios de comunicação, o Grêmio Africano de Lourenço Marques, *O Africano* assim como *O Brado Africano*, foram escritos em português e em ronga, com o objetivo de atrair os não civilizados à superior cultura europeia através da difusão da língua portuguesa. Por conseguinte, os promotores do ensino das línguas bantu foram criticados.

As cartas de amor refletem a situação linguística da colônia. Tínhamos então uma clara ordenação das línguas em função dos usos sociais dos seus falantes. Por um lado, temos a língua portuguesa, inglesa e francesa, línguas europeias, veículos da civilização e do progresso, através das quais conheciam os pensadores basilares da civilização ocidental e obtinham os empregos mais bem pagos da colônia. Acima do português, estava o inglês, língua do capital dominante tanto na colônia, na África Austral e no sistema econômico internacional. O francês mantinha seu estatuto de língua da razão, por meio da qual se veiculava os princípios do iluminismo e do liberalismo, apesar de não ser falado na colônia.

As línguas bantu eram consideradas “dialetos”, ficando seu estatuto ligado ao selvagem, ao bárbaro. Usadas no cotidiano dos nativos, possuem vocábulos que expressavam experiências culturais distintas. Portanto, temos uma diglossia, onde as línguas europeias expressam a visão hegemônica e as línguas bantu são faladas pelos dominados. O contato de línguas numa sociedade desigual propiciou o surgimento de uma variedade não nativa, o português de Moçambique.

Nas cartas de amor, temos um conjunto de figuras e de gêneros retóricos que possibilitaram que o emissor defendesse seus argumentos perante a amada instruída. Na cidade de Lourenço Marques, existiam diversos grupos que possuíam interesses conflitantes. João Albasini e os membros protestantes do Grêmio Africano de Lourenço Marques defendiam a instrução e o progresso por meio da difusão da língua portuguesa. O projeto dos proeminentes membros do Grêmio nativista requeria a ampliação dos direitos da cidadania portuguesa, enquanto que outros estavam mais interessados na efetiva integração no sistema colonial inglês, que ocorria de fato. Visto que a discórdia e a contradição eram o cotidiano nos jornais, os jornalistas foram obrigados a usar de forma hábil sua pena. Foi nessa arena de ideias divergentes que João Albasini se forjou e usou de competências aprendidas nas escolas católicas e na prática jornalística para comunicar e defender seus argumentos diante da inexplicável rejeição de Micaela Loforte.

As cartas igualmente resultam de um processo social, onde foi predominante o seu uso, quer na administração portuguesa, quer entre familiares. Constatamos que as cartas obedecem às normas estabelecidas pelos cânones europeus, entretanto os assuntos abordados são do cotidiano da colônia. As máximas e os provérbios usados nas cartas têm origem europeia, como forma que defender uma perspectiva modelar das ideias de uma civilização. Nas crônicas e editoriais, foram usadas também sentenças fixas das línguas bantu, possibilitando a continuidade, transformação e síntese, com uma tradição portuguesa veiculada pelo romantismo que coincidia com formas fixas dos povos bantu. Ao apelar para o estabelecido, criticava as lacunas existentes na realidade da colônia, onde o processo de colonização desmentia a existência de uma civilização superior, ficando o dito não concretizado nas práticas. As sentenças fixas reiteradas eram a memória moral, que impeliriam os colonizados a cumprirem as promessas que fizeram aos colonizados.

No conto, nas crônicas e na poesia se repetem as referências à cultura ocidental. Embora conheça os contos orais bantu, recorre aos eventos narrados na escrita, na bíblia, como forma de se legitimar diante da amada. As ações decorrem em Lourenço Marques e as personagens compõem o meio social da capital da colônia. As cartas realçam a persistência de muitas injustiças na colônia. Uma delas está relacionada com a rejeição feita pela amada ao autor das cartas, apesar de este ter todas as qualidades para ser um excelente marido e lutar em prol dos não civilizados na colônia. Procurando

explicações, vai encontrá-las na bíblia, nas intrigas e nas fofocas maldosas, promovidas pelos seus inimigos. A desarmonia entre Micaela Loforte e João Albasini era sinal da falta de unidade entre os membros do Grêmio Africano de Lourenço Marques. Os associados em torno do Grêmio Africano de Lourenço Marques tinham formações diferentes e, usualmente, não concordavam com as ideias da liderança que assumiu a iniciativa de lutar em prol da causa africana.

A crispação entre a pequena burguesia filha da terra e a administração colonial ocorre aquando da publicação do “alvará do assimilado”, no qual eram estabelecidas as regras para sua obtenção. O grupo de João Albasini era constituído de mestiços, católicos e proprietários de terras e funcionários públicos. Por outro, tínhamos negros, protestantes e empregados nas firmas inglesas. Existia a grande massa de indígenas, enredados no culto dos antepassados e alheios à civilização. Além deles, existiam os muçulmanos. Por outro lado, tínhamos os homens do poder, brancos, repartidos entre republicanos, anarco-sindicalistas e monárquicos, burguesia local e metropolitana, classe operária local, administração portuguesa e o capital inglês na África do Sul e na colônia. Nesse múltiplo tabuleiro de interesses e intrigas que o discurso nativista de Albasini se devia sustentar, propiciaram-se diversas polémicas, às quais o nativista respondia, recorrendo ao uso de sentenças fixas que reiteram os valores e ações imitáveis do ponto de vista dos pensadores ilustres da civilização ocidental.

O Estado colonial deveria corrigir algumas mazelas que persistiam em Moçambique. Além do aumento de escolas em que se ensinasse a língua portuguesa, se devia inibir a difusão do inglês e das línguas bantu. O uso dos terrenos devia ser regulamentado e divulgado, protegendo os indígenas contra as expropriações arbitrárias praticadas pelos colonos locais. O Estado devia igualmente combater a venda do vinho colonial e o trabalho forçado em condições degradantes e estimular o desenvolvimento da agricultura colona e indígena com incentivos agrícolas e fiscais.

João Dias foi filho de um proeminente jornalista nativista, Estácio Dias. Seu pai pertenceu ao núcleo redatorial de *O Africano* e *O Brado Africano* que, antes do estabelecimento do Estado Novo, defendeu a expansão da instrução e a correção dos excessos do sistema colonial. A ascensão de Salazar ao poder significou o aumento do domínio efetivo do Estado sobre a colônia, nas mãos do capital inglês e a exclusão dos assimilados que tanto lutam para uma cidadania. Nesse ambiente hostil e de conflito com o Estado colonial, nasce João Dias. Essa tensão e mal-estar entre uma pequena

burguesia africana e a administração colonial induz João Dias a recuperar as memórias de resistência à ocupação efetiva por meio da personagem Godido e associá-la ao comportamento transgressivo dessa personagem, descrito na história oficial como humilhado e na história oral e escritos jornalísticos posteriores, sobretudo num clima de contestação ao sistema colonial, de maneira positiva: orgulhoso de seus feitos e mais humano que o regime português. Neste contexto, temos a presença de uma literatura que exalta a superioridade da empreitada colonial, a literatura colonial. Por outro lado, desenvolve-se de forma pujante outra corrente, suscitada pela literatura de denúncia da opressão colonial e da miséria dos desvalidos, de origem portuguesa e brasileira, propagada pela ação determinante de Orlando Mendes e de Augusto dos Santos Abranches.

