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

SILVANEIDE DA SILVA COSTA

**Estórias que ilustram a História: as narrativas ficcionais de
Lília Momplé**

Versão corrigida

SÃO PAULO
2016

SILVANEIDE DA SILVA COSTA

**Estórias que ilustram a História: as narrativas ficcionais de
Lília Momplé**

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas de São Paulo, para obtenção do título de Mestre sob orientação da Prof.^a Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva.

De acordo,

Prof.^a Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva

SÃO PAULO
2016

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

Catálogo da Publicação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

COSTA, Silvaneide da Silva.

Estórias que ilustram a História: as narrativas ficcionais de Lília Momplé/
Silvaneide da Silva Costa
Rejane Vecchia da Rocha e Silva- São Paulo, 2016.

129 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2016.

1. Lília Momplé. 2. Conto moçambicano. 3. Colonialismo.

I Título: Estórias que ilustram a história: as narrativas ficcionais de Lília Momplé.

nome: COSTA, Silvaneide da Silva.

título: Estórias que ilustram a História: as narrativas ficcionais de Lília Momplé.

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia Letras e Ciências Humanas para
a obtenção do título de Mestre.

Aprovada em: 12 de setembro de 2016

Banca examinadora

Prof.^a Dra. Rejane Vecchia da Rocha e Silva (Orientadora)

Julgamento: Aprovada

Assinatura: _____

Prof. Dr. Pedro Manoel Monteiro

Instituição: UNIR

Julgamento: Aprovada

Assinatura: _____

Prof. Dr. Moizeis Sobreira Sousa

Instituição: UNICAMP

Julgamento: Aprovada

Assinatura _____

*A meus pais,
Maria do Socorro e Sílvio Paulino:
por me darem a vida.*

*À memória dos meus irmãos,
Silvani e Silvando.*

*Ao meu filho Billy:
por ser minha fonte
de alegria em pelos.*

AGRADECIMENTOS:

A Deus: pelo fôlego de vida, e, pela presença sempre constante, em todas as etapas da minha vida.

Aos meus pais: por todo o apoio. Por terem me ajudado a realizar esse objetivo.

À minha querida orientadora Rejane Vecchia: pela confiança em mim depositada, pela paciência, calma e todo apoio de que eu necessitei.

As contribuições de Daniel Puglia e Moizéis Sobreira na qualificação.

À minha querida amiga Raquel Dal Cortivo, pelas problematizações e ajuda ao longo desse processo e ao Pedro Manoel Monteiro por me incentivar a crescer academicamente.

Aos amigos que fiz no meio acadêmico: Gláucia R. Borges por ter me conduzido aos primeiros passos; à Paula Fábrio por me ensinar que a vida é como um romance: não se constrói de uma hora para outra; ao Ubiratã Bueno por seus questionamentos; à Stela Saes por dividir comigo as angústias e alegria desse momento ímpar.

Ao Billy pelo apoio moral, desde o início da pesquisa, mesmo dormindo, estava sempre presente.

A todos os meus familiares que, mesmo distantes, me incentivaram a prosseguir nessa etapa.

*Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer dos direitos e liberdades aqui estabelecidos. (ONU - **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948, Artigo 30)*

RESUMO

COSTA, S. S. **Estórias que ilustram a História**: as narrativas ficcionais de Lília Momplé. São Paulo, 2016. 129 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo.

A presente dissertação tem por objetivo estudar a obra *Ninguém matou Suhura* da escritora Lília Momplé, analisando as questões em torno da opressão estabelecida pelo regime colonialista português em Moçambique. Para tanto, três eixos centrais nortearam a análise crítica desenvolvida, a saber, um primeiro eixo que se organiza em torno da força de trabalho; um segundo eixo voltado para uma falsa organização de um projeto educacional para o país; e, um terceiro, que diz respeito às relações dialéticas estabelecidas entre as personagens em seus diferentes segmentos sociais.

Palavras-chave: Lília Momplé, literatura e história, conto moçambicano, colonialismo, opressão, personagens.

ABSTRACT

COSTA, S. S. Stories that illustrate the story: the fictional narratives of Lília Momplé. São Paulo, 2016. 129 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo.

This thesis aims to study the work *Ninguém matou Suhura* of Lília Momplé writer, examining issues around the oppression established by the Portuguese colonial regime in Mozambique. For this, three central axes guided the developed critical analysis, namely a first axis that is organized around the work force; a second axis facing a false organization of an educational project for the country; and a third, which relates to the dialectical relations between the characters in their different social segments.

Keywords: Lília Momplé, literature and history, Mozambique tale, colonialism, oppression, characters.

Sumário

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	11
 CAPÍTULO 1 – SAUA-SAUA E CANIÇO: ESPAÇOS DE LIBERDADE E	
SUJEIÇÃO.....	22
1.1. Sawa-Sawa: a liberdade é possível?.....	22
1.2. Caniço: o círculo da opressão.....	46
 CAPÍTULO 2 – EDUCAÇÃO: IDEOLOGIA DA (DES)IGUALDADE?.....	
2. 1. O baile da desigualdade.....	57
2.2. Assim é que é justo!.....	74
 CAPÍTULO 3 – (DES)FRATERNIDADE: O RETRATO DO MUNDO	
COLONIAL COMPARTIMENTADO.....	87
3.1. Luta surda.....	87
3.2. Não podem fazer isso!.....	101
 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	
5. REFERÊNCIAS.....	125

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A presente dissertação tem por objetivo estudar a obra *Ninguém matou Suhura* da escritora Lília Momplé, analisando as questões em torno da opressão estabelecida pelo regime colonialista português em Moçambique. Para tanto, três eixos centrais nortearam a análise crítica desenvolvida, a saber, um primeiro eixo que se organiza em torno da força de trabalho; um segundo eixo voltado para uma falsa organização de um projeto educacional para o país; e, um terceiro, que diz respeito às relações dialéticas estabelecidas entre as personagens em seus diferentes segmentos sociais.

Vale imediatamente destacar que a presença sistemática da questão colonial nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa não só foi o tema central sobretudo em narrativas das décadas de 1930, 1940, 1950, 1960, 1970, mas elemento desencadeador de uma reflexão acerca das violências praticadas pelo sistema colonial português contra as populações de Moçambique. Desse modo, o tema enseja uma reflexão profundamente crítica sobre a implantação de um sistema de exploração do território e da mão de obra local. Emerge nesse cenário, portanto, uma literatura que caminhando de encontro aos projetos colonialistas procura descrever, narrar e criticar as imposições coloniais implantadas ao longo do século XX até a independência do país em 25 de junho de 1975. Tais reflexões se estamparam na produção literária produzida ao longo dessas décadas, ocupando inicialmente o espaço da poesia e do conto para, posteriormente, já na década de 1980, prosseguir também no gênero romance.

É interessante observar as reflexões, de Moama Lorena de Lacerda Marques (2012), que sinalizam uma preferência por parte dos escritores moçambicanos (e não só) pelo gênero conto, mobilizados em torno de uma série de questões sociais e políticas, que apontam para uma incapacidade relacionada à produção do mercado editorial, como destacamos no trecho a seguir, Moama:

Também discute a predileção pela narrativa curta, afirmando que ela seria motivada por uma série de fatores sociais e políticos, que vão desde a existência de um falho sistema editorial capaz de publicar obras maiores até à possibilidade que

o conto oferece ao escritor africano de captar e representar, de forma breve e ao mesmo tempo intensa, o cotidiano, a realidade circundante, sua principal fonte de inspiração (MARQUES, 2013, p.25-26).

Vale recorrer também às observações de Francisco Noa:

[...] as literaturas nacionais, e no caso concreto de Moçambique, na sua emergência e afirmação encontram-se em rota evidente de colisão, portanto, em processo de negação e de ruptura com a portugalidade manifesta nos textos coloniais. (NOA, 1999, p.60)

O que se nota é a constituição de um movimento literário que traz no seu bojo um projeto político-literário de contestação não só ao regime político e econômico colonialista, mas também as suas tentativas de se expandir em território moçambicano no que se refere à implantação de um campo ideológico capaz de converter em crença e verdades absolutas, os desejos e intenções exclusivos do sistema de exploração. A literatura irá contrapor-se a esse discurso hegemônico colonialista para desabrochar também na produção literária suas formas de contestação.

Nessa direção, ou seja, de transformar o campo da produção literária em campo de debate e resistência, ascende, sem dúvida, um viés sistematicamente histórico que norteará os escritores como caminho a ser percorrido para que a contestação se tornasse não só o eixo central das narrativas, mas revelasse, também, a tensão dialética dentro da qual emergiram os conflitos sociais. Essa ênfase de caráter histórico, de certa forma, se manterá permanentemente dentro da produção literária moçambicana pós-independência.

Assim, destacam-se alguns escritores emblemáticos dentro do processo da prosa moçambicana, tanto anteriores quanto posteriores à independência, na medida em que fortaleceram como tema central de suas narrativas as tensões sociais produzidas pelo colonialismo português.

No período colonial, destaca-se, primeiramente, João Dias, autor de *Godido e outros contos*, obra publicada postumamente em 1952, que retrata a

estrutura colonial moçambicana a partir de uma leitura endógena dos conflitos internos desencadeados pela exploração do trabalho, mas também se remetendo às condições externas, pois alguns de seus contos se voltam para a conjuntura política, social e econômica de Portugal, evidenciando tensões sociais em terras metropolitanas.

Em 1964, Luís Bernardo Honwana, publica *Nós matamos o cão tinhoso*, obra composta por sete narrativas que denunciam e destacam a dominação e a exploração da força de trabalho moçambicana sob o regime colonial. Desencadeia uma análise atenta e crítica da estrutura colonialista que irá incidir sobre a exploração social do trabalho. De acordo com Fátima Mendonça:

Desde então a previsão feita nas páginas de *Voz de Moçambique* em 1964 foi-se confirmando com as sucessivas edições, dentro e fora de Moçambique, traduções, adaptações teatrais, à medida que sucederam estudos universitários, se assistiu à sua consagração em programas de ensino e se legitimou a sua enorme fortuna. Ao cabo de cinquenta anos, *Nós matamos o cão-tinhoso* continua a ser apresentado pela crítica como paradigma de uma forma inovadora da narrativa de ficção escrita em Moçambique, deixando-se transformar por cada nova perspectiva de análise, tornando-se referência para outros escritores. (MENDONÇA, 2014, s/p.)

Em 1987, na esteira do projeto político-literário que embalou escritores das gerações anteriores e doze anos após a pós-independência, Ungulani Ba Ka Khosa publica sua primeira e mais premiada obra, *Ualalapi*. A obra narra a história do imperador Ngungunhane, sob um viés profundamente crítico do mito do herói de Moçambique. Ungulani escreveu mais quatro obras, todas do gênero conto: *Orgia dos loucos* (1990), *Histórias de Amor e Espanto* (1999), *No Reino dos Abutres* (2002), *Os sobreviventes da noite* (2004) e *Choriro* (2007), incidindo continuamente nas articulações entre literatura e sociedade, literatura e história como eixo central de suas narrativas.

Destaca-se também o escritor Marcelo Panguana, que publicou em 2004, *Ualalapi: Os ossos de Ngungunhana*, obra ambientada em um cemitério e que retrata a personagem histórica de Ngungunhana sob um viés satírico dos acontecimentos históricos. Panguana publicou também *Como um louco ao fim*

da tarde, de 2009, *O chão das coisas*, de 2010, *A conversa do fim do mundo*, de 2012, *O vagabundo da pátria*, de 2015. Obras que seguem uma abordagem sistemática entre ficção e sociedade.

Há também que se destacar os romances e contos de Paulina Chiziane, Mia Couto, João Paulo Borges Coelho, Suleiman Cassamo, Nélson Saúte, que se mantém nesta senda literária: enveredam por caminhos em que as imbricações entre os campos da literatura e da história, da literatura e da sociedade, nortearam e norteiam a produção literária.

Nessa conjuntura de uma produção literária preocupada em construir as imbricações necessárias entre esses campos do saber, insere-se a obra de Lília Momplé, autora de *Ninguém matou Suhura: estórias que ilustram a história*, de 1985, *corpus* de análise desta dissertação.

Lília Maria Clara Carrière Momplé nasceu em 19 de março de 1935, na Ilha de Moçambique, Nampula. Estudou em Lourenço Marques, atual Maputo e em Portugal. Formou-se em Serviço Social, atuando em Lisboa, Lourenço Marques e São Paulo. Durante os anos de 1960, morou na Grã-Bretanha e no Brasil; regressou a Moçambique em 1971. De 1992 a 1998, foi diretora do Fundo para o Desenvolvimento Artístico e Cultural de Moçambique (FUNDAC). De 2001 a 2005, foi membro do Conselho Executivo da UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura). De 1991 a 2001, dirigiu a Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO).

A escritora destaca-se na literatura de Moçambique, no gênero conto, embora sua produção literária seja bastante tímida: dois livros de contos – *Ninguém matou Suhura* (1985), *Os olhos da cobra verde* (1997) – e um romance, *Neighbours* (1996). Muitos de seus textos são, assumidamente, baseados em fatos reais, como destaca, Moama Lorena de Lacerda Marques (2012), ao citar uma fala da escritora, no ano de 2011, em conversa com o público-leitor no Centro Cultural Brasil-Moçambique, em Maputo:

[Lília Momplé] afirmou que escreveu seu primeiro livro porque tinha muita raiva da situação colonial e sentia necessidade de falar sobre o que tinha vivenciado na época, já o fato que lhe impulsionou a escrita de *Os olhos da cobra verde* teria sido a morte de uma amiga muito querida, disse a escritora. Todos os

seus livros são, sem exceção, um retrato forte do colonialismo e da guerra civil. (MARQUES, 2012, p. 6)

Percebe-se pela declaração da autora a necessidade de traduzir em palavras a vivência traumática do período colonial. Dessa forma, o colonialismo, num primeiro momento, e a guerra civil, num segundo momento, estarão presentes de forma acentuada na produção literária de Lília Momplé. Sua primeira obra abarca o interstício de trinta e nove dos quarenta e um anos do período do Estado Novo¹. Nesse período predominam as formas de controle da sociedade: o totalitarismo, o autoritarismo e o militarismo, que faziam uso dos instrumentos da polícia política (PIDE), das prisões políticas nos campos de deportação, da censura à imprensa ao rádio e a qualquer tipo de espetáculo e da proibição dos partidos políticos. Destacam-se, dentre os eventos que marcaram o Estado Novo português, as ações voltadas para o colonialismo na África, fundamentado no **Ato colonial de 1930** que sancionava à nação portuguesa defender, civilizar e colonizar os territórios do Império Colonial Português.

Vale ressaltar também a problematização que José Luís Cabaço faz a partir da análise do relatório de António Enes², a respeito de como deveria ser implementada não somente a ocupação dos espaços de Moçambique, mas também dos eixos que deveriam nortear ‘a missão civilizadora’:

¹ O Estado Novo foi um regime totalitário que vigorou em Portugal de 1933 a 25 de abril de 1974. Desde 1926, Portugal era dirigido pelos militares sob o comando do general Gomes da Costa. No entanto, essa forma de governo não conseguiu resolver os principais problemas econômicos e sociais do país, e para isso, no ano de 1928, António de Oliveira Salazar foi nomeado para o governo, a fim de exercer as funções de ministro das Finanças. A administração de Salazar foi tão eficiente, trazendo um saldo positivo para a economia do país que em 1932 foi nomeado chefe do Governo.

Desta data até 1969, Salazar controlou todos os aspectos da vida nacional.

O Estado Novo português tinha uma economia ruralista, pautada por trabalho no campo; era nacionalista, pois exaltava certas épocas do passado da história portuguesa para engrandecimento e orgulho da nação; apregoava o culto da personalidade: Salazar era considerado o salvador da nação portuguesa; a ideologia oficial era anticomunista e antiliberal, composta: por um partido único - A União Nacional -, pelo decálogo do Estado Novo – carta dos princípios orientadores, pela Mocidade Portuguesa que consistia na doutrinação e enquadramento da juventude portuguesa, pela Legião Portuguesa, uma organização de forças paramilitares para a defesa do regime e pelo corporativismo, usado para assegurar a ordem social e controlar os trabalhadores. Dentre alguns valores morais que o Estado Novo apregoava, destaca-se a constituição da família composta por pai, mãe e filho.

² Formado no Curso Superior de Letras, foi um político, jornalista, escritor e administrador colonial português, que se destacou em Moçambique onde exerceu as funções de Comissário Régio durante a rebelião tsonga na região sul daquele território.

A ‘missão civilizadora’ deveria, portanto, caminhar sobre dois carris: o *trabalho*, em primeiro lugar, e a *ação educativa*, como esforço complementar. Na proposta de Enes, o acento tônico passava do exercício educacional para a prática produtiva; da transmissão de valores éticos, religiosos, cívicos e comportamentais para a sua aprendizagem por meio do esforço laboral ao serviço do colonialismo [...] Essa metodologia de assimilação prolongada na aprendizagem pela participação na função produtiva, dava o tempo necessário para colocar as ‘províncias do ultramar’ a serviço da recuperação econômica de Portugal. (CABAÇO, 2009, p. 106)

De acordo com Luiz Henrique Assis de Barros, de 1930 até 1945 o colonialismo na África era fundamentado a partir da **Mística Imperial** que apregoava ao Estado Português a missão de cristianizar e civilizar as “raças” atrasadas. O historiador articula que em 1945, com o fim da II Guerra Mundial, o cenário internacional mudou, apontando o seguinte:

[...] as políticas coloniais das grandes potências apontavam para um processo de descolonização de suas posses na África e na Ásia. Com a criação da organização das Nações Unidas (ONU), foi consagrado o direito à autodeterminação ‘dos territórios não autônomos’ devendo os países signatários da organização trabalharem para garantir a preparação de suas colônias para a independência. (BARROS, 2012, p. 09)

No entanto, conforme acrescenta Assis de Barros, como Portugal buscava, nas colônias, “a solução para sua economia” atrasada (BARROS, 2012, p.4), algo precisava ser feito para mantê-las:

[n]o período que vai de 1945 a 1951, o Estado português passou a discutir soluções em prol da manutenção das Colônias, enquanto a ONU e as principais forças internacionais começaram a pressionar Portugal para a emancipação de seus “territórios não autônomos”. É neste corte cronológico, que se inicia o abandono da “Mística Imperial” como ideologia colonial, e é ensaiada uma aproximação do discurso de Estado com as ideias do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre. [...] O Estado Novo buscou em Freyre a elaboração de um novo discurso

colonial, mais adequado à conjuntura do Pós II Guerra, que pregasse uma maior interação e harmonia entre Portugal e seus territórios ultramarinos. Era preciso desconstruir o discurso de império, baseado no processo impositivo e unilateral dos portugueses na obra civilizadora no ultramar. (BARROS, 2012, p. 10).

Assim, a ideia que se difundiu era de que o colonialismo português era mais ameno, pois permitia a integração entre os portugueses e os povos naturais das colônias, com os quais seriam capazes, segundo Gilberto Freyre, de miscigenar e conviver harmoniosamente de forma a dar origem a culturas sincréticas. De acordo com o sociólogo brasileiro, o português “foi [...] o colonizador europeu que melhor confraternizou com as chamadas raças inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos” (FREYRE 2002, p. 255).

Segundo Claudia Castelo, o Lusotropicalismo de Freyre influenciou mudanças no discurso do Estado Novo que passou a afirmar que Portugal era “uma comunidade multirracial, composta por parcelas territoriais geograficamente distantes, habitadas por populações de origens étnicas diversas, unidas pelo mesmo sentimento e pela mesma cultura” (CASTELO, 2011, p. 97).

Alinhado com o discurso do Lusotropicalismo, como acrescenta Assis de Barros, “Portugal realizou mudanças na legislação legal a fim de incluir ideias como a assimilação e concessão de cidadania portuguesa aos povos do ultramar e a autonomia administrativa dos poderes locais nas províncias” (BARROS, 2012, p.12). Esse discurso serviu para endossar, no plano da diplomacia internacional, que o tratamento igualitário era concedido aos colonizados pelo Estado Novo português.

A respeito da teoria de Gilberto Freyre, em consonância com Cláudia Castelo e Luiz Henrique Assis de Barros, José Luís Cabaço acrescenta que:

A obra de Gilberto Freyre, como já acenado, pela sua abordagem inovadora e pela proposta antirracista que a enformava, tinha suscitado, desde os anos 30, o interesse de alguns intelectuais e académicos, com predominância de

oposicionistas do regime. Eles acolheram com interesse a publicação de *Casa-grande & senzala*, que resguardava a ‘grandeza’ de Portugal, condenava o racismo e exaltava a miscigenação. A empresa colonial era um acto de cultura e a contradição racial se resolveria numa síntese, o mestiço. As ideias de Gilberto Freyre, um democrata afirmado, proporcionavam a harmonização de dois valores que coexistiam em muitos desses intelectuais: um nacionalismo português conservador e os ideais humanistas que rejeitavam as doutrinas racistas que explodiam então na Europa. (CABAÇO, 2009, p. 193)

Salazar apoderou-se das ideias propagadas por Freyre para difundir as propostas dos novos ideais do Estado português, aplicadas apenas na teoria e utilizadas como ferramenta para mostrar ao mundo e aos portugueses residentes na metrópole a extensão e a unidade do império. Cabaço ainda aponta que:

Em síntese: os portugueses ‘lusotropicalistas’ das colónias apoiavam as doutrinas de Freyre porque o ‘lusotropicalismo’ iria mostrar ao mundo, aos africanos, aos portugueses da metrópole e aos próprios colonos (quicá aos africanos) quanto Portugal tivesse sabido interagir com os colonizados, quanto se tivesse demonstrado *bondoso* e *tolerante*, quanto a sua *especificidade* fosse legitimada pela *história*. (CABAÇO, 2009, p.201, grifos do autor)

Sabe-se, entretanto, que o colonialismo português na África, como todo colonialismo, foi violento e suas consequências nefastas. Observa-se como Lília Momplé, assim como o angolano Pepetela, nas palavras de Benjamin Abdala Junior, “desenvolvendo estratégias discursivas que questionam situações político-sociais” (ABDALA, 2012, p. 271), denuncia a presença totalitária, impositiva e opressora da colonização portuguesa na África que, nos contos, se evidencia na efabulação literária das relações de trabalho e no contexto educacional e, conseqüentemente nas relações sociais dispostas frente a frente a partir dos sujeitos que compõem tal livro.

Assim, esta dissertação propõe-se a uma análise do texto literário pelo viés da dialética-materialista, que nas palavras de Leandro Konder significa

“o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação” (KONDER, 2008, p.7-8), problematizando a dualidade da questão colonial, destacando a opressão que essa situação desencadeou nas relações de trabalho, no contexto educacional e nas relações interpessoais. A análise dos contos, nesse sentido triparte-se.

No primeiro capítulo, abordar-se-á a questão do trabalho forçado nas plantações de sisal, nas minas e o trabalho doméstico compulsório. Para tanto, serão analisados os contos mais visceralmente próximos ao tema: “Aconteceu em Saua-Saua” e “Caníço”. Ainda sobre o tema do trabalho forçado, o arcabouço teórico organiza-se a partir da leitura de alguns textos de Karl Marx e Friedrich Engels (2004) para desenvolver uma análise mais pertinente a respeito de economia de base; também textos de Georg Lukács (2003) e Ricardo Musse (2012) para refletir sobre a reificação; e para fundamentar as evoluções do trabalho, textos de Jair Teixeira dos Reis (2007). Além disso, como aporte teórico foram consideradas as contribuições de Hannah Arendt (2014) e Léa Elisa Silingowschi Calil (2001) no que versam a respeito da liberdade humana.

No segundo capítulo, a partir da leitura analítica do conto “O baile de Celina” e “Ninguém matou Suhura”, serão problematizados os entraves educacionais, já que durante a colonização, os negros recebiam uma educação rudimentar, voltada para trabalhos corporais. Em linhas gerais, o suporte teórico para problematizar a questão educacional foram alguns textos de Louis Althusser (1983), Aimé Césaire (2011), Teresa Cruz e Silva (2012), Paulin J. Hountondji (2009) e Benjamin Abdala Junior (2007).

No terceiro capítulo, serão consideradas, nos contos “Ninguém matou Suhura” e “O último pesadelo”, as complexas relações multi-étnicas (que se expressam nos contos também nas representações plurilinguísticas) das sociedades moçambicana e angolana (espaço físico do último conto), levando em conta não somente as diferentes nacionalidades que viviam em Moçambique e em Angola durante a colonização portuguesa, mas, sobretudo, as condições de exploração impostas pelos portugueses. Para

refletir sobre as relações entre colonizador/colonizado³, dominante/dominado, opressor/oprimido, foram utilizados como arcabouço teórico textos de Frantz Fanon (2005) e de Albert Memmi (2007).

No livro de contos de Lília Momplé, sobretudo, no conto “Ninguém matou Suhura”, é possível verificar a ênfase dada a uma ficcionalização construída a partir das relações sócio-culturais de uma etnia específica, a população Macua. Para uma análise mais apropriada sobre a cultura e dinâmica social dessa população, também no que tange às representações plurilinguísticas, e dos temas apresentados ao longo da obra, serviram de base para as reflexões construídas os estudos de Francisco Lerma Martinez (1989).

Nas considerações finais, procurar-se-á reunir os dados levantados a fim de tecer reflexões acerca da posição política da autora e de suas opções estético-literárias que sugerem, na obra em análise, a intenção de evidenciar a relação entre as micronarrativas e a macronarrativa histórica e de determinar o lugar a partir do qual se pretende enunciar a história: a autora se coloca do lado dos oprimidos para a partir das histórias do cotidiano (re)contar a história do país durante os anos de 1935 a 1974, historicamente chamado de Estado Novo em Portugal.

A obra *Ninguém matou Suhura* é permeada de dados históricos que serão analisados em consonância com o que sistematiza Antonio Candido para o estudo equilibrado entre literatura e história, literatura e sociedade. Segundo o crítico, esse método consiste em evitar entender a literatura como “meros documentos, sintomas da realidade social”, bem como não ficar restrito ao interno da obra, desprezando as referências históricas. Para ele, deve-se “apreender o fenômeno literário da maneira mais significativa e completa

³ Apesar de usar nomenclaturas diferentes, observa-se que os estudos de Frantz Fanon e Albert Memmi se complementam e, portanto, no âmbito deste trabalho, tornam-se operacionais para analisar as relações entre os brancos e os negros dos contos da obra *Ninguém matou Suhura*. Para Frantz Fanon, o termo colono refere-se a todo branco que estava na Argélia. Albert Memmi, ao falar sobre a colonização da Tunísia, faz uma diferença mais específica entre colonizador e colonialista. Para ele, todo europeu é colonizador, pois usurpa o direito dos nativos, no entanto, esse também pode ser explorado pelo sistema colonial, por não ser detentor de posses ou riquezas. E, segundo ele, colonialista é aquele que além de usurpar o direito dos nativos não se incomoda com o sistema de carência e injustiça que a dinâmica colonial acarreta aos nativos, ao contrário, finge que não vê e faz de tudo para manter esse sistema. Nossa opção, por um termo ou outro, será mediante a necessidade interna de cada conto. Na obra *Ninguém matou Suhura*, Lília Momplé usa o termo colono para fazer referência aos portugueses. Nota-se que tanto colono para Frantz Fanon, assim como colonizador ou colonialista para Albert Memmi, carregam nesses termos a semântica de opressores, como a utilizada por Lília Momplé.

possível, não só averiguando o sentido de um contexto cultural, mas procurando estudar cada autor na sua integridade estética” (CANDIDO, 2009, p.31).

Deste modo, procurar-se-á estudar a obra *Ninguém matou Suhura* levando em consideração que os dados históricos fazem parte do conjunto da obra e a partir deles torna-se possível compreender como tais dados se integram e impactam as narrativas, sobretudo, como se manifestam nas relações travadas entre as personagens e quais seus efeitos estéticos.

CAPÍTULO 1

SAUA-SAUA E CANIÇO: ESPAÇOS DE LIBERDADE E SUJEIÇÃO

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, as pessoas se libertam em comunhão.

(Paulo Freire)

1.1 “Sua-Sua”: a liberdade é possível?

Segundo Omar Ribeiro Thomaz, no prefácio do livro *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*, de José Luís Cabaço (2009), “A construção de Moçambique passa pelas histórias ‘daqueles tempos’ e pelas histórias do ‘tempo colônia’” (THOMAZ, 2009, p.15). A obra *Ninguém matou Suhura: estórias que ilustram a História*⁴, de Lília Momplé, rememora as opressões sociais moçambicanas do período colonial de 1935 a 1974, um ano antes da independência.

No ‘mato’, ‘caniço’ e no ‘cimento’, são cotidianas as histórias sobre o ‘tempo colonial’. Invariavelmente, quando inquiridos sobre lembranças antigas, os mais velhos recorrem à imagem de homens atados por correntes indo para os trabalhos forçados. Todos são enfáticos: o equilíbrio colonial se mantinha na medida em que uma rigorosa hierarquia existente entre os distintos grupos sociais se reproduzia, assim como pelas múltiplas possibilidades de exploração do trabalho ‘indígena’

⁴ Os dados tipográficos do livro suscitam uma dúvida quanto à intenção autoral do subtítulo, uma vez que o mesmo aparece somente na capa, não constando na folha de rosto ou ficha catalográfica. Contudo, dada a força significativa desse subtítulo, optamos por mantê-lo e considerá-lo pertinente no processo da análise.

por parte dos colonos. Não são poucos os que recordam os castigos físicos, ou a sua possibilidade. (THOMAZ, 2009, p.15)

A literatura moçambicana com frequência transfigura tais temas históricos, como ocorre com a obra de Lília Momplé, que tematiza a opressão colonial projetando-a nos elementos da narrativa, sobretudo nas personagens, marcadas pela violência; nos espaços mato/campo, caniço e cimento/cidade, que se tornam metáforas da segregação social; e na marcação temporal, cronológica e histórica ao início de cada conto.

Os contos “Aconteceu em Saua-Saua” e “Canico” abordam a opressão do homem pelo viés do trabalho forçado. Segundo Ana Luísa Teixeira, uma das grandes linhas que caracterizam a produção literária moçambicana é manter aberta uma tênue fronteira entre ficção e realidade; com isso “o momento em que a estória e a história se desencontram assume uma subtileza muito particular, que nos permite entender a literatura como um espaço de revelações, de registro, de testemunhos históricos” (TEIXEIRA, 2011, p.1).

