

**TIAGO RIBEIRO DOS SANTOS**

**ENTRE TRALHAS E TRAUMAS DE GUERRA:  
O GESTO TESTEMUNHAL DA ESCRITORA PAULINA  
CHIZIANE**

Florianópolis  
2015



**Tiago Ribeiro dos Santos**

**ENTRE TRALHAS E TRAUMAS DE GUERRA:  
O GESTO TESTEMUNHAL DA ESCRITORA PAULINA  
CHIZIANE**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Doutor em Literatura. **Área de Concentração:** Literaturas.

**Linha de Pesquisa:** Subjetividade, Memória e História.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Simone Pereira Schmidt.

Florianópolis  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Santos, Tiago Ribeiro dos  
ENTRE TRALHAS E TRAUMAS DE GUERRA : O GESTO TESTEMUNHAL  
DA ESCRITORA PAULINA CHIZIANE / Tiago Ribeiro dos Santos  
; orientadora, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Simone Pereira Schmidt -  
Florianópolis, SC, 2015.  
147 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-  
Graduação em Literatura.

Inclui referências

1. Literatura. 2. Chiziane. Moçambique. . 3.  
Colonialismo. Gênero.. 4. Luta de Libertação. 5. Guerra  
Civil. I. Schmidt, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Simone Pereira . II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-  
Graduação em Literatura. III. Título.

Aos meus pais, Antonio e Silvana,  
heróis de outras guerras.



## AGRADECIMENTOS

Em especial, agradeço à minha orientadora, professora Simone Pereira Schmidt, por ter me guiado pelo universo das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e por ter sido uma fiel interlocutora desde 2009, quando ingressei no Curso de Mestrado, na UFSC.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Literatura, especialmente à Cláudia Costa, à Susan de Oliveira, à Tânia Ramos e ao Cláudio Cruz, pelo diálogo estabelecido durante o Doutorado.

Aos queridos amigos da UFOP, especialmente aos amigos da República Carpe Diem, pelos longos anos de amizade, de risos e de festas.

Aos amigos de Floripa (Salve, Pacheco!), pela alegria dos nossos encontros e por tudo o que já compartilhamos nas mesas de bar: histórias, conquistas, desabafos e despedidas.

Ao Zé, ao Fubá e ao Bento, pelo que não expressa(va)m em palavras.

Aos colegas do IFSC Câmpus Lages, principalmente meus companheiros de sala, pelo aprendizado, pela amizade e pela ajuda no dia-a-dia.

À minha mãe, ao meu pai, à Nanda e ao Caio, por se fazerem presentes mesmo com toda a distância.

E, finalmente, à Capes, pelo apoio financeiro ao longo do curso.



## RESUMO

A literatura da escritora moçambicana Paulina Chiziane dialoga com a História de seu país, ao abordar o período colonial, a Luta de Libertação – que culminou com a independência, em 1975 – e a guerra civil, que teve fim somente em 1992. A partir da análise de dois romances, *Ventos do Apocalipse* e *O Alegre Canto da Perdiz*, enfocamos o tema central desta tese: o testemunho ficcional que a autora constrói nessas obras. Com base na História, na Psicanálise, nos Estudos Pós-Coloniais e nos Estudos de Gênero, analisamos, no rastro da história colonial de Moçambique, a complexa teia de relações mantida entre colonizados e colonizadores e o papel das mulheres nessas relações. Ainda, no âmbito da Luta de Libertação e da guerra civil, descortinamos a ação das mulheres nessas guerras, de modo a analisar as estratégias de gênero utilizadas por elas antes e após os conflitos. Tomando como parâmetro os papéis de gênero ocupados pelas mulheres militantes das ditaduras do Cone Sul, analisamos a atuação das mulheres combatentes do Destacamento Feminino criado pela Frelimo. Em relação ao testemunho sobre as guerras produzido pela escritora nos referidos romances, a tese contribui também para discutirmos a constituição do gênero do testemunho, em sua vertente europeia, e partirmos para uma formulação de testemunho ancorada na existência de memórias e de pós-memórias, como postula Marianne Hirsch (2012).

**Palavras-chave:** Paulina Chiziane. Moçambique. Colonialismo. Gênero. Luta de Libertação. Guerra Civil.



## ABSTRACT

The literature of the Mozambican writer Paulina Chiziane dialogues with the History of her country, approaching the colonial period, the Liberation Struggle - which ended with independence in 1975 - and the civil war ended only in 1992. From the analysis of two novels, *Ventos do Apocalipse* and *O Alegre Canto da Perdiz*, we focused on this thesis' central theme: the fictional testimony that the author builds in these works. Based on History, in Psychoanalysis, in Post-Colonial Studies and Gender Studies, we analyze in the wake of Mozambique's colonial history, the complex web of relationships maintained between colonized and colonizers and the women's role in these relationships. Even within the Liberation Struggle and the civil war, we disclose the women share in these wars in order to analyze gender strategies used by them before and after conflicts. Taking as parameter gender roles occupied by activists women of the Southern Cone of Latin America dictatorships, we analyze the participation of the combatants women of Female Deployment created by Frelimo. Regarding the testimony about the wars produced by the writer in these novels, the thesis also contributes to discuss the testimony genre constitution, in its European dimension, and goes into a witness formulation anchored in the existence of memories and post-memories, as postulated by Marianne Hirsch (2012).

**Keywords:** Paulina Chiziane. Mozambique. Colonialism. Gender. Liberation Struggle. Civil war.



*Descreve a horda humana nua, cheia de paus, ossos, dentes. Não demora muito a dizer que desde sempre os povos da Ibéria se manifestaram aguerridos e belicosos, tendo começado com cajados, fundas e pedras. Pouco demorou a chegar a D. Afonso Henriques, já com a terrível espada. E logo o Infante com barco, e logo Dona Filipa de Vithena com os filhos, e logo o Mapa-Cor-de-Rosa com o hino. E logo diz colónias, e logo províncias, e entre elas o cavaleiro cego rapidamente destaca Moçambique, e quem fala de Moçambique tem de falar de Gungunhana, e Bonga, e Mussa Quanta. E logo depois uma lista por ordem alfabética de diferentes tribos, uma outra lista de diferentes intrusos. Uma outra ainda sobre a luta entre as tribos, os cativos e a venda dos cativos.*

(Trecho do romance *A Costa dos Murmúrios*, de Lídia Jorge)



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO 1 - AS TRALHAS E OS TRAUMAS DE GUERRA.</b>	<b>25</b>
1.1 AS LITERATURAS DE TESTEMUNHO .....	25
1.2 A FALTA COMO MATÉRIA DO TESTEMUNHO .....	34
1.3 A NARRATIVA TESTEMUNHAL DE <i>VENTOS DO APOCALIPSE</i> .....	43
<b>CAPÍTULO 2 - A HISTÓRIA COLONIAL NA LITERATURA DE PAULINA CHIZIANE</b> .....	<b>59</b>
2.1 O COMPLEXO DE ÉDIPO À LUZ DOS PROCESSOS COLONIAIS .....	59
2.2 A HISTÓRIA DOS PRAZOS E DAS DONAS .....	66
2.3 <i>O ALEGRE CANTO DA PERDIZ</i> : A ZAMBÉZIA COMO METONÍMIA DE MOÇAMBIQUE .....	73
<b>CAPÍTULO 3 - GÊNERO E MEMÓRIA NAS GUERRAS EM MOÇAMBIQUE</b> .....	<b>83</b>
3.1 COMBATENTES E MILITANTES: ESTRATÉGIAS DE GÊNERO NAS GUERRAS .....	83
3.2 TESTEMUNHO E MEMÓRIA DO PERÍODO COLONIAL E DA GUERRA DE LIBERTAÇÃO EM <i>O ALEGRE CANTO DA PERDIZ</i> .	98
3.3 TESTEMUNHO E PÓS-MEMÓRIA DA GUERRA CIVIL EM <i>VENTOS DO APOCALIPSE</i> .....	111
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>133</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>139</b>



## INTRODUÇÃO

*A minha pátria  
É um órfão  
Baloçando de muletas  
Ao tambor das bombas.  
(Arlindo Barbeitos)*

Toda vez que assistimos aos noticiários, constatamos que pessoas de diversas partes do mundo têm, ao longo do século XXI, desafiado as fronteiras dos estados-nação, motivadas por questões étnicas, políticas, sociais ou religiosas. É o que pode ser verificado nas tensões entre palestinos e israelenses no Oriente Médio, que continuam a instalar a diáspora de milhares de “judeus errantes” pelo mundo. Para além do deslocamento de pessoas entre as fronteiras, é preciso pensar nos enfrentamentos de origem étnica ou ideológica, como o genocídio dos judeus nos campos de concentração ou o massacre dos armênios – este último tratado com restrição pelos historiadores e pelo governo turco, que nunca assumiu a intencionalidade das mortes em massa.

Todos esses fatos, que nos assustam pela brutal crueldade com que foram levados a cabo e legitimados pelos governos da época, não deixam de revelar as mazelas da História por meio da memória dos que sobreviveram a esses eventos. Mais próximos de nós, latino-americanos, estão os inúmeros casos de tortura e assassinato das vítimas das ditaduras dos países do Cone Sul. No caso do Brasil – cujo governo instituiu a Comissão da Verdade para apurar as violações ocorridas entre os anos de 1946 e 1988 –, há a lei nº 12.528, sancionada em 18 de Novembro de 2011, que tem como principal objetivo apurar os casos de desaparecimento de ativistas políticos contrários ao regime ditatorial.

Na segunda metade do século XX, enquanto países latino-americanos estavam enfrentando as dificuldades impostas pelos estados de exceção, alguns povos africanos ainda se mantinham como colônias de Portugal, que foi o último país europeu a manter colônias em África. Assim, entre os países africanos que foram submetidos ao colonialismo português, e mais tarde vieram a adotar o português como língua oficial, o primeiro que declarou sua independência foi Guiné-Bissau, em 1973 (porém, a independência foi reconhecida somente no ano seguinte), seguido de São Tomé e Príncipe, Moçambique, Cabo Verde e Angola, que só se tornaram independentes, respectivamente, no decorrer do ano de 1975.

Juntando-se ao fato de haver um escasso diálogo interno no âmbito dos próprios estados recém instaurados, eles continuaram a sofrer intervenções internacionais, que só fizeram piorar a situação de instabilidade política e econômica. Aliados como a ex-URSS e os Estados Unidos, que apoiaram determinados movimentos no contexto da guerra de Libertação, principalmente em Angola e em Moçambique, mantêm seus desejos econômicos mesmo após as independências. Esse quadro de disputas internas vai colaborar para a formação das guerras civis, que assolaram suas populações e defasaram, ainda mais, a economia desses países.

No caso específico de Moçambique – cuja literatura é abordada na investigação contida nesta tese –, o processo colonizador não respeitou, em nenhum momento, a diversidade étnica e cultural já existente no território, por isso, após a colonização, as disputas existentes foram intensificadas com a chegada dos portugueses. Isso explica o fato de as línguas e as etnias moçambicanas não corresponderem às fronteiras geográficas. Ainda, a escolha do Português como língua oficial a partir da independência e o modelo de ensino adotado, baseado na escrita, acabam por suplantam, respectivamente, a multiplicidade de línguas e a transmissão de valores baseada na tradição oral.

Embora tenha efetivado sua independência política, ao livrar-se da dominação europeia, Moçambique teve muita dificuldade em gerir o que sobrou dos anos de dominação, principalmente no aspecto político. Dizendo de outro modo, houve um embate muito grande entre os grupos étnicos do país, pois a FRELIMO<sup>1</sup> era formada, majoritariamente, por changanas, enquanto os ndaus – que, por tradição, não podem ser governados por changanas – criam a RENAMO<sup>2</sup>, com o objetivo de lutar pelo controle do país.

A partir da seara de estudos acerca do testemunho e da teoria pós-colonial, analisamos dois romances da escritora moçambicana Paulina Chiziane: *Ventos do Apocalipse* (1999) e *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), enfocando o diálogo com os eventos históricos relacionados à Guerra de Libertação e à guerra civil ocorridas em Moçambique. Assim, na primeira obra que serve de *corpus* à nossa investigação, a História comparece, em tom de testemunho e se descortina, por meio da escrita

---

1 Trata-se da Frente de Libertação de Moçambique, partido político fundado em 1962, responsável por liderar a Luta de Libertação no país.

2 A Resistência Nacional Moçambicana é um partido político de oposição à FRELIMO e foi criada logo após a independência, em 1975.

literária, as experiências traumáticas da guerra civil que assolou Moçambique por, aproximadamente, quinze anos.

Nesta tese, veremos em que medida a literatura de Paulina Chiziane pode ser englobada como um testemunho da guerra civil moçambicana, a partir do estudo do romance *Ventos do Apocalipse*. Certamente, não poderíamos deixar de considerar a produção teórica e crítica acerca do testemunho, a partir de relatos dos sobreviventes da experiência antissemita e das vítimas das ditaduras latino-americanas. No entanto, essa produção será válida para partirmos em busca de um mapeamento daquilo que pode se configurar como um testemunho daqueles que sobreviveram à experiência das guerras de Libertação e civil em Moçambique, de modo a caracterizarmos especificamente o testemunho produzido pela escritora.

Nos referidos romances, o enfoque dado por Paulina Chiziane recai sobre a memória e a representação das experiências das mulheres nas guerras. Por isso, nossa leitura enfocará a participação das mulheres nas duas guerras moçambicanas, a partir de um estudo da relação entre gênero e memória, observando as “estratégias” de gênero utilizadas pelas militantes latino-americanas, pelas mães dos desaparecidos e pelas mulheres combatentes na Luta de Libertação Nacional de Moçambique. Tomando como parâmetro as estratégias de gênero utilizadas pelas militantes latino-americanas, analisaremos como o movimento armado comandado pela FRELIMO fomentou a participação de mulheres e fez uso de discursos ligados à feminilidade e à masculinidade.

Os estudos de gênero, da forma como foram concebidos pelas primeiras teóricas do feminismo norte-americano, propiciaram inúmeras discussões que questionaram as condutas, os códigos sociais calcados no patriarcalismo e na heteronormatividade e as representações culturais. Logicamente, os questionamentos foram se avultando à medida que muitos debates foram perdendo força para dar lugar a novas indagações que se faziam presentes na pauta dos movimentos feministas.

Ao entrarem em diálogo com os Estudos Culturais, e principalmente com os Estudos Pós-Coloniais, os Estudos de Gênero passaram a promover um intenso debate sobre os vetores da diferença, uma vez que o gênero agrega em si discussões que extrapolam o âmbito de sua própria categoria. Dessa maneira, as discussões de raça, classe e sexualidade puderam ser pensadas como atravessadas pelo gênero e pela identidade.

Nesse sentido, será analisado o papel do gênero na construção das memórias relacionadas à ditadura e à Guerra de Libertação em Moçambique. Além disso, problematizaremos o negligenciamento da

memória de mulheres em relação a esses eventos históricos e a importância de seus testemunhos, que traduzem todo o trauma e a violência das ditaduras e da colonização.

Enfocando o testemunho a partir da perspectiva da Crítica Pós-Colonial e da Psicanálise, descortinaremos a experiência da guerra a partir das “tralhas” e dos “traumas” que as pessoas levam consigo no ato da diáspora. Aqui, a noção de “tralhas” pode ser perfeitamente compreendida a partir daquilo que a poetisa guineense Odete Semedo (2007) anuncia em “Um poema sem tempo”:

Continuando aberto este embrulho  
*nosso entulho*  
 mais dor haverá de magoar  
 nosso peito  
 mau agoiro a apregoar  
 mais despeito  
 – disse Guiné a todos  
 apontando o cantor da alma  
*nos escombros*  
*do que fora casa*

Sem princípio nem fim  
 onde tudo corria sem parar  
 onde estava tudo parado  
 murmúrio pairando no ar  
 a agonia na sua lassidão  
 desalegria  
 abraçada à morte  
 Mãos mutiladas  
 pernas coxas  
 andar claudicante  
 carnes amotinadas  
 Crianças comendo  
 um prato de tarrafe  
 salada de pau sangue  
 arroz sem mafe  
 assim nasceu um poema sem tempo.  
 (SEMEDO, 2007, p. 134)<sup>3</sup>

O poema acima, extraído da obra *No fundo do Canto*, fornece a dimensão exata do que procuramos designar com o uso do termo

---

3 Nesse poema, assim como nos demais poemas da obra *No fundo do Canto*, Odete Semedo faz referência à guerra civil que assolou a Guiné-Bissau durante os anos de 1998 e 1999 (grifos nossos).

“tralhas”: aquilo que a guerra danificou, o *entulho*, os *escombros do que fora casa*. A partir disso, faremos uma leitura atenta a fim de estudarmos as marcas externas – vistas a olho nu no corpo das vítimas – e as marcas internas – guardadas no inconsciente ao modo de imagens traumáticas –, que deixarão seus vestígios nos textos produzidos pelos sobreviventes.

Para analisar as práticas de colonização empreendidas em Moçambique, estudaremos o romance *O Alegre Canto da Perdiz*, a partir dos modos de agenciamento verificados entre colonizados e colonizadores. Uma análise centrada nos Estudos de Gênero será muito importante para descortinar a atuação das mulheres e de seus corpos no âmbito da Guerra de Libertação. Para isso, enfocaremos a História de Moçambique, de modo a entendermos como as mulheres tiveram um papel importante desde o início do processo de ocupação do território, quando a Coroa Portuguesa instaurou o sistema de prazos.<sup>4</sup>

Nossa tese, além de marcar a importância da literatura moçambicana entre as demais Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, revela o grande papel da escritora Paulina Chiziane para as Letras e para o (ainda escasso) grupo de mulheres que tem publicado livros em Moçambique. Constam em sua produção literária os seguintes títulos: *Balada de Amor ao Vento* (1990), *Ventos do Apocalipse* (1999), *O Sétimo Juramento* (2000), *Niketche: Uma História de Poligamia* (2002) – com o qual foi agraciada com o prêmio José Craveirinha, em 2003 –, *O Livro da Paz da Mulher Angolana: As heroínas sem Nome* (de 2008, uma obra financiada pela Ajuda Popular da Noruega e organizada em coautoria com a escritora angolana Dya Kasembe), *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), *Na Mão de Deus* (de 2012, em coautoria com Maria do Carmo da Silva), *As Andorinhas* (contos, de 2013) e *Por quem vibram os tambores do além* (de 2013, em coautoria com Rasta Pita).

Nascida em 1955, em Manjacaze, uma vila da província de Gaza, ao sul de Moçambique, Paulina Chiziane pertence à etnia *Tsonga*, encontrada no sul do país, na África do Sul, Zimbábue e Suazilândia. Desde criança, debate-se entre os valores de sua tradição e os valores da cultura europeia. Embora tenha saído do campo e se mudado para a periferia do distrito de Lourenço Marques – atual Maputo, a capital do país – com seis anos de idade, seu pai continuou resistente à assimilação dos costumes dos brancos. Em entrevista concedida a Patrick Chabal (1994)<sup>5</sup>, a autora afirma que seu pai fora levado para o trabalho forçado

---

4 Essa questão é desenvolvida no segundo capítulo desta tese.

5 Cf. CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.

na construção da Estrada Nacional Número Um, por isso era contrário à assimilação e ao regime colonial.

Assim, por uma questão de resistência, em sua casa só se falava o chope, que é a sua língua materna. Na antiga Lourenço Marques – onde se falam diversas línguas, entre elas, o ronga e o changane –, a escritora foi escolarizada em Língua Portuguesa. Aliás, em sua escola, os alunos eram proibidos de falar suas línguas nativas, pois a escola constituía-se como um espaço de segregação, onde brancos e negros estudavam juntos, mas mantinham relações de amizade separadas, convivendo apenas com seus iguais.

Os romances *Ventos do Apocalipse* e *O Alegre Canto da Perdiz* revelam, sobretudo, o olhar atento da escritora para as questões que a cercam desde criança. Ela mesma, sendo uma mulher traduzida culturalmente<sup>6</sup>, expõe a crueldade das duas grandes guerras por que passou seu país e traduz para o leitor, ao modo de ficção, aquilo que sua cultura oral quase a impossibilitaria de fazer: recriar as experiências em uma língua na qual não há similaridade de sentidos para o que, muitas vezes, ela pretende traduzir. Como muitos elementos da matriz cultural africana não encontram similaridade com termos ou ideias do universo ocidental, a saída, na maioria das vezes, é criar um glossário ao final das obras, para auxiliar o leitor a apreender os sentidos de muitos vocábulos contidos nas narrativas.

Para Paulina Chiziane, a questão da língua é de suma importância não só porque a linguagem é a ferramenta de seu trabalho como escritora, mas porque o uso que se faz da língua é um ato político e, ao mesmo tempo, um ato de exclusão. A voz de Paulina – assim como a voz de outros escritores das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, Inglesa, Francesa ou Espanhola – contém o emblema político das demandas dos países que se estabeleceram como colônias de nações europeias. Nesse sentido, ao enunciar seus textos em Língua Portuguesa, a escritora tem de lidar com o mal-estar provocado pelo fato de escrever

---

6 Referimo-nos, aqui, ao conceito de “Tradução Cultural” do teórico indiano Homi Bhabha (2003), para quem a identidade é formada nas fissuras e nas negociações que se estabelecem entre duas culturas distintas. A escritora Paulina Chiziane é, a nosso ver, uma mulher “traduzida culturalmente”, pois a construção de sua identidade como escritora deu-se a partir de uma matriz bantu (que já é, por si só, multicultural) e do contato com a cultura portuguesa, via processo de colonização. Cf. BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

numa língua cujas marcas de exclusão foram sentidas pelo seu povo e por ela mesma desde a infância.

Paulina Chiziane preocupa-se com as marcas de exclusão que vão sendo deixadas no rastro da dominação da Língua Portuguesa, uma vez que a maioria dos cidadãos moçambicanos – não falantes dessa língua – não pode dialogar com a produção de textos da esfera literária ou jornalística. Assim, cria-se um princípio de exclusão linguística (e também social) e um abismo entre aqueles que detêm o domínio da Língua Portuguesa e aqueles que são apenas receptores passivos das produções efetuadas nessa língua oficial. Além das marcas de exclusão que a língua traz consigo, os cidadãos moçambicanos têm de lidar com as questões mal resolvidas de sua História pós-colonial.

Pensar em Moçambique como um local atravessado pela experiência do colonialismo implica reconhecer que as trocas que se efetuaram no passado deixaram marcas substanciais que aparecem sob a forma de memórias. Essas memórias abrangem as alianças e as resistências verificadas no âmbito da zona de contato colonial, onde se instalam as diferenças entre colonizados e colonizadores. Além de pensar o lugar do colonialismo para a História e para o projeto de moçambicanidade, é preciso termos em mente o *locus* de tensão que as armas instauram no contexto das guerras moçambicanas e o testemunho como uma verdadeira “zona de fogo”, onde imperam, ao mesmo tempo, as tralhas e os traumas deixados por essas guerras.



## CAPÍTULO 1 - AS TRALHAS E OS TRAUMAS DE GUERRA

### 1.1 AS LITERATURAS DE TESTEMUNHO

*Nyamnova kha wuyi,  
(O dia de ontem não volta mais)*<sup>7</sup>

As ambiguidades e os impasses da colonização portuguesa em território africano desencadeiam novos (e velhos) debates na cena literária dos países que guardam as experiências do colonialismo. As marcas dessas experiências são trazidas à tona no gesto de escrita de autores que revivem o trauma ao mesmo tempo em que convivem com a ambiguidade presente no próprio ato de registrar as memórias, pois é preciso *lembrar de esquecer e não esquecer de lembrar*. As palavras de Márcio Seligmann-Silva (2003) mostram que a carga presente nos testemunhos das vítimas de grandes catástrofes – e nestas incluem-se os conflitos decorrentes do colonialismo – sinaliza um movimento de forças contraditórias, uma vez que há um esforço de tornar o evento traumático amplamente conhecido e outro de limitá-lo à memória individual.

Em grande parte, os escombros da História são reorganizados linguisticamente perfazendo uma espécie de quebra-cabeça em que faltam algumas peças, os mortos, pois aqueles que viveram o evento traumático até o final não puderam dar seu testemunho.<sup>8</sup> Nesse sentido, a recuperação de dados da História dá-se a partir de uma contraparte imaginativa<sup>9</sup>, que vai garantir coerência ao material produzido. Tanto

---

7 Todos os provérbios que compõem as epígrafes desta tese são de origem chope e foram retirados da seguinte fonte: JOPELA, Valdemiro. Para uma caracterização da Poesia Oral nas Timbila dos Vacopi e alguns aspectos do contributo Português 1940-2005. *Boletim do Departamento de Linguística e Literatura da Universidade Eduardo Mondlane*, Maputo, n. 17, p. 28-37, Out. 2011.

8 Agamben distingue duas formas de testemunha: *testis* é aquele que apenas acompanha um litígio enquanto *superstes* é a testemunha que vive a experiência e, portanto, pode relatá-la com mais propriedade. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

9 Paul Ricoeur e Hayden White já enfatizaram o caráter literário das práticas historiográficas. Para esses autores, toda escrita da História, ao ser um ato de linguagem, faz uso das mesmas técnicas de que a Literatura se utiliza para narrar uma história. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas:

biógrafos quanto historiadores ou escritores de obras literárias não deixam de ter um longo caminho pela frente, já que as experiências de dor e de medo provocadas pelos fatos da História não são fáceis de ser materializadas sob a forma de documentos escritos.

Nietzsche, em sua *Segunda Consideração Intempestiva* (2003), faz um apanhado do valor da História para a sociedade moderna, enfatizando que os homens, apesar de padecerem de uma “ardente febre histórica”, precisam da História para a vida e para a ação. Ao falar da vida humana em contraponto à vida animal, Nietzsche estabelece que os animais vivem a-historicamente, pois a cotidianidade da vida que levam não é dada a partir da História – como acontece com os humanos, para quem a existência é atravessada pelo fardo daquilo que já passou –, mas a partir de uma vida em que não se sente o peso da memória. Segundo o filósofo, “o peso [do passado] o oprime [o ser humano] ou o inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro que ele pode por vezes aparentemente negar (...)” (NIETZSCHE, 2003, p. 08).

O peso do passado de que nos fala o filósofo está atrelado, sobretudo, à morte, à memória e ao esquecimento. Para ele, toda ação humana corresponde a um esquecimento, uma vez que a condição de felicidade é justamente o ato de poder esquecer. Como argumento para o fato de que a felicidade só pode ser expressa por meio de uma vida a-histórica, Nietzsche traz à tona o exemplo dos cínicos<sup>10</sup> da Antiguidade, verdadeiros filósofos que professavam seu pensamento por meio da própria existência.

Os cínicos eram homens que viviam na miséria e praticavam a errância e a mendicância. Apesar de ter sido um movimento filosófico grego, o cinismo não deixou registros de suas ideias, o que mostra a afeição dos cínicos pelo esquecimento. O fato de não imprimirem seus ideais filosóficos no papel – não registrando suas ideias e experiências em linguagem escrita – demonstra uma simpatia por aquilo que não se submete ao registro, à comprovação factual, logo histórica.

Papirus, 1994. 3 v. e WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.

10 Em seu curso intitulado “A coragem da verdade”, Michel Foucault estabelece uma comparação entre os cínicos antigos e os santos da Igreja Católica, para dizer que ambos são exemplos de “vidas belas” construídas por meio da própria existência e em diferentes períodos da História. Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard; Éditions du Seuil, 2009. 368 p.

Importava aos cínicos praticar um modo de vida que entrasse em acordo com o modelo de conduta animal, por isso eram homens destituídos de bens e de riquezas. Na verdade, o grande objetivo do cinismo era promover um modo de vida que pudesse falar por si só. Nesse sentido, eles manifestavam sua verdade por meio do modo de vida que mantinham. A *bios* cínica era uma mostra verdadeira da prática da verdade e é nessa mostra que residia a beleza de sua existência. O modelo da relação estabelecida entre mestre e discípulo – verificado em outras escolas filosóficas – também era constante na vida dos cínicos. De acordo com sua filosofia, o indivíduo cínico deveria destituir-se de todo e qualquer bem, pois era preciso que praticasse o modelo de vida animal.

Nietzsche assegura que o ser humano deve encontrar uma posição saudável a partir de sua relação com o histórico e o a-histórico, pois é preciso seguir o hábito de conduta animal para permitir a condição mínima de felicidade. De acordo com o pensamento deste último, “talvez nenhum filósofo tenha mais razão do que o cínico: pois a felicidade do animal, como a do cínico perfeito, é a prova viva da razão do cinismo.” (NIETZSCHE, 2003, p. 09). Ele assegura-nos ainda que é possível viver feliz e sem lembrança – como o animal –, mas é impossível viver sem o esquecimento. Isto, de certa maneira, contrapõe-se a uma tradição historiográfica que preza pelo conhecimento excessivo dos fatos passados, de modo a não deixá-los fadados ao esquecimento. Segundo seu ponto de vista,

A serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir – tudo isto depende, tanto nos indivíduos como no povo, de que haja uma linha separando o que é claro, alcançável com o olhar, do obscuro e impossível de ser esclarecido; que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. (NIETZSCHE, 2003, p. 11)

Trabalhar com os resquícios da memória na tentativa de recuperar ficcionalmente grandes perdas não tem sido tarefa fácil para os escritores africanos que viveram na pele a dor das guerras. Ainda que no atual contexto das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa não mais se verifique a urgência em problematizar o embate histórico entre colonizados e colonizadores – como já o foi há alguns anos, no período de efervescência política suscitada pelos desejos de independência –, a

memória da colonização aparece sob a forma de intensos ruídos que não deixam de se fazer presentes nas produções literárias.

Os primeiros trabalhos englobados na noção de testemunho foram escritos na Europa a partir da experiência antissemita levada a cabo por Hitler na época do Nazismo alemão. Além disso, as pesquisas mais recentes mostram que o tema do testemunho já foi alvo de intenso debate no contexto das ditaduras da América Latina, com o relato de sobreviventes que foram presos e torturados pelas forças de repressão dos governos ditatoriais.

Márcio Seligmann-Silva, em seu livro *O local da diferença*, estabelece uma distinção entre *Zeugnis* (testemunho) e *testimonio*, para se referir, respectivamente, às experiências testemunhais produzidas na Alemanha (e, conseqüentemente, em toda a Europa) e nos países da América Latina. Para o autor, “os próprios eventos que estão na base dos discursos sobre o testemunho definem as características que cada um deles assume.” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 81). Nesse sentido, basta olharmos para os textos produzidos por indivíduos que participaram de eventos distintos, na Europa e na América, para identificarmos seus pontos de encontro e de afastamento. No âmbito germânico, a produção teórica acerca do testemunho esteve atrelada, na maioria das vezes, à Psicanálise – com a noção de trauma – e à teoria da memória, o que não acontece na América Latina.

Na Alemanha, os estudos sobre o testemunho têm Theodor W. Adorno como um dos seus principais expoentes. Em seu artigo intitulado “Os 100 anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de Auschwitz”, Márcia Tiburi revisita, via Adorno, o cenário do século XX marcado pela guerra e pela barbárie. Segundo Tiburi, “Auschwitz representou, para Adorno, o próprio lugar do *nonsense* da civilização que, em seu ápice, se entrega à barbárie.” (TIBURI, 2004, p. 13)<sup>11</sup>. A morte já não é mais uma questão biológica, mas política, como assegura Adorno, ao questionar o significado da vida mediante a impossibilidade de se fazer poesia depois de Auschwitz.

Sendo ele mesmo uma vítima do antissemitismo, Theodor Adorno foi obrigado a se exilar nos Estados Unidos e a denunciar por meio de seus textos a violência de uma morte em massa. Essa denúncia também faz parte do programa político de outros pensadores – como Walter Benjamin – que questionaram a civilização e o progresso frente ao nível insano da barbárie.

---

11 Grifo da autora.

Como assinala a filósofa, “Auschwitz vale como metáfora de uma civilização que destrói a si mesma com a ajuda da razão.” (TIBURI, 2004, p. 13). Essa afirmação atesta que, embora inundada pelo uso da razão como efeito do Iluminismo na Europa, a Alemanha nazista promove uma destruição maciça de corpos que altera sobremaneira a percepção sobre a condição humana. É justamente essa condição humana que é posta em evidência nos testemunhos de sobreviventes, de deportados de guerras, de torturados e até mesmo de personagens ficcionais que figuram em meio a textos em que o testemunho, além de funcionar como técnica narrativa, possibilita a escuta da fala do outro.

Para Márcio Seligmann-Silva, a *Shoah*<sup>12</sup> é o evento que norteia toda a teoria acerca do testemunho. Apesar de todo testemunho se basear num evento específico, não se questiona a singularidade do extermínio dos judeus nos campos de concentração. Conforme veremos em Agamben, a pessoa que testemunha é a vítima traumatizada, que, tanto pode ser alguém que observou o evento, como alguém que chegou muito próximo da morte. Quanto ao testemunho em si, ele é marcado sempre pela *literalização* e pela *fragmentação*, ou seja, pela incapacidade de tradução das experiências em imagens ou metáforas e pela falta de organização dos dados da memória. Na verdade, o próprio ato de testemunhar já é uma espécie de terapia para o traumatizado, uma vez que ele tem que recuperar as imagens vividas e organizá-las numa narrativa que seja cognoscível ao leitor. Para Seligmann-Silva, no gênero do testemunho,

a obra é vista tradicionalmente como a representação de uma “cena”. Mas qual a modalidade dessa representação? Certamente não podemos mais aceitar o seu modelo positivista. O testemunho escrito ou falado, sobretudo quando se trata do testemunho de uma cena violenta, de um acidente ou de uma guerra, nunca deve ser compreendido como uma descrição “realista” do ocorrido. De resto, testemunha-se – *sempre*, diria Walter Benjamin – uma cena traumática. (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 105)<sup>13</sup>

---

12 Trata-se de um eufemismo utilizado pela tradição judaica para atenuar a gravidade do fato histórico e apresenta o sentido de “devastação” ou “catástrofe”.

13 Grifos do autor.

A cena do testemunho traz sempre à mente a ideia do rito, em que alguém profere seu testemunho diante de um tribunal. Muito mais do que a intenção do depoente em querer fazer justiça, devemos considerar a intenção inconsciente do seu ato, pois toda testemunha tem um compromisso consigo própria. Na verdade, para além do papel de “justiceira da História” – ao pensarmos no sentido coletivo que a prática do testemunho traz consigo –, a testemunha tem como principal objetivo livrar-se do seu passado traumático. E esse passado pode ser identificado ao se olhar para o próprio corpo, que, muitas vezes, é capaz de contar aquilo que a memória tenta esconder:

Essa ética e estética da literatura de testemunho possui o corpo – a dor – como um dos seus alicerces. (...) Os seus limites físicos tornam-se a garantia de uma nova moral. É o corpo também que serve de suporte para a nova cartografia mnemônica. (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 111-112)

Em seu livro *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben esboça uma reflexão sobre o testemunho a partir da experiência da Shoah. Ele compartilha o termo utilizado pelos judeus para se referirem ao genocídio antissemita realizado pelo exército nazista: o termo “Shoah” é utilizado para amenizar o sentido brutal do extermínio<sup>14</sup>. Agamben traça, inicialmente, um perfil dos dois tipos de testemunha: a primeira (*testis*), ligada à tradição do direito ocidental, designa a testemunha que aparece como um terceiro em um processo judicial, enquanto a segunda (*superstes*) designa o indivíduo que viveu uma experiência e pode relatá-la em seu próprio nome<sup>15</sup>.

O teórico italiano opera seu estudo em diálogo com a obra testemunhal de Primo Levi, um dos sobreviventes que, a exemplo de outros – tais como Ruth Klüger, Paul Celan e Maurice Blanchot –, expuseram à humanidade a condição não-humana experimentada pelos judeus nos campos nazistas. Nos relatos de Primo Levi, há o depoimento de Miklos Nyiszli, uma testemunha que sobreviveu ao último esquadrão de Auschwitz e que assistiu a uma partida de futebol no campo de concentração. A partir disto, Agamben pondera que

---

14 Para Giorgio Agamben, o termo “holocausto” é fruto da tentativa de justificar uma morte para a qual não há uma causa justificável, por isso ele se recusa a fazer uso desse termo.

