
Gênesis do homem moçambicano nos contos de João Dias e Luís Bernardo Honwana

The genesis of the Mozambican man in the short stories of João Dias and Luís Bernardo Honwana

Letícia Maria dos Santos Neves¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo analisar a forma como os contos de João Dias e de Luís Bernardo Honwana dialogam com os movimentos revolucionários africanos no século XX. A partir da análise de dois contos, *Gênesis* e *As Mãos dos Pretos*, busca-se compreender como se articulam as estruturas coloniais e a resposta dos intelectuais moçambicanos ao apagamento histórico e cultural imposto pelo governo colonial português.

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze how the short stories of João Dias and Luís Bernardo Honwana dialogue with African revolutionary movements in the 20th century. By analyzing two short stories, *Gênesis* and *As Mãos dos Pretos*, we seek to understand how colonial structures are articulated and how Mozambican intellectuals respond to the historical and cultural erasure imposed by the Portuguese colonial government.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura moçambicana; Colonialismo; Movimentos revolucionários; Conto moçambicano; Racismo.

KEYWORDS: Mozambican literature; Colonialism; Revolutionary movements; Mozambican short story; Racism.

1 O princípio de Moçambique

A perspectiva eurocêntrica e imperialista da história, durante um longo período, fez crer que o continente africano fosse privo de cultura, desenvolvimento

¹ Mestranda em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. Contato: leticia.maria.neves@usp.br

e intelectualidade. Contudo, em toda a África, antes da chegada dos primeiros europeus, existiam sociedades estruturadas, domínio do ferro e de outros metais e comércio estabelecido com outros povos vindos do Oriente Médio e da Ásia. Conforme o livro de Muryatan S. Barbosa, *Razão Africana* (2020), a história filosófica e intelectual da África é das mais antigas do mundo e é necessário superar a ideia de que no continente africano se produzam apenas cultura popular e ancestral.

Embora os portugueses tenham chegado ao território conhecido hoje como Moçambique em 1498, foi apenas no século XIX que a colonização efetiva começou. Durante os primeiros séculos, a principal atividade comercial entre os povos nativos e os europeus foi o tráfico de escravos, que terminou oficialmente no século XIX com a sua abolição. Até aquele momento, eram poucos os portugueses que habitavam o território “descoberto”, mas o interesse de tantas nações por essas terras acabou constituindo uma das razões que precipitou a realização da Conferência de Berlim. Dessa forma, o continente africano foi dividido entre as nações europeias interessadas por esfera de influência. Portugal, então, sentiu a necessidade de intensificar o domínio que, naquele momento, também requeriam os ingleses.

Ademais, o que atraía os europeus era muito mais do que a ideia de expandir os seus impérios. Muitos daqueles territórios ofereciam terras férteis, variedade mineral e vegetal, abundante mão de obra e rotas estratégicas de comércio. No entanto, Henri Brunschwig (2019) afirma sobre essa divisão:

Não há nenhuma dúvida de que a África negra jamais tenha sido considerada, nessas negociações, como um interlocutor válido: a partilha da África era exclusivamente iniciativa das potências europeias. Seu objetivo, uma vez que agissem com a boa consciência de ocidentais, seria de não respeitar essa África moribunda, destinada a sucumbir sob o embate das técnicas modernas, mas de precipitar seu fim para levar às populações “primitivas” os benefícios da civilização (BRUNSCHWING, 2019, p. 59).

Realmente, o que seguiu à Conferência foram missões civilizatórias que envolveram a Igreja, e o exército e a superioridade tecnológica e bélica dos países europeus foram fatais para as populações negras africanas. No entanto, é importante salientar que esse processo envolveu diversos focos de resistência das populações nativas de norte a sul do território, diferentemente da ideia eurocêntrica que se difundiu de que as conquistas territoriais teriam sido facilmente realizadas. No caso específico de Moçambique, um acontecimento significativo que marcou a vitória dos portugueses sobre os nativos moçambicanos foi a derrota e captura de Ngungunhana, imperador do Reino de Gaza, em 1895. Esse evento representou um marco simbólico da dominação colonial portuguesa na região, reforçando o controle exercido sobre as populações locais. Além disso, tornou-se um tema recorrente na literatura moçambicana, presente na poesia de Rui de Noronha e no romance *Ualalapi* de Ungulani Ba Ka Khosa.

É importante destacar que o apagamento histórico sofrido pelos povos nativos africanos também envolve a invisibilidade de sua resistência. Como aponta Hernandez (2008, p. 109-110), isso incorre em três equívocos cometidos pelos estudos das experiências históricas, que são caracterizados principalmente pelo eurocentrismo. O primeiro é “a pouca importância atribuída ao próprio tema da resistência [...]”, reforçando a hipotética submissão africana à dominação europeia. O segundo equívoco consiste em estudos que mostram os movimentos de resistência como insignificantes e o terceiro equívoco identificado são os estudos que classificam as sociedades africanas em duas categorias: “naturalmente belicosas” e “naturalmente pacíficas”.