Nestas narrativas, Lília remonta momentos da história de Moçambique em que a relação de trabalho instaurou uma *práxis* social de opressão, exploração e segregação, apesar de o **Código do Trabalho Autóctone Português**, de 1928, ter sido incorporado, dois anos depois com a ascensão de Salazar ao poder, ao **Ato Colonial** e determinar:

‘Portugal tem a função histórica e essencial de possuir, civilizar e colonizar domínios ultramarinos, e de exercer a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente...’ Sobre os indígenas, afirmava sem qualquer modéstia: ‘A soberania de Portugal no Ultramar tem sido dominada através da História pelos mais altos princípios de civilização cristã... No texto das leis e na mente dos governantes preponderava a ideia da igualdade humana e aspiração geral de defender, proteger e educar os indígenas. (Corrêa; Homem, 1977, p.144, grifo nosso)

Tal aspiração guiada pelos “mais altos princípios de civilização cristã”, como se sabe, visava à exploração econômica e humana da colônia e, portanto,

a manutenção do regime colonial. Para tanto, de acordo com Eduardo Corrêa e Sônia Homem (1977) o **Ato Colonial**:

foi modificado algumas vezes nas décadas seguintes, sempre aprimorando as formas de exploração ou tornando-as menos evidentes quando as campanhas movidas internacionalmente perturbavam a paz da administração colonial portuguesa. (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.144)

Portugal procurava seguir o exemplo de colonização dos modelos traçados pela Inglaterra, França e Bélgica. Segundo José Luís Cabaço, já em meados de 1890, o governante colonial em Moçambique, António Enes admirava o modelo colonial britânico, baseado no *self-government*, *self-support*, *self-defense*, ao que ele acrescenta a ideia de ‘missão’ inspirada na tradição ultramarina portuguesa. Inspirado pelo modelo britânico e pela tradição portuguesa, Enes utiliza, então, o trabalho indígena, na governabilidade da colônia, uma vez que:

[o] conceito de trabalho dominante na época – valor fundamental do capitalismo industrial exaltado como fonte de riqueza e de dignificação do ser humano, como essência da própria civilização – [...] era imprescindível para a crescente autossuficiência económica da cada colônia. (CABAÇO, 2009, p.105)

Portanto, valores surgidos no seio da modernidade e do capitalismo econômico, sobretudo atrelados a uma ideia de progresso, embasaram o projeto colonial de exploração do território moçambicano. No entanto, “como o dinamismo econômico português era infinitamente inferior” ao destes países, Portugal aprimorou-se “na opressão do negro, através do trabalho forçado nas culturas de exportação, e no envio de mão-de-obra para as minas sul-africanas” (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.138). O trabalho nas minas sul-africanas também é narrado na obra de Lília Momplé, no conto “Caniço”, o qual será analisado no item 1.2 deste capítulo.

Quanto à relação dos colonizados com o trabalho, Corrêa e Homem citam que a coroa portuguesa dizia, em uma lei de 1889, “que todos os indígenas das colônias portuguesas [tinham a] obrigação moral e jurídica de procurarem obter pelo trabalho os meios de que necessitam para subsistir e melhorar sua condição social” (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.143). O entrave na aplicação da lei estava na concepção de trabalho que norteava a lei portuguesa, uma vez que visava o lucro, o já referido "progresso econômico" e não a subsistência. Nas palavras dos pesquisadores:

[a lei portuguesa] não considerava como trabalho a cultura dos gêneros alimentícios tradicionais, a caça, nem tampouco a pesca. Enfim, tudo o que representava trabalho na sociedade africana. Para o governador de Moçambique, trabalho era o trabalho feito para o branco. (CORRÊA; HOMEM, p.143, 1977)

E o trabalho para o branco era feito com o trabalho forçado que “custou a vida de mais de 100 milhões de seres humanos” (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.139), pois ainda segundo os teóricos esta forma de trabalho era

[...] pior do que a escravatura simples, porque no tempo da escravatura o proprietário, depois de comprar o escravo como um animal, tratava-o bem, como a um cavalo ou boi. Aqui, o indígena não é comprado; é alugado pelo Estado, ainda que seja considerado um homem livre, e seu patrão importa-se pouco que ele caia doente, que morra no trabalho, porque quando isso acontece requisita outro. (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.138)

Eduardo Corrêa e Sônia Homem acrescentam que o trabalho forçado se dava especialmente em duas esferas:

[no campo, onde] as populações [...] eram obrigadas a plantar o que interessava às companhias exploradas, recebendo por seu trabalho uma remuneração determinada a bel-prazer das companhias [e nas minas da África do Sul,] onde 400 mil moçambicanos eram exportados, proporcionando ao Tesouro

(de Moçambique) uma arrecadação de um bilhão e duzentos milhões de escudos em 1961 (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.139).

Na mesma linha de tais argumentos, Valdemir Zamparoni analisa como o trabalho forçado foi instituído para adequar-se às necessidades do capitalismo, pois, uma vez que a escravidão estava proibida, era necessário ressignificar o sentido das colônias, e obter delas a mão de obra do indígena, objetivando enriquecer a metrópole.

Reconhecia-se que o indígena, trabalhava, ‘mas não por hábito, por instinto, com o fito de uma capitalização ilimitada, como o europeu. Trabalha, sim, aguilhoado pela necessidade imediata: e as necessidades do negro são curtas, e satisfazem-se com pouco. Não abandona a liberdade e a ociosidade, para ele felizes condições da vida selvagem, pelo trabalho fixo, ordinário, constante, que é a dura condição da vida civilizada.’ Era preciso pois buscar formas de fazer com que este potencial produtivo desperdiçado se transformasse numa força de trabalho disponível e abundante para servir ao mercado. (ZAMPARONI, 2004, p. 302)

Observa-se pelas palavras de Zamparoni uma dicotomia entre os interesses materiais dos negros e dos europeus, estes estavam preocupados na acumulação de bens, já aqueles, utilizavam o trabalho apenas para suas necessidades imediatas. Esse fator era visto de forma negativa pelo colonizador, que via na atitude dos negros traços de indolência, resultando na estereotipização do africano como preguiçoso, desinteressado, sem ambição, incivilizado etc. Assim, a lógica do lucro e da acumulação não servia como argumento para o trabalho e ações do Estado deviam ser implementadas para conseguir o capital solicitado pelo mercado.

“Aconteceu em Saua-Saua”, primeira narrativa da obra *Ninguém Matou Suhura: Estórias que ilustram a História*, de Lília Momplé, é datada de junho de 1935. O conto, ambientado no campo, narra dois dias da estória de um camponês de origem macua chamado Mussa Racua que tem por missão conseguir oito sacos de arroz para livrar-se de ir para o trabalho forçado na plantação de sisal.

Escolher o verbo acontecer no pretérito perfeito (aconteceu) para compor o título do conto, bem como especificar o local do acontecimento é uma estratégia literária de Lília para entrelaçar a sua estória com a História de Moçambique, já ratificada no subtítulo da obra: *Estórias que ilustram a História*. O valor assertivo do verbo e a inscrição de local e data no início do conto atuam como, nas palavras de Carlos Reis e Ana Cristina M. Lopes, “conotadores de veracidade” (2011, p. 373).

Refletindo sobre a amarração da trama entre ficção e realidade, constata-se que Lília Momplé cultiva o que preconizam Karl Marx e Friedrich Engels (2007) a respeito da existência humana e da história:

[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, de bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX; ENGELS, 2007, p.33)

Marx e Engels compreendem que quem constrói a história são os homens e que para haver essa construção há a necessidade de elementos básicos para a vivência dos homens, tais como: alimentação, moradia e vestimenta, em suma, aquilo que eles chamam de vida material. Portanto, o primeiro ato histórico desses homens é a produção dos meios para viverem.

Na temática entre construção histórica e literária, Lília Momplé oferece à sua forma de narrar um teor realista entendido nos termos apresentado por Moizeis Sobreira de Sousa: "uma técnica artística que tem albergado diferentes modos de se conceber e representar o real, a história e a condição humana, intensamente alinhada às transformações impressas pelos fluxos temporais" (SOUSA, 2014, p. 95). A autora representa através da estória de um homem camponês a saga de muitos homens que, naquele contexto específico, dadas as

"modificações impressas pelo fluxo temporal" impostas pelo colonialismo, foram privados dos elementos básicos para sua existência e subsistência, cabendo-lhes esse primeiro desafio para empreender a (re)construção da própria história. Assim, Lília Momplé traz à superfície aqueles que permaneciam anônimos na História⁵. O cariz realista fica reforçado pela escolha de um narrador heterodiegético.

Segundo Carlos Reis e Ana Cristina M. Lopes "O narrador heterodiegético manipula o tempo do discurso de forma desenvolta: [...], decide que o tempo diegético em apreço pode ser sumariado sem prejuízo dos sentidos fundamentais" (2011, p. 264). Justifica-se, assim, a estratégia narrativa que opta pela anacronia. O conto "Aconteceu em Saua-Saua" inicia-se *in media res*, com o protagonista Mussa Racua chegando à palhota de Abudo.

Mussa Racua aproxima-se lentamente da palhota de Abudo. Todo o cansaço de um dia inteiro de caminhadas infrutíferas se concentra no olhar, cuja melancólica serenidade reflecte uma tristeza sem esperança. Embora lento, o seu andar não revela o esforço despendido desde a madrugada, percorrendo sem descanso longas distâncias entre as palhotas de amigos e conhecidos. Caminha com passos firmes, de cabeça erguida, o belo corpo esguio bem direito. A ansiedade e a dorida revolta que o queimam, sabe ele escondê-las dentro de si. Só os olhos, demasiado serenos, demasiado fixos, denotam a conformada lassidão do jogador que tudo perdeu. (MOMPLÉ, 2009, p.9)

O personagem surge caminhando em busca de algo, no entanto, esse algo não foi previamente dado a conhecer. Além disso, iconicamente o protagonista se encontra "no meio do caminho", ignora-se o início da estrada, como também da história. O personagem caminhava desde a madrugada. Mesmo que ele só tenha obtido resultados negativos até aquele momento, permanecia com passos firmes, cabeça erguida. Apesar de sentir dores físicas, ansiedade e revolta (que "sabe ele escondê-las dentro de si") seus olhos apresentavam-se serenos. A sequência inicial do conto revela o caráter do

⁵ Utilizamos os termos *estória*, *história* e *História* com nuances de significados. A opção pela palavra *estória* deve-se à intenção de manter o vocábulo empregado pela autora, ao referir-se à ficção; *história* para apontar ocorrências factuais que frequentemente permanecem obscuras nos relatos dos grandes acontecimentos registrados pelo discurso oficial da *História*.

personagem, a altivez, e, paradoxalmente, aquilo que só o narrador demiúrgico pode saber, “a lassidão do jogador que tudo perdeu”.

Mussa Racua teria que entregar à administração colonial oito sacos de arroz, mas devido às condições climáticas, só havia conseguido extrair da terra seis, por isto saiu de palhota em palhota tentando conseguir com os amigos o restante para evitar a transferência para o campo de trabalho. Dessa forma, Lília Momplé retrata, por meio de seus personagens, o efeito de um fato histórico sobre os homens a ele submetidos.

O trabalho forçado⁶ originou-se em Moçambique com o fim nominal do trabalho escravo no século XIX, quando, segundo Eduardo Corrêa e Sônia Homem (1977), foi criada a obrigatoriedade dos negros pagarem impostos ao governo colonial, seja por meio de moeda, da entrega de parte da colheita, seja na forma de trabalho nos campos de sisal ou nas minas⁷.

Valdemir Zamparoni aponta que o trabalho forçado também era conhecido como *chibalo* e sua instituição implicou

Expropriação de terras, impostos e mecanismos legais [que] foram articulados para tal objetivo. Embora inequivocamente baseado no exercício da força o trabalho assim obtido não deveria ser tomado como um mero acto de exploração ‘brutal dos indígenas’ como o admitia publicamente Oliveira Martins. Para os ideólogos do Estado colonial era essencial mostrar o trabalho assalariado e disciplinado como um avanço civilizacional, um aporte cultural da Europa para o mundo. (ZAMPARONI, 2004, p. 302, grifo do autor)

Conforme explicita Zamparoni, o trabalho, segundo a ótica europeia, atuava sobre os povos locais como um agente “civilizador”. Nota-se que, desde a sua criação, o trabalho forçado teve o intuito de explorar os negros para o

⁶ Para justificar a prática do trabalho forçado, “muitos teóricos de muitas nacionalidades afirmavam ser tal medida necessária ‘para permitir ao negro sair da barbárie em quem se encontra e atingir a Civilização’” (Côrrea e Homem, 1977, p.89).

⁷ Ainda, de acordo com Eduardo Corrêa e Sônia Homem (1977), o trabalho forçado nascera na África do Sul com o descobrimento e crescente exploração das minas no Trasval - em 1900 havia 180 mil negros trabalhando nessas minas e vivendo em verdadeiros campos de concentração em torno delas. Abordaremos com mais propriedade o trabalho nas minas no conto “Caníço”.

benefício do Estado português, no entanto, tal modalidade de trabalho foi instituída sob o pretexto de civilizar os "selvagens".

Essa prática se dava de algumas formas. No campo, os camponeses recebiam da administração colonial portuguesa sementes de diversos gêneros e também a demarcação do local estipulado para plantar. Após a colheita, deviam entregar à administração uma quantidade estipulada do gênero plantado.

No conto, essa situação é posta pela fala de Mussa Racua: "Dão-te sementes que não pediste e dizem: tens que tirar daqui três sacos ou seis ou sete sacos, conforme lhes dá na cabeça" (MOMPLÉ, 2009, p.12). Evidencia-se a arbitrariedade da administração colonial na observação "conforme lhes dá na cabeça".

O descumprimento do desígnio colonial acarretava no envio do devedor para trabalhar duramente em lugares remotos, uma vez que "foram criados campos de trabalho em toda a África para que no continente se produzisse o que a Europa necessitava" (CÔRREA; HOMEM, 1977, p.88). Fato que o conto também faz ressoar na sequência da fala de Racua:

E se por qualquer razão adoecemos ou a chuva não cai, ou a semente é ruim, e não conseguimos entregar o arroz que eles querem, lá vamos nós para as plantações. E os donos das plantações ficam contentes porque conseguem uma data de homens para trabalhar de graça. E a gente da Administração fica contente porque recebe dos donos das plantações um tanto por cabeça que entrega. E nós é que vamos rebentando de medo e de trabalho todos os anos. (MOMPLÉ, 2009, p.12-13)

A apreensão de Mussa Racua era tamanha porque ele já havia ido para a plantação e sabia o que o esperava, caso não conseguisse juntar os oito sacos. Fica sugerida uma tensão crescente a cada negativa recebida até aquele momento. Abudo era sua última esperança, uma vez que já caminhava desde a madrugada em busca de ajuda, sem obtê-la: "Abudo é a sua última esperança. Contudo uma esperança tão remota e fugidia que, longe de o animar, o enche de pavor. Não recua só para justificar a si próprio que lutou até o fim" (MOMPLÉ, 2009, p. 9).

Ao descobrir que Abudo não só não poderia ajudá-lo como também iria para a plantação, Mussa Racua entra em desespero, por não desejar ao amigo o mesmo destino que teve outrora: perder tudo, esposa, animais, honra e a dignidade.

– Escuta! – continua Mussa Racua, numa exaltação febril – eu nunca te falei daquele sofrimento. Todos os que experimentam a plantação não querem falar daquilo. A comida sabe a merda! E mesmo assim só é suficiente para um homem aguentar o trabalho. E aquele sisal que nunca mais acaba. Aquele sisal tem sangue, irmão, está cheio de sangue! A trabalhar sempre doente. Doente e a apanhar porrada. E depois de tanto tempo, vir de lá sem nada...sem nada, irmão! E aqui as nossas poucas coisas sem um homem para cuidar. (MOMPLÉ, 2009, p.13)

Valdemir Zamparoni, afirma que “sob tais condições de trabalho e alimentação [nos campos], não era de se estranhar que muitos morressem e que praticamente todos tivessem sua saúde depauperada” (ZAMPARONI, 2004, p. 307), ou seja, os trabalhadores, quando não morriam, voltavam sem nada. Ir para os campos de trabalho era uma prática muito frequente, pois a questão climática e muitas vezes o local estabelecido para a lavoura impossibilitava a colheita dos gêneros plantados e, portanto, o pagamento do imposto colonial devido.

A fala do personagem principal condensa o desespero do sujeito que se vê confrontado pela falta de solução e pela possibilidade de lhe ter roubada a dignidade, contudo, é a fala do interlocutor, Abudo, que revela o grande flagelo – o colonialismo: “– Mas tem de ser, irmão, o colono é que manda. O que havemos de fazer? ” (MOMPLÉ, 2009, p.13).

A situação colonial não tinha base legal para manter o trabalho forçado; Eduardo Côrrea e Sônia Homem expõem que o trabalho forçado era formalmente proibido pelo “Ato Colonial e pela própria Constituição portuguesa [...], [no entanto], essa prática foi corriqueira até o fim da colonização” (1977, p.145).

O conto em análise aborda vários temas que merecem atenção, mas destaca-se aqui como tema central o homem e o trabalho alienado, pois pode-se perceber no discurso de Lília Momplé um grande grito de denúncia em relação

à redução do trabalhador e ao seu inquestionável estado de pobreza. Tais circunstâncias denunciadas parecem ir de encontro à própria concepção do que seja o homem.

Segundo Karl Marx e Friedrich Engels para compreender o que é o homem, faz-se necessário compreendê-lo dentro do contexto real.

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas; mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, contáveis por via puramente empírica. O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. (MARX; ENGELS, 2007, p. 86-87)

De acordo com Marx e Engels, os seres humanos são indivíduos reais, e, portanto, suas ações também são reais e estas ocorrem em decorrência de sua organização com a natureza. Ainda segundo os filósofos, “o primeiro ato histórico desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim o de começar a produzir os seus meios de vida” (MARX; ENGLES, 2007, p.87). Nota-se mais uma vez a importância da natureza para a compreensão materialista da vida humana, pois é dela que o homem extrai, por meio de seu trabalho, transforma e adéqua-a para as suas necessidades.

Ainda de acordo com Marx e Engels, o que caracteriza o homem além da sua capacidade de utilizar a natureza para sua existência é de ter na sua essência a liberdade, um direito natural do homem, no entanto, segundo eles, “A ‘libertação’ é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...]” (MARX; ENGELS, 2007, p.29), ou seja, o homem para ser livre, precisa confrontar-se com a estrutura econômica estabelecida, objetivando utilizar essa base material como um pilar para alcançar a liberdade.

Nesse mesmo sentido e corroborando as reflexões de Marx e Engels, vale destacar as observações de Léa Elisa Silingowschi Calil (2001) que acrescenta a aplicação da liberdade física, o direito de ir e vir do ser humano de onde quiser e no momento em que quiser. No entanto, ainda segundo Calil, “para que a pessoa seja, de fato, livre, é necessário, primeiramente, que ela seja liberta da miséria, do analfabetismo, do subemprego, da subalimentação, da submoradia” (CALIL, p.1, 2001). Note-se, contudo, como já destacado sob a perspectiva marxista, que esses itens imprescindíveis assinalados por Calil só conseguem ser alcançados, a partir da base material.

Hannah Arendt⁸ (2014) argumenta, talvez de forma paradoxal em relação a Marx e Engels, mas de forma interessante, que questionar sobre o que é liberdade parece ser um procedimento irrealizável. Isto porque, a dificuldade de compreender a liberdade reside no fato de não entendermos “a contradição entre nossa consciência e nossos princípios morais” (ARENDT, 2014, p.189), uma vez que há algo dentro de nós que nos diz que somos livres, no entanto, no nosso mundo externo, encontramos dificuldades de praticar de fato essa liberdade inerente e latente em nosso ser.

Em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas e que decisões são tomadas e que juízos são feitos. (ARENDT, 2014, p.189)

Hannah Arendt pontua que a liberdade sempre foi conhecida no campo político, “como um fato da vida cotidiana” (p.191). A filósofa prossegue ratificando que ao se falar do problema da liberdade e da política deve-se ter em mente que:

o homem [é] dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer

⁸ Destacamos que, dentre os muitos temas abordados por Hannah Arendt, em sua vasta contribuição bibliográfica, nos concentramos apenas no tema da liberdade, pois julgamos apropriada para nossa análise a abordagem que ela faz a respeito da liberdade com significação política.

conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. (ARENDT, 2014, p.191-192)

O contexto dos personagens Mussa Racua e Abudo descrito em “Aconteceu em Saua-Saua” é muito restritivo no que se refere ao exercício da liberdade como revelou a já citada fala de Abudo: “– Mas tem de ser, irmão, o colono é que manda. O que havemos de fazer?” (MOMPLÉ, 2009, p.13). Observa-se que o ambiente se caracteriza pela carência física traduzida em falta de chuva (“– Este ano foi um ano maldito. Quase não caiu chuva...” MOMPLÉ, 2009, p. 11) e por um clima de “violência atmosférica” (CABAÇO, 2011) que fazem sobressair a necessidade de liberdade que vai além do direito de ir e vir.

O livro *Ninguém matou Suhura*, no conjunto dos contos, exemplifica o que Léa Calil define como opressão da miséria, do subemprego, da subalimentação, do analfabetismo e da submoradia, na perspectiva do capitalismo. Em específico no conto em análise, evidenciam-se as primeiras formas dessa opressão, como podemos perceber na passagem: “E os donos das plantações ficam contentes porque conseguem uma data de homens para trabalhar de graça [...]. E mal podemos cuidar das nossas machambas⁹ que não dão para comer” (MOMPLÉ, 2009, p.12-13). As formas da submoradia e do analfabetismo, por sua vez, serão discutidos com mais propriedade no decorrer da análise dos contos “Caniço”, “O baile de Celina” e “Ninguém Matou Suhura”.

De acordo com Karl Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2001, p. 23). Em consonância com a reflexão de Marx, observa-se que foi tirado também de Mussa Racua o direito de ser autor e ator de sua história, pois ele

⁹ Termo usado em Moçambique para designar uma propriedade agrícola.

não teve a liberdade de escolher como queria viver ou trabalhar. Ele não pôde ser o protagonista. Teve que viver sempre à margem, desempenhando o papel que lhe foi estabelecido, por fim, estava impossibilitado historicamente de ser livre, pois “o colono é que manda” (MOMPLÉ, 2009, p.13). Essa afirmação é emblemática, já que é reiterada no conto duas vezes nas páginas doze e treze.

Observa-se, assim, a impossibilidade de Mussa Racua fazer a sua história nas relações de trabalho opressor, uma vez que o produto de seu trabalho não resulta no seu bem-estar, ou não é revertido para sua própria sobrevivência. Sobre o aspecto de como as relações de trabalho determinam as relações dos indivíduos uns com os outros, Karl Marx e Friedrich Engels ao falarem sobre a divisão do trabalho apontam que:

A divisão do trabalho no interior de uma nação leva, inicialmente, à separação entre o trabalho industrial e comercial, de um lado, e o trabalho agrícola, de outro, e com isso, à separação da cidade e do campo e à oposição entre os interesses de ambos. Seu desenvolvimento posterior leva à separação entre trabalho comercial e [trabalho] industrial. Ao mesmo tempo, por meio da divisão do trabalho no interior desses diferentes ramos, desenvolvem-se diferentes subdivisões entre os indivíduos que cooperam em determinados trabalhos. A posição dessas diferentes subdivisões umas em relação às outras é condicionada pelo modo como são exercidos os trabalhos agrícola, industrial e comercial (patriarcalismo, escravidão, estamentos, classes) [...]. As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes de propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que respeita ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho. (MARX; ENGELS, 2007, p.89)

No conto, a já citada passagem "o colono é quem manda", marca de forma contundente essa divisão, hierarquizando as relações entre "aqueles que mandam" e "aqueles que obedecem".

Em complemento ao que apontaram Marx e Engels a respeito das relações materiais, Jair Teixeira dos Reis afirma que: “o trabalho foi instituído inicialmente como um castigo ou como uma dor. A palavra surgiu no sentido de tortura, no latim *tripaliare*, torturar com *tripalium*, máquina de três pontas” (REIS,

2007, p.9). No conto “Aconteceu em Saua-Saua”, a aplicação dessa definição ligada à ideia de tortura ou dor física, apontada por Reis é notada, desde o início, e atinge o lado psicológico do personagem, pois gera uma atmosfera de violência que se traduz nas palavras que caracterizam Mussa Racua, tais como: “ansiedade”, “dorida revolta”, “medo”, “pavor”, fator que propicia uma reflexão a respeito do trabalho alienante resultado da exploração colonialista portuguesa.

Reis expõe que sociologicamente falando, o trabalho era coisa de escravos, os quais, no fundo, pagavam seu sustento com o suor de seus rostos. O crítico persiste articulando que o conceito jurídico de trabalho supõe que este se apresente como objeto de uma prestação devida ou realizada por um sujeito em favor de outro. Ele destaca também “o trabalho como a aplicação de atividade humana à produção de bens e serviços em proveito de outrem, que o remunera” (REIS, 2007, p.9).

De acordo com o autor, o trabalho como atividade humana passou por algumas fases históricas: o trabalho escravo (Escravidão), ao sistema de servidões (Feudalismo), posteriormente as corporações de ofício (Corporações)¹⁰ e finalmente a Revolução Industrial, quando surge o direito laboral. Jair Teixeira dos Reis pondera que há muita semelhança entre a escravidão e a servidão, pois o senhor da terra podia mobilizar os servos “para a guerra e também, sob contrato, cedia seus servos aos donos de pequenas fábricas ou oficinas já existentes” (REIS, 2007, p. 5).

Apesar de estar distante historicamente, percebe-se grande semelhança entre a forma de trabalho apresentado em “Aconteceu em Saua-Saua” e o regime de servidão do feudalismo. Já citados os aspectos deste regime, faz-se necessário recapitular que no conto em estudo, temos a presença do administrador e a cobrança de impostos pelo uso da terra. Este por ser o representante da coroa portuguesa, e, portanto, senhor das terras moçambicanas, valia-se da sua autoridade para cobrar dos nativos o pagamento de impostos – em moeda ou trabalho, como já exposto. Assim como os servos no feudalismo, Mussa Racua, também foi obrigado a empregar-se em trabalho

¹⁰ O sistema de corporação está inserido na Idade Média. Nele existiam três espécies de trabalhadores: os mestres, os companheiros e os aprendizes. Os aprendizes eram jovens trabalhadores que aprendiam o ofício com o mestre. Já os companheiros eram trabalhadores qualificados. Nem companheiros ou aprendizes chegariam ao posto de mestres. A mestria era concedida aos filhos ou sucessores dos mestres.

exterior de seu ambiente de convívio – a plantação de sisal. Ele também não dispunha da liberdade.

Segundo Valdemir Zamparoni “A abolição do tráfico em 1836, e o tratado anglo-português de 1842, [...] embora de reduzido significado para cotidiano das populações coloniais, tiveram ampla resistência da opinião pública portuguesa” (ZAMPARONI, 2004, p. 300) porque não se alinhava com o abolicionismo, por isso, várias leis foram editadas para adiar ao máximo que esse direito fosse assegurado. Portanto, a problemática presente neste conto centra-se no fato de, apesar de há quase cem anos os homens terem os seus direitos de ir e vir sancionados, os moçambicanos ainda viviam em condições subumanas, em outras palavras: o Estado colonial português ignorou a letra das próprias leis ao explorar e cercear a liberdade de escolha apresentada na tragédia dos personagens tratados como mercadorias. Com isso, a autora denuncia outro impacto da forma como se davam as relações de trabalho no período colonial.

Luís Carlos Ribeiro Alves afirma que “não podemos pensar o homem de forma isolada do processo produtivo ou das relações com outros homens” (ALVES, 2012, p.163). Dependendo da forma como o homem relaciona-se com o seu meio social pode alienar-se. A alienação¹¹ decorrente das relações humanas ocorre “à medida que o homem confere a um estranho o seu trabalho e/ou a sua vida genérica” (ALVES, 2012, p.168). Já a alienação pelo trabalho ocorre quando a dinâmica do trabalho gera oposição entre trabalhador e o produto de seu trabalho.

[O trabalhador] que [se] incorporou no objeto de seu trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, tanto mais ele fica diminuído. A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma

¹¹ De acordo com Leandro Konder (2008), para Karl Marx, “o trabalho é a atividade pela qual o homem domina as forças naturais, humaniza a natureza; é a atividade pela qual o homem se cria a si mesmo”. No entanto, a partir da divisão social, o trabalho que era “condição natural para a realização do homem, chegou a se tornar o seu algoz”, em decorrência das “condições criadas pela divisão do trabalho e pela propriedade privada [que] introduziram um estranhamento entre o trabalhador e o trabalho, uma vez que o produto do trabalho, antes mesmo de o trabalho se realizar, pertence a outra pessoa que não o trabalhador. Por isso em lugar de realizar-se no seu trabalho, o ser humano se aliena nele. Em lugar de reconhecer-se em suas próprias criações, o ser humano se sente ameaçado por elas; em lugar de libertar-se, acaba enrolado com novas opressões” (KONDER, 2008, p. 29-30).

existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição com ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica. (MARX, 2004, p. 160)

Mussa Racua não era senhor de si e de suas vontades, como colonizado, uma vez que o trabalho dele não era voluntário, mas imposto. Tornou-se um ser alienado pelo sistema da colonização portuguesa, não se realizava por meio do trabalho, pelo contrário, se desfazia, à medida que lhe eram cobrados os impostos, alienava-se com o trabalho externo, pois deixava de pertencer a si mesmo, passando a pertencer ao dono de sua força de trabalho. Isto porque por não conseguir cumprir a meta estabelecida pelo administrador, passava a estar em débito com ele.

Percebe-se o processo de alienação do trabalho que culmina, nos termos de Lukács, na reificação:

O caráter fetichista da forma econômica, a reificação de todas as relações humanas, a extensão sempre crescente de uma divisão do trabalho, que atomiza abstratamente e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos, transformam os fenômenos da sociedade e, com eles, sua percepção. (LUKÁCS, 2003, p. 72)

Segundo Ricardo Musse, a relação mercantil se desdobrou no fenômeno da reificação e tornou-se “o nexos primordial da ordem capitalista” (2012). Observa-se que além da força do trabalho, Mussa Racua teve sua vida coisificada, pois não importava se não dispunha dos sacos de arroz ordenados. Ele tinha sua vida e poderia pagar com ela em outro lugar e de outra forma, sendo jogado de um lado para o outro como mercadoria. Isso pode ser apreendido tanto na percepção que Mussa Racua tem de si quanto na fala do administrador a respeito do camponês:

Vai para a plantação, só isso. Poderia ainda acrescentar que brevemente deixará de ser Mussa Racua para ser uma espécie

de animal que trabalha, desde o romper do dia até o pôr do Sol, na plantação de um senhor qualquer. [...]