15 Para denominar os dois tipos de testemunha, Agamben recorre aos termos *testis* e *superstes*, ambos do latim.

essa partida poderá parecer a alguém como se fosse uma breve pausa de humanidade em meio a um horror infinito. Aos meus olhos, porém, como aos das testemunhas, tal partida, tal momento de normalidade, é o verdadeiro horror do campo. Podemos, talvez, pensar que os massacres tenham terminado – mesmo que cá ou lá se repitam, não muito longe de nós. Mas aquela partida nunca terminou, é como se continuasse ainda, ininterruptamente. Ela é o emblema perfeito e eterno da “zona cinzenta” que não conhece tempo e está em todos os lugares. (AGAMBEN, 2008, p. 35)

Tal partida marca um estado de normalidade perante a anormalidade do estado de exceção vivido em Auschwitz. Nos campos de concentração, a pessoa submetida à violência é chamada a praticar o desapego e é levada a crer que não tem sobre si o comando de nada, nem mesmo do próprio corpo. Conforme Agamben, ela é reduzido à vida nua: “(...) Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente.” (AGAMBEN, 2008, p. 76).

A anormalidade dos eventos ocorridos no campo transforma-se em um paradigma do cotidiano, quando todos são submetidos às mais terríveis experiências de aniquilamento do corpo. A cena da partida de futebol inscrita na memória do sobrevivente atesta que o trauma é uma possibilidade de a História se manter viva na mente da testemunha. Por isso, Agamben afirma que a “zona cinzenta” perfaz uma instância atemporal que está em todos os lugares, uma vez que a memória traumática acompanha a testemunha em toda a sua existência.

No caso das práticas de morte, havia o *Sonderkommando*, nome do grupo de deportados responsáveis pela gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. O trabalho desse grupo consistia em levar os prisioneiros às câmaras de gás, recolher objetos de valor presentes junto aos cadáveres e, finalmente, transportá-los até os fornos crematórios, onde eram queimados e cujas cinzas tinham de ser retiradas para que pudessem dar entrada a novos corpos. De acordo com Giorgio Agamben, os campos de concentração nazistas fomentavam uma biopolítica de assassinatos em massa:

Compreende-se então a função decisiva dos campos no sistema da biopolítica nazista. Eles não são apenas o lugar da morte e do extermínio, mas

também, e antes de qualquer outra coisa, o lugar de produção do muçulmano, da última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. Para além disso, há somente a câmara de gás. (AGAMBEN, 2008, p. 90)<sup>16</sup>

Agamben recupera a noção de biopoder em Michel Foucault<sup>17</sup>, que pensa o poder na sociedade moderna em termos de uma política do corpo, uma vez que a sociedade capitalista desenvolveu maneiras de controlar a população de modo a aperfeiçoar os processos econômicos. Esse aperfeiçoamento dá-se por meio do controle da vida nos seus mais diversos estágios, tais como as formas médicas de melhoria das condições de existência e as formas de controle dos índices de natalidade.

Na tradição de uma soberania territorial, o soberano tem o poder sobre os seus súditos e, a partir desse poder, pode desenvolver técnicas de otimização da vida ou pode, quando ameaçado, provocar a morte. No caso das sociedades modernas, a tecnologia de otimização da vida será preponderante para que haja uma normalização dos processos reguladores, pois o objetivo é manter o controle e a organização da sociedade, de modo a ajustá-la na esteira do processo produtivo.

No que tange à possibilidade e à impossibilidade de dizer no âmbito da cena testemunhal, Agamben discute a figura do muçulmano<sup>18</sup>, que, segundo Primo Levi, seria a testemunha integral que não poderia de forma alguma testemunhar. Esse é o grande paradoxo de Levi, uma vez que aquele que poderia dar o testemunho mais autêntico e verdadeiro é impossibilitado de fazê-lo. Por isso, a figura do sobrevivente e a do muçulmano são inseparáveis, dado que o poder de voz que falta ao segundo é compensado pela fala do primeiro. Nesse sentido, o teórico afirma que o testemunho é dotado de uma “dualidade essencial”, pois se firma a partir de uma incapacidade de dizer: “assim como o tutor e o

---

16 Grifo do autor.

17 A noção de biopoder foi utilizada pela primeira vez por Michel Foucault no primeiro volume de sua *História da Sexualidade*. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001. A primeira publicação desse livro ocorreu em 1976.

18 O muçulmano é aquele indivíduo que chegou ao estágio mais debilitado de saúde física e psíquica no contexto do campo de concentração. O nome faz referência ao modo curvado de se locomover, tal como um verdadeiro muçulmano que mantém o corpo prostrado em sinal de oração. (AGAMBEN, 2008, p. 53)

incapaz, o criador e a sua matéria, também o sobrevivente e o muçulmano são inseparáveis, e só a unidade-diferença entre eles constitui o testemunho.” (AGAMBEN, 2008, p. 151).

Z. Ryn e S. Klodzinski publicaram em 1987 um artigo intitulado “Na fronteira entre a vida e a morte: um estudo do fenômeno do muçulmano no campo de concentração”, onde foram incluídos oitenta e nove testemunhos de ex-deportados de Auschwitz. Do total de testemunhos inclusos no artigo, dez deles eram de homens que passaram pela condição de muçulmano, se recuperaram e puderam descrevê-la.

O mais interessante desses testemunhos é que eles questionam um dos pontos do paradoxo de Primo Levi, ou seja, o de que as testemunhas integrais jamais teriam podido testemunhar. Como demonstra Giorgio Agamben, “o muçulmano não é só a testemunha integral, mas ele agora fala e dá testemunho em primeira pessoa.” (AGAMBEN, 2008, p. 164). Recuperamos, a seguir, o testemunho de um dos sobreviventes que relata sua experiência como muçulmano no campo de concentração. Seu nome é Edward Sokól e seu relato apresenta o drama da condição não-humana a que foi levado o muçulmano:

Sou um muçulmano. Procurava proteger-me do risco de pegar uma pneumonia, assim como os outros companheiros, com a característica posição encurvada, estirando quanto possível as omoplatas, e movendo paciente e ritmicamente as mãos sobre o esterno. Assim eu me esquentava quando os alemães não olhavam. Daquele momento em diante, volto ao Lager carregado às costas pelos colegas. Mas os muçulmanos somos cada vez mais... (AGAMBEN, 2008, p. 165)

Para o pesquisador Márcio Seligmann-Silva, o testemunho ocorre sempre no tempo presente, dada a situação de enunciação em que a testemunha se coloca para relatar os fatos já ocorridos. Segundo ele, “na situação testemunhal, o tempo passado é tempo presente” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 104), o que contribui para haver o trauma inerente à cena relatada. Trazer para a linguagem uma experiência real de sofrimento não constitui uma tarefa fácil para a testemunha. Por isso, a produção de um discurso que se pretende fidedigno à cena de uma experiência individual ou coletiva – como a dos campos de concentração – esbarra na dor traumática de exposição do que antes era tido como indizível.

De acordo com Jeanne-Marie Gagnebin, “o ‘trauma’ é a ferida aberta na alma ou no corpo por acontecimentos violentos, recalcados ou não, mas que não conseguem ser elaborados simbolicamente, em particular linguisticamente, pelo sujeito.” (GAGNEBIN, 2002, p. 127). O trauma é algo que escapa à representação, por isso ele desencadeia a dificuldade de relatar uma experiência vivida pelo autor do testemunho.

O ato de fazer falar as vozes que foram obrigadas a se manter caladas durante algum tempo talvez seja a parte mais difícil para a testemunha. A ação de narrar, ou seja, a de tornar linguagem o evento experimentado, traz à tona tudo aquilo que a testemunha não teria mais nenhuma vontade de experimentar.

## 1.2 A FALTA COMO MATÉRIA DO TESTEMUNHO

*Sixaniso si gondisa m'thu kuhanya.*  
(O sofrimento ensina uma pessoa a viver)

Testemunhar algo é esbarrar numa dupla condição de falta, uma vez que, como a testemunha-sobrevivente não é a testemunha integral – já que as verdadeiras testemunhas “integrais” não sobreviveram ao evento traumático, seu relato contém uma lacuna que é resultado da impossibilidade de testemunhar. Além disso, a memória traumática do sobrevivente torna-o um ser fissurado por algumas situações reais que o levaram muito próximo da morte, afastando-o das situações pré-traumáticas, que passam a ser deixadas de lado em sua vida.

Nesse caso, o sujeito traumatizado passa a reviver constantemente, e em grande medida, alguns fatos-limite que o aproximaram de algo não-humano vivido na cena traumática. Por isso, sua memória passará a ser cercada por uma falta decorrente do processo de seleção das informações que estão mais próximas da catástrofe e que lhe causam mais terror. Assim, o testemunho abarca uma dupla falta: em relação àqueles que morreram e em relação à memória dos que sobreviveram. Para Giorgio Agamben,

(...) o testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As “verdadeiras” testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. (...) Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham

sobre um testemunho que falta. (AGAMBEN, 2008, p. 43).

O testemunho – como algo que está entre o documental, o histórico e o ficcional – insere-se ao lado da História, como postula Livia Reis: “História e memória podem nem sempre estar de acordo, mas os testemunhos são a garantia da continuidade da vida.” (REIS, 2007, p. 85). Em *Freud para historiadores* (1989), Peter Gay afirma que a Psicanálise e a História buscam causas no passado, por isso podem ser consideradas ciências da memória. Assim como a memória tem sua contraparte no esquecimento, a História tem de sobreviver com as lacunas dos documentos. E são essas mesmas lacunas que estão presentes duplamente no próprio testemunho e na memória traumática de quem sobrevive a uma tragédia.

Em relação aos textos produzidos no testemunho, há momentos em que os narradores envolvem-se sobremaneira no relato, descrevendo ambientes e cenas pormenorizadamente; em outros, quando a memória falha ou quando a cena traumática vem à tona, o relato apresenta-se com menos detalhes. De acordo com a pesquisadora Livia Reis,

(...) narrar, esquecer, lembrar, contar são procedimentos ambíguos em constante luta no interior do sujeito narrador e na exterioridade dos textostestemunho. A memória existe ao lado do esquecimento, um complementa e alimenta o outro. (REIS, 2007, p. 79-80).

Segundo ela, há que se levar em conta o esquecimento que caminha ao lado da memória, pois ele está de alguma forma integrado ao testemunho. E o que falta é preenchido com o material da imaginação, uma vez que a natureza lacunar é decorrente do trauma e inerente a todo testemunho. No testemunho não se tem a dimensão linear do tempo, como ocorre na história. A lógica do testemunho é a mesma lógica da memória: parte-se de uma cartografia onde vários momentos se entrecruzam, ao modo de um grande hipertexto, com várias espécies de conexões.

Em Freud, a teoria do trauma é pensada a partir de suas experiências clínicas e a partir das instâncias de terror e de violência experimentadas nos primeiros anos do século XX. O próprio autor teve que se exilar na Inglaterra por conta de problemas com seu trabalho, uma vez que, entre 1933 e 1944, o Freudismo foi perseguido como “ciência judaica”. Segundo suas pesquisas, dado o terror dos fatos experimentados pelo sujeito, as recordações pré-traumáticas se apagam

para dar lugar às memórias advindas com o trauma. Como não há um objeto que foi perdido para sempre – como ocorre no caso do luto –, o sujeito não sabe, de fato, o que perdeu, uma vez que não houve perda alguma, a não ser a sua memória saudável pré-trauma, onde estavam ausentes quaisquer cenas traumáticas. Nesse caso, ele vai desenvolver um estado melancólico. O trauma age como um incômodo que reaparece de tempos em tempos, levando o sujeito traumatizado a sentir dificuldade em distinguir a realidade da fantasia.

Mesmo assim, há um período de latência que impera sobre o distúrbio traumático. Somente após esse período é que aparece a neurose traumática. E ainda que os sobreviventes traumatizados não consigam elaborar em termos linguísticos o real do trauma, ou se neguem a fazer isso em nome da diminuição de seu sofrimento, muitos de seus familiares recebem inconscientemente os fatos traumáticos vividos por eles. De acordo com os estudos de Freud, o material recalçado é da ordem do inconsciente e pode desencadear uma série de sintomas, como as neuroses. A Psicanálise freudiana desconstrói o sujeito consciente soberano a partir da noção de inconsciente. Nesse caso, o material recalçado pode ser revelado a partir de uma acurada interpretação dos sonhos ou a partir das análises psicanalíticas.

Vale lembrar que, assim como na ação do sonho, a memória é perseguida pela censura<sup>19</sup>; na História, a memória coletiva também é censurada por esquemas de poder. Se em Freud a memória pode ser dificultada pelo trauma de um evento no qual o sujeito foi vítima de uma dor, em Walter Benjamin a dificuldade acontece porque as vítimas foram excluídas da História. Assim como Freud, o nome de Walter Benjamin figura em meio à galeria de autores que tiveram uma postura crítica em relação à sociedade europeia da primeira metade do século XX. Trata-se, na verdade, de ações de cincho contestatório mediante a situação política verificada na Europa logo após a Primeira Guerra Mundial. De toda a produção teórica de Walter Benjamin, as suas teses “Sobre o conceito de

---

19 Em *A Interpretação de Sonhos*, obra inaugural da Psicanálise publicada em 1900, Freud atém-se ao mecanismo de censura moral, como um dos elementos que integram o processo onírico. De acordo com ele, todos os pensamentos oníricos que participam da formação do sonho sofrem ação da censura que, embora atenuada durante o sono, tenta impedir a memória de reter o conteúdo do sonho. Cf. FREUD, S. A interpretação de sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: Edição Standard Brasileira. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969. (v. 4 e 5).

história”<sup>20</sup> são de crucial importância por mostrarem como a visão de História do filósofo contrapõe-se com a visão de outros pensadores, como Hegel e Marx.

Não podemos deixar de assinalar que todas as teses figuram como uma última tentativa do autor para questionar a “ideologia do progresso”, que culminou com a formação de totalitarismos, como o marxismo stalinista e o nazismo alemão. O fato de Walter Benjamin ter, supostamente, se suicidado demonstra como os textos das teses dão a dimensão exata do tamanho do incômodo sentido pelo filósofo durante os primeiros anos do século XX. Na verdade, a escrita de Benjamin firma-se como um prenúncio do que se tornaria o cenário europeu após algum tempo, pois durante os anos em que o filósofo estava escrevendo suas teses, Hitler já estava a planejar o genocídio dos judeus nos campos de concentração. Passando por países como a Itália e a França – inclusive onde já tinha efetuado tentativas de suicídio num hotel em Nice –, Benjamin morre em solo espanhol quando tentava fugir da perseguição nazista que sofreu em Setembro de 1940.

A articulação que o filósofo alemão estabelece nas dezoito<sup>21</sup> teses ancora-se no debate entre o judaísmo e o materialismo histórico proposto por Marx. Segundo o ponto de vista contido nas teses, a concepção de História de cunho positivista e historicista – na qual a tarefa do historiador é reconstituir os fatos do passado tal como ocorreram – além de ser excludente, está apoiada numa tradição levada a cabo pelas classes dominantes que sempre estiveram à frente do poder. Interessa a Benjamin, sobretudo, vasculhar o passado para enxergar nele o que a História tradicional deixou relegado ao esquecimento. Ele acredita que é preciso fazer falar os desaparecidos, e só os vivos podem fazê-lo. Na tese VI, o filósofo assegura-nos que “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.” (BENJAMIN, 1986, p. 224). Essa afirmação contesta, na verdade, aquilo que Ranke acreditava que era a tarefa do historiador: conhecer um passado petrificado capaz de ser posto à mostra pelos cidadãos do tempo presente.

Nesse sentido, é preciso tanto buscar os rastros de uma história particular – como postula a Psicanálise – quanto de uma história coletiva

20 Cf. BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

21 Trata-se de dezoito teses e mais dois apêndices.

de opressão. Por isso, o filósofo acredita numa imagem mais frágil do passado, uma imagem ligada ao inconsciente (recalcado) e à existência dos oprimidos, que foram recalçados pela História clássica.<sup>22</sup> Assim como o sobrevivente recalca sua história pessoal, a História da humanidade também é vítima de um recalçamento coletivo, que silencia toda espécie de barbárie. Daí o grande desejo de justiça de Walter Benjamin, para quem *toda* História merece ser recontada, principalmente sob a ótica dos oprimidos, que dela foram excluídos.

No pensamento de Benjamin, o passado deve servir não somente como memória daqueles que morreram, mas antes como um elemento fundamental para a política dos vivos. De acordo com Reyes Mate (2011, p. 68), “para poder avançar nessa direção, o filósofo tem de confrontar-se com o passado, isto é, tem de elaborar uma teoria da memória capaz de manter vivo tudo o que há de reivindicação nas gerações passadas”. A respeito da posição anunciada por Mate, acreditamos que é preciso reconhecer nos testemunhos das vítimas de fatos históricos um importante instrumento de reivindicação por aquilo que as testemunhas integrais não puderam lutar. Nesse sentido, é preciso combater o esquecimento, a partir de uma política da memória que seja capaz de zelar por aqueles que sofreram algum tipo de opressão.

Já que as teses contêm uma avaliação sobre a relação entre civilização e barbárie a partir do caso alemão, é útil pensarmos como Márcia Tiburi (2004), que analisa um expoente cujo pensamento mantém uma interlocução filosófica com os textos de Walter Benjamin: Theodor Adorno. Em seu trabalho, a filósofa contemporânea faz um apanhado da relação mantida entre Adorno e o assassinato dos judeus, que teve como consequência o seu exílio forçado nos Estados Unidos. Sendo ele mesmo um indivíduo ligado à denúncia e ao testemunho dos oprimidos, pode denunciar a situação a que foi exposto por causa de sua própria condição judaica. Segundo Tiburi, “a questão da vida danificada é fundamental, pois, por meio dela, Adorno discute o significado atual da vida, como conceito que ultrapassa a biologia e atinge a política.”

---

22 O diálogo entre a preocupação de Benjamin em mostrar que há vítimas do recalçamento efetuado pela História e a posição de Freud – para quem o sujeito tem uma história particular baseada no recalque inconsciente – foi trazido à tona por Jeanne-Marie Gagnebin em sua palestra “O que é a imagem dialética”, ministrada no IV Colóquio de História e Arte, evento promovido pelo Programa de Pós-Graduação em História (linha de pesquisa: Política, Escrita, Imagem e Memória), no dia 29 de Abril de 2011 na Universidade Federal de Santa Catarina.

(TIBURI, 2004, p. 13).

Da maneira como expressa Márcia Tiburi, podemos entender como o estatuto da sobrevivência está atrelado à política e aos sistemas de poder. Correspondendo à noção de *biopoder* em Michel Foucault, é possível situar o pensamento de Adorno em relação às práticas efetuadas pelo Estado para controlar a vida dos cidadãos. No caso do nazismo alemão, Hitler criou espaços biopolíticos onde se podia controlar a vida e a morte a partir da diferença entre arianos e não-arianos. Criou-se, assim, um processo de degradação que extrapolou toda forma de defesa da vida. Para a filósofa, a sociedade moderna – tal como foi criticada por Adorno, Benjamin, Nietzsche e Freud – reconstrói práticas de barbárie que não foram superadas pela civilização. Segundo Tiburi (2004, p. 12), a ideia do recalçamento, de origem tanto schopenhaueriana, quanto nietzscheana e, mais tarde, freudiana, pode ser aplicada à análise da obra de Theodor Adorno.

Na visão de Márcia Tiburi, há algo de recalçado que não é suficiente para explicar como o indivíduo moderno, iluminado pela razão, é capaz de gerar tanta violência no seio de sociedades civilizadas. Para ela,

a análise do arcaico, do que em Freud é o inconsciente, em Nietzsche são as pulsões, como a sobrevivência da natureza recalçada na razão, não explica, por inteiro, o problema da violência como questão de ordem moral e política. A discussão deveria ser levada ao campo da passagem entre natureza e cultura. (TIBURI, 2004, p. 14)

Como quer Tiburi, é preciso realmente entender a passagem entre natureza e cultura. Para isso, lançamos mão do pensamento de Freud em *O mal-estar na civilização* (2010), onde o psicanalista discute o processo de criação e transmissão da cultura frente à tão temível barbárie dos povos “sem cultura”. Segundo sua concepção, “a palavra civilização designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si.” (FREUD, 2010, p. 49). Para Freud, o desenvolvimento da cultura verificado na sociedade esbarra no instinto de morte (ou desejo de morte) de cada ser humano, tido também como um instinto de destruição que está na origem das lutas e disputas ocorridas na humanidade.

Acerca da tentativa de criação de uma sociedade comunista na

Rússia, a partir da abolição da propriedade privada – um dos pontos-chave do pensamento de Marx –, Freud se questiona: “Só nos perguntamos, preocupados, o que farão os soviets após liquidarem seus burgueses.” (FREUD, 2010, p. 82). Para o psicanalista, a propriedade privada corrompeu o ser humano, que a utilizou de forma a oprimir o próximo pelo poder obtido a partir dos bens materiais. Ele indaga, contudo, se a abolição da propriedade privada, tão ansiada pelos marxistas, trará vantagens à sociedade e se o ser humano deixará, depois disso, de oprimir seus iguais.

No tocante ao processo de civilização, Freud acredita que o ser humano busca assemelhar-se a Deus por meio do progresso. No entanto, ele alega que as pessoas de sua época não se sentiam felizes com essa semelhança. Verifica-se uma “frustração cultural” na civilização, pois elas reprimem (ou suprimem) seus desejos instintuais. Na óptica da Psicanálise, o trabalho é uma via de sublimação de desejos e uma via de acesso à realidade. Assim, o trabalho está na origem da vida humana em comunidade e é, portanto, algo que nos remete ao início da civilização. No âmbito psicanalítico, há como estabelecer uma analogia entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo. Da maneira como expõe Freud, ambos apresentam um Super-eu<sup>23</sup>, responsável pelo controle da evolução humana e cultural. Nesse caso, a “ética” seria uma correspondente do conjunto de leis impostas pelo Super-eu da cultura. Tal como o psicanalista, é possível, nós também, questionarmos:

Se a evolução cultural tem tamanha similitude com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificado o diagnóstico de que muitas culturas – ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade – tornaram-se “neuróticos” por influência dos esforços culturais? (FREUD, 2010, p. 120-121).

Creemos que a dúvida de Freud fosse a mesma de Walter Benjamin, que em suas teses questionou o esquema civilizacional e o progresso da humanidade. O diálogo empreendido entre os dois pensadores é útil para pensarmos como a Psicanálise, ao lado da religião e da Filosofia, é uma das formas de explicação da subjetividade humana. Envolvendo em seus estudos de história pessoal e de memória, Freud

---

23 Na Psicanálise, o Super-eu (ou Super-ego) corresponde à instância psíquica que age de forma reguladora impondo limites às ações do sujeito. Na vida real, essa instância está associada aos papéis do pai, do professor, etc.

discute a conservação do passado na vida psíquica, uma vez que há traços da vida infantil que permanecem nos adultos – como a necessidade de proteção paterna compensada por meio da religião. O psicanalista estabelece uma analogia entre a tentativa de representação da História e a tentativa de representação da vida psíquica, que, segundo ele, escapa a toda e qualquer representação visual.

Unindo teologia, materialismo histórico e fazendo acirradas críticas ao conformismo da social-democracia, em suas teses, Benjamin constrói um aviso de incêndio que é resguardado pela atualidade do seu texto. Todas as noções anunciadas nas teses apoiam-se, sobremaneira, em eventos históricos concretos. Olhando para o nosso tempo, todas elas podem ser corroboradas a partir de acontecimentos que extrapolam o nosso entendimento de homens “civilizados”. E enquanto não houver um novo conceito de História, viveremos constantemente sob a égide do mal-estar anunciado por Freud. Na esteira de seu pensamento acerca do trauma, Márcio Seligmann-Silva elabora uma perspectiva benjaminiana sobre a reescrita da História a partir do testemunho:

(...) A literatura do século XX foi em grande parte uma literatura marcada pelo seu presente traumático. Cabe a nós aprendermos a ler esse teor testemunhal: assim como aprendemos que os sobreviventes necessitam de um interlocutor para seus testemunhos. A literatura de uma era de catástrofes desenvolveu também a nossa sensibilidade para reler e reescrever sua história, do ponto de vista do testemunho. (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 77)

A partir da citação acima, notamos o ponto de vista do autor acerca do impacto dos testemunhos para a literatura e também para a história, pois os sobreviventes são narradores de uma história *outra*, diferente do discurso veiculado pela História oficial. Todo o recalque imposto à história dos “vencidos” pode ser desconstruído por meio da voz dos sobreviventes, que têm o importante papel de falar em nome dos sujeitos vitimados pelos fatos da História. Além disso, a revelação do nome dessas vítimas – como aconteceu no caso dos campos de concentração ou no caso das vítimas das ditaduras latino-americanas, que foram mortas e torturadas –, impõe um novo modo de se fazer e se pensar a História. Revelar o nome daqueles que acertaram suas contas com a história entregando-lhe a própria vida é uma maneira de fazer com que esses sujeitos continuem existindo para essa mesma História. Conforme a concepção de Anita Moraes (2009),

o nome próprio é a construção do ‘espaço’ necessário para que o ser exista, em sua singularidade (em sua voz e face singular, é a voz e face humana que o nome atesta e assegura), o nome é a assinatura e o epitáfio. (MORAES, 2009, p. 61).

Para a pesquisadora, a importância do nome recai, sobretudo, no fato de as vítimas terem morrido e não mais poderem continuar a contar a própria história. Por isso, o nome passa a se configurar como uma espécie de epitáfio, a inscrição póstuma que institui e assinala – pela linguagem – a imortalidade da vítima.

Além disso, a questão do nome é premente na teoria psicanalítica de Lacan, que formulou o conceito de *nome-do-pai* a partir da releitura do Complexo de Édipo de Freud. Lacan não mais pensa como Freud – que refletiu sobre a figura paterna em termos de uma história fundada no assassinato do pai pela horda primitiva<sup>24</sup> –, mas tece sua teoria concedendo à figura do pai o *status* de uma “metáfora paterna”. Como assinalam Michel Plon e Elisabeth Roudinesco no *Dicionário de Psicanálise*, “Lacan mostrou que o Édipo freudiano podia ser pensado como uma passagem da natureza para a cultura.” (PLON; ROUDINESCO, 1998, p. 542). Nesse sentido, Lacan perfaz o mesmo caminho de Freud, que, apoiado na Etnografia, tentou mostrar que o totemismo funda a relação com o pai da forma como ela é expressa na *psique* humana.

No entanto, Lacan busca apoio no livro de Claude Lévi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco*<sup>25</sup>, identificando a função paterna como um ato de linguagem. O pai, na teoria lacaniana, fornece o seu nome ao filho, que, por sua vez, tem sua identidade constituída a partir desse ato de nomeação. Essa nomeação é fruto de uma função simbólica que permite o exercício da lei, ou seja, é através do ato de chamar o filho pelo nome do pai que o primeiro passa a estar inscrito

---

24 Segundo Freud, em *Totem e Tabu*, numa época primitiva, o pai mantinha para si todas as mulheres da tribo e isso despertou o ódio dos filhos, que o mataram e devoram-no cru. Diante desse assassinato, foram instituídos dois interditos: a posse da mãe pelos filhos da tribo e a morte do totem, uma vez que este veio para ocupar o lugar simbólico do pai. CF. FREUD, S. *Totem e Tabu*. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1986. v. 13.

25 Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares de Parentesco*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

numa relação de privação em relação à mãe. Nesse caso, o Édipo freudiano é interpretado como um ato de linguagem, de nomeação, calcado no sistema de parentesco proposto por Lévi-Strauss.

Em sua teoria, Lacan defronta-se com aquilo que Freud já havia estudado e com o qual manteve uma intensa relação ao longo de sua produção teórica: a falta. Tida por Freud como o objeto perdido, ela é retomada por Lacan para formular seu estudo nos termos da “coisa” (*das ding*) e do objeto causa de desejo, chamado de objeto *a*. Freud trata o objeto perdido, “a coisa” lacaniana, como a experiência maior de gozo que jamais pode ser alcançada pelo ser humano. No âmbito da Psicanálise, a falta está na origem da experiência do desejo, pois é o vazio deixado pela “coisa” que faz do ser humano um sujeito do desejo, como Lacan vai afirmar posteriormente em seus estudos. Dessa forma, o gozo pode ser compreendido, aqui, como algo atravessado pelo desejo impossível de se realizar, uma vez que esse desejo é imanente à própria falta. A Psicanálise opera, a partir de então, com uma falta que está presente nos testemunhos, pois a verdadeira testemunha, a testemunha integral, não pode dar a sua versão dos fatos. É necessário, então, que alguém fale a partir de um testemunho que falta, de modo a preencher os vazios inerentes à cena testemunhal.

### 1.3 A NARRATIVA TESTEMUNHAL DE *VENTOS DO APOCALIPSE*

*Msikati wo mbi lowolwa kha aki mwaya*  
(Mulher não lobolada não cuida do lar)

É possível indagar de que forma a testemunha como *superstes* pode recuperar fidedignamente em forma de linguagem a experiência pessoal de quem chegou muito próximo da morte. Além disso, é preciso pensar nas estratégias linguísticas – de gestão da fala ou do silêncio – para lidar com a responsabilidade de possuir o autêntico testemunho e, ao mesmo tempo, a culpa por ter sobrevivido. Assim, as narrativas de testemunho ocupam um lugar bastante específico nos Estudos Literários, uma vez que essas narrativas parecem conter um compromisso com a realidade não verificado necessariamente na Literatura.

Nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, o tema do testemunho ganhou amplitude em contextos situados de guerras, como os processos de independência e guerra civil ocorridos em vários países do continente africano durante as décadas de 60 a 90 (no caso de Angola, até 2002). Em *Ventos do Apocalipse*, segundo romance da escritora moçambicana Paulina Chiziane, esse tema está ligado à guerra

civil em Moçambique, iniciada no período posterior à independência – ocorrida em Junho de 1975 – e finalizada somente em 1992.<sup>26</sup>

Na narrativa em questão, a escritora imprime um tom memorialista ao seu texto, embora recorra aos artifícios da linguagem ficcional. Sua linguagem é impulsionadora de sentidos que extrapolam o literário e beiram o relato testemunhal da mulher que presenciou cenas dessa guerra. Ao contar com vinte anos quando Moçambique tornou-se independente da metrópole portuguesa, Chiziane imprime, ficcionalmente, marcas de violência ao texto, a partir de uma narrativa que preconiza – no âmbito da produção literária – um jogo entre a ficção do romance e a realidade da guerra.

Na narrativa de *Ventos do Apocalipse*, a escritora – que já afirmou ser uma “contadora de estórias”<sup>27</sup> – partilha, de antemão, três estórias com o leitor. No prólogo do romance, são apresentadas três narrativas para que o leitor seja inserido no universo da literatura oral, de modo a participar do gesto ritualístico de contação de estórias à volta da fogueira ou aos pés da árvore que representa a ancestralidade. Grande parte do substrato cultural da sociedade moçambicana se faz presente por meio dessas estórias, ao mesmo tempo em que revelam a importância da literatura oral como peça integrante da obra testemunhal da autora:

Escutai os lamentos que me saem da alma. Vinde, sentai-vos no sangue das ervas que escorre pelos montes, vinde, escutai repousando os corpos cansados debaixo da figueira enlutada que

---

26 Os nomes que as guerras moçambicanas ganharam dizem muito acerca das relações de poder estabelecidas. Em Moçambique, a guerra contra o colonialismo é chamada de Guerra de Libertação, ao passo que em Portugal é chamada de Guerra Colonial. Em relação à guerra pós-independência, em Moçambique fala-se em Guerra de Destabilização (1976-1992) para não falar em guerra civil, de modo a afastar a ideia de que o povo moçambicano não tem capacidade de se autogovernar. Teresa Cunha (2012, p. 73), afirma que “parece ser essencial fazer distinções primordiais entre as guerras, pois uma é chamada *libertação* e outra *destabilização*. Da primeira saíram os heróis e os ex-combatentes e da segunda os desmobilizados de guerra” (grifos da autora). Essa diferença será melhor abordada no subcapítulo **Testemunho e pós-memória da guerra civil em *Ventos do Apocalipse***.

27 Referimo-nos, aqui, às entrevistas concedidas a Patrick Chabal e a Michel Laban. Cf. CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994 e LABAN, Michel. *Moçambique: encontros com escritores*. Porto: Fund. Eng. Antonio de Almeida, 1998.

derrama lágrimas pelos filhos abortados. Quero contar-vos histórias antigas, do presente e do futuro porque tenho todas as idades e ainda sou mais novo que todos os filhos e netos que hão-de-nascer. Eu sou o destino. A vida germinou, floriu e chegamos ao fim do ciclo. Os cajueiros estão carregados de fruta madura, é época de vindima, escutai os lamentos que me saem da alma, KARINGANA WA KARINGANA. (CHIZIANE, 1999, p. 15).

A expressão “KARINGANA WA KARINGANA” é de origem bantu e diz respeito, ao modo de um “era uma vez”, à tradição oral da cultura moçambicana. Ela serve para iniciar as narrativas que todos desejam ouvir ao redor da fogueira. Não é à toa que um dos poetas mais representativos de Moçambique, José Craveirinha, intitula um de seus livros com a expressão. No poema que dá nome ao seu livro, o autor remete ao “jeito de contar as coisas” tão significativo para a cultura moçambicana:

Karingana ua karingana

Este jeito  
de contar as coisas  
à maneira simples das profecias  
– Karingana ua karingana  
é que faz a arte sentir  
o pássaro da poesia.

E nem  
de outra forma se inventa  
o que é dos poetas  
nem se transforma  
a visão do impossível  
em sonho do que pode ser.

– Karingana!

(CRAVEIRINHA, 1974, p. 03)

À maneira de Craveirinha, Paulina Chiziane demonstra o valor da tradição para o entendimento do seu texto e para a introdução de sua primeira narrativa. Na primeira história, chamada “O marido cruel”, o leitor fica a saber da revolta de uma mulher que, injustiçada pelo marido, arruma os seus pertences e o abandona, levando todos os filhos consigo. Na verdade, a história narra um período de seca e escassez de alimentos, em que o marido culpa a mulher pela dificuldade de sustento

de toda a família. No entanto, enquanto toda a sua família definha, o homem encontra uma colmeia e se alimenta de mel às escondidas, até que sua mulher descobre e divulga a todos a conduta imprópria do marido.

A segunda narrativa, intitulada “Mata, que amanhã faremos outro”, retoma a história do grande exército de Muzila, cujos guerreiros eram homens fortes, destemidos e usurpadores de terras e de mulheres das tribos que conquistavam. Como tática para não serem pegos pelos homens de Muzila, os guerreiros de Mananga ordenam às suas mulheres que matem as crianças de colo, para que não chorem e, deste modo, evitem que sejam descobertos:

Com gestos desesperados, a mulher puxava a ponta da capulana, sufocando a criança que se batia até à paragem respiratória. O menino morto era escondido na vegetação, não havia tempo para enterrar os mortos. Cuidado, mulher, é proibido chorar, mas também não vale a pena, a quem comovem as lágrimas no tempo de guerra? (CHIZIANE, 1999, p. 19).

“A ambição de Massupai” é a terceira história e revela o caso amoroso da bela Massupai, uma cativa chope, com um dos guerreiros do exército de Muzila. Ela une-se a esse guerreiro e ambos têm o objetivo de tornarem-se poderosos. No entanto, ao empreenderem esse projeto, os dois amantes armam uma traição contra o soberano Muzila, que descobre os planos e os condena a viver como cães. De acordo com as palavras do romance,

Massupai enlouqueceu e começou a revolver as sepulturas com as mãos, para ressuscitar os filhos que perdera. Depois fugiu para o mar, e nunca mais ninguém ouviu falar dela. Ainda hoje o seu fantasma deambula pela praia nas noites de luar, e quando as ondas furiosas batem sobre as rochas, ainda se ouvem os seus gritos: sou a rainha! Sou mãe desde o Save até ao Limpopo! (CHIZIANE, 1999, p. 22)

Na verdade, as três narrativas têm personagens femininas muito marcantes, e, em forma de rito de iniciação, permitem que o leitor seja, de antemão, ambientado ao que será narrado no romance. Ao tematizar a

história do régulo<sup>28</sup> Sianga, que se aproveita das intempéries da seca e da escassez de alimentos para ludibriar seu povo, a narrativa de *Ventos do Apocalipse* aparece circunscrita ao cenário da guerra civil moçambicana. Como a aldeia dos Mananga é destruída pela força das armas, seus integrantes são obrigados a partir para a aldeia do Monte, onde vive a população Macuácu.