Por isso, não é de estranhar que *Godido e Outros Contos* seja constituído de provérbios, cartas e contos. O lugar comum da pequena burguesia local foi o apelo ao progresso através do apoio ao sistema colonial, possibilitando o incremento da construção de infraestruturas e diminuição de iniquidades do Estado colonial e seus aliados. Para tal, usou de conceitos fixos, conforme enunciados por pensadores ilustres da civilização portuguesa, assim como provenientes das culturas bantu, numa língua portuguesa híbrida, recheada de termos locais, para defender aquilo que eles consideravam ser a causa africana. *Godido e Outros Contos* vai recorrer aos mesmos gêneros literários para desqualificar o sistema colonial, subvertendo os símbolos exaltados pelo discurso oficial. Os provérbios usados vão de encontro com essa visão negativa sobre a civilização expressa pela dominação colonial, apontando para os males provocados nos mais pobres. O narrador dos contos abomina, profundamente, a miséria, o racismo e a opressão na metrópole e nas colônias.

Outro gênero inscrito nos contos e já anteriormente usado foram as cartas, usuais no meio social do escritor. Nelas, os personagens dos contos comunicam seus anseios, angústias e transmitem novidades. Por meios delas, vemos que estamos numa sociedade estratificada, onde uns têm acesso aos vários confortos, enquanto outros vivem na carência extrema. A hipocrisia do discurso colonial é criticada ao mostrar que a família portuguesa não era tão exemplar como se queria mostrar. Visto que não é um modelo a seguir, explicitamente rejeita as regras defendidas pela igreja e seu maior mandamento,

o amor, não praticado. Não existindo modelo a passar, não se justifica a empreitada colonial, pois essa é uma mera parada de mentiras e falsidades⁴³⁴.

Reiteramos que, nos contos, temos descritas estratificações sociais baseadas na raça. Na cidade, é onde a discriminação é mais evidente, pois o negro é excluído dos melhores empregos; e nos transportes públicos são lhe reservados os lugares mais reles. Esse desconforto igualmente se manifesta no campo, onde a exploração da mão de obra campesina tem levado ao seu esgotamento, propiciando que ele se refugie nas bebidas ou fuja para os países vizinhos, na esperança de ter uma vida menos degradante.

O mulato era igualmente discriminado pela sua cor de pele, oscilando entre dois mundos que o rejeitavam. O seu anseio era fazer parte do mundo dos brancos e de seus confortos, rejeitando assim suas origens africanas e seus parentes. Porém, no universo branco, sua rejeição era igualmente certa, por ser considerado fruto de uma transgressão. Apesar disso, existiram aqueles mulatos que se identificavam com seu parentesco bantu, participando ativamente na constituição de associações culturais e na promoção de atividades artísticas, como a marrabenta.

O branco é o modelo superlativo da civilização ocidental e, como tal, irradiaria as virtudes a imitar pelos não civilizados. Os civilizados brancos são detentores do capital e a lei os favorece em tudo, explorando a mão de obra negra e os afetos das negras, por meio da prostituição e do amantismo. Contrariando o modelo propalado, Dias apresenta a mulher branca e loira, prostituída e com um comportamento aviltante ao suposto comportamento exemplar do colonizador. Desse modo, subverte a ideia de uma família portuguesa digna de imitação, ao mostrar que tal fato não correspondia à verdade, pois o individualismo e a falta de valores eram regra nas relações domésticas. O individualismo manifestado pelos membros provenientes daquela sociedade lhes leva ao um estado de dilaceramento ou à alienação, impossibilitando laços com outros seres humanos, vivendo em função das coisas e do dinheiro⁴³⁵.

Constatado o mal que os afeta, Dias vai apontar para os anelos que levariam à superação da situação. As aspirações de Godido o levam a deixar sua aldeia e se fixar na cidade, buscando uma vida melhor que a dos camponeses explorados. Na urbe, seus anseios são frustrados, pois a violência policial inibe sua liberdade e, ao vaguear a noite,

⁴³⁴ Césaire, 1971, p. 29.

⁴³⁵ Abdala Junior, 2012, p. 97.

é preso. Temos a descrição de uma personagem à procura de lugar onde pudesse ser mais feliz, inexistente na colônia.

Ao falar desses anseios, o contista vai se concentrar nas camadas mais jovens, muitos deles experimentando a vida longe dos pais, abrindo assim um campo de possibilidades anteriormente não acessíveis. Tal liberdade de ação é vista com certa cautela, cientes dos perigos que a rondam, num meio inóspito, pouco familiar e egoísta como a metrópole. Temos nesses grupos de jovens um conjunto de ações que permitem uma maior solidariedade, onde as causas sociais são fundamentais. Por isso, alguns dos jovens mais esclarecidos ajudam outros na compreensão do estado de situação, possibilitando unir ações a fim de contestar a ditadura.

São nos descritas as camadas exploradas, da metrópole e da colônia. A vida humilhante destes espoliados não possibilita ter uma visão risonha do futuro. Apesar disso, sobretudo na colônia, há personagens ousadas, como Godido, que enfrentam os opressores, juntando forças para combater as injustiças. Por outro lado, apesar dos dominadores serem sempre brancos, a atitude diferente de um contribuirá para mudança de atitudes dos espoliados negros, vendo nesse comportamento mais humano uma possibilidade de estabelecimento de outro modo de vida mais solidário e menos opressivo.

Os contos de João Dias revelam o surgimento de uma burguesia branca colonial, vivendo dos ganhos do comércio e da indústria. Visto que o maior recurso que dispõe é a mão de obra camponesa, entra em conflito com esta, obrigando a revoltar-se perante a falta de escrúpulos dessa burguesa ansiosa de enriquecer rapidamente. A revolta ocorre quando da falta de pagamento pelos serviços prestados, articulando o orgulho ferido de um marido da aristocracia pela humilhação de sua esposa, propiciando a convocação de indivíduos do seu grupo. Conhecedores do lugar onde habitam, logram sucessos, que é comemorado com a forma de arte que demonstra comunhão, o canto, suscitando ritmos antigos e anseios novos.

Em Moçambique, tínhamos uma burguesia enriquecida pelo comércio e pela crescente indústria. Prestando serviços à burguesia branca, juntamente com uma ampla maioria negra, estava um crescente número de funcionários públicos brancos, ocupando os lugares cimeiros do funcionalismo público, o que levou ao conflito com uma minoria de assimilados, que vão paulatinamente sendo excluídos dos serviços estatais. A

pequena burguesia local e os assimilados eram auxiliados por moleques que faziam todos os trabalhos domésticos. Os moleques eram recrutados nas zonas rurais ou eram obtidos na polícia, entre os nativos encontrados em condições irregulares na cidade. Em contraste aos trabalhadores, os contos apontam para a alta burguesia internacional, que na verdade dominavam as finanças, como a família Rothschild e Henry Ford.