– Esses cães, assim que lhes cheira a trabalho, arranjam sempre chatices. Ou fogem ou suicidam-se. Maldita raça! (MOMPLÉ, 2009, p. 15 e 21).

O conto retrata a incapacidade de Mussa Racua viver com dignidade não por falta de trabalho, mas pelo peso que este foi imputado ao personagem principal. Acredita-se que a escolha do narrador em terceira pessoa de algum modo também evidencia a reificação do personagem que, impossibilitado de atuar na própria história, alienado da própria vida pelas condições de trabalho, não teria condições, tampouco de narrar, reportar com visão ampla as suas vivências. Mussa Racua conhecia a realidade que lhe estava imposta, mesmo que não a questionasse e desconhecesse os meios para mudá-la. No entanto, ele tinha a certeza de não querer ir para as plantações de sisal:

[...] Mussa Racua, exausto, mas sem sono, toma consciência de quanto andou durante todo o dia. Cada músculo do corpo é um foco de dor e os pés latejam-lhe, pesados como chumbo. Contudo, o cérebro está alerta, procurando penosamente uma solução para a sua vida. E, sem querer, recorda, um a um, os acontecimentos com a sua anterior experiência na plantação de sisal. (MOMPLÉ, 2009, p. 16)

Percebe-se, no excerto acima, uma dicotomia entre o corpo e a alma que começa a se insinuar no ser do personagem, sugerindo uma instância que se mantém livre: o cérebro que apesar do cansaço se mantém alerta. Com isso, embora o momento histórico de Mussa Racua não fosse propício às condições políticas para libertá-lo desse trabalho opressor, algo necessitava ser feito para evitar que padecesse novamente nos campos de sisal e ele fez: enforcou-se utilizando um saco de arroz.

[Maiassa] Não sabe bem o que terá acontecido, mas sente que algo de irremediável se passou, que o seu homem se foi, que não mais o terá. E é quase sem surpresa que, ao dobrar um carreiro, dá com o corpo de Mussa Racua suspenso de uma

mangueira, balouçando docemente ao sabor da brisa matinal. Tombado no chão, um saco cheio de arroz. (MOMPLÉ, 2009, p.19)

A cena da morte de Mussa Racua é descrita de forma tão poética que também alivia o peso do leitor que trilhou os caminhos do protagonista; e ainda, faz esquecer dos não recebidos e apaga as tristes recordações que o personagem poderia deixar.

No entanto, ao dizer que Mussa Racua foi encontrado “balouçando docemente ao sabor da brisa matinal” (MOMPLÉ, 2009, p.19) o narrador não suaviza, não condena, ou tampouco justifica a morte do herói da narrativa. Essa construção coloca em destaque a liberdade de escolha possível naquele contexto, pois, apesar do desfecho trágico, foi ele que escolheu como iria morrer; razão pela qual a morte é descrita de forma sublime. Em seu momento de desespero, Mussa Racua utilizou o peso real e simbólico do saco de arroz para dar cabo da sua vida. Portanto, a representatividade daquilo que o oprimia, o peso que o perseguia, foi o instrumento utilizado para livrá-lo de padecimentos futuros.

A morte de Mussa Racua é notificada na administração por um camponês que ao passar pelo campo o viu enforcado numa mangueira. O camponês “veio contar o que tinha visto porque não havia outra solução” (MOMPLÉ, 2009, p.21). Compete ao Língua, o tradutor, reportar essa morte ao administrador, que solicitou, para esse negro “que gosta de traduzir tudo minunciosamente” (MOMPLÉ, 2009, p.20), apressasse os detalhes da história, pois “os dramas dos negros não lhe interessam, ou melhor, irritam-no!” (MOMPLÉ, 2009, p. 20). Porém quando o Língua explica o suicídio do Mussa Racua, o administrador reage: “– Por causa do arroz? – exclama quase sem querer, o administrador. Isso agora começa a interessá-lo. Arroz já é com ele” (MOMPLÉ, 2009, p.20).

O administrador ao saber que o Mussa Racua havia conseguido seis sacos de arroz deu ordens para que fossem “[...] – buscar [o] quanto antes. A semente era da Administração e, portanto, temos direito ao arroz. E faça como é de costume nesses casos. Avise aos sipaios” (MOMPLÉ, 2009, p. 21). Nota-se, assim, pelo uso do substantivo masculino “costume”, que essa situação era algo corriqueiro, dando a entender que muitos camponeses recorriam ao suicídio

para ter suas vidas poupadas do trabalho árduo e desumano dos campos de plantações de sisal.

Sendo assim, fica ratificado, por palavras e ações, que o interesse do administrador pelos colonizados era tão somente voltado para a capacidade de produção de bens materiais que estes representavam.

É possível destacar, por intermédio de Albert Memmi, a desvalorização do trabalhador colonizado em relação ao trabalhador europeu: “Ao colonizado, só se pedem seus braços, ele não passa disso; e esses braços são tão mal cotados que se podem alugar três ou quatro pares deles ao preço de um” (MEMMI, 2007, p.118).

Optar por suicidar-se não faz de Mussa Racua um vadio ou preguiçoso como dito pelo administrador, ao saber de sua morte: “- Estes cães, assim que lhes cheira a trabalho, arranjam sempre chatices. Ou fogem ou suicidam-se. Maldita raça!” (MOMPLÉ, 2009, p.21). Segundo Frantz Fanon “a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Na verdade, ele o animaliza” (FANON, 2005, p. 59). Nota-se que além de animalizado, Mussa Racua foi coisificado, já que os detalhes da morte dele tiveram menos importância do que a quantidade de arroz que ele conseguiu arrecadar.

Albert Memmi discorre, no tópico sobre a desumanização do colonizado, que o colonizador não se importa com o que de fato ele é, por isso, ao falar sobre ele, normalmente utiliza a marca do plural “eles” para despersonalizá-los: “(‘Eles são isto... Eles são todos iguais’)” (MEMMI, 2007, p.123). A desumanização também é apontada pelo filósofo quando o colonizador, ao falar do colonizado, sempre o caracteriza como ser estranho, misterioso: “(‘Eles são imprevisíveis! ‘... ‘Com eles, nunca se sabe!’)”, mesmo após anos de coabitação. Ainda sobre a imagem que o colonizador faz do colonizado, Albert Memmi expõe:

[...] o colonizador constitui o colonizado como ser preguiçoso. Decide que a preguiça é constitutiva da essência do colonizado. Isto posto, torna-se evidente que o colonizado, qualquer que seja a função que assuma, qualquer que seja o zelo com que a ela se dedique, nunca será nada além de preguiçoso. Voltamos sempre ao racismo, que é precisamente uma substantificação, em benefício do acusador, de um traço real ou imaginário do acusado. (MEMMI, 2007, p.119)

Segundo o filósofo tunisiano, a construção e a manutenção dessa imagem de ser preguiçoso está pautada no racismo, portanto, não importa se a função desempenhada pelo colonizado é de trabalho braçal ou de uma atividade que exija nível superior como médico, ele sempre será visto como preguiçoso, não importa o quanto se dedique, pois o colonizador, ainda que não se importe de fato se o negro é ou não preguiçoso, precisa manter esse discurso para oprimir o colonizado. Além de rotular pejorativamente o colonizado, de desumanizá-lo,

Enfim, o colonizador nega ao colonizado o mais precioso direito reconhecido à maior parte dos homens: a liberdade. As condições de vida para o colonizado pela colonização não a levam em conta de nenhuma maneira, nem sequer a supõem. O colonizado não dispõe de saída para deixar seu estado de infortúnio. (MEMMI, 2007, p. 123)

Em “Aconteceu em Saua-Saua”, Mussa Racua passou por todas as formas de opressão descrita acima, desde a sua animalização, despersonalização e por fim, da perda da sua liberdade. Ele é o retrato do trabalhador que tem a vida esmagada pelo sistema colonial. Em termos histórico e sociais, ele não dispunha de outra saída para libertar-se, que não fosse a morte, atitude essa também menosprezada pelo administrador.

Se os detalhes da morte de Mussa Racua não tiveram importância para o administrador, Lília Momplé descreve esse evento de forma sublime, uma vez que é no momento da morte que ocorre a transformação de coisa em homem livre, pois no momento derradeiro quem vai para o chão é o saco de arroz enquanto o corpo flutuava à brisa da manhã. Por fim, Mussa Racua parece ilustrar a percepção de Fantz Fanon, segundo a qual “a ‘coisa’ colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual el[e] se liberta” (FANON, 2005, p.53).

O suicídio por enforcamento de um trabalhador oprimido como estratégia para libertá-lo da angústia causada pelo sistema opressor também foi utilizado pelo tão conhecido escritor português José Saramago na obra *Levantado do Chão*, romance de 1982. Nesse romance, Saramago descreve criticamente a

história oficial do latifúndio e a reescreve utilizando como protagonistas as gentes que a história oficial deixou de lado. O autor descreve a trajetória de quatro gerações de uma família alentejana nomeada de Mau-Tempo. Eles são descritos como passantes pelo latifúndio. Desde o princípio, o narrador aponta que “esta outra gente” não é estagnada e que estão atravessando o latifúndio por suas razões (SARAMAGO, 2010, p.17), das quais o leitor fica a par no decorrer da narrativa.

A primeira geração dos Mau-Tempo é apresentada na figura de Domingos que não conseguia se adaptar as opressões sociais do trabalho, por isso ele era tido por muitos como vadio. Ele era um ser totalmente inadaptável ao sistema que lhe estava imposto, por isso tentava com suas andanças encontrar-se. O excerto abaixo retrata o momento em que ele, após muitas andanças, decide tirar a sua própria vida.

Domingos Mau-Tempo levantou-se, passou a mão direita pela barba crescida e no gesto veio-lhe uma palha agarrada aos dedos. Rolou a entre as polpas, partiu-a, lançou a fora. Depois meteu a mão no alforje, tirou uma corda, meteu-se pelo olival, já escondido das vistas de Monte Lavre. Andou, mirou, parecia um proprietário a avaliar a colheita, calculou alturas e resistências, e enfim determinou o lugar onde ia morrer. Passou a corda pelo ramo, atou solidamente, e sentado nele fez o laço e atirou-se para baixo. De enforcamento nunca ninguém morreu tão depressa. (SARAMAGO, 2010, p.50)

O suicídio de Domingos serviu para ratificar sua inadaptação ao seu meio social. Ele até tentou modificar sua vida, mas não tinha forças suficientes e não teve ninguém que o apoiasse e ensinasse como deveria se portar e lutar para conseguir desprender-se da gaiola em que sua alma encontrava encarcerada.

Mussa Racua do conto “Aconteceu em Saua-Saua” e Domingos Mau-Tempo da obra *Levantado do chão* optaram pelo suicídio por enforcamento, após andarem muito tentando encontrar soluções para seus dilemas. Eles também utilizaram a natureza como cenário para acolher seus dramas. O suicídio de ambos foi o ápice de todas as emoções e angústias que carregavam devido à falta de perspectiva de uma vida digna. Portanto, dentro da estrutura interna de

ambas as narrativas, a única forma histórica de conseguir libertar-se seria por meio da morte.

Posto isto, observa-se que o trânsito espacial do protagonista metaforiza o processo de construção do trajeto da liberdade de Mussa Racua, que durante a angústia é apresentado num ambiente exterior andando de palhota em palhota, em busca da quantia de arroz para pagar a administração, ao passo que, a solução definitiva para o problema é alcançada na intimidade do lar:

Só depois de a mulher ter ido deitar na sua quitanda, Mussa Racua, exausto, mas sem sono, toma consciência de quanto andou durante todo o dia. Cada músculo do corpo é um foco de dor e os pés latejam-lhe, pesados como chumbo. Contudo, o cérebro está alerta, procurando penosamente uma solução para a sua vida. (MOMPLÉ, 2009, p.16)

O narrador, inicialmente, apresenta Mussa Racua num espaço aberto, para ao final da narrativa apresentá-lo no contexto do lar. No espaço privado, Mussa Racua refletiu a respeito do quanto se esforçou para encontrar uma solução e cumprir as ordens do administrador, e, conseqüentemente, evitar reviver o inferno dos campos de trabalho de forçado.

A solução que Mussa Racua tanto buscava foi encontrada após receber “as carícias de mel [de sua esposa Maiassa] que [o] acalmam por uns breves momentos” (MOMPLÉ, 2009, p.16). Em seguida,

Bruscamente, Mussa Racua senta-se na quitanda. Apesar da noite fresca, gotas de suor cobrem-lhe o rosto tenso e o corpo treme-lhe de pura indignação.

– Não, não posso aguentar outra vez tanto sofrimento – pensa ele – há outros que aguentam, mas eu não posso. É melhor morrer. Não acordar nunca mais. Não ser mais um animal. Não voltar mais a casa e ver que a minha mulher foi com outro homem.

E de repente, a solução há tanto tempo procurada surge-lhe tão simples, tão natural, tão evidente, que se admira de a não ter encontrado muito antes.

Na escuridão enlurada do pequeno quarto sente a mulher a dormir um sono agitado, mas profundo. Um desejo violento de a apertar nos braços para sempre impele-o para ela, mas recua a meio do quarto. Então, com movimentos felinos, rápidos e

silenciosos, vai-se embora sem olhar sequer. (MOMPLÉ, 2009, p.18)

Pelo excerto acima, observa-se que as marcas da resistência de Mussa Racua surgem primeiramente em seus pensamentos, quando parou de agir maquinalmente, para depois tomar a dimensão do seu corpo através do suor e tremores, e por fim, ele teve uma atitude com significação política, pois optou por resistir e não ir para as plantações de sisal, suicidando-se. Quanto ao processo de compreender sua situação de colonizado, Albert Memmi aponta que:

Os que compreendem a própria sorte, é verdade, ficam mais impacientes e não suportam mais a colonização. Mas esses são os melhores, que sofrem e que recusam: e assim não fazem outra coisa a não ser traduzir o infortúnio comum. (MEMMI, 2007, p.162)

Essa inquietação, característica dos que compreendem as contradições a sua volta, é notada em Mussa Racua, pois desde o início da narrativa, ele é apresentado em movimento externo. Compreende-se que, a opção de Lília Momplé por colocar um personagem andando por vários espaços tentando encontrar uma solução para o seu drama, metaforiza que o processo de compreensão de sua realidade, bem como da necessidade de confrontá-la, aponta para o processo de construção de si e percepção da liberdade, desencadeado pelas opressões do mundo externo.

Hannah Arendt refere que a liberdade admitida e instaurada na teoria política precisa “levar em conta [...] o próprio oposto da ‘liberdade interior’, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres”. [No entanto, esse sentimento] “sem manifestações externas é sem significação política”. (ARENDT, 2014, p.192). Sob esse aspecto, o suicídio de Mussa Racua é o ápice da sua trajetória e representa sua única alternativa para alcançar a liberdade.

1.2. “Caniço”: o círculo da opressão.

Se no conto “Aconteceu em Saua-Saua” Lília Momplé retrata a vida do trabalhador moçambicano no campo, em “Caniço”, a autora descreve a vida do trabalhador doméstico e das minas. Analisar-se-ão em “Caniço” as condições desses trabalhos e suas implicações.

A frase inicial do conto apresenta o personagem principal Naftal, caracterizando-o como um ser sem vontade: “Como sempre, Naftal desperta sem vontade” (MOMPLÉ, 2009, p.25). Partindo dessa afirmação, o conto enumera os acontecimentos que corroboram para a apatia do personagem. O primeiro motivo apresentado centra-se na descrição do espaço onde morava com sua família:

O quarto onde dorme com os irmãos cheira a suor e a mofo, pois é um compartimento demasiado pequeno para albergar quatro pessoas. Além disso, a única janela está sem rede e teve de permanecer com as portinholas de madeira fechadas a noite toda, por causa dos mosquitos. (MOMPLÉ, 2009, p.25)

Observa-se que a questão do espaço é de suma importância para compreensão do enredo do conto “Caniço”, uma vez que o título é uma referência às moradias subumanas dos espaços carentes de Moçambique. A descrição do quarto, lugar de descanso do personagem, serve de parâmetro para uma noção da carência social dele. Ainda em referência aos espaços do quarto, o narrador faz saber que o jovem se cobria com um velho trapo e os únicos pertences dele se limitavam a uma esteira.

O segundo motivo a ser elencado centra-se no fato do personagem ter “apenas dezassete anos, mas sendo órfão de pai e o mais velho dos irmãos, já lhe pesa a responsabilidade de ser praticamente o chefe de uma família de seis pessoas” (MOMPLÉ, 2009, p.25). Com exceção de Aidinha, irmã de Naftal nenhum dos outros parentes será nomeado. Dos outros irmãos, sabe-se apenas que tinham dez, oito e seis anos. A mãe dele é caracterizada como “uma mulher

de poucas falas” e que “para a família não morrer de fome, empregou-se como mainata¹² numa casa no Alto Maé” (MOMPLÉ, 2009, p.29).

A análise dos três parágrafos iniciais aponta para o presente da narrativa, no entanto, nos nove parágrafos seguintes há o uso do recurso *flashback*, para explicar como o jovem ficou órfão de pai. Nesse momento, fica-se a par de como era o pai de Naftal, seu trabalho e as causas da sua morte; após ter trabalhado por vários anos nas minas do John, referência histórica a Joanesburgo na África do Sul, faleceu de tuberculose.

Segundo Valdemir Zamparoni, “Com a *Portaria* nº 152 de 02/08/1875, *Boletim Oficial* nº 32, I Série, de 07/08/1875, o governo colonial inaugurou a regulamentação da emigração de trabalhadores para” as minas do Transval (ZAMPARONI, 2004, p. 302). Ele pontua que, a respeito do destino dos trabalhadores moçambicanos, “o sul de Moçambique tornou-se uma reserva de força de trabalho barata quer para as minas do Transval e Rodésia, quer para as machambas dos colonos locais, quer, a partir de 1908, para São Tomé” (ZAMPARONI, 2004, p. 302- 303). Em consonância com o que pontua Valdemir Zamparoni a respeito do envio de mão de obra barata, Corrêa e Homem relatam que:

Além de forçar os negros a trabalhar gratuitamente ou sob um salário de fome, Portugal desde o século XIX se obrigara, em contratos assinados com a África do Sul, a fornecer trabalhadores para as minas deste país. O primeiro destes contratos estipulava que 100 mil moçambicanos seriam enviados às minas a cada ano. Nenhum governo pode assumir tal compromisso se não dispõe de meios coercitivos capazes de cumpri-lo. [...] o trabalho dos moçambicanos nas minas [...] representava uma das maiores entradas de divisas estrangeiras no país. Indireta, porque os trabalhadores voltavam com os salários recebidos, mas sobretudo diretamente, já que parte do salário era descontado e enviado ao Tesouro da Província. (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.90)

Essa referência histórica de Eduardo Corrêa e Sônia Homem está bem retratada na representação da família desse homem trabalhador que precisava

¹² Lavadeira

ficar muito tempo sem vir à sua casa para juntar um dinheiro e poder trazer um mínimo de conforto à família, pois o narrador nos retrata que quando ele retornava a casa “eram períodos de relativa abundância [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 25). Os filhos menores “associavam o pai a guloseimas e a prolongados passeios [...]” (MOMPLÉ, 2009, p. 26), mas da última vez não foi isto que ocorreu porque o pai “chegou magro e alquebrado, com uma estranha cor parda, tão diferente do seu belo tom, negro brilhante”. Além dos sintomas visíveis, o pai apresentava uma tosse esquisita, seca e persistente e ao observar estes sintomas, Naftal teve a certeza de que nunca mais veria o pai, quando o viu partir pela última vez para as minas.

Efectivamente, pouco tempo depois de o pai ter partido, receberam a notícia da sua morte. As minas tinham-lhe comido as forças e a carne, como a tantos outros negros que partem de Moçambique perseguindo sonhos de riqueza. E, depois de tantos anos de trabalho esgotante deixam como herança uma trouxa de roupa usada, um pequeno rádio e um par de óculos escuros. (MOMPLÉ, 2009, p.27)

Há um apelo à dignidade do trabalhador moçambicano, responsável pelo sustento da sua família. O pai de Naftal não recebia uma remuneração justa, muito menos meios de proteção social.

O terceiro motivo para a falta de vontade de Naftal é o fato de trabalhar como empregado doméstico. A questão não estava em ter de trabalhar, mas nas condições que era obrigado a enfrentar. Dentre uma das tarefas que o jovem tinha de realizar na casa dos patrões portugueses, era regar o jardim repleto de “rosas, jasmims do Cabo, lírios, dalias, crisântemos, hortênsias, agapantos, patas de caranguejo, lágrimas de Cristo, antúrios, gladiolos...” (MOMPLÉ, 2009, p.33), todas as manhãs, antes de o sol começar a aquecer, mas este espaço delicado do jardim com suas cores diversas, bem como o silêncio da casa, contrastavam com o sentimento de pavor de Naftal, pois apesar da aparente tranquilidade do ambiente que trabalhava, receava sofrer ameaças, insultos e pancada.

Esse receio não era sem fundamento e para elucidar as causas desse medo, o narrador nos conduz a uma cena em que a patroa de Naftal sente a falta de um relógio. Ela pergunta ao jovem e ao cozinheiro se viram o objeto, porém

eles nada sabiam. Quando o esposo chega a casa, ela conta que o relógio sumiu. Em seguida, o patrão dirige essa fala aos funcionários:

- Ouçam lá, ou o relógio de ouro da senhora aparece ou vamos à polícia. A senhora acaba de contar que o relógio desapareceu de manhã. Não me disse nada na hora do almoço para ver se vocês o devolviam. Vamos mesmo à polícia. (MOMPLÉ, 2009, p.34)

Não adiantou os funcionários se defenderem “– Patrão, eu não viu relógio” (MOMPLÉ, 2009, p.34). O patrão os conduziu à polícia para serem açoitados e recomenda ao agente branco que fizesse o relógio de ouro aparecer, uma vez que havia lhe custado uma pequena fortuna. O agente por sua vez responde que:

– O ladrão só podia ser um destes macacos...ou então os dois de sociedade. Para isso são eles muito espertos – ironiza ele.
– Deixe os por nossa conta. Vamos espremê-los bem, esteja descansado – assegura o polícia, com a boca aberta num largo sorriso que deixa à mostra as gengivas sujas. (MOMPLÉ, 2009, p.35)

O agente da polícia cumpre muito bem a sua promessa. O primeiro a ser reprimido é o cozinheiro e “Naftal sente vergonha por ele, por ser já velho e estar para ali a apanhar, a torcer-se e a gritar, sempre que a palmatória lhe fere as mãos”. Em seguida, é a vez de Naftal que também “põe-se igualmente a torcer-se e a gritar porque o sipaio percebe-se do seu ofício” (MOMPLÉ, 2009, p.36). Dessa forma, revela-se a dinâmica colonial, na qual, segundo Frantz Fanon, “Diante do mundo arranjado pelo colonialista, o colonizado é sempre presumido culpado. A culpabilidade do colonizado não é uma culpabilidade assumida, é antes uma maldição” (FANON, 2005, p. 70). Quanto aos motivos de o colonizado sempre ser culpado, Albert Memmi cita que:

Quando o colonizador acrescenta, para não cair na solicitude, que o colonizado é um retardado perverso, com maus instintos, ladrão, ligeiramente sádico, legitima assim sua polícia e sua justa severidade. É preciso mesmo se defender contra as perigosas tolices de um irresponsável. (MEMMI, 2007, p.120)

Se Frantz Fanon aponta que o colonizado sempre será visto como culpado, Albert Memmi justifica a causa dessa culpabilidade. Portanto, observa-se assim, à luz do diálogo entre o pensamento desses filósofos africanos, que, na narrativa em estudo, os trabalhadores Naftal e o cozinheiro foram considerados culpados tanto pelos patrões quanto pela polícia, para Lília Momplé descrever o papel desse aparelho ideológico a serviço do Estado português e de seus representantes, conforme Louis Althusser.

Assim é possível perceber na passagem em que somente a palavra do patrão é necessária para que ambos os funcionários fossem espancados e tivessem suas mãos feridas por palmatórias, denotando assim, a credibilidade da palavra do branco. Esse excerto expõe-nos também sobre o papel que a polícia desempenhava na coerção e reprodução dos valores instituídos e propagados pelo Estado Novo.

O aparelho (repressivo) do Estado funciona predominantemente através da repressão (inclusive a física) e secundariamente através da ideologia. (Não existe aparelho unicamente repressivo). Exemplos: o exército e a polícia funcionam também através da ideologia, tanto para garantir sua própria coesão e reprodução para divulgar os 'valores' por eles propostos. (ALTHUSSER, 1983, p.70)

A polícia é retratada desempenhando sua função de aparelho repressivo e também ideológico do Estado¹³, uma vez que ao bater nos trabalhadores moçambicanos, os agentes inculcavam na mente dos negros que quem mandava era o branco, seja polícia ou não: “E se o relógio não aparecer, amanhã levam mais. É só o patrão dizer” (MOMPLÉ, 2009, p.36). A relação de violência

¹³ Conforme definição de Louis Althusser, 1983.

entre o colono e o colonizado é mediada pelo policial que, nas palavras de Fanon:

Nas regiões coloniais, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados. (FANON, 2005, p.54-55)

A representação dos aparelhos repressores no conto evidencia-se pela presença da autoridade e de suas armas para fazer valer a palavra do branco. Coube ao sipaio¹⁴ aplicar a violência física e ao policial branco as funções de propagar a ideologia colonial oprimindo verbal e psicologicamente: “– Grandes macacos! – grita-lhes colérico – têm mesmo focinhos de ladrões. Vá, rua daqui. E livrem-se de não ir trabalhar amanhã” (MOMPLÉ, 2009, p.36). Apesar de um negro ter uma função junto ao posto da polícia, ele não era tratado tal como um policial branco, uma vez que havia diferença desde as suas funções a nomenclatura que lhe era atribuída.

Em “Caniço”, a opressão não se realiza só no ambiente trabalhista, Lília pontua também a falta de igualdade quanto ao acesso à educação quando fala dos irmãos mais novos de Naftal: “Os filhos mais novos ficaram assim entregues a si mesmos. E, como lhes está vedado o direito de ir à escola, passam os dias percorrendo sem destino os becos poeirentos do Caniço” (MOMPLÉ, 2009, p.29).

Opressor também era o acesso à saúde, discorrido na pessoa de Aidinha. Esta jovem, para tentar fugir de sua vida pobre e miserável, decide prostituir-se, porém sua carreira foi breve.

Quando passado algum tempo, começou a perder peso e o apetite, Aidinha ficou apenas receosa de emagrecer demais e

¹⁴ Polícia indígena.

desagradar à clientela. Nem a tossezinha seca, nem o estranho cansaço que sentia, conseguiram alarmá-la. Só quando passou a escarrar sangue se convenceu que realmente estava doente. (MOMPLÉ, 2009, p.29-30)

As companheiras de Aidinha a “levaram na enfermaria indígena, onde outras negras definhavam também, consumidas pela tuberculose” (MOMPLÉ, 2009, p.30). Aidinha era a filha predileta do pai e foi justamente para ela que ele transmitiu “a tuberculose contraída nas minas do John. E quando ela saiu de casa já levava o germen da doença que a vida desregrada ajudara a desenvolver rapidamente” (MOMPLÉ, 2009, p.30).

Esse é o contexto geral em que está ambientado o enredo do conto “Caníço” e justifica a falta de ânimo que caracteriza o personagem todas as manhãs. Há a descrição de três manhãs da vida de Naftal, e, em todas, desperta sem vontade porque nada esperava do dia que começava. Já tratamos do primeiro despertar. O segundo despertar ocorre após ele e sua mãe levarem Aidinha do hospital para casa.

Naftal aceita a doença e a morte próxima da irmã como aceitou a morte do pai nas minas do John, a miséria quotidiana, o medo e as humilhações. Para ele, tudo faz parte do destino dos negros. Por isso, como sempre, hoje também desperta sem vontade, pois nada espera do dia que começa. (MOMPLÉ, 2009, p.31, grifo nosso).

O fato de Naftal acreditar que tudo o que ele vivia: acordar de madrugada, trabalhar domingos e feriados e não ter nada, mesmo sendo apenas um adolescente, clareia-nos o quanto os colonizadores desempenharam o seu papel de plantadores da semente da opressão histórica, pois foram eles que fixaram na mente dos africanos que estes últimos eram uma raça inferior.

O terceiro despertar ocorre após Naftal ter sido acusado pelo patrão do sumiço do relógio, ter apanhado no posto da polícia e ter ido dormir com as mãos ensanguentadas, sem se alimentar, pois “não quer nada, não deseja nada, não tem vontade de nada” (MOMPLÉ, 2009, p.37). Na manhã seguinte, “Naftal acorda, embora, como sempre, desperte sem vontade” (MOMPLÉ, 2009, p.37):

Naftal consegue levantar-se, apesar da dor que está agora localizada nas mãos, embora seja também mais aguda. Com gestos cautelosos e inseguros, dobra o velho trapo que lhe serve de lençol e enrola a esteira onde dormiu. Vai colocar tudo no canto do costume e prepara-se para enfrentar a angústia de um novo dia. (MOMPLÉ, 2009, p.38)

Utilizar estes três momentos em que o jovem protagonista desperta para um novo dia, cria no leitor a expectativa de que o dia que está surgindo será melhor do que o outro, porém isto não ocorre e deixa o leitor com o sentimento de frustração.