Para o Estado português, a violência e a opressão contra os nativos eram ferramentas para reprimir qualquer tentativa de insurreição. A necessidade de impor esse tipo de aparato repressivo sugere a existência de movimentos de

resistência que foram suprimidos e intencionalmente esquecidos. Um autor importante que contrapõe o apagamento da resistência em Moçambique é Isaacman (1977, p. 308):

As expressões de oposição foram as mais variadas, mas no mais elevado grau de generalização dois objectivos mais amplos são identificáveis – o desejo de independência e a reparação de injustiças específicas. Embora a resistência visando uma melhoria de condições seja, por definição, um fenómeno colonial, os movimentos de independência existiram desde os primeiros contactos com os portugueses e ao longo de todo o período colonial.

Isaacman (1977) coloca também em evidência a Revolta de Bàrué, que reuniu diferentes etnias locais contra o domínio português no território homônimo localizado no Vale do Zambeze, além de reiterar a existência de resistências cotidianas como o banditismo, as fugas e a vadiagem.

Apesar desses esforços, Moçambique tornou-se oficialmente uma colônia de Portugal e na sua capital Lourenço Marques (atual Maputo) iniciou-se “um processo contínuo de urbanização e de aumento da população branca, o que viria a afetar a vida das comunidades africanas vizinhas” (CORRÊA; HOMEM, 1977, p. 45). Contudo, para provar sua real influência e domínio em seu novo território, foi necessário trazer mais cidadãos portugueses que pudessem investir na construção de um país com uma população majoritariamente branca.

Além disso, fez-se necessário manter a ordem nas colônias com políticas que contivessem possíveis revoltas dos negros nativos e que garantissem a superioridade branca. Para os europeus agentes da colonização, os negros não tinham dignidade humana. Essa crença facilitou a aplicação de estratégias violentas. Uma das principais estratégias dos portugueses foi a assimilação, processo que

garantia direitos de cidadania a alguns indígenas que passavam ao *status* de cidadãos, e assim praticavam uma velha estratégia de dividir para conquistar.

Os livros de Corrêa e Homem (1977) e de Eduardo Mondlane (1976) apresentam alguns relatos de historiadores e jornalistas da Metrópole em que fica clara a visão colonizadora do homem negro como um ser naturalmente inferior. Mondlane (1976, p. 34) explica: “Entretanto, o papel dos conquistadores é descrito como ‘justa, humanitária e civilizadora tutela’. Esta é a política de ‘assimilação’ que está na base da reivindicação portuguesa de não racismo”. E, mais adiante, explica o funcionamento da sociedade colonial que o governo português buscava estabelecer em Moçambique:

A população africana foi dividida em duas categorias distintas: *indígenas* (africanos não assimilados) e *não indígenas* (qualquer pessoa que tivesse pleno direito de cidadania portuguesa, incluindo os africanos assimilados, embora na prática estes fossem muitas vezes olhados como uma terceira categoria) (MONDLANE, 1976, p. 37).

Segundo o autor, a existência da classe dos assimilados, na perspectiva da política portuguesa, demonstraria a inexistência do racismo nas colônias.

A violência colonial se delineava, porém, em ambas as categorias. Embora o tráfico e o trabalho escravo tenham sido abolidos, oficialmente, no século XIX, o governo colonial encontrou formas de submeter o negro a diferentes regimes de trabalho forçado que se justificaram pela obrigatoriedade do pagamento de impostos e com criminalização da vadiagem. Com a falta de oportunidades de instrução e a falta de recursos financeiros, a maior parte dos indígenas não tinha alternativa senão trabalhar para a administração local para compensar suas dívidas. No caso dos assimilados, a fim de atingir esse status e merecer os documentos oficiais, estes deveriam adotar tudo o que os portugueses consideravam como

elementos de civilização, incluindo a conversão ao cristianismo, vestir-se como europeus, aprender e dominar a língua portuguesa e renunciar às suas tradições e à sua cultura de origem.

O apagamento histórico e cultural do negro africano foi também um fator de violência psicológica. Sobre isso, Fanon (2020, p. 20) diz: “O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva”. Contudo, antes da divisão do território onde hoje é Moçambique, existiam comunidades e reinos com uma grande centralização no poder familiar, no respeito à terra, na vida coletiva e no culto aos ancestrais. Tudo isso constituía os valores éticos e morais e uma grande conquista desses povos foi a capacidade de adaptar-se a ambientes desafiadores (CORRÊA; HOMEM, 1977). Por si, esses aspectos foram motivo suficientes para desmentir a ideia de atraso e barbárie que os europeus faziam do continente africano.

2 O nascimento revolucionário

O período entreguerras representou a consolidação de um pensamento contemporâneo nacionalista por parte dos africanos. Segundo Barbosa (2020), como reação ao colonialismo e racismo latentes, as elites intelectuais, apesar da forte censura, começaram a organizar-se em grêmios e jornais para denunciar as contradições coloniais. Havia, nesse período, uma grande adesão ao racismo fascista e eugênico por parte dos governos europeus que se difundiu em toda a África colonizada.