Ao mesmo tempo em que o deslocamento das personagens pode ser lido como um ato diaspórico de fuga física, há que se pensar que ele enseja também um ato de revolta por parte de Minosse, a personagem feminina mais emblemática no romance. É preciso, sobretudo, perceber que essa personagem carrega o fardo de uma história feminina subjugada pela dominação masculina, representada pela figura de Sianga, o régulo polígamo que mantém consigo outras oito mulheres.

Além de haver um constante questionamento do sistema poligâmico no romance<sup>29</sup>, ele problematiza ainda a prática do lobolo<sup>30</sup>,

28 A historiografia colonial define o régulo como uma autoridade local no contexto da colonização portuguesa em África. De certa forma, a atuação do régulo, reconhecida pelos colonizadores, contribuía para a manutenção do controle político na colônia, uma vez que atuavam como intermediários entre os camponeses e as autoridades administrativas locais. De acordo com Fernando Florêncio (2004, p. 93), no período pré-colonial, havia unidades político-territoriais formadas por famílias de diversas origens, que ocupavam um pequeno território cuja autoridade era exercida por um representante da família mais antiga, considerada a “dona” das terras. Assim, o chefe ocupava um poder político hereditário e sua autoridade era legitimada pela tradição e pelo seu carisma. No caso do povo *Ndau*, que habita o Zimbábue e o Norte de Moçambique, o chefe era denominado “mambo”, mas passou a ser chamado de régulo (“pequeno rei”) pelos portugueses. Cf. FLORENCIO, Fernando. *Autoridades Tradicionais e Estado moçambicano: o caso do distrito do Búzi. Cadernos de Estudos Africanos: Recomposições políticas na África contemporânea*, n. 5/6, p. 89-115, 2004.

29 É importante observar que, ao fazer essa crítica, Paulina Chiziane não está, contudo, defendendo o modelo de casamento monogâmico adotado no Ocidente.

30 Trata-se de uma prática comum em certas comunidades de Moçambique, em que o noivo é obrigado a pagar uma espécie de ressarcimento à família de sua noiva. O provérbio chope que consta na epígrafe deste texto, ao dizer que “*Msikati wo mbi lowolwa kha aki mwaya*” (“Mulher não lobolada não cuida do lar”) faz menção à importância do lobolo para essas comunidades. Atualmente, apesar de o Lobolo ser visto, muitas vezes, como um negócio, Cremildo Bahule explica que há uma componente espiritual: “Se o Lobolo está dentro de uma comunidade como uma estrutura hierarquizada, com lideranças mediadoras e

pois o régulo Sianga aproveita-se para lucrar com o ressarcimento oferecido pelo noivo de sua filha Wusheni. A corrupção no seio da aldeia dos Mananga é percebida, sobretudo, a partir do “mbelele”<sup>31</sup>, um ritual para fazer cair a chuva, que consiste numa festa própria do povo *Tsonga*. Nesse ritual, as mulheres são obrigadas a dançar embriagadas e a desenterrar fetos que foram abortados e enterrados em terra seca. Para que a chuva volte a cair, as mulheres têm de desenterrar esses fetos e enterrá-los novamente em terra úmida. Como os rituais de feitiçaria e curandeirismo estão inseridos na cultura matrilinear, as mulheres são responsabilizadas pelos períodos de escassez de chuva e de alimentos. Como postula a escritora Paulina Chiziane, em seu testemunho intitulado “Eu, mulher... por uma nova visão do mundo” (2013),

nas religiões *bantu*, todos os meios que produzem subsistência, riqueza e conforto, como a água, a terra e o gado, são deificados, sacralizados. A mulher, mãe da vida e força da produção da riqueza, é amaldiçoada. Quando uma grande desgraça recai sobre a comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores infractoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os ventres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes. (CHIZIANE, 2013, p. 6)

---

participantes que respeitam os ancestrais, a mulher com este ritual ganha uma dimensão carismática, pois ela é aceite pelos antepassados, onde os membros da família a que vai pertencer devem obediência total, pois com o Lobolo a mulher busca um sentido para a existência, que se traduz em actos marcadamente feministas. No plano espiritual, com o Lobolo a mulher ancora a sua identidade a uma realidade cósmica, protegida ao mesmo tempo das contingências da socialização e das transformações da experiência do sagrado”. (BAHULE, 2013, p. 92)

31 De acordo com Cremildo Bahule, “este ritual tem como característica principal a dança das mulheres nuas à volta da fogueira. O auge deste ritual acontece quando as mulheres revolvem as sepulturas, como sinal de desenterro dos crimes e das vergonhas que elas cometeram à revelia dos maridos. Vários grupos étnicos, do Sul de Moçambique, acreditam que o 'Mbelele' faz a chuva cair para esta acabar com a seca”. (BAHULE, 2013, p. 141).

No contexto ficcional do romance, o régulo Sianga aproveita-se do ritual para angariar alimentos para sua família, pois, segundo a tradição, todos os participantes são obrigados a realizar uma oferta. Nesse sentido, *Ventos do Apocalipse* é um romance questionador da ordem patriarcal estabelecida em Moçambique, responsável por situar a mulher na esfera da subalternidade. Por isso, a narrativa de Paulina Chiziane tenta desconstruir, por meio de seu gesto testemunhal de escrita, as marcas de submissão da mulher moçambicana.

Na narrativa de *Ventos do Apocalipse* subjaz uma discussão de ordem histórica e social, permeada pela guerra civil que devastou Moçambique pelo período de aproximadamente quinze anos. Como a escritora viveu a experiência traumática do conflito armado e presenciou a devastação de muitas aldeias do interior do país, seu gesto testemunhal encontra-se presentificado no relato ficcional desse romance. Na condição de testemunha da guerra, Paulina Chiziane imprime, em tom documental, as memórias do evento fratricida que desarticulou a sociedade moçambicana logo após a independência. Em uma das passagens do romance, o leitor tem acesso à violência imposta pelos fatos da História, quando uma mãe dá à luz um bebê no momento em que a mata é tomada pelo bombardeio das armas:

A cabecinha do bebé já espreita. As matronas esquecem o medo e recomeçam o trabalho interrompido. Uma nova explosão abala a mata. No mesmo instante o grito da vida abala o matagal maltratado. São duas vidas que se saúdam no cruzamento dos caminhos. Uma de partida e outra de chegada. (CHIZIANE, 1999, p. 162)

O cruzamento de duas vidas é posto em evidência para dar a conhecer ao leitor a dimensão exata da violência imposta pelos guerrilheiros no cenário da disputa pelo poder político de Moçambique. Aquilo que sobrou como memória da guerra civil é documentado no romance, de forma a fazer de *Ventos do Apocalipse* um autêntico testemunho da mulher que presenciou as cenas do conflito armado de seu país. Por isso, esse romance problematiza a guerra de modo traumático e ao mesmo tempo ficcional, sem perder o elo com uma realidade social fraturada pelo colonialismo.

Além disso, como postula Margarida Calafate Ribeiro – ao se ater à participação das mulheres portuguesas na guerra colonial –, a

guerra instaura um estado de exceção permanente<sup>32</sup> e faz com que as mulheres tenham seu papel rotineiro modificado:

(...) a guerra era a destruição das tarefas do feminino ligadas à maternidade e à manutenção do lar, mas era também e, paradoxalmente, feita para sua defesa, na comum asserção que permeia o discurso tradicional de todas as guerras e que as justifica pela defesa das “mulheres e crianças”, ou seja, do *status quo* que elas teoricamente representariam. (RIBEIRO, 2004, p. 11)<sup>33</sup>

No entanto, ao analisarmos a participação das mulheres africanas que se filiaram à FRELIMO e lutaram na Guerra de Libertação – e mesmo na guerra civil de Moçambique –, notamos que elas estiveram presentes, junto com os homens, em muitas frentes de batalha, ao contrário das mulheres portuguesas que iam apenas acompanhar seus maridos em missão militar no território africano.

Em *A mulher moçambicana na luta de libertação nacional: memórias do destacamento feminino* (2013) – livro coordenado pela historiadora Benigna Zimba e publicado pela Organização da Mulher Moçambicana –, o leitor tem acesso às memórias das mulheres combatentes no processo de luta pela libertação nacional. A partir das várias frentes de luta nas quais atuaram enquanto membros da FRELIMO, as mulheres criaram, em 1973, a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), com o objetivo de garantir a sua participação nos processos políticos naquele período em que se desenrolava a luta armada a favor da independência.

Em consonância com o que preveem os novos arranjos historiográficos – ao agregarem classes e minorias historicamente

---

32 O pensador Walter Benjamin expõe em suas teses acerca do conceito de História a preocupação com o estado de exceção imposto pelos governos nazi-fascistas no período entre-guerras. Cf. BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. Seguindo a mesma preocupação de Benjamin, Giorgio Agamben discute o fato de haver um “estado de exceção como regra” em vários momentos da História. Conforme seu ponto de vista, nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, verificam-se estados de exceção como modelos de governo. (AGAMBEN, 2004, p. 19). Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

33 Grifos da autora.

marginalizadas –, a Organização da Mulher Moçambicana atentou para a necessidade de formular, de certa maneira, uma História das mulheres<sup>34</sup> de Moçambique, com suas lutas, seus diálogos políticos e suas estratégias de sobrevivência diante da família e do conflito armado vivido no seu país. A participação das mulheres não se deu apenas na luta armada, mas nas formas de comunicação – levando e trazendo informações necessárias à manutenção do movimento ou incitando pessoas a militarem a favor da FRELIMO –, e na organização de toda a logística necessária à resistência – desde o transporte de água, alimentos e materiais bélicos, até a atuação nas enfermarias, com a assistência aos feridos.

Por causa do deslocamento de grande parte da população, às mulheres coube, inicialmente, orientar as pessoas a se posicionar, geograficamente, perante a guerra. Era preciso organizar a população, de modo a assegurar, na medida do possível, que os planos e as rotas fossem seguidos por todos. Nos locais que se constituíram como pontos estratégicos – onde eram operadas as bases militares da FRELIMO – havia a necessidade de homens e mulheres para atuarem como guerrilheiros. Além da participação decisiva na luta armada, as mulheres não deixavam de atuar na militância, distribuindo panfletos e propagando os ideais da luta anti-colonial. No caso da participação das mulheres no Destacamento Feminino<sup>35</sup>, nota-se a formação de grupos embrionários já em 1965 – localizados nas províncias de Niassa e Cabo Delgado –, que se assumirão formalmente em 1967 com a criação do Centro Político-Militar, na Tanzânia, onde as mulheres tinham aulas de política e de práticas militares.

---

34 O livro *A mulher moçambicana na luta de libertação nacional: memórias do destacamento feminino* contribui significativamente para a construção de uma História das mulheres de Moçambique. No Brasil, semelhante iniciativa foi tomada por Joana Maria Pedro e Carla Bassanezi Pinsky, que organizaram a obra *Nova História das Mulheres no Brasil*, onde diversas pesquisadoras apresentam leituras a partir de abordagens teóricas relacionadas à atuação de mulheres nos movimentos armados, nos contextos familiares, na política e no mercado de trabalho. Cf. PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

35 De acordo com a Organização da Mulher Moçambicana (2013, p. 15), “a noção genérica de DF [Destacamento Feminino] não está necessariamente ligada ao acto formal da fundação do mesmo, a 04 de Março de 1967, em Nachingwea, na Tanzania. A ideia geral do DF associa-se à presença física da mulher no processo da Luta Armada, factor que aconteceu praticamente desde 1964.”

Conforme a Organização da Mulher Moçambicana (2013, p. 27), quando ainda não tinham fardamento apropriado, “(...) as combatentes amarravam a granada na parte de cima da capulana, precisamente junto ao peito”. Essa medida era tomada para que cada uma pudesse portar algo como instrumento de defesa na frente de batalha – seja uma arma ou uma granada. No entanto, tal medida demonstra os perigos a que as guerrilheiras se expunham quando decidiam ingressar no Destacamento Feminino. No período da guerra colonial, houve uma política de incentivos levada a cabo pelo governo português para que famílias inteiras fossem residir nas colônias africanas, por meio da oferta de passagens e da facilidade para conseguir empréstimos. Como salienta Margarida Calafate Ribeiro,

(...) ao mesmo tempo que decorria a Guerra Colonial, o regime estimulava a ida de famílias para colonizar as terras africanas, oferecendo passagens, concedendo empréstimos para explorações agrícolas através das Juntas Provinciais de Povoamento e outras facilidades. (RIBEIRO, 2004, p. 16)

A ida das mulheres para acompanharem os maridos colaborava para a projeção de uma imagem feliz, onde famílias inteiras estavam vivendo suas vidas dentro daquilo que poderia se esperar como sendo um quadro de normalidade no âmbito das colônias. Algumas mulheres que ficaram, aguardando ansiosamente o regresso de seus companheiros, souberam gerir o silêncio de forma acintosa, pois, como ensinava o regime, nada de realmente preocupante estava acontecendo nas colônias. A esse respeito, a pesquisadora portuguesa Maria Manuela Cruzeiro destaca que “se houve um traço genialmente perverso na ditadura (...), foi a sábia gestão do silêncio.” (CRUZEIRO, 2004, p. 40).

Nesse sentido, ao lermos o romance a partir da perspectiva do testemunho, como um ato recuperador da memória traumática acerca da guerra civil moçambicana, estamos colaborando para que não impere o silêncio, de modo a tornar visíveis as várias histórias de opressão. Como assinala Margarida Calafate Ribeiro, “ver a guerra como uma actividade exclusivamente masculina é contar apenas uma parte da história.” (RIBEIRO, 2004, p. 27). Na verdade, para além do ideal benjaminiano de recolha dos testemunhos daqueles personagens que foram oprimidos pela História “dos vencedores” – uma vez que toda história merece ser recontada –, nosso intuito é refletir sobre a guerra a partir do ponto de

vista das mulheres, que também foram excluídas das narrativas oficiais. Conforme descreve Margarida Calafate Ribeiro,

a urgência em escrever a história dos excluídos da grande narrativa do Ocidente – aqui entendidos como sujeitos subalternos, sem história – e de analisar criticamente a historiografia influenciada pelo colonialismo, converteu-se no dado intelectual de luta por uma *descolonização global*: uma descolonização política, do saber e do poder em todo o mundo (...) (RIBEIRO, 2008, p. 185)<sup>36</sup>

No âmbito da “descolonização global” a que se refere a pesquisadora, podemos pensar que as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa são construções pós-coloniais<sup>37</sup> e, por isso, devem se “desapegar” dos modelos impostos pelos antigos centros colonizadores. Esse “desapego” constitui, na verdade, um complexo processo de desconstrução, onde comparecem reiterados vestígios coloniais, que precisam ser constantemente relidos, reescritos. O processo de “desapego”, portanto, é uma luta entre interpretar, reinterpretar,

---

36 Grifo nosso.

37 Aludimos, aqui, ao Pós-Colonial a partir do entendimento de Edward Said a respeito das marcas deixadas pela imposição dos impérios ao redor do mundo, cuja experiência deve ser constantemente (re)pensada por todos: “(...) a maioria de nós deveria considerar a experiência histórica do império como algo partilhado em comum. A tarefa, portanto, é descrevê-la enquanto relacionada com os indianos e os britânicos, os argelinos e os franceses, os ocidentais e os africanos, asiáticos, latino-americanos e australianos, apesar dos horrores, do derramamento de sangue, da amargura vingativa.” (SAID, 2011, p. 24). Como ideia complementar ao Pós-Colonial, o conceito de “pensamento descolonial”, amplamente utilizado por Walter Mignolo e Aníbal Quijano, é igualmente válido para pensar as sociedades latino-americanas frente às suas especificidades históricas e sociais. Na verdade, o objetivo do pensamento descolonial é construir novas epistemologias capazes de nos libertar da herança ocidental imposta pela modernidade, que nos colonizou tanto em termos de poder, quanto de saber. Cf. MIGNOLO, Walter D. “El pensamiento decolonial: desprendimiento e apertura. Un manifiesto”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSGOUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 25-46 e SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Ver também Gayatri Spivak (2010), Homi Bhabha (2003) e Stuart Hall (2001).

desconstruir, construir, lembrar, esquecer. Dessa forma, o gesto testemunhal da escritora Paulina Chiziane – que testemunhou o horror do conflito armado em seu país – tem de ser encarado a partir da dimensão sócio-histórica do universo em que foi produzido. Nesse caso, o fato de narrar o trauma e a violência do período posterior à independência de Moçambique – fazendo-o por meio da escrita literária – é uma maneira encontrada para organizar os dados estilhaçados da memória.

Somente quem vive a dor da experiência traumática é capaz de relatar – ainda que ficcionalmente, como faz a autora – a condição desterritorializada dos sujeitos que tentam sobreviver dentro dos limites das fronteiras de seu país. A esse respeito, a pesquisadora Laura Cavalcante Padilha, em seu ensaio intitulado “Guerras, traumas e memórias, em femininas travessias”, enxerga um “estado suspensivo da vida” nas crônicas de Ana Paula Tavares reunidas no livro *O sangue da buganvília*<sup>38</sup>. A escritora angolana, nascida em 1952, registra em tom confessional aquilo que guarda de mais íntimo a respeito das guerras por que passou. Ainda que se trate de crônicas, sua linguagem circunscreve momentos traumáticos que extravasam na subjetividade do texto. Desse modo, o projeto literário de ambas as escritoras, Paula Tavares e Paulina Chiziane, se aproxima e assinala a maneira como,

(...) através do arquivo de suas memórias, se podem descortinar espaços discursivos e imagísticos de uma extrema crueldade e violência que deitam por terra os antigos sonhos sonhados na outra guerra, de certo modo “luminosa”, pois por ela os estados nacionais nasceriam. (PADILHA, 2011, p. 37).<sup>39</sup>

Ao viverem a guerra civil, os personagens de *Ventos do Apocalipse* são aqueles que, assim como afirma Laura Padilha, já perderam os sonhos cultivados durante a Guerra de Libertação. Há uma multidão que se arrasta até a aldeia do Monte: sujeitos que empreendem uma diáspora à medida que o narrador heterodiegético expõe ao leitor todo o sofrimento daqueles que recebem os tiros perturbadores das armas em meio à mata fechada. Especialmente na segunda parte do romance, quando se efetiva o trânsito das personagens em direção à

---

38 Cf. TAVARES, Paula. *O sangue da buganvília*. Crônicas. Praia-Mindelo: Centro Cultural Português; Embaixada de Portugal, 1998.

39 Grifo da autora.

aldeia dos Macuácuá, há o choro desolador de sujeitos feridos, mutilados e mortos na travessia.

O estudo de Rita Chaves intitulado “A ilha de Moçambique: entre as palavras e o silêncio”<sup>40</sup> analisa a produção literária de três poetas moçambicanos: Rui Knopfli, Luís Carlos Patraquim e Eduardo White. Mesmo sendo de diferentes gerações, os três elegeram o tema da ilha como mote para muitos de seus poemas. Nesse caso, a imagem da “Ilha de Moçambique” percorre a produção literária desses poetas e assinala uma forte presença da História, que contribui para projetar a imagem de uma ilha ainda em composição. Como assinala Rita Chaves,

as transformações de tantas ordens vividas por Moçambique impuseram a seus homens uma relação conturbada com a sua própria História e com a História de sua terra. As questões envolvendo a formação de sua identidade ganharam força, mas se enquadraram num espaço de tensão, fazendo-se movimento e, de maneiras diferentes, desembarcaram no terreno, também ele, movediço, da poesia. (CHAVES, 2005, p. 221)

Esse “terreno movediço” no campo da poesia dos três escritores é uma constante também na literatura de Paulina Chiziane, para quem as marcas da História de Moçambique não deixam de penetrar na pele de seu povo, que sofreu a violência da guerra durante muito tempo. A ideia da ilha como paraíso, que vez ou outra percorre a produção poética dos referidos escritores, faz-se presente em *Ventos do Apocalipse* no momento em que os integrantes da Aldeia dos Mananga chegam à Aldeia do Monte e, por um instante, sentem-se seguros da guerra. Essa ideia de ilha como reduto de segurança para os habitantes de Mananga – que chegam traumatizados por causa da destruição de sua aldeia – pode ser relacionada ao *locus amoenus*<sup>41</sup>, dada a extrema aproximação das personagens com os elementos da natureza:

Olham para o poente onde ficou perdida a aldeia natal. A terra é linda, é rica, é fresca. Uma lufada

---

40 Este estudo está contido em: CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

41 Expressão latina que remete ao bucolismo e à harmonia dos elementos da natureza. Desde a Antiguidade Clássica, o tema do *locus amoenus* está presente na Literatura, passando por diversas escolas, como o Classicismo, o Arcadismo e o Romantismo.

de felicidade refresca a mente, sentem que valeu a pena o sacrifício da marcha, chegaram à terra de promessa que lhes dará muito alimento sem dúvida alguma. Refrescam os pés nas águas do riacho. Aproximam-se das pessoas, trocam palavras e colecionam na memória as imagens da vida da aldeia. (CHIZIANE, 1999, p. 205)

Nesse momento, a ideia de ilha liga-se à ideia do ventre materno, que acolhe seus filhos perdidos na travessia. No entanto, a ideia de ilha como “terra prometida” ou como porto seguro logo se desfaz para dar lugar ao espaço onde reinarão o terror e a carnificina. Como pondera Rita Chaves, “no interior da crise que o colonialismo em fim de carreira institui sem indicar possibilidade de solução, os contrastes fundados na Ilha assomam, acordando sentidos conectados com a História sempre a cruzar aquelas ruas...” (CHAVES, 2005, p. 216).

A partir da citação da autora, há que se pensar nas consequências do imperialismo, pois o século XX foi marcado por duas grandes guerras mundiais e por regimes totalitários que violaram os direitos humanos. No caso das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, perdura um intenso diálogo com o passado da colonização, que ainda se faz presente mesmo após a independência, quando os países tiveram de gerir o que sobrou dos anos de dominação. Segundo Eliana Lourenço, há

“(…) no âmbito dos espaços pós-coloniais, a memória dolorosa do imperialismo. Assim, as memórias do século XX não glorificam um passado melhor, uma idade de ouro, mas tendem a narrar histórias de perda, genocídio e destruição em massa.” (LOURENÇO, 2002, p. 308).

As memórias da colonização estão presentes na economia ficcional do romance *Ventos do Apocalipse* e, por isso mesmo, são analisadas a partir do que a Teoria Literária denomina como gêneros do “testemunho”. São relatos de sobreviventes de guerras, de conflitos internos e de totalitarismos ou daqueles indivíduos que sobreviveram a torturas ou a exílios políticos. As memórias ficcionalizadas – ao perfazerem um jogo com nomes importantes da História – passam a ser peças integrantes de um grande quebra-cabeça. Na medida em que essas memórias são reunidas e se tornam matéria literária, elas passam a documentar fatos e a resgatar um passado que poderia se tornar ausente de memória para as futuras gerações. Em entrevista concedida a Michel

Laban, a escritora Paulina Chiziane expõe o sentido coletivo que suas narrativas traduzem:

Às vezes não me preocupo muito com a qualidade excelente em termos de língua, em termos estéticos, mas tenho muito mais pressa de descrever o que eu vi, o que eu passei, o que eu senti – quando digo eu, digo eu-comunidade, porque não é um eu no sentido individual. (CHIZIANE apud LABAN, 1998, p. 993)

Ainda que em todo testemunho haja uma contraparte imaginativa – como propõe o adjetivo *híbridas* encontrado no título do trabalho de Márcio Seligmann-Silva<sup>42</sup> –, nele se verificam elementos relacionados à historiografia, dadas as experiências históricas presentes em todo testemunho. Diante disto, o autor afirma que “a imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma. O trauma encontra na imaginação um meio para sua narração.” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 106). O uso da imaginação como forma de fazer falar a voz do sobrevivente – tal como propõe Seligmann-Silva – funciona como uma forma de preenchimento da fratura ou lacuna presente no testemunho.

Mesmo traumatizada, a testemunha preenche os espaços lacunares da sua memória traumática por meio de técnicas verificadas nas produções ficcionais da literatura. Daí advém a grande responsabilidade da testemunha que oferece seu relato ao mundo: ela fala em nome dela e daqueles que não puderam falar. Todos aqueles que morreram e não puderam dar seu testemunho são, de certa forma, representados pelo discurso dos sobreviventes ou dos escritores que se propõem a ficcionalizar as memórias desses acontecimentos.

---

42 Cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: escrituras híbridas das catástrofes. *Gragoatá*, Niterói, n. 24, p. 101-117, 2008.



## CAPÍTULO 2 - A HISTÓRIA COLONIAL NA LITERATURA DE PAULINA CHIZIANE

### 2.1 O COMPLEXO DE ÉDIPO À LUZ DOS PROCESSOS COLONIAIS

*Kuswela kuhanya u na ti wona.  
(Se viveres muito, hás de ver muitas coisas)*

Ao estabelecer, de certa maneira, os rumos da Teoria e da Crítica Pós-Coloniais, o livro *Orientalismo* (2007)<sup>43</sup>, de Edward Said, publicado no final da década de 1970, conseguiu mostrar que o oriente, tal como é estabelecido pelos discursos ocidentais, nada mais é do que uma produção do ocidente. De acordo com a análise de Thomas Bonnici (2005), “desconstruindo as noções enraizadas por estudiosos ocidentais, Said argumentou que as construções de historiadores, políticos, administradores, missionários e outros sobre o oriente serviram para fabricar o ‘outro’ (...)” (BONNICI, 2005, p. 09). Vale a pena observar que o termo “outro”, utilizado por Thomas Bonnici, é grafado com inicial minúscula, de modo a acentuar o caráter periférico do sujeito oriental em contraposição ao Outro ocidental. Contrastando com o sujeito branco, cristão, civilizado e democrático do ocidente, criou-se uma imagem negativa do oriente, foco do questionamento de Said.

A teoria de Said e de outros pesquisadores pós-coloniais engrossaram o turbilhão de teorias que tratam das diversas formas de subalternidade. No bojo dessas discussões, não podemos deixar de assinalar a análise que os Estudos Pós-Coloniais estabelecem sobre o poder e a linguagem. Com respaldo em bases pós-estruturalistas – a partir dos estudos de Michel Foucault, Lacan e Derrida, por exemplo –, é possível ver que os discursos de dominação eurocêntricos não foram homogêneos e nem foram recebidos da mesma maneira nas diversas colônias. Ao lado de Foucault – que acredita que toda a linguagem representa relações de poder plurais e multiformes –, o psicanalista francês Jacques Lacan assegura que o sujeito é, também, uma produção do discurso.

Ao trazer à tona a imposição da lei nos moldes da metáfora paterna do *Nome-do-pai*<sup>44</sup>, Lacan evoca uma discussão acerca da

---

43 A primeira edição foi publicada em 1978, nos Estados Unidos. Cf. SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

44 Nessa expressão, Lacan agrega duas formas de interpretação: O Nome-

constituição do sujeito, que se revela no momento em que o pai – tido como o castrador para Freud – imprime seu próprio nome ao filho e nega-lhe o acesso à mãe, na tentativa de impor a sua lei, a lei do pai. Como ser supremo, a imposição da lei pelo pai pode ser vista como um ato repressor que dá origem a um filho castrado, para falar em termos freudianos. Assim como o filho tem de conviver com esse trauma da castração – e daí vir a se configurar como o sujeito do desejo para Lacan – o sujeito colonial foi produzido pelo ocidente como um ser assentado em uma falta. Assim, o sujeito da Psicanálise e o sujeito da Teoria Pós-Colonial podem dialogar por aquilo que neles falta. De acordo com a concepção do pesquisador Sérgio Costa, em seu artigo intitulado *Desprovincializando a Sociologia* (2005),

a releitura pós-colonial da história moderna busca reinsserir, reinscrever o colonizado na modernidade, não como o outro do Ocidente, sinônimo do atraso, do tradicional, da *falta*, mas como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído, discursivamente, como moderno. (COSTA, 2005, p. 121)45

No entanto, a falta de que fala Costa é uma produção do Ocidente, uma forma estratégica de fazer do outro um subalterno. E é aí que reside o grande objetivo do pós-colonialismo: desconstruir o modo de visão etnocentrista e os essencialismos decorrentes dessa maneira de enxergar o outro. Pensar desta maneira é útil num tempo em que as fronteiras, por serem diluídas e instáveis, permitem trocas e agenciamentos de sujeitos que se traduzem no interior de si mesmos.

Lacan utiliza-se da ideia freudiana de *Totem e Tabu*<sup>46</sup> para dizer que o lugar de *das Ding*<sup>47</sup> é ocupado pela mãe, nos termos da lei fundamental, da lei primordial que separa a natureza da cultura. A lei

do-pai, do francês *Nom-du-père*, pode ser lido enquanto um ato de nomeação efetuado pelo pai (nome-do-pai) e enquanto um “não” proferido por esse (não-do-pai), impedindo o incesto.

45 Grifo nosso.

46 Cf. FREUD, S. Totem e tabu. In:\_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1986. v. 13.

47 Na teoria psicanalítica de J. Lacan, o objeto perdido de Freud constituirá a “coisa”, *das ding*. É a partir desta noção que Lacan desenvolve a noção de sujeito do desejo, uma vez que o desejo nasce, primeiramente, dessa vontade de retornar à casa primeira do sujeito, no entanto, impossível de se concretizar.

fundamental, segundo Freud, é a que está na base do Complexo de Édipo e que Lévi-Strauss vai chamar de Lei da Interdição do Incesto. Em seu livro *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss qualifica de “estruturas elementares” as leis que regulam os casamentos em diversas sociedades humanas. Para Freud, que viu no trabalho do antropólogo uma valiosa contribuição para a Psicanálise, a interdição do incesto é a lei que precede todas as outras leis e, no entanto, o incesto é o principal desejo do ser humano. Freud vai se ater ao incesto do filho com a mãe para criar aquilo que está na base do pensamento psicanalítico: o Complexo de Édipo<sup>48</sup>. Segundo Lacan:

O que encontramos na Lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. (LACAN, 1991, p. 87)

De acordo com o texto lacaniano, o inconsciente do ser humano é estruturado a partir da lei primordial de toda civilização, que proíbe o filho de se deitar com a mãe. No entanto, o significado simbólico dessa lei foi interpretado à luz dos processos coloniais, inclusive para mostrar que o Édipo funciona como uma ideologia que mascara a opressão. Ao situar o colonialismo longe do que pretendeu fazer Edward Said, em *Orientalismo*<sup>49</sup>, Robert Young (2005) recorre a Deleuze e Guattari<sup>50</sup>, que

---

48 No primeiro momento do Édipo, a criança identifica-se com aquilo que é objeto do desejo da mãe, ou seja, identifica-se com o falo. Trata-se pois, então, de desejar o desejo do outro. Na relação estabelecida entre a criança e a mãe, a primeira almeja o falo, mas, no primeiro momento do Complexo de Édipo não há um terceiro elemento (o pai) que irá ligar-se à criança dando a ela a convicção de que será castrada. De acordo com Joël Dor (1989), é no segundo tempo do Édipo que “a criança é incontornavelmente introduzida no registro da castração pela intrusão da dimensão paterna.” (DOR, 1989, p. 81). No terceiro momento, ocorre a simbolização da lei, com a presença atuante do pai, uma vez que a criança já sabe que o falo não lhe pertence. É nesse momento que o menino identifica-se com o pai e a menina com a mãe.

49 Cf. SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

50 Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 1972.

fizeram uma análise do poder colonial ligado ao Capitalismo e à repressão que lhe é subjacente. Na verdade, os dois últimos autores acreditam que a repressão no âmbito social – dentre essas a repressão em suas formas coloniais – tem suas origens no Complexo de Édipo. Para tanto, criticam Freud por ter circunscrito o Édipo na redoma particular da vida inconsciente e não tê-lo encarado como um germe de repressão que é levado, também, para a vida social dos indivíduos:

Édipo não é a estrutura normal pela qual todos os seres humanos passam no caminho para a maturidade mental, sexual ou social: é o meio através do qual o fluxo do desejo é codificado, capturado, inscrito dentro das reterritorializações artificiais de uma estrutura social repressiva – a família, o partido, a nação, a lei, o sistema educacional, o hospital, a própria psicanálise. (YOUNG, 2005, p. 209-210)

Nesse sentido, o discurso da Psicanálise envolvendo o Complexo de Édipo encobre o papel repressivo da empresa colonial, uma vez que encerra o Édipo como uma questão particular do sujeito e não como uma forma de repressão social. Se o Complexo de Édipo no filho é encerrado com o medo da castração, por meio da imposição moral efetuada pelo pai, o fluxo do desejo em suas manifestações sociais também acontece da mesma forma. As instituições que Young chama de “estruturas sociais repressivas” fazem e perpetuam o papel do pai, o castrador, que impõe a lei, assim como a colonização impõe práticas repressivas de conduta.

Em *O Anti-Édipo* (1972), Deleuze e Guattari questionam, de certo modo, a estrutura edipiana construída por Freud e uma certa “edipianização furiosa” praticada pelos psicanalistas. Ao lançarem mão da noção de *máquina desejan*<sup>51</sup>, os autores acreditam que essas

---

51 De acordo com Deleuze e Guattari, as máquinas desejan

agem impulsionadas pelo desejo, que é capaz de realizar todos os elos possíveis para que a máquina funcione. Na concepção dos autores, “as máquinas desejan

são máquinas binárias, de regra binária ou regime associativo; uma máquina está sempre ligada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: “e”, “e depois”... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo e uma outra que se lhe une, realizando um corte, uma extracção de fluxos (o seio/a boca). E como a primeira, por sua vez, está ligada a outra relativamente à qual se comporta como corte ou extracção, a série binária é linear em todas as direcções. O desejo faz constantemente a ligação de

máquinas agem a partir do inconsciente humano e confrontam-se com uma extensa produção social da qual podem ser vítimas. Da relação entre essas máquinas desejanças e a máquina social nasce o recalçamento fruto da repressão sofrida pela máquina social. Conforme os autores, está escrito no frontão do consultório: “deixa as tuas máquinas desejanças à porta, abandona as tuas máquinas órfãs e celibatárias, o teu gravador e a tua motoreta, entra e deixa-te edipianizar.” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 57).

Como assinalam os autores, a tríade edipiana nada mais é do que uma instituição repressiva que se inicia na família e abrange todo o constructo social, principalmente as relações estabelecidas no âmbito colonial. Para problematizar essas questões, Deleuze e Guattari fazem uma análise da cura xamânica dos Ndembu, um povo de cultura matrilinear do interior da Zâmbia, país situado entre Angola e Moçambique. Os autores apropriam-se dos estudos de Victor Turner<sup>52</sup> - que empreendeu uma viagem a Zâmbia, para estudar os rituais Ndembu - com o objetivo de comparar o processo de cura nos rituais xamânicos e na Psicanálise, principalmente para avaliar a centralidade do Complexo de Édipo na clínica psicanalítica. Ao retomar a análise de um determinado indivíduo Ndembu, chamado simplesmente de K pelo autor<sup>53</sup>, percebemos que há uma tentativa de interrogar se, realmente, o Complexo de Édipo é algo universal ou, simplesmente, uma ficcionalização do Ocidente. Para isso, Deleuze e Guattari procuram investigar o lugar de origem e de formação do sujeito Ndembu, de modo a analisá-lo conforme os critérios da própria sociedade africana em que nasceu.

Embora a estrutura familiar dos Ndembu seja matrilinear, o sujeito K viveu com a família de seu pai e casou-se com uma de suas primas paternas. Quando o pai morre, ele constrói sua casa entre a aldeia de seu pai e a aldeia matrilinear. Quando K adocece, seus familiares utilizam-se da adivinhação e dos rituais médicos para saberem a causa do mal e descobrem que o problema são os dentes, dois incisivos superiores guardados num saco sagrado. Eles acreditam que esses

---

fluxos contínuos e de objectos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, corre e corta.” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 11).

52 TURNER, Victor W. Magic, Faith and Healing. In: \_\_\_\_\_. *An Ndembu doctor in practice*. Collier-Mcmillan, 1964.

53 Como se trata de um trabalho de pesquisa antropológica, o verdadeiro nome do indivíduo pesquisado foi preservado na publicação dos resultados.

dentos, por terem pertencido, outrora, a um antepassado caçador, podem incorporar-se ao doente. Segundo os autores, “(...) para diagnosticar, esconjuram os efeitos do incisivo, o adivinho e o médico fazem uma análise social do território e da sua vizinhança, das chefaturas e subchefaturas, das linhagens e dos seus segmentos, das alianças e das filiações.” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 173).