Assim como inicia, “Caníço” termina retratando mais um dia em que Naftal acorda cedo para ir trabalhar. Por esta abertura e término do conto, verifica-se que estes foram apenas alguns dias opressivos na vida deste jovem, como é possível notar no seguinte trecho:

[...] como sempre uma vaga consciência de que a cidade se transforma gradualmente à medida que os bairros dos negros vão ficando para trás. Na verdade assim é. Ao aglomerado de palhotas de caniço, seguem-se os casinhotos de madeira e zinco dos mulatos e indianos, de mistura com modestas casas de alvenaria, ladeando ruas e avenidas verdejantes. E o suave aroma dos jardins e das acácias em flor vai substituindo o cheiro da miséria. (MOMPLÉ, 2009, p.32)

Naftal conseguia perceber que o nível social mudava à proporção que se afastava de seu espaço familiar e aproximava-se de seu ambiente de trabalho, o bairro dos colonos. A descrição da disposição das casas nos faz visualizar as três camadas sociais existentes: no bairro dos negros, palhotas de caniço; no meio termo, casinhas de madeira e zinco dos mulatos¹⁵ e indianos; prédios e casas de alvenaria no bairro dos ricos. Frantz Fanon ao analisar a estrutura da sociedade colonial descreve a seguinte hierarquização de espaços:

¹⁵ A obra *Ninguém matou Suhura* nomeia o moçambicano filho de negro com branco como mulato. No entanto, segundo José Luís Cabaço (2009, p.228), esse termo é pejorativo, por isso, em nossos apontamentos, optamos pelo termo mestiço para designá-los.

A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. (FANON, 2005, p. 55)

A impossibilidade de conciliação entre o mundo dos colonizados e colonos é metaforizada pela descrição do espaço segregado que Lília Momplé faz das casas dos brancos, dos indianos e mestiços, e dos negros. Compreende-se que a casa dos indianos e dos mestiços está no meio como uma fronteira para mostrar que negros e brancos jamais estarão lado a lado, uma vez que a situação colonial precisava desse mundo compartimentado para se sustentar.

Analisar os espaços de moradia também mostra o poder que cada uma destas classes sociais tinha. Aqueles que moravam nas palhotas eram fracos e indefesos assim como a sua moradia, pois a chuva ou o sol consegue castigá-los facilmente. Os que residiam em casinhas de madeira e zinco tinham mais vantagem que os últimos, porém não moravam em ruas e avenidas verdejantes e suas casas não conseguiam “elear-se” ao céu, conotando a impossibilidade de ascender socialmente.

A passagem citada em que Naftal caminha em direção à cidade e percebe o contraste no cenário material das casas, evoca o momento em que o jovem Godido, personagem do conto “Godido” da obra *Godido e outros contos*, 1952, do escritor moçambicano João Dias, deixa o campo e caminha em direção à cidade, em busca de uma vida menos opressora e com mais oportunidade. Porém, Godido era movido pelo desejo de mudança e caminhava almejando uma vida melhor; já Naftal caminhava para mais um dia em que despertava sem vontade. Ele dirigia-se do caniço para a cidade porque desconhecia como mudar a sua situação e por aceitá-la como destino.

Ao refletir sobre os motivos que levam o colonizado a “aceitar” e não revidar, Albert Memmi define como mistificação os mecanismos pelos quais

acaba aceitando a ideologia difundida através de estratégias tais como: dizer que o colonizado é preguiçoso, medroso e culpado. Quanto a essas estratégias opressivas, ele articula que:

A ideologia de uma classe dirigente, como se sabe, se faz adotar em larga escala pelas classes dirigidas. Ora, toda ideologia de combate compreende, como parte integrante de si mesma, uma concepção do adversário. Ao aceitar essa ideologia, as classes dominadas confirmam, de certa maneira, o papel que lhes foi atribuído. Isso explica, entre outras coisas, a relativa estabilidade das sociedades; a opressão é, de boa ou má vontade, tolerada pelos próprios oprimidos. Na relação colonial, a dominação se exerce de um povo a outro, mas o esquema permanece o mesmo. A caracterização e o papel do colonizado ocupam um lugar privilegiado na ideologia colonizadora; caracterização infiel ao real, incoerente em si mesma, mas necessária e coerente no interior dessa ideologia. É a que o colonizado dá seu assentimento, perturbado, parcial, mas inegável. (MEMMI, 2007, p. 125-126)

Memmi pontua que essa ideologia só é difundida porque os colonizados acabam por introjetá-la e aceitá-la como verdade. Para o filósofo, essa aceitação já é consequência da própria colonização, porém ele destaca que essa aceitação ocorre porque o colonizado é obrigado para viver, ou seja, é uma estratégia de sobrevivência.

Contrastando com Mussa Racua, Naftal consegue perceber a diferença social que existia entre eles e os colonos, porém diante dos castigos físicos e da opressão social, ele não difere de Mussa Racua, pois ao contrário deste, aquele não fez nada para mudar a sua história de vida.

Comparativamente, os contos, quanto à construção das tramas narrativas parecem ter desfechos distintos, o primeiro propõe certa solução, o final é, portanto, fechado; já o segundo, por sua vez, mantém-se em aberto. O que motivou a narrativa de “Aconteceu em Saua-Saua” aparenta ter sido resolvido quando Mussa Racua deu fim ao seu drama e a sua vida. Já pela descrição do último parágrafo de “Caniço”, em que Naftal “prepara-se para enfrentar a angústia de um novo dia” (MOMPLÉ, 2009, p.38) percebe-se que esse círculo ainda não está resolvido. Essa afirmação pode até passar a ideia de nova chance

pelo uso do adjetivo “novo” e do substantivo “dia”, que carregam em suas acepções a possibilidade de mudança. No entanto, tal possibilidade é atravessada pelo termo “angústia”, extinguindo toda possibilidade de mudança desse círculo opressivo.

CAPÍTULO 2

EDUCAÇÃO: IDEOLOGIA DA (DES) IGUALDADE

1. Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito. (ONU - *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948, artigo 26 § 1,2, p. 5)

2.1. O baile da desigualdade

Os fundamentos do **Ato Colonial** de 1930 expõem que “no texto das leis e na mente dos governantes preponderava a ideia da igualdade humana e aspiração geral de defender, proteger e educar os indígenas” (CORRÊA; HOMEM, 1977, p.144). Na análise dos dois contos “Aconteceu em Saua-Saua” e “Caniço”, constata-se que não houve a presença de liberdade ou proteção por parte dos portugueses. Já no conto “O baile de Celina”, o foco recai sobre a educação no contexto da situação colonial. Com isso, verificar-se-á como a autora expõe a desigualdade educacional em contraponto com o terceiro termo do referido Ato Colonial: “educar os indígenas”.

A narrativa de “O baile de Celina” aborda questões do ambiente educacional. Mais precisamente a expectativa da conclusão do 7º ano de Celina e do dia do seu baile, uma vez que, todos os anos, este era o evento mais esperado, pois reunia o Governador e pessoas importantes da elite portuguesa. Porém a jovem não bailará e para apresentar as justificativas que a impossibilitarão de ir ao baile, o narrador retoma a origem do nascimento da mãe da jovem, dona Violante.

Filha de uma relação não legítima entre a mãe negra, Muaziza e do colono Benjamim Castelo, Violante conviveu pouco tempo com os pais juntos. No início do relacionamento do casal, Benjamin:

Afeiçoara-se a Muaziza, às suas maneiras doces, à sua rara perspicácia e até ao cheiro fresco do seu corpo. Afeiçoara-se também à filha, palmo e meio de ternura e graça, a quem ele dera o nome de Violante, em memória de sua mãe. (MOMPLÉ, 2009, p.44)

Essa atmosfera de união entre o colono branco e a negra foi, com o passar do tempo, sendo modificada, pois Benjamin era muito influenciável. Seu sócio e também português Catarino da Silva, após contrair núpcias com uma jovem portuguesa que residia em Moçambique, começou a aconselhar Benjamin Castelo para que abandonasse Muaziza e sua filha. “A princípio, a ideia de abandonar a companheira e a filha repugnava Benjamin Castelo” (MOMPLÉ, 2009).

[No entanto] Sem se dar por isso, os seus modos brandos passaram a conter uma crescente impaciência que Muaziza suportava em magoado silêncio. Por fim, aparecia em casa apenas à hora das refeições, comia apressadamente, de cenho franzido, falando somente para reclamar se algo lhe desagradava. E à noite, atirava-se para a cama e dormia até ao amanhecer, um sono pesado e embrutecedor, como o dos bêbados. Até as brincadeiras da pequena Violante deixaram de o alegrar. E a criança foi-se tornando esquiva e tímida, o que o irritava ainda mais. (MOMPLÉ, 2009, p.45)

Esse excerto trata das questões referentes às relações amorosas entre negros e brancos. Nota-se o quanto Benjamin, sem levar em consideração a cor, tinha laços afetivos com sua companheira e com a sua filha, mas como ele ascendeu socialmente, passou a ser lembrado, por Catarino da Silva, da sua condição de colono, que precisava constituir família verdadeira com uma branca.

[O próprio Benjamin] começou a desejar junto dele a presença de uma mulher branca, que pudesse receber os amigos com a mesma desenvoltura com que Maria Clara presidia às reuniões em casa do sócio. Enfim, alguém que ele considerasse sua verdadeira esposa e lhe desse filhos legítimos e que pudessem conviver com outras crianças brancas. (MOMPLÉ, 2009, p.45)

No pensamento de Benjamin está clara a ideologia propagada pelo Estado Novo de que a família só era legítima se fosse constituída por brancos para que pudessem gerar filhos brancos. Os filhos decorrentes de relações entre brancos e negros, para evitar futuros problemas em uma relação legítima, não eram reconhecidos como filhos. Observa-se assim também o não lugar do mestiço dentro daquela dinâmica social.

Por fim, Muaziza foi quem deixou Benjamim Castelo e este casou-se com a jovem Maria Adelaide,

única filha do patrão-mor da Capitania do Porto [...], rapariga de trato afável e aspecto fresco e sadio. [...] agradou-se do pretendente, não só por causa da sua fortuna, mas também pelos modos calmos e gentis, o tom moreno da tez, e sobretudo por um ar de desamparo que muito atraía o seu sentido maternal. (MOMPLÉ, 2009, p.46)

Benjamim ao casar-se com Maria Adelaide não avisou da existência de sua filha Violante. Após os dois primeiros anos de casados, ele adoeceu, porém não se aperceberam cedo da doença e quando partiram para Portugal, já não dava para fazer mais nada. Em seu leito de morte, “revelou à mulher a existência da pequena Violante” (MOMPLÉ, 2009, p.47). Maria Adelaide ficou muito contente, ao contrário do que imaginava Castelo, e viu nesta revelação uma fonte de esperança, pois por não ter filhos, via nesta criança o prolongamento do marido.

Após a morte de Benjamim, Maria Adelaide escreveu uma longa carta para Catarino da Silva, comunicando-lhe que não desejava voltar a Moçambique e que tratasse da partilha dos bens que lhe cabia receber como viúva e pedia-lhe também que entrasse em contato com a mãe de Violante, pois por vontade do marido, Adelaide havia ficado “incumbida de efectuar todas as diligências que permitissem à criança vir a usufruir de todos os seus direitos de filha” (MOMPLÉ, 2009, p.47). Adelaide “gostaria também de se ocupar da instrução da garota, caso a mãe não concordasse, continuando esta a ser a única detentora do poder maternal” (MOMPLÉ, 2009, p.47).

Porém, Catarino respondeu a Maria Adelaide que tal criança não existia que o esposo dela estava delirando, devido à doença. Adelaide tratou do assunto da criança sobre os trâmites judiciais. Muaziza, a mãe de Violante foi chamada a depor em tribunal, no entanto, orientada por Catarino, disse no tribunal que Violante “era filha de um marinheiro branco que tinha passado pela Ilha e nunca mais voltara” (MOMPLÉ, 2009, p.48), pois Catarino lhe disse que se confirmasse que a menina era filha de Benjamim, Maria Adelaide tiraria a menina dela e nunca mais veria sua filha.

Violante contava nessa altura com oito anos. Mas já experimentava, à sua medida, a insegurança, os medos, as violentas contradições inerentes à sua condição de mulata colonizada. E o sofrimento que tal condição lhe causava foi-se tornando quase insuportável com o decorrer dos anos. (MOMPLÉ, 2009, p.49)

Quando Violante teve Celina, sua única filha, prometeu para si mesma que a criança jamais passaria pelas humilhações que lhe estavam reservadas pelo único fato de ser mestiça. E adotou a estratégia de acesso à educação para vencer estes obstáculos: “proporcionar[ia] à filha o máximo de instrução pois, a seu ver, este era o único meio de lhe garantir um mínimo de aceitação por parte dos senhores da terra, ou seja, os colonos” (MOMPLÉ, 2009, p.49).

Violante era costureira e passou noites e noites a costurar para fora a fim “de juntar algum dinheiro ao magro salário do marido. Quando Celina completou sete anos matriculou-se na Escola Luís de Camões, a única existente na Ilha” (MOMPLÉ, 2009, p.49). Celina concluiu, com muito empenho da mãe e um rigoroso horário de estudo a instrução primária.

Violante animou-se com os resultados alcançados pela filha e persuadiu o marido, operário de 3ª classe, a pedir transferência do trabalho para Lourenço Marques, pois lá se encontrava o único liceu existente. A transferência só foi conseguida após dois anos. “A família mudou-se então para Lourenço Marques, e Celina pôde finalmente matricular-se no Liceu Salazar” (MOMPLÉ, 2009, p.50). Demartini e Cunha dizem que o Liceu Salazar foi fundado em Lourenço Marques em 1939 e que em 1955 foram criados mais dois liceus. O Liceu estava

vocacionado para servir os interesses dos colonos e refletia bem a segregação racial existente em Moçambique.

Omar Ribeiro Thomaz apresenta um quadro estatístico que ilustra a situação do alunado nos liceus nos anos de 1945 e 1960 demonstrando a ínfima presença da população negra e não-branca no ano de 1945 e a pequena variação desse número, se considerados os quinze anos decorrentes:

Matrículas nos Liceus, 1945 e 1960

	1945	1960
Total	704	2.550
Branços	554 (78,6%)	2.077 (81,4%)
Não-brancos	150 (21,3%)	473 (18,5%)
Negros	1 (0,14%)	69 (2,7%)

Fonte: História de Moçambique. Op. Cit.: 182

Também o conto retrata essa segregação, pois: “No 7º ano, Celina e um jovem indiano são os únicos alunos de cor, e em todo o Liceu não existe um só aluno negro” (MOMPLÉ, 2009, p.50).

Durante os primeiros anos, Celina sentiu na pele o preconceito e desejava passar despercebida, porém muitas vezes, alguém lembrava a cor da sua pele “–Mas o que faz aqui esta mulata? Não sabe que não é este o seu lugar?” (MOMPLÉ, 2009, p.50). Quando Celina se lamentava do desprezo ou indiferença dos colegas, D. Violante encorajava a filha a estudar para ter mais oportunidades na vida futura. A jovem também tinha as suas notas classificadas injustamente, devido à cor da pele, porém o hábito de estudar disciplinadamente e de ser uma boa aluna, fez com que ela, pouco a pouco, adquirisse um mínimo de aceitação por parte dos colegas. E conseguia conversar, rir e disfarçar que se sentia à vontade perante os outros alunos do Liceu.

A narrativa passa-se ficcionalmente em abril de 1950, na véspera do baile anunciado no título. Nesse dia, Celina estava no Liceu organizando os preparativos para a festa e D. Violante estava em casa muito alegre mostrando

às suas clientes Leonor e Celeste os vestidos que ela e sua filha usariam no grande dia do baile. Comentava também que:

O baile dos finalistas do Liceu Salazar é considerado, todos os anos, o maior acontecimento social de Lourenço Marques e que além dos professores, alunos e seus familiares, a ele só tem acesso a mais alta burguesia colonial e conta com a presença do próprio Governador-Geral. (MOMPLÉ, 2009, p.51)

Violante prosseguia dizendo que o mais importante seria que “ela, o marido e a filha, uns simples mulatos, lá estarão, graças ao facto de Celina ter chegado ao 7º ano” (MOMPLÉ, 2009, p.51). Porém este dia nunca chegou, pois, na véspera o reitor chamou, na reitoria, Celina e o indiano Jorge Vieira para avisar-lhes que eles não poderiam participar do baile porque “– Há certas coisas que é preciso dar tempo ao tempo. Vem o senhor Governador-Geral e pessoas que não estão habituadas a conviver com gente de cor” (MOMPLÉ, 2009, p.54).

Celina não pode acreditar no que está a ouvir. As fontes latejam-lhe e uma náusea incontrolável amortece-lhe os sentidos. Dificilmente consegue permanecer de pé, a ouvir a voz do reitor que lhe soa tão suave, tão longínqua... (MOMPLÉ, 2009, p.54)

Embora o período narrado pelo conto (1950) ultrapasse dois anos da homologação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, a escola mantinha práticas que contrariavam o Parágrafo 2 do Artigo 26:

A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz. (ONU – *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948, artigo 26 § 2, p. 5)

A vida educacional de Celina foi marcada pela intolerância racial por parte dos estudantes do Liceu, no entanto, ela continuou se dedicando aos estudos para integrar-se ao ambiente escolar. Mas é da figura do reitor, quem estava incumbido de gerenciar a escola, que Celina recebe a notícia de que não poderá comparecer ao baile, devido a sua cor.

Ao negar a participação de Celina e do indiano Jorge, a escola mantém práticas do passado que foram contestadas pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos* que como citada no excerto acima pregava que a instrução deveria favorecer as liberdades fundamentais e a tolerância entre os grupos raciais.

Nota-se que Dona Violante concretizou o desejo de formar sua filha, porém elas não puderam, como os brancos da narrativa, desfrutar do prestígio de exhibir à sociedade local que uma mestiça conseguira se formar e, por algum momento, bailar sobre as barreiras impostas para receber tal diploma.

O Acto colonial de 1930 e os decretos que lhe são associados, publicados em 1933, enunciaram o objectivo da promoção dos interesses de Portugal ('nacionalização', de acordo com a terminologia corrente) em relação às colónias, e definiram claramente a filosofia das principais políticas coloniais em relação à população indígena e o reforço da sua integração na nacionalidade portuguesa, através da língua, da educação e do cristianismo (SILVA, 2012, p.3, grifo nosso).

De acordo com Teresa Cruz e Silva para legitimar este projeto “de construção da grande nação portuguesa, multiracial e pluricontinental” (SILVA, 2012, p.3), a Igreja católica alinhou-se ao Estado. Competia a esta instituição educar e catequizar os indígenas. Mediante Silva, a educação em Moçambique, em meados de 1930, era ofertada, sobretudo, pelas instituições religiosas católicas e protestantes. Os católicos tinham um programa de educação que reforçava os ideais da coroa portuguesa. Aos filhos de colonos, o ensino era similar ao do currículo português, o que lhes possibilitava cursar uma formação superior em Portugal. Já para negros e mestiços, a educação tinha fins de catequizar e ofertar um ensino rudimentar, voltado para o trabalho físico.

Segundo Teresa Cruz e Silva, uma instituição protestante que se destacou em 1930, no sul de Moçambique, foi a Missão suíça. “A Missão suíça iniciou um sistema de educação não formal dirigido à juventude, através do qual estimulou o desenvolvimento de habilidades e capacidades essenciais para a compreensão crítica da realidade social” (SILVA, 2012, p.1).

Nas décadas seguintes, a missão promoveu aos moçambicanos o acesso à educação secundária e superior, fator que, de acordo com a situação política das décadas de 1930, 1940 e 1950 teve grande importância para formar a “consciência política e para posterior processo de emergência do movimento nacionalista em Moçambique” (SILVA, 2012, p.1).

Como alternativa à ação portuguesa, que transmitia os princípios morais e ideológicos aprovados pelo Estado, a Missão suíça preocupava-se “em preservar parte da experiência cultural e social dos seus estudantes” (SILVA, 2012, p.100), ministrava o ensino na língua tsonga e portuguesa, porém baseando-se na retenção de uma cultura nacional moçambicana.

De acordo com Paulin J. Hountounji (2009), o modelo de educação opressora difundida pelos portugueses tem sido ainda hoje o arcabouço de muitos estudiosos acadêmicos moçambicanos, que ao invés de voltar a escrita para o seu país escrevem sobre outros, ou, se escrevem sobre o país, abordam temas sem interesse para a população local e sim para o público ocidental. É por isto que para abordar o saber de forma válida, devem-se consultar as fontes interno-locais.

Nessa linha de pensamento, a obra em análise está atestando que Lília Momplé como conhecedora e defensora das questões do seu povo, em especial, no âmbito educacional, escreve sobre o seu país e sobre questões de interesse da população local, pois aborda com propriedade as dificuldades que moçambicanos enfrentaram para adquirir um mínimo de conhecimento que lhes possibilitasse tentar conquistar um lugar para si, no modelo imposto pelo branco.

Em harmonia com o que diz Paulin J.Hountounji (2009) sobre os estudiosos africanos tentarem alcançar um processo autônomo e autoconfiança de produção de conhecimento que lhes permitam responder as suas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas, Lília Momplé aponta, neste conto, com muita

confiança, que só a aquisição do conhecimento por parte dos negros e mestiços possibilitaria a busca pela igualdade, no mundo europeu.

A autora expressa tal convicção na fala de Dona Violante na seguinte frase: “– Estuda, filha! Só a instrução pode apagar a nossa cor. Quanto mais estudares, mais depressa serás gente” (MOMPLÉ, 2009, p.50). É claro que a personagem tem conhecimento de que é gente, porém sabe que para ser tratada com dignidade, precisava utilizar as mesmas armas do colono: dominar a Língua Portuguesa tanto escrita quanto falada. “Como a má pronúncia do português era motivo suficiente para reprovar nos exames, a criança ficou expressamente proibida pela mãe de falar macua, língua que ela dominava com fluência e gosto” (MOMPLÉ, 2009, p.49). Neste trecho há uma crítica a estratégia de ensino da Língua Portuguesa em Moçambique, pois para dominá-la os nativos tiveram que abandonar o uso de sua língua materna. A esse respeito Aimé Césaire afirma:

E depois há a língua que esse povo fala. A língua ‘psicologia petrificada’, disse-se. Por já não ser a língua oficial, já não ser a língua administrativa, a língua da escola, a língua das ideias, a língua indígena sofre uma desclassificação que contraria o seu desenvolvimento e que chega, por vezes, a ameaçar sua existência. (CÉSAIRE, 2011, 258)

É muito difícil se desvencilhar da língua materna, uma vez que o primeiro pensamento surge nesta língua. As emoções são melhores descritas na língua de berço. Quanto ao uso da língua, Benjamin Abdala Junior afirma que “da mesma maneira como acontece nas relações entre um país e outro – a alienação de uma língua a outra tem implicações políticas” (ABDALA, 2007, p.42). O conto “O baile de Celina” evidencia como principal implicação política a hegemonia da língua do colonizador sobre a do colonizado como forma de dominação pela desqualificação e exclusão daquele considerado o outro.

Segundo Teresa Cruz e Silva, em contraposição aos liceus, sem deixar de ministrar a língua portuguesa, a Missão suíça priorizava o ensino em língua materna, Tsonga. Eles desenvolveram a escrita da língua vernácula e a utilizavam para fins de evangelização e para reforçar a ideia de pertença a uma coletividade. Teresa Cruz afirma que “O desenvolvimento da escrita levou à

definição de limites entre o *self* e o *other*, estimulando a demarcação das fronteiras espaciais e temporais que ajudaram a diferenciar sua comunidade (tsonga) de outras comunidades” (SILVA, 2012, p.4). Os princípios e métodos de ensino da Missão suíça também possibilitaram aos jovens desenvolver competências, alargar o universo cultural e ainda:

[...] analisar o mundo que os rodeava e consequentemente compreender melhor a realidade social e política, reforçando também a tomada de consciência da fronteira entre a pertença e não-pertença e entre o colonizador e colonizado, numa sociedade onde a religião, a língua e a educação padronizavam a diferença (SILVA, 2012, p.8,9).

Para produzir os materiais impressos, estabeleceu-se uma imprensa na Missão suíça, que desenvolveu um jornalismo vernáculo. O jornal *Nyeleti Ya Miso* (Estrela da manhã) publicava textos de interesses religiosos, noticiava fatos e análises sobre a atualidade política de Moçambique e do mundo. O fato dos portugueses serem “hostis às línguas africanas e portanto na maior parte dos casos incapazes de compreender o verdadeiro sentido das mensagens transmitidas através dos artigos” (SILVA, 2012, p.5), fez das publicações em Língua Tsonga uma estratégia de intervenção social, uma vez que podia “defender posições políticas que jamais poderiam ter sido apresentadas em língua portuguesa” (SILVA, 2012, p.6).

Acrescenta-se a contribuição de István Mészáros, ao que pontuou Teresa Cruz e Silva sobre uma educação alternativa. O filósofo, ao discorrer sobre a edição do livro *A identidade neocolonial e a contraconsciência* do historiador e pensador filipino Renato Costantino, aponta que o escritor era:

Totalmente ciente do impacto escravizador da internalização da consciência colonial no seu país. Constantino tentou sempre dar ênfase à tarefa histórica de produzir um sistema de educação alternativo e duradouro, completamente à disposição do povo, muito além do âmbito educacional formal. (MÉSZÁROS, 2008, p. 56-57)

É nessa perspectiva alternativa que a educação empregada pela Missão suíça se caracteriza, uma vez que esta, assim como a perspectiva de Constantino, consistia em uma abordagem educacional que adotasse:

[...] a totalidade das práticas político-educacional-culturais, na mais ampla concepção do que seja uma transformação emancipadora, estrategicamente concebida como alternativa necessária à internalização dominada colonialmente, poderia realizar sua grandiosa missão educativa. (MÉSZÁROS, 2008, p. 56-57)

A Missão suíça, ao educar os moçambicanos em sua língua materna, possibilitou não somente a aquisição do conhecimento da cultura letrada, mas também estratégias para refletir sobre sua própria cultura e situação opressora que o colonialismo português impunha. Esses fatores foram de suma importância para a construção das bases intelectuais que lutaram pela libertação do país. A bandeira defendida nesta narrativa é sem sombra de dúvida o direito à igualdade educacional. Apesar de não haver nos contos em estudo a presença do ensino propagado pelos protestantes, achou-se por bem inseri-lo nesse trabalho para mostrar a importância de um ensino que possibilitasse aos moçambicanos refletirem sobre sua situação de sujeito e não somente visto como objeto da aprendizagem.

Outras obras moçambicanas, contudo, fazem alusão a presença de outro tipo de educação diferente do padrão colonial português apresentado no conto de Lília Momplé. Constata-se no livro *Terra Sonâmbula* do escritor moçambicano Mia Couto (2007), por exemplo, que o personagem Kindzu tinha como mestre o pastor Afonso. A obra não menciona textualmente a Missão suíça, porém o pastor teve um papel muito importante na trajetória de Kindzu, uma vez que o jovem diz que as lições do mestre iam para além da escola:

Com ele aprendia outros saberes, feitiçarias dos brancos, como chamava meu pai. Com ele ganhara esta paixão das letras, escrevinhador de papéis como se neles pudessem despertar os feitiços que falava o velho Taímo. Mas esse era um mal até desejado. Falar bem, escrever muito bem e, sobretudo, contar

ainda melhor. Eu devia receber esses expedientes para um bom futuro. (COUTO, 2007, p.25)

Nota-se que assim como para Celina, o acesso à educação para o Kindzu também tinha o propósito de possibilitar-lhe um futuro melhor. Um futuro em que ambos os jovens pudessem, com base nos ensinamentos aprendidos, buscar um espaço para eles dentro daquela dinâmica colonialista.

Silva (2012) afirma que a PIDE - Polícia Política Portuguesa - prendeu líderes protestantes e em 1972 houve na prisão o assassinato do presidente do conselho sinodal, Zedequias Manganhela, e do pastor José Sidumo, ambos da Igreja Presbiteriana, por serem contra a dominação política dos moçambicanos e por contribuírem para a formação de uma elite negra educada. O Governo Colonial via esta posição “como um encorajamento à independência de Moçambique” (SILVA, 2012, p.111). A situação agravou-se com Eduardo Mondlane:

[educado na Missão Suíça, foi eleito] para presidente da FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique, e adesão ao movimento nacionalista de vários jovens saídos das igrejas protestantes, muitos dos quais se juntaram à FRELIMO no exterior, aumentou as suspeitas do regime (SILVA, 2012, p.111).

Assim como Teresa Cruz e Silva aborda em seus estudos a morte de pessoas importantes ligadas à Missão suíça, em *Terra Sonâmbula* também ocorre o assassinato do pastor Afonso, uma figura muito importante para a vida do jovem Kindzu.

Confuso, procurei meu antigo professor, o velho pastor Afonso. A escola tinha sido queimada, restavam ruínas de cinza. Fui à casa dele, lá na localidade. O pastor morava em madeira-e-zinco. Cheguei na ordem dos respeitos: encontrei o luto. O professor tinha sido assassinado. Acontecera na noite anterior. Cortaram-lhe as mãos e deixaram-lhe amarrado na grande árvore onde ele teimava continuar suas lições. As mãos dele, penduradas de um triste ramo, ficaram como derradeira lição, a aprendizagem da exclusiva lei da morte. (COUTO, 2007, p. 29)

O pastor Afonso, por ensinar aos jovens o conhecimento, foi morto. Ele era acusado de conspirar contra o governo colonial e, portanto, teve sua vida ceifada. Celina não foi morta, mas teve amputado seu mundo de sonhos e de desejos quando foi impossibilitada de bailar e, portanto, mostrar-se à sociedade colonial da época, como uma estudante mestiça. A jovem Celina, após ouvir o discurso opressor do reitor, perambula pelas ruas sem destino:

...a rapariga vagueia pelas ruas, procurando ganhar coragem para os encarar [os pais] e repetir o que o reitor lhe dissera. Aliás, desde que este declarou na sua voz suave e distante, que ela não podia ir ao baile dos finalistas, Celina move-se numa semi-inconsciência de pesadelo. (MOMPLÉ, 2009, p.55)

Após cansar-se de tanto vaguear, por fim a jovem vai para a casa. O pai já saiu para o trabalho e a mãe encontra-se na sala costurando, mas não percebe a chegada da filha. Ao chegar à casa, “Sentada na cama, Celina corta à tesourada, o seu lindo vestido branco” (MOMPLÉ, 2009, p.55).

[Essa cena é presenciada pela mãe] muda de espanto, [que ao sentir falta do vestido da jovem], dirige-se para o pequeno quarto onde dorme a filha, pois calcula que tenha sido ela quem levou para apreciar melhor. [Em vão pergunta a mãe:] – Estás doida?! – grita-lhe a mãe, passado o primeiro momento de estupefacção. (MOMPLÉ, 2009, p.55)

Compreende-se que ao cortar o vestido, Celina sentia o desejo de cortar os brancos que a tolheram de sua conquista. A mãe, tentando entender a cena, questiona a sanidade da filha. No entanto, a jovem não dizia uma palavra. Interpretou-se esse silêncio como a vergonha de não saber como verbalizar para a mãe o que ouviu do reitor. O seu silêncio pode ser entendido como covardia, no entanto, o ato de rasgar as roupas usadas para apresentar-se perante os colonizadores mostra o ápice da sua revolta na explosão simbólica do revide.