Assim, surgiram movimentos como o Pan-africanismo e a Negritude que reforçaram a necessidade de união entre os povos indígenas e o resgate da sua cultura e da sua história. Nesse contexto, é evidente a participação sobretudo de intelectuais e ativistas da diáspora. São nomes importantes De Bois e Césaire, este último criador do termo Negritude.

O movimento Pan-africano, de acordo com Barbosa (2020), nasceu no final do século XIX das elites intelectuais não apenas como uma resposta ao colonialismo, mas como um reflexo dos novos meios de produção, organização social e formas de pensamento. Edward Blyden foi seu principal expoente e defendia a necessidade de “reafricanizar” a África, apesar de confundir, por vezes, a ideia de uma identidade africana com a identidade racial negra. Contudo, era a favor do nacionalismo africano e da valorização dos valores civilizatórios africanos, que consistiam na cooperação entre membros de diferentes comunidades.

No que diz respeito ao movimento da Negritude, desenvolveu-se principalmente no período entre guerras e se consolidou nos anos 1950. Sua principal característica, segundo Ngoenha (2019), era o reconhecimento do fato de ser negro, aceitando seu destino, sua história e sua cultura. Não havia um consenso para a definição do termo “negritude”, mas o autor destaca três tendências:

Para Damas tratava-se de negar a assimilação e de defender a própria qualidade de negro. Para Césaire era a constatação de um facto que se resolve no regresso e na assunção do destino da raça. Para Senghor a negritude delineava-se como descoberta, defesa e ilustração do próprio património racial e do espírito da própria civilização (NGOENHA, 2019, p. 32-33).

Em Moçambique, as poucas pessoas negras que conseguiam passar pelo processo de assimilação e terminar os estudos, acabam por constituir uma pequena

elite cidadina. O contato destes com os movimentos supracitados poderiam acontecer, sobretudo, para aqueles com oportunidade de concluir os estudos na metrópole ou em outras cidades europeias. Apesar de controverso, o papel da imprensa que começava a se formar em Moçambique entre o fim do século XIX e o início do século XX, são jornais como o *Brado Africano* que publicam os primeiros textos de escritores moçambicanos.

Porém, era essa pequena burguesia cidadina de assimilados que escrevia e lia. Os indígenas, privados do acesso à educação, ficaram alheios a esses movimentos e às reações políticas que se difundiam pelas cidades moçambicanas. Os aparelhos ideológicos criados pelo governo colonial impediam que esses movimentos fossem muito além da escrita e movimentos artísticos, como confirma Mondlane (1976):

O campo de ação era limitado pela estrutura de opressão, a insidiosa rede de polícia desenvolvida pelo Estado Fascista durante o seu longo período de força, e depois pela falta de contacto entre a minoria urbana politizada e a massa populacional que suportava o fardo da exploração, que de facto sofria o trabalho forçado, o cultivo obrigatório e a ameaça da violência no dia a dia. Não é pois de admirar que entre esta minoria e a resistência encontrasse, ao princípio, expressão exclusivamente cultural (MONDLANE, 1976, p. 115).

A fim de ilustrar tais disposições, analisam-se dois contos que se referem à década de 1940 e à década de 1960, respectivamente, *Génesis* e *As Mãos dos Pretos*. O primeiro faz parte do livro de contos *Godido e Outros Contos*, escrito por João Dias, durante seus anos de estudo em Portugal e publicados em 1952, depois de sua morte. O segundo pertence ao livro *Nós Matamos o Cão Tinhoso*, escrito por Luís Bernardo Honwana e publicado em 1964, ano de sua prisão. Ambos os autores faziam parte dos assimilados, ambos negros que tomaram parte na defesa dos direitos do nativo moçambicano e ambos tiveram acesso à escolaridade. Em seus livros, retrataram a vida do indígena no campo e na cidade e sua impossibilidade de

ascensão dentro da estrutura social que o excluía, além de abordar questões coerentes aos assimilados e à burguesia intelectual negra.

Primeiramente, o conto *Génesis*, de João Dias, traz ao âmbito literário alguns aspectos que concernem à biologia e o evolucionismo. O conto narra a criação do homem negro e do homem branco, começando com um animal que passa pelo processo de evolução, assumindo uma postura ereta e perdendo sua cauda:

Não havia notícia de Darwin ou Buchners para complicar a vida, e afirmar que dava um passo decisivo na evolução das espécies. [...] Do “pitecantropos” ficou no ar a lembrança, como num conto de fadas (DIAS, 1988, p. 96).

Essas menções não aparecem por acaso. No período da 2ª Guerra Mundial, houve utilização das teorias darwinistas por parte dos governos nazifascistas. Darwin defendia que a humanidade teria se desenvolvido na África, onde se encontravam os macacos. Outros estudiosos, porém, defendiam que esta teria origem na Ásia, e a descoberta do fóssil do Homem de Java (Pitecantropus) na Indonésia coloca em xeque essa teoria. Contudo, sabe-se que o colonialismo se apoiava em teorias científicas que insinuavam um menor desenvolvimento intelectual do homem negro, causado por um atraso evolutivo.