O adivinho descobre que o incisivo causa da doença de K é, principalmente, o do avô materno, de quem sofreu penosas censuras durante a infância. O avô materno foi um grande chefe, mas seus descendentes não foram tão exitosos nos postos de comando das aldeias. E isso piorou ainda mais quando a Inglaterra passou a não mais reconhecer as chefaturas, pois os antigos chefes locais foram destituídos pela força repressiva do poder colonial. A partir desse relato antropológico, resta-nos perguntar: a ausência da figura materna na criação de K e as censuras sofridas pelo avô são suficientes para falar nos termos de uma estrutura edipiana, mesmo que os pais e avós não desempenhem o mesmo papel de organizadores de grupo, como o fazem as chefaturas? Conforme explicam os autores,

Em vez de se rebater tudo sobre o nome do pai, ou do avô materno, este abre-se a todos os nomes da história. Em vez de se projectar tudo num grotesco corte de castração, espalha-se tudo pelos mil cortes-fluxos das chefaturas, das linhagens, das relações de colonização. Há todo o jogo das raças, dos clãs, das alianças e das filiações, roda essa deriva histórica e colectiva: precisamente o contrário da análise edipiana, quando esmaga obstinadamente o conteúdo dum delírio, quando o enfia à força no “vazio simbólico do pai”. (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 174).<sup>54</sup>

Apesar de o caso do indivíduo Ndembu demonstrar que não faz sentido analisá-lo sob o ponto de vista psicanalítico, tomando como base a relação triangular do Complexo de Édipo, percebemos que não se trata de um caso edipiano em si, mas na relação que ele mantém com o colonizador, na medida em que esse elimina o poder das chefaturas ou faz com que elas trabalhem em prol da administração colonial. Nesse sentido, os colonizados tentam resistir ao poder do Édipo, que se instaura a partir de agentes opressores que atuam na esfera da colônia. Como acentuam os autores, “o Édipo é a colonização continuada por

---

54 Grifo dos autores.

outros meios, é a colônia interior (...)"'. (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 176).

Apesar de trazer uma discussão complexa enfocando colonialismo e Psicanálise, *Anti-Édipo* é uma obra que geralmente não é citada nas discussões da Teoria Pós-Colonial. Talvez a tese de Edward Said acerca do Oriente como invenção do Ocidente tenha se sobressaído em relação a outros textos de grande valor teórico e tenha suplantado a discussão proposta por Deleuze e Guattari na esfera dos Estudos Pós-Coloniais. No entanto, além do referido texto ser importante pelo diálogo que mantém entre colonialismo e Psicanálise, ele é notável ainda por trazer o conceito de territorialização, que pode ser pensado a partir de três principais implicações.

A primeira implicação desse conceito está na apropriação física que os colonizadores fizeram da terra, ou seja, no espaço tomado em prol das práticas que se deram na colônia. A sua segunda implicação diz respeito à relação entre propriedade e Estado, pois o colonialismo estipula a posse e a delimitação da terra. Por fim, a terceira implicação está associada à violência presente na diáspora, no exílio forçado e nos campos de refugiados. Além disso, há que se considerar o comércio e o tráfico de pessoas, da maneira como pondera Robert Young:

(...) o colonialismo funcionou por meio de uma simbiose forçada entre territorialização como, literalmente, plantação e as reivindicações por trabalhos que envolveram transformação mútua de corpos e seu intercâmbio através do comércio internacional. (YOUNG, 2005, p. 212)

Assim, na visão de Deleuze e Guattari, o Édipo freudiano está calcado numa figura vazia – que é a figura do pai na Psicanálise – e que, no entanto, foi utilizada para justificar os processos de territorialização, de controle e de circulação dos corpos e as demais formas de dominação colonial. Nesse sentido, as práticas de repressão vivenciadas no âmbito das colônias nada mais são do que a configuração social da opressão anunciada pela Psicanálise, que opera com os vestígios da história pessoal.

As formas de territorialização utilizadas no contexto colonial deram-se a partir de uma política de utilização do corpo como mercadoria de troca. Assim, as rotas do comércio colonial estipulavam a circulação de corpos que estavam na base do comércio das metrópoles. E no cerne dessas práticas sempre estavam inscritas formas de violência que salvaguardavam e mantinham o poder colonial. Desse modo, a

violência inserida no desejo colonial de apropriação dos territórios e dos indivíduos – além dos seus bens e dos seus corpos – foi a força motriz de toda a máquina colonial. Para continuarmos a discussão – enfocando as particularidades da História colonial –, veremos como as mulheres foram peças importantes nas práticas de agenciamento realizadas entre colonizados e colonizadores em Moçambique.

## 2.2 A HISTÓRIA DOS PRAZOS E DAS DONAS

*Kuenda kha ku na divemba.  
(Sabe-se a hora da partida,  
não se sabe a de chegada)*

O diálogo estabelecido entre narrativa, memória e História fica evidente nas narrativas que discutem a realocação de sujeitos em novos espaços. Esse fato, que tem suas origens nas migrações forçadas ocorridas em consequência das práticas coloniais, intensifica-se na atualidade e é um dos principais fatores responsáveis pela alteração das identidades locais. Como postula Carole Boyce Davies (2010), “os processos migratórios globais têm introduzido novas identidades à medida que têm criado histórias paralelas. Existe ainda uma série de outras identidades – sexual, religiosa, étnica, de classe, de gênero – que opera de forma tectônica.” (DAVIES, 2010, p. 749). Ainda segundo Davies, a transformação das identidades ocorre mesmo que os sujeitos inseridos na diáspora lutem para manter as antigas.

No caso de Moçambique, o local ocupado pelos nativos foi alterado sobremaneira a partir do processo de colonização. De sujeitos autóctones, eles passaram a ser estrangeiros em sua própria terra. Além disso, foram obrigados a lidar com toda a violência imposta pelos portugueses. No início da colonização, Moçambique era uma terra pouco visada pelos colonizadores. No entanto, atraídos primeiramente pelo ouro das minas e mais tarde pelo comércio no Vale do Rio Zambeze, mercadores portugueses tiveram de competir com mercadores muçulmanos e indianos. Segundo José Luís Cabaço, isso desencadeou um processo de miscigenação, que só veio a se intensificar com o comércio de escravos a partir do século XVII:

Por ação da fixação de comunidades árabes e suaíles, e também de pequenos grupos de indianos e portugueses, nasceram, em toda a costa de Moçambique ao norte do rio Zambeze, comunidades afro-árabes, afro-portuguesas e afro-

indianas que assumiram relevância circunstancial, em particular, no período do comércio de escravos. (CABAÇO, 2002, p. 366)

Na verdade, as comunidades afro-árabes, afro-portuguesas e afro-indianas a que o pesquisador se refere fixaram-se ao longo do Rio Zambeze e desenvolveram-se a partir de um sistema muito peculiar de doação de terras efetuado pela Coroa Portuguesa. Os prazos<sup>55</sup>, como foram denominados no estatuto da Coroa, tinham o objetivo de povoar e dinamizar as trocas comerciais na região dos rios, inclusive para afastar os mercadores muçulmanos.

Na conferência intitulada “As donas de prazos do Zambeze: políticas imperiais e estratégias locais”, a pesquisadora Eugénia Rodrigues (2005)<sup>56</sup> demonstra que a concessão de grandes territórios na região do vale do Rio Zambeze foi protagonizada pelas mulheres – as donas – que recebiam os prazos por sucessão ou por concessão direta da Coroa Portuguesa.

De acordo com Rodrigues, a ocupação do vale do Rio Zambeze ocorreu antes mesmo do século XVI, quando mercadores portugueses disputavam o comércio da região com mercadores muçulmanos. Na verdade, o eixo que compreende os grandes rios servia como rota de escoamento de ouro do antigo Império de Monomotapa, uma região ao sul do Rio Zambeze, onde havia grande exploração aurífera muito visada pelos portugueses. Na tentativa de povoar a região para se

---

55 De origem latina, o nome prazo remonta a *placitum*, que quer dizer emprazamento ou contrato. Segundo o historiador José Capela (2000, p. 29), “a presença portuguesa em Moçambique até finais do século XIX teve a sua manifestação institucional mais relevante nos Prazos da Coroa. Os Prazos da Coroa acabaram por constituir a estrutura política, administrativa, económica e social que circunscreveu de uma forma hegemónica a actividade e a evolução espiritual e material das sociedades na área colonizada. Se não destruiu as estruturas sociais e políticas localmente pré-existentes, sobrepôs-se-lhes e condicionou-as grandemente. Cf. CAPELA, José. *Moçambique pela sua história*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2010.

56 Cf. RODRIGUES, Eugénia. *As donas de prazos do Zambeze: políticas imperiais e estratégias locais. Conferência da VI Jornada Setecentista da UFPR*. 2005. Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses. Disponível em:

<<http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-donas-de-prazos-do-Zambeze-Pol%C3%ADticas-imperiais-e-estrat%C3%A9gias-locais-Eug%C3%A9nia-Rodrigues.pdf>> Acesso em 20 Fev. 2013.

instalar comercialmente, Portugal nomeou governadores-conquistadores que logo se aliaram aos chefes locais. Como assinala a pesquisadora,

as terras adquiridas, correspondentes a antigas chefaturas africanas, foram transformadas em Terras da Coroa. Estes extensos territórios foram concedidos a particulares em regime de emprazamento, por três vidas, em troca do pagamento de um foro. Os prazos da Coroa e os seus foreiros marcaram a história e a identidade do vale do Zambeze, muito para além da sua extinção legal no século XIX. (RODRIGUES, 2005, p. 16).

No caso da colonização portuguesa no vale do Rio Zambeze, os prazos eram concedidos às mulheres, que só poderiam repassá-lo a outras mulheres por um período de três gerações. Avaliando o regime jurídico de instituição dos prazos, podemos observar que suas regras foram se alterando em cada momento histórico e em cada região onde Portugal mantinha suas colônias. Em Goa, na Índia, Portugal instituiu um regime de prazos anterior ao período em que o instituiu em Moçambique. No Brasil, em Angola e nas ilhas atlânticas foi instituído o regime das Sesmarias, isentando os proprietários de quaisquer ônus, exceto o dízimo pago à Igreja.

Em Moçambique, o sistema de prazos remonta ao final do século XVI, quando Portugal instalou-se na região das minas do Estado do Monomotapa e instituiu as regras para doações de terras seguindo as mesmas normas aplicadas ao Estado da Índia. Sobre o emprazamento na região, discorre Eugénia Rodrigues:

As iniciativas directas da Coroa limitaram-se a determinar a distribuição de terras e, até, a sua divisão para atrair povoadores, medidas geralmente associadas a projectos de colonização e de autonomização da administração de Moçambique. Mas, essa intervenção acabaria por fracassar, umas vezes devido à oposição dos foreiros instalados nos Rios, outras, pela dificuldade de encontrar povoadores para terras tão remotas, outras, ainda, em função da urgência de acudir a partes do império onde a soberania portuguesa periclitava. (RODRIGUES, 2005, p. 17).

Segundo a pesquisadora, os prazos da região do vale do Rio Zambeze situavam-se na “ultra-periferia” do império português, o que desestimulava um olhar mais acurado que possibilitasse uma intervenção maior por parte da Coroa na região. Ao contrário do território de Goa, no Estado da Índia, os prazos do Zambeze não rendiam o suficiente para que Portugal se instalasse definitivamente na região. Como assinala Rodrigues, as escassas receitas eram geradas a partir “do arrendamento do monopólio do comércio aos capitães de Moçambique ou das receitas alfandegárias geradas pelas trocas mercantis.” (RODRIGUES, 2005, p. 17).

No domínio dos prazos no espaço moçambicano, os prazeiros eram obrigados a pagar um foro à Coroa, geralmente pago em ouro a partir de 1633. Assim como ocorria no Estado da Índia, eram destinadas “mercês” a quem prestasse serviços à Coroa. Dessa forma, os prazos serviam como formas de pagamento a quem fizesse benfeitorias nas terras que pertenciam a Portugal, como a reparação e construção de fortes e vias públicas, bem como participação nas guerras. A concessão de um prazo estipulava que os foreiros teriam de permanecer nas terras e prestar serviços à população africana residente no domínio dos prazos da Coroa.

Conforme o estudo de Eugénia Rodrigues, a concessão de prazos no Vale do Rio Zambeze dava-se conforme dois tipos de duração: por enfiteuse (concessão perpétua) ou por três gerações. No referido caso, apenas as ordens religiosas recebiam a concessão perpétua, para que assegurassem o trabalho das missões religiosas naquele domínio. A concessão em três gerações obrigava o prazeiro a cuidar do prazo durante a sua vida e a designar a pessoa que o sucederia.

Conforme as regras da Coroa, o prazeiro poderia nomear um sucessor em vida ou a partir de sua morte, por meio de um testamento. Havia casos em que o foreiro morria sem nomear alguém, no entanto a Coroa nomeava um de seus herdeiros para cuidar das terras e dar continuidade ao sistema. Apesar de a concessão ser estabelecida por três vidas, a Coroa Portuguesa permitia ao prazeiro o direito de renovação, “permitindo ao detentor da última vida declarar um sucessor, que, geralmente, alcançava mais três vidas.” (RODRIGUES, 2005, p. 18). Além disso, o sistema de prazos previa que as terras doadas eram indivisíveis e inalienáveis, fazendo com que o prazeiro fosse obrigado a nomear apenas um sucessor e a ter a autorização da Coroa para fazer essa nomeação.

No Estado da Índia, a nomeação dos prazos seguia as normas da Lei Mental, uma lei ainda feudal que previa a sucessão de terras da

Coroa apenas aos varões – filhos homens primogênitos. Como estabelece Rodrigues,

(...) a sucessão dos prazos dos Rios combinou aspectos da Lei Mental e da enfiteuse. A sucessão dos bens da Coroa, conforme aquela lei, fazia-se de acordo com os princípios da primogenitura e da masculinidade, derivados do direito feudal, que excluía as mulheres da sucessão, excepto se tal fosse consagrado na enfeudação. A exclusividade masculina alicerçava-se na ideia da incapacidade das mulheres para prestarem serviços militares ou exercer a autoridade. (RODRIGUES, 2005, p. 18).

No entanto, a partir de 1560, foi autorizada a sucessão por via feminina. Em relação ao sistema de prazos no vale do Rio Zambeze, desde cedo foram autorizadas as nomeações livres, pois o prazeiro podia nomear um parente ou um estranho para sucedê-lo na administração de suas terras. No final do século XVII e meados do século XVIII, as mercês novas foram concedidas às mulheres brancas, com o intuito de se casarem com europeus. No caso do Estado da Índia, uma instrução normativa do ano de 1752 previa que as filhas de reinóis – portugueses nascidos em Portugal residentes na colônia – e dos nascidos em Goa teriam de se casar somente com portugueses, sob pena de perderem suas terras. Essa medida intentava manter o povoamento da região, fixando os soldados portugueses naquele território. A medida ainda concedia direitos sucessórios aos filhos de uniões entre portugueses e africanas. Apesar de a concessão dos prazos ser livre e não impor a sucessão por via das mulheres, a medida adotada pela Coroa visava favorecer a recente elite dos mercadores, que fixavam residência naquele local por meio de suas filhas.

Aos prazeiros foram concedidos direitos sobre a população africana residente nos seus domínios, afinal, a Coroa dependia do exército africano dos senhores dos prazos para manter a ordem no seu território. Ao fim e ao cabo, “os foreiros não dispunham apenas do uso da terra, mas também do direito de administrar os seus habitantes.” (RODRIGUES, 2005, p. 19). Ainda conforme a pesquisadora,

a instituição dos prazos visava a construção de um modelo político de administração do território, que conferia aos membros dessa elite o poder para administrar as populações africanas e os responsabilizava pela defesa das fronteiras. Deste modo, as relações entre os funcionários da Coroa

e as populações africanas dos prazos e dos territórios vizinhos passava pela mediação dos poderosos senhores dos Rios de Sena, os quais construíram chefias políticas em muitos aspectos semelhantes às africanas. (RODRIGUES, 2005, p. 19)

Em 1752, as terras de Moçambique deixaram de ser administradas pelo Estado da Índia e passaram para a administração direta da Coroa. Nessa mesma época, o sistema de prazos sofreu um processo de sesmarização, uma vez que, influenciados pelo sistema de Sesmarias adotado no Brasil, teve suspensas as prerrogativas da inalienabilidade e indivisibilidade. Com a diminuição no tamanho das terras e a consequente perda de poder dos prazeiros, a Coroa começou a adotar medidas mais austeras, como a impossibilidade de acumulação de prazos, de modo a efetivar o controle sobre o território de Moçambique.

Em meados do século XVIII, verifica-se um aumento de prazos nas mãos das mulheres. Isso se deve, em parte, às altas taxas de mortalidade na região do vale do Rio Zambeze, pois as terras dos maridos falecidos eram repassadas às suas viúvas. Além disso, uma batalha sempre retirava a vida de muitos homens, que deixavam suas mulheres como sucessoras dos prazos. Quando essas mulheres se casavam novamente, a Coroa retirava a posse das suas terras. No entanto, no século XVII, a Coroa reconheceu o direito de manterem o prazo em seus nomes. Como claramente observa Eugénia Rodrigues, o fato de nomear mulheres como sucessoras dos prazos não passava de uma estratégia para assegurar a sobrevivência das famílias:

Aparentemente, através da nomeação de uma filha em vez de um filho, essas famílias investiam em alianças matrimoniais com homens oriundos da Índia ou do reino. Essas uniões eram procuradas pelo estatuto social dos recém-chegados, entre os quais se incluíam elementos da fidalguia e da nobreza da terra. Mas, sobretudo, esses homens eram detentores de um capital social de que a maioria dos foreiros nascidos nos Rios não dispunha. De facto, independentemente dos constrangimentos impostos em parte das cartas de aforamento emitidas na primeira metade de Setecentos, a união com homens do reino ou da Índia oferecia, relativamente à ligação com outros sucessores dos Rios, possibilidades acrescidas de

conservar e aumentar a casa. (RODRIGUES, 2005, p. 26)

Conceder a nomeação dos prazos às mulheres foi uma alternativa válida para uma terra pouco habitada, que não despertava interesse nos portugueses. Como saída para os homens que procuravam estabelecer mercados na região dos Rios, restava casar-se com uma mulher detentora de terras, de modo a infiltrar-se no comércio local. O casamento com uma “dona” de prazo era, sobretudo, respaldado pela administração portuguesa, que não deixava de realizar uniões matrimoniais com o objetivo de assegurar a presença portuguesa na região.

Em 1799 houve a obrigatoriedade da sucessão feminina, atestada por um documento expedido pela Corte Portuguesa. Além disso, na nomeação dos prazos “deveriam ser preferidas as mulheres brancas às de outra cor, as solteiras às casadas, as casadas com filhos às que os não tinham.” (RODRIGUES, 2005, p. 29). Pela citação, podemos notar como critérios de raça, de estado civil e de número de filhos entravam no processo de concessão de prazos. Assim, a sucessão feminina favorecia os mercadores de Moçambique, que podiam unir suas filhas aos homens que migravam para a colônia.

Vale ressaltar que nessa época o litoral moçambicano – principalmente a vila de Quelimane – servia como um forte ponto exportador de escravos, que, ao se extinguir, provocou o encerramento do sistema de prazos. Sobre este aspecto, pondera José Luís Cabaço:

O colapso do sistema de prazos, que sucedeu à extinção do comércio escravagista, ocorreu pela incapacidade, por parte de seus arrendatários, de dar respostas às exigências da implantação de relações capitalistas, acomodados que estavam aos ganhos do tráfico e ao simples desfrute das contribuições e rendas que cobravam. (CABAÇO, 2009, p. 71)

Como mantiveram muitos privilégios durante várias gerações, os descendentes dos primeiros prazeiros confrontaram-se com o governo, uma vez que não queriam entregar suas terras, que a partir de então seriam administradas diretamente pela Coroa Portuguesa. Tendo em vista que a maioria das concessões de prazos foram feitas às mulheres, estas, apesar de estarem numa posição de subalternidade em relação a seus maridos, conferida por seu estatuto de casadas, conseguiram um papel muito importante na sociedade daquele período. Conhecidas como

“as donas da Zambézia” ou “as donas dos prazos”, essas mulheres foram peças importantes no diálogo estabelecido entre os mercadores estrangeiros e a população residente nas terras ou entre a própria Coroa e os chefes locais.

### 2.3 O ALEGRE CANTO DA PERDIZ: A ZAMBÉZIA COMO METONÍMIA DE MOÇAMBIQUE

*Mwani kwathu, hambu ku di bihile,  
kha hi ku divali.  
(A nossa casa, por má que seja,  
nunca se esquece)*

Como vimos, na História de Moçambique, a Zambézia constituiu-se como um espaço culturalmente plural – a partir do encontro entre africanos, árabes, portugueses e indianos. Na narrativa de *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), da escritora moçambicana Paulina Chiziane, a Zambézia funciona como um espaço fronteiriço, onde os personagens atuam a partir de locais determinados por sua condição de raça e de gênero, pois, como destacam as pesquisadoras La Guardia e Gonçalves (2010, p. 218), a autora utiliza a Zambézia como uma representação metonímica da África. Realmente, ao escolher o espaço miscigenado da Zambézia, a escritora tem em mente a dimensão histórica ocupada pelas mulheres de seu país. E essa dimensão histórica marcada pelo feminino é explicitada nas páginas do romance:

De onde viemos nós? (...) Éramos de Monomotapa, de Chamgamire, de Makombe, de Kupula, nas velhas auroras. O poder era nosso. Lembram-se desses tempos, minha gente? Não, não conhecem, ninguém se lembrou de vos contar, vocês são jovens ainda. Unimo-nos aos changanes, aos ngunis, aos ndaus, nhanjas, senas. Guerreámo-nos e reconciliámo-nos. Fomos invadidos pelos árabes. Guerreados pelos holandeses, portugueses. Lutámos. As guerras dos portugueses foram mais fortes e corremos de um lado para outro, enquanto os barcos dos negreiros transportavam escravos para os quatro cantos do mundo. Vieram novas guerras. De pretos contra brancos, e pretos contra pretos. (...) As mulheres violadas choravam as dores do infortúnio com sementes no ventre, e deram à luz uma nova nação. Os invasores destruíram nossos templos,

nossos deuses, nossa língua. Mas com eles construímos uma nova língua, uma nova raça. Essa raça somos nós. (CHIZIANE, 2008, p. 15)

A perspectiva assumida pela autora é a de que o matriarcado sempre ocupou um lugar preponderante na História de Moçambique, mesmo depois da chegada dos portugueses, quando efetivou-se o sistema dos prazos. A presença feminina representada pelas donas – a quem eram cedidas as terras no sistema de prazos –, foi importante para a construção e configuração da “nova raça” que se formou após as guerras de “pretos contra brancos, e pretos contra pretos”, ou seja, após os respectivos contextos das guerras de libertação e mesmo da guerra civil, que ocorreu em Moçambique logo após a independência, em 1975, até a assinatura dos acordos de paz, em 1992. E a configuração da “nova raça” miscigenada a que remete a autora vai recair metaforicamente na escolha dos nomes dos filhos da nação moçambicana. Veremos abaixo que a enxurrada de nomes atesta os atravessamentos e as mediações culturais que fizeram de Moçambique uma terra mestiça, muito antes da chegada dos colonizadores:

As mães gostam de dar aos filhos nomes de fantasia. Nomes de passageiros, de vagabundos. Tudo começou no princípio. Vieram os árabes. Os negros converteram-se. E começaram a chamar-se Sofia, Zainabo, Zulfa, Amade, Mussá. E tornaram-se escravos. Vieram os marinheiros da cruz e da espada. Outros negros converteram-se. Começaram a chamar-se José, Francisco, António, Moisés. Todas as mulheres se chamaram Marias. E continuaram escravos. Os negros que foram vendidos ficaram a chamar-se Charles, Mary, Georges, Christian, Charlotte, Johnson. Baptizaram-se. E continuaram escravos. Um dia virão outros profetas com as bandeiras vermelhas e doutrinas messiânicas. Deificarão o comunismo, Marx, marxismo, Lénine, leninismo. Diabolizarão o capitalismo e o ocidente. Os negros começarão a chamar-se Iva, Ivanova, Ivanda, Tania, Kasparov, Tereskova, Nadia, Nadioska. E continuarão escravos. Depois virão pessoas de todo o mundo com dinheiro no bolso para doar aos pobres em nome do desenvolvimento. E os negros chamar-se-ão Soila, Karen, Erica, Tânia, Tatiana, Sheila.

Receberão dinheiro deles e continuarão escravos.  
(CHIZIANE, 2008, p. 120).

Após ler essa sucessão de nomes, entendemos que o processo de moçambicanização – ou de formação de uma identidade moçambicana após a independência – tem em sua contraparte histórica os principais elementos que fazem com que o país tenha uma cultura tão plural. Ao mesmo tempo, essa sucessão de nomes serve como denúncia da permanência da colonialidade em todas as relações, já que, em todas elas, os moçambicanos “continuarão escravos”.

Em *O Alegre Canto da Perdiz*, uma das mulheres, chamada não aleatoriamente de Maria, vai vivenciar o reflexo e os resquícios da colonização em sua própria vida. Trata-se de Maria das Dores, a jovem encontrada nua nas margens do rio Licungo. Sua identidade torna-se uma questão central entre o grupo de mulheres que a açoitam de xingamentos, por isso o mesmo grupo decide procurar o régulo para saber se a atitude de Maria das Dores é um sinal de desgraça para aquele povo.

A mulher do régulo, por meio da contação de histórias – ao dizer que, no início dos tempos, as mulheres não serviam aos homens –, faz com que o grupo de mulheres tenha sua ira aplacada mediante a atualização de um mito de origem que confere poder à mulher. Na verdade, como destaca a voz apaziguadora da companheira do régulo, os homens são invasores e responsáveis pela submissão de suas mulheres:

Enganaram-nos com aquela linguagem de amor e de paixão, mas usurparam o poder que era nosso. Uma mulher nua do lado dos homens? Ó gente, ela veio de um reino antigo para resgatar o nosso poder usurpado. Trazia de novo o sonho da liberdade. Não a deviam ter maltratado e nem expulsado à pedrada. (CHIZIANE, 2008, p. 22)

O papel de Maria das Dores na narrativa é o de salvaguardar o poderio perdido da mulher, quer na perspectiva das castas matrilineares africanas, quer na perspectiva da posse de terras no âmbito dos prazos ao longo do rio Zambeze. Paulina Chiziane, parece, portanto, assegurar o local central das mulheres dentro da cultura dos povos da Zambézia, uma vez que se afirmaram como agentes de interlocução entre portugueses, árabes e indianos.

Na esfera do romance, a personagem Delfina – mãe de Maria das Dores – protagoniza a mulher que faz de sua própria casa um palco de mestiçagem. Serve, então, de metonímia para a Zambézia, atravessada

pela cultura de vários povos. Como o quer a própria escritora, a Zambézia é um espaço sem divisas, longe de ser demarcado apenas pelo eixo de seu maior rio, mas, sobretudo, pela pluralidade étnica que o compõe: “Zambézia tem fronteiras? Não, porque aqui é o centro do cosmos.” (CHIZIANE, 2008, p. 41).

A pluralidade étnica vai ser problematizada por Paulina Chiziane a partir de Delfina, que faz uso do corpo para conquistar os portugueses que vão colonizar seu povo. Na perspectiva de Jonatas Ferreira e Cynthia Hamlin (2010), no artigo intitulado “Mulheres, negros e outros monstros”, há uma relação de proximidade entre as mulheres, os negros e a natureza nas construções discursivas do imaginário ocidental. Segundo os autores, assim como as mulheres, os negros ocupam “lugares ermos” previamente reservados para circularem. Na ótica do opressor, “a estruturação de um discurso civilizador se opera no concreto dos corpos e nos caminhos traçados para a sua circulação.” (FERREIRA; HAMLIN, 2010, p. 815).

No sentido exposto pelos autores acima, o corpo da protagonista Delfina, assim como o corpo de sua filha negra Maria das Dores, presta-se a degradá-las, pois o corpo negro marginaliza e deforma. No entanto, Delfina tenta a todo custo negar essa deformação a partir de seu relacionamento com o português Soares, com quem tem uma filha mestiça. O corpo mestiço, embora trazendo todas as ambiguidades impostas pelas tensões entre as culturas europeias e africanas, é resultado de um negligenciamento do corpo negro, subalterno. É justamente esse corpo negro que terá o papel de elemento lascivo, degradante, dentro de uma estrutura patriarcalista e colonial, que molda o corpo do Outro para ser o monstro que suprime a moral.

Após ter dado à luz uma filha negra, fruto de sua relação com José dos Montes, ela tem a possibilidade de ascender socialmente por meio de uma filha mestiça. Afinal, “foi dela o primeiro homem branco a residir no bairro dos negros. Foi ela a primeira negra a residir no bairro dos brancos.” (CHIZIANE, 2008, p. 208). Na verdade, a narrativa enseja um desejo de branqueamento por parte da personagem central, que faz de seu corpo um veículo de geração de indivíduos mestiços, com o objetivo de apagar suas raízes negras e se aproximar cada vez mais da cultura do colonizador. Como postula José Luís Cabaço (2002),

Por vezes, o conceito de mestiço dilui-se no mais abrangente de negro. Em outras ocasiões, dele se procura distinguir de forma acintosa. No caso da sociedade colonial moçambicana, as duas posições coexistem. O seu posicionamento traduz

uma busca de identidade que tem muito a ver com o grau da sua marginalização ou integração da família (ou parte da família) na sociedade. É a falta de homogeneidade dessa categoria cognitiva que me leva a referi-la como grupo dos mestiços em lugar de comunidade dos mestiços. (CABAÇO, 2002, p. 355-356).

Da maneira como enfocado por José Luís Cabaço, o desejo de ter uma filha mestiça nada mais é do que um desejo de sobrevivência, pois configura uma estratégia de enfrentamento, por aproximação, em relação à cultura do outro. No entanto, o desejo de Delfina choca-se com a tradição de seu povo, representado na narrativa pelo seu pai, que se vê atormentado com a introdução de um membro mestiço na família. Acerca das formas de apropriação do corpo do outro no âmbito colonial, podemos notar que elas refletem as formas de troca econômica que constituíam as relações coloniais. Como avalia Robert Young:

(...) a troca prolongada de bens, que começou com pequenos entrepostos comerciais e a visita de navios negreiros, originou, na verdade, tanto uma troca de corpos quanto de mercadorias, ou melhor, de corpos como mercadorias: como naquele paradigma de respeitabilidade, do casamento, a troca econômica e a troca sexual foram intimamente ligadas, unidas uma com a outra, desde o início. A história dos sentidos da palavra “comércio” inclui tanto a troca de mercadorias quanto de corpos em relações sexuais. Portanto, foi inteiramente adequado que a troca sexual (e seu produto miscigenado), que capta as relações de poder violentas, antagônicas da difusão sexual e cultural, viesse a se tornar o paradigma dominante por meio do qual o apaixonado comércio econômico e político do colonialismo foi concebido. (YOUNG, 2005, p. 221-222)<sup>57</sup>

A partir da citação acima, notamos como a personagem Delfina utiliza o corpo como mercadoria e reproduz uma prática mercantil própria da colônia. Apesar de Delfina desprezar o corpo negro de sua filha Maria das Dores, o corpo negro de seu antigo companheiro José dos Montes e, por fim, o seu próprio corpo negro – uma vez que ele só

tem valor de mercadoria na relação entre ela e o português Soares –, a autora do romance situa a protagonista na esfera de mulheres fortes que buscam o lugar perdido da mulher moçambicana. Assim, Paulina Chiziane lança mão de mitos de origem matrilineal que permeiam a narrativa para reterritorializar a mulher, colocando-a no seu espaço original de supremacia. Segundo Cremildo Bahule, “Paulina Chiziane não ofusca os mitos sobre o papel da mulher em Moçambique, mas sim, renova os mesmos mitos, partindo das tradições que compõem as diversas formas culturais de Moçambique.” (BAHULE, 2013, p. 114).

Sobre as práticas opressoras que se operam na narrativa da escritora, Maria das Dores é a personagem que convive simultaneamente com duas figuras de opressão: a mãe, que vende a sua virgindade, e o estado colonial, que concebe seu corpo negro como mercadoria e objeto de prazer. Isso confere a Maria das Dores um estado de tripla desterritorialização, uma vez que é vítima da opressão do colonizador, da mulher que a gerou e, ainda, do homem negro – representado pela figura do curandeiro que a explora sexualmente, conferindo-lhe o status de mulher “solitária, exilada, estrangeira”, como afirmam as palavras do romance.

Ao longo da narrativa, o leitor vai conhecendo as memórias de Maria das Dores e os ecos da guerra de libertação, pois fala-se em “soldados brancos na defesa do império de Portugal.” (CHIZIANE, 2008, p. 27). Memória e História juntam-se à história pessoal da mulher negra que foi banida do seio de sua família por não apresentar o sangue branco que confere ascensão social. Em seus devaneios, sempre se lembra da irmã mestiça, consequência do desejo de branqueamento de sua raça, efetuado por Delfina no encontro com o português Soares.

*O Alegre Canto da Perdiz* perfaz um duplo movimento de reparação de perdas: das mulheres em relação ao que fizeram de suas próprias vidas e delas em relação ao colonialismo e às desigualdades de gênero no seio de sua própria cultura de origem. Por isso, a retomada dos mitos traz um alento, como se fosse uma atmosfera de paz permeada por cantos ao redor da fogueira. É preciso fazer falar os mortos, para que anunciem o significativo poder que as mulheres africanas alcançaram em outros tempos. Tempos em que eram poderosas e felizes. Tempo mítico e histórico que guarda “memórias dos marinheiros e do chicote dos prazeiros. Histórias das donas e sinhás”. (CHIZIANE, 2008, p. 255).

Delfina e Maria das Dores estão relacionadas metonimicamente com a própria Zambézia, lugar de desejo e de saudade, lugar mítico onde a mulher não é oprimida nem tem os desejos confiscados, como os tem no âmbito da grande empresa colonial. Conforme a narrativa oral da

mulher do régulo: “Homens e mulheres viviam em mundos separados pelos Montes Namuli. As mulheres usavam tecnologias avançadas, até tinham barcos de pesca. Dominavam os mistérios da natureza e tudo... (...) Eram poderosas. Dominavam o fogo e a trovoadas.” (CHIZIANE, 2008, p. 21).

A citação acima deixa entrever que a Zambézia mítica faz parte do imaginário de mulheres que tiveram de conviver com a violência patriarcal, seja na matriz da própria cultura africana, seja na imposição do colonialismo. Na verdade, retomar os mitos faz parte de um processo amplo de compensação, pois as mulheres têm, de alguma forma, de reparar as perdas, ainda que estas perdas sejam reparadas apenas no âmbito psíquico e simbólico. No início do romance, a narrativa oral da mulher do régulo apresenta essa função, pois estabelece uma tentativa de recuperar o lugar perdido da mulher moçambicana, tal como o objeto perdido anunciado por Freud:

Longe é a distância entre o teu percurso e o teu cordão umbilical. Longe é o útero da tua mãe de onde foste expulso para nunca mais voltar. É a distância para o teu próprio íntimo onde nem sempre consegues chegar. Longe é o lugar de esperança e de saudade. (CHIZIANE, 2008, p. 15)

Esse lugar de saudade a que remete a autora compõe um dos pilares do pensamento psicanalítico e faz parte de uma noção muito cara a Freud: a da falta que origina o desejo. Na verdade, trata-se, conforme Lacan, de algo que encaminha o sujeito ao mundo de seus desejos, como se fosse uma eterna alucinação, mas uma alucinação mais que necessária, pois é o ponto de partida para essa eterna busca do desejo supremo. Conforme Lacan, “é por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado.” (LACAN, 1991, p. 69). Enquanto Freud concebe o objeto da busca do sujeito enquanto algo perdido, Lacan postula que esse objeto é o “Outro absoluto do sujeito”, possível de ser reencontrado no máximo como saudade, tal como propõem as palavras do romance de Paulina Chiziane.