Celina não responde, nem sequer levanta os olhos. Calmamente, determinadamente, continua a cortar o vestido em pequeninos pedaços que se espalham pelo chão como frágeis e vaporosas nuvens desfeitas pelo vento. (MOMPLÉ, 2009, p.55)

Assim como o vestido tornou-se “pequeninos pedaços”, a conquista de igualdade racial, tão almejada pela mãe de Celina: “– Estuda, filha! Só a instrução pode apagar a nossa cor. Quanto mais estudares, mais depressa serás gente! ” (MOMPLÉ, p. 51), também foi inferiorizada pela desigualdade feroz propagada pelo colonialismo, utilizando um dos seus Aparelhos Ideológicos do Estado: a escola que estava “vocacionad[a] para servir os interesses dos colonos” (MOMPLÉ, 2009, p.50). De acordo com Louis Althusser, essa instituição propagava e defendia os valores da ideologia dominante:

[...] devemos dizer que os Aparelhos Ideológicos do Estado funcionam principalmente através da ideologia, e secundariamente através da repressão seja ela bastante atenuada, dissimulada, ou mesmo simbólica. (Não existe um aparelho puramente ideológico). Desta forma, a Escola, as Igrejas, ‘moldam’ por seus métodos próprios de sanções, exclusões, seleção etc...não apenas seus funcionários, mas também suas ovelhas. (ALTHUSSER, p.70, 1983, grifo nosso)

O conto findado retratou bem o poder que a escola tinha enquanto aparelho ideológico, repressivo e excludente. As falas do reitor: “– Quero avisar-vos que não podem ir ao baile dos finalistas–” e “– Há certas coisas que é preciso dar tempo ao tempo” (MOMPLÉ, 2009, p.54) só atestam o quanto essa instituição teve grande desempenho na perpetuação da dominação e segregação do colonialismo em Moçambique.

A última cena do conto, descrita acima, demanda uma continuação, uma vez que gera a expectativa e o questionamento a respeito do futuro da adolescente. No entanto, sabe-se que esse continuar foi registrado pela História, pois assim como a jovem Celina, muitas crianças e jovens moçambicanos, no período colonial, também tiveram dificuldades para adquirirem instrução

primária, secundária ou técnica. O término abrupto do conto remete ao fato de aquela desigualdade social reproduzida na escola ainda estava longe de findar.

A ficção de Lília Momplé, ao revisitar a história iluminando certos aspectos da educação colonial, faz refletir a respeito dos impactos que ainda hoje, em Moçambique, se fazem notar pelo grande número de analfabetos em Língua Portuguesa. Quanto aos efeitos que essa desigualdade educacional imputada à Moçambique no período colonial, Aimé Césaire destaca que, “no que se refere às funções intelectuais, não existe nenhum país colonizado cuja característica não seja o analfabetismo e o baixo nível da instrução pública” (CÉSAIRE, 2011, 263).

De acordo com pesquisas publicadas em março de 2009, no site *Portal do Governo de Moçambique*, no período da colonização portuguesa, a educação era para poucos. Por isso, quando Moçambique atinge a independência nacional, em 1975, 99 % (noventa e nove por cento) dos moçambicanos não sabiam ler nem escrever. Este cenário já mudou bastante.

Outra pesquisa datada de agosto de 2013 retrata que o número de pessoas analfabetas em Língua Portuguesa é de 48,7 % (quarenta e oito vírgula sete por cento), sobretudo jovens e adultos. Por meio de campanhas e projetos, o governo pretendia reduzir para menos de 30% (trinta por cento) a taxa de analfabetismo até o ano de 2015.

Quanto à perspectiva da Lília Momplé, ao abordar o tema da desigualdade educacional, acredita-se que a autora defende um papel ativo da escola na transformação da situação colonial. Em outro contexto, Benjamin Abdala Junior identifica igual perspectiva na obra do escritor angolano Pepetela, cujos termos se adequam à obra da moçambicana:

A perspectiva [...] é de defesa do papel ativo da escola na revolução. [...] com a função social das escolas, num país em que o analfabetismo era praticamente geral devido às condições da política colonial. (ABDALA, 2007, p.150)

Dentro da temática colonialista abordada por Lília Momplé ao longo da obra *Ninguém matou Suhura*, o recorte do contexto educacional é de suma importância para compreensão das estratégias de dominação e opressão dos

portugueses em solo moçambicano. O conto “O baile de Celina” atesta que o acesso à educação foi negado aos colonizados porque os detentores da cultura letrada sabiam que a aquisição de conhecimento possibilitaria aos moçambicanos resistirem à dominação portuguesa. Sendo assim, a narrativa em estudo permite refletir, sob o viés educacional, a respeito da rigidez das relações e posições sociais, tal qual descreve Fanon, para quem o mundo colonial é um:

Mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que fez a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, esmagando com suas pedras as colunas dorsais esfoladas pelo chicote. Esse é o mundo colonial. O indígena é um ser confinado, o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, a não passar dos limites. (FANON, 2005, p. 69)

O objetivo desse mundo educacional compartimentado, maniqueísta e engessado é não permitir a livre circulação dos jovens que tentavam galgar, pelo meio intelectual, a oportunidade de encontrar para si um mundo seguro, longe dos chicotes, apesar de não terem a pele branca e não serem descendentes de homens estatuados. No entanto, muito bem posto no conto em análise, observa-se que essa segurança estava longe de ser alcançada.

Celina sabia que aquele mundo não a queria porque ela não era branca. Entretanto, ainda que Celina fosse legalmente reconhecida como descendente do seu avô paterno, o colono Benjamim Castelo, nada ou pouco mudaria para a vida dela. Ela continuaria sendo reprimida para não ascender social e intelectualmente e dessa forma não tirar a paz, o sossego e o posto dos colonos, os donos das terras.

Há no conto “O baile de Celina”, sobretudo, um questionamento das relações no âmbito cultural/educacional, ao problematizar os percalços que a protagonista enfrentou para obter o acesso e permanecer na escola colonial. Nessa perspectiva adotada por Lília Momplé, vale acrescentar o que problematiza István Mészáros a respeito do papel desempenhado pela educação:

Será o conhecimento o elemento necessário para transformar em realidade o ideal da emancipação humana, em conjunto com uma firme determinação e dedicação dos indivíduos para alcançar, de maneira bem-sucedida, a autoemancipação da humanidade, apesar de todas as adversidades, ou será, pelo contrário, a adoção pelos indivíduos, em particular, de modos de comportamento que apenas favorecem a concretização dos objetivos reificados do capital? (MÉSZÁROS, 2008, p.47-48)

Tanto em Mészáros quanto em Momplé, observou-se que se a educação for ofertada pelo estado jamais servirá para emancipar alguém, uma vez que ela apenas transmite conhecimentos e ideais que consolidam a permanência da estrutura governante. No conto, “O baile de Celina”, constatou-se que a educação de Celina não serviu para libertá-la, uma vez que, apesar de o conto não pontuar conteúdo ou temas aprendidos na escola, ficou-se a par de que a menina teve que deixar de falar macua, sua língua materna, ou seja, aquilo que ela aprendia distanciava-a de seu mundo e aproximava-a do mundo do colonizador, no entanto, ela jamais pertenceria a ele. A jovem até, com muito esforço e dedicação da mãe, conseguiu adquirir conhecimento cultural que a permitiu ter um diploma, no entanto, o conhecimento por ela adquirido não foi suficiente para romper a estratificação da estrutura colonial, ao contrário, só ratificou que:

[Dentro daquela estrutura segregada] [...], a principal função da educação formal é agir como um cão de guarda *ex-officio* e *autoritário* para induzir um conformismo generalizado em determinados modos de internalização, de forma a subordiná-los às exigências da ordem estabelecida. (MÉSZÁROS, 2008, p.55)

O caráter autoritário da figura do reitor agiu por meio de um discurso conformista para que a presença da mestiça Celina e do indiano Jorge não desestruturasse a ordem estabelecida entre brancos e não brancos, que demarcava o lugar social de cada qual.

2.2. Assim é que é justo!

Ainda sobre a questão educacional, Lília Momplé no conto “Ninguém matou Suhura”, datado de novembro de 1970, aborda essa temática não mais sob o viés do estudante que luta para ter acesso à educação, mas pelo viés de uma docente que, de acordo com o seu posicionamento ideológico, luta para que os alunos negros e “não-brancos¹⁶” tivessem além de garantido o acesso, a permanência e a igualdade educacional nesses espaços. Um dado que merece grande destaque é o fato de a personagem Manuela, que na narrativa desempenha o papel de professora, ser filha do administrador local. Desta forma, apontar-se-ão, dentro da narrativa, eventos que contribuíram para a tomada de posição ideológica dela.

Nas palavras de Albert Memmi, Manuela é classificada como colonizadora de boa vontade, pois ela se preocupa com as condições opressoras em que os colonizados vivem. Nessa linha, ele aponta, ao falar sobre a política e o colonizador de boa vontade, que deve ser compreendido como atitude ideológica e política o ato do colonizador superar as dificuldades de cunho adaptativo ao ambiente, alimentação e vestimenta. Nesse aspecto, ele assinala que não importa a ideologia política adotada pelo colonizador, se comunista, socialista ou democrata, o que importa é que ele passe “a trabalhar pela igualdade econômica e liberdade social, o que deve ser traduzido na colônia em termos de luta pela libertação do colonizado e pela igualdade entre colonizadores e colonizados” (MEMMI, 2007, p. 63).

A narrativa já apresenta Manuela como professora da Escola Técnica, no entanto, aos poucos, observa-se como foi construído o posicionamento ideológico dessa educadora. Desde nova o comportamento diferente de Manuela incomodava os pais, pois segundo eles, ela tinha umas manias estranhas que eles abominavam e que consistia em:

¹⁶ Segundo José Luís Cabaço (2009, p.229), a estratificação social moçambicana se dava de forma a identificar categorias sociais que compreendiam os brancos, indígenas e não-brancos. Estes por sua vez, não tinham o estatuto do europeu, tampouco identificavam-se com os chamados indígenas. Eram representados pelos imigrantes asiáticos (indianos e chineses) e pelos mestiços.

[...] chorar convulsivamente sempre que ouvia os negros a apanhar palmatoadas no Posto Administrativo, e levar ao colo crianças negras, e comer chima¹⁷ com a criadagem da cozinha, e a afeição desmedida pela velha negra Rábia, sua aia. E ainda quando, segundo as palavras da mãe, ela envergonhou toda a família. (MOMPLÉ, 2009, p. 69)

No excerto acima, nota-se que Manuela tratava os negros com igualdade e que essas atitudes se mantiveram com o passar dos anos. Ela representa o estereótipo dos colonos que se apegaram a terra, as pessoas desse espaço, bem como apreciavam os alimentos nativos e isso causava um grande incômodo aos brancos civilizadores, pois viam nessas atitudes uma afronta ou fraqueza. Observa-se assim as relações amigáveis e não hierarquizadas entre a menina Manuela e os negros, o que estabelece um vínculo de pertencimento. Tais relações recebem o nome de cafrealização, na definição de Boaventura Sousa Santos:

‘Cafrealização’ é uma designação utilizada a partir do século XIX para caracterizar de maneira estigmatizante os portugueses que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam de sua cultura e seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver dos ‘cafres’, os negros agora transformados em primitivos e selvagens (SANTOS, 2003, p. 35).

O comportamento criticado pela família de Manuela era justamente o que a identificava com os africanos. O processo é representado em que se dá o afastamento da cultura e dos valores europeus e, no sentido inverso, a aproximação da cultura local.

Outro evento destacado na narrativa para a tomada de posição ideológica da professora é nomeado como o dia em que Manuela, segundo a mãe, envergonhou toda a família. Esse dia passou-se quando ela tinha quinze anos, estudava no Colégio D. António Barroso, considerado o melhor na colônia. A jovem veio passar as férias em Meconta, com os pais, e para exibi-la por concluir

¹⁷ Farinha de milho cozida com água e sal.

o quinto ano do Liceu com ótima classificação, os pais ofereceram um almoço para toda a elite. As mulheres passaram a comentar um fato de uma branca, filha de um médico e casada com um branco que dera à luz a uma criança negra. Esse assunto puxou especulações sobre raças e casamentos.

E para surpresa de todos os presentes, e sem que alguém lhe tivesse pedido a opinião, Manuela declarou:

– Pois eu era perfeitamente capaz de casar com um preto se gostasse dele e se ele gostasse de mim.

Tais palavras valeram-lhe uma sonora bofetada da mãe que não se conteve. Bateu-lhe ali mesmo, no meio da festa em sua honra, e diante de toda a elite da terra. E a partir desse dia, D. Maria Inácia passou a vigiar aquela filha constantemente, não fosse ela apaixonar-se por um preto. Manuela, por sua vez, foi-se tornando uma rapariga ensimesmada e esquiva, evitando a companhia dos pais e das visitas da casa. (MOMPLÉ, 2009, p.70)

Adverte-se que esse dia foi um divisor de águas na vida de Manuela, pois ela se deparou com a grande barreira ideológica entre ela, sua família e amigos da elite portuguesa. Ao perceber essas diferenças, calou-se. A mãe da jovem, certa feita, tentou retomar, de forma mais “adulta” e “evoluída”, o assunto que a jovem disse ser capaz de casar-se com um preto.

– Ouve cá, minha filha – começou ela – sobre aquela coisa de seres capaz de casar com um preto. Onde é que tu achas que podes encontrar um preto com a tua instrução, o teu nível social, diz lá. Isso não existe, filha! Não achas que tenho razão. Além disso, um preto é sempre um preto. E tu graças a Deus, és branca.

Manuela não respondeu. Vendo nesse silêncio uma velhaca obstinação, D. Maria Inácia desabou a abaná-la com frenesim.

– Responde, não ouves? – gritava – porque é que não respondes? Existe algum preto capaz de casar contigo?

Com voz ressentida e fatigada a rapariga acabou por responder: – Eu não disse que existe, mãe! Eu só disse que, se eu gostasse de um preto e ele gostasse de mim, era capaz de casar com ele. Desta vez, esquecendo os seus propósitos de ter uma conversa evoluída, D. Maria Inácia não se ficou por uma simples bofetada. Socou a filha com uma raiva cega, vociferando enquanto lhe batia.

– Com que então a menina não se importa de casar-se com um preto? Onde é que foste buscar essas ideias? Educa uma pessoa uma filha com todo cuidado, e no fim ouve uma destas! Que mal fiz eu a Deus para ouvir isto?

E acabou por romper num choro convulso e cheio de autocompaixão. Manuela suportou-lhe as pancadas sem quase se mover. E é possível que lhe tenha ficado desse dia o hábito de apertar os lábios e falar muito pouco. (MOMPLÉ, 2009, p.70,71)

Pelo diálogo entre mãe e filha constata-se a intenção da mãe de inculcar na filha que havia um abismo muito grande entre o mundo dela e o dos negros. O primeiro aspecto ressaltado é o de nível intelectual: não havia nenhum negro instruído no nível dela e, ainda que existisse, ele continuaria a ser negro. Assim como no conto “O baile de Celina”, tem-se a reiteração da ideologia de que negro é de uma raça inferior. Ainda que ele tivesse acesso à educação dos brancos, não teria sua cor esquecida. A mãe tenta chamar a atenção da filha pelo aspecto intelectual, mas o que a preocupa de fato era a cor da pele, fato esse destacado pela repetição da palavra “preto” seis vezes nesse pequeno diálogo.

D. Maria Inácia, utiliza-se duas vezes da figura “Deus”. Na primeira, “Deus” aparece como elemento defensor das ideias dela, exaltando o fato de a menina ser branca. A segunda, para quem sabe, despertar na menina sua razão por vias religiosas, mostrando-lhe que ouvir tais palavras da filha só poderia ser o pagamento de algum castigo divino. No entanto, após ouvir as palavras da filha, a mãe resolve castigá-la fisicamente. A partir desse dia fatídico, Manuela pôde ter a certeza de que ela, sua família e amigos não detinham os mesmos sentimentos pelos negros.

Agora, ali à mesa mais uma vez ela é um elemento estranho. E mais uma vez, lhe dói a certeza de que os seus sentimentos mais profundos, os seus ideais mais verdadeiros, jamais poderão ser compreendidos pelas pessoas com quem vive todos os dias. E o senhor administrador, que a observa sorratamente, sabe também que jamais a compreenderá, concluindo para si próprio, como de costume:

<< É um caso perdido, a ovelha ranhosa da família. E, no entanto, era a minha filha predilecta.>> (MOMPLÉ, 2009, p.71)

Ressalta-se que não era somente a jovem que tinha consciência desse distanciamento ideológico: o pai também o tinha. Essa reflexão do pai ocorre, após ele, como sempre, trazer para a família alguns presentes ofertados a ele pela firma Gulamo Nengy, “uma das mais ricas e antigas casas comerciais da Ilha de Moçambique” (MOMPLÉ, 2009, p. 67), e a jovem Manuela “em geral recusa-se a receber a oferta que lhe é destinada, alegando mil pretextos. Ou então, aceita-a de lábios apertados e expressão carrancuda como agora” (MOMPLÉ, 2009, p. 67).

Há muito que esta filha era um espinho atravessado no amor próprio do senhor administrador. Ele pensa, e com toda a razão, que a rapariga não o tem em grande conta. Já lhe surpreendeu até, por várias vezes, olhares carregados de ironia e mal disfarçado desprezo. Aliás, desde criança que Manuela foi sempre uma fonte de perplexidade para os pais. Estes jamais compreenderam o que chamam de suas <<manias.>> (MOMPLÉ, 2009, p.69)

Manuela é apresentada como uma filha que fugiu dos padrões da família que reproduz a ideologia colonial, uma vez que sendo filha da figura que representava o Estado, ela optou desde nova por tratar os negros com respeito e igualdade e para alcançar os seus ideais, ela confronta o seu pai e a esfera de poder que ele representa. Evidencia-se assim que se o administrador tem o respeito da população, ainda que de forma autoritária, é na sua casa que ele encontra o desprezo e uma barreira ideológica, colocando em cheque os ideais da família burguesa, onde os filhos deveriam admirar e respeitar seus progenitores.

O conto “Ninguém matou Suhura” relata algumas passagens em que a jovem já havia sido penalizada por oferecer ou mencionar tratamento igualitário aos negros. Manuela, assim como Celina do conto “O baile de Celina”, optou por silenciar-se, quando foi oprimida.

No entanto, a partir dos pressupostos teóricos discutidos a cerca da educação, supõe-se que Manuela escolheu ser professora para de alguma forma poder ajudar aos negros. Esse posicionamento de Manuela vai ao encontro do que aponta Emir Sader no prefácio de *A educação para além do Capital*, de

István Mészáros: “Os que lutam contra a exploração, a opressão, a dominação e a alienação – isto é, contra o domínio do capital – têm como tarefa educacional a transformação social ampla emancipadora” (SADER, 2008, p.18). Será nessa perspectiva emancipatória que Manuela irá lutar para os negros obterem acesso à educação, pois segundo o senso de igualdade dela, eles tinham esse direito.

A professora Manuela, e filha mais velha do administrador, tratava “bem de mais os alunos de cor, incluindo os negros” (MOMPLÉ, 2009, p.71). Essa atitude de Manuela incomodou aos alunos brancos. O diretor, ao tomar ciência do caso, repassou-o ao administrador para que este tomasse providências. As palavras do diretor revelam o tratamento depreciativo recebido pelos negros:

Infelizmente somos agora obrigados a apaparicar essa gatinha, e tê-los a estudar na Escola Técnica, onde dantes nem podiam entrar, já é grande favor. Mas Manuela excede os limites. Trata alunos negros como se fossem brancos. (MOMPLÉ, 2009, p.72)

É através da fala do diretor que se fica a par do avanço das conquistas educacionais. O que segundo ele só acontecia por obrigação, não porque acreditavam ser de direito. No entanto, o conto, utilizando o papel desempenhado pela professora Manuela, aponta que havia a possibilidade dessa concessão ser vista de outra forma.

Manuela, questionada pelo diretor se dava o mesmo tratamento dos alunos brancos aos alunos negros, diz “que sim senhor, tratava da mesma maneira porque assim é que é justo” (MOMPLÉ, 2009, p.73). O diretor prossegue dizendo que Manuela deveria “saber guardar as distâncias. Os malditos turras já nos levaram a fazer certas concessões vergonhosas, mas não podemos admitir certas coisas” (MOMPLÉ, 2009, p.73). A palavra “turra” faz referência a forma depreciativa como os portugueses chamavam os guerrilheiros que lutaram para libertar Moçambique do domínio colonial português.

Assim, nota-se que a impossibilidade do acesso físico em espaços educacionais já galgou alguns degraus vitoriosos, devido à luta de libertação que já estava se organizando desde 1962, ano em que foi fundado o partido da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e iniciada, de fato, a guerra de

libertação em 25 de setembro de 1964, sob o comando de Eduardo Chivambo Mondlane.

Na narrativa os ecos dessa luta, que culminou com a independência de Moçambique em 25 de junho de 1975, sob o comando de Samora Moisés Machel, são apontados como consequência e causa da desestabilização direta no poderio de dois personagens. O primeiro que já se tomou conhecimento foi o fato do “diretor da Escola Técnica que é simultaneamente delegado da Mocidade Portuguesa¹⁸” (MOMPLÉ, 2009, p. 71) ter que admitir a presença dos negros nas escolas técnicas, como ratificado na fala dele mais acima. O segundo a ter seu poderio ameaçado é o administrador que reflete:

Será possível que um dia tudo nos deixe de pertencer? Não é justo! Pensa ele, olhando com desespero à sua volta. E a ponta de tédio volta de mansinho, contundente e fina como uma faca, quebrando-lhe a vontade, roubando-lhe as forças. O senhor administrador conhece-a bem. Há tempos que o acompanha e é um dos seus segredos. Porém, está longe de a relacionar com sua verdadeira origem, o medo de que a guerra que se trava lá nas matas seja uma guerra perdida. (MOMPLÉ, 2009, p.64)

Destarte, a iminência da guerra atua no administrador como o agente causador de seu tédio fazendo-lhe sentir o que muitas vezes ele fez com que os subjugados sentissem: medo. No terceiro capítulo veremos como o administrador procura afastar esse tédio, impondo o medo e a opressão à Suhura e à avó da jovem.

Se a educação oficial e seus espaços eram utilizados para imprimir no colonizado a ideia de supremacia do branco sobre o negro, essa mesma educação e esses mesmos espaços, na escrita de Lília Momplé servem para apontar que essa igualdade era possível sim. Tanto que esse é o discurso ideológico de Manuela, filha de portugueses, que teve o seu senso de igualdade

¹⁸ A Organização Nacional Mocidade Portuguesa foi criada pelo Decreto-Lei nº 26 611, de 19 de maio de 1936, em cumprimento do disposto na Base XI da Lei nº 1941, de 19 de abril de 1936. Pretendia abranger toda a juventude - escolar ou não - e atribuía-se, como fins, estimular o desenvolvimento integral da sua capacidade física, a formação do carácter e a devoção à Pátria, no sentimento da ordem, no gosto da disciplina, no culto dos deveres morais, cívicos e militares. O seu Regulamento foi aprovado em 4 de dezembro de 1936, pelo Decreto nº 27 301.

desenvolvido desde a tenra infância. Percebe-se nessa estratégia a grande aposta na educação como ferramenta libertadora. Segundo, István Mészáros,

Portanto, o papel da educação é soberano, tanto para a elaboração de estratégias apropriadas e adequadas para mudar as condições objetivas de reprodução, como *para automudança consciente* dos chamados a concretizar a criação de uma ordem social metabólica radicalmente diferente. (MÉSZÁROS, 2008, p.65)

Ao longo da análise dos contos da obra *Ninguém matou Suhura*, depara-se com a preocupação da instrução das crianças e jovens em idade escolar que estavam fora da escola, como os irmãos de Naftal do conto “Caníço” e da Suhura do conto homônimo da obra. Acredita-se que Lília Momplé, assim como pontua Mészáros, vê o acesso ao conhecimento como uma ferramenta muito útil, capaz de possibilitar mudança das condições sociais. Ainda de acordo com István Mészáros:

É impossível mudar a relação de dominação e subordinação e dominação estrutural sem a percepção da verdadeira – substantiva e não apenas igualdade formal (que é sempre profundamente afetada, se não completamente anulada, pela dimensão substantiva real) – igualdade. (MÉSZÁROS, 2008, p. 68)

Lília Momplé efabula de modo que a personagem Manuela, ao longo da narrativa, vai tomando consciência da desigualdade existente entre negros e brancos, e por fim, a jovem encontrou uma brecha para tentar mudar essa relação de dominação e subordinação que ela conhecia desde sua infância. Observa-se que, este conto datado 20 (vinte) anos após o “Baile de Celina”, já mostra o cenário histórico em que os negros têm acesso aos espaços escolares dos brancos, porém lá dentro, eles ainda sofriam com a desigualdade. Na prática, a desigualdade ainda continuava a existir e caso alguém tentasse

reparar este erro, sofreria penalidades como as que o diretor insinuou que Manuela sofreria. A vantagem dela residia no fato de ser filha do administrador.

No entanto, os ideais da personagem Manuela são antônimos aos desempenhados pelo papel do seu pai, o administrador, por isso ele sente-se desprestigiado, pois se tem a obediência de todos, ainda que de forma autoritária, não tem da sua filha predileta, porém ele precisa manter o *status quo* e assegura ao diretor da Escola Técnica que:

[...] usará a sua autoridade de pai e que, de futuro, a atitude da filha não dará azos a reparos. Contudo, intimamente, sabe que nada do que disser a Manuela poderá modificar a sua maneira de agir, caso ela a considere correcta. Conhece-lhe o carácter obstinado e receia desde já o irónico silêncio com que ela acolherá os seus conselhos. (MOMPLÉ, 2009, p.73)

O fracasso da relação familiar é reforçado pelos substantivos “autoridade” e “conselhos”. Quando na esfera pública, o administrador opta por utilizar uma palavra que denota seu poder, no entanto, no espaço interno, ele sabia que não conseguiria convencer Manuela, e por isso o termo “conselho” fica mais apropriado, denotando assim que ambos pertenciam à mesma esfera social. Esse fator mostra que, somente alguém que estava em pé de igualdade poderia enfrentar o administrador e não sair perdedora, como se verá no terceiro capítulo.

Os contos “O baile de Celina” e “Ninguém matou Suhura” abordam a importância da educação para a libertação dos moçambicanos. Esse tema foi e é tão importante como forma de melhorar as condições sociais do país que tem, desde 1974, um livro aberto na bandeira nacional, como um dos símbolos do país. O próprio movimento de libertação – FRELIMO (Frente para a Libertação de Moçambique) – tinha em seu bojo duas frentes de ação: uma militar e outra educativa. Segundo seus princípios básicos, a educação seria capaz de fazer surgir um “homem novo”¹⁹ que seria o agente principal da transformação social.

¹⁹ Segundo José Luís Cabaço, “Para Samora Machel, o Homem Novo era, portanto, a materialização da batalha ideológica intrínseca do processo revolucionário; representava a antítese do modelo de vida burguês e colonial, com a mesma intensidade com que as Forças Armadas de Libertação de Moçambique se contrapunham ao exército colonial” (CABAÇO, 2004, p.113).

Desse modo, a educação atenderia aos princípios unificadores da FRELIMO; segundo José Luís Cabaço:

A concepção defendida pela FRELIMO era de uma unidade que englobasse todos os moçambicanos, sem discriminação consubstanciada na unidade ideológica do movimento, na unidade entre os guerrilheiros e o povo, na unidade entre elites e massas, trabalho intelectual e trabalho manual, cidade e campo. [...] Esta unidade forjar-se-ai na participação na libertação nacional e no comportamento quotidiano, conquistar-se-ia pela comunhão dos sofrimentos vividos, pela convergência nos propósitos da luta, pelo estabelecimento de 'relações de tipo novo' que deveriam ultrapassar tanto a experiência colonial como a tradicional. (CABAÇO, 2004, p. 240)

A temática da educação como forma de emancipação pessoal e coletiva é abordada por Paulo Freire e vale também, sem dúvida para Moçambique:

A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoa, como 'seres para si', não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é porém, destino dado, mas resultado de uma 'ordem' injusta que gera violência dos opressores. (FREIRE, 1987, p 30.)

Sendo assim, a educação em Moçambique, conforme os princípios ideológicos da FRELIMO, tem o papel importante de desalienar, de possibilitar o conhecimento de si e dos outros, dando ao ser humano condições para a luta contra a perpetuação dos fatores que possibilitaram a alienação e a manutenção da exploração e submissão dos moçambicanos; Samora Machel expressa tal ideal nos seguintes termos: “A tarefa principal da educação, no ensino, nos livros de texto e programas, é inculcar em cada um de nós a ideologia avançada, científica, objectiva, colectiva, que nos permite progredir no processo revolucionário” (MACHEL, 1973, p. 4).

A professora Manuela, no conto, parece movida por princípios que visam a promover o acesso à igualdade educacional, pois, enquanto detentora da

cultura letrada, sabia que a educação poderia oferecer mais oportunidades de igualdade entre negros e brancos. Em consonância com o que aponta Paulo Freire a respeito do caráter desalienante da educação, Emir Sader afirma:

Ao pensar a educação na perspectiva da luta emancipatória, não poderia senão restabelecer os vínculos – tão esquecidos – entre educação e trabalho, como que afirmando: digam-me onde está o trabalho em um tipo de sociedade e eu te direi onde está a educação. (SADER, 2008, p. 17)

O filósofo e cientista político brasileiro, assim como Paulo Freire, vê uma íntima relação entre educação e trabalho. Aquele problematiza que para descobrir o lugar/a importância concedida à educação em uma sociedade, basta saber que tipo de trabalho/lugar que essa sociedade exerce. Sendo assim, quanto mais opressora for a forma do trabalho, mais precário será o acesso à educação. Ainda segundo Paulo Freire há a necessidade de conhecer as causas da opressão imposta, uma vez que:

Até o momento em que os oprimidos não tomem consciência das razões de seu estado de opressão ‘aceitam’ fatalistamente a sua exploração. Mais ainda, provavelmente assumam posições passivas, alheadas, com relação à necessidade de sua própria luta pela conquista da liberdade e de sua afirmação no mundo. Nisto reside sua ‘convivência com o regime opressor. (FREIRE, 1987, p. 48)

É por isso que o papel desempenhado por Manuela é de suma importância, pois ela, enquanto criança, chorava quando algum negro era castigado, denotando, assim, de que algo estava errado. Em sua fase adulta, por considerar os alunos negros iguais aos brancos, resistia e recusava a reprodução do sistema educacional que espelhava as relações sociais fora da escola, apropriando-se da educação como instrumento de promoção da igualdade ou, nos termos correntes na época, da revolução.