Outro ponto importante a ser analisado no conto é a dialogicidade com o conto do povo maconde citado por Corrêa e Homem (1977):

Houve um tempo em que os brancos eram peixes que viviam dentro d'água. Um dia um negro foi pescar e pescou um peixe que, ao sair da água, se transformou em homem branco. Ele foi criado e educado pelo negro, com quem aprendeu muita coisa. Mas quando se sentiu senhor de todos os conhecimentos e ofícios que o negro lhe havia ensinado, tomou o poder e desde então nunca mais deixou de maltratar o seu benfeitor (CORRÊA; HOMEM, 1977, p. 119).

De maneira análoga, o conto de João Dias narra:

O carvão foi luz e deu luz sem deixar de ser carvão. Assim o branco não foi mais que a consequência de um negro que no ribeiro, embasbacado ante a beleza da própria imagem tanto a amou que a tornou exterior e independente de si (DIAS, 1988, p. 96).

O homem branco, nesse caso, teria nascido do próprio reflexo do homem negro, que “amando-a, amou-se a si próprio” (1988, p. 96). De maneira alegórica, o autor descreve os primeiros contatos entre negros e brancos. O fato de o homem branco sair da água pode remeter à chegada dos europeus por vias marítimas.

A priori, a ideia que o homem negro faz do branco é a seguinte: “Era um homem como ele. Trazia os sinais do ribeiro, e o negro, gargalhando, abriu os braços. Humanidade” (DIAS, 1988, p. 96). Durante os primeiros séculos da presença europeia no território moçambicano, o principal embate dos portugueses havia sido contra os árabes, tendo as populações nativas estabelecido relações de comércio e alianças econômicas e de poder com os recém-chegados europeus. Porém, no momento oportuno, os brancos demonstraram que não eram homens iguais aos negros, e o narrador do conto diz sobre eles: “Vinha frio de água, e parecia um autômato. Não tinha coração. [...] coseu a boca do negro aos cantos e amachucou-a com um soco. Esborrachou-lhe o nariz e desatou a rir” (DIAS, 1988, p. 96).

Fanon (2020) explica que sentimento de inferioridade do negro afeta o seu subconsciente quando percebe que não é igual ao branco, pois sua cor determina a forma como será subjugado. O autor diz:

Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é negro como a virtude é branca. Todos esses brancos reunidos, de revólver na mão, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável (FANON, 2020, p. 114).

A partir da violência do branco, o negro toma consciência da sua condição de subalterno, e vem narrado no conto de João Dias (1988):

Calou-se, levantou os olhos, e vendo o outro impassível atirou a primeira asneira: Negro!. Aquilo saiu-lhe tão do fundo e com tanto ódio que o negro sem querer chorou. [...] Olhando aquela estrada longa, o negro tristemente desistiu num suspiro: - Não vale a pena! O branco cravou-lhe as garras na carne, rompeu-a fortemente até o sangue saltar em golfadas. [...] Caminha negro!... e a vida começou!... Começou não. Continuou. Onde ficará o começo de uma tragédia, sempre aos fardos de dominadores? A alma do negro escureceu, a sua pele torrou-se mais ainda; a dor envolveu-o, preservando-o das felicidades terrenas (DIAS, 1988, p. 97).

Nesse trecho, há elementos que confirmam essa tomada de consciência. O narrador, ao dizer que o negro desiste em um suspiro, colocou-o em posição de questionar a eficácia de suas ações e de sua resistência. Ao mesmo tempo, branco pratica contra ele atos de violência física e simbólica, especialmente quando, com ódio, chama-o de negro, dando ao termo uma conotação negativa. No momento em que o narrador utiliza palavras como “carne” e “sangue” de forma não metafórica, demonstra a fragilidade do corpo. Essa sucessão de ações violentas poderia significar a concretização do pensamento de desistência do negro, mas pelo contrário, levam-no à constatação de que sua vida não começara quando o branco se tornou um peso difícil de suportar. A sua vida poderia ser mais do que “tragédia” e a dor causada nele pelo branco será o estopim para as reações narradas a seguir.

Um dos mitos inventando pelos europeus foi a facilidade de dominar os territórios e seus povos. Afirmavam que os nativos haviam aceitado a sua conquista com passividade. A realidade é que o domínio português não foi aceito de forma pacífica pelos nativos e fez-se necessário por parte dos colonizadores tomar medidas que contivessem as rebeliões. Para garantir a repressão, adotaram uma atitude de

violência física e psicológica justificada como “dever civilizatório”, ao que o conto fará referência da seguinte forma:

E criou o direito. Uma palavra que não se definia porque era o meio de o branco estar a cavalo e não convinha que se soubesse ao certo a sua natureza. Dizia-se que realizava a justiça, que trazia igualdade para todos, pão para todos, e mataria arbitrariedades (DIAS, 1988, p. 97).