Em Portugal, apesar de possuir colônias, a vida não era das melhores. Prevalencia o sistema agrário do latifúndio no Sul de Portugal, onde o proprietário dominava os camponeses e extraia os lucros. No Norte, tínhamos pequenas propriedades, mais produtivas, permitindo maior produção e vida melhor aos pobres. Desse modo, Portugal era um país essencialmente agrícola, sendo que a maioria da população era pobre e analfabeta. A solução de muitos era imigração, para os países ricos da Europa, para o Brasil e Estados Unidos, sendo neste período incentivada pelo Estado a emigração para às colônias. O desejo dos emigrados era ficar rico e voltarem rapidamente para a metrópole. Por conseguinte, ajudariam as comunidades de origem, o que não aconteceu com a maioria. Muitos viveram na miséria e na eterna esperança de serem ricos.

Nas cidades portuguesas descritas nos contos, são visados os pobres e suas privações. A cidade é suja e malcheirosa, onde abundam mendigos. Outros cidadãos humilham esses mendigos, vistos como desajustados sociais. A mulher portuguesa branca e loira é descrita como prostituta, contrariando o modelo propalado pelo Estado, da mulher recatada, excelente mãe e zelosa dos deveres domésticos. Do ponto de vista do narrador, os portugueses tinham psicoses e as prostitutas eram o remédio.

As mulheres da classe média portuguesa eram também egoístas e metidas. Elas estavam mais preocupadas com os requintes de fachada, a moda, os eventos sociais destacados e menos com seus próximos, muitos deles vivendo na pobreza e na mendicância. Seu comportamento não revela nenhuma sociedade hospitaleira, muito menos solidária. Os jovens descritos vivem à custa dos pais, em meios universitários, donde esboçam revoltas e atitudes revolucionários, muitas delas ficando no mero discurso, carecendo de ações.

Em termos linguísticos, em *Godido e Outros Contos*, temos uma língua portuguesa misturada, com neologismos das línguas bantu, do inglês e do francês. As línguas europeias eram consideradas línguas da alta cultura e um dos meios para ter acesso à civilização e aos empregos mais cotados, sendo usadas na burocracia pública e

privada. Por outro lado, as línguas bantu eram rotuladas como atrasadas e associadas ao negro, ao bárbaro. Tínhamos línguas do progresso, as línguas europeias, e dos selvagens, as línguas bantu. O estatuto das línguas mostrava as relações econômicas na sua utilização, sendo que o nível de vida dos falantes e o prestígio advinha dos elos com a língua eleita pelos dominadores.

Godido e Outros Contos é a expressão de uma minoria desiludida com o sistema colonial português. Essa minoria, na monarquia e na república, teve alguns privilégios, criou associações e mecanismos de exercício de escrita e crítica ao sistema colonial, os jornais *O Africano* e *O Brado Africano*. Com a ascensão do Estado Novo de Salazar, ela foi preterida e despojada dos meios de sobrevivência, como as terras e os empregos no funcionalismo público, como consequência do aumento da imigração branca metropolitana e do nacionalismo econômico.

Consequentemente, a velha geração aumentou o tom crítico com o estabelecimento da censura nos jornais e aumento da exploração, mas se vergou perante a ditadura portuguesa. Os contos de João Dias vão usar gêneros consagrados pelos nativistas, como as cartas, os contos e os provérbios. Os provérbios expõem o mal-estar existente na colônia, onde o egoísmo é a regra e a solidariedade, ausente. As cartas revelam uma sociedade, tanto colonial como metropolitana, doente e individualista, incapaz de praticar os princípios católicos que tanto estima. Nos contos, as personagens vivem situações tensas e são modelos de uma ordenação social excludente, revelando carências, necessidades e desejos. Os gêneros interligados são usados para demolir o discurso de uma superioridade cultural e civilizacional. Diante de um discurso estatal que argumentava em favor da assimilação, João Dias usa um gênero tradicional nas duas culturas em contato, em que as personagens tipos são exemplos, de bom ou mau comportamento. Ao mostrar a falsidade do discurso colonial, aponta para outros caminhos, como a união entre os explorados para instauração da liberdade, solidariedade e fraternidade entre os seres humanos.

Resultante das resoluções da conferência de Berlim, na qual foi proclamada a liberdade religiosa das igrejas cristãs nos domínios coloniais, assistimos nas últimas duas décadas do século XIX, a implantação do protestantismo na África Austral e, particularmente, no sul de Moçambique. O estabelecimento da missão suíça fez surgir um grupo de nativos letrados e a escrita de cartas, biografias, dicionários, etnografias, entre outros, emergindo uma cultura letrada nas comunidades bantu.

O autor de *Chitlango, Filho de Chefe*, Eduardo Mondlane, nasceu em Manjacaze, sendo descendente de aristocracias camponeses e educado nos rudimentos dos changanas. Auxiliado pela missão suíça, teve oportunidade de estudar em universidades na África do Sul, em Portugal e nos Estados Unidos. Ao terminar o doutorado, foi professor universitário e trabalhou nas Nações Unidas, tendo depois formado a Frente de Libertação de Moçambique.

O estímulo para a escrita da autobiografia veio de seu tutor e amigo, André-Daniel Clerc. Clerc foi missionário suíço e trabalhou em Moçambique entre 1930 e 1970. Por meio das cartas trocadas entre os dois, podemos rastrear as etapas da elaboração da autobiografia. *Chitlango, Filho de Chefe* foi elaborada, intencionalmente, para satisfazer leitores ocidentais.

A publicação da autobiografia agradou aos missionários na Europa e nos Estados Unidos, motivando sua tradução para línguas europeias. Na África do Sul, a recepção foi igualmente positiva, apesar das críticas a alguns defeitos estruturais. Foi com algum desgosto que seus contemporâneos acusaram a recepção dela, sugerindo que fosse traduzida para o changana. Sua não publicação em Moçambique se deveu ao conflito entre a missão suíça, entre outras igrejas protestantes, o Estado colonial e a Igreja Católica, que sempre desconfiaram das atividades religiosas da primeira, por considerá-las perigosas para a concretização do projeto colonial português.

Chitlango, Filho de Chefe resulta da conjunção de duas formas distintas. Uma de origem bantu, changana, muito ligada aos sistemas culturais dos povos africanos da África Austral. O nome Chitlango na autobiografia desempenha um papel fundamental, pois está ligado ao sistema cultural linhageiro patrilinear dos changana. Na comunidade, os indivíduos são conhecidos pelos nomes de seus antepassados, sendo que o respeito e a reverência vêm do histórico familiar. Chitlango é descendente de um insigne guerreiro e é fadado aos mesmos feitos. Ligados ao elogio dos chefes, temos o *izibongo* e o *mbongi*, gêneros orais que associam biografia, genealogia, história e epópeia. Esses gêneros estão imbricados na história recente dos changana, dominados pelos ngunis. No norte de Moçambique, temos o *utenzi* e o *nasab*, que, apesar de origem árabe, foram também apropriados, combinados pelos recitadores aos gêneros orais, aos acontecimentos e às personagens locais.

A consciência aristocrática é o padrão que vai ordenar as relações do protagonista com outros. Essas relações serão de aceitação da distinção, sobretudo no entorno do espaço clânico, embora noutros lugares será de igualdade aos outros. Na escola colonial, sua origem nobre é desprezada, e quando malcomportado, ameaçado de punição. Anteriormente, na pastorícia, se submete à chefia dos mais fortes. Igualmente, quando se torna membro da igreja, reconhece outros chefes, aceitando ser mero auxiliar. Devido aos conflitos entre as igrejas protestantes e o Estado colonial, em que as crianças educadas nas escolas da missão suíça foram impedidas de continuar os estudos, instituem-se os grupos ou patrulhas (*Mintlawá*). As patrulhas possibilitaram que os jovens continuassem, de forma clandestina, a formação escolar e da personalidade.