Segundo Paulo Freire, era necessário criar estratégias para que os menos favorecidos tomassem consciência de seus estados desumanos inaceitáveis, pois

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. (FREIRE, 1987, p.31)

Apesar de ser branca e, portanto, pertencer pela cor da pele à classe do opressor, Manuela recusava esse lugar. Já se ressaltou nesta análise o processo de cafreização pelo qual ocorre a construção de uma identificação com o contexto local, mais que com o lugar privilegiado que ocupa. Por mais que Manuela sofresse com opressões que presenciava contra os negros, era apenas uma para confrontar a dinâmica colonial estabelecida. Era necessário que os negros parassem de aceitar aquele fatalismo como única forma de enxergar o mundo. Só através da conscientização histórica, política e cultural tornaria possível a libertação de Moçambique em 1975.

A metáfora de liberdade do país utilizando a educação como ferramenta também é ficcionalizada por Mia Couto em *Terra Sonâmbula*. Certa feita, Muidinga e Tuahir se afastaram do machimbombo e caíram em uma armadilha criada pelo velho Siqueleto. Enquanto estava preso, Muidinga vai relembando as histórias do caderno de Kindzu e adormece. Ao adormecer, sonha se revendo menino em uma escola. Em consonância com o sonho, por lembrar o que se passou, ao acordar, Muidinga apanha um pau e começa a escrever no chão. O velho Siqueleto pergunta o que estava desenhado e Tuahir responde que era o nome Siqueleto. O velho pede então que escreva o seu nome em uma árvore e os liberta da armadilha, já que, segundo ele, a aldeia continuaria a existir porque o nome dele estava no sangue da árvore. Saber escrever foi a arma utilizada por Muidinga para alcançar a sua liberdade, do seu tio e sanar as preocupações do velho Siqueleto sobre a dizimação do seu povo.

Com este pequeno percurso histórico através das histórias dos contos “O baile de Celina” e “Ninguém matou Suhura”, é possível notar que o sistema de funcionamento da educação no país e a desigualdade de acesso entre colonizadores e trabalhadores moçambicanos, estes com restrições seríssimas como aponta o gráfico de Omar Ribeiro Thomaz, nas décadas de 1940 e 1960, foi intencionalmente arquitetado dentro do projeto colonialista, forma pela qual os administradores portugueses também sustentaram as diferenças sociais, impuseram seus sistemas de submissão e opressão aos moçambicanos e construíram as formas de um capitalismo português em terras moçambicanas.

Porém, como afirma Teresa Cruz e Silva, as missões protestantes, em destaque a suíça, destoavam dos fundamentos coloniais, que pregavam apenas o ensino voltado para a manutenção desse sistema. Haja vista que, a Missão suíça contribuiu, ofertando aos moçambicanos, para além de uma educação formal, o estímulo para compreender e problematizar a realidade que eles estavam inseridos, conforme aponta a historiadora:

Em 1930 a Missão suíça iniciou um sistema de educação não formal dirigido à juventude, através do qual estimulou o desenvolvimento de habilidades e capacidades essenciais para a compreensão e crítica da realidade social. Nas décadas seguintes a missão encetou um projeto de africanização da igreja, particularmente ao nível da liderança e promoveu o acesso de Moçambicanos aos níveis secundário e superior de educação, contribuindo assim para a criação de uma elite educada, que no contexto da situação de 1930, 1940 e 1950 se transformou numa contribuição fundamental para a formação de uma consciência política e para posterior processo de emergência do movimento nacionalista de Moçambique. (SILVA, 1998, p.1)

No que se observa por meio dos resultados obtidos pela Missão suíça, é possível conferir as inegáveis possibilidades de acesso aos moçambicanos trabalhadores à educação de qualidade, pois também é inegável as suas condições cognitivas, lembrando que das missões protestantes emergiu uma elite moçambicana responsável pelo surgimento dos movimentos de independência, que possibilitou a libertação de Moçambique.

CAPÍTULO 3

(DES) FRATERNIDADE: O RETRATO DO MUNDO COLONIAL COMPARTIMENTADO

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade. (ONU-*Declaração Universal Dos Direitos Humanos*, 1948, Artigo 1. p.1)

3.1. Luta surda

“Ninguém matou Suhura” é o terceiro conto do livro homônimo. A narrativa descreve o confronto de duas personagens que são historicamente antagônicas: colonizador e colonizado e/ou opressor e oprimido nas palavras de Frantz Fanon. Segundo ele, o mundo colonial era um mundo dual e precisava dessa estrutura para sustentar-se. A dualidade será claramente exemplificada na narrativa à luz das personagens Suhura e o administrador que são antagônicas e, portanto, não podem existir em harmonia.

O conto estrutura-se em três subdivisões. Na primeira, apresenta-se o administrador, sua família, suas funções burocráticas e os gozos que este título lhe concede. Na segunda, conhecemos a jovem Suhura de origem macua, de apenas quinze anos de idade, órfã de mãe e criada pela vó, já idosa. A terceira subdivisão descreve o confronto entre colonizador e colonizada. Para o embate, o espaço escolhido é um quarto. Nesse sentido, o quarto funciona como um cenário, emoldura uma cena de luta, da forma como definem as palavras de Hannah Arendt: “A cena é um campo de batalha no qual se digladiam as forças do passado e do futuro” (ARENDT, 2014, p.36).

Este é o único conto da coletânea subdividido em três partes em uma estrutura dialética que, nas palavras de Leandro Konder, como indicado, é um

“modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação” (KONDER, 2008, p.7-8). Portanto, a disposição do enredo subdivido é outra estratégia literária que se destaca para compreender a temática colonialista (abordada por Lília Momplé em todos os contos de *Ninguém matou Suhura*). Tal estratégia ratifica e intensifica ainda mais o caráter antagônico das relações entre o colono português e a colonizada moçambicana, entre opressor e oprimido. A incompatibilidade de forças desdobra-se e projeta-se nos elementos da narrativa: personagens (na faixa etária, na estrutura física e na familiar); enredo (na estrutura tripartida); ação, cujo clímax é um estupro (físico, social e cultural) e o desfecho, a morte.

Utilizando o narrador em terceira pessoa, Lília Momplé apresenta o administrador sob duas perspectivas: uma que se revela na forma como o próprio personagem se vê e outra que desconstrói tal perspectiva narcisista. Na composição desse personagem, o narrador faz menção a aspectos físicos tais como “uma gordura incipiente na zona da cintura, o corpo conserva uma elegância maciça perfeitamente adequada aos seus quarenta e oito anos” (MOMPLÉ, 2009, p.59). Tais atributos físicos reforçam o grotesco da figura do administrador, cuja autoimagem vai de encontro ao disforme com que é apresentado, isto é, sua perspectiva é a do conquistador, belo e bom herói, galã e sedutor. Nesse sentido, o narrador adere à perspectiva do colonizado, como evidencia o excerto abaixo:

[Ele] nem sequer repara nas bolsas flácidas em redor dos olhos e no duplo queixo que há anos vem desenvolvendo e o fazem parecer-se vagamente com uma rã. Ele sente-se em perfeita forma quanto ao seu aspecto físico. Além disso, tem plena consciência da auréola que o envolve, devido à elevada posição social que ocupa na Ilha, onde é simultaneamente Administrador de Distrito e Presidente da Câmara. (MOMPLÉ, 2009, p. 59)

A caracterização física e social do personagem é ressaltada ao longo da narrativa que descreve como ele chegou a ocupar essa posição social. Esposo

de D. Maria Inácia, pai de Manuela e de mais “dois rapazes e duas raparigas” (MOMPLÉ, 2009, p.68), o administrador tem uma família nos moldes europeus.

Outro fator destacado é o prestígio social. “O senhor administrador é o que se chama um ‘tarimbeiro.’ Subiu lentamente até a posição que hoje ocupa e, durante a sua longa trajetória profissional, o auxílio da mulher foi inestimável” (MOMPLÉ, 2009, p.60). Essa posição está atrelada também ao seu matrimônio com D. Maria Inácia, figura vista por ele com ternura e repugnância:

Mas não há dúvida que aquela mulher entrou na sua vida para ficar. Juntos vieram de Portugal e subiram sem desânimo as escadas da fortuna. Quando ele era ainda um simples aspirante do quadro administrativo, a mulher acompanhara-o por esse mato fora. Juntos humilhavam os negros e incutiam-lhes o desprezo por si próprios. Juntos exploravam os camponeses pobres e bajulavam os donos das plantações, juntos tinham breves rebates de consciência que acalmavam prontamente com obras de caridade. Assim têm vivido em perfeita comunhão. (MOMPLÉ, 2009, p.60)

A descrição da trajetória do casal que começou com “amor físico”, “porém, não há dúvida que o amor físico se foi para sempre. E é com sacrifício que agora o senhor administrador “cumpre os seus deveres conjugais” como ele costuma dizer a si próprio” (MOMPLÉ, 2009, p.60), é o desmascaramento do matrimônio para manutenção do *status* social. Esse enfoque na falta de desejo sexual do administrador pela esposa não é visto como uma justificativa para suas aventuras extraconjugais, mas a constatação de um fato em decorrência d’ele sentir-se “...ainda jovem e com o direito a procurar fora do lar a satisfação de necessidades que considera legítimas” (MOMPLÉ, 2009, p.65).

Essa atitude também denota o caráter machista do administrador, pois ele “está plenamente convencido de que a fidelidade conjugal é um dever exclusivo das mulheres e, muito particularmente, da sua mulher. Por isso, sorri, em paz consigo mesmo [na] perspectiva da aventura desta tarde [com a jovem Suhura] (MOMPLÉ, 2009, p. 65)”.

A fala do administrador corrobora para reforçar o lugar de inferioridade da mulher naquela estrutura patriarcal apregoada pelo Estado Novo português. O papel de esposa desempenhado pela mulher nessa estrutura pode ser melhor

compreendido à luz do que Friedrich Engels pontua a respeito da família. Segundo ele, a ideia de família, nos moldes modernos passou a servir de base para a manutenção da sociedade capitalista, uma vez que a mulher e os filhos eram vistos como mão de obra à disposição do homem. A respeito da constituição da família monogâmica, Engels pontua:

Baseia-se no predomínio do homem; sua finalidade expressa é a de procriar filhos cuja paternidade seja indiscutível; e exige-se essa paternidade indiscutível porque os filhos na qualidade de herdeiros diretos entrarão, um dia, na posse dos bens de seu pai [...]. Ao homem, igualmente, se concede o direito à infidelidade conjugal, sancionado ao menos pelo costume (o Código de Napoleão outorga expressamente, desde que ele não traga a concubina ao domicílio conjugal), e esse direito se exerce cada vez mais amplamente, à medida que se processa a evolução da sociedade. Quando a mulher, por acaso, recorda as antigas práticas sexuais e intenta renová-las, é castigada mais rigorosamente do que em qualquer outra época. (ENGELS, 2010, p. 83)

Percebe-se que os valores eurocêntricos, judaico-cristãos e patriarcais são transferidos juntamente com o modelo político de organização social, no qual o poder fica centralizado na figura do homem branco, balizador para a hierarquização de todos os estratos sociais, cuja posição mais baixa é ocupada pela mulher negra.

Desse modo, segundo Daniela de Cássia Berlotti Traspadini Oliveira e Silvio Ruiz Paradiso:

A representação do homem como centralizador do poder e dono de uma posição elevada na sociedade são indicadores de uma cultura machista e patriarcal. Essa ideologia confere à mulher a marginalidade, a exclusão, a opressão, continuamente afirmada por um discurso autoritário que privilegia o homem, através de clichês e de atos preconcebidos que impõem limites às mulheres, conferindo-lhes um lugar inferior na sociedade. A exemplo disto, cita-se o discurso colonialista, pura e exclusivamente encabeçado por homens. Entende-se que, no universo binário dos impérios, tanto o outro/colonizado quanto a mulher permanecem no mesmo polo, significativamente antagônico ao polo do Outro/colonizador, homem. (OLIVEIRA; PARADISO, 2012, p. 64)

Ampliando a discussão sobre a distinção social, observa-se que, no conto, a autora propõe a inversão da ordem de importância das personagens principais, pois desde o início do conto a jovem protagonista dessa narrativa é apresentada pelo nome próprio, Suhura, ao passo que em nenhum momento é mencionado o nome do administrador, designado apenas pela profissão. Como se sabe o nome próprio dota as personagens de identidade singular que, no contexto de opressão colonial, era negada ao negro, designado nos discursos do colonizador como uma coletividade desprovida de características individualizadoras, associada sempre a termos no plural (MEMMI): “eles”, “aquela gentinha”, “pretos”, “indígenas”, sempre de conotação pejorativa. Nesse sentido, o senhor Administrador é tipificado, sugerindo que todos os administradores são opressores da mesma forma. Por outro lado, ele não precisava ser nomeado, pois os seus títulos já bastavam para denotar a sua importância, uma vez que exercia duas funções de destaque e relevância social. Ele era “simultaneamente Administrador de Distrito e Presidente da Câmara” (MOMPLÉ, 2009, p.59).

Lília Momplé, ao nomear a figura feminina, não problematiza somente a distinção social, como também a distinção de gênero, uma vez que, ao nomear a jovem Suhura, oferece visibilidade às questões que giram em torno da figura feminina. Sobre essa temática, Chimamanda Ngozi Adiche pontua que ao conversar com homens negros, aprendeu muito sobre os vários sistemas de opressão:

Uma vez eu estava falando sobre a questão de gênero e um homem me perguntou porque eu me via como uma mulher e não como um ser humano. É o tipo de pergunta que funciona para silenciar a experiência específica de uma pessoa. Lógico que sou um ser humano, mas há questões particulares que acontecem comigo no mundo porque sou uma mulher. (ADICHE, 2015, p.45-46)

A obra *Ninguém matou Suhura* trata de diversas formas de opressão aos negros moçambicanos. Contudo, a mulher negra é, na percepção teórica de Bonnici “duplamente colonizada”, pois se inflige uma “subjugação da mulher nas colônias, objeto do poder imperial em geral e da opressão patriarcal colonial e

doméstica” (BONNICI, 2007, p. 67), ou seja, por parte do português, dos companheiros ou homens negros.

Evidencia-se com isso a forma como Robert Connel compreende as relações de gênero e poder na sociedade:

Dado que o gênero é uma maneira de estruturar a prática social em geral, não um tipo especial de prática, está inevitavelmente envolvido com outras estruturas sociais. Atualmente é comum dizer que o gênero se interliga – ou melhor dizendo – interage – com a raça e a classe. Podemos acrescentar que constantemente interage com a nacionalidade ou a posição na ordem mundial²⁰. (CONNEL, 1995, p. 10, tradução nossa)

Assim, abordar a questão da opressão colonial com o fito de modificar a situação de desigualdade deve-se também tocar no tema da mulher inserida nesse contexto que, como afirma Adiche levanta “questões particulares” como a violência sexual que abrange além da parte física, a mente e a alma.

No conto, a sujeição da mulher negra acontece pela violência sexual. O *status* social proporciona ao administrador a possibilidade de largar suas funções e ter encontros com alguma rapariga. Muitas vezes ele não sabia nem o nome dela, mas sabia que, sem dúvida, seria apenas mais uma “bela negrinha” que lhe passaria pelas mãos, “sem dúvida muito menos importante para ele que qualquer de seus animais de estimação” (MOMPLÉ, 2009, p.66). Desvenda-se a forma como o poder socioeconômico determina também a submissão da mulher negra ao desejo do homem branco.

O corpo da mulher negra tornou-se, com frequência, alvo do desejo sexual despertado pelo exotismo. Assim, a descrição do despertar do interesse do administrador pela jovem Suhura se dá nesses termos:

²⁰ No original: “Dado que el género es una manera de estructurar la práctica social en general, no un tipo especial de práctica, está inevitablemente involucrado con otras estructuras sociales. Actualmente es común decir que el género intersecta –mejor dicho, interactúa- con la raza y la clase. Podemos agregar que constantemente interactúa con la nacionalidad o la posición en el orden mundial” (CONNEL, 1995, p. 10).

Passeava ele de riquixó numa tarde quente e a rapariga caminhava à sua frente com duas companheiras, em direção ao mercado de peixe. De repente, num movimento breve e ocasional, ela olhou para trás a rir. E a impressão que nesse instante o seu rosto causou ao senhor administrador jamais ele a soube definir. Aliás, qualquer pessoa, ao ver pela primeira vez o rosto de Suhura, não pode deixar de ficar impressionado com a intensa luminosidade que ele irradiava. É difícil de precisar se tal impressão provém dos olhos húmidos e inconscientemente irónicos, da pele aveludada ou fieira de dentes cintilantes, ou ainda da perfeita harmonia de todo o conjunto. E ao vê-lo, o senhor administrador decidiu que havia de possuir a dona de tal rosto. (MOMPLÉ, 2009, p. 65-66)

A descrição revela a forma como o colonizador branco transforma o corpo da mulher africana em mero objeto de satisfação sexual. Os atributos de Suhura que despertam o desejo do administrador estão ligados a uma visão estereotipada. Conforme Renata Díaz-Szmidt:

Este tipo de descrição dos encantos femininos lembra-nos a estética do movimento folclorista que se caracterizou, até aos meados dos anos 50 do século XX, pela hiperidealização do real africano e pelo extremo exotismo. Dentre as figuras humanas foi sobretudo a feminina, “negra como ébano” e, muitas vezes, com “dentes de marfim”, que estava representada como um ser exótico e estereotipado: sensual, atraente, selvagem, servidor, objeto do desejo sexual masculino. (DÍAZ-SZMIDT, 2014, p. 185)

O administrador, um homem que vive entediado, se interessou por Suhura porque ela era uma jovem formosa, pela luminosidade que irradiava e principalmente porque ela sentia prazer em viver. Esse primeiro contato, apreciado apenas pelo administrador, nos permite fazer a seguinte reflexão: o colonialismo tinha por missão minar toda fonte de prazer dos colonizados. Portanto, a decisão do administrador de possuir Suhura, porque ela era uma jovem cheia de vida, só poderia gerar uma consequência incompatível com a vida, o prazer dela: a sua morte. Essa morte não foi somente física, mas também alegórica, pois com Suhura morreu também a oportunidade de constituir a sua família, assim como o administrador teve a dele.

Em oposição à figura autoritária e imponente do administrador está a jovem Suhura. Se o administrador é apresentado como um senhor corpulento de quase meio século: quarenta e oito anos, Suhura tem apenas quinze anos e tinha “o corpo magro e quase infantil” (MOMPLÉ, 2009, p.69). Suhura “de natureza predisposta à alegria, [pois] o simples facto de viver a enche de satisfação” (MOMPLÉ, 2009, p.75) faz contraponto com o tédio do administrador, em decorrência do medo que a guerra em curso nas matas pudesse fazê-lo perder todo o conforto e autoridade proporcionados pelo posto administrativo.

Se as funções do administrador estavam centradas na manutenção de seu *status* social, as tarefas diárias de Suhura estavam pautadas na subsistência dela e da sua avó, limitando-se a atividades “desimportantes” como varrer e limpar; de acordo com o conto:

[...] o minúsculo quintal e a palhota que é também pequena e quase desprovida de móveis. Em seguida, com o recipiente de lata encostado à anca, atravessa todo o bairro do Litine para ir ao fontenário buscar água [...] Seis vezes tem ela que fazer o percurso que separa a sua palhota do fontenário. Só então consegue armazenar, no velho tambor do quintal, a água suficiente para as necessidades do dia. Deita-se depois, exausta, no meio do quintal. Não se move, a não ser para de vez em quando enxotar as moscas que zumbem encarniçadas à sua volta. Espera assim ganhar forças para ir à praia apanhar mariscos para o almoço. (MOMPLÉ, 2009, p.77)

Enquanto o senhor administrador mora em um palacete e tem a sua disposição um automóvel e um riquixó²¹ para se locomover, Suhura mora no bairro do Litine, que “não passa de uma cova atravancada de palhotas, e, por isso, não permite a circulação de qualquer veículo” (MOMPLÉ, 2009, p. 87). A moradia da jovem é precária, comprovada pela descrição “do seu quarto exíguo e abafado” que “é um compartimento minúsculo, de paredes de mataca²² carcomida e tecto sem forro, onde se atravancam a quitanda²³ de Suhura, uma velha mala de latão assente sobre quatro pedregulhos, e a quitanda da avó”

²¹ Veículo de duas rodas puxado por homens.

²² Mistura de areia e cal.

²³ Cama feita de madeira e corda.

(MOMPLÉ, 2009, p.75). Dessa forma, assim como no conto “Caniço”, o espaço físico conota dialeticamente o contraste da grandeza e riqueza do colonizador em oposição à pequenez e pobreza do colonizado.

Além disso, os dois personagens são apresentados na intimidade de seus quartos, detalhe que pode indicar que o quarto será também o espaço onde ocorrerá o encontro entre os dois. Lília Momplé, ao apresentar as personagens em seus quartos, cria uma atmosfera de intimidade, para assim, descrever a exploração territorial, social e cultural representada por um estupro. Há no conto a presença de um terceiro quarto, um espaço preparado para as duas personagens se encontrarem.

O embate entre os dois ocorre na terceira divisão do conto, intitulada “O fim do dia”. Esse subtítulo faz alusão tanto ao término do dia narrado no conto, como também metaforiza o fim do dia para Suhura, o dia de sua morte precoce. O encontro se dá em um quarto na casa de D. Júlia Sá, também de origem macua, “uma mulata já entrada em anos, viúva de três maridos, e célebre no seu meio, por ter sido protagonista de inúmeros casos de adultério”, (MOMPLÉ, 2009, p. 74).

O senhor administrador não pode reprimir um gesto de contrariedade quando, ao abrir a porta do quarto onde se encontra Suhura, depara com ela de pé completamente vestida. Também lhe desagrada o medo tão patente nos olhos da rapariga. Está habituado a encontrar negrinhas bem industriadas que o esperam na cama. É certo que algumas escondem o rosto, envergonhadas e medrosas. Outras até conseguem aborrecê-lo, tal é a resignada tristeza com que se entregam.

– Mas esta gaja está mesmo morta de susto! – pensa ele enquanto se despe. (MOMPLÉ, 2009, p.85)

Nota-se nesse excerto um clima de crescente tensão estabelecido entre os dois, uma vez que Suhura está ali porque não tinha escolhas. Foi obrigada. Já o administrador habituado a ser bem recebido, ao deparar-se com Suhura amedrontada, sente-se contrariado: “– Mas esta gaja está mesmo morta de susto! – pensa ele enquanto se despe.”, o pensamento dele carrega em si a síntese do epílogo, antecipando o desfecho do encontro. Suhura parece também saber como seria o fim e tenta fugir desse vaticínio:

Suhura precipita-se para a porta e o senhor administrador quase não chega a tempo de impedir-lhe a fuga. [...]

Apesar de todos os seus planos para suportar com resignação o inevitável, Suhura sente agora que não pode tolerar qualquer contacto físico com este desconhecido que avança para ela, com o ventre a tremer, e procura fugir-lhe a todo custo. Trava-se então uma luta surda e feroz que o desejo cego do senhor administrador e o desespero da rapariga prolongam até à exaustão.

Vence o mais forte. Com o quimão²⁴ rasgado e as capulanas espalhadas pelo chão, Suhura é arrastada para a cama. Ela, porém, não deixa de resistir, utilizando por fim a força dos seus dentes jovens. Por um breve instante, o homem e a rapariga encaram-se de frente e a ironia que brilha no fundo dos olhos de Suhura lembram ao senhor administrador um outro olhar, o inquietante olhar da sua filha Manuela. Então a raiva que o sufoca atinge o auge. Já não sabe se quer possuir ou matar esta negrinha que ousa resistir à sua vontade e que, embora subjugada pelo seu corpo possante, estrebucha e morde como um animal encurralado. Por fim, usa toda a sua força, indiferente às consequências. Um grito rouco e breve é a resposta de Suhura. Depois silêncio e a imobilidade total. (MOMPLÉ, 2009, p.85- 86)

Suhura lutou bravamente por sua vida, mas nessa luta desigual, já iniciou e findou perdedora. A jovem não detinha a mesma força do administrador: como bem conclui Lília Momplé: “vence o mais forte.” A força aqui não é somente física, mas também social.

Mesmo rendida, Suhura encontrou uma estratégia para também deixar sua marca no administrador e essa estratégia possibilitou um cruzamento de olhar entre ela e o seu opressor que evidencia todo o sentimento de repúdio que ela detinha por ele. O desprezo da jovem Suhura pelo opressor era similar ao desprezo que o administrador via nos olhos da própria filha. Isso o deixou mais irritado, pois mexeu no profundo do seu egocentrismo. Esse olhar inquietante de Suhura desencadeou uma mistura de sentimentos: queria possuí-la ou matá-la e no ápice das emoções, usa toda a sua força física para que o seu desejo fosse realizado, independente das consequências.

Qualifica-se esse encontro como uma luta surda, pois, ainda que Suhura gritasse, implorasse por socorro, ninguém poderia ajudá-la, ela não detinha status social para ter direito a voz, tanto que tudo o que saiu de sua boca em

²⁴ Blusa típica das mulheres da Ilha de Moçambique.

seus últimos suspiros de vida foi “um grito breve e rouco”. Ainda que ninguém pudesse ajudá-la, ela lutou, gritou e morreu resistindo ao colonizador e mesmo morta o seu “corpo inerte conserva uma obstinada atitude de recusa” (MOMPLÉ, 2009, p. 86).

Para Suhura, o administrador precisava ser combatido a fim de evitar que ele se apropriasse do seu corpo, como se apropriou de seu território e da sua gente. Para o administrador, Suhura precisava ser dominada, para ele continuar a possuir, humilhar, subjugar e atestar a sua virilidade de colonizador. A respeito da supremacia do colonizador, José Luís Cabaço aponta que:

A colonização efectiva exigia um aparelho ideológico e uma acção legislativa que consagrassem a hierarquização da oposição dual intrínseca da situação colonial, defendendo a legitimidade da dominação e a ‘superioridade’ dos colonizadores. (CABAÇO, 2009, p. 104)

O aparelho ideológico está representado na figura do administrador que era também quem legislava, defendia e legitimava a dominação portuguesa. A cena, que descreve o confronto dessas forças duais, denota que os colonizadores não utilizavam apenas os meios legais para afirmar a sua superioridade. Frantz Fanon concebe o embate entre tais forças antagônicas na dinâmica do que denomina processo de descolonização:

A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagonistas, que têm precisamente a sua origem nessa espécie de substantificação que a situação colonial excreta e alimenta. O primeiro confronto dessas forças se desenrolou sob o signo da violência e sua coabitação – mais precisamente a exploração do colonizado pelo colono – prosseguiu graças às baionetas e aos canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. (FANON, 2005, p. 52)

No ano de 1970, a situação colonial repelia, em documentos oficiais, qualquer tipo de situação desumana aos nativos, no entanto, na prática, alimentava situações opressoras que desencadeavam encontros violentos,

utilizando ou não armas físicas. No caso de Suhura, a arma utilizada para conduzi-la ao quarto da casa de D. Júlia Sá, foi a opressão oral, ameaças verbais (caso a jovem não fosse ao encontro, ela poderia ser levada a força ou mesmo ser presa), razão pela qual, mesmo sem querer, Suhura caminhou em silêncio para o encontro fatídico. Essa transação foi feita pelo sipaio Abdulrazaque que tinha o papel de intermediar os interesses do colonizador e agir como o porta-voz do sistema colonial²⁵.

Observa-se pelas descrições geográficas e sociais do conto que a estrutura colonial é compartimentada em dois e que, portanto para haver um encontro entre personagens de mundo diversos precisou haver a intervenção de um “interlocutor” que circula entre dois mundos, nesse caso, o encontro entre Suhura e o administrador só foi concretizado mediante a intervenção opressora de Abdulrazaque, também de origem macua “[...] é um negro gordo e untuoso, cujo sorriso não consegue apagar a expressão maldosa dos olhos” (MOMPLÉ, 2009, p.64). Ele “encarregou-se depois de todos os preparativos para o encontro desta tarde” (MOMPLÉ, 2009, p. 66). Foi ele quem abordou a avó da menina:

– Velha, não sabe o que está a dizer! – berrou irritado – Eu podia chegar a sua casa e levar a sua neta para o senhor administrador e pronto. – Mas eu não gosto de faltar ao respeito e, por isso, pedi à nuno Agira para falar primeiro. [...] E você, velha, em vez de ficar contente, quer discutir as ordens do senhor administrador? [...]

O sipaio falava em macua, mas introduzia de vez em quando uma frase em português, para marcar bem as distâncias entre ele e a velha que mal percebe esta língua. (MOMPLÉ, 2009, p.82)

Na sua ignorância e afã de cumprir as ordens do administrador, Abdulrazaque julga estar respeitando a avó de Suhura, apenas por utilizar uma intermediária, mas constata-se no fim dessa conversa que ele se levanta, posta-se “diante da avó, dominando-a com o seu corpo imenso [...]” (MOMPLÉ, 2009,

²⁵ Segundo Frantz Fanon: O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime da opressão é o policial ou o soldado. (FANON, 2005, p. 54)

p.82) e deixa marcado o dia que virá buscar Suhura para o encontro com o administrador. Porém, no dia marcado, a avó diz que a jovem estava doente. Nesse dia, o sipaio insulta e ameaça a avó. Combina, então, um novo dia. Quando chega o dia do acordo, a avó não tem mais como proteger a neta e aconselha-lhe para ir, para evitar que o sipaio levasse a jovem à força e a prendesse.

No desfecho da narrativa, a jovem morre e é através da boca de Abdulrazaque que se ouve a frase célebre que intitula a obra e o conto “Ninguém matou Suhura. Ninguém matou Suhura. Compreende? A avó compreende muito bem” (MOMPLÉ, 2009, p.88), ao levar o corpo da menina à avó, ele intimida a idosa para silenciá-la.