De certo, João Dias estava a par dos movimentos revolucionários que se difundiam. Ele mesmo escrevia para jornais e defendia a emancipação dos negros colonizados. A parte final do conto ilustra essa expectativa que circundava os intelectuais naquele período de busca à unidade de libertação nacional. A reação do negro do conto demonstra a resistência:

O negro cansou-se daquela vida de cavalo. As pernas dobravam-se moles pelos joelhos [...]. Sem saber porquê, tremeu e pôs-se aos pinotes. De vez em quando até fugia do caminho direito para mostrar ao branco que dos lados havia pedregulhos. Agora o pinote foi mais forte, mas acabaram por cair os dois. [...]

Foi num instante não registrado. A estrada continuava sempre em nossos olhos sem atrasos. Até que nos enterráramos no lodo. O “caminha negro” perdeu a consistência. Houve um grito de “Acudam”?! O branco... o preto? À medida que nos afundávamos nossos olhos turvos viam milhares de negros e brancos opostos em pés de guerra.

- Meu irmão negro!

O negro talvez já não pense que “Não vale a pena” (DIAS, 1988, p. 97).

O narrador de João Dias, que até aqui se colocou em posição de observador, utiliza a primeira pessoa do plural em “enterráramos” e “afundávamos”, mas o momento em que se identifica o seu posicionamento de “irmão negro” é nas duas vezes que diz “nossos olhos”. Com base no que foi dito anteriormente sobre os movimentos panafricanistas, nota-se nesse momento da narrativa uma

solidariedade em relação aos sentimentos do personagem e aos sentimentos do próprio narrador, que se reconhece no sofrimento.

O conto *Génesis*, mais do que se referir à situação de Moçambique, descreve os aparatos sobre os quais os brancos europeus se apoiam para realizar os ideais de seu colonialismo. Pode-se dizer que o autor descreve de forma mais universal as relações construídas entre homens brancos e negros no continente africano.

3 A revolução em Moçambique

De forma análoga, o conto de Honwana a ser analisado busca reconstruir as origens do homem negro a partir dos questionamentos de uma criança. Esse movimento de retorno às origens fazia parte de uma tentativa dos intelectuais de resgatar suas raízes e tradições, de forma a construir uma identidade nacional que unisse as populações negras assimiladas e indígenas. É relevante mencionar que, segundo Barbosa (2020), nos anos 1960, os movimentos intelectuais defendiam a inseparabilidade entre cultura e política, o que acarretará no fenômeno da descolonização. Nesse sentido, a tendência era de reafricanização e construção de uma modernidade própria.

O conto *As Mãos dos Pretos* tem um caráter muito mais local do que *Génesis* e coloca em evidência os aparelhos ideológicos do Estado colonial. Deve-se levar em consideração, ao analisá-lo, que o ano de publicação do livro *Nós Matamos o Cão Tinhoso*, 1964, foi também o ano em que começou a luta armada pela Independência em Moçambique. Pode-se dizer que os movimentos que estavam em voga no início do século XX se desenvolveram e transformaram a ideia da solidariedade e união dos africanos em movimentos nacionais. Sobre isso, é interessante citar Ngoenga:

O percurso que começa no fim do século passado, quer ele se chame Pan-africanismo, Negritude, socialismo africano, etno-filosofia, filosofia crítica ou filosofia hermenêutica; são movimentos que vivem do espírito e tendem para a mesma finalidade: a liberdade do homem negro, condição da sua historicidade (NGOENGA, 2019, p. 62).

Entre os aparatos do sistema, aqueles representados no conto são, respectivamente: a escola, a Igreja e a burguesia branca. A respeito da educação, vale ressaltar o que diz Mondlane (1976, p. 59):

Nos territórios portugueses a educação do africano teve duas finalidades: formar um elemento da população que agiria como intermediário entre o estado colonial e as massas; e inculcar uma atitude de servilismo no africano educado.

Apesar de existirem políticas públicas que permitiam a educação para assimilados, ainda assim eram poucas as crianças negras que tinham acesso às escolas. Percebe-se que esse era o espaço em que o Eu e o Outro colocavam-se em questão para as crianças nativas. Isso porque as escolas não ensinavam conteúdos que abordassem a história e a geografia africanas e muito menos as línguas locais.

Logo, o questionamento do personagem principal e narrador do conto de Honwana começa justamente na escola, quando:

O senhor professor disse um dia que as palmas das mãos dos pretos são mais claras do que o resto do corpo porque ainda há poucos séculos os avós deles andavam com elas apoiadas ao chão como bichos do mato, sem as exporem ao sol, que lhes ia escurecendo o resto do corpo (HONWANA, 1988, p. 111).

Assim como no conto de Dias, coloca-se a questão biológica da evolução, mas remete também ao que Fanon (2020, p. 19) diz: “Um homem que possui a linguagem

possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela". Se é verdade que para os portugueses o negro era um ser menos desenvolvido, é verdade também que a escola ensinava a teoria eugenista.

Não é por acaso que a violência colonial existia também na perspectiva psicológica. A cultura e a história dos povos nativos foram completamente ignoradas e houve um apagamento da ideia de Homem quando relacionada ao negro. O menino do conto, mais do que buscar entender uma questão biológica, questiona sua própria origem e busca compreendê-la.