Compondo a autobiografia, temos provérbios, contos, cantos, cartas e parábolas. Os provérbios foram, na sua maioria, pronunciados na pastorícia, lugar de aprendizagem para sobrevivência através da força, mais acima de tudo pela palavra, sendo outros expressos na aldeia, diante do comportamento de seus parentes e entre conconrentes. Os provérbios são igualmente usados na escola, demonstrando sua versatilidade e poder de adaptação. Nos provérbios estão contidos a sabedoria dos ancestrais, atualizados pelos anciãos e apropriados pelos jovens, associados ao conhecimento que têm das regras da comunidade, da fauna e flora. Chitlango, ciente da fraqueza física, esmera-se na utilização dos provérbios, exibindo o saber ancestral atualizado em função das circunstâncias presentes.

A existência dos provérbios de origem bantu refletem a sobrevivência do campesinato e seu modo de vida, visto que essa relativa autonomia interessava ao sistema colonial. Os camponeses constituem uma reserva crucial de mão de obra e de consumidores de produtos europeus, permitindo manter um capitalismo frágil português, altamente lucrativo e dependente do robusto capital inglês. Apesar de viver de forma agonizante, e visto que o sistema colonial era ainda incipiente em muitas regiões, os camponeses sobreviveram numa economia mista que associava agricultura, a pastorícia, a recoleção, o comércio e os ganhos dos mineiros, possibilitando a sua reprodução. A sobrevivência dos assimilados foi mais difícil, diante do poder colonial racista, porque viviam nas cidades, lugar por excelência da dominação colonial.

Temos na autobiografia a presença do conto tradicional. Um primeiro é enunciado quando da cerimónia de culto dos antepassados. É um momento adequado, pois estão reunidos não somente os anciãos, como também os jovens e crianças,

perpetuadores dos valores da comunidade e dos feitos do clã. Em contraste com este ambiente ritual e de cumprimento de regras comunitárias, a esperta lebre quebra as regras, se apossando da *timbila* do chimpanzé e provocando uma inimizade para sempre. Associado ao conto, temos o canto, a música, a dança e outros códigos artísticos da narrativa de expressão oral, constituindo uma síntese complexa de artes.

O canto nas sociedades bantu é uma arte corriqueira, apresentada em diversas ocasiões festivas ou fúnebres. A expressão musical da voz é manifestada na autobiografia: na igreja, nos transportes públicos, nas vilas e subúrbios de Lourenço Marques. Por meio do canto, associado a ritmos tradicionais e modernos ocidentais, surgiu a chamada música ligeira moçambicana, o canto coral e o “afro-jazz”, marcados pelo processo histórico.

Na parábola, temos sintetizadas as ideias libertárias que num contexto pan-africano instigaram os povos africanos a lutar contra o sistema colonial. A ideia de liberdade foi representada pela águia, na sua incapacidade de voar, revertida, ao ser exposta ao sol que a instigou para o voo, libertando das amarras que a prendiam a terra. A esperança de libertação, daquela geração protestante, combinava o domínio da técnica aos princípios cristãos, para reduzir os males da civilização.

As línguas na autobiografia eram hierarquizadas e mostravam as relações entre seus falantes. Temos as línguas europeias, como o português, o inglês, o africâner e o francês como veículos da escrita, da burocracia, do funcionalismo, dos missionários, muito usado na imprensa e nos empregos privados. Seus falantes pertencem ao segmento civilizado, aquele que detém a supremacia cultural e civilizacional. Em contraste, temos as línguas bantu, como o changana, zulu, o ronga, o tswa, línguas orais usadas no cotidiano pelos nativos. O zulu foi a língua do antigo dominador e mantinha sua influência entre os changana. A língua tswa, o ronga e o changana foram usados nos jornais nativistas e protestantes, propiciando a emergência de uma minoria letrada. Temos, por conseguinte, uma diglossia, em que existem línguas altas e valorizadas e as baixas, rejeitadas. Portanto, *Chitlango, Filho de Chefe* resulta da formação de uma minoria social letrada intentada pelas igrejas protestantes, particularmente a missão suíça, com objetivo de tirar os indígenas das trevas para luz, pelo evangelho, subtraindo-os da influência prejudicial da civilização e da cultura autóctone.

O Livro da Dor, Godido e Outros Contos e Chitlango, Filho de Chefe são produtos do processo de assimilação dos nativos desenvolvido pelo Estado colonial com auxílio da Igreja Católica e das igrejas protestantes. Essa hegemonia europeia gerou uma minoria de auxiliares administrativos e de letrados cristãos protestantes. Os agentes do Estado, da Igreja Católica e os missionários das igrejas protestantes incutiram nos indígenas a superioridade cultural e civilizacional do modo de vida ocidental, estimulando a sua assimilação. Em *O Livro da Dor*, temos a aceitação problemática da assimilação, levando a oscilação de posições. Se, por um lado, os assimilados desejam a civilização e seus confortos, repudiavam, por outro, os excessos do processo colonial, apelando para sua melhora. Esse anelo era manifestado no relevo que davam à escrita, ao pensamento e ao modo de vida ocidental.

Godido e Outros Contos expressa o desencanto em relação ao processo de assimilação e, acima de tudo, em relação ao discurso de superioridade civilizacional português, depois de essa minoria nativa ter sido excluída dos proveitos no funcionalismo público e perder imóveis e terras. Com Salazar e o nacionalismo econômico, essa situação se inverte, e nos contos, temos a descrição do mal-estar causado pela ditadura, quanto na metrópole como na colônia. João Dias concentra suas críticas aos aspectos que o Estado dizia defender (Deus, pátria e família), ao mostrar que a miséria, o racismo, o egoísmo e a falta de amor eram na verdade a base do sistema colonial, sendo justo almejar outros horizontes.

Chitlango, Filho de Chefe descreve a trajetória de um nativo em direção ao modo de vida ocidental conforme veiculado pelos missionários da missão suíça. A missão suíça estava em conflito com o sistema colonial, pois do ponto de vista estatal seus métodos de ensino estimulavam revoltas contra a supremacia portuguesa. Por isso, ela cria o *mintlawá*, onde Chitlango pode integrar sua experiência da pastorícia, possibilitando aos jovens crescerem com espírito de liderança e iniciativa. Foi desse grupo de jovens que surgiu um pensamento alternativo e crítico ao sistema colonial e, mais tarde, resultou na gesta da luta nacionalista.

Portanto, os modelos do provérbio, os cantos, os contos, as cartas, a parábola e a autobiografia foram usados pelos escritores para expressar seu anelo de pertencerem ao mundo ocidental. Contudo, nessas formas incluíram as questões ligadas ao seu lugar de enunciação. Numa primeira fase (*O Livro da Dor*) foi de uma aceitação crítica desse processo assimilacionista. Depois da instalação do Estado Novo e sobretudo no final da

segunda guerra mundial, foi de contestação ao projeto civilizacional colonial, visto que tinha provocado o aumento dos desvalidos, tanto nas colônias como na metrópole (*Chitlango, Filho de Chefe e Godido e Outros Contos*).