Além de suscitar questões de ordem psicanalítica, o romance apresenta a ambiguidade da história de Delfina, a negra que, ao ser criada segundo as tradições de sua comunidade, nega a sua própria raça e assume as feições de mulher assimilada. Para utilizar a expressão de Homi Bhabha (2003), a protagonista está no “entre-lugar” de duas culturas, pois, ao mesmo tempo em que não se insere definitivamente na cultura dos brancos, não aceita ser uma fiel representante da sua cultura

de origem. Perpassa em todo o romance uma discussão sobre a identidade do sujeito moçambicano, como assinala Ana Luísa Teixeira a respeito da relação de Delfina com Soares:

O relacionamento subsequente de Delfina com o branco Soares, como forma de conseguir uma posição socioeconômica significativa, ficcionaliza o conceito de “terceiro espaço” (“third space”) desenvolvido por Homi Bhabha, veiculando um encontro inter-racial, resultante e gerador de um conflito identitário. (TEIXEIRA, 2010, p. 06-07)

De acordo com a pesquisadora, Delfina é a representação do sujeito em fronteira, que se debate entre uma cultura e outra ocupando um *locus* intermediário próprio dos sujeitos pós-coloniais. É nesse “terceiro espaço” de que nos fala Homi Bhabha que a personagem assimilada desliza entre os valores de duas culturas, pois, mesmo casando-se com o negro José dos Montes e recorrendo aos rituais de feitiçaria do velho Simba, mais tarde ela se une a um homem branco para gerar filhos mulatos.

Delfina vende o seu corpo no cais e nega seus valores em prol dos valores culturais do colonizador, reproduzindo os estigmas impostos à sua raça. Da mesma forma, José dos Montes torna-se legalmente um sujeito assimilado e torna-se um sipaio para servir ao exército português na guerra colonial. É interessante notar que José é vítima do seu próprio desejo de se tornar um representante da cultura dominadora, uma vez que, mesmo lutando a favor dos portugueses, ele perde sua mulher para um homem branco. Num dado momento do romance, o narrador heterodiegético captura os pensamentos da personagem em forma de discurso indireto livre e afirma que “a consciência aconselha-o a participar na guerra contra os invasores, mas já deu as costas à sua gente e está do outro lado da trincheira.” (CHIZIANE, 2008, p. 99).

Por todo o romance, perpassam reflexões acerca do passado colonial como uma ferida histórica que ainda não cicatrizou. O tempo do tecido narrativo vai desde a história de Delfina e José dos Montes, imersa na guerra colonial, até a liberdade alcançada com a independência. Como solução para a pobreza, Delfina propõe a José dos Montes a assimilação como única forma de sobrevivência. Como reflete a pesquisadora Débora David,

A vitória dos assimilados – agora protagonistas da História com “o saber e a língua dos marinheiros” e o colonialismo que já não é estrangeiro, mas

negro, encerram uma ironia que se pretende combater com a perene construção do mundo e a esperança da completa mestiçagem da qual resulte uma só raça, uma só nação. (DAVID, 2009, p. 179)

O desejo de construção de uma pátria moçambicana onde as diferenças de raça não sejam preponderantes na vida social está no cerne da narrativa de *O Alegre Canto da Perdiz*. Ensejando reflexões sobre a poligamia – tal como o polémico romance *Niketché* –, sobre o mito do “melhoramento da raça” e o casamento prematuro, sobre a prostituição infantil, a assimilação e a mestiçagem, o *Alegre Canto da Perdiz* retoma ainda uma leitura da condição feminina em Moçambique. Atravessada por questões de classe, raça e miscigenação, a questão de gênero é crucial para Paulina Chiziane, pois a violência e a prostituição recaem, sobretudo, no corpo da mulher. É Delfina, a personagem feminina, quem vende seu corpo para os marinheiros do cais em troca de uma almejada ascensão social.

Como quer Maria Geralda de Miranda, “para Paulina, escrever é também denunciar injustiças e dar voz a quem quase não a tem, que são as mulheres. É refletir sobre os traumas da colonização, da escravidão e das guerras. É também pensar em projetos de reconstrução nacional e da vida comunitária.” (MIRANDA, 2010, p. 7). Nesse sentido, há um feminismo latente no romance, a deslizar por fronteiras de raças, de culturas e línguas. É na Zambézia, a terra-mãe,<sup>58</sup> que se instalam mitos de origem matricial, os quais a autora recupera e insere nas linhas de seu romance, a partir de diferentes estórias que tentam explicar a origem matrilinear da cultura da Zambézia.

---

58 No posfácio de Nataniel Ngomane (2008, p. 341), o autor afirma que a “Zambézia é o centro do cosmos, que tem nos Montes Namuli o ventre do mundo. É lá onde nasce o mundo e a humanidade. Nesse sentido, esta obra [*O Alegre Canto da Perdiz*] recupera e actualiza uma das mais marcantes singularidades africanas, tal seja o facto de os seus povos autóctones serem os progenitores de todas as populações humanas do planeta, fazendo do seu continente o berço único da espécie humana”.



## CAPÍTULO 3 - GÊNERO E MEMÓRIA NAS GUERRAS EM MOÇAMBIQUE

### 3.1 COMBATENTES E MILITANTES: ESTRATÉGIAS DE GÊNERO NAS GUERRAS

*Ndena yi zivaneka ngu timbirimbi.  
(O herói conhece-se pelas cicatrizes)*

Aqui, faremos uma leitura a partir do gênero para elucidar de que forma a presença das mulheres contribuiu para o sucesso da luta da FRELIMO, durante a Guerra de Libertação. Em nosso movimento teórico ao longo desta discussão, abordaremos quais os significados assumidos pelo gênero na luta, em Moçambique, a partir da atuação das mulheres combatentes no Destacamento Feminino da FRELIMO. É importante lembrar que o líder Samora Machel enfatizava a importância da atuação das mulheres em todos os setores da luta, inclusive, ocupando atividades predominantemente exercidas por homens. Mesmo assim, houve dificuldades de inserção das mulheres na luta, bem como dificuldades ligadas à maternidade no momento da guerra – que vão desde o cuidado com a segurança dos filhos na travessia das matas até o cultivo de alimentos nas machambas<sup>59</sup>.

Tomando como parâmetro os papéis de gênero ocupados pelas mulheres militantes das ditaduras do Cone Sul, analisamos a participação das mulheres no Destacamento Feminino da FRELIMO. Veremos que, com maior ou menor grau, a maioria dos movimentos formados para lutar contra os regimes ditatoriais acionam, de alguma forma, a noção de maternidade. Para além da questão política, a presença maciça de mulheres nesses movimentos tinha o objetivo de lutar a favor daquilo que se faz urgente no momento de desaparecimento de militantes e de pessoas ligadas à luta contra as ditaduras: recuperar o corpo dos desaparecidos. Saber o paradeiro dessas pessoas, por intermédio de seus corpos, é a única forma encontrada para atestar a sua vida ou a sua morte.

Dessa maneira, a busca de corpos destituídos de qualquer identidade – que não sobreviveram e, portanto, não puderam expor linguisticamente o seu sofrimento – esbarra no anonimato que permeia os registros oficiais. Em qualquer registro histórico, há nomes que faltam, nomes que a própria História não resgatou porque era preciso

---

59 Do Changana, “maxamba”, que significa horta ou terreno de plantio.

apagar qualquer vestígio de sua existência tardia. Então, os corpos – quando aparecem – são a demonstração de uma existência que se queria desaparecida. E, de fato, os indivíduos passam a não mais existir: nem para o mundo, nem para a História. Jeanne-Marie Gagnebin (2006, p. 54), ao reler Walter Benjamin, afirma que como “a história oficial não sabe o que fazer” com certos fatos, aparentemente sem importância, ela deixa-os de lado. Portanto, sempre sobram elementos a relatar, denominados “elementos de sobra do discurso histórico”. De acordo com a pesquisadora, esses elementos são compostos por

aquilo que não tem nome, aqueles que não têm nome, o anônimo, aquilo que não deixa nenhum rastro, aquilo que foi tão bem apagado que mesmo a memória de sua existência não subsiste – aqueles que desapareceram tão por completo que ninguém lembra de seus nomes. (GAGNEBIN, 2006, p. 54)

Mesmo que os indivíduos saiam mortos desses eventos – impossibilitando toda e qualquer forma de verbalização sobre eles –, os seus corpos, por si só, são capazes de testemunhar o vivido. Assim, o corpo – independentemente de ser encontrado vivo ou morto – funciona como uma espécie de arquivo para se documentar uma vida ou atestar uma morte. Por isso, conhecer a materialidade do corpo – na sua integridade ou não – é fator imprescindível para que se tenha a certeza de que aquele exato corpo possui uma história e pode dizer muito sobre ela. Afinal, o corpo é capaz de contar a própria história.

Eu seu artigo intitulado “Eu só queria embalar meu filho”, Cristina Scheibe Wolff (2013a) analisa a atuação de mulheres que se utilizaram do gênero e de sua postura materna para lutar contra as ditaduras nos países do Cone Sul. A pesquisadora apoia-se na noção de resistência para falar como a sociedade civil dos países que sofreram com os regimes de exceção se organizou para lutar contra eles. Nesse caso, a autora salienta as ações das guerrilhas armadas, dos movimentos de direitos humanos, dos partidos políticos de oposição aos regimes e das organizações de familiares de presos e desaparecidos. Cristina Scheibe Wolff argumenta que, enquanto os movimentos de luta armada contra as ditaduras utilizaram discursos majoritariamente masculinos – como orgulho, honra, ação e força para vencer todos os desafios –, os movimentos que denunciaram toda a violência utilizada pelas forças de repressão do estado fizeram uso de discursos de gênero de outra ordem. Assim, as

mães, parentes, esposas e outros militantes que sistematicamente denunciaram a violência das ditaduras e resistiram a todos os tipos de pressão, sempre dizendo não e exigindo o retorno de seus filhos e companheiros, muitas vezes usaram as emoções e sentimentos que circundam a ideia de maternidade e família, como também as configurações de gênero do feminino, para chegar aos corações da opinião pública. (WOLFF, 2013a, p. 117)

A autora alude ao “uso estratégico da noção de maternidade” (WOLFF, 2013a, p. 130), utilizado não só no caso da ditadura no Brasil – com o Movimento Feminino pela Anistia, os Familiares de Desaparecidos Políticos do Araguaia e Clamor –, mas também no Chile – com a *Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos* –, na Argentina – com as *Madres de la Plaza de Mayo*, *Servicio Paz y Justicia*, *Abuelas de Plaza de Mayo*, *Familiares de Desaparecidos e Detenidos por Razones Políticas* –, no Uruguai – com as *Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos* – e na Bolívia – com a *ASOFAM, Asociación de Familiares Desaparecidos y Mártires por la Liberación Nacional*, e *Amas de Casa Mineras*, ambas lideradas por mulheres.

O historiador francês Luc Capdevila (2001)<sup>60</sup>, ao estudar as experiências de ditadura ocorridas na Argentina e na Bolívia – comparando-as com o ocorrido na Alemanha Nazista –, verifica que determinados grupos “jogaram” com as possibilidades permitidas pelo gênero, inclusive, para fazer com que aquilo que se tem de mais normativo em termos de gênero fosse utilizado para lutar contra a opressão dos regimes. Nesse sentido, o movimento das *madres* argentinas é o que melhor representa os “jogos de gênero” a que alude Capdevila, uma vez que

o uso de papéis tradicionais de gênero, como o de “mãe, protetora da família” ou pacificadora, teve como objetivo, consciente ou inconscientemente, inibir a repressão do Estado, pois era como se as mulheres estivessem interpretando papéis que

---

60 CAPDEVILA, Luc. Résistance civile et jeux de genre. France-Allemagne-Bolivie-Argentine. Deuxième Guerre mondiale – annés 1970-1980. *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2001. p. 103-128. (Tome 108, n. 2).

“sempre” couberam a elas, como o de zelar pela família. Então, ao saírem às ruas pedindo informações de seus familiares, estavam agindo como “sempre” agiram. (WOLFF, 2013b, p. 198)<sup>61</sup>

As mulheres do movimento das *Madres de la Plaza de Mayo*, na busca por notícias de seus filhos, acionam elementos bem diferentes daqueles utilizados pelas mulheres que participaram de grupos armados. Nesses grupos, todos os participantes – independentemente de serem homens ou mulheres – atuavam de forma bastante masculina, viril, colocando a causa e a militância à frente, inclusive, de suas próprias famílias. Assim, acompanhar a luta e resistir ao regime eram consideradas tarefas de pessoas fortes, que não podiam se curvar diante das ameaças do inimigo. Por isso, é possível questionar

a construção da subjetividade destes militantes a partir de um dos aspectos envolvidos nesta construção, que é o gênero, de uma forma comparativa com relação a várias organizações da esquerda revolucionária e dos grupos de resistência nos países do Cone Sul. (WOLFF, 2013a, p. 119)

O questionamento que pode ser feito da construção da subjetividade dos militantes envolvidos nos movimentos de resistência – como propõe Cristina Wolff na citação acima – é bastante válido se pensarmos que a atuação de homens e mulheres, apesar de ter sido distinta nos vários movimentos verificados nos países do Cone Sul, esbarrou na posição que esses homens e mulheres ocupavam em termos de gênero. Ao fim e ao cabo, o que se verifica é que tanto homens quanto mulheres intercambiaram vários tipos de funções. Elizabeth Jelin, em *Los trabajos de la memoria* (2002) – ao analisar a atuação das mulheres que participaram dos movimentos de guerrilha na Argentina durante a ditadura –, realiza uma leitura bastante elucidativa a partir do gênero. Ela crê que, tanto entre os militares, quanto entre os militantes dos movimentos contrários à ditadura, havia uma ambiguidade em relação à feminilidade:

Por um lado, aparece a imagem da mulher masculinizada, com uniforme e armas, um corpo que rejeita qualquer traço feminino. No entanto, é

---

61 Grifos da autora.

preciso reconhecer a existência de guerrilheiras que atuavam como jovens "inocentes", e se infiltravam com mentiras para cometer atentados. (JELIN, 2002, p. 103)<sup>62</sup>

Ao contrário das mulheres guerrilheiras, que assumiam uma postura mais masculinizada para se legitimarem na guerrilha, as *Madres Argentinas* assumem diante da cena pública – por meio de panos brancos, fotografias e flores – a imagem de mulheres que projetam, por meio do próprio corpo, as marcas de sofrimento pelos seus entes desaparecidos: “Os símbolos do sofrimento pessoal tendem a estar corporificados nas mulheres – as Mães e as Avós no caso da Argentina – enquanto que os mecanismos institucionais parecem pertencer cada vez mais ao mundo dos homens.” (JELIN, 2002, p. 62).<sup>63</sup>

Em entrevista concedida a Joana Maria Pedro (2005), Luc Capdevila – ao analisar o papel de homens e mulheres durante a Primeira e a Segunda Guerra Mundiais – alega que houve uma “aproximação das identidades masculina e feminina” (PEDRO, 2005, p. 87), uma vez que, na ausência dos homens, as mulheres tinham de tomar, sozinhas, as decisões. Além disso, elas começaram a adquirir autonomia financeira por causa da prática do trabalho assalariado. Algo semelhante aconteceu às mulheres que tiveram seus maridos mortos, presos ou desaparecidos por causa das ditaduras no Cone Sul, pois, como postula Elizabeth Jelin, “(...) as mulheres tiveram que assumir a manutenção e a subsistência da família quando os homens foram presos ou sequestrados.” (JELIN, 2002, p. 105).<sup>64</sup>

A partir da análise de correspondências dos combatentes que lutaram na Primeira Guerra Mundial, Luc Capdevila aponta que os homens começaram a investir na afetividade, por causa da experiência

62 Tradução nossa. A seguir, o texto original: “Por un lado, aparece una imagen de mujer masculinizada, con uniforme y armas, un cuerpo que rechaza todo rasgo femenino. Pero también tienen que reconocer la existencia de guerrilleras que actuaban como jóvenes “inocentes”, y se infiltraban con engaños para cometer atentados.”

63 Tradução nossa. A citação está localizada numa nota de rodapé (p. 62), conforme o texto original: “Los símbolos del sufrimiento personal tienden a estar corporeizados en las mujeres – las Madres y las Abuelas en el caso de Argentina – mientras que los mecanismos institucionales parecen pertenecer más a menudo al mundo de los hombres”.

64 Tradução nossa. Conforme o texto original, “(...) las mujeres debieron hacerse cargo del mantenimiento y la subsistencia familiar cuando los hombres fueron secuestrados o encarcerados.”

de terem sido colocados muito próximos da morte e pela questão da distância em relação às suas famílias. O historiador alega que, tanto por parte dos homens, quanto das mulheres, houve um investimento maior na família, o que significa uma extrema valorização da paternidade e da maternidade. Isso, de certa forma, aponta, principalmente, uma resignificação do papel masculino, já que – depois de terem atravessado a experiência traumática da Primeira Guerra Mundial – os homens sobreviventes passaram a crer que a identidade masculina “no decorrer do período do entre-guerras e da Segunda Guerra Mundial, constrói-se primeiramente sobre a identidade do chefe de família e não mais sobre a do soldado.” (PEDRO, 2005, p. 87).

A partir da citação acima, percebemos como homens e mulheres voltaram-se para cuidar do espaço doméstico e assegurar aquilo que consideravam de extrema importância: a família. Segundo Capdevila, os homens passam a ocupar o lugar de vítimas da guerra, ao contrário do lugar de heróis que ocupavam quando saíam de suas casas e não sabiam se iriam voltar:

(...) a guerra é um dos espaços da transformação da identidade masculina. Pudemos ver como os homens, que no início eram heróis, transformaram-se em vítimas. A Primeira Guerra Mundial é justamente o espaço onde essas coisas aconteceram, onde a guerra não é mais um lugar de excelência do masculino, mas torna-se, ao contrário, um lugar de destruição do masculino e um lugar que traumatiza os homens e transforma, em consequência, sua identidade. (PEDRO, 2005, p. 98)

A mudança verificada nos homens – de heróis para vítimas – alterou, inclusive, a sua postura diante da violência. A brutalidade e a interiorização da violência constituíam o perfil do homem viril, que logo foi se dando conta de que era, ele mesmo, vítima de sua própria violência. Assim, ao término da Primeira Guerra, os homens – que exerceram, exaustivamente, posturas militares – veem-se reféns dos traumas trazidos pelo fomento dessa cultura bélica. Capdevila demonstra, por meio de um curioso exemplo, como a brutalidade passou a não ser mais aceitável na França, no período entre-guerras. Em relação à criação dos filhos, há uma lei que pune maus-tratos, datada do final do século XIX, que era utilizada, na maioria das vezes, contra as mulheres acusadas de não cuidar direito de seus filhos. Após a Primeira Guerra Mundial, os pais que utilizavam a violência ou a brutalidade para educar

os filhos também começaram a ser acusados de não exercer com afinco a paternidade, o que sugere que

a noção da brutalidade paterna é considerada um problema, pelos juízes e pelas testemunhas. Toma-se consciência de que um pai que bate em seu filho não está mais desempenhando seu papel. Sobre esse ponto, é muito claro que a guerra foi um espaço de desgosto em relação à brutalidade, à violência, e portanto de dissociação da identidade masculina em relação à violência, à força, à brutalidade. Os homens não são mais heróis, os homens são vítimas. (PEDRO, 2005, p. 98)

A citação acima reafirma aquilo que pode ser encontrado na maioria dos testemunhos das vítimas de atos violentos: a guerra altera a visão do homem e da mulher sobre o mundo. Isso acontece devido à hostilidade dos ambientes de guerra e à urgência da sobrevivência, que reposiciona os sujeitos e os realoca para que habitem novos lugares de gênero. No início do século XX, quando a colonização já estava efetivada em Moçambique, as mulheres sofriam duplamente com a repressão dos homens e do sistema colonial. Seu poder de decisão era quase nulo, pois cabia aos homens decidir sobre o seu destino, que se limitava a cuidar dos filhos e da casa. Além disso, eram violadas e humilhadas pelos colonos, principalmente nos casos em que seus maridos tinham sido capturados para realizarem trabalho forçado no interior do país, na América ou nas plantações na ilha de São Tomé.

No trecho abaixo, extraído do romance *Niketche* (2002), a escritora Paulina Chiziane constrói uma história de violações para a personagem que atravessou a guerra colonial e os conflitos da guerra civil no seu país:

Nós, mulheres, fazemos existir, mas não existimos. Fazemos viver, mas não vivemos. Fazemos nascer, mas não nascemos. Há dias conheci uma mulher do interior da Zambézia. Tem cinco filhos, já crescidos. O primeiro, um mulato esbelto, é dos portugueses que a violaram durante a guerra colonial. O segundo, um preto, elegante e forte como um guerreiro, é fruto de outra violação dos guerrilheiros de libertação da mesma guerra colonial. O terceiro, outro mulato, mimoso como um gato, é dos comandos rodesianos brancos, que arrasaram esta terra para aniquilar as bases dos

guerrilheiros do Zimbabwe. O quarto é dos rebeldes que fizeram a guerra civil no interior do país. A primeira e a segunda vez foi violada, mas à terceira e à quarta entregou-se de livre vontade, porque se sentia especializada em violação sexual. O quinto é de um homem com quem se deitou por amor pela primeira vez. (CHIZIANE, 2002, p. 277)

Todas as histórias de violação e de opressão vividas durante o regime colonial – juntamente com o clima de libertação que se propagava após os anos 1950, devido às independências de muitos países africanos – possibilitaram que as mulheres participassem da luta anti-colonial por meio do associativismo. Nessa época, criou-se o NESAM (Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos Moçambicanos), que – assim como outros movimentos e associações criados nesse período – tinha o objetivo claro de lutar politicamente contra o regime. Assim, muitas mulheres engajaram-se nesses movimentos, cumprindo atividades diretas ou indiretas, principalmente nos três movimentos que formaram a FRELIMO: a UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), a MANU (União Africana Nacional de Moçambique) e a UNAMI (União Nacional Africana de Moçambique Independente), todos criados no início da década de 1960.

Em 1962 deu-se a criação da FRELIMO, nas províncias de Niassa e Cabo Delgado, mas a luta armada efetivou-se a partir de 1964. Como era preciso fugir dos locais onde as tropas portuguesas mantinham o controle, as populações deslocaram-se para as matas e foram avançando, pouco a pouco, para o interior do país. A guerra estava declarada, então, era preciso definir claramente as funções a serem exercidas por homens e mulheres:

Um pouco por todo o País, de entre diversas atividades femininas, destaca-se particularmente a preparação de alimentos para os militantes que se movimentavam pelas matas, mobilizando apoiantes e vendendo cartões de filiação nas agremiações partidárias. Uma parte considerável das mulheres activistas nestas organizações clandestinas era formada por camponesas anónimas e mulheres das povoações que realizavam tarefas simples, mas extremamente úteis ao progresso da Luta anti-colonial. A título ilustrativo, em Niassa e Cabo Delgado, elas varriam com folhas de árvores as pegadas dos

militantes que se movimentavam à noite, eliminando vestígios susceptíveis de suspeita por parte da administração e tropas coloniais. (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 24)

Em carta de 1966, o Comitê Central da FRELIMO já expunha a necessidade de participação das mulheres na guerra de libertação, como forma de integrá-las nas decisões políticas do país, que, naquele tempo, era algo reservado aos homens. O Comitê revelou ainda que, mesmo que muitos homens que integravam a FRELIMO fossem contrários à participação das mulheres no movimento, a FRELIMO apoiava e reafirmava a importância da participação feminina em todos os segmentos da Frente de Libertação de Moçambique. A partir daí, a FRELIMO acreditava que as mulheres não deveriam atuar só nas bases, mas também como soldadas nas frentes de combate. Nesse sentido, o Destacamento Feminino foi a estrutura militar criada especialmente para atender às mulheres.

Na concepção de Deolinda Guezimane, a primeira Secretária-Geral da Organização da Mulher Moçambicana, o fato de as mulheres participarem ativamente do exército as retirava do espaço doméstico onde atuavam sem, no entanto, participar das decisões sobre a casa e a família. Assim, Guezimane entende que, para as mulheres, a Luta de Libertação Nacional tinha um sentido mais amplo, pois extrapolava o objetivo de apenas libertar o país da colonização:

A mulher devia lutar por si mesma, pela sua liberdade e pela libertação do país. Por isso, realizávamos tarefas concretas para nós acabarmos com o nosso complexo de inferioridade em relação ao homem. As nossas meninas militares vinham basicamente do interior. Muitas delas juntavam-se à FRELIMO ainda muito novas na idade adolescente, mas elas constituíam a maioria do DF. (...) Para tornar mais efectiva a execução das tarefas femininas, era necessário treinar mulheres, para participarem no combate. Se elas caíssem numa emboscada, saberiam utilizar mecanismos de auto defesa. Neste contexto, muitas mulheres foram levadas do interior de Moçambique para Nachingwea, para treino no Centro de Preparação Político-militar em Nachingwea. (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 32)

Para além do trabalho nas frentes de combate, a atuação das mulheres deu-se, sobretudo, nos bastidores da guerra: eram elas as responsáveis por produzir o alimento utilizado pelos guerrilheiros, pela sua distribuição nas bases da FRELIMO e pelo carregamento de materiais diversos de um local para outro. Além disso, elas atuaram fortemente nas chamadas *zonas libertadas*, que eram os locais que se tornaram, progressivamente, livres da ação dos portugueses. Essas zonas contavam com o comando da FRELIMO e representavam, naquele momento, espaços importantes onde se podiam planejar ações ligadas à luta anti-colonial. Nesses lugares, as mulheres que eram mobilizadas pelo Destacamento Feminino tinham livre acesso para ingressar nas bases militares e compor o grupo que motivaria a população a se engajar no movimento.

Niassa e Cabo Delgado representavam duas importantes zonas libertadas, no entanto, conforme a Organização da Mulher Moçambicana (2013, p. 34), “este aspecto da mulher como factor mobilizador de outras mulheres não se restringiu às Zonas Libertadas de Niassa e Cabo Delgado”. Assim, em outros lugares – como em Tete –, havia bases e muitas mulheres pertencentes ao Destacamento Feminino, que iam até os povoados e exortavam as demais a ingressarem nas bases. Lá, todas elas recebiam sua arma e um fardamento apropriado. É interessante notar que – à medida que o movimento foi se organizando – houve a necessidade de uniformizar todos os combatentes. Isso foi um fator estimulador para outras pessoas ingressarem na luta.

Nas bases, as ingressantes recebiam um treino básico e, para cada grupo de dez ou doze mulheres, havia a indicação de uma chefe e de sua respectiva adjunta. O primeiro trabalho a ser feito, a partir de então, era sair à procura de mais mulheres para serem treinadas. A presença das mulheres foi tão marcante na luta anti-colonial liderada pela FRELIMO que “paulatinamente, *todas as Bases da FRELIMO passaram a ter obrigatoriamente um sector do DF*”. (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 36).<sup>65</sup> Apesar de o Destacamento Feminino ter atuado de formas bastante específicas em cada distrito, o seu objetivo principal era dividir tarefas entre a população e organizá-la para que houvesse sucesso na luta.

Inicialmente, vinte e cinco mulheres compuseram o primeiro grupo que ingressou no Destacamento Feminino e obteve treinamento no Centro de Preparação Político-militar, em Nachingwea, na Tanzânia. De acordo com Paulina Mateus N’kunda, Secretária do Destacamento

---

65 Grifo da Organização da Mulher Moçambicana.

Feminino e Chefe da 1ª Seção, a boa atuação do primeiro grupo de mulheres ingressantes nos treinos iniciais do Destacamento Feminino fez com que se mudasse a percepção de muitos integrantes da FRELIMO acerca da presença de mulheres nas empreitadas militares. Segundo ela, se o primeiro grupo não obtivesse sucesso nos treinos, a presença de mulheres poderia ter sido vedada em todo o campo militar da luta de libertação. (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 42)

Assim que se iniciaram os trabalhos do primeiro grupo a ser treinado para compor o Destacamento Feminino, as mulheres utilizavam pseudônimos masculinos para que os portugueses não soubessem de sua presença na luta armada. Em decorrência de uma repreensão do presidente da FRELIMO, Samora Machel, as mulheres passaram a adotar seus verdadeiros nomes: “Não há nada a esconder, quais são os vossos nomes? É Paulina? A partir de hoje Paulina é Paulina, e Filomena é Filomena”. (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 44). A afirmação de Machel deixa claro que não havia necessidade de se esconder que o desejo de libertação também pertencia aos planos de vida das mulheres. A história de muitas delas foi marcada pelas arbitrariedades cometidas pela PIDE – Polícia Internacional de Defesa de Estado – que atuava na clandestinidade e contava com a ajuda dos cipaios e das tropas portuguesas.

Na verdade, o maior alvo da PIDE eram aquelas pessoas que vendiam cartões da FRELIMO<sup>66</sup>, que poderiam ser punidas de diversas maneiras, inclusive, serem levadas para o campo de concentração do Tarrafal, em Cabo Verde. As maiores dificuldades enfrentadas pela FRELIMO estavam relacionadas às limitações impostas por um “exército” despreparado: enquanto o exército português possuía tanques, armas e aviões, os guerrilheiros da FRELIMO estavam a se formar no momento mesmo da guerra e não contavam com um arsenal bélico e nem com uma formação política prévia. Devido ao pouco esclarecimento sobre o porquê de o país estar em guerra, houve a necessidade de oferecer às combatentes ingressantes aulas de educação política, ou seja, era preciso educá-las para que entendessem a dinâmica

---

66 De acordo com o testemunho de Paulina Mateus N'kunda, “a venda do cartão era simbólica, com a finalidade de motivar as pessoas para começarem a aderir ao movimento e possuir cartão individual. Na década de 60 a quantia de 2,50 escudos era uma espécie de fortuna, mas apesar disso, o preço dos cartões era considerado simbólico. (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 78)

da guerra.

É interessante observar que, mesmo depois de formado o Destacamento Feminino, alguns grupos do sexo masculino ainda questionavam a existência de guerrilheiras na luta. Desse modo, as mulheres sempre se debateram com o fato de ter de explicar a legitimidade de sua participação no movimento. Todavia, elas eram bastante requisitadas, principalmente para o trabalho de reconhecimento de áreas em que a FRELIMO planejava atacar. Os soldados do sexo masculino dificilmente poderiam acessar alguns lugares, daí a importância das mulheres, uma vez que elas podiam se infiltrar em locais próximos de bases inimigas sem serem reconhecidas como uma ameaça.

Aqui, a questão de gênero é definidora de muitas relações entremeadas no seio da guerra. Assim como no caso dos movimentos de militância e guerrilha, formados para lutar contra os estados de exceção verificados no Cone Sul – onde as mulheres consideradas mais “femininas” eram utilizadas como espiãs para recolher informações dos ditadores –, a luta anti-colonial também se utilizou desta estratégia de gênero para conseguir acessar informações do inimigo. Na verdade, o papel de mobilização que coube às mulheres – exortando outras mulheres a participarem da luta e estimulando a população a produzir alimento para os combatentes – pode ser traduzido como um “jogo de gênero”, como postula Luc Capdevila (2001), uma vez que o fato de convencer outras mulheres e a se desvencilharem do espaço doméstico para ingressar na luta teria mais chances de obter sucesso se fosse realizado por suas iguais.

De modo semelhante ao da Argentina – onde as *Madres de la Plaza de Mayo* construíram uma estratégia de luta em favor dos filhos desaparecidos ligada ao que se tem de mais normativo em termos de gênero –, as mulheres combatentes da FRELIMO foram, aos poucos, ganhando a confiança dos homens e assumindo funções marcadamente masculinas. Logicamente, a “estratégia” utilizada foi assumir, primeiramente, tarefas ligadas à casa, como ir à machamba e preparar as refeições para todos os combatentes. Pouco a pouco, ao adquirirem treinamento militar, elas conseguiram ter um papel ativo na luta, inclusive, treinando novas combatentes. Conforme o relato da combatente Deolinda Guezimane,

por sermos militares, nós andávamos com fardamentos e as pessoas perguntavam muitas vezes: Será mesmo que são mulheres? Nós

parecíamos homens com aquelas fardas militares, *mas é interessante que isso ajudou muito na nossa tarefa como comissárias políticas ou simplesmente combatentes mobilizadoras.* (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 160)<sup>67</sup>

A declaração acima mostra uma estratégia contrária à utilizada pelas *Madres de la Plaza de Mayo*, pois era preciso se afastar, ao máximo, dos elementos que estivessem relacionados à feminilidade, para que fossem aceitas sem ressalvas como guerrilheiras. Assim, a masculinização imposta pelo fardamento e pela postura militar era extremamente útil para atuarem como comissárias políticas naquele momento em que se recrutavam membros para aderir à FRELIMO.

Um aspecto importante levantado por Alejandra Oberti, em seu artigo intitulado “¿Qué le hace el género a la memoria?” (2010) – onde avalia as implicações de gênero no processo de luta contra a ditadura na Argentina –, diz respeito ao fato de muitas mulheres terem optado pela maternidade no momento conturbado da militância política. De acordo com a autora, a decisão de ser mãe implicava uma atitude política, um dever militante, uma vez que os filhos constituíam a certeza de um futuro melhor. Assim, mesmo que a militância exigisse correr riscos – como viver exilada ou na clandestinidade e ter de suportar ações de extrema violência –, a maternidade surgia como uma decisão advinda da militância das mulheres que viviam uma realidade que não queriam para seus filhos.

O fato de Alejandra Oberti ler as memórias da ditadura a partir do gênero implica em reconhecer que as histórias de mulheres que abdicaram de seus corpos e de sua identidade em favor da causa – apesar de terem sido banidas das memórias oficiais –, são de grande valor para que possamos entender como se deu a divisão de tarefas entre elas e seus companheiros. Vale ressaltar que o companheiro de uma militante deveria, obrigatoriamente, estar na militância, pois não se podia correr o risco de ser entregue aos homens do governo. Além disso, os planos de fuga deveriam ser pensados em conjunto, bem como as decisões sobre os pertences, os filhos e as estratégias para driblar a polícia. Nesse sentido, a tarefa revolucionária a que as militantes se dedicavam tinha de ser conjugada com a criação e a educação dos filhos. No entanto, em alguns casos, o fato de conjugar a militância com a vida em casal fazia com que muitas mulheres se sobrecarregassem com o

---

67 Grifo nosso.

acúmulo de funções: manter o relacionamento, cuidar das tarefas domésticas, ser mãe, viver na clandestinidade ou no exílio e ainda possuir estrutura física e psicológica para lidar com casos de violência e repressão.

De acordo com Alejandra Oberti (2010, p. 18), “a maternidade é uma prática social que apresenta uma incontestável marca de gênero: só as mulheres podem dar à luz, portanto, para elas há uma parte da tarefa que não pode ser delegada.”<sup>68</sup> Mesmo que muitos homens ajudassem, de fato, suas companheiras, havia tarefas que eram indelegáveis, como parir e amamentar os filhos. Dessa forma, podemos observar a existência de mulheres grávidas ou mães com filhos pequenos participando ativamente da luta e correndo sérios perigos, sem contar os partos feitos no cárcere, na clandestinidade ou nos centros clandestinos de detenção. No caso da guerra de Libertação em Moçambique, a FRELIMO organizou infantários para cuidar dos filhos das guerrilheiras. Dessa forma, elas deixavam a atividade durante a gravidez e retornavam assim que davam à luz, como demonstra a citação abaixo:

Quando as combatentes engravidavam, elas deixavam temporariamente as frente de combate e permaneciam nas aldeias até ao parto. Depois de darem à luz, deixavam seus bebês num infantário, ao cuidado de combatentes que se dedicavam exclusivamente a esta tarefa, e voltavam para a frente de combate. (ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2013, p. 113)

No entanto, a fuga e a travessia das matas eram feitas com os filhos pequenos ao colo, sempre tentando conter o seu choro para não serem descobertos pelas tropas portuguesas. A partir daí, percebemos que a conjugação entre militância e maternidade envolve uma “indiscutible marca de gênero” – como postula Alejandra Oberti – mesmo nas guerras não declaradas, como no caso da militância política ocorrida nas ditaduras. Dentre as várias imagens chocantes acerca da Guerra do Vietnã, Luis Ortolani, em “Moral y Proletarización” (2004/2005)<sup>69</sup>, alude à imagem da mãe vietnamita que amamenta o filho

---

68 Tradução nossa. De acordo com o texto original, “la maternidad es una práctica social que presenta una indiscutible marca de género: sólo las mujeres pueden parir, por lo tanto para ellas hay una parte de la tarea que es indelegable.”