Quanto à religião, correspondia a uma instituição essencial para o domínio colonial. O governo português mantinha estreitas relações com a Igreja, que era responsável pela educação dos indígenas. Era também seu papel evangelizar o negro, pois o cristianismo era sinônimo de civilização, enquanto as tradições e cultos nativos eram considerados bárbaros. O padre do conto, então, diz que os pretos têm mãos brancas "[...] porque eles, às escondidas, andavam sempre de mãos postas, a rezar".

Apesar de não estar explícito no conteúdo, o componente religioso está presente no conto de João Dias. O título *Gênesis* remete ao livro bíblico de mesmo nome, que conta a história da criação da humanidade por Deus. O conto, porém, conta a história da criação da humanidade da forma vivenciada pelo negro. Em Honwana, a religiosidade aparece nos discursos da burguesia branca. O Sr. Antunes diz ao menino que Deus, Jesus Cristo, Nossa Senhora, São Pedro e outros santos haviam decidido fazer pretos utilizando barros. Porém o Sr. Frias discorda e diz que Deus mandava os homens se lavarem em um lago e os negros, como se lavavam de madrugada quando a água do lago estava fria, molhavam apenas as palmas das mãos e as plantas dos pés, indo para o mundo assim.

Contudo, essas não eram as únicas justificativas. No plano da economia e do trabalho, fica claro o pensamento racista da burguesia branca e como esse sistema social coloca o negro em posição de subalternidade. A Dona Dores explica o seguinte: “Deus fez-lhe as mãos assim mais claras para não sujarem a comida que fazem para seus patrões ou qualquer outra coisa que lhes mandem fazer e que não deva ficar senão limpa” (HONWANA, 1988, p. 111). A religião, como instrumento colonial, trouxe uma visão maniqueísta entre negros e brancos. Coloca-se em questão o branco como a pureza e o negro como impuro, como pecado. Essa crença sustenta a superioridade branca.

Por outro lado, a Dona Estefânia defende que: “Para ela é só por as mãos deles desbotarem à força de tão lavadas” (HONWANA, 1988, p. 113). Ela não justifica a cor das mãos dos pretos como elemento necessário para servir aos brancos, ao contrário é por servir aos brancos que as mãos se tornaram dessa cor. O próprio livro do menino corrobora essa concepção ao afirmar que: “os pretos têm as mãos assim mais claras por viverem encurvados, sempre a apanhar o algodão branco de Virgínia e de mais não sei onde” (HONWANA, 1988, p. 113).

Embora o funcionamento do sistema colonial colocasse essas pessoas (professores, padres, burguesia branca) em uma posição de autoridade e, com certeza, de influência, o narrador-personagem não se satisfaz com as respostas que recebe. Para ele, existe apenas uma mulher que poderia ter razão sobre o seu questionamento: sua mãe. Em um primeiro momento, a mãe ri das explicações recebidas pelo filho, o que leva o leitor a questionar não só o motivo da cor das mãos dos pretos serem brancas, mas coloca-se em dúvida a superioridade das autoridades e burguesia brancas em termos de conhecimento.

A fim de satisfazer a curiosidade do menino, a mãe resgata as explicações que lhe foram dadas e as subverte, isto é, dota-se das mesmas estratégias religiosas, culturais e sociais dos homens brancos, explorando-as de uma maneira diversa:

Deus fez os pretos porque tinha de os haver. Tinha de os haver, meu filho, Ele pensou que realmente tinha de os haver... Depois arrependeu-se de os ter feito porque os outros homens riam-se deles e levavam-nos para as casas deles para os pôr a servir como escravos ou pouco mais. Mas como Ele já não os pudesse fazer ficar todos brancos porque os que já se tinham habituado a vê-los pretos reclamariam, fez com que as palmas das mãos deles ficassem exactamente como as palmas das mãos dos outros homens (HONWANA, 1988, p. 113).

Diferentemente do que tinha sido apresentado antes, a mãe usa a religião de forma positiva. Deus, para ela, não cria o negro para servir ao branco, são os próprios brancos que determinam a posição subalterna do negro. É importante ressaltar que a inversão do discurso hegemônico colonista foi feito por uma mãe negra e para um filho também negro. Há uma tentativa da mãe de emancipar seu filho e de restaurar a dignidade humana do negro que fora suprimida no discurso dos brancos. Mais uma vez, coloca-se no centro da narrativa a questão da solidariedade frente à opressão.

Além disso, no seu Deus há um caráter mais humanizado, é capaz de se arrepender. É de conhecimento geral que o cristianismo prega o amor ao próximo, portanto a violência colonial contradiz essa máxima. Logo, a mãe explica o porquê de os homens terem as mãos iguais:

[...] foi para mostrar que o que os homens fazem, é apenas obra de homens... Que o que os homens fazem, é feito por mãos iguais, mãos de pessoas que se tiverem juízo sabem que antes de serem qualquer outra coisa são homens. Deve ter sido a pensar assim que Ele fez com que as mãos dos

pretos fossem iguais às mãos dos homens que dão graças a Deus por não serem pretos (HONWANA, p. 1988, p. 113-114).