Bibliografia

O objecto

Albasini, J. *O Livro da Dor*. Lourenço Marques: Tipografia Popular, 1925.

Dias, J. *Godido e Outros Contos*. Maputo: AEMO, 1988.

Khambane, C; Clerc, A.-D. *Chitlango, Filho de Chefe*. Maputo: Cadernos Tempo, 1990.

O método e os conceitos

Abdala Junior, B. *De Vãos e Ilhas: Literaturas e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê, 2003.

_____. *Literatura, História e Política: Literaturas de língua portuguesa no século XX*. 2.ed. São Paulo: Ateliê, 2007.

_____. *Literaturas Comparadas e Relações Comunitárias, Hoje*. São Paulo: Ateliê, 2012.

_____. Do poder socioeconômico ao simbólico: pensar politicamente o comparatismo literário. *Estudos Comparados: teoria, crítica e metodologia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2014, p. 139-168.

Achcar, F. *Lírica e Lugar Comum: Alguns temas de Horácio e sua presença em português*. São Paulo: Edusp, 1994.

Albuquerque, J. *Moçambique: 1896-1898*. Lisboa: Manuel Barros Editor, 1899.

Almeida, L. *A Instrução Pública em Moçambique: sua evolução*. Maputo: Escola portuguesa de Moçambique- Centro de Ensino e Língua Portuguesa, 2006.

Altuna, R. *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda: Paulinas, 2006.

Andrade, M. As ordens do discurso do “Clamor Africano”: continuidade e ruptura na ideologia do nacionalismo unitário. *Estudos moçambicanos*, Maputo, n. 7, Centro de Estudos Africanos- Universidade Eduardo Mondlane, 1990, p. 9- 27.

_____. *Origens do Nacionalismo Africano*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.

- Angenot, M. *Glossário de Crítica Contemporânea*. Lisboa: Editorial Comunicação, 1984.
- Ansell, G. *Soweto Blues: Jazz, Popular Music, and Politics in South Africa*. New York; London: Continuum, 2005.
- Arantes, P. *Sentimento da Dialética na Experiência Intelectual Brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- Bâ, A. *Amkoullel, o Menino Fula*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- Bakhtin, M. *Estética da Criação Verbal*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo: Unesp, 1993.
- Balandier, G. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*- Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, n. 3, 1993, p. 107- 131.
- _____. *A Sociologia da África Negra: Dinâmicas das mudanças sociais na África Central*. Mangualde; Luanda: Edições Pedado; Edições Mulemba, 2014.
- Barthes, R. *Fragmentos de um Discurso Amoroso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- _____. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- _____. Utopia. *Inéditos*- política. V. 4. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 191-193.
- Berrio, A. *Teoría de la Literatura*. 2 ed. Madrid: Cátedra, 1994.
- Braga-Pinto, C. João Albasini e o olhar estrábico de *O Africano*. In Braga-Pinto, C.; Mendonça, F. *João Albasini e As Luzes de Nwanzengele: jornalismo e política em Moçambique (1908-1922)*. Maputo: Alcance, 2014, p. 41-64.
- _____. José Francisco Albasini e a saúde do *corpus* moçambicano. In: Chaves, R.; Macêdo, T. (Org.). *Passagens para o Índico: encontros brasileiros com a literatura moçambicana*. Maputo: Marimbique, 2012, p. 95-112.
- _____; Mendonça, F. *João Albasini e As Luzes de Nwanzengele: jornalismo e política em Moçambique (1908-1922)*. Maputo: Alcance, 2014.

Bucuane, J. *A Retórica de João Albasini*. 1995. Dissertação (Licenciatura em Letras Modernas)-Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2001.

Butselaar, J. *Africanos, Missionários e Colonialistas: as origens da igreja presbiteriana de Moçambique (Missão suíça): 1880-1896*. Lausanne: Département Missionnaire des Églises Protestantes de la Suisse, 1987.

Cabaço, J. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, São Paulo, 2007.

Cabral, A. *Pequeno Dicionário de Moçambique: moçambicanismos e termos nativos mais correntes*. Lourenço Marques, 1972.

Calvet, L. *Lingüística y Colonialismo: breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2005.

_____. *Tradição Oral & Tradição Escrita*. 2 ed. São Paulo: Parábola. 2011.

Candido, A. *O Estudo Analítico do Poema*. 4 ed. São Paulo: Humanitas, 2004.

_____. *O Discurso e a Cidade*. 3 ed São Paulo; Rio de Janeiro: Ouro sobre o Azul, 2010.

Capela, J. *Imprensa Operária em Lourenço Marques: 1911-1927*. Maputo: Centro de documentação, 1979.

_____. A imprensa até à independência. Ribeiro, F.; Sopa, A (Coord.). *140 anos de Imprensa em Moçambique*. Maputo: Amolp, 1996, p. 11-27.

_____. O início do século XX e as condições históricas para o exercício da escrita em Moçambique. Laranjeira, Pires; Xavier, Lola. (Org.). *Estudos de Literaturas Africanas cinco povos, cinco nações: Actas do Congresso Internacional de Literaturas Africanas de língua portuguesa*. Lisboa: Novo Imbondeiro-Universitas, 2007, p. 399-404.

_____. *O Vinho para o Preto: notas e textos sobre a exportação do vinho para África*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2009a.

_____. *O Movimento Operário em Lourenço Marques: 1888-1927*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2009b.

_____. *Moçambique pela sua História*. Porto: Centro de estudos africanos da Universidade do Porto, 2010.

Cara, S. *A Poesia Lírica*. São Paulo: Ática, 1985.

_____. A crise da lírica. *Silêncios e Luzes*: sobre a experiência psíquica do vazio e da forma. Junqueira filho, Luiz (Org.). São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998, p. 105-111.

_____. Desafios para uma literatura comparada. *Estudos Comparados*: teoria, crítica e metodologia. Abdala Junior, B. (Org.). São Paulo: Ateliê Editorial, 2014, p. 111-135.

Carmo, R. As desigualdades sociais nos campos: o Alentejo entre as décadas de 30 e 60 do século XX. *Análise Social*, vol. XLII (184), 2007, p. 811-835.

Castiano, J.; Ngoenha, S.; Berthoud, G. *A Longa Marcha duma “educação para todos” em Moçambique*. 2 ed. Maputo: Imprensa Universitária, 2005.

Césaire, A. *Discurso sobre o Colonialismo*. Porto: Editora Poveira, 1971.

Chabal, P.; Augel, P.; Brookshaw, D.; Leite, Ana Mafalda; Shaw, C. *The Postcolonial Literature of Lusophone Africa*. London: Hurst and Company, 1996.

Charaudeau, P.; Maingueneau, D. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.

Coelho, J. *O Olho de Herzog*. Maputo: Ndjira, Leya, 2010.

Conrado, Augusto. *Fibras d’um Coração*. Lourenço Marques: Tipografia da Escola de Artes e Ofícios, 1931.

Convents, G. *Os Moçambicanos Perante o Cinema e o Audiovisual*: uma história político-cultural do Moçambique colonial até a república de Moçambique (1896-2010). Maputo: Ébano Multimédia, 2011.