69 Neste artigo, Luis Ortolani analisa a postura de mulheres militantes que viveram a maternidade no tempo da Ditadura e como elas lidaram com a

ao mesmo tempo em que tem uma arma a seu lado. Essa imagem tornou-se uma espécie de símbolo estético historicamente localizado e retrata como aquela guerra e todas as suas ameaças foram “compartilhadas” com os filhos. Na concepção de Alejandra Oberti,

a estetização da violência presente na descrição da mãe vietnamita e uma noção de sacrifício fortemente instalada se unem para indicar modos de subjetivação em que o compromisso com a revolução ultrapassa, aparece como um excesso, em relação a qualquer ideia de auto-cuidado. A anulação de si mesmo no coletivo, e a sobrevivência no coletivo, no caso de ameaça de morte, aparecem como um mandato, o único possível se quiser ser fiel à ideologia revolucionária. (OBERTI, 2010, p. 19)<sup>70</sup>

A citação da autora contém a noção foucaultiana do “cuidado de si”<sup>71</sup>, uma vez que as mães só cuidam dos filhos porque espera-se que elas saibam cuidar, primeiro, de si mesmas. No entanto, a ideia do cuidado é subvertida em função do ideal coletivo da revolução, já que os perigos a que os filhos estavam expostos eram justificados em nome da luta que propiciaria um futuro melhor para eles.

Assim como ocorreu com as mulheres militantes na Argentina e nos demais países do Cone Sul, as mulheres inseridas na Luta de Libertação Nacional, em Moçambique, também estiveram ligadas à “indiscutible marca de género” imposta pela maternidade. No contexto

família, com seus companheiros e com os filhos à época do regime. Cf. ORTOLANI, Luis. Moral y proletarización. *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, n. 5, p. 93-102, verano de 2004/2005.

70 Tradução nossa. A seguir, o texto original: “la estetización de la violencia presente en la descripción de la madre vietnamita y una noción de sacrificio fuertemente instalada se conjugan para indicar modos de subjetivación donde el compromiso con la revolución excede, aparece como un exceso, en relación a cualquier idea de cuidado de sí. El borramiento de sí en el colectivo, y la supervivencia en el colectivo, en el caso de que sobrevenga la muerte, aparecen como un mandato, el único posible si quiere ser fiel al ideario revolucionario.”

71 Michel Foucault utiliza o exemplo da *pólis* grega para formular o conceito do “cuidado de si”. Segundo ele, a premissa para cuidar dos outros é saber, primeiramente, cuidar de si mesmo: “(...) na difícil arte de governar, no meio de tantas ciladas, o governante terá que se guiar por sua razão pessoal: é sabendo se conduzir bem que ele saberá conduzir, como convém, aos outros.” (FOUCAULT, 1985, p. 95).

moçambicano, muitas combatentes se especializaram em cursos de enfermagem para que pudessem cuidar dos doentes e das crianças órfãs. Dessa forma, os movimentos de militância e a Luta de Libertação em Moçambique dialogam pelo uso de estratégias de gênero levadas a cabo pelas mulheres, que – mesmo estando em diferentes contextos – utilizaram recursos ligados à feminilidade ou à masculinidade para se organizarem nas suas respectivas lutas.

### 3.2 TESTEMUNHO E MEMÓRIA DO PERÍODO COLONIAL E DA GUERRA DE LIBERTAÇÃO EM *O ALEGRE CANTO DA PERDIZ*

*Ngu teka mano ako uciembela tshukwa.  
(Ensine a sua esperteza à perdiz)*

Beatriz Sarlo, em *Tiempo Pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo – una discusión* (2012) analisa como o testemunho tornou-se uma fonte de verdade sobre o passado a partir do uso da primeira pessoa. Diante disso, é preciso questionar a confiança que a testemunha gera quando decide falar sobre um passado do qual participou. No contexto do colonialismo, a reconstrução do passado é efetuada por meio da memória daqueles que, de alguma forma, participaram da vida no país que sofreu a ação colonial. A partir daí, são construídas narrativas que demonstram o ponto de vista do sujeito invasor ou do sujeito autóctone.

Nessa busca por um “lugar perdido” no passado afloram significados assentados em várias formas de violência. Assim, “o valor de verdade do testemunho pretende sustentar-se no imediatismo da experiência.” (SARLO, 2012, p. 55-56)<sup>72</sup> No entanto, a experiência pode configurar uma armadilha, pois o fato de as testemunhas serem “autorizadas” por meio dela a falar sobre o que vivenciaram não quer dizer que estejam, necessariamente, comprometidas com a verdade.

Em seu discurso ficcional, Paulina Chiziane desmistifica a narrativa fundadora da unidade nacional produzida pelos órgãos de luta contra o colonialismo, como a FRELIMO e a Organização da Mulher Moçambicana (OMM)<sup>73</sup>, ao tratar as memórias – como faz Elizabeth

---

72 Tradução nossa. De acordo com o texto original: “el valor de verdad del testimonio pretende sostenerse sobre la inmediatez de la experiencia.”

73 Frantz Fanon (1968, p. 45-46) alega que, no processo de libertação das colônias, os partidos nacionalistas foram construídos a partir de elites coloniais que pretendiam expulsar os colonos para tomar o seu lugar”. Na verdade, ao

Jelin (2002, p. 02) – como objetos de disputas e lutas políticas e ideológicas, cujos participantes estão imersos em relações de poder. Como veremos, em *O Alegre Canto da Perdiz* comparece um conjunto de memórias testemunhais que vai além da construção de um projeto nacionalista para Moçambique. Nele, a escrita literária da autora atua no sentido de questionar os discursos oficiais dos agentes que participaram do complexo processo de libertação que se desenrolou no país. Para Maria Paula Meneses,

a narrativa proposta pela Frelimo sobre a noção de moçambicanidade revolucionária construiu-se como a única fonte de autoridade sobre a produção e disseminação de conhecimento sobre o passado do país. Esta aliança íntima entre política e história foi geradora de uma narrativa oficial sobre a luta nacionalista, transformando-se num instrumento que não apenas legitimou a autoridade do partido-estado, como a transformou numa narrativa praticamente inquestionável. (MENESES, 2015, p. 44)

O discurso de moçambicanidade da FRELIMO foi instituído por uma narrativa de cariz revolucionário que ocultou as vozes contrárias ao projeto do partido, numa tentativa de identificar com clareza os “inimigos” e puni-los. Essa ocultação deu-se com o uso de violência e repressão severas, uma vez que os “traidores” eram levados aos campos de reeducação, de onde, alguns deles, nunca mais retornaram.

Em *Os Condenados da Terra*, Frantz Fanon (1968) já alertara para a característica dos partidos nacionalistas de querer ocupar o lugar do colono, inclusive com a utilização de violência contra seus iguais para tomar o poder: “Enquanto o colono ou o policial podem a qualquer momento espancar o colonizado, insultá-lo, fazê-lo ajoelhar-se, vê-se o colonizado sacar a faca ao menor gesto hostil ou agressivo de outro colonizado. (FANON, 1968, p. 40). Nessa passagem, Fanon está se referindo às disputas internas entre os colonizados, como aquelas que iriam resultar nos sangrentos enfrentamentos entre a FRELIMO e a RENAMO no contexto da guerra civil.

---

dizer isso, Fanon referia-se aos partidos nacionalistas anteriores às guerras de libertação, que foram responsáveis por tentativas pacíficas de negociação com o colonialismo. No contexto da Guerra de Libertação e da guerra civil enfocadas por Paulina Chiziane, o uso da violência, da guerra, da revolução foi justificado como medida extrema de libertação.

Para entender a relação mantida entre os próprios nativos à época em que começaram a brotar os ideais de libertação, é preciso saber que, durante o colonialismo, muitos deles tornaram-se sipaios e passaram a usufruir de alguns privilégios oferecidos pela administração colonial. Então, quando inicia-se o projeto de libertação liderado pela FRELIMO, essas pessoas – para não perder os seus privilégios – não aderiram à Frente de Libertação, lutando ao lado dos portugueses. Em relação a isso, Paulina Chiziane faz uma denúncia:

O que José não sabia é que os seus actos se tornariam um marco, história, mito, lenda. Mudariam o mundo. Sem a cumplicidade dos assimilados e seus sipaios a terra jamais seria colonizada. (...) A injúria de branco é estrangeira, passageira. Mas a do teu irmão é espinhosa, o preto José passou para o lado dos brancos. (CHIZIANE, 2008, p. 132-133)

Em *O Alegre Canto da Perdiz*, a escritora problematiza as relações entre colonizados e colonizadores, quando já eram anunciadas as “fantasias de liberdade” que alimentariam a Guerra de Libertação. No contexto ficcional, ao ser pressionado por Delfina, José dos Montes utiliza a assimilação como estratégia de ascensão social. Diante do oficial de justiça, José faz o juramento de abandonar todas as suas crenças e de não pronunciar nem mais uma palavra na sua língua nativa. É o momento intervalar entre dois mundos: o seu mundo de origem – a que decide renunciar – e o mundo novo, onde se come bacalhau e onde se usam “sabão, perfume e lençóis brancos”. (CHIZIANE, 2008, p. 118).

José dos Montes é recrutado para ser sipaio e servir às tropas portuguesas. No entanto, ele não entende o significado de “matar ou morrer por uma bandeira” (CHIZIANE, 2008, p. 124). Mesmo considerando-se um homem sem coragem, decide lutar a favor dos portugueses e dar as costas para seu povo. A sua imersão na vida militar lhe possibilita o encontro com os símbolos nacionais, dentre eles, a bandeira, que é vista apenas como um “pedaço de pano” (CHIZIANE, 2008, p. 124). O fragmento abaixo mostra claramente a condição de sujeito sem-lugar a que José dos Montes se expõe:

Era 1953, noite colonial. José dos Montes parte para a guerra. Não como soldado, mas como sipaio. Soldado é coisa de homem, a bravura coisa de marinheiro e ele não passa de um cidadão de

segunda. A repressão ganhava novas formas. As gentes andam com fantasias de liberdade e conspiram. Cada negro era um potencial opositor, era preciso aumentar a repressão. (CHIZIANE, 2008, p. 124)

A repressão aludida pela personagem fazia parte de um amplo conjunto de medidas levadas a cabo pela ditadura portuguesa para conter o desejo de libertação que começava a aflorar nas colônias. Nesse momento, muitos nativos foram “condecorados” com a função de sipaio por meio da assimilação. A prerrogativa para assimilar a cultura do opressor era tomar para si as formas de pensamento da burguesia colonial. É o que faz José dos Montes na tentativa de embrenhar-se no mundo do colonizador. No entanto, o personagem assume um *locus* intermediário próprio da fronteira, num universo cindido em duas partes. Como assinala Franz Fanon (1968, p. 28), a linha divisória, a fronteira, é demarcada pelos quartéis e pelos postos da polícia e é justamente nesses lugares que José atuará na condição de sipaio.

Para acentuar a sua condição de sujeito deslocado entre dois mundos, José dos Montes tem de lidar com a traição de Delfina e, conseqüentemente, com o nascimento de uma filha mulata. Em certa passagem do romance, o personagem vai à procura de Lavaroupa da Silveira para desabafar sobre o nascimento de sua filha mestiça. Ao receber a visita do sipaio, logo lhe vem à mente que se trataria da cobrança do imposto de palhota ou de alguma questão embaraçosa, como prisão ou qualquer acerto de contas com a polícia, pois na colônia “as pessoas vivem em permanente medo.” (CHIZIANE, 2008, p. 193). José dos Montes deslumbra-se com o requinte da casa de Lavaroupa e com a classe de seu amigo, que exhibe “anéis de ouro nos dedos de unhas limpas.” (CHIZIANE, 2008, p. 195). Mesmo sendo um negro com classe, a personagem carrega um nome de escravo adquirido num interrogatório policial: Lavaroupa de Francisco da Silveira.

Ao ser julgado um escravo insurrecto, ele teria afirmado – para atestar sua inocência – que trabalhava todos os dias lavando a roupa do seu dono, o Senhor Francisco da Silveira. Nas palavras do romance: “Foi em condições semelhantes que nasceram os nomes de muitos zambejianos. Nomes de desencanto e de tudo o que humilha, como as roupas de intimidade e de outras banalidades.” (CHIZIANE, 2008, p. 195). De acordo com Lourenço do Rosário, a escolha dos nomes dos colonizados dependia de sua posição, enquanto sujeitos assimilados ou não:

Na minha província, por exemplo, as pessoas perderam de tal forma o seu passado que os nomes, até hoje, testemunham este facto. Os assimilados e seus descendentes tomam todos, sobrenomes cristãos e ocidentais, do tipo Costa Xavier, Nobre ou Rodrigues, mas os não assimilados ficaram simplesmente Canivete, Camisa, Cigarro ou Contravento. (ROSÁRIO, 2010, p. 171)

Como demonstra a citação acima, os nomes – ao agregarem significados sociais derivados do processo de colonização – passam a registrar a memória desse processo, contrastando com os valores de matriz religiosa ou cultural próprios das populações africanas. No entanto, como ressalta Cremildo Bahule (2013, p. 83-84), a escolha dos nomes por parte de algumas etnias africanas servia como uma forma de resistência aos valores que eram impostos aos colonizados e – ao conterem elementos relacionados às crenças e tradições das comunidades – eram utilizados de modo a garantir a perpetuação do legado do grupo.

Nesse caso, todos os indivíduos eram submetidos a um rito de iniciação, em que se invocava o nome do totem do qual provinham, para que sua identidade fosse protegida pelos antepassados. Segundo o autor, “a identidade, por meio do nome, é apresentada dentro de uma perspectiva etno-pluralista em que ressalta o carácter particular diferencialista, ou seja, cada grupo deve respeitar a sua imagem, a sua memória, cultivar essa imagem e essa memória para dela se alimentar e ao mesmo tempo alimentar o outro.” (BAHULE, 2013, p. 84).

Além da utilização de nomes por cuja função simbólica se identificava a origem do indivíduo, alguns povos africanos fizeram largo uso de tatuagens para marcar a identidade de um sujeito frente ao processo de escravização. Como várias rotas geográficas foram desenhadas pelo comércio de povos escravizados, as tatuagens cumpriam a função de marcar a linhagem a que o indivíduo pertencia. Assim, onde quer que o sujeito estivesse, ele levaria marcados em seu corpo os símbolos que remeteriam à sua terra.

Nas palavras do romance de Paulina Chiziane, a personagem Maria das Dores – cujo nome “reflete o cotidiano das mulheres e dos negros” (CHIZIANE, 2008, p. 09) – é encontrada nua pela mulher do régulo às margens do rio Licungo. Ao prestar atenção em Maria, a mulher observa que seu corpo possui tatuagens típicas de habitantes das aldeias. Quando resolve, então, decifrar as mensagens de cada símbolo,

conclui que são tatuagens *lómwè*, um povo habitante das montanhas. De acordo com a autora,

os povos africanos tiveram de carimbar os corpos com marcas de identidade. Cada tatuagem é única. É marca de nascença. No corpo, desenhando-se o mapa da terra. Da aldeia. Da linhagem. Em cada traço uma mensagem. Árvore genealógica. A tatuagem ajudou à reunificação dos membros da família, em São Tomé. Na América. Nas Caraíbas. Nas Ilhas Comores, em Madagáscar, nas Maurícias e outros lugares do mundo. Mudaram-se os tempos, os africanos não precisam mais de tatuagens, terminou o tempo da escravatura. (CHIZIANE, 2008, p. 31)

Com o fim da escravização, os corpos femininos – como o de Maria das Dores – deixarão de ser carimbados com tatuagens, no entanto, não ficarão incólumes diante do desejo de dominação masculina. No contexto do colonialismo, os corpos – sobretudo os corpos das mulheres – circulam por lugares fixos e ermos e são postos à deriva, de onde só são resgatados para servir aos interesses da máquina colonial. As “rotas” previstas para a circulação desses corpos podem ser localizadas nas memórias que identificam “como o 'corpo' foi produzido como um lugar onde a dominação se exercia, e onde se construía o poder, em termos de gênero e raça. Por outro lado, o corpo foi, também, lugar de resistência e de memória.” (SCHMIDT, 2014, p. 229).<sup>74</sup>

Na ótica do romance de Paulina Chiziane, o corpo é quase uma personagem – sobretudo o corpo da protagonista Delfina –, pois é o mecanismo que lhe possibilita transitar entre os mundos do colonizado e do colonizador. Ela deseja, ilusoriamente, ocupar o lugar da mulher branca do português Soares, homem com quem gera Jacinta, sua filha mulata. A ilusão de Delfina a acompanha durante todo o romance e o leitor fica a saber de seus desejos motivados pela inveja – pois, como mostra Fanon (1968, p. 39), “o colonizado é um invejoso” diante do exibicionismo do colonizador. Ao caminhar pelas ruas da cidade logo após encontrar-se com o curandeiro Moyo – que lhe faz várias previsões –, Delfina inveja a vida que os brancos levam. Ela encanta-se com a eletricidade, com a iluminação das casas, com os prédios e hotéis espalhados pela cidade. Conforme as palavras do romance:

---

74 Grifo da autora.

o coração de Delfina constrói cidades de neón. Com muita comida e muito vinho. No seu sonho é senhora e habita uma cidade de pedra. Com vestidos de renda. Criados tão pretos como ela que tratará como escravos. Um marido branco e filhas mulatas a quem irá pentear os cabelos lisos e amarrar com fitinhas de seda. Terá a grandeza das sinhás e das donas, apesar de ser negra, ela sente. Receberá favores do regime. As mulheres negras que casam com brancos sobem na vida. Comem bacalhau e azeitonas, tomam chá com açúcar, comem pão com manteiga e marmelada. (CHIZIANE, 2008, p. 77-78)

Para concretizar seu plano, Delfina utiliza-se da única arma que possui: seu corpo. Por isso, ela usa todas as artimanhas para seduzir os marinheiros do cais. Na família da protagonista, podemos observar uma “cultura” do uso do corpo das mulheres como mercadoria de troca. Nesse contexto, as mulheres da família são submetidas a trocas que lhes garantem recompensas materiais. Como observa Simone Schmidt (2014, p. 231), há no romance a descrição de uma “genealogia da subalternidade feminina”, uma vez que Delfina vende a virgindade de sua filha Maria das Dores ao curandeiro Simba, do mesmo modo que sua mãe vendeu sua virgindade. Ao final do romance, quando encontra-se sozinha, a protagonista “reúne as últimas forças e ergue e realiza um sonho antigo: abrir um prostíbulo para fornecer raparigas virgens por encomenda.” (CHIZIANE, 2008, p. 269).

Ao retirar de Delfina a imagem da mãe que acolhe todos os filhos com igualdade, Paulina Chiziane põe em jogo os usos estratégicos relacionados às noções de corpo, gênero e maternidade elaborados pela protagonista. Conforme nossa análise dos “jogos de gênero” a que Luc Capdevila (2001)<sup>75</sup> alude, podemos observar que Delfina utiliza-se das estratégias de gênero que lhe são permitidas no âmbito do colonialismo para alcançar uma posição negada aos de sua raça. Assim, a sua condição de negra assimilada e o uso “estratégico” – leia-se *sexualizado* – de seu corpo lhe renderam favores no ambiente hostil do colonialismo.

A estrutura responsável por transformar a sexualidade biológica em um produto social – denominada por Gayle Rubin (1993)<sup>76</sup> como

75 Referimo-nos ao subcapítulo **Combatentes e militantes: estratégias de gênero nas guerras.**

76 Trata-se do texto “O tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo”, publicado originalmente em 1975. Em entrevista concedida a Judith

“sistema sexo/gênero” – é utilizada, aqui, para analisar as trocas sexuais efetuadas no romance de Paulina Chiziane. Nesse sistema, as “fêmeas” – termo utilizado para enfatizar o dado biológico do sexo – são transformadas em mulheres domesticadas. Para Rubin, resta saber o modo como esse aparato social, no seu processo de domesticação das mulheres, acaba por oprimi-las. Em sua leitura de *O Capital*, de Marx, a autora se dá conta de que ele entende o processo de escravização dos negros a partir das relações sociais estabelecidas, pois um negro é, antes de tudo, um negro; e só se torna escravo por meio das opressões raciais construídas socialmente. É aí que Rubin, ao parafrasear Marx, lança sua pergunta:

O que é uma mulher domesticada? Uma fêmea da espécie. Uma explicação é tão boa quanto a outra: uma mulher é uma mulher. Ela só se torna uma doméstica, uma esposa, uma mercadoria, uma coelhinha, uma prostituta ou ditafone humano em certas relações. Retirada dessas relações, ela não é mais companheira do homem do que o ouro, em si mesmo, é dinheiro... etc. (RUBIN, 1993, p. 02)

As respostas que a autora mesma tece para sua pergunta demonstram que a sociedade pensa – e constrói – a diferença sexual a partir da subordinação das mulheres. Para encontrar vestígios da origem dessa opressão, Gayle Rubin procura pistas em Freud, Lévi-Strauss e Marx – embora reconheça que esse último não estivesse interessado na diferença sexual quando propôs sua teoria da vida social. De acordo com a análise da autora acerca do Capitalismo – do modo como foi estudado por Marx –, não podemos afirmar que esse sistema foi responsável pela opressão das mulheres, uma vez que as práticas opressivas em relação a elas apenas passaram a ter novos formatos.

---

Butler (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 160), a autora afirma o seguinte: “O que inspirou meu artigo ‘Traffic’ foi um curso sobre economia tribal dado por Marshall Sahlins na Universidade de Michigan, por volta de 1970. Aquele curso mudou minha vida. Eu já mantivera contato com feministas, mas aquela foi minha primeira experiência com antropologia, e eu fiquei apaixonada. Fiquei encantada com a abordagem teórica de Sahlins, e também com a riqueza descritiva da literatura etnográfica.” Cf. RUBIN, Gayle; BUTLER, Judith. “Tráfico sexual: entrevista”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, 2003, p. 157-209.

Disponível

em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332003000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332003000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 Jul. 2015.

Além disso, verificamos práticas opressivas em sociedades não capitalistas.<sup>77</sup> Isso, no entanto, não nos impossibilita de pensar nas maneiras como o Capitalismo utilizou – e reciclou – as formas de opressão das mulheres para garantir a mais-valia. Sobre isso, Maria Paula Meneses salienta que “a rígida separação dos papéis de gênero que se tornou uma característica da modernidade europeia não estava presente na maioria do continente na época pré-colonial. Isto não significa que a separação de gênero não existisse; existiam divisões, porém, as suas fronteiras eram fluidas.” (MENESES, 2008, p. 74).

Ao investigar o livro de Lévi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Rubin entende que se trata de um trabalho em que seu autor, ao traçar diversas formas de conjugalidade existentes nas sociedades estudadas, importa-se com a sexualidade, ou seja, estabelece uma distinção entre a atuação de homens e mulheres: “no momento em que Lévi-Strauss vê a essência do sistema de parentesco consistindo na troca das mulheres entre homens, ele constrói uma implícita teoria da opressão sexual”. (RUBIN, 1993, p. 07). Dentre todos os elementos envolvidos nas formas de parentesco estudados por Lévi-Strauss, dois deles têm a ver diretamente com o modo pelo qual as mulheres se relacionam com os homens: a dádiva e o tabu do incesto.

A dádiva, como propõe o estudo no qual Lévi-Strauss se baseia – o *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss –, é a troca de presentes efetuadas desde as sociedades primitivas. A doação de presentes enseja um momento de união de grupos e fortalece seus laços de solidariedade. Sela-se, então, um vínculo social a partir da entrega recíproca de presentes nessas sociedades. Mauss acredita que a troca de presentes era uma espécie de contrato primitivo para legitimar a paz, cuja função foi substituída, atualmente, pelo poder do Estado.

Lévi-Strauss apropria-se do *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss, para ir mais longe: segundo ele, os casamentos funcionam como verdadeiras trocas de presentes, onde as mulheres são os mais valiosos objetos de troca entre os homens. Nesse mecanismo, o tabu do incesto funciona como uma ferramenta para assegurar que as trocas ocorram entre grupos distintos, logo, que as mulheres sejam trocadas com

---

77 De acordo com Rubin (1993, p. 04), “as mulheres são oprimidas em sociedades que, por maior que seja o esforço de imaginação, não podem ser descritas como capitalistas. No vale do Amazonas e nos altiplanos da Nova Guiné, as mulheres são frequentemente mantidas nos seus lugares por meio de estupro coletivo, quando os mecanismos ordinários de intimidação masculina se demonstram insuficientes”.

homens de outros grupos. Apesar de muitos explicarem que a função do tabu do incesto é proibir uniões entre parentes próximos, Lévi-Strauss refuta essa tese por causa da variedade de proibições que se efetuam nos diferentes grupos humanos. Assim, o tabu do incesto é universal, no entanto, as proibições se diferem em cada sociedade.

As relações de parentesco nascem, segundo Lévi-Strauss, a partir da troca de mulheres. Na dádiva, assim como há a troca de produtos agrícolas, gado, feitiços, palavras, conchas e outros elementos, há também a troca de mulheres. Nesse caso, elas constituem os presentes que se trocam entre ofertantes homens e, por isso, não têm benefício algum. Apesar de longa, a citação a seguir define claramente a percepção da autora quanto às trocas, pois, para ela,

a “troca de mulheres” é um conceito sedutor e poderoso. É atrativo, na medida em que ele coloca a opressão das mulheres dentro de sistemas sociais, em lugar da biologia. Além disso, ele nos sugere procurar o último *locus* da opressão das mulheres no tráfico destas, em lugar do tráfico de mercadorias. Certamente não é difícil encontrar exemplos etnográficos e históricos do tráfico de mulheres. As mulheres são dadas em casamento, ganhas nas batalhas, trocadas por favores, enviadas como tributo, comercializadas, compradas e vendidas. Longe de serem confinadas ao mundo “primitivo”, estas práticas parecem apenas tornar-se mais afirmadas e comercializadas nas sociedades mais “civilizadas”. Naturalmente, homens são também traficados – mas como escravos, prostitutos, estrelas do atletismo, servos ou com qualquer outro estatuto social catastrófico, antes que como homens. E se os homens têm sido sujeitos sexuais – trocadores – e as mulheres semi-objetos-sexuais – presentes – durante a maior parte da história humana, então muitos costumes, clichês e traços de personalidade parecem ter muito sentido (entre outros, o curioso costume pelo qual o pai entrega a noiva). (RUBIN, 1993, p. 10)

O trecho acima demonstra como Rubin, ao analisar as “trocas” sexuais do patriarcado – a partir de Lévi-Strauss –, desenvolve um pensamento inédito e fundador para os estudos feministas, pois faz nascer uma importante reflexão em torno do que denomina “sistema

sexo-gênero”. Todavia, quando o antropólogo afirma que o tabu do incesto está na origem da cultura – e como o sistema de parentesco que é fundado por esse tabu é baseado na troca de mulheres –, ele consequentemente quer dizer que a opressão das mulheres constitui parte integrante do momento de fundação da cultura. Isso é questionado ironicamente pela autora, pois, como se não bastasse ter de eliminar os homens para pôr fim à opressão das mulheres, seria preciso também eliminar toda a cultura criada até hoje na face da terra.

Pensar sobre o uso dos corpos no contexto do colonialismo é tentar entender o modo como se processaram as relações sociais mediadas pelo seu uso. Assim, o maniqueísmo instaurado pelo discurso colonial, principalmente a partir da noção de raça, sempre foi utilizado para marcar a diferença entre corpos negros e brancos. Como assinala Rita Segato, o “engessamento de posições identitárias é também uma das características da racialização, instalada pelo processo colonial moderno, que impele os sujeitos para posições fixas dentro do cânone binário aqui constituído pelos termos branco – não branco.” (SEGATO, 2012, p. 126).

A partir da afirmação acima, notamos como a raça é um mecanismo intermitente que sempre convoca os sujeitos para ocuparem lugares fixos, que são estrategicamente demarcados. No romance, a condição de assimilados de Delfina e José dos Montes eleva-os socialmente, porém, a cidadãos de segunda classe. E o fato de Soares voltar para os braços de sua mulher branca, em Portugal, e abandonar Delfina, configura um uso esporádico do seu corpo negro, “prática muito comum na relação entre portugueses e mulheres africanas no período colonial”, como aponta Simone Schmidt (2014, p. 237).

No âmbito do feminismo, Adrienne Rich (2002)<sup>78</sup> aposta na materialidade do corpo e na geografia como uma saída estratégica para analisar as relações de poder de modo localizado. Tal como Rich – para quem o corpo é algo passível de abstração, construído e significado pela sociedade –, Stuart Hall (2000, p. 121) crê que “o corpo é construído, moldado e remoldado pela intersecção de uma variedade de práticas discursivas disciplinares”. Ao utilizar metáforas da topografia e da geografia para se pensar a linguagem cartográfica das fronteiras, a autora propõe um estudo a partir da materialidade do corpo feminino:

---

78 Trata-se de um texto clássico no âmbito dos estudos feministas, publicado originalmente em 1984. Cf. RICH, Adrienne. Notas para uma política da localização. In: MACEDO, Ana Gabriela (org.). *Gênero, desejo e identidade*. Lisboa: Cotovia, 2002. p. 15-35.

“Começar, assim, não por um continente, por um país ou por uma casa, mas pela geografia mais próxima – o corpo.” (RICH, 2002, p. 17).

Pensando a partir da materialidade corporal, como pondera Adrienne Rich, percebemos que a personagem Delfina – ao utilizar seu corpo como via de sustento e de erotismo para atrair homens brancos – faz dele uma intensa *zona de contato*<sup>79</sup>, no sentido expresso por Mary Pratt (1999). Com esse conceito, a pesquisadora alude às zonas de intersecção onde se refazem constantemente as identidades e se negociam as diferenças. Ao falar em zona de contato, a teórica canadense propõe “uma ótica que tira a comunidade (e a identidade, seu corolário) do centro para examinar a maneira como os laços sociais vão se fazendo por entre linhas de diferença, de hierarquia e de pressupostos conflituosos ou não compartilhados.” (PRATT, 1999, p. 12).

Tomando o corpo da protagonista como um local ambíguo – onde se juntam os conflitos na esfera do colonialismo e, ao mesmo tempo, de onde eles partem –, notamos que ele exerce a função de uma verdadeira “zona de contato” intermediada por relações de várias ordens, como a segregação racial, a mestiçagem e os conflitos étnicos. Na verdade, essa ideia do corpo como palco da zona de contato apresenta contornos mais nítidos ao analisarmos o corpo mestiço de Jacinta, a filha mulata de Delfina, que vive sem lugar numa “casa de todas as raças”:

Um dilema que crescia na sua cabecinha: afinal de contas qual é o meu lugar? Porque é que tenho que me ficar entre as duas raças? Será que tenho que criar um mundo meu, diferente, marginal, só com indivíduos da minha raça? Começou a desenvolver uma raiva contra o pai. Que amou uma preta para transformá-la em mulata. Sentia uma raiva contra a mãe. Que não a fez preta como Maria das Dores e por isso não podia entrar na dança de roda nas esquinas do bairro. (...) Era estranho viver numa casa de todas as raças. (CHIZIANE, 2008, p. 247-248)

Stuart Hall (2000) aborda as formas de poder entremeadas nas práticas sociais e perpassadas por noções como a de raça, que não tem validade científica. No caso da identidade de Jacinta, há que se levar em conta que ela, além de escamotear diferenças étnicas e sociais, contém

---

79 Cf. PRATT, Mary Louise. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. *Travessia: revista de Literatura*, Florianópolis, n. 38, p. 07-29, Jan./Jul. 1999.

significados para formas de exclusão situadas historicamente. Na verdade, a raça é uma categoria discursiva que se presta aos jogos de poder da sociedade, pois, mesmo que essa noção não possa ser apreendida a partir da língua ou de características fenotípicas próprias, ela serve como uma estratégia de marcação da diferença social.

Além de serem constituídas pelo discurso, pelos jogos de poder e por estratégias específicas, as identidades, antes de se constituírem como unidades, são formas de marcação da diferença e da exclusão. Assim, Jacinta sente “na pele” a marcação dessa diferença quando sofre os preconceitos na escola ou quando tem dificuldades de acessar alguns lugares, como as danças de roda no seu bairro. Sua identidade fraturada pela condição de mestiça tem origem em um passado colonial que continua a deixar marcas de exclusão nos sujeitos mesmo após a independência.

Ao final do romance *O Alegre Canto da Perdiz*, todas as imagens do tempo colonial aparecem nas memórias de Delfina: desde a pompa dos casarões até as mais terríveis formas de violência experimentadas durante o regime. A narrativa deságua, então, na independência de Moçambique, quando os membros dispersos da família novamente se reúnem: “A morte e o luto desocuparam a terra, no ar governam os alegres cantos das perdizes, gurué, gurué! A escravatura acabou e não voltará nunca mais! Somos independentes. Vencemos o colonialismo.” (CHIZIANE, 2008, p. 331).

Desenha-se, nesse momento da narrativa, um projeto de nação para Moçambique. Ao longo de todo o romance, testemunha-se a projeção de um corpo nacional, que só é efetivamente criado com a saída dos portugueses. No entanto, o texto literário da autora “confronta, indubitavelmente, o esquecimento da colonialidade, retirando essa memória da sombra da História ao colocar a modernidade par a par com a sua própria ambiguidade, dualidade e miséria.” (KHAN, 2014, p. 214). Como assinala Sheila Khan, a colonialidade deixará suas marcas no corpo das personagens – sobretudo nos corpos femininos – e em suas memórias, pois “o colonialismo é macho, engravidou o ventre de tua mulher. Roubou o beijo da tua namorada e o sorriso dos teus filhos.” (CHIZIANE, 2008, p. 132).

No sentido expresso por Deleuze e Guattari<sup>80</sup>, a figura do colonizador condiz com a imagem do pai na Psicanálise – o sujeito masculino opressor –, responsável por realizar as trocas que alimentam

---

80 Referimo-nos à discussão contida no subcapítulo **O Complexo de Édipo à luz dos processos coloniais**.

o patriarcado. Assim, quando Paulina Chiziane descreve o colonialismo como “macho”, ela salienta o caráter invasor da colonização e faz com que sua narrativa opere, ficcionalmente, a partir do mecanismo de controle dos corpos e dos sujeitos implementado pelo colonialismo. Como assinala Maria Paula Meneses (2008, p. 78), nos lugares onde originalmente predominava a cultura matrilinear – como o Norte de Moçambique –, as mulheres foram perdendo o poder diante dos homens, uma vez que a administração colonial fez alianças com chefes locais, reduzindo, assim, a visibilidade que mantinham na esfera pública.

Além de podermos situar Moçambique como um grande corpo invadido, nossa leitura calcada no gênero permite vislumbrar os corpos femininos como verdadeiros testemunhos da mercantilização, assimilação e mestiçagem que se processam no romance. Todos esses mecanismos só são possíveis graças à utilização do corpo como lugar privilegiado para promover a histórica opressão das mulheres, que são “traficadas” por homens e utilizadas como moedas de troca no âmbito do “sistema de sexo e gênero” amplamente praticado no sistema colonial.

### 3.3 TESTEMUNHO E PÓS-MEMÓRIA DA GUERRA CIVIL EM *VENTOS DO APOCALIPSE*

*Ku hanya matlhari  
(Viver é uma guerra)*

Assim que se livraram do colonialismo, as tensões existentes entre alguns grupos étnicos de Moçambique se avultaram e isso nos permite entender melhor a gênese e os desdobramentos da guerra civil no país.<sup>81</sup> A RENAMO – formada principalmente por dissidentes de origem *ndau* que deixaram a FRELIMO – começou a questionar a liderança assumida pelo grupo *changana* e o seu viés socialista de governo. Verifica-se, ainda, naquele momento, um embate entre o norte e o sul, este muito influenciado pela colonização, uma vez que Portugal instalou a sede do governo colonial e realizou inúmeras benfeitorias no sul. Assim, como a FRELIMO era formada por representantes das

---

81 Conforme Alcinda Honwana (2002, p. 201), a disputa entre o grupo *ndau* e o grupo *changana* remonta ao século XIX, quando o povo *changane* – ao fazer um aliança com os *nguni* – subjuguou o povo *ndau*. Assim, essa disputa histórica atualizou-se no contexto pós-independência, quando a FRELIMO (majoritariamente, de origem *changana*) assumiu o poder do país.

províncias do sul<sup>82</sup>, os dissidentes acusaram-na de governar apenas para os povos dessas províncias, deixando o restante do país relegado ao esquecimento.