Então, fica claro que para a mãe a opressão e o massacre das populações negras por parte dos brancos não passa de uma tentativa de apagamento do homem negro como ser social e dotado de cultura e valores. Segundo Amílcar Cabral (2011), a cultura reflete a realidade material e espiritual da sociedade. Naquele momento, a realidade material do negro em Moçambique era o trabalho forçado ou mal pago, a falta de oportunidades de estudo e sobretudo a sua coisificação. Ou seja, a máxima cristã, que fora distorcida pelo europeu, é melhor apreendida no que conta a mãe do menino.

O ato simbólico do conto está no final, quando o narrador diz: “[...] a minha mãe beijou-me as mãos” (HONWANA, 1988, p. 114). Um importante elemento da cultura nativa é a família e a hierarquia representada pela idade. Os mais velhos eram respeitados pela sua sabedoria e, apesar da insistência dos brancos do conto em serem detentores da razão, o menino vê na própria família a instituição maior, aquela que merecia a sua confiança. A imagem da mãe não pode ser dissociada da imagem da própria vida, visto que ela é a geradora, a criadora. Ao beijar as mãos do filho, ela dá um novo sentido de humanização às mãos que, no contexto colonial, teriam a função apenas de produzir e de trabalhar para o branco, reduzida a mero instrumento. Contudo, aquelas são as mãos que ela criou e que ela sabe que podem ser muito mais do que isso. Pode-se estabelecer um diálogo com Césaire quando ele diz:

É minha vez de apresentar uma equação: *colonização = coisificação*. [...] Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo (CÉSAIRE, 2020, p. 24-24).

Em relação ao conto de João Dias precedentemente analisado, existe um diálogo importante que esclarece o funcionamento do sistema colonial na África negra e, principalmente, em Moçambique. Ambos os contos têm por tema a existência do negro como homem a par de igualdade com o branco. O primeiro privilegia a visão biológica da existência, partindo do princípio de que os homens, sejam negros ou brancos, nascem de um mesmo processo evolutivo. Com a utilização de alegorias como recurso literário, *Génesis* apresenta uma visão mais universalizante com um narrador em 3ª pessoa imparcial, que se aproxima do objeto narrado ao fim do conto, quando muda a pessoa do discurso para a 1ª do plural.

Já o conto de Honwana traz outra perspectiva. Não falta a justificativa biológica, feita por representantes do sistema educativo: o professor e o livro. A novidade consiste na visão religiosa da existência, trabalhada de três formas diversas, e os componentes da reconstrução dessa origem do homem negro, que remetem à estrutura da sociedade colonial moçambicana. A narrativa feita em 1ª pessoa do singular feita por uma criança divide seu espaço com discursos em 3ª pessoa feitos por adultos que constituem figuras normalmente associadas como autoridades pelas crianças, inclusive a mãe.

É certo que ambos os autores adentraram, com os contos, dois âmbitos que seriam armas coloniais dos brancos: a ciência e a religião. Utilizaram-nos a partir de sua capacidade crítica e de sua experiência, a fim de defender sua visão de mundo e criticar a materialidade imposta pelos europeus aos moçambicanos negros. Logo, demonstrou-se a influência que os autores receberam dos movimentos e ideologias que se estavam construindo no continente africano. Considerando o que já foi mencionado anteriormente sobre as classes sociais moçambicanas e a intelectualidade cidadina, convém citar Fanon (2020, p. 19-20):

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana.

Isto é, ao impor ao negro o seu modo de vida, a sua língua e a sua cultura, os portugueses esperavam mantê-los sob controle. Ao assimilar, desejava-se que, isolando o assimilado dos indígenas, pudesse ser neutralizada a cultura nativa e garantir o apoio dessa nova classe em seu processo de dominação. Não foi calculado, porém, que o assimilado poderia tomar consciência das contradições e crueldades do sistema colonial contra si mesmo e contra seus irmãos indígenas. Aquela burguesia intelectual negra que se posicionou contra o colonialismo e a favor da emancipação dos moçambicanos explorou justamente a cultura do branco, ao lado da sua, para combater o sistema.

4 A invenção de uma nova cultura

Com o intuito de explicar o papel revolucionário de tais autores e de seus contos na construção de uma cultura que visa a união e libertação nacional, pode-se citar Cabral (2011), um dos expoentes na luta anticolonial em Guiné-Bissau e Cabo Verde, também colônias portuguesas:

A experiência do domínio colonial demonstra que, na tentativa de perpetuar a exploração, o colonizador não só cria um perfeito sistema de repressão da vida cultural do povo colonizado, como ainda provoca e desenvolve a alienação cultural de parte da população [...]. Como resultado desse processo de divisão ou de aprofundamento das divisões no seio da sociedade, sucede que parte considerável da população, especialmente a “pequena burguesa” urbana ou campesina, assimila a mentalidade do

colonizador e considera-se como culturalmente superior ao povo a que pertence e cujos valores culturais ignora ou despreza. Esta situação, característica da maioria dos intelectuais colonizados, vai cristalizando à medida que aumentam os privilégios sociais do grupo assimilado ou alienado, tendo implicações directas no comportamento dos indivíduos desse grupo perante o movimento de libertação. Revela-se assim indispensável uma reconversão dos espíritos – das mentalidades – para a sua verdadeira integração no movimento de libertação. Essa reconversão – reafrikanização, no nosso caso – pode verificar-se antes da luta, mas só se completa no decurso dela, no contacto quotidiano com as massas populares e na comunhão dos sacrifícios que a luta exige (CABRAL, 2011, p. 361).