Costa, A. *Arte em Moçambique*: entre a construção da nação e o mundo sem fronteiras (1932-2004). Lisboa: Verbo, 2013.

Costa, M. *Cartas de Moçambique*: de tudo um pouco. Beira: Companhia de Moçambique, 1934.

Coutinho, A. *As Formas da Literatura Brasileira*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bloch, 1984.

Covane, L. *As Relações Econômicas entre Moçambique e África do Sul (1850-1964): Acordos e regulamentos principais*. Maputo: Arquivo histórico do Moçambique, 1989.

Craveirinha, J. *O Folclore Moçambicano e as suas Tendências*. Maputo. Alcance Editores, 2009.

Crema, R. *Introdução à Visão Holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma*. São Paulo: Summus, 2015.

Cruz e Silva, T.; José, A. Eduardo Mondlane: pontos para uma periodização da trajetória de um nacionalista (1940-1961). *Revista Semestral de Ciências Sociais*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, p. 73-122, mar. 1981.

_____. Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975), *Lusotopie* 1998, p. 397-405.

_____. Eduardo Mondlane e seus questionamentos em busca de uma sociedade mais justa, mais democrática e menos excludente. In *Oração de Sapiência por Ocasão da Abertura do ano Lectivo 1999-2000*. Maputo, Direção Científica da UEM, 1999a, p.7-22.

_____. A Missão suíça e a formação da juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961), Maputo, *Estudos moçambicanos*, número 16, 1999b, p. 67-104.

_____. Mondlane e a literatura em língua tsonga: um breve apontamento a “Que espanto” e “Mais correm as notícias que as diligências”, Maputo, *Estudos moçambicanos*, número 16, 1999c, p. 61-65.

_____. *Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique (1930-1974)*. Maputo: Maputo: Promédia, 2001.

_____. (Org). *Zedequias Manganhela: uma biografia contextualizada (1912-1972)*. Maputo: Marimbique, 2014.

_____. «Memória, história e narrativa: Os desafios da escrita biográfica no contexto da luta nacionalista em Moçambique», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 133-152, 106, | 2015. Disponível em <http://rccs.revues.org/5916>; DOI : 10.4000/rccs.5916. Acesso em: 27 jun. 2016.

Curtis, N. *Songs and Tales from the Dark Continent: record from the singing and the saying of C. kamba Simango (Ndau tribe, Portuguese East Africa) and Nadikane Cele (Zulu Tribe, Natal, South Africa)*. New York; Boston: G. Schirmer, 1920.

Doehne, J. *A Zulu-Kafir Dictionary*. Cape Town: G. P. machine, 1857.

Feliciano, J. *Antropologia Econômica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: AHM, 1998.

Fernandes, P. “A África pertence aos afrikanders”: imprensa e «nacionalismo afro-europeu» em Moçambique nos finais do século XIX. Nascimento, Augusto; Rocha, Aurélio (Org.). *Em Torno dos Nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Editores, 2013, p. 44 -84.

Ferreira, M. *No Reino de Caliban III*. Lisboa: Plátano Editora, 1997.

Firmino, G. *A “Questão Linguística” na África Pós-Colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

_____. Nomes dos vatonga de Inhambane: entre a “tradição” e a “modernidade”, *Etnográfica*, vol. 12 (1) 2008. Disponível em: [http:// etnografica.revues.org/1630](http://etnografica.revues.org/1630); DOI: 10.4000/etnografica.1630. Acesso: 19 maio 2013.

Fontanier, P. *Les Figures de Discours*. Paris: Flammarion, 1977.

Frye, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Cultrix, 1963.

Garmes, H. *A Convenção Formadora: uma Contribuição para a História do Periodismo Literário nas Colônias Portuguesas*. 1999a. V. 1. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1999a.

_____. *Textos oitocentistas das colônias portuguesas*. 1999b. V. 2. São Paulo: Anexo (Tese de Doutorado em Letras), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1999b.

_____; Melo e Castro, P. A história da literatura goesa de língua portuguesa. *Estudos comparados: teoria, crítica e metodologia*. Abdala Junior, B. (Org.). São Paulo: Ateliê Editorial, 2014, p. 211- 242.

Genette, G. *Introduction à L’arquitexte*. Paris: Seuil, 1979.

- Gentili, A. *O Leão e o Caçador: uma história da África sub-sahariana dos séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.
- Goldstein, N. *Versos, Sons, Ritmos*. 4 ed. São Paulo: Ática, 1989.
- Gotlib, N. *Teoria do conto*. 10 ed. São Paulo: Ática, 2002.
- Gonçalves, J. *O Protestantismo em África*. V. II. Lisboa: Junta de investigação do Ultramar, 1960.
- Gramsci, A. *Literatura e Vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- Hamilton, R. *Voices from an Empire: A History of Afro-Portuguese Literature*. Wisconsin: University of Minnesota, 1975.
- Hansen, A. Para ler as cartas do Pe. Antonio Vieira (1626-1697). *Teresa*, n. 8/9, São Paulo, Editora 34, 2008, p. 264-299.
- Harries, P. *Junod e as Sociedades Africanas: impacto dos missionários Suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas Editorial, 2007.
- Hedges, D. (Org.). *História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1991*. V. 3. Maputo: Departamento de História- Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, 1993.
- Honwana, R. *Memórias: Histórias ouvidas e vividas dos homens e da terra*. Maputo: [S E.], 1985.
- Junod, H. *The Life of a South African Tribe*. Neuchâtel: Attinger, 1912.
- _____. *Cantos e Contos dos Rongas*. [SL]: Tipografia Académica; Instituto de investigação científica, [S/D].
- Junqueiro, G. *A Morte de D. João*. 14 ed. Porto: Lello & Irmão, 1949.
- Kempis, T. *Imitação de Cristo*. São Paulo: Hedra, 2008.
- Khrumah, K. *A Luta de Classes em África*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.
- Konder, L. *As Artes das Palavras*. São Paulo: Boitempo, 2005.

Langa, A. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana: Moçambique*. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

Lausberg, H. *Elementos de Retórica Literária*. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

Le Goff, J. *História e Memória*. 5 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

Leite, A. Tópicos para uma história da literatura moçambicana. In: Ribeiro, M. C.; Menezes, M. P. (Org.). *Moçambique das Palavras Escritas*. Porto: Afrontamento, 2008, p. 47-75.

_____. *Oralidades & Escritas Pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

Lejeune, Philippe. *Le Pacte Autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *O Pacto Autobiográfico: de Rousseau à internet*. Noronha, J. (Org.). 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

Lima, A. *História dos Caminhos de Ferro de Moçambique*. V. 1. Lourenço Marques: Edição da administração dos portos, caminhos de ferro e transportes de Moçambique, 1971.

Lisboa, E. *Acta est Fabula: memórias I- Lourenço Marques (1930-1947)*. Lisboa: Opera Omnia, 2012.

Lobato, A. *Quatro Estudos: e uma evocação para a história de Lourenço Marques*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961.

_____. *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Alfa, 1989.

Lobo, A. *A Escrita do Real*. Maputo: Livraria Universitária-UEM, 1999.