A origem étnica do conflito pode ser corroborada tendo em vista que a maioria dos ataques às aldeias do interior ocorreram no sul do país. Alcinda Manuel Honwana, em *Espíritos vivos, tradições modernas* (2002), considera que “a Renamo utilizava o ndau como *língua franca* da organização e quem não falava ndau era encorajado a aprendê-lo”. (HONWANA, 2002, p. 200).<sup>83</sup> Além disso, a ascensão dos membros da RENAMO para ocupar cargos superiores só ocorria caso eles se submetessem a um rito de iniciação chamado *Domba*, que tinha a finalidade de protegê-los espiritualmente.

De acordo com Alcinda Honwana, a RENAMO foi criada em 1977 com poucos integrantes locais. Na verdade, o panorama externo pode explicar melhor a sua origem: a *Rhodesian Central Intelligence Organization* (CIO) estava interessada em manter uma força de espionagem dentro de Moçambique, uma vez que a FRELIMO tinha apoiado o ZANLA (Exército Nacional de Libertação do Zimbábue). Mais tarde, essa força de espionagem tornou-se um movimento armado, congregou dissidentes da FRELIMO, pessoas ligadas à antiga PIDE (Serviços Secretos Portugueses) e foi patrocinada pela África do Sul – que desaprovava o viés socialista tomado pelo governo da FRELIMO – e por antigos colonos portugueses que tiveram seus bens nacionalizados.

O programa da RENAMO, elaborado sob a forma de um manifesto, previa que Moçambique se tornasse uma economia de mercado. Aproveitando o cenário da crise verificada nos primeiros anos de governo da FRELIMO e o fato de esta ter instaurado a abolição das práticas tradicionais no país, a RENAMO logo se apropriou de um discurso de “restauração” dessas mesmas práticas para conseguir apoio dos moçambicanos. Assim, “a Renamo capitalizou rapidamente esta supressão da tradição e o consequente florescimento do descontentamento popular, apresentando-se como um movimento contra o comunismo e o desrespeito pelas 'tradições' moçambicanas”. (HONWANA, 2002, p. 189)

Logo após a independência – assim que o projeto da FRELIMO de recusa das tradições foi colocado em prática –, as crenças da

---

82 Vale lembrar que os três presidentes da FRELIMO eram do grupo étnico changana (Eduardo Mondlane, Samora Machel e Joaquim Chissano) e todos nascidos na província de Gaza, localizada ao sul do país.

83 Grifo da autora.

sociedade tradicional passaram a receber o rótulo de “obscurantistas”. No entanto, a partir do final da década de 1980 e início da década de 1990, a FRELIMO passou a tolerar tais práticas, uma vez que queria recuperar seu prestígio frente aos moçambicanos, suplantando a RENAMO, que utilizava o discurso religioso tradicional para mobilizar a população. Assim, como a RENAMO foi a maior responsável pelos ataques à população civil do país, a FRELIMO conseguiu o apoio de muitos religiosos tradicionalistas, como curandeiros, médiuns espirituais e adivinhos, que auxiliaram a FRELIMO e protegeram os indivíduos das ações praticadas pela RENAMO.

Além do apoio estratégico que esses líderes espirituais ofereceram aos membros da FRELIMO e à população civil, podemos mencionar ainda o apoio espiritual, pois – ainda que o governo tivesse impedido as práticas religiosas tradicionais –, tanto membros da FRELIMO quanto da RENAMO faziam largo uso da proteção oferecida por elas. No romance *Ventos do Apocalipse*, quando a aldeia é invadida pelos dissidentes da RENAMO, a preparação para a fuga se dá em meio aos conselhos daqueles que podem oferecer proteção espiritual:

A população desvairada chama pelos mais velhos da tribo, pelos conselheiros, pelos curandeiros e adivinhos. É preciso falar com os defuntos, os vivos têm sede das palavras de consolo. [...] É preciso preservar a continuidade da tribo. Procuremos o Timane que herdou a sabedoria dos antigos ngunis para preparar a magia que torna os homens invulneráveis às balas. (CHIZIANE, 1999, p. 131)

No caso dos soldados do governo e dos guerrilheiros da RENAMO, ambos, muitas vezes, utilizavam o conhecimento dos adivinhos – para que pudessem informar a localização exata das tropas inimigas –, e dos curandeiros, para preparar as magias que os protegessem do perigo das armas. Dessa forma, até mesmo os membros do alto escalão da FRELIMO faziam uso do poder dos adivinhos e dos curandeiros, o que demonstra que as práticas tradicionais se mantiveram mesmo com a proibição imposta após a independência.<sup>84</sup>

Ainda que o programa da RENAMO privilegiasse a restauração das tradições, suas ações armadas foram levadas a cabo com muita

---

84 No romance *O Sétimo Juramento*, de Paulina Chiziane, esse tema ocupa o centro da narrativa. Cf. CHIZIANE, Paulina. *O Sétimo Juramento*. Maputo: Ndjira, 2012.

violência, principalmente no sul do país, por isso, à medida que se avultavam os atentados, diminuía a adesão ao movimento. Dessa forma, a estratégia utilizada foi fazer alianças com os régulos – que estavam impedidos pela FRELIMO de realizar suas atividades espirituais –, para obterem informações acerca da localização dos soldados do governo ou mesmo para recrutarem jovens para aderir à guerrilha. Conforme relata Alcinda Honwana (2002, p. 196), “a supressão de familiares próximos parece ter sido parte integrante da estratégia de criação de uma força rebelde constituída por jovens”.

Como explica a citação acima, a força rebelde da RENAMO contava com a atuação de jovens e de crianças-soldados, que eram obrigados a matar até os próprios familiares quando ocorriam invasões nas aldeias. No contexto ficcional de *Ventos do Apocalipse*, algumas mulheres da tribo dos Mananga encontram um corpo sem vida, estendido no cruzamento dos caminhos. Uma das personagens, então, declara que se trata de um jovem recrutado pelo régulo Sianga:

– É o meu sobrinho, o João, o primogênito da Mafuni, sim. Esta trama é da autoria do Sianga. Dentro da aldeia recrutou e treinou jovens para atacar a própria aldeia.

O João, primogênito de Mafuni, era um deles. Rebelou-se no dia em que soube que era treinado para atacar a aldeia da própria mãe. Fugiu do acampamento para informar a comunidade de que corria perigo, por isso Sianga ordenou a sua morte. (CHIZIANE, 1999, p. 113)

O régulo Sianga – “o marido cruel” do primeiro mito que inicia o romance – é quem planeja a invasão da sua aldeia, que é atacada pelo filho Manuna e por outros “filhos da terra”: “(...) o povo descobre que está a ser massacrado pelos filhos da terra”. (CHIZIANE, 1999, p. 117). No contexto da guerra civil em Moçambique, os régulos atuaram como informantes e como parte estrutural das ações planejadas pela RENAMO, que praticou ações extremamente violentas contra civis, como a amputação de vários órgãos do corpo, inclusive órgãos sexuais. Na concepção de Maria Nazareth Soares Fonseca (2003, p. 306), “num novo ritual de sangue, a morte dos irmãos Manuna e Wusheni simboliza a selvageria de guerras entre irmãos”, pois o filho de Sianga, ao ser recrutado pela força de resistência, invade a aldeia e a casa de sua irmã, matando-a violentamente. Na verdade, o ataque à aldeia ocorre por intervenção do régulo Sianga, que tenta a todo custo recuperar o poder que lhe foi destituído pela FRELIMO.

A segunda parte do romance marca a travessia do grupo de aldeões em direção à aldeia do Monte, durante um período de vinte e um dias de caminhada. A escritora relata a história de mulheres que se embrenham na mata com seus filhos para fugir dos atentados que provocaram a devastação da aldeia. No decorrer da fuga, deparam-se com corpos pulverizados pelos caminhos e orientam-se a partir dos ensinamentos dos antepassados. Toda a caminhada é marcada por alusões aos defuntos e às forças mágicas que podem ajudá-las a realizar o trajeto com segurança. No entanto, em alguns momentos, o grupo de pessoas comandado por Sixpence depara-se com o horror da morte, da violência e da orfandade imposta pela guerra:

A criança está demasiado nojenta, está cagada, mijada, as crostas de sangue coagulado cobrem-lhe as mãos, os dedos, os cabelos, é preciso chamar a coragem de todos os deuses para poder segurá-la porque até os homens mais corajosos se arrepiam perante o expoente máximo do incrível. (CHIZIANE, 1999, p. 169)

Na citação acima, o grupo encontra uma criança viva ao lado de sua mãe morta e em estado de putrefação, cuja cabeça decepada é avistada longe do corpo. Algumas mulheres, então, retiram a capulana do corpo da mãe e envolvem a criança, levando-a consigo para um local seguro. Esse relato ficcional, no qual as mulheres se compadecem de filhos alheios – que a guerra tornou órfãos – atualiza a memória da guerra civil a partir da função da maternidade e dá a conhecer ao leitor, em modo de testemunho, o significado que o conflito armado tomou para as mulheres de Moçambique.<sup>85</sup>

---

85 Da mesma forma que a narrativa de *Ventos do Apocalipse* abarca o testemunho ficcional da escritora, *O livro da paz da mulher angolana: as heroínas sem nome*, organizado pela escritora angolana Dya Kasembe e pela própria Paulina Chiziane, traz dezenas de histórias de mulheres que foram convocadas a falar sobre o recente estado de paz da sociedade angolana. Foram ouvidas mulheres de diferentes classes sociais, que desenvolvem ocupações em seis províncias de Angola: Bié, Cabinda, Huíla, Kwanza Sul, Luanda e Malanje. A publicação do livro contou com o financiamento da ONG Ajuda Popular da Noruega, que promoveu uma série de encontros para recolher as histórias que viriam, posteriormente, a fazer parte da obra. Mesmo sendo incitadas a falar sobre os processos de construção da paz nas localidades em que atuam, as mulheres ouvidas encontraram um espaço propício para falarem de suas angústias, medos, traumas e, sobretudo, das guerras ocorridas em seu país (a

Na economia ficcional da narrativa, Paulina Chiziane aciona uma memória perpassada pelo gênero ao dar voz a mulheres, como Minosse, que cuidam das crianças vítimas da guerra. Assim, quando decide adotar a menina Sara e seu irmão rejeitado pelo grupo, Minosse tenta, ao mesmo tempo, reerguer-se e refazer a família perdida nos escombros de Mananga:

Os irmãos aparentam seis e quatro anos, são demasiado pequenos para enfrentar a vida e os seus tormentos. Toma uma decisão. Cuidará deles. Ela será a mãe, o pai e a esperança que eles perderam. [...] Nunca antes imaginara encontrar no desterro a família sepultada nas areias de Mananga. (CHIZIANE, 1999, p. 231)

Assim como Minosse, que carrega anos de experiência materna e teve seus filhos mortos por causa da invasão em sua aldeia, outras mulheres também perderam seus filhos por causa dos bombardeios ou pela falta de alimento e de cuidados médicos no período em que se escondiam nas matas. Minosse, a quem “as turbulências da guerra emprestaram-lhe novas formas de vida e nova visão do mundo” (CHIZIANE, 1999, p. 207) representa a mãe que acolhe os filhos tornados órfãos pela guerra.

A partir do momento em que ficam sob seus cuidados, as crianças fazem nascer em Minosse muitas recordações ligadas à sua atuação como mulher. Ela lembra-se de ter sido a esposa mais velha do régulo Sianga e afirma que, quando chegar ao céu, haverá um ajuste de contas com Deus, por causa de sua condição subalterna. Apesar de ter sido lobolada de acordo com os costumes da sua tradição bantu, ela questiona o fato de as mulheres serem entregues aos homens mediante o pagamento de uma oferta<sup>86</sup>.

---

guerra de libertação e a guerra civil). Cf. CHIZIANE, Paulina; KASEMBE, Dya (org.). *O livro da paz da mulher angolana: as heroínas sem nome*. Luanda: Editorial Nzila, 2008.

86 No rastro da mesma crítica anunciada pela personagem Minosse, Cremildo Bahule afirma que o “*Lobolo/Lovolo* é uma espécie de vínculo nupcial e material através de um determinado valor simbólico ou material, que o esposo vai deixar em casa dos pais da sua esposa. Este acto tem um significado social complexo como código de preservação e desenvolvimento da família na sociedade tribal dos *Bantus*. O *Lobolo/Lovolo*, casamento tradicional que tem um reconhecimento jurídico na nova lei da família moçambicana, tem tido, actualmente, outros contornos, e é percebido como negócio, onde os pais lucram

De acordo com Cremildo Bahule (2013, p. 93), a prática do Lobolo tem tido, atualmente, o caráter de um negócio, “onde os progenitores lucram vendendo a filha dentro do *slogan* do leilão: *quem paga mais, leva*”.<sup>87</sup> Por isso, Minosse acusa o próprio pai de ter-lhe ensinado a guardar cabras e a se guardar para o dia em que fosse entregue ao homem com quem se casaria. Na verdade, seu conflito interior parte do questionamento em relação aos parâmetros de sua tradição, pois de nada adiantou ter juntado tantas ofertas para serem entregues a alguém como Sianga.

Além disso, suas memórias – ao serem condicionadas pelo gênero – estão ligadas às funções frequentemente exercidas pelas mulheres naquele contexto: o cuidado com o lar, a criação dos filhos, a produção de alimentos e a condução de alguns rituais, como aqueles ligados à fertilidade da terra, à chuva ou às práticas de feiticaria. Em relação a essas últimas, Bahule alude à crença no poder das magias e ao fato de serem utilizadas pelos homens como um dos instrumentos para subordinar as mulheres:

O feiteiro ou o feitiço tem um poder hereditário e, geralmente, é transmitido de mãe para filha, algumas vezes para o filho. Atenção ao detalhe discriminatório e condenador: *a mulher, nessas sociedades, algumas de Moçambique, é perspectivada como geradora da feiticaria.* (BAHULE, 2013, p. 78-79)<sup>88</sup>

Como já afirmamos anteriormente, no contexto da guerra civil, o poder das magias, inclusive das adivinhações, era utilizado para que os indivíduos soubessem em que locais se encontravam os rebeldes da RENAMO. Do mesmo modo, alguns feitiços eram realizados para que esses indivíduos obtivessem a proteção dos antepassados para suportar a guerra. Em Moçambique, como a feiticaria é praticada majoritariamente pelas mulheres, no cenário da guerra civil ela se liga à maternidade a partir de uma estratégia de gênero utilizada, principalmente, para proteger os filhos.

Assim, o feitiço praticado por muitas mulheres que se refugiaram

---

vendendo a filha. Provavelmente, por causa da percepção negociável que o *Lobolo/Lovolo* tomou, se tornou num símbolo de subjugação da mulher.” (BAHULE, 2013, p. 31, grifos do autor). No livro de Bahule, essa citação encontra-se numa nota de rodapé.

87 Grifos do autor.

88 Grifo do autor.

na mata e viveram todas as asperezas do conflito carregando seus filhos nos braços é um elemento que demonstra, como faz Alejandra Oberti (2010)<sup>89</sup>, que a maternidade ocupa um lugar central na vida de mulheres que passaram por experiências traumáticas. Como menciona a referida autora, há funções que não podem ser exercidas por homens – como parir os filhos e amamentá-los –, então, cabe sempre às mulheres a realização dessas funções, seja no âmbito da guerra ou fora dela. Ao estarem inseridas na guerra, o fato de recorrerem ao universo das religiões tradicionais *bantu* – a partir dos recursos da medicina tradicional, do poder das magias e das adivinhações – funciona como uma estratégia de gênero para proteger a sua prole.

Do mesmo modo que Alejandra Oberti lê as memórias da ditadura argentina a partir do gênero, em *Ventos do Apocalipse*, Paulina Chiziane realiza – ficcionalmente – uma leitura de gênero da guerra civil a partir de suas personagens femininas. Nesse sentido, essas memórias ficcionais retratam como as mulheres, distintamente dos homens, se posicionaram em relação ao conflito e acionaram elementos relacionados à maternidade para suplantá-lo.

Em *Los Trabajos de la memoria*, Elizabeth Jelin (2002) discute como o gênero influenciou na repressão, no caso das ditaduras no Cone Sul, e como a memória dessas ditaduras está presente de formas diferentes em homens e em mulheres, sobretudo pelos papéis ocupados durante os anos em que sofreram as atrocidades cometidas pelos militares. Mesmo havendo várias diferenças entre os tipos de repressão que foram utilizados nos diferentes países, em alguns deles – como Chile – houve mais homens que mulheres entre os mortos e desaparecidos.

No caso de Argentina, Uruguai e Brasil, a repressão voltou-se, em sua maioria, aos estudantes, que eram ativos participantes do movimento estudantil e dos movimentos armados. Em relação às práticas de tortura corporais, Jelin acredita que elas constituíam a parte inicial de um “rito de iniciação” aos campos de detenção. Era, então, o momento de o torturado se desvencilhar de tudo: suas roupas, seus pertences, sua identidade. No caso de mulheres torturadas, elas eram presas por serem acusadas de espionagem ou por sua participação ativa nos movimentos armados. E seus corpos representavam um troféu para os militares, por terem conseguido capturá-las. Era, então, chegada a hora de usufruir dos

---

89 Referimo-nos ao artigo “¿Qué le hace el género a la memoria?”, já analisado no subcapítulo **Combatentes e militantes: estratégias de gênero nas guerras**.

corpos das mais diversas maneiras possíveis. Essas e outras memórias ligadas à presença das mulheres nos movimentos de resistência só podem ser (re)construídas por elas, por isso é preciso ler as memórias da ditadura e da guerra civil a partir do gênero.

No romance *Ventos do Apocalipse*, o significado para o vivido é calcado, sobretudo, num ato de linguagem que se dá sob a forma de ficção, para poder criar uma narrativa que faça sentido para o leitor. De acordo com Jelin (2002, p. 29), é impossível reconstruir uma memória totalizante, uma vez que, para escrever uma narrativa do passado, é necessário que façamos escolhas. Muitas vezes, alguns fatos que simplesmente desapareceram dos relatos oficiais vêm à tona na narrativa escrita por mulheres ou por grupos minoritários, o que demonstra que a construção da memória está relacionada a significados sociais sancionados historicamente. Na descrição de uma dessas memórias ficcionais, há o relato de uma mãe refugiada na floresta enquanto embala seu filho que morre em seus braços:

A madrugada está orvalhada, os peregrinos procuram a proteção dos arbustos e abrigam-se. A mãe do menino embala o seu pequeno que não pára de tremer, e a canção melódiosa escoá-se nos braços das folhas de bambu. De repente, a pobre mãe solta um suspiro, quase um grito:

– Já não treme, o meu menino! Tem os olhos abertos mas não os move, perdeu o choro, o meu menino!

Ela não desespera, sorri, o seu menino agora é rei e está liberto de todas as lágrimas do mundo. Nada chora e nada lamenta. Caminha segura até às margens do regato próximo. Poisa a criança no chão e com as mãos cava uma sepulcristinha pouco profunda. Ela mesma adormece o seu anjo no solo de eterna frescura. (CHIZIANE, 1999, p. 178-179)

Pensando com Elizabeth Jelin, a citação acima demonstra como o gênero influencia na construção das memórias acerca da guerra civil. Embora se trate de um relato ficcional, a imagem da mãe que cava uma “sepulcristinha” para enterrar o próprio filho está relacionada a uma perspectiva subjetiva da maternidade. Assim como houve casos de violação, torturas e assassinatos de mulheres grávidas ou com filhos pequenos nas ditaduras do Cone Sul – cujas memórias são ativadas a partir do gênero –, na guerra civil a experiência traumática de muitas

mães que nem sequer puderam realizar rituais para enterrar dignamente seus filhos colabora para a construção de memórias subjetivas ligadas à presença dessas mulheres na guerra, pois

as vozes das mulheres contam histórias diferentes das que são contadas pelos homens e, portanto, apresentam uma pluralidade de pontos de vista. Esta perspectiva também implica o reconhecimento e a legitimação de “outras” experiências para além das dominantes (em primeiro lugar masculinas e vindas de lugares de poder). Entram em circulação diferentes narrativas: aquelas centradas na militância política, no sofrimento da repressão, ou baseadas em sentimentos e em subjetividades. São os “outros” lados da história e da memória, o não-dito que se começa a contar. (JELIN, 2002, p. 111)<sup>90</sup>

Ao pensarmos na memória como construção narrativa, ou seja, como algo que se conta, entendemos que isso atenua, ameniza a responsabilidade da testemunha em contar a “verdade” sobre a sua experiência, uma vez que o ato de narrar não é a imagem especular dessa experiência, mas um ato fundacional de construção de algo novo pela linguagem. Elizabeth Jelin questiona se é preciso possuir a experiência para teorizar. De acordo com ela, a linguagem permite que alguém que não tem a experiência também fale. É o que acontece com o testemunho ficcional da escritora Paulina Chiziane, que testemunha a sua própria versão da guerra, diferente da versão da FRELIMO ou da versão dos dissidentes da RENAMO. Isso, de certa forma, relativiza a importância da experiência, já que a experiência não tem valor algum sem a linguagem.

Falar em “memória” permite relativizar o testemunho como “verdade histórica”, uma vez que a memória é construída pelo sujeito,

---

90 Tradução nossa. Conforme o texto original: “las voces de las mujeres cuentan historias diferentes a las de los hombres, y de esta manera se introduce una pluralidad de puntos de vista. Esta perspectiva también implica el reconocimiento y legitimación de “outras” experiencias además de las dominantes (en primer lugar masculinas y desde lugares de poder). Entren en circulación narrativas diversas: las centradas en la militancia política, en el sufrimiento de la represión, o las basadas en sentimientos y en subjetividades. Son los “otros” lados de la historia y de la memoria, lo no dicho que se empieza a contar.”

fragmentada e não linear. Elizabeth Jelin acredita que o “valor de verdade” do testemunho não está ancorado na presença pessoal do indivíduo, mas no seu ato de fala que, mesmo sendo individual, enseja uma experiência coletiva: “(...) a experiência e a memória individuais não existem em si mesmas, mas se manifestam e se tornam coletivas no ato de compartilhar. Isto é, a experiência individual edifica a comunidade no ato narrativo compartilhado, no ouvir e no contar.” (JELIN, 2002, p. 37).<sup>91</sup>

Para Agamben (2008), aquele que testemunha é a vítima traumatizada, que pode tanto atuar como um observador ou como a testemunha integral, ou seja, aquela que chegou muito próximo da morte. Nesse sentido, o relato ficcional de Paulina Chiziane afasta-se da concepção de testemunha de Agamben, pois apresenta um testemunho daquilo que *poderia ter acontecido* com várias vítimas da guerra civil, que saíram vivas ou mortas desse evento. O que importa, aqui, não é discutir a veracidade desse relato, mas a sua validade enquanto testemunho de uma guerra para a qual a comunidade internacional não propôs formas satisfatórias de intervenção.

Em seu testemunho ficcional, a escritora de *Ventos do Apocalipse* retira a carga de imediatez presente nos testemunhos e remodela o próprio gênero do testemunho, a partir de seus elementos de efabulação. Aqui, o testemunho da autora não é produzido diretamente a partir de alguma experiência pessoal, portanto seu relato não lhe confere nenhuma responsabilidade sobre o que *poderia ter acontecido*, a partir dos relatos que se prestam a expor a experiência das testemunhas que estiveram à beira do abismo, como aquelas que, por muito pouco, não adentraram às câmaras de gás. O que queremos dizer é que não há nenhuma “autoridade” a ser discutida, uma vez que esse testemunho ficcional não é produzido a partir de uma experiência efetiva na guerra.

A escritora, apesar de ter presenciado durante sua juventude o conflito civil em seu país, não relata sua experiência pessoal, como verificamos, por exemplo, nos relatos de Primo Levi, que testemunham o horror do campo de concentração. Paulina Chiziane publica *Ventos do Apocalipse* em 1999<sup>92</sup>, então, há um intervalo temporal entre a sua

---

91 Tradução nossa. Segundo o texto original: “(...) la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido, en el narrar y el escuchar.”

92 Referimo-nos, aqui, à publicação da Editorial Caminho (editora portuguesa), mas em 1995 a escritora já havia publicado uma edição particular,

vivência da guerra – ocorrida de 1977 a 1992 – e a publicação desse relato ficcional. Portanto, não se trata de um ato imediato de exposição da experiência física da guerra, mas uma maneira de revelar, em forma de memória, a experiência subjetiva da escritora.

Retomar o tema do holocausto ou das ditaduras latino-americanas a partir dos testemunhos dos sobreviventes desses eventos históricos implica em reconhecer que há uma “pressa” em “noticiar” experiências angustiantes de violência, de modo a fazer com que o ato de fala atualize essa memória traumática. Em Paulina Chiziane, essa “pressa” dissipa-se, uma vez que a memória extravasa a partir dos espaços lacunares preenchidos pela imaginação. Márcio Seligmann-Silva (2008, p. 106)<sup>93</sup> acredita que é, de fato, nesses espaços, que a testemunha reconstrói sua memória e dribla as sequelas impostas pelo trauma.

É claro que sabemos que a “pressa” da testemunha justifica-se por ter chegado muito próximo da morte e por possuir a guarda de um relato que poderia não existir. Então, a oportunidade da vida – e principalmente da fala – tem de ser aproveitada o mais rapidamente possível, para que não impere o silêncio imposto pela morte. No entanto, Elizabeth Jelin atenta para duas situações que podem ser vividas pelas vítimas de experiências traumáticas: serem impregnadas pelo “excesso de passado” ou pela sua contraparte, o esquecimento. Assim,

os fatos do passado e o vínculo do sujeito com esse passado, especialmente em casos traumáticos, podem implicar uma fixação, um permanente retorno: a compulsão à repetição, à dramatização (*acting out*), a impossibilidade de separar-se do objeto perdido. A repetição implica uma passagem ao ato. Não se vive a distância com o passado, que reaparece e se intromete, como um intruso, no presente. Os observadores e as testemunhas secundárias também podem ser participantes deste processo de dramatização ou repetição, a partir do processo de identificação com as vítimas. Há nesta situação um perigo duplo: o de um "excesso de passado" na repetição ritualizada, na compulsão que leva ao ato, e o de

---

em Maputo.

93 Na subcapítulo **A narrativa testemunhal de *Ventos do Apocalipse***, discutimos como a testemunha utiliza a imaginação para suprir as lacunas impostas pelo trauma.

um esquecimento seletivo, instrumentalizado e manipulado. (JELIN, 2002, p. 14)<sup>94</sup>

Da forma como estabelece Jelin, se o passado não é esquecido de forma manipulada, há o perigo de que ele seja constantemente atualizado na memória das vítimas. Isso causa, inclusive, um “excesso de passado” nas gerações que são influenciadas por fatos históricos que os precederam e que parecem constituir verdadeiras memórias. Marianne Hirsch (2012), em *The Generation of Postmemory*,<sup>95</sup> faz alusão às memórias produzidas pelos indivíduos da segunda geração pós-Holocausto, que, mesmo não tendo vivido o trauma imediato dos campos de concentração, nasceram e foram criados em meio às histórias, traumas e comportamentos resultantes desse evento.

Então, a segunda geração também tem “memória” e, portanto, histórias para contar sobre um evento da qual não participou. Com o termo “pós-memória”, a autora designa justamente uma estrutura de transmissão de um fato entre gerações, cujos efeitos continuam a ressoar nas gerações posteriores. Nesse caso, o prefixo “pós” indica algo posterior que, no entanto, não deixa de estabelecer uma relação íntima com o passado. Na verdade, esse passado é tão familiar à geração que não o viveu que há, inclusive, uma relação afetiva com ele. Por isso, a memória não condiz com a pós-memória – já que essa é constituída *a posteriori* –, mas ambas se aproximam por uma força de afeto.

Em relação a essa força de afeto que liga memória e pós-memória, Hirsch faz uma análise centrada na maternidade, uma vez que

---

94 Tradução nossa e grifo da autora. De acordo com o texto original, “los hechos del pasado y la ligazón del sujeto con esse pasado, especialmente em casos traumáticos, pueden implicar una fijación, un permanente retorno: la compulsión a la repetición, la actuación (*acting-out*), la imposibilidad de separarse del objeto perdido. La repetición implica un pasaje al acto. No se vive la distancia con el pasado, que reaparece y se mete, como un intruso, en el presente. Observadores y testigos secundarios también pueden ser partícipes de esta actuación o repetición, a partir de procesos de identificación con las víctimas. Hay en esta situación un doble peligro: el de un 'exceso de pasado' en la repetición ritualizada, en la compulsión que lleva al acto, y el de un olvido selectivo, instrumentalizado y manipulado.”

95 Em seu livro, Marianne Hirsch faz uma análise semiótica de fotografias, inclusive, de fotos de famílias cujos membros foram separados por conta do evento nazista. Ela mesma, de origem romena, é filha de sobreviventes do Holocausto e pertence à “geração da pós-memória” abordada em seu livro. Cf. HIRSCH, Marianne. *The generation of postmemory: writing and visual culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012.

muitas mães foram separadas de seus filhos nos campos de concentração nazistas. Quando muitas famílias se exilaram da Alemanha, e também da Europa, sem que pudessem levar seus pertences, restou apenas o trauma e as memórias, que passaram a constituir as pós-memórias das gerações seguintes. Sobre o significado do passado para as gerações que tiveram pais e mães que viveram experiências similares em diferentes partes do mundo, Hirsch formula uma série de questões:

Compartilhamos experiências semelhantes? Foi uma síndrome? Foi diferente para os filhos dos sobreviventes dos campos de concentração, ou para os filhos daqueles que sobreviveram escondendo-se, fugindo a leste para a União Soviética ou a oeste para as Américas, com documentos falsos ou remissões especiais, como os meus pais fizeram? Foi diferente para aqueles cujos pais conversavam abertamente sobre suas experiências e para aqueles cujos pais calavam-se? Qual foi nossa participação na sua história, quais eram as nossas motivações, qual foi a fonte da nossa urgência? Por que agora? Estávamos nos apropriando das suas histórias, sobre-identificando-nos, talvez – sempre discretamente, invejosos do drama de suas vidas que nossas vidas jamais alcançariam? Estávamos nos aproveitando profissionalmente do seu sofrimento? E o que dizer sobre outras histórias traumáticas – escravidão, ditaduras, guerra, terror político, apartheid? (HIRSCH, 2012, p. 15)<sup>96</sup>

A partir dessa série de questionamentos, a autora pergunta a respeito do modo como se transmitem as histórias – e se elas, de fato,

---

96 Tradução nossa. A seguir, o texto original: “Did we share similar experiences? Was it a syndrome? Was it different for children of camp survivors, or for children of those who had survived in hiding, by fleeing east to the Soviet Union or west to the Americas, with false papers or with special waivers, as my parents did? Was it different for those whose parents talked readily about their experiences and those whose parents were silent? What was our stake in their story, what were our motivations, what was the source of our urgency? Why now? Were we appropriating their stories, overidentifying, perhaps— and this always in a whisper— envious of the drama of their lives that our lives could never match? Were we making a career out of their suffering? And what about other traumatic histories— slavery, dictatorships, war, political terror, apartheid?”

chegam algum dia a ser transmitidas –, os traumas e os comportamentos pelos sujeitos que testemunharam eventos históricos marcantes. Na mesma linha de questionamentos sugerida por Marianne Hirsch e levando em consideração o panorama da guerra civil a partir do romance *Ventos do Apocalipse*, podemos formular a seguinte indagação: Há um projeto “pós-catástrofe” sendo implementado em Moçambique?

Para responder a essa questão, ou seja, para pensarmos como o país lida com as memórias da guerra civil, retomamos as palavras do padre, no momento em que dá início à missa que encerra a narrativa: “Deus. Ajudai-nos a ser bons e a esquecer o passado. Acendei a vossa luz nos corações negros dos homens. Ajudai-nos a ter esperança e a acreditar no futuro...” (CHIZIANE, 1999, p. 271). As palavras do padre representam o desejo de toda a aldeia, que quer se livrar daquele passado atormentador cheio de imagens de guerra. Da mesma maneira que se quer “acreditar no futuro”, há uma força de ligação com os fatos do passado. Esse sentimento ambíguo, de olhar para o futuro ao mesmo tempo em que se é atormentado pelas feridas do passado configura uma marca daquilo que é chamado de ressentimento.

Após a Segunda Guerra Mundial, houve o desenvolvimento de uma literatura “ressentida”, para falar em termos daquilo que foi produzido a partir de fatos traumáticos, violência e repressão. Pierre Ansart (2001), em seu artigo intitulado “História e memória dos ressentimentos”, alude às várias formas de ressentimento, portanto devemos falar em ressentimentos, no plural, e não em um modelo universal de ressentimento. Em relação às memórias construídas a partir de fatos traumáticos, Ansart distingue atitudes que perpassam a memória individual e a memória coletiva em relação aos ressentimentos. Entre essas atitudes, estão a tentação ao esquecimento e a tentação à repetição. No caso daquilo que o autor considera como “ódios coletivos”<sup>97</sup>, ele acredita que é tarefa do historiador compreender o nascimento e a evolução desses ódios, uma vez que há um “dever de memória” latente, cuja tarefa é resgatar o passado e afastá-lo do esquecimento.

Os “ódios coletivos” a que o autor alude também compõem as pós-memórias – para retomar o conceito de Marianne Hirsch –, pois dificilmente as gerações seguintes se desprenderão dos significados negativos deixados pelas memórias daqueles que foram vítimas dos

---

97 Como “ódios coletivos”, entendemos os ódios e ressentimentos gerados a partir de fatos históricos que causaram grandes perdas que repercutiram nas gerações seguintes, como o Holocausto e a guerra civil ocorrida em Moçambique.

fatos da História. De acordo com Stella Bresciani e Márcia Naxara (2001, p. 12), trata-se de uma “questão sensível a das memórias acorrentadas a ressentimentos. Questão delicada, pois nos obriga a explorar regiões e temas a que somos resistentes, parte da história dos ódios, dos fantasmas da morte, das hostilidades, ou do não-lugar dos excluídos e das identidades recalçadas”.

Sobre os ressentimentos “acumulados” em Moçambique após o desfecho da guerra civil – que acontece com os Acordos de Paz, em 1992<sup>98</sup> –, há que se pensar na condição das mulheres, que continuam a viver outras guerras: subjetivas, silenciosas e não menos traumáticas que a guerra que já cessou. Assim, torna-se urgente pensar num projeto “pós-catástrofe” específico para as mulheres – para saber como as moçambicanas que atravessaram a guerra civil continuam a conviver com conflitos internos e, principalmente, com aqueles conflitos relacionados às relações que mantêm com seus maridos, filhos e pessoas próximas da comunidade.

Teresa Cunha, em “As memórias das guerras e as guerras de memórias” (2012) partilha com o leitor os resultados das entrevistas que realizou em Maputo (Moçambique) e em Díli (Timor Leste) com mulheres trabalhadoras de mercados informais e líderes de associações de mulheres. Segundo a autora, suas conclusões a partir dos discursos das mulheres entrevistadas permitem identificar a produção de “guerras de memória”. Para averiguar a produção dessas guerras silenciosas, ela questiona se, para sofrer e experimentar a guerra, é preciso, de fato, ir à guerra.

Entendemos que, mesmo que a guerra civil tenha acabado, a guerra tornou-se um fato diário e intermitente para as mulheres moçambicanas, que continuaram a viver no espaço “bélico” de suas próprias casas.<sup>99</sup> Assim, o lar, em vez de ser o lugar do aconchego e da paz, torna-se o local onde reina a subserviência e a marginalização

---

98 Os Acordos de Paz foram assinados em Roma, em 1992, com a participação dos presidentes da FRELIMO e da RENAMO. A partir daí, com o fim da guerra e com a abertura ao multipartidarismo, a RENAMO transformou-se em partido político. Vale lembrar que a FRELIMO já havia se transformado em partido político em 1977.