O autor defende também que deveria ser criada uma cultura que desse conta do desenvolvimento e da experiência dos povos negros colonizados. Para tal, seria importante um resgate das tradições e da história de um povo, mas fazia-se necessário seleccionar o que há de bom na cultura, ou seja, o que realmente poderia tornar o povo melhor. Como antes da chegada dos portugueses, quando os contatos com os povos islâmicos e asiáticos enriqueceram e influenciaram a cultura local, o processo de “descolonização” deveria manter o que de bom poderia existir das tradições europeias e integrá-los de forma a enriquecer o processo político de resistência.

Ao ler e analisar os contos supracitados, é possível inferir que João Dias, que escreve nos anos 1940, foi influenciado pelas correntes políticas e ideológicas que nesse período tentavam combater os governos fascistas. O escritor e intelectual, a partir da literatura, delineou a estrutura e os aparatos socioculturais do governo colonial e se posicionou como acreditava que a burguesia local deveria se posicionar. Sua experiência acadêmica de estudos em Portugal levou-o à compreensão dessas contradições também de dentro para fora. Apesar de fazer parte, em Moçambique, de uma elite privilegiada, foi sempre um homem negro. Ou seja, ainda que tenha

tido uma formação, não poderia ser equiparável ao branco e o sistema colocou-o sempre em posição inferior.

No caso de Honwana, que publicou seus contos nos anos 1960, é possível reconhecer no texto elementos que dialogam com esses movimentos. Em 1964, iniciou-se a luta armada e escritor foi preso. Existia já um movimento literário consistente e as elites começavam a organizar-se. Ao trazer em seus contos o ponto de vista das crianças, dois pontos importantes foram levantados. O primeiro se refere à imagem da criança como símbolo de renovação, como uma nova oportunidade a ser conquistada e uma história a ser escrita. Ademais, a criança negra, no contexto colonial, foi um mediador entre suas raízes e a imposição colonial. Essa criança mais tarde se tornaria o intelectual.

Ainda se pode dizer que o autor quis levar o questionamento da criança às classes burguesas. Essa elite tinha a opção de aceitar sua posição de privilégio e mantê-la, ou poderia questionar o controle colonial. Esse questionamento deveria ser visto como um resgate das estruturas tradicionais, mas também como uma esperança à construção desse movimento. Ao questionar, o menino demonstra a construção de uma consciência crítica. Isso ficou evidente no trecho: “[...] ia a pensar que nunca tinha visto uma pessoa a chorar tanto sem que ninguém lhe tivesse batido” (HONWANA, 1988, p. 114). As lágrimas da mãe, observadas e incompreendidas pelo menino, podem ser lágrimas de tristeza pela vida que o negro leva, mas podem ser lágrimas de esperança por um futuro ideal em que seu filho é um homem igual a todos os outros, apesar de sua cor.

Essa expectativa paira no fim de ambos os contos. A união deveria ocorrer não apenas entre a burguesia negra, mas essa precisava ser consciente de que a revolução emanciparia aqueles que não têm o domínio da palavra e a quem a violência colonial tirou a voz. Nota-se que essa nova classe intelectual que se

constituiu em Moçambique confirma a teoria de Barbosa (2020) de que o intelectual africano, mais do que resgatar uma cultura ancestral, reflete sobre sua própria realidade.

Enfim, a já mencionada classe dos assimilados é convocada por esses intelectuais a unir-se aos indígenas para ressignificar a herança colonial. Dessa forma, seria possível criar uma nova dialética para concretizar a concepção de Homem que incluísse todas as camadas da sociedade moçambicana que se estava construindo.

Referências

- BARBOSA, Muryatan Santana Barbosa. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.
- BRUNSCHWIG, Henri. *A partilha da África negra*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. In: SANCHES, Manuela Ribeiro. (org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 355-375.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- CORRÊA, Sonia; HOMEM, Eduardo. *Moçambique: primeiras machambas*. Rio de Janeiro: Margem Editoria, 1977.
- DIAS, João. *Godido e outros contos*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1988.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008.
- HONWANA, Luís Bernardo. *Nós matamos o cão-tinroso*. 3. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1988.

ISAACMAN, Allen F. O mito do passado português e a natureza da resistência africana. In: *A tradição de resistência em Moçambique: o Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1977, p. 301-327.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1976.

NGOENHA, Severino. *Filosofia africana: das independências às liberdades*. [S. l.: s. n.], 2019.

Recebido em 20/05/2024

Aceito em 23/08/2024