Sabe-se que antes do advento do colonialismo, os moçambicanos não viviam em total harmonia, porém a estrutura truculenta do colonialismo feriu não somente os moçambicanos de forma física, como ocorreu com Suhura, mas trouxe também o preceito tradicional do respeito aos mais velhos, pois eles são portadores do conhecimento cultural, da história e da experiência de vida.

Desde o primeiro contato do sipaio Abdulrazaque com a avó de Suhura, ele tentou silenciá-la. Na medida do possível, ela utilizou a fala para tentar livrar a sua neta do tão temível encontro com o administrador, no entanto, não conseguiu adiar por muito tempo o inevitável. No momento em que o sipaio veio trazer a neta morta, ela ainda utilizou a fala para protestar a sua indignação e revolta: “- Mataram a minha neta! Mataram a minha Suhura! Porque fizeram isso, se ela foi, coitada! Ela não queria ir, mas foi! Coitada da minha Suhura! – grita ela chorando convulsivamente” (MOMPLÉ, 2009, p.87).

Nesse momento, ela foi silenciada pelo sipaio que “[...] voltando-se para a avó, e apertando-lhe um braço com firmeza, diz-lhe muito pausadamente: – Não grita, velha. Ninguém matou Suhura. Ninguém matou Suhura. Compreende? A avó compreende[u] muito bem” (MOMPLÉ, 2009, p. 88), de nada adiantava ela gritar e acusar, pois sendo uma idosa e desprovida de influência política e social, já entrara perdedora nessa batalha contra o colonialismo, prefigurado pelo administrador e suas ferramentas de opressão.

Desde o início do conto, a avó de Suhura que também era da etnia macua é posta como alguém que usa a fala para provocar bem-estar à sua neta. No momento em que Suhura ficou órfã de mãe e necessitou ir morar com a idosa, a jovem “chorava todos os dias. [mas] Pouco a pouco, porém, as lindas histórias que a avó

lhe contava à noitinha [...], foram apagando a doce lembrança da mãe e do mato cheiroso e verde onde nascera” (MOMPLÉ, 2009, p.76).

Como já aludido, a fala da avó trouxe carinho e proteção para a neta, já com a fala do sipaio, a idosa foi obrigada a calar-se. Nota-se assim que o colonialismo utilizou ferramentas eficazes para dividir, desestruturar, colonizar e manter silenciados os moçambicanos e suas culturas. Destaca-se, nesse conto, não somente a violência utilizada pelo administrador para dominar e possuir a jovem Suhura, mas também a estratégia de esfacelamento dos laços fraternos entre os moçambicanos.

Conclui-se, assim, que a forma de exploração do administrador remonta em si todas as forças utilizadas pelo colonizador, no momento da invasão e apropriação de um espaço, povo e cultura, pois ele, utilizando a sua autoridade, escolheu ao andar pela rua, mais uma das mulheres que queria para saciar o seu desejo sexual. Suhura passou a ser o objeto de desejo do colonizador. Ele já tinha o domínio do espaço territorial dela, agora ansiava por possuir o corpo. O administrador não se importava com as questões culturais ou sociais da pessoa a ser possuída. Suhura não foi a única, foi apenas mais uma a ser violentada.

Além disso, o conto evidencia dados significativos para a estruturação da sociedade colonial, uma vez que demonstra como os laços étnicos são impactados pela presença do colonizador. A origem étnica da jovem Suhura é explicitada no conto: macua. Isso é significativo à medida que outros personagens também são assim apresentados. Segundo Francisco Lerma Martinez “os Macuas²⁶ constituem 35,6% da população total de Moçambique, sendo o grupo

²⁶ “A origem comum de todos os grupos que formam a sociedade macua está ligada aos mitos sobre a origem do mundo e do homem. As tradições que nos transmitem tais mitos são unânimes em indicar o monte Namuli como o lugar originário primordial. Este monte, de 2419 m de altura, está situado na serra do Gurué, a norte da Província da Zambézia. Segundo a tradição popular, os primeiros homens, depois de serem criados por Deus nas grutas altas da serra, organizaram uma viagem até à planície, descendo por vários caminhos. Na medida em que se multiplicavam, iam-se separando, dando origem aos diferentes grupos que hoje compõem o povo macua, diferentes na maneira de falar e em algumas expressões culturais, mas unidos em entre si pelos laços mais fortes da língua e cultura. O <<Mito do monte Namuli>> conta-nos que o homem recém-criado olhava todos os à sua volta e contemplava a extensa planície verde, onde crescia toda a espécie de árvores e plantas. Um dia, querendo satisfazer a sua curiosidade, decidiu descer do monte para conhecer melhor o rico panorama. Passou pelos atalhos e caiu ao chão, ferido, desmaiado. Depois de um grande sono, acordou e, ao abrir os olhos, viu o seu sangue misturado com a água de um riacho que por ali corria; seguiu o curso da água e observou a mistura misteriosa que se reunia nas cavidades das rochas e como se ia formando do líquido avermelhado, lentamente, uma figura semelhante ao seu corpo: era a mulher! Assim nasceu o primeiro homem (MULOPWANA) e primeira mulher (MUTHIYANA)” (MARTINEZ, 1987, p.40).

étnico mais numeroso do país” (1987, p.37). Ainda segundo o missiólogo, “o povo macua[[é] diferente na maneira de falar e em algumas expressões culturais, mas [permanece] unido entre si pelos laços mais fortes da língua e cultura” (1987, p.40). Observou-se no conto como a presença colonial esfacelou essa união entre os personagens Macua presentes na narrativa: Suhura, sua vó, D. Júlia Sá e o Abdulrazaque, o sipaio.

3.2. Não podem fazer isso!

A disseminação e a manutenção do colonialismo na África deram-se através das diferentes formas de violência para a bem sucedida imposição dos interesses econômicos e políticos portugueses. Os sistemas de opressão impostos aos moçambicanos da etnia macua, por exemplo, no que se refere ao trabalho e ao sistema educacional,- o que inevitavelmente incidiu sobre aspectos psicológicos e físicos de populações atingidas,- foram eixo fundamental de análise dos contos ao longo desta dissertação. Assim, na esteira de preocupações teóricas compartilhadas relativamente aos demais contos, na leitura de “O último pesadelo”, último conto de *Ninguém matou Suhura*, é possível observar as consequências do colonialismo truculento em Angola, uma vez que a narrativa se organiza no espaço de Gabela, “região rica em café”, o que evoca, sem dúvida, um panorama um pouco mais ampliado do continente africano.

Albert Memmi ao falar da colonização da Tunísia infere que “a colonização é, em primeiro lugar, uma exploração econômico-política” (2007, p.187), portanto, a ida do colonizador europeu para o continente africano jamais teve como objetivo a missão civilizadora, mas sim, motivos econômicos que levaram os países colonialistas a definirem distintos modelos de exploração em territórios africanos. A viagem para o continente africano imprimia no imaginário social do colono europeu a aventura de fazer fortuna fácil em territórios onde o custo de vida pressupunha-se baixo. No entanto, ainda que os interesses materiais tenham sido a força motriz desses movimentos imigratórios e tenham estabelecido, muitas vezes, condições paupérrimas de sobrevivência em

territórios africanos, Memmi aponta para uma questão de certa forma inesperada na experiência dos colonos em tais territórios e que diz respeito ao fato de que “o europeu das colônias pode também, é claro, gostar dessa região, desfrutar do pitoresco de seus costumes” (MEMMI, 2007, p.38). Portanto, ainda que não tenha sido predominantemente significativa essa adesão afetiva pelos territórios recém-ocupados, há também que se apontar para aqueles colonos que se sentiram aderidos aos territórios para além das questões do “pitoresco de seus costumes”, e também, ou sobretudo, tenham sido tomados pelas suas questões políticas internas no que diz respeito às condições de opressão impostas pelo governo metropolitano às populações locais.

É dentro dessa conjuntura social conflituosa que se insere Eugénio, colono português, e personagem central do conto “O último pesadelo”. A narrativa aponta, justamente, para essa condição paradoxal de Eugénio ao fixar-se à nova terra e construir nesse espaço condições de permanência não diretamente ligada às formas mais opressivas do sistema colonial, ainda que sua inserção ocorra pela legitimação indireta de formas de exploração dos territórios locais, como é o seu caso, “empregado como desenhador, no ateliê de um agrimensor” (MOMPLÉ, 2009, p.92) – português, evidentemente.

Ainda na esteira das reflexões de Albert Memmi, a relação entre colonizadores e colonizados é oriunda da colonização e, por isso, pautada pelas contradições dialéticas inevitáveis para a manutenção desse sistema colonial, lembrando as relações imbricadas desse sistema com os interesses de um capitalismo mundializado. Valeria retomar algumas reflexões de Jorge Grespan relacionadas aos movimentos do capitalismo internacional e sobre o conceito de dialética na composição social referente à exploração do trabalhador, temas oriundos de suas pesquisas em torno do pensamento marxista:

Para explicar, então, por que na circulação o trabalhador é vendedor da mercadoria força de trabalho e o capitalista, seu comprador, Marx tem de abandonar esta esfera e descer ao nível mais profundo das condições de produção, caracterizadas pelo divórcio entre trabalho e propriedade privada. Aqui ocorre a desigualdade decisiva, configurando uma oposição de capital e trabalho que determina todas as outras do sistema capitalista. A partir desta desigualdade, constitui-se tanto a igualdade jurídica entre proprietários de mercadorias quanto a consequente

compra da força de trabalho pelo capital, num ato denominado por Marx de subordinação “formal”, aludindo à formalidade da lei e do contrato. Esta força de trabalho é obrigada a produzir para o capital dentro de circunstâncias impostas por ele, passando a ser nele incluída como seu momento, como capital variável. E o capital se apresenta como uma totalidade estabelecida formalmente, pela compra do trabalho vivo.

Em outras palavras, mesmo tendo integrado a si a força de trabalho, chamando-a de capital (variável), o capital só pode obrigá-la a produzir para ele se reproduzir na esfera da produção o despojamento original, a desigualdade fundamental.

Para isso, ele aparece encarnado nos meios de produção diante do trabalho vivo – sua parte constante oposta à parte variável –, “rebaixando-se” ele mesmo a momento da totalidade maior que ele compõe com “seu outro”, o trabalho. Enquanto momento, corporificado nos meios de produção, ele exclui de si o outro momento, o trabalho vivo; por outro lado, enquanto totalidade, ele inclui em si o “seu outro” como capital variável. É a mesma “estrutura” lógica da oposição contraditória de Hegel, vista pelo ângulo de um dos termos, o capital. (GRESPLAN, pp. 22,23)

A partir das reflexões de Gresplan e adensando a discussão para o eixo do campo de força ideológico que se instaura dialeticamente também nos regimes colonialistas, é importante considerar também aqui as reflexões de Frantz Fanon, no sentido de estabelecer uma avaliação dos efeitos psicológicos da colonização em relação aos chamados colonizados, sobretudo, quando se trata de distúrbios mentais. Fanon pesquisa os distúrbios ocasionados em decorrência da guerra colonial na Argélia e aponta para as mazelas internas resultantes dos processos de ocupação e exploração do continente africano: “teremos de passar anos ainda pensando os ferimentos múltiplos e às vezes indelével feitos aos nossos povos pela onda colonialista” (FANON, 2005, p.287).

Ainda que dentro desse contexto da exploração colonialista e construindo a discussão, sob o ponto de vista endógeno, das mazelas referidas acima, o conto de Lília Momplé, “O último pesadelo”, subverte a estrutura interna na medida em que seu personagem principal é, justamente, o colono português e caberá a este personagem levantar toda a problematização da confrontação entre colonos e guerrilheiros, paradoxalmente, sob um olhar cafrealizado, potencializando no contexto geral do preconceito e do racismo sociais uma possível compreensão desse colono português dos sentidos da opressão.

Eugénio, nascido em Espinho, “conhecida praia do norte de Portugal” (MOMPLÉ, 2009, p.91), segue para Angola aos três anos de idade com os pais

e as duas irmãs, residindo no país até aos doze anos de idade. O pai após ser abandonado pela esposa, em decorrência das aventuras extraconjugais e maus tratos do marido, resolve retornar a Espinho para, com a ajuda dos parentes, educar os filhos adolescentes. No entanto,

Eugénio jamais se adaptou aos ventos cortantes do Inverno, à chuva incessante, ao ar soturno das casas e das pessoas da terra onde nascera. Pelo contrário, à medida que o tempo ia passando, mais pungente era a saudade dos grandes espaços verdejando ao sol, onde passara a sua infância. (MOMPLÉ, 2009, p.92)

Eugénio, assim como a professora Manuela do conto “Ninguém matou Suhura”, representa o colono que percebe de forma distinta a conjuntura social local na medida em que, de certa forma, se distancia do modelo colonialista, sendo capaz não só de perceber mas de discordar dos maus tratos a que estão submetidas as classes trabalhadoras de Gabela, no conto, metonimicamente, representadas pelo trabalho diário dos funcionários do Hotel Guaraná. As contradições em Eugénio serão cuidadosamente organizadas desde o início da narrativa pois o personagem não se inscreve na realidade de Espinho ao retornar aos doze anos de idade. É explícita a sua dificuldade de adaptação à sua terra natal relativamente aos “ventos cortantes”, “ao inverno”, “à chuva”, “ao ar soturno das casas e das pessoas da terra onde nascera” (MOMPLÉ, 2009, p.92). A oposição se concretiza na dinâmica da vida em Gabela, Angola, onde Eugénio era capaz de sentir a sua afinidade com a natureza, “pela saudade dos grandes espaços verdejando ao sol, onde passara a sua infância” (MOMPLÉ, 2009, p.92). Sem dúvida, seu horizonte de memória da infância vai constituir uma distinta percepção da atmosfera social relacionada ao cotidiano da vida angolana, sistematizada no horizonte de Eugénio adulto, um colono português citadino e bem sucedido. Serão essas as condições materiais concretas em que é possível recuperar os sentidos da cafreização que se opera na vida do personagem.

Desde o início da narrativa, portanto, há uma cuidadosa construção dessa aproximação de Eugénio à vida angolana, iniciando-se por uma analepse que do presente segue imediatamente para o passado: “– Não...não...não podem...não

podem fazer isso...oh não...nããã...” (MOMPLÉ, 2009, p.91) e acordado do pesadelo, Eugénio reacende 1961, na Gabela, onde vivia há cerca de um ano. Essa fala é importante para a compreensão dos fatos narrados, pois a partir dela o narrador se desloca do presente para o passado, para a infância de Eugénio, sua adolescência e, por fim, contextualiza o momento em que o jovem presenciou o massacre de quatorze negros por “cerca de vinte colonos munidos de paus” (MOMPLÉ, 2009, p. 96).

O conto se volta para o momento em que os portugueses, assustados ao saberem de “uma revolta de negros, lá no norte. Dizem que os sacanas andam a matar brancos!” (MOMPLÉ, 2009, p.96), decidiram dar cabo de todos os empregados negros do hotel, pois segundo os colonos, os negros estavam tramando a morte dos portugueses, como é possível observar na seguinte passagem:

- Mas o que é isto? Porque é que estão a dar cabo desta gente?
 - perguntou Eugénio a um espectador que estava a seu lado.
 - Então você não sabe? Queriam matar os hóspedes todos do hotel! – respondeu o outro, meio distraído, pois não queria perder nada do espetáculo.
 - Matar os hóspedes todos? Mas porquê?
 - Ora! Estão feitos com os turras. E como o hotel só tem hóspedes brancos...
 - Mas têm a certeza? Como é que souberam isso? – insistiu Eugénio incrédulo.
 - Sei lá! Toda a gente sabe – respondeu o outro, já impaciente.
- (MOMPLÉ, 2009, p. 96)

O interlocutor de Eugénio reforça a ideia de que os portugueses haviam introjetado e legitimado, sem dúvida, o direito disseminado pelo Estado metropolitano, de eliminar qualquer obstáculo ou pessoa que representasse ameaça aos seus privilégios dentro da estrutura colonial. O termo utilizado no trecho citado, “espectador” – “perguntou Eugénio a um espectador que estava a seu lado” -, pode indicar um fortalecimento da naturalização da violência, pois, por definição, o espectador é um observador, geralmente, passivo diante dos fatos. As referências “meio distraído” e “impaciente” para adjetivar o “espectador” reforçam ainda mais o distanciamento e a ideia do caráter desumano dos

portugueses ali presentes naquele quarto, pois não importava se tinham ou não certeza da conspiração, eles não queriam perder nada do espetáculo. O narrador não usa a palavra “espetáculo” para suavizar esse genocídio, mas para ironizar a reação dos presentes, diante daquele ajuntamento desumano para matarem pessoas que nada podiam fazer para se defenderem.

Seguindo premissas básicas de Frantz Fanon acerca do conceito de violência, é possível depreender, a partir do trecho narrado, que uma pessoa que presencie um acontecimento sangrento, desumano e impiedoso pode construir a impressão tenaz de estar assistindo a um verdadeiro apocalipse a ponto de desencadear distúrbios diversos, de acordo com “a história psicológica, afetiva e biológica do sujeito” (FANON, 2005, p.290). O distúrbio que Eugénio desenvolveu manifesta-se no sonho recorrente que o leva a acordar gritando “– Não...não...não podem...não podem fazer isso...oh não...nããã...” (MOMPLÉ, 2009, p.91) é como se ele estivesse revivendo a reação que teve para impedir o massacre.

O narrador explica que antes do dia fatídico, Eugénio passava a maior parte do tempo trabalhando e que nas horas vagas ocupava-se passeando, lendo livros, ou conversando com o agrimensor, “homem de ideias avançadas que em breve, passou a exercer uma subtil, mas profunda influência no seu espírito jovem e aberto” (MOMPLÉ, 2009, p. 92). Eugénio era um bom atirador, e nos tempos de caça, também tinha o hábito de caçar e as peças que ele trazia confirmavam a sua fama. A vida corria tranquilamente para Eugénio, até a noite de 1961.

Apesar de ser datada em 1974, na epígrafe do conto, a narrativa está contextualizada no ano de 1961. Segundo Luiz Henrique Assis de Barros, foi o “início das primeiras guerras de independência no ultramar português” (BARROS, 2012, p.12). Ainda segundo Barros (2012), “Angola era considerada a província colonial mais importante de Portugal” (p.14) e foi na iminência desses primeiros confrontos que as atrocidades presenciadas por Eugénio se desencadearam.

A vida decorria-lhe [para Eugénio] assim numa tranquilidade morna, até ao dia em que foi sacudido pelas palavras de Osório, outro hóspede do hotel, que lhe disse quase em segredo:

– Parece que rebentou uma revolta de negros, lá no norte. Dizem que os sacanas andam a matar brancos!

No dia seguinte a notícia já era do domínio público, espalhando o pânico entre a população branca da vila, embora esta ficasse longe das zonas de guerra. (MOMPLÉ, 2009, p.92)

A princípio, a notícia da revolta era contada quase que em segredo, no entanto, ela passou rapidamente a ser de domínio público. O que provocou grande pânico nos brancos, por ser dito que os negros estavam dizimando-lhes. Os aparelhos ideológicos da imprensa, controlados pelo Estado português, não ajudaram a espalhar essa notícia, mas como a população branca, assim o fez, eles utilizaram-se dessa notícia para despertar ainda mais o medo e consequentemente o ódio dos brancos pelos negros e também para exaltar os sucessos das tropas portuguesas que venciam esses guerrilheiros.

A princípio, a rádio e os jornais nada diziam. Posteriormente, limitavam-se a anunciar actos macabros de terrorismo por parte dos revoltosos, e vitórias retumbantes da tropa colonial. Assim, o ódio a fanfarronice que transpiravam dos noticiários passaram a caracterizar as conversas da maior parte dos colonos de Gabela. (MOMPLÉ, 2009, p.92-93)

Nesse momento, a imprensa teve um papel importantíssimo para provocar os ânimos da população europeia, espalhando que os combatentes angolanos, eram na verdade, terroristas “que cortam orelhas, narizes [...] e que matam todos os brancos que encontram” [como visto na continuidade da fala da esposa do agrimensor]: “A rádio e os jornais estão sempre a contar o que esses selvagens fazem, e este homem ainda duvida que sejam todos terroristas”. (MOMPLÉ, 2009, p.94). A imprensa intensificou ainda mais o maniqueísmo existente entre brancos e negros e instigou os civis brancos para que agissem em defesa daquilo que lhes pertencia por direito, conforme acreditavam.

Como não tinha o intuito de acalmar a população branca de Gabela, a imprensa não noticiou que havia dois movimentos que lutavam distintamente para libertar os angolanos:

Só alguns meses mais tarde é que, por vias não oficiais, os habitantes de Gabela ficaram a saber da existência de dois movimentos em Angola, nessa altura: a UPA que posteriormente passou a chamar-se FNLA e que era na verdade um movimento fantoche, tribalista e terrorista, e o MPLA, movimento de libertação, de cunho nacionalista e forte implantação popular. (MOMPLÉ, 2009, p.94)

Certamente a notícia da organização desses movimentos de libertação não foi passada por vias oficiais para não representar preocupação e importância por parte dos administradores coloniais, no entanto, a atitude dos colonos é um termômetro do medo de todos os brancos perderem não somente as suas vidas, mas os benefícios de que dispunham em Angola.

Além de ficarem a par desses dois movimentos de libertação, antes dessa fatídica noite de 1961, passou no Hotel Guaraná um camionista que “garantiu que negros armados o tinham auxiliado a safar o seu camião que se enterrara numa estrada do norte [...]” (MOMPLÉ, 2009, p.93). Ao ouvirem esse relato, os hóspedes gritavam dizendo que “[o]s gajos matam todos os brancos que apanham” (MOMPLÉ, 2009, p.93), no entanto, o camionista disse que ao deparar-se com os guerrilheiros, eles cumprimentaram-no, pediram os documentos, perguntaram de “onde vinha e para onde ia, e puseram-se a safar o camião” (MOMPLÉ, 2009, p.93). Ele disse aos ouvintes que também pensou que seria morto, mas, após a ajuda, os guerrilheiros desejaram uma boa viagem e voltaram para o mato. A fala do caminhoneiro não foi recebida com bons olhos. Os hóspedes portugueses “se afastavam murmurando insultos e lançando-lhe olhares turvos de raiva” (MOMPLÉ, 2009, p. 94). Ele pensava em viajar no dia seguinte, mas diante da hostilidade, partiu imediatamente. Sendo assim, fica claro que os colonos tiveram o conhecimento de duas informações para mudarem de opinião.

Eugénio tentou dissuadir os vinte portugueses a não praticarem o massacre dos funcionários negros do hotel. No entanto, nada conseguiu fazer, mas optou por não agir como os outros portugueses. Ele mostrou seu senso de justiça quando falou: “– Se desconfiam deles levem-nos à polícia. Mas isto é um crime. Não têm direito de...” (MOMPLÉ, 2009, p.97). Nota-se na fala de Eugénio o ápice da indignação e da percepção da injustiça aplicada pela sociedade colonial.

Após assistir o episódio cruel e posicionar-se totalmente contra, Eugénio deixa claro de uma vez por todas que não pensava como aqueles vinte colonos assassinos. Os colonos do hotel descobriram que um dos negros tinha sido levado por dois parentes, que, ao entrarem no quarto da carnificina, verificaram que seu parente estava vivo. Eugénio por ter fama de bom atirador foi chamado para perseguir os negros e matar o sobrevivente.

Eugénio olhou-o incrédulo. Por um momento pensou que o outro estivesse a zombar dele, mas logo compreendeu que não. Falava a sério. Do seu ponto de vista, se Eugénio tinha boa pontaria, porque não havia de acabar com um negro moribundo? Queria responder, a todo o grupo que aguardava ansiosamente a sua resposta, que não era um assassino e não desejava participar daquele massacre. Mas tinha a certeza que ninguém lhe perdoaria tais palavras. Por isso, disse apenas:

- Estou cansado. Desculpem-me, mas estou exausto. Assim nunca consigo atirar bem.

Havia realmente uma nota de tão extremo cansaço na sua recusa, que os outros não insistiram. Mas Eugénio ainda ouviu um deles dizer, enquanto se afastavam:

- Este gajo é muito esquisito. É bom tê-lo debaixo de olho.

Não tiveram oportunidade de o ter debaixo de olho. Nesse mesmo dia, Eugénio fez as malas, despediu-se do agrimensor e partiu para Luanda, onde vive até hoje. (MOMPLÉ, 2009, p.99-100)

Por posicionar-se contra essa carnificina, Eugénio foi considerado como traidor. Apesar dele não ter tido a coragem de dizer o motivo real porque não iria atrás do negro, ele tomou uma posição contrária a que os seus colegas desejavam. Ele sentiu-se intimidado, mas conseguiu arquitetar uma resposta para não precisar confrontar aqueles desumanos sedentos pelo sangue negro e também para não precisar sujar as suas mãos com sangue inocente.

A partida de Eugénio não pode ser compreendida como fuga por covardia, mas como retirada por indignação, por não querer ser visto como conivente daquela atitude macabra. Tanto é que para Eugénio:

[...] ficou-lhe dessa noite memorável um imprevisível descontrolo nervoso, a repugnância por miolos, por melhor confeccionados

que sejam, e os pesadelos que, tal como hoje, treze anos depois, o obrigam a reviver o massacre dos catorze negros” (MOMPLÉ, 2009, p.100).

Eugénio não ficou abalado somente no momento do ato, mostrando deste modo a sua compaixão e humanidade pelos negros assassinados. Em consonância com o que diz Frantz Fanon sobre os distúrbios psíquicos, inconscientemente o jovem desencadeou vários sintomas ao reviver esse trauma mesmo após ter mudado de lugar e ter “a sorte de encontrar Flora, uma mulher compreensiva e serena, que tem sido para ele uma constante fonte de equilíbrio” (MOMPLÉ, 2009, p.100).

O símbolo do que a partida de Eugénio representa dentro do contexto de “O último pesadelo” pode ser interpretado a partir de algumas reflexões de Albert Memmi quando aponta que nem todo colonizador é colonialista e o que difere um do outro envolve um conjunto de situações práticas como a observação da carência do povo colonizado e a organização do sistema colonial para manter esse sistema de injustiça. Segundo Albert Memmi, o colonizador é aquele que recusa contribuir para a manutenção dessa dinâmica de duas maneiras: a partida física ou “permanecer ali e lutar para transformá-las” (MEMMI, 2007, p. 55).

Portanto, a atitude de partida de Eugénio pode ser depreendida como uma negação da estrutura colonial ali presente, apresentada na estrutura interna do conto, através das relações dialéticas entre os hóspedes brancos e os funcionários negros do hotel Guaraná. Albert Memmi, ao discorrer sobre as formas de recusa dos colonizadores em participar do sistema colonial, expõe o seguinte:

Oh!, não é necessariamente uma recusa violenta. Essa indignação não é sempre acompanhada de um gosto pela política ativa. Trata-se antes de uma posição de princípio, algumas afirmações que não assustariam um congresso de moderados, ao menos na metrópole (MEMMI, 2007, p. 56)

O filósofo assinala que para romper com esse sistema de injustiças coloniais, nem sempre a saída encontrada pelo pequeno colonizador é a do

confronto declarado e que esse rompimento nem sempre ocorre por ideais políticos, mas sim, por princípios que podem ser expressos através de falas que apontem suas posições. Na narrativa de Momplé, destaca-se que o rompimento de Eugénio, com os seus compatriotas, iniciou quando ele se posicionou, utilizando a fala, contra a atitude deles de matarem os trabalhadores negros do hotel.

Apesar de Eugénio nunca ter discutido a respeito de política com outra pessoa que não fosse o agrimensor, com quem podia conversar e expressar suas opiniões, as manifestações e principalmente a partida dele deixaram claro o seu posicionamento dentro daquela estrutura dual.

Eugénio e o agrimensor mantinham longas conversas sobre o momento político que viviam. E a sua secreta simpatia ia para o MPLA, pois o profundo sentido de justiça que ambos possuíam levava-os a concordar que os angolanos lutassem pela independência de sua terra, mau grado os privilégios pessoais que viessem a perder. Deviam, contudo, ser dos poucos colonos da Gabela a pensar assim. (MOMPLÉ, 2009, p.95)

Pelo uso do substantivo “simpatia” para caracterizar o que Eugénio nutria pelo Movimento Popular de Libertação de Angola, nota-se que além de identificar-se com o espaço, motivo do retorno do jovem a Angola, havia também afinidade com as pessoas, uma vez que o termo “simpatia” pressupõe uma relação interpessoal espontânea de aproximação por afinidade moral, ideológica ou de sentimentos.

Sendo assim, o termo MPLA é uma metonímia utilizada para abarcar a parte pelo todo, isto é, o MPLA emerge como representante dos angolanos e essa aproximação, bem como, a afinidade pressuposta, não se restringem só à ideia de libertação, mas também às pessoas que eram representadas por esse movimento.

A palavra “secreta” reforça a ideia do quanto Eugénio guardava suas opiniões políticas, fato esse que gerou “à sua volta um clima de desconfiança, pois não deixava de ser estranha a sua ausência de opinião em matéria tão importante para todos os colonos” (MOMPLÉ, 2009, p.95).

Contrariamente do que os outros hóspedes pensavam, Eugénio tinha sim opinião em matéria de política, apesar de não a manifestar publicamente, pois sabia que não seria compreendido. O jovem somente compartilhava seu apreço pelo MPLA com o agrimensor e o motivo de tal confissão centra-se no fato deles possuírem senso de justiça e concordarem que Angola deveria ser governada pelos angolanos, apesar de perderem os privilégios pessoais, que detinham enquanto colonos. Eugénio não somente tinha opiniões políticas, como lutou em prol delas e, no contexto da narrativa, o jovem posicionou-se três vezes contra as injustiças coloniais. A primeira, quando “gritou” contra os colonos:

- Parem! – gritou Eugénio a tremer – Não podem fazer isso!
Parem!

Ele próprio se admirou da força dos seus gritos, a ponto de ter dominado aquele alarido infernal. Os outros colonos encaram-no estupefactos, deixando de berrar e de brandir os paus. (MOMPLÉ, 2009, p.97)

A segunda manifestação ocorreu quando os assassinos o convidaram para ir atrás do negro que havia sido resgatado pela família, Eugénio respondeu-lhes que não iria, apesar de não ter tido a coragem de dizer o verdadeiro motivo. No entanto, é na terceira manifestação, a partida dele do Hotel Guaraná, que se concentra o ápice de sua indignação e reforça sua posição na medida em que assume uma atitude concreta em relação aos conflitos estabelecidos.