_____. *Leituras Ensaçadas*. Maputo: Imprensa Universitária-UEM, 2013.

Lopes, C. *Texto Proverbial Português: elementos para uma análise semântica e pragmática*. 1992. Tese (Doutorado em Linguística Portuguesa) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1992.

- Lopes, A; Siteo, S; Nhamuende, P. *Moçambicanismos: para um léxico de usos do português moçambicano*. Maputo: Livraria Universitária, 2002.
- Macagno, L. Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico. Trajano Filho, Wilson (Org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações, 2012, p. 127-150.
- Mahwayi, Z. *Contos e Poemas; Mingaringani ni Svithokozelo*. Maputo: Promédia, 2003.
- Maluleke, S. “A morula tree between two fields”. The commentary of selected Tsonga writer on Missionary Christianity. 1995. Ph. D. Thesis (Doctor of Theology in subject of Missiology), University of South Africa, Pretoria 1995.
- Manghezi, N. *O Meu Coração está nas Mãos de um Negro: uma história da vida de Janet Mondlane*. Maputo: Centro de Estudos africanos e Livraria Universitária, 2001.
- Manjate, T. A representação do poder nos provérbios Tsonga. Tese (Doutorado em Letras)-Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.
- Marcondes, D.; Franco, I. *A Filosofia: O que é? Para que serve?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. Puc-rio, 2011.
- Marney, J. As tradições musicais em Moçambique. In: *Música tradicional em Moçambique*. Paula Soares (Coord.). Maputo, 1980, p. 10-17.
- Martinez, F. *O Povo Macua e a sua Cultura*. 3. ed. Maputo: Paulinas Editorial, 2008.
- Martins, F. *João Albasini e a Colónia de São Luís*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1957.
- Massari, A. *Os Italianos em Moçambique na Época Portuguesa (1830-1975)*. Maputo: Livraria Universitária, 2005.
- Matusse, G. *A construção da Imagem da Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba ka Khosa*. Maputo: Livraria Universitária- UEM, 1998.
- Medviédév, P. *O Método Formal nos Estudos Literários: Introdução crítica a uma poética sociológica*. São Paulo: Contexto, 2012.

Mendonça, F. *Literatura Moçambicana: a história e as escritas*. Maputo: Faculdade de Letras e Núcleo editorial da UEM, 1988.

_____. Identidade(s) literária(s) e cânone: Biografias e autobiografias. *Estudos Moçambicanos*, n. 16, 1999, p. 105-117.

_____. Moçambique, lugar para poesia. In: Sousa, Noémia. *Sangue negro*. Maputo: AEMO, 2001, p. 161-174.

_____. Rui de Noronha: entre a memória e o esquecimento. In: Noronha, R. *Os Meus Versos*. Maputo: Texto, 2006, p. 3-16.

_____. *Literatura Moçambicana: as dobras da escrita*. Maputo: Ndjira, 2011.

_____. Dos confrontos ideológicos na imprensa em Moçambique. In Braga-Pinto, César; Mendonça, Fátima. *João Albasini e As Luzes de Nwanzengele: jornalismo e política em Moçambique (1908-1922)*. Maputo: Alcance, 2012, p. 17-40.

_____. Prefácio: Palavras (des) necessárias. Honwana, L. *Nós Matamos o Cão Tinhoso!* Maputo: Alcance Editores, 2014, p. 3-18.

Mignolo, Walter. Diálogo y conversación. Haverkate, H. (ed.). *Diálogos hispánicos: la semiótica del diálogo*, nº 6. Amsterdam, Rodopi, 1987, p. 3 -26.

Moisés, M. *Dicionário de Termos literários*. 12 ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

Mondlane, E. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa, 1976.

Mondlane, J. *O Eco da tua Voz: cartas editadas de Eduardo Mondlane*. Maputo: imprensa Universitária, 2007.

Moraes, M. *Me Escreva Tão Logo Possa: Antologia da Carta no Brasil*. São Paulo: Salamandra, 2005a.

_____. A arte de escrever cartas. *Memoria postal*. São Paulo, agosto de 2005b.

Moreira, José. João Albasini (sic) e *O Africano*: 1908/9- um ano novo, uma nova era. Ribeiro, F.; Sopa, A (Coord.). *140 anos de Imprensa em Moçambique*. Maputo: Amolp, 1996, p. p. 49- 64.

_____. *Os Assimilados, João Albasini e As eleições, 1900-1922*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1997.

- Moreira, J. Primeiras formulações nacionalistas. *História de Moçambique*. V. 1. Serra, C. (Dir.). Maputo: Imprensa universitária, 2000, p. 432-456.
- Morson, G; Emerson, C. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. São Paulo: Edusp, 2008.
- Mosca, J. *Economia de Moçambique: Século XX*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- Mukuna, K. Sobre a busca da verdade na etnomusicologia: um ponto de vista *Revista USP*, São Paulo, n.77, p. 12-23, mar. / maio 2008.
- Mutiua, C. Ajami Literacy, 'class' and Portuguese pre-colonial administration in northern Mozambique. 2014. (Master thesis) - Faculty of the Humanities University of Cape Town, Cape Town, 2014.
- Nascimento, A. Em torno do associativismo africano nas colônias portuguesas: da afirmação da raça negra à defesa dos africanos na era republicana. Nascimento, A; Rocha, A; Rodrigues, E. (Org.). *Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP*. Maputo: Alcance, 2011, p. 155- 182.
- Neves, D. *Itinerário de uma Viagem à Caça de Elefantes*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- Neves, O. *Em Defesa da Causa Africana: intervenção do grémio africano na sociedade de Lourenço Marques (1908-1938)*. Dissertação de mestrado em história do sec. XIX e XX. Lisboa: Universidade nova Lisboa, 1989.
- _____. Moçambique. Serrão, J.; Marques, A. *O Império Africano: 1890 - 1930*. Lisboa: Estampa, 2001, p. 469-584.
- _____. Biografia. Sopa, A; Silva, C; Neves, O. (Org.). *Rui de Noronha ao Mata-Bicho*. Maputo: Texto editores, 2012, p.109-111.
- Newitt, Malyn. *A History of Mozambique*. London: Hurst & Company, 1995.
- _____. *A História de Moçambique*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2012.
- Ngoenha, S. Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano: entre a tsonganidade e a moçambicanidade. *Lusotopie*, 1999, p. 425-436.
- _____. *Estatuto e Axiologia da Educação: o paradigmático questionamento da missão suíça*. Maputo: Livraria universitária - UEM, 2000.

Ngunga, A. *Introdução à Linguística Bantu*. Maputo: Livraria Universitária-UEM, 2004.

_____; Faquir, O. Padronização da ortografia de línguas moçambicanas: Relatório do III seminário. Maputo: Centro de Estudos Africanos-UEM, 2011.

_____; Simbine, M. *Gramática Descritiva da Língua Changana*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 2012.

Noa, F. Literatura colonial em Moçambique: o paradigma submerso. *Via Atlântica* n. 3, 1999, p. 58- 69.

_____. Literatura moçambicana: os trilhos e as margens. In: Ribeiro, Margarida Calafate; Menezes, Maria Paula (Org.). *Moçambique das Palavras Escritas*. Porto: Afrontamento, 2008, p. 35-45.

Noronha, Rui. *Meus Versos*. Maputo: Texto Editores, 2006.