99 A ideia da continuidade da guerra mesmo quando ela acaba está bastante presente nos depoimentos recolhidos por Dya Kasembe e Paulina Chiziane n’o *livro da paz da mulher angolana*. Apesar de ser um livro sobre a situação de paz vivida em Angola, a maioria das mulheres faz menção às dificuldades vividas durante as guerras e depois delas.

imposta por sua condição social de desmobilizadas, fazendo com que as mulheres se tornem sujeitos invisíveis no interior de suas próprias casas. O término da guerra civil não determina que outras guerras não deixem de alimentar o cotidiano das mulheres, por meio de “violências que existem escondidas”, como postula Teresa Cunha (2012, p. 71). O fato de terem sido desmobilizadas e de não usufruírem do estatuto de ex-combatentes não significa que essas mulheres sejam vitimizadas pela sua condição. Teresa Cunha (2012, p. 80) mostra justamente o contrário: a vitimização criada pelos discursos de guerra negligencia a sua valentia. No entanto, os depoimentos recolhidos pela autora com as mulheres de Maputo demonstram a consciência do poder que tiveram enquanto combatentes, desde a Guerra de Libertação. Assim, a construção da feminilidade dessas ex-combatentes é perpassada, também, pelo discurso da força, uma vez que a maioria delas se vê como mulheres fortes antes de serem sofredoras.

Segundo a autora, em Maputo impera um enorme silêncio sobre a guerra civil, cujos significados traumáticos latejam, mas não extravasam por meio de palavras. O que temos de mais visível sobre a guerra é a articulação das pessoas, principalmente dos chamados “desmobilizados”, que requerem do Estado uma reintegração social digna para todos que lutaram na guerra civil. Nesse sentido, os desmobilizados lutam para que o Estado registre todos os combatentes e implemente – a título compensatório – medidas de inserção social, como prestação de assistência médica e pagamento de pensões.

No caso das mulheres de Maputo entrevistadas por Teresa Cunha, há a reclamação de que a desmobilização não legou a elas o estatuto de ex-combatentes. Isso gera nessas mulheres um sentimento de inferiorização, pois atuaram durante os dezesseis anos de guerra civil e, no entanto, recebem um valor muito baixo a título de pensão. Além disso, as políticas de reintegração social levadas a cabo em Moçambique não faziam a devida distinção entre as necessidades de homens e mulheres. Se as mulheres desmobilizadas – que participaram ativamente da guerra – já sofreram com o descaso das medidas de reintegração, o caso das mulheres dependentes foi ainda pior, já que o Estado fornecia apenas um kit por soldado<sup>100</sup>. Como a maioria dos soldados tinha mais

---

100 As principais medidas de desmobilização foram o desarmamento da população, o pagamento de pensões – que ainda está em curso – e a entrega de kits de cesta básica e de roupas. De acordo com Tatiana Moura et al. (2009, p. 101), “os pacotes de desmobilização a que as primeiras [mulheres combatentes] tinham direito incluíam apenas roupa interior masculina”, o que demonstra o

de uma mulher, cada um era obrigado a escolher uma esposa “oficial”, deixando as demais, e seus filhos, lançados à própria sorte.

Assim que a guerra termina, a configuração das famílias sofre bastantes alterações, uma vez que o deslocamento forçado pelo interior do país separou principalmente pais e mães. Como muitos pais morreram ou formaram novas famílias, as mulheres tiveram que criar, sozinhas, seus filhos, contribuindo para um grande aumento das famílias monoparentais chefiadas por mulheres. Com o Acordo de Roma de 1992, tropas internacionais foram enviadas a Moçambique para garantir que o cessar-fogo se mantivesse no país. Nesse período, podemos observar um aumento expressivo da prostituição de mulheres nas áreas militares, pois foi o recurso que muitas encontraram para conseguir criar os filhos. Conforme Cunha,

as guerras, dentro e fora de casa, antes e depois dos acordos de paz, as velhas e as novíssimas violências têm um papel considerável na maneira como as mulheres se pensam e pensam o seu lugar e estatuto, no acesso e usufruto do poder simbólico e político, assim como na sua vulnerabilização e no tipo de violência que lhes é particularmente dirigida. (CUNHA, 2012, p. 71)

A partir da citação acima, podemos ver que as mulheres desmobilizadas não têm assegurado seu valor político para a consolidação da nação. Além de, dificilmente, ocuparem algum cargo importante na vida pública, são tidas como um fardo para a sociedade, que têm de arcar com os custos dos benefícios que recebem do governo. A isso, soma-se o fato de terem muita dificuldade de se inserir socialmente, dado o longo período em que serviram na guerra. Como lutaram por dezesseis anos, hoje são consideradas inaptas para ocuparem funções no mercado de trabalho. De acordo com Alcinda Manuel Honwana (2002, p. 246), “a maioria dos soldados desmobilizados não tem conhecimentos que lhes permitam encontrar trabalho noutros sectores da sociedade e há muito que se encontram desligados do campo, para onde são agora encorajados a regressar. Existem também milhares de idosos desamparados, viúvas e civis com deficiência que necessitam de iniciar uma nova vida”.

Na perspectiva de Marianne Hirsch, o gênero exerce inúmeras funções no trabalho da memória e funciona como uma lente para

enxergar como as histórias e as imagens são construídas. Assim, uma leitura das memórias baseada no gênero pode desvendar como muitas mulheres atravessaram momentos traumáticos e como essas memórias alimentarão as pós-memórias das gerações seguintes. Segundo a autora, o gênero

pode fazer do trauma algo insuportável ou ele pode servir como um fetiche que ajuda a nos proteger de seus efeitos. Ele pode oferecer uma posição através da qual a memória pode ser transmitida dentro da família e além dela, distinguindo a transmissão mãe-filha daquela de pais e filhas ou pais e filhos, por exemplo. (HIRSCH, 2012, p. 17-18)<sup>101</sup>

Conforme postula Hirsh, as memórias de mulheres que sofreram violações durante a guerra civil serão perpassadas pelo gênero e influenciarão as pós-memórias de seus filhos, que também terão de lidar com esse peso de terem sido suas mães violadas. Sobretudo na região sul de Moçambique, onde as mulheres foram duramente violentadas e violadas pelos guerrilheiros da RENAMO, verificamos que o mal-estar provocado por essa violência, além de persegui-las, persegue seus companheiros e seus filhos, que se sentem humilhados diante dos atos de abuso e violação a que foram submetidas. Além disso, ainda hoje, as mulheres continuam a sofrer com formas “invisíveis” de violência, como a violência doméstica, o casamento forçado, as acusações de feiticaria – por causa das quais são expulsas da sua casa e, até, da sua comunidade.

Há que se ressaltar, ainda, os constantes acidentes provocados pelas minas enterradas no solo, no momento em que muitas mulheres trabalham nas lavouras. Atualmente, há um lento processo de desmineralização ocorrendo em Moçambique com o auxílio de ONG's internacionais. Enquanto esse processo não é finalizado, muitas comunidades rurais ficam impedidas de cultivar o solo e de criar rebanhos.

No caso das violações, o processo de reintegração dessas pessoas logo que a guerra acabou tornou-se muito penoso para todos, uma vez

---

101 Tradução nossa. A seguir, o texto original: “it can make trauma unbearable or it can serve as a fetish that helps to shield us from its effects. It can offer a position through which memory can be transmitted within the family and beyond it, distinguishing mother-daughter transmission from that of fathers and daughters or fathers and sons, for example.”

que os guerrilheiros violadores voltaram para suas comunidades, assim como as mulheres, que até hoje têm de lidar com o drama da vergonha e da estigmatização por terem sofrido uma série de abusos. Para solicitar aos antepassados que purifiquem as mulheres, os moçambicanos utilizam vários rituais, como o *kupahla*<sup>102</sup>, que é um ato de veneração aos antepassados realizado em algumas ocasiões importantes.

Além dos rituais de purificação, podemos notar uma variedade de outras práticas utilizadas pelos africanos para atenuar os traumas causados pela violência da guerra. Na narrativa de *Ventos do Apocalipse*, o leitor toma conhecimento de muitos fatos associados à violência do conflito: “O jornal falou da mulher raptada, violada, assassinada. A televisão mostrou imagens de uma criança chorando ao lado do cadáver da mãe que tinha a cabeça decepada. A rádio falou da mulher a quem obrigaram a incendiar os filhos com as próprias mãos.” (CHIZIANE, 1999, p. 252). A notícia veiculada pela rádio – a respeito da mulher que ateou fogo nos próprios filhos – relaciona-se à história de vida da personagem Emelina. Na verdade, ela enlouquece e atualiza a narrativa mítica de Massupai, protagonista do terceiro mito que abre o romance.

Diante de Danila – a enfermeira que vai prestar ajuda humanitária às vítimas da guerra –, Emelina senta-se à sombra de uma árvore com a filha nos braços e narra sua história mítico-biográfica, “igual a de todos os tempos, *karingana wa karingana*.” (CHIZIANE, 1999, p. 247). Ao fazer uso da expressão *karingana wa karingana* para iniciar sua narrativa no momento em que é questionada pela enfermeira acerca do homem que amou e com quem traiu seu marido, ela responde:

- Não sei dele, enfermeira, não sei dele. Só sei que ele partiu e não voltou. Pouco depois houve um ataque à minha aldeia, fui capturada e tive que fazer aquela marcha de tortura com este bebê dentro da minha barriga. (CHIZIANE, 1999, p. 249)

---

102 De acordo com Ruben Taibo (2012, p. 35), o *Kupahla* é um ritual que ocorre também em outras ocasiões, como na do Lobolo, quando se solicitam aos ancestrais a permissão do matrimônio e a proteção para o casal. Geralmente, são feitas orações, ao mesmo tempo em que animais são sacrificados e bebidas são jogadas sobre a terra. Cf. TAIBO, Ruben Miguel Mário. *Lobolo(s) no Moçambique contemporâneo: Mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo*. 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

Na verdade, Emelina mata os filhos para se unir ao homem poderoso e polígamo que conhecera. Para colocar seu plano em ação, ela aproveitou-se de um ataque em sua aldeia. No momento em que a aldeia era tomada pelos invasores, ela trancou seus três filhos na palhota e os incendiou. Após estar certa de que os filhos já estariam mortos, ela, arditamente, pediu socorro à vizinha. No entanto, o homem que amou desapareceu após Emelina ter pedido que matasse suas outras duas esposas: “Mata-as da mesma forma que eu matei os meus filhos.” (CHIZIANE, 1999, p. 251). A partir daí, a personagem passou a perambular sem rumo até que se juntou aos demais habitantes de Mananga. Sua trajetória de mulher capturada que vai viver entre indivíduos que não fazem parte de seu grupo de origem demonstra como a guerra civil em Moçambique realocou os sujeitos no território.

Assim, ao ser excluída do restante do grupo, Emelina – cujo “ponteiro da cabeça deve ter virado para o lado esquerdo perdendo o balanço com o detonar das bombas” (CHIZIANE, 1999, p. 244) – sente o vazio causado pelas perdas geradas ao longo da vida. No momento em que a enfermeira da ajuda humanitária vai pesar as crianças, Emelina mantém-se muda. O seu silêncio, tal como o silêncio de Minosse quando chegou à aldeia do Monte, demonstra como a hostilidade da guerra faz a mulheres se calarem: “Os de Mananga navegam na nova vaga, mas Minosse permanece na margem da onda ninguém entende bem porquê. Vive solitária recolhida no seu mundo de guerra e paz.” (CHIZIANE, 1999, p. 207).

Ao posicionar-se acerca do final do romance – quando Emelina enlouquece no momento em que a aldeia é bombardeada –, Laura Cavalcante Padilha (2014) considera que se trata de uma morte escatológica, pois a personagem – no auge de sua loucura – ri com tamanha força que as fezes escorrem-lhe pelas pernas. É quando o padre celebra a missa derradeira e a aldeia recebe seu “baptismo de fogo” (CHIZIANE, 1999, p. 275). Para Laura Padilha, a condição inóspita vivenciada pelas personagens femininas do romance de Paulina Chiziane é consequência de um projeto de moçambicanidade que se esvai no momento em que começa a brotar o país. De acordo com a autora, a condição de subalternidade

vai além das mulheres, mas nelas as marcas se fazem mais evidentes, já que se tornam o principal núcleo da estratégia narrativa da produtora, sua privilegiada via de denúncia da corrosão da história de seu país e do próprio falhanço da construção da nacionalidade, na clave da utopia

em que fora inicialmente concebida. (PADILHA, 2014, p. 168)

A recuperação das memórias da guerra civil levada a cabo em *Ventos do Apocalipse* é uma tentativa literária de fazer falar as vozes obscurecidas pelo discurso repressor do sujeito masculino, seja ele o soldado da FRELIMO, o indivíduo insurgente da RENAMO que invade as aldeias e causa a violação nas mulheres ou o próprio sujeito autóctone que se aproveita das tradições para subjugar-las. Trata-se, então, de uma forma de fazer o *subalterno falar*, uma vez que o relato ficcional da escritora Paulina Chiziane é atravessado por subalternidades impostas tanto pela condição das mulheres na guerra como pela condição de marginalização imposta pelo gênero. Ao fim e ao cabo, no universo ficcional da narrativa, os destinos trágicos das personagens Wusheni, Mínosse, Emelina e a menina Sara – como tantas outras – representam os vários destinos que muitas mulheres moçambicanas tiveram a partir da guerra civil: a morte brutal, o exílio, a loucura e a orfandade.

## CONCLUSÃO

Como havíamos combinado, assim que chegasse a Maputo, eu deveria lhe telefonar para que marcássemos um encontro para a tarde do mesmo dia da minha chegada. Depois de longas horas de viagem, já podia ouvir novamente as pessoas conversando em português. Eram os agentes e os funcionários do setor de imigração. Ainda no aeroporto da capital moçambicana, prestava atenção nos cumprimentos, nos sorrisos que se esboçavam nos rostos, nos longos abraços de encontro e de despedida. Bastante diferente do português do Brasil, a essa língua se misturavam falas entrecortadas cuja origem eu desconhecia. Percebi que muitas pessoas utilizavam outras línguas, mas não sabia fazer a distinção entre elas. Poderia ser ronga, chope, changane ou qualquer outra língua nativa que conheci por meio das minhas pesquisas. Estou até hoje sem saber.

Ao sentar para fazer um lanche, vieram me oferecer um táxi. O taxista articulou alguma coisa em inglês, mas eu respondi em português. E no momento em que disse que era brasileiro, veio a admiração e um belo sorriso no rosto. Não foram poucas as perguntas acerca do Brasil, sempre ligadas aos estereótipos do nosso povo. Durante o trajeto até o hotel, reparei no trânsito caótico e no comércio informal que percorre as ruas. E isso acontece por toda a cidade. Depois de alguns dias, ao visitar um bairro chamado Xipamanine, localizado na periferia de Maputo, percebi que os moçambicanos adoram negociar. Lá podemos comprar e vender tudo o que quisermos: desde roupas até animais vivos. O comércio informal é a via de sobrevivência de grande parte da população da capital, principalmente daqueles que vivem nas periferias.

Ao chegar ao hotel, fui logo avisá-la de que já havia me instalado e de que poderíamos nos encontrar. Marcamos para o início da tarde. Fui até o endereço combinado: Rua 24 de Julho, número 1420. A placa dizia: Associação dos Escritores Moçambicanos. Era uma casa de esquina, com algumas árvores em volta. Um senhor alto me recebeu e disse que ela estava me aguardando no restaurante situado nos fundos do imóvel. Gentilmente, o senhor acompanhou-me até lá. Quando a avistei de longe, percebi que ainda almoçava. E tomava um copo de cerveja.

Recebeu-me com muita simpatia e trocamos algumas palavras antes de iniciarmos a entrevista.<sup>103</sup> Não demorou muito para que

---

103 Em entrevista inédita concedida ao autor desta tese, no dia 18 de Novembro de 2014, na Sede da Associação dos Escritores Moçambicanos, em Maputo, Paulina falou de aspectos biográficos, de suas memórias, dos traumas

acendesse o seu primeiro cigarro, dos muitos que se insinuariam no meio da conversa. Fez lembrar-me de Clarice Lispector, em sua última entrevista concedida ao jornalista Júlio Lerner. Se não soubesse quem era aquela mulher cujo rosto sereno parecia esconder muitas memórias, não imaginaria que já tivesse atravessado duas guerras. E foi, a partir desse tema, que Paulina Chiziane disse-me muitas coisas.

Seu testemunho sobre a Guerra de Libertação em Moçambique está ancorado em memórias que remontam à época colonial. Memórias dolorosas do tempo em que morava no subúrbio da capital (antiga Lourenço Marques) e convivia com cenas de autoritarismo e violência das tropas portuguesas, que capturavam pessoas para trabalhar nas lavouras, em São Tomé e Príncipe. Além disso, a captura de seu pai para trabalhar na construção de estradas em Moçambique determinou a não assimilação da cultura portuguesa e a resistência ao uso dessa língua por parte de sua família.

Para a escritora, que afirma acreditar que a Literatura é testemunhal, há pontos de vista bastante distintos sobre a Guerra de Libertação e sobre a atuação “revolucionária” da Frente de Libertação, a FRELIMO. Entre os próprios moçambicanos, houve uma certa relutância em aderir ao discurso da libertação, principalmente por parte dos indivíduos – como os sipaios ou os chefes de muitas comunidades – que estabeleceram algum tipo de relação com o governo colonial. A personagem José dos Montes, de *O Alegre Canto da Perdiz*, representa essa parcela que, ilusoriamente, acreditou ter ascendido na escala social da colônia, quando, na verdade, só havia duas posições a serem ocupadas: a dos colonizados ou a dos colonizadores.

Ao questioná-la sobre a atuação das mulheres moçambicanas nas guerras, Paulina Chiziane mencionou a “ladainha” proferida por todas elas no âmbito de um discurso oficial onde figuram como mulheres gloriosas que participaram da luta armada. Ao fazer referência ao discurso de instituições que contam a memória das guerras – seja no caso das mulheres combatentes de Angola ou de Moçambique –, a ironia de suas palavras demonstra que se trata de relativizar esses pontos de vista para não cairmos na armadilha daquele tipo de testemunho que só é validado pela experiência efetiva na guerra. Com isso, a escritora quer dizer que a autoridade dessas testemunhas, decorrente de sua participação no conflito, tem de ser posta à prova, uma vez que o lugar de enunciação dessas narrativas é atravessado pelo discurso oficial dos

---

da Guerra de Libertação e da guerra civil, dos testemunhos, da pluralidade étnica de seu país e das tradições.

movimentos de libertação.

Sobre a série de testemunhos colhidos entre as mulheres que participaram da guerra em Angola, Paulina alude à similaridade de conteúdo desses testemunhos.<sup>104</sup> As histórias relatadas pelas “heroínas sem nome” atestam o elevado grau de marginalização a que as mulheres foram submetidas ao longo da História angolana. São histórias que relatam, além das perdas de familiares e da vontade extrema de terem sido escolarizadas, as violências sofridas no seio da família e no âmbito da Guerra de Libertação e da guerra civil naquele país. Muitas dessas perdas são revistas e reelaboradas no processo traumático de expor as dores por meio da fala, quando os testemunhos são produzidos no momento das entrevistas.

A produção dos testemunhos para Paulina tem a ver com a posição ocupada pelos sujeitos em termos de gênero, raça, classe e etnia, sobretudo num país multiétnico como Moçambique. Portanto, as memórias do Destacamento Feminino formado pela FRELIMO, como constam no livro organizado pela Organização da Mulher Moçambicana, fazem parte de um projeto de libertação e de unidade nacional que previa a participação igualitária das mulheres na vida política do país. Apesar de Samora Machel aludir, em várias ocasiões, à importância da participação das mulheres na construção da nação, notamos que o quadro atual da administração pública é formado, majoritariamente, por homens.

Então, o discurso criado pela FRELIMO, com o qual liderou a Luta de Libertação, é o discurso oficial da ruptura colonial, do desejo de libertação e da busca por uma unidade nacional que se construiria tão logo saíssem de cena os portugueses. A Organização da Mulher Moçambicana, como célula da FRELIMO, é quem organizou, naquele momento, o discurso oficial da luta das mulheres. Assim, ao atuarem na venda de cartões da FRELIMO, na produção de alimentos para todos os combatentes ou mesmo na luta armada, essas mulheres participaram de um movimento cuja oficialidade estava alicerçada na violência para punir os “inimigos” da luta.

Mesmo que líderes, como Samora Machel, tivessem afirmado que as mulheres integrariam a Frente de Libertação assumindo funções em todos os setores, verificamos que sua presença foi questionada em muitos deles – inclusive nas frentes de combate – e, por isso, tiveram de

---

104 Referimo-nos, aqui, a *O Livro da paz da mulher angolana*. Cf. CHIZIANE, Paulina; KASEMBE, Dya (org.). *O livro da paz da mulher angolana: as heroínas sem nome*. Luanda: Editorial Nzila, 2008.

utilizar determinadas estratégias de gênero – ao modo das *Madres de la Plaza de Mayo* – para se legitimarem na luta. Nesse sentido, o discurso oficial do Destacamento Feminino tem muitas lacunas, ancoradas nas relações de gênero e de poder que se estabeleceram naquele momento. Mais do que entender a dicotomia entre colonizados e colonizadores, é preciso saber que as relações se constituíram de forma bastante complexa entre os próprios integrantes da luta de libertação, pois foram atravessadas pelas posições de poder ocupadas, pela origem étnica e pelo gênero.

Paulina Chiziane, ao reelaborar suas memórias acerca da guerra civil, descreve a complexidade das relações étnicas do seu território e, ao mesmo tempo, o trauma deixado na população, que ainda não apreendeu o significado da catástrofe gerada pelo conflito. A disputa entre as etnias *ndau* e *changane* constitui a explicação étnica para a guerra civil – uma vez que a FRELIMO foi acusada de governar para os povos do Sul – e é metaforizada no romance *Ventos do Apocalipse* pelos ataques à aldeia do povo Mananga. Além disso, a dispersão dos indivíduos ao longo do território, a captura de pessoas para integrar as tropas da RENAMO – a exemplo da personagem Emelina, que é capturada ficcionalmente – e a invasão das aldeias são fatos narrados pela escritora para testemunhar a guerra civil em seu país.

Segundo sua visão dos fatos, “a guerra é um negócio muito sujo”, pois muitos integrantes da FRELIMO mantinham relações secretas com a RENAMO e vice-versa, sem que a população tomasse conhecimento desses fatos. Assim, nas zonas de fogo onde atuou como agente da Cruz Vermelha Internacional, a escritora presenciou muitos acontecimentos que lhe permitem relativizar a visão oficial sobre eles. Ao fim e ao cabo, ela demonstra que a dinâmica da guerra é atravessada por interesses de várias ordens e sustentada por discursos manipuladores que tentam demarcar o poder.

Em sua entrevista, Paulina Chiziane assume a postura de *superstes*, de acordo com a visão de Giorgio Agamben<sup>105</sup>, porque experimentou o trauma das duas guerras e, portanto, tem algo a revelar para o leitor. No entanto, falar de modo ficcional – como faz em *Ventos do Apocalipse* e em *O Alegre Canto da Perdiz* – pode ser considerado uma estratégia para driblar o pré-requisito da experiência, trazendo de forma romanesca aquilo que pode ou não fazer parte de suas memórias. No jogo que estabelece entre a Literatura e a História, a autora relativiza

---

105 A diferença estabelecida entre *testis* e *superstes*, conforme o autor, está explicitada no subcapítulo **As Literaturas de Testemunho**.

a autoridade da experiência, afirmando que há não-ditos, silêncios, que ela não revela, ainda que ficcionalmente.

A partir disso, a escritora moçambicana remodela a noção de testemunho, desfazendo a autoridade imposta pela experiência e a “obrigação” que recai sobre a testemunha – de ter que contar, imediatamente, aquilo que viveu. A autora constrói seu testemunho ficcional pela via da memória, num intenso debate entre o que é preciso lembrar e o que é preciso esquecer. Nesse mecanismo de lembrança e esquecimento, construção e desconstrução, retomada e abandono, aparecem nomes e fatos importantes da História colonial e pós-colonial, que passam a originar novos significados em seus romances. Ao fim e ao cabo, ela demonstra que, para além do fato histórico, a guerra também pode ser inventada. Afinal, História, Literatura, memória e testemunho só acontecem na e pela linguagem.



## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. Trad. Jacy Alves de Seixas. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 15-34.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: implicações políticas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 79, p. 95-111, 2007.
- BAHULE, Cremildo. *Literatura feminina, Literatura de purificação: o processo de ascese da mulher na trilogia de Paulina Chiziane*. Maputo: Ndjira, 2013.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. Postcolonial criticism. In: GREENBLATT, S.; GUNN, G. (Org.). *Redrawing the Boundaries: the transformation of English and American literary studies*. New York: Modern Language Association, 1992.
- BONNICI, Thomas. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Eduem, 2005.
- BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. Prefácio. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 09-13.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- \_\_\_\_\_. Políticas de identidade no Moçambique colonial. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos. *Raça como retórica: a*

construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 351-408.

CAPDEVILA, Luc. Résistance civile et jeux de genre. France-Allemagne-Bolívie-Argentine. Deuxième Guerre mondiale – annés 1970-1980. *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2001. p.103-128. (Tome 108, n. 2).

CAPELA, José. *Moçambique pela sua história*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2010.

CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994.

CHAVES, Rita. *Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários*. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

CHIZIANE, Paulina. *Eu mulher... por uma nova visão do mundo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

\_\_\_\_\_. *Niketche: uma história de poligamia*. Maputo: Ndjira, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Alegre Canto da Perdiz*. Lisboa: Editorial Caminho, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Sétimo Juramento*. Maputo: Ndjira, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ventos do Apocalipse*. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

\_\_\_\_\_; KASEMBE, Dya (org.). *O livro da paz da mulher angolana: as heroínas sem nome*. Luanda: Editorial Nzila, 2008.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 117-183, Fev. 2006.

CRAVEIRINHA, José. *Karingana ua karingana*. Lourenço Marques: Edição da Académica, 1974.

CRUZEIRO, Maria Manuela. As mulheres e a guerra colonial: um silêncio demasiado ruidoso. *Revista Crítica de Ciências Sociais: As mulheres e a guerra colonial*, Coimbra, n. 68, p. 31-41, Abr. 2004.

CUNHA, Teresa. As memórias das guerras e as guerras de memórias: Mulheres, Moçambique e Timor Leste. *Revista Crítica de Ciências Sociais: Mulheres e guerras – representações e estratégias*, Coimbra, n. 96, p. 67-86, 2012.

DARRIBA, Vinícius. A falta conceituada por Lacan: da Coisa ao objeto a. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982005000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982005000100005&script=sci_arttext)> Acesso em: 20 Fev. 2013.

DAVID, Débora Leite. O Alegre Canto da Perdiz, de Paulina Chiziane (recensão crítica). *Navegações*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 178-179, Jul./Dez. 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/viewFile/6409/4675>> Acesso em: 10 Maio 2013.

DAVIES, Carole Boyce. Mulheres caribenhas escrevem a migração e a diáspora. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 747-763, Set./Dez. 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia I*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 1972.

DOR, Joël. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Tradução de Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artmed, 1989.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 811-836, Set./Dez. 2010.

FLORÊNCIO, Fernando. Autoridades Tradicionais e Estado moçambicano: o caso do distrito do Búzi. *Cadernos de Estudos Africanos: Recomposições políticas na África contemporânea*, n. 5/6, p. 89-115, 2004.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Campos de guerra com mulher ao fundo no romance Ventos do Apocalipse. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 302-313, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

\_\_\_\_\_. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres* II. Paris: Gallimard; Éditions du Seuil, 2009.

FREUD, S. A interpretação de sonhos. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: Edição Standard Brasileira. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969. (v. 4 e 5).

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. O mecanismo psíquico do esquecimento. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (v. 3).

\_\_\_\_\_. Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Tradução sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1986. (v. 13).

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. O rastro e a cicatriz: metáforas da memória. *Pro-posições*, Campinas, v. 13, n. 03, p. 125-133, 2002. Disponível em: <<http://www.proposicoes.fe.unicamp.br/~proposicoes/textos/39-dossie-gagnebimjm.pdf>> Acesso em: 19 Mar. 2013.

GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Júnior. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HIRSCH, Marianne. Introduction. In: \_\_\_\_\_. *The generation of postmemory: writing and visual culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. [s/i]: Promédia, 2002.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid; Buenos Aires: Siglo Veintiuno de España; Siglo Veintiuno de Argentina Editores, 2002.

JOPELA, Valdemiro. Para uma caracterização da Poesia Oral nas Timbila dos Vacopi e alguns aspectos do contributo Português 1940-2005. *Boletim do Departamento de Linguística e Literatura da Universidade Eduardo Mondlane*, Maputo, n. 17, p. 28-37, Out. 2011.

KHAN, Sheila. Pedir licença na terra que é nossa: a miséria da colonialidade em *O Alegre Canto da Perdiz*. In: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. *Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Appris, 2014. p. 203-216.

LA GUARDIA, Adelaine; GONÇALVES, Anamélia Fernandes. Corpos transfigurados: uma análise do corpo mestiço em *O Alegre Canto da Perdiz*, de Paulina Chiziane. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 215-226, Jul./Dez. 2010.

LABAN, Michel. *Moçambique: encontros com escritores*. Porto: Fund. Eng. Antonio de Almeida, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário (A Ética da Psicanálise)*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas Elementares do Parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 161-194, 2008.

\_\_\_\_\_. Mulheres insubmissas? Mudanças e conflitos no Norte de Moçambique. *Ex aequo*, Lisboa, n. 17, p. 71-87, 2008.

\_\_\_\_\_. Xiconhoca, o inimigo: narrativas da violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 106, p. 9-52, 2015.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento e apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del

Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 25-46.

MIRANDA, Maria Geralda de. A África e o feminino em Paulina Chiziane. *Mulemba*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 01-09, Jun. 2010.

Disponível em:

<[http://setorlitafrica.letras.ufrj.br/mulemba/artigo.php?art=artigo\\_2\\_6.php](http://setorlitafrica.letras.ufrj.br/mulemba/artigo.php?art=artigo_2_6.php)> Acesso em: 12 Maio. 2013.

MORAES, Anita Martins Rodrigues de. *O inconsciente teórico: investigando estratégias interpretativas de Terra Sonâmbula*, de Mia Couto. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

MOURA, Tatiana et al. Invisibilidades da guerra e da paz: violências contra as mulheres na Guiné-Bissau, em Moçambique e em Angola. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 86, p. 95-122, 2009.

NGOMANE, Nataniel. Posfácio. In: CHIZIANE, Paulina. *O Alegre Canto da Perdiz*. Lisboa: Editorial Caminho, 2008.

N'KUNDA, Paulina Mateus. Prefácio. In: ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA (Moçambique). *A mulher moçambicana na luta de libertação nacional: memórias do destacamento feminino*. Maputo: Movimento Editora, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

OBERTI, Alejandra. ¿Qué le hace el género a la memoria? In: PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe. *Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul*. Florianópolis: Mulheres, 2010. p. 13-30.

ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA (Moçambique). *A mulher moçambicana na luta de libertação nacional: memórias do destacamento feminino*. Maputo: Movimento Editora, 2013.

ORTOLANI, Luis. Moral y proletarización. *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, n. 5, p. 93-102, verano de 2004/2005.

PADILHA, Laura Cavalcante. Dois olhares e uma guerra. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 68, p. 117-128, 2004.

\_\_\_\_\_. Guerras, traumas e memórias, em femininas travessias. In: PEDRO, Joana Maria et al. (orgs.). *Fronteiras de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 2011. p. 35-48.

\_\_\_\_\_. Capulanas e vestidos de noiva: leitura de romances de Paulina Chiziane. In: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. *Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Appris, 2014. p. 161-176.

PEDRO, Joana Maria. As guerras na transformação das relações de gênero: entrevista com Luc Capdevila. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 81-102, Jan./Abril 2005.

PLON, M.; ROUDINESCO, Elisabeth. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

PRATT, Mary Louise. A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco. *Travessia*, Florianópolis, n. 38, p. 07-29, Jan./Jul. 1999.

REIS, Livia. Testemunho como Construção da Memória. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 33, p. 77-86, 2007. Disponível em: <[www.uff.br/cadernosdeletrasuff/33/artigo5.pdf](http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/33/artigo5.pdf)> Acesso em: 10 Abr. 2013.

RIBEIRO, Margarida Calafate. África no feminino: as mulheres portuguesas e a guerra colonial. *Revista Crítica de Ciências Sociais: As mulheres e a guerra colonial*, Coimbra, n. 68, p. 07-29, Abr. 2004.

\_\_\_\_\_. Um Desafio a partir do Sul: uma história da literatura outra. In: PADILHA, Laura Cavalcante; RIBEIRO, Margarida Calafate. *Lendo Angola*. Porto: Afrontamento, 2008. p. 177-191.

RICH, Adrienne. Notas para uma política da localização (1984). In: MACEDO, Ana Gabriela (org.). *Gênero, desejo e identidade*. Lisboa: Cotovia, 2002. p. 15-35.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papirus, 1994. 3 v.

RODRIGUES, Eugénia. As donas de prazos do Zambeze: políticas imperiais e estratégias locais. *Conferência da VI Jornada Setecentista da UFPR*. 2005. Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-donas-de-prazos-do-Zambeze-Pol%C3%ADticas-imperiais-e-estrat%C3%A9gias-locais-Eug%C3%A9nia-Rodrigues.pdf>> Acesso em 20 Fev. 2013.

ROSÁRIO, Lourenço do. *Moçambique: história, culturas, sociedade e literatura*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a economia política*

do sexo. Trad. Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa. Recife: SOS Corpo, 1993.

\_\_\_\_\_.; BUTLER, Judith. Tráfico sexual: entrevista. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 157-209, 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332003000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332003000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 Jul. 2015.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SARLO, Beatriz. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

SCHMIDT, Simone P. Traduzindo a memória colonial em português: raça e gênero nas literaturas africanas e brasileira. *Anuário de Literatura*, Florianópolis, v. 18, n. especial 1, p. 99-114, 2013.

\_\_\_\_\_. Corpo e terra em O Alegre Canto da Perdiz. In: MIRANDA, Maria Geralda de; SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. *Paulina Chiziane: Vozes e rostos femininos de Moçambique*. Curitiba: Appris, 2014. p. 229-247.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, n. 18, p. 106-131, 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: escrituras híbridas das catástrofes. *Gragoatá*, Niterói, n. 24, p. 101-117, 2008.

\_\_\_\_\_. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: \_\_\_\_\_ (org.). *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 59-88.

\_\_\_\_\_. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História*, São Paulo, n. 30, p. 71-98, 2005.

Disponível em:

<[http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/volume30/projeto\\_historia\\_30.pdf](http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/volume30/projeto_historia_30.pdf)> Acesso em: 20 Abr. 2013.

SEMEDO, Odete Costa. *No Fundo do Canto*. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Goulart Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAIBO, Ruben Miguel Mário. *Lobolo(s) no Moçambique contemporâneo*: Mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo. 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

TAVARES, Paula. *O sangue da buganvília*. Crônicas. Praia-Mindelo: Centro Cultural Português; Embaixada de Portugal, 1998.

TEIXEIRA, Ana Luísa Valente Marques. Não sou mesmo uma feminista?: a política do corpo em O Alegre Canto da Perdiz, de Paulina Chiziane. *Mulemba*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 01-12, Jun. 2010.

Disponível em:

<[http://setorlitafrika.letras.ufrj.br/mulemba/download/artigo\\_2\\_7.pdf](http://setorlitafrika.letras.ufrj.br/mulemba/download/artigo_2_7.pdf)>

Acesso em: 10 Fev. 2013.

TIBURI, Márcia. Os 100 anos de Theodor Adorno e a filosofia depois de Auschwitz. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, ano 2, nº 11, p. 01-20, 2004.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Edusp, 1994.

WOLFF, Cristina Scheibe; SILVA, Tamy Amorim da. Movidas pelo afeto: três mulheres na resistência à ditadura no Brasil, Paraguai e Bolívia (1954-1989). *INTERthesis*, Florianópolis, v.10, n.1, p. 190-211, Jan./Jul. 2013b.

\_\_\_\_\_. Eu só queria embalar meu filho. Gênero e maternidade no discurso dos movimentos de resistência contra as ditaduras no Cone Sul, América do Sul. *Aedos*, v. 5, n. 13, Ago./Dez. 2013a.

YOUNG, Robert J. C. Força branca, desejo branco: a economia política da miscigenação. In: \_\_\_\_\_. *Desejo Colonial*. Tradução de Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 173-222.