Seguindo algumas premissas de Albert Memmi, é possível considerar a partir do trecho narrado que para o ponto de vista do colonizador, qualquer relacionamento afetivo estabelecido com o chamado colonizado é nocivo:

[...] tem que passar, insistem eles, pois o romantismo humanitário é considerado na colônia como uma doença grave, o pior dos perigos: não é nem mais nem menos que a passagem para o campo do inimigo.

Se ele se obstinar, aprenderá que embarca para um inconfessável conflito com os seus, o qual permanecerá para sempre aberto, jamais cessará, a não ser com sua derrota ou seu retorno ao redil do colonizador. Muitos se surpreendem com a violência dos colonizadores contra o compatriota que põe em perigo a colonização. É claro que só podem considerá-lo um

traidor. Ele questiona os seus em sua própria existência, ameaça toda pátria metropolitana, que eles pretendem representar e definitivamente representam na colônia. A incoerência não está do lado deles. (MEMMI, 2007, p.57)

Eugénio, antes de partir, sentiu o que é ter à sua volta compatriotas que não confiam nele. Os questionamentos que ele fez chamou a atenção dos brancos presentes no quarto, como se comprova na continuação do diálogo:

– O que foi? – perguntou por fim Osório, suspendendo as chambocadas²⁷ e virando, de má vontade, o rosto suado e salpicado de sangue.

– Vocês não podem fazer isto. – replicou Eugénio com indignação – Se desconfiam deles, levem-nos à polícia. Mas isto é um crime. Não têm direito de...

– Eu já sabia, eu já desconfiava que você era pior que eles, seu canalha! – interrompeu Regalo, apontando-lhe o revólver. Um brilho tigrino faiscava-lhe nos olhos claros e Eugénio compreendeu que, se pronunciasse mais uma palavra, o outro o mataria ali mesmo. Fez menção de se ir embora, mas Regalo barrou-lhe a passagem, colocando-se atrás dele e encostando-lhe a arma ao corpo.

– Vais ficar aqui até o fim, meu traidor de merda – ordenou ele, com uma calma sinistra – ou então já sabes o que te acontece! (MOMPLÉ, 2009, p.98)

Eugénio passa a ser visto pelos outros brancos como um traidor. O tratamento acentuado por tu destaca a inferioridade com que Regalo via Eugénio, após ele ter se posicionado contra aquela atitude criminosa. Por tomar essa atitude, o jovem colocou a sua vida em risco, a ponto de ter quer continuar a presenciar a cena, com uma arma encostada nas suas costas.

Albert Memmi, ao discorrer sobre os ideais de justiça do pequeno colonizador que percebe o quão injusto é o sistema colonial afirma:

Se não pode superar este moralismo insuportável que o impede de viver, se acredita tanto nele, que comece por partir:

²⁷ Segundo Joaquim de Castro, no Dicionário Informal *online*, significa: “Cacete, chicote, chibata. Termo usado em Moçambique, tendo como origem a palavra «jambock» do afrikander (língua falada na África do Sul)”. Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/chambocadas/>

demonstrará a seriedade de seus sentimentos e resolverá seus problemas... e deixará de criá-los para seus compatriotas. Caso contrário, não deve esperar continuar a perturbá-los tranquilamente. Eles passarão para o ataque e revidarão cada golpe; seus camaradas ficarão intratáveis, [...] (MEMMI, 2007, p.57)

Eugénio bem que tentou impedir aquela carnificina, mas não pôde. O que ele pôde foi não ter participado da caçada ao negro resgatado pelos familiares. Essa atitude despertou ainda mais a raiva dos portugueses.

Em “O último pesadelo”, Lília Momplé problematiza a possibilidade de um relacionamento que tem como base o respeito à dignidade humana de personagens que se encontram em polos opostos de um sistema dual e opressivo, ao colocar na boca do agrimensor a fala de que nem todos os rebeldes eram terroristas, e ao discorrer sobre o relacionamento entre Eugénio e o velho Sabonete, funcionário do Hotel Guaraná.

Eugénio sempre o tratara, pelo menos, com humanidade. Dava-lhe peças de roupa velha e no fim do mês gratificava-o generosamente. Além disso, estabelecera-se entre eles uma espécie de camaradagem, baseada no senso de humor que ambos possuíam. (MOMPLÉ, 2009, p. 97)

Utilizar a palavra “humanidade” para caracterizar a forma como Eugénio tratava o Velho Sabonete é de suma importância no contexto dessa narrativa. Isso parte do princípio de que o Velho Sabonete era visto pelo jovem primeiro como humano, não como um objeto que estava ali para ser utilizado. É claro que, dada às diferenças sociais, Eugénio também ofertava apoio material, como dando roupas, ainda que velhas, e dinheiro em espécie. Tirando essa relação humanitária, os dois também se tornaram camaradas, unidos pelo senso de humor.

No entanto, ao concluir sobre a dinâmica das relações entre colonizador e colonizados, Albert Memmi aponta que:

Depois, ao longo, do caminho, afiguram-se para mim, ao mesmo tempo, a necessidade dessa relação, a necessidade de seus desenvolvimentos e os rostos necessários que ela imprimia ao colonizador e ao colonizado. Em suma, a leitura completa e atenta desses dois retratos e dessa situação me obrigou a esta conclusão: esse ajuste não podia ocorrer porque era impossível. (MEMMI, 2007, p.184)

Portanto, para Memmi é impossível de acontecer, em escala geral, essa relação humanizada entre colonizadores e colonizados, pois isso significaria o fim da dinâmica colonialista, que precisava dessas relações segregadas para existir, aspectos estes que emergem significativamente no conto “O último pesadelo” de Lília Momplé. O massacre dos quatorze negros pelos vinte brancos retrata muito bem a dualidade dessas relações pautadas no medo e na desconfiança dos brancos perderem seus prestígios de colonizadores. Porém, ao retratar a dizimação desses negros, Lília Momplé aponta para outra contradição da situação colonial, uma vez que, segundo Albert Memmi: “Se o colonizado fosse suprimido, a colônia se tornaria um país qualquer, entendo, mas quem seria explorado? Com o colonizado, desapareceria a colonização, inclusive o colonizador” (MEMMI, 20017, p.187). Ou seja, caso o negro oferecesse perigo, o colonizador matava-o, no entanto, se matasse todos, eles perderiam seu posto de exploradores por não ter mais o explorado.

Quanto ao massacre, o conto finda expondo “Que a tal conspiração para matar todos os hóspedes do hotel não passara de boato. E que, como é óbvio, todos os responsáveis pelo massacre, mesmo os assassinos, tinham ficado impunes” (MOMPLÉ, 2009, p.100). Os colonos que executaram essa carnificina humana não se sentiram culpados valendo, uma vez mais, retomar Althusser no que se refere aos aparelhos ideológicos do Estado e a capacidade da classe dominante em inculcar verdades absolutas dentro de campos de força ideológicos que auxiliam profundamente na sustentação de regimes capitalistas de exploração. A segregação é um dado dos sistemas de exploração capitalistas, já que garantem a significativa constituição da força de trabalho interna.

Retomando, uma vez mais, as esclarecedoras considerações de Frantz Fanon, vale citar o trecho em que este autor destaca o mundo maniqueísta e suas relações internas:

‘Estamos aqui pela força das baionetas...’É fácil completar a frase. Durante a fase insurrecional, cada colono raciocina a partir de uma aritmética precisa. E, primeiro, a afirmação de princípio: ‘São eles ou nós’ não constitui um paradoxo, já que o colonialismo, como vimos, é justamente a organização de um mundo maniqueísta, de um mundo compartimentado. E quando, preconizado meios imprecisos, o colono perde a cada representante da minoria opressora que mate 30, 100, 200 indígenas, ele percebe que ninguém fica indignado, e que, afinal, todo o problema é saber se se pode fazer isso de uma vez só ou por etapas. (FANON, 2005, p.103)

Utilizando-se ora da violência psicológica, ora da violência física, os colonialistas tratavam de manter a cisão social que sustentava a sociedade colonial. A cena que causa mal-estar a Eugénio há treze anos nunca foi questionada ou teve os culpados penalizados porque, sob a lógica segregacionista colonial, ‘antes a morte dos negros do que a dos brancos’. Talvez o impressionante da narrativa desse trecho se organize em torno do fato de que os assassinos não tinham aparentemente nenhuma autoridade política, como no caso do administrador, ou policial para tomarem tal atitude, no entanto, a tomaram nas mesmas proporções e legitimidade de autoridades coloniais locais.

Para Albert Memmi ao fazer a distinção entre o colonial, o colonizador e o colonialista, vale observar que o pequeno colonizador, apesar de também ser economicamente explorado pelos senhores coloniais, detêm benefícios de toda ordem dentro das relações sociais.

Pois o privilégio é relativo: em maior ou menor grau, todo colonizador é privilegiado, na medida em que é comparativamente ao colonizado, e em detrimento dele. Se os privilégios dos poderosos da colonização são espantosos, os reduzidos privilégios do pequeno colonizador, mesmo o menor deles, são inúmeros. Cada gesto de sua vida cotidiana o põe em relação com o colonizado, e a cada gesto ele se beneficia de reconhecida vantagem. Ele se vê em vantagens com as leis? A polícia e até mesmo a justiça serão mais clementes em relação a ele. (MEMMI, 2007, p. 45)

Sendo assim, Lília Momplé, ao ficcionalizar o assassinato e a impunidade oriunda dele, ilumina o que Albert Memmi chama de privilégio social do pequeno colonizador, uma vez que, os colonizadores eram simples trabalhadores, sem posses ou grande posição social, mas tinham a vantagem de serem brancos e isso já era fator determinante para ter a polícia e a justiça ao lado deles.

O título “O último pesadelo” faz alusão aos pesadelos do personagem Eugénio e também ao contexto geral da obra, tendo em vista a ordem disposta dos contos. Portanto, ao descrever em cada conto sucessivas atrocidades dos colonizadores, no livro, o conto figura como a cena derradeira dos horrores da colonização.

É possível depreender com a leitura e análise deste conto um panorama histórico em perspectiva macro histórica do colonialismo português em seus estertores, pois incide, justamente, nos momentos finais da ocupação de territórios africanos por Portugal. Segundo o historiador Paulo Fagundes Visentini, a Revolução dos Cravos desencadeia, sem dúvida, a discussão em torno dos territórios ocupados no continente africano, na medida em que o 25 de abril em Portugal não significava necessariamente a independência dos países ainda ocupados por Portugal.

Em Portugal ocorreu a Revolução dos Cravos, desencadeada pela revolta militar de 25 de Abril, dando início a um período de instabilidade política com a troca de governo. As autoridades portuguesas discordavam quanto aos rumos que deveriam tomar em relação à disputa que ocorria em Moçambique. (VISENTINI, 2012, p. 96)

Portanto, escolher abril de 1974 para datar a escrita de “O último pesadelo” é significativamente simbólico, tendo em vista que a libertação oficial de Moçambique se deu no dia 25 de junho de 1975, porém já havia sido assinado o Acordo de Lusaka em 7 de setembro de 1974, instalando um governo transitório (VISENTINI, 2012, p.96-97). Era dado como certo que esse episódio seria, de fato, o último pesadelo na vida dos moçambicanos. Essa certeza pode ser corroborada com o último parágrafo desse conto que diz “[l]á fora, os primeiros raios de sol começam a romper a noite” (MOMPLÉ, 2009, p.100), uma

metáfora da esperança da libertação para Moçambique e Angola. Segundo José Luís Cabaço, “Angola, não obstante, a violência propagandeada pelo regime português, surgia como uma janela de esperança para os que sonhávamos a independência” (CABAÇO, 2011, p.217).

Os pesadelos persistentes de Eugénio podem ser compreendidos como metáfora daquilo que fala Albert Memmi sobre a dolorosa retaliação, que consiste em reviver aquilo que ele presenciou, apesar de não ter participado tão diretamente de sistemas opressivos de poder, mas lembrando que Eugénio, embora um colono atento às condições da vida em Angola, também era atendido, servido e cuidado pelos trabalhadores angolanos. Em suma, todo europeu carrega a “doença” de ser colonizador por ser branco, e eles precisariam aprender a viver com essa problemática histórica. Quanto às marcas, deixadas pela colonização no colonizador, Albert Memmi conclui que:

A colonização só poderia desfigurar o colonizador. Ela o colocava diante de uma alternativa com saídas igualmente desastrosas: entre a injustiça cotidiana aceita em seu proveito e o auto-sacrifício necessário e jamais consumado. É essa a situação do colonizador, que, ao aceitá-la, apodrece, e ao recusá-la, nega a si mesmo. (MEMMI, 2007, p. 186)

Valeria, então, refletir a partir das condições sociais de Eugénio que apresentaram as opções a serem feitas: questionar sob o ponto de vista endógeno as desigualdades sociais e econômicas trazidas para Angola via colonialismo ou silenciar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos cinco contos da obra *Ninguém matou Suhura: Estórias que ilustram a história*, de Lília Momplé, partiu de pressupostos teórico-críticos afinados à dialética-materialista no que se refere a perspectivas críticas que contribuam para as aproximações, possíveis e pertinentes, entre a produção literária e a conjuntura social e histórica, neste caso, do contexto social moçambicano, contexto a partir de onde surge a produção literária da autora. Assim, foi possível constatar a ênfase dada ao caráter opressor do período colonial que nos contos emerge em recorte cronológico entre 1935 a 1974. Observa-se, também, que por datar os contos no início de cada epígrafe, a autora aponta para uma tentativa de, estilisticamente, construir uma projeção de veracidade dos fatos ali narrados. Fator que também pode ser aludido pela nota presente na última folha da obra: “Estes contos são baseados em factos verídicos, embora os locais e as datas nem sempre correspondam à realidade” (MOMPLÉ, 2009, p.104).

Portanto, por intermédio do tema tratado e suas potenciais imbricações com os fatos históricos, ao longo da análise proposta para esta dissertação, foi possível, ainda, chegar a uma última reflexão aliada às análises feitas dos contos e que foram se organizando a partir da leitura dos textos de Frantz Fanon.

A aproximação final que se pretende mobiliza-se em torno, evidentemente, do livro de Lília Momplé mas articulada, um pouco mais, com algumas reflexões constantes do livro *Condenados da terra*, de Fanon. Esta, uma obra de caráter documental que registra a experiência de seu autor como médico na Argélia, e que permitiu pressupor, aferir e concluir, na análise dos contos de *Ninguém matou Suhura*, que Lília Momplé conseguiu transitar entre o campo literário e o campo histórico conservando o que é inerente ao estatuto do texto ficcional.

Considerando as possibilidades de tal aproximação, valemo-nos das observações de Alicia Cherki a respeito do livro de Frantz Fanon, e a ampliamos à análise da obra que ora abordamos. Assim, sob o ponto de vista dos contos de Lília Momplé:

prossegue essa interrogação sobre a alienação por um mundo dominante, que subverte e altera tanto as coletividades quanto aos sujeitos, em seu devir pessoal. O livro retoma [o tema do colonialismo] radicalizando-o no quadro do combate político, os dados das relações dominante/dominado e as condições para a libertação do sujeito (CHERKI, 2005, p.13).

Portanto, é possível afirmar que em contextos distintos porém confluentes, já que se inserem dentro do quadro geral das colonizações que ocorreram no continente africano, tanto as reflexões de Lília Momplé quanto as de Frantz Fanon apontam e questionam, respectivamente dentro de seus campos de produção de saber, as diversas formas oriundas da colonização, compartilhando da noção de que os processos de colonização alteraram e interferiram na vida das pessoas submetidas a esses regimes de opressão. O tema do colonialismo, portanto, é abordado sob o ponto de vista de um mundo segregado cuja exploração do trabalho é condição fundamental para a sua existência. No entanto, concomitantemente às reflexões acerca da opressão a que as populações foram submetidas, Lília Momplé e Frantz Fanon evocam os caminhos possíveis para a libertação e/ou emancipação social desses sujeitos. Ainda segundo Cherki, relativamente a Frantz Fanon - e que aqui comparativamente é possível estender às reflexões de Lília Momplé -, afirma:

Escreve a partir de sua experiência singular, a partir da história imediata, do seu mergulho nessa história, experiência que lhe é necessário elaborar e transmitir. A própria escrita segue esse movimento: os diferentes temas que compõem o livro [...] são dispostos como fragmentos, como estrofes de um poema, aos quais se misturam tempos de análise rigorosa mas sempre escrita numa língua que, tenta produzir, mas além das significações, uma compreensão que não está ligada apenas ao manejo do conceito do [colonialismo]. (CHERKI, 2005, p.13-14)

Nesse sentido, portanto, é possível aferir que os contos de *Ninguém matou Suhura* mapeiam o mundo colonial maniqueísta nas esferas do campo e da cidade, evidenciam a divisão geográfica de Moçambique, estabelecida pelas esferas do poder colonial. Os contos compõem um painel histórico do século XX

que compreende o longo período da presença portuguesa em territórios africanos, em especial em Moçambique, país natal da autora. Desse modo, é possível notar como os elementos desse contexto ficcionalizam e exemplificam o que Frantz Fanon denomina “mundo compartimentado”, quer dizer:

Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura é também uma superestrutura. Alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. (FANON, 2005, p.56)

Essa análise permite ratificar que a segregação colonial não estava centrada exclusivamente nos espaços do campo ou da cidade, mas sim, em uma complexa e ampliada estrutura social estratificada cujas formas indiscutíveis da infraestrutura econômica definiram o modelo colonialista e incidiram diretamente nas formas de suas superestruturas resultando, como é exemplo, na questão historicamente construída do conceito de raça. De acordo com o cenário, se citadino ou rural, as desigualdades sociais foram expostas, através de suas dinâmicas espaciais. Essas exclusões, por vezes foram questionadas pelos negros dos contos. “– Negro é mesmo irmão de cão! – conclui como sempre Naftal, com melancólico fatalismo correndo para o mercado” (MOMPLÉ, 2009, p.33).

Portanto, resultado indiscutível de tal processo de estruturação social para atender as dinâmicas econômicas e políticas colonialistas, seja no campo ou na cidade, está o negro como elemento social determinante, já que é a significativa força de trabalho local. Personagem central das narrativas de Lília Momplé, o negro representa o eixo central dos contos da autora para a compreensão do sistema opressivo colonial, mas também para a compreensão de uma potencialidade utópica capaz de criar as primeiras condições para a transformação social na medida em que potencializa por meio do sofrimento cotidiano o desejo da mudança, ainda que não se realize, como foi possível observar nos contos “Aconteceu em Saua- Saua”, “Caniço” e “O baile de Celina”.

Ainda sob o ponto de vista de Fanon, “O questionamento do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional dos pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação passional de uma originalidade apresentada como absoluta” (FANON, 2005, p.57). E nessa direção, é possível apontar, especialmente, para dois personagens masculinos que se aproximam dessa reflexão: o Mussa Racua e o Naftal, ambos analisados no primeiro capítulo desta dissertação.

Alice Cherki, ao prefaciар, *Os condenados da terra*, afirma:

[...] Frantz Fanon apresenta, em tensão política, cultura e indivíduo, levando em conta os efeitos da dominação econômica, política e cultural sobre o dominado. Sua análise insiste nas consequências da submissão não só dos povos mas também dos sujeitos, e nas condições de sua libertação, que é antes de tudo uma libertação do indivíduo, uma ‘descolonização do ser’. (CHERKI, 2005, p.12)

Assim como Frantz Fanon ao fazer essa compilação do que viu na guerra da Argélia, aborda as tensões políticas, culturais e sociais, nos contos de Lília Momplé, é possível afirmar, confluentemente, que ocorre uma sensível mobilização em torno de confrontos políticos e culturais centrados, sobretudo, nos personagens macuas, destacando também os efeitos da dominação nas esferas políticas, culturais e sociais, como representação das opressões que atingiram o povo dessa etnia. As histórias de Lília Momplé focalizam diferentes tipos de opressões que atingiram diretamente os personagens, e que, se analisadas sob a perspectiva da totalidade da obra, destacam as consequências do projeto colonial na África de Língua Portuguesa, mas acabam por acionar, inevitavelmente, o desejo de transformação social por meio da libertação social, política, econômica e, principalmente, psicológica.

Lília indica em seus contos que essas opressões se deram pelo fator político-econômico e que se acentuaram pelos aspectos culturais e raciais, enfatizando a supremacia do branco sobre o negro. Sobre esse último aspecto, Alice Cherki cita que “Lutar contra o racismo é inútil, se não se evidenciam os efeitos da opressão exercida pela cultura dominante, opressão que atinge as

comunidades, o político e a cultura, mas também o ser psíquico” (CHERKI In: FANON, 2005, p.13).

Foi nesse viés de denúncia dos efeitos da opressão colonial que através de sua escrita, Lília Momplé lutou contra o racismo e seus efeitos catastróficos. Assim como no livro *Os condenados da terra*, Frantz Fanon “dedicou-se tenazmente a questionar [...] a relação [dos alienados], procurando restaurar suas referências culturais, sua língua, sua organização da vida social, tudo aquilo que poderia fazer sentido” (CHERKI, 2005, p.9-10), Lília Momplé também o fez na sua obra literária. Fica claro que tanto Fanon quanto Momplé queriam “a qualquer preço, desalienar indivíduos, ‘situá-los de novo em seus lugares num país onde o não-direito, a desigualdade e o assassinato se erigem em princípios legislativos, onde o autóctone, alienado permanente no seu próprio país, vive num estado de despersonalização absoluta” (CHERKI, 2005, p.10).

Com esse percurso, é possível atestar que a posição política e ideológica de Lília Momplé está em consonância com os princípios almejados por Paulin J. Hountondji para o intelectual africano, ao problematizar dois eixos centrais para a sustentação e manutenção do colonialismo em Moçambique – trabalho alienado e desigualdade educacional, como forma de subjugar os negros, o que desencadeia em um terceiro eixo, a desumanização das relações interpessoais, que, em suma, consiste na estratégia de dividir para governar.

Observa-se que as relações de trabalho, instauradas pelo colonialismo português em África, foram fatores determinantes para a exploração dos moçambicanos, pois os colonizadores sabiam que o meio mais eficaz de subjugar o colonizado era tolhendo-lhe de sua fonte primária, quer isto dizer, no que diz respeito à sua capacidade, em liberdade, de prover o sustento de sua família. Sem tais condições, a submissão torna-se condição fundamental para a sua sobrevivência e para a consolidação do sistema de exploração colonialista.

O outro eixo central problematizado por Lília Momplé foi apontar as formas de coerção dos colonizadores para impedirem o colonizado de adquirir ferramentas que possibilitariam a organização - mais ampliada e rápida - de estratégias para lutarem de forma equânime por sua liberdade. Indiscutivelmente, o acesso ao conhecimento educacional era importante e eficiente na medida em que permitiria uma reflexão mais adensada e compartilhada dos sentidos do colonialismo, bem como, as possibilidades

concretas da organização das lutas de libertação. Serão os caminhos percorridos e adotados, posteriormente, pelos intelectuais africanos nas lutas de independência de seus países, destacando, principalmente, o caso de Eduardo Mondlane, presidente da Frelimo, Frente de Libertação de Moçambique.

Essas duas estratégias opressoras desencadearam outro eixo utilizado para continuar legitimando o colonialismo em Moçambique: a quebra da dinâmica cultural das relações entre o povo Macua. É possível afirmar, assim, que Lília Momplé, tal como Frantz Fanon, “encontrou o ponto de convergência onde a alienação é questionada em todos os seus registros” (CHERKI, 2005, p.9). As estratégias, presentes na obra, para problematização da alienação/coisificação humana, analisadas sob a perspectiva da dialética-materialista, seja no âmbito físico ou intelectual, merecem destaque não somente pela temática e de como ela é tratada, mas também pela estratégia linguística e estética-literária.

Determinar o *locus* enunciativo do qual falava, referenciar o espaço geográfico e datar cronologicamente, no início de cada conto, proporcionou um efeito tão significativo na compreensão da totalidade da obra, inserida em seu contexto histórico, o que levaria a considerar as potenciais possibilidades do que talvez seja possível chamar de o conto histórico.

5. Referências

ABDALA Jr., Benjamin. *Literatura, Comparada & Relações Comunitárias, Hoje*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012.

_____. *De Voos e Ilhas: Literatura e Comunitarismos*, São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_____. *Literatura, História e Política – Literaturas de Língua Portuguesa no Século XX*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

ADICHE, Chimamanda Ngozi Adiche. *Sejamos todos feministas*. Tradução Christina Baum. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado: notas sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

ALVES, Luís Carlos Ribeiro. O homem e a alienação dos Manuscritos Econômico- Filosóficos de 1844 de Marx. *Pólemos*, Brasília, vol. 1, n. 2, dez 2012.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BARROS, Luiz Henrique Assis de. Uma análise do percurso da ideologia colonial portuguesa em relação à África (1928-1961). *Gênero & História* (UFPE), v. 9, p. 108-128, 2012.

CABAÇO, José Luís Cabaço. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. Violência atmosférica e violências subjetivas: uma experiência subjetiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Vol. 26, N.76, Jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092011000200013&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt> Acesso em: 29 .maio.2015.

CALIL, Léa Elisa Silingowschi. Liberdade, Igualdade e Fraternidade. *Mundo dos Filósofos*, 07 mar. 2001.

- CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos, 1750- 1880*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; São Paulo: FAPESP, 12ª Edição, 2009.
- CASTELO, Cláudia. *O Modo Português de Estar no mundo*. Lisboa: Afrontamento, 2011.
- CÉSAIRE, Aimé. Cultura e civilização. In. SANCHES, Manuela ribeiro (ORG.) *As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- CHERKI, Alice. Prefácio. In: *Os condenados da terra*; tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005 (Coleção Cultura, v.2). p. 7-21.
- CORRÊA, Eduardo; HOMEM, Sônia. *Moçambique primeiras machambas*. Rio de Janeiro: Margem Editoria, 1977.
- COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CRUZ e Silva, Teresa. Educação, identidades e consciência política: a Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930-1975); in Castelo, C. Et al. *Os outros da Colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: ICS, 2012. p. 103-116.
- DIAS, João. *Godido e outros contos*. In: CÉSAR, Armândio. Antologia do conto ultramarino. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- DEMARTINI, Zelia de Brito Fabri; CUNHA, Daniel de Oliveira. Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África Portuguesa: algumas anotações. *International Studies on Law and Education*. CEMOrOc-Feusp / IJI- Univ. do Porto. 2014. p. 57-64.
- Engels, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*; tradução de Leandro Konder. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*; tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005 (Coleção Cultura, v.2).
- FREIRE, Paulo, *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Editora Paz e Terra – 29ª edição – 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- FRELIMO. *História de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1971.
- GOTLIB, Nádia Battella. *Teoria do conto*. 11. ed. São Paulo: Ática, 2006.

GOVERNO de Moçambique. *A educação é para todos e não para um punhado de pessoas*. Disponível em: < http://www.portaldogoverno.gov.mz/noticias/educacao/marco2008/notes_ed_11_mar_09/?searchterm=analfabetismo>.

Acesso em 31/03/2014 às 13h00min.

_____. *Governo avalia positivamente acesso à educação no País*. Disponível em:<<http://www.portaldogoverno.gov.mz/noticias/educacao/governo-avalia-positivamente-acesso-a-educacao-no-pais/?searchterm=analfabetismo>>.

Acesso em 31/03/14 às 13h10min.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre Estudos Africanos. In: Santos, B.S.; Meneses, M.P. (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina: 2009. p. 120-131.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe. Estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

MARQUES, Moama Lorena de Lacerda. De Godido e outros contos até a produção contemporânea: um breve percurso pela narrativa moçambicana. In: XXIV Jornada Nacional do Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste, 2012, Natal. *Anais da XXIV Jornada do Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste*. Natal: EDUFRN, 2012.

_____. *O espaço- tempo da espera nos contos de Mia Couto: uma perversa fábrica de ausências*. 2013. 237 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, 2013.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo Macua e sua a sua cultura*, Lisboa: Ministério da Educação Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos- Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *Sobre o suicídio*; tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDONÇA, Fátima. Prefácio: Palavras (des)necessárias. In: HONWANA, Luís, Bernardo. *Nós matamos o cão tinhoso*. Maputo: Alcance Editores, 2014.

MÉSZÁROS, István. A educação para além do capital. Tradução Isa Tavares. 2 Edição. São Paulo: Boitempo, 2008.

MOMPLÉ, Lília. *Ninguém matou Suhura: Estórias que ilustram a história*. Moçambique: Edição da Autora, 2009.

MUNIZ, Estevan. “Se você é branco em Moçambique...” (Artigo/ resenha), 2012. Disponível em: <<http://www.inthemine.com.br/mineblog/?p=830>>. Acesso em: 31/03/2014 às 13h00min.

MUSSE, Ricardo. “Reificação em História e consciência de classe: de Max Weber a Karl Marx”, (Resenha/ online). Disponível em: < <https://blogdaboitempo.com.br/2015/05/22/reificacao-em-historia-e-consciencia-de-classe-de-max-weber-a-karl-marx/> >.

Acesso em: 31/03/2015.

_____. A Dialética como Discurso do Método. *Tempo Social* (USP. Impresso), São Paulo, SP: USP, FFLCH, v. 17, n.1, p. 367-389, 2005.

NETTO, José Paulo. *Marxismo impenitente: contribuição à história das ideias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.

NOA, Francisco. *Literatura colonial em Moçambique: o paradigma submerso*. In: Via atlântica. N. 3. São Paulo, dez 1999. P. 59-68.

ONU - Organização das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948.**

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de Narratologia*. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2011.

REIS, Jair Teixeira dos. *Manual Prático de Direito do Trabalho - 2ª Edição - Revista e Atualizada*, Curitiba: Juruá Editora, 2007.

SADER, Emir. Prefácio. In: MÉSZÁROS, István. A educação para além do capital. Tradução Isa Tavares. 2 Edição. São Paulo: Boitempo, 2008. P. 15-18.

SARAMAGO, José. *Levantado do chão*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

SOUSA, Moizeis Sobreira de; SALES, Sinei; MOYSÉS, Tatiana de Fátima Alves. *Descentramentos críticos nas literaturas de língua Portuguesa* 1ª Edição, Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

TEIXEIRA, Ana Luísa. Poetizando a história: Lina Magaia e o registro do feminino em contexto de guerra. Salvador, *XI Congresso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Ag. 2011.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Prefácio. In: CABAÇO, José Luís Cabaço. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 15-17.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia*. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

ZAMPARONI, Valdemir. “Da escravatura ao trabalho forçado: teorias e práticas”. In: *Africana Studia*, N.7, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. P.299- 325.