Pampalk, José. *Nzerumbawiri: provérbios sena*. Maputo: Paulinas, 2003.

Penvenne, J. We are all Portuguese! : challenging the political economy of assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933. Vail, L. (Ed.). *The Creation of tribalism in Southern Africa*. London Berkeley: Currey University of California Press, 1989, p. 257-288.

_____. *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1993.

_____. João dos Santos Albasini (1876–1922): The contradictions of politics and identity in colonial Mozambique. *The Journal of African History*, v. 37, Issue 03, nov. 1996, p. 419-464.

Perelman, C.; Olbrechts-Tyteca; L. *Tratado de Argumentação: a nova retórica*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

Reis, Carlos. *O Conhecimento da Literatura*. 2 ed. Coimbra: Almedina, 1995.

_____; Lopes, Ana. *Dicionário de Narratologia*. 7 ed. Coimbra: Almedina, 2011.

Ribeiro, Armando. *601 Provérbios Changanas*. 2. ed. Lisboa: Silvas C.T. G., 1989.

Rita-Ferreira, António. *Agrupamentos e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar- Ministério do Ultramar, 1958.

Rocha, A. *Lourenço Marques: classe e raça na formação da classe trabalhadora do sector ferro-portuário (1900-1926)*. 1982. (Dissertação de licenciatura em história) - Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1982.

_____. *Associativismo e Nativismo em Moçambique: O Grémio Africano de Lourenço Marques (1908-1938)*. 1991. (Dissertação de mestrado em economia e sociologia histórica) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade de Nova Lisboa, Lisboa, 1991.

_____. Associativismo e nativismo: os fundamentos do discurso ideológico. Ribeiro, F.; Sopa, A. (Coord.). *140 anos de Imprensa em Moçambique*. Maputo: Amolp, 1996, p. 20-47.

_____. Aculturação e assimilação em Moçambique: uma perspectiva histórica-filosófica. *Actas do Seminário Moçambique: navegações, comércio e técnicas*, comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, Maputo, 1998, p. 317-349.

_____. *Associativismo e Nativismo em Moçambique: Contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano*. Maputo. Texto Editores, 2006.

_____. Moçambique e a república: colonialismo, interesses locais e ideia de autonomia. Nascimento, A; Rocha, A; Rodrigues, E. (Org.). *Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP*. Maputo: Alcance, 2011, p.109- 153.

_____. A questão Nacional em Moçambique. Nascimento, A.; _____. (Org.). *Em Torno dos Nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Editores, 2013, p. 122-158.

Rocha, I. *A Imprensa de Moçambique*. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.

_____. Introdução. Neves, Diocleciano. *Das Terras do Império Vátua às Praças da República Boer*. Lisboa. Dom Quixote, 1987, p. 9-10, 169-208.

Rosário, L. Cartas: uma escrita para ser ouvida. *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, nº 2, dez. 1989a, p. 31-35.

_____. *A Narrativa Africana de Expressão Oral*. Luanda: Angolê, 1989b.

- _____. *Singularidades II*. Maputo: Texto Editores, 2007.
- _____. (org.). *Antologia do Conto Africano de Transmissão Oral*. Alragide: Gailivro, 2009.
- _____. *Singularidade III*. Maputo: Alcance Editores, 2014.
- Rosenfeld, A. *O Teatro Épico*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- Said, E. *Representações do Intelectual*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Sampaio, A. *Palavras Cínicas*. São Paulo: Bira Câmara Editor, 2012.
- Schilling, K. *História das Idéias Sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.
- Schwarz, R. Pressupostos, salvo engano, de Dialética da malandragem. In: _____. *Que Horas São?* São Paulo: Companhias das Letras, 1987, p. 129-155.
- _____. *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.
- Serrano, A. *Sons Orientaes*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1891.
- Siliya, C. *Ensaio sobre Cultura em Moçambique*. Maputo: Cegraf, 1996.
- Silva, M. *Alguns Homens de Letras*. Lourenço Marques: Tipografia de Roque Ferreira, 1919.
- Sopa, A. *Catálogo de Periódicos Moçambicanos, precedidos de uma introdução histórica* (1854- 1984). Dissertação de Licenciatura -Faculdade de Letras. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1985.
- _____. Campos Oliveira: Jornalista e escritor moçambicano (1854-1911). *Arquivo* nº 4, outubro de 1988, p. 105-148.
- _____. Liberdade de Imprensa e regime de censura prévia: o caso moçambicano 1894 - 1975. *Moçambique: 16 anos de historiografia*. Maputo, Cegraf, 1991, p. 211- 266.
- _____. Manual de subversão de um *terrorista Albino*. In *Ser*, João Mendes. Maputo: 2004, p. 11-15.
- _____; Da Silva, C.; Neves, O. (Org.). *Rui de Noronha ao Mata-Bicho*. Maputo: Texto Editores, 2006.

_____. Rui de Noronha e o semanário «O Brado Africano». *Rui de Noronha ao Mata-Bicho*. Maputo: Texto Editores, 2006, p. 90-108.

_____. *História da 10.^a Classe*. Maputo: Texto Editores, 2011.

_____. *A Alegria é uma Coisa Rara*: subsídios para a história da música popular urbana em Lourenço Marques (1920-1975). Maputo: Marimbique, 2014.

Sousa, J.; Martins, J. *Primeiras Leituras*: Para uso das escolas indígenas. Porto: Tipografia Sequeira, 1932.

Souto, A. *Guia bibliográfico para o Estudante de História de Moçambique*. Maputo: Imprensa Universitária-UEM, 1996.

Spence, L. *Toward an African Church in Mozambique: Kamba Simango and the Protestant community in Manica e Sofala (1892 -1945)*. Lilongwe: Mzuni Press, 2013.

Spolsky, B. *Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Staiger, E. *Conceitos Fundamentais da Poética*. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

Tin, E. *A arte de escrever cartas*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

_____. (Org.). *Para sempre*: 50 cartas de amor de todos os tempos. São Paulo: Globo, 2009.

Todorov, T. *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique suivi de Écrits du cercle de Bakhtine*. Paris: Seuil, 1981.

_____. *Poética da Prosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Vail, L; White, L. *Power and the Praise poem: southern African voices in history*. Charlottesville; London: University press of Virginia; James Currey, 1991.

Varga, A. *Rhetorique et Littérature: études de structures classiques*. Paris: Didier, 1970.

_____. *Les constantes du Poèm*. Paris: Picard, 1977.

Williams, R. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

Wutys, M. Economia política do colonialismo português em Moçambique. Maputo *Estudos Moçambicanos*, Centro de Estudos Africanos, 1980, p. 9-22.

_____. *Camponeses e economia rural em Moçambique*. Maputo: INLD; Imprensa Nacional de Moçambique 1981.

Zamparoni, V. *Entre Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890-c. 1940*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP-FFLCH, 1998.

_____. Colonialismo, jornalismo, militância e apropriação da língua portuguesa em Moçambique nas décadas iniciais do século XX. In *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Galves, Charlotte; Garmes, Hélder, Ribeiro, Fernando. Campinas: Editora Unicamp, 2009, p. 27-56.

Zappen, J. *The Rebirth of Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*. Albany: State University of New York Press, 2004.

Zumthor, P. *Introdução à Poesia Oral*. Belo Horizonte: UFMG, 2010