



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ

Departamento de Letras e Artes



Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações

Marta Pedro Matsimbe

**LÍNGUA(S) E LITERATURA: DESLOCAMENTOS IDENTITÁRIOS E
RESISTÊNCIA EM NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS MOÇAMBICANAS**

**ILHÉUS-BAHIA
2021**

MARTA PEDRO MATSIMBE

**LÍNGUA(S) E LITERATURA: DESLOCAMENTOS IDENTITÁRIOS E
RESISTÊNCIA EM NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS MOÇAMBICANAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a. Inara de Oliveira Rodrigues.

Área de Concentração: Estudos da Linguagem

Linha de Pesquisa: Literatura e Interfaces

**ILHÉUS-BAHIA
2021**

M434 Matsimbe, Marta Pedro.

Língua(s) e literatura: deslocamentos identitários e resistência em narrativas contemporâneas moçambicanas / Marta Pedro Matsimbe. – Ilhéus, BA: UESC, 2021.

86 f. : il.

Orientadora: Inara de Oliveira Rodrigues.

Dissertação (mestrado) –Universidade Estadual de Santa Cruz. Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagens e Representações.

Referências: f. 82-86.

1. Linguagem e línguas. 2. Literatura moçambicana. 3. Narrativas. 4. Análise do discurso literário. I. Título.

CDD 407

Marta Pedro Matsimbe

**LÍNGUA(S) E LITERATURA: DESLOCAMENTOS IDENTITÁRIOS E
RESISTÊNCIA EM NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS MOÇAMBICANAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da Universidade Estadual de Santa Cruz como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras, sob a orientação da Prof.^a. Dr.^a. Inara de Oliveira Rodrigues.

Ilhéus-BA, 30 de Abril de 2021.

Banca Examinadora

Prof.^a. Dr.^a. Inara de Oliveira Rodrigues - Doutora
Universidade Estadual de Santa Cruz/BA
(Orientadora)

Prof. Dr. Nataniel Ngomane - Doutor
Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique
(Examinador)

Prof. Dr. Isaías Francisco de Carvalho - Doutor
Universidade Estadual de Santa Cruz/BA
(Examinador)

À minha Mãe, Joaquina Alfredo Zunguza.

Agradecimentos

Primeiramente a Deus todo poderoso criador e dador da vida.

Aos meus pais, Joaquina Alfredo Zunguze, Pedro Bernardo Alfeu e Bernardo Pedro Matsimbe, pelo trabalho que vem fazendo em prol da minha educação. Agradeço-os pelos ensinamentos que sempre e sem desistir souberam me proporcionar. O conhecimento e a prática de palavras como respeito, humildade devo a vocês.

Ao meu querido companheiro, amigo condicional e incondicional, pessoa admirável, Alfredo Luís Alberto Manjate, pelo incentivo em todos os momentos.

Aos meus irmãos, Paulino Pedro Matsimbe (Lino): (*in memoriam*), Bernardo Pedro Matsimbe (Dino), Alfredo Pedro Matsimbe (Edito), Afonso Pedro Matsimbe, Raquel Pedro Matsimbe (Mãezinha), Luísa Cândida Matsimbe(Lulu), pelo amor, proteção a sua Caçula. Aos meus sobrinhos, pela ausência a dedicar-me à escrita deste trabalho desse lado do Atlântico.

À Professora Doutora Inara de Oliveira Rodrigues, minha querida e estimada orientadora, pelo tempo dispensado para me orientar, de modo muito paciente, incansável com maestria, e por acreditar neste trabalho durante a formação.

À secretaria do Programa de Pós-graduação Letras: Linguagens e Representações (PPGL) da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), pela calorosa recepção e excelente acompanhamento, em nome da Jaíne Pereira.

Aos Professores do Programa de Pós-graduação Letras: Linguagens e Representações (PPGL) da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), pelos ensinamentos e direcionamentos no processo de busca incansável pelo saber, em especial a Professora Doutora Inara de Oliveira Rodrigues, Professor Doutor André Luís Mitidieri, Professor Doutor Isaías Francisco, Professora Doutora Paula Siega e Professor Doutor Paulo Roberto: pelo carinho incondicional, pelos abraços que me faziam voltar a casa por um instante, Professora Doutora Valéria Amim e Professor Doutor Mauricio Beck.

Aos estimados Professores Doutores Isaías Francisco de Carvalho e Nataniel Ngomane, por prontamente terem aceitado participar na qualificação como também compor a banca de defesa. Vossas contribuições foram de suma importância para a construção e finalização deste trabalho.

Ao Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (GP-Afro), pelas discussões que possibilitaram o conhecimento mais amplo das literaturas africanas, em especial de língua portuguesa, bem como a literatura afro-brasileira. Pelas orientações no processo de pesquisa.

Aos meus colegas e amigos de formação dentre eles: Ricardo (Rick), Mailén (Mai), Valentina (Vale), Julián Vivas, Delma, Girleiane, Pedro Carvalho e Tacila, pelos tempos de qualidade, pela troca de experiência sobre estudos literários, linguísticos e culturais entre Brasil

e Moçambique, e paciência em explicar o significado de cada nova realidade Baiana (Brasileira) que fui aprendendo em cada conversa.

Aos meus mentores, Renato, Clarissa e Tales.

A Maiane Tigre e Josane Silva, irmãs do coração que o Brasil me deu de presente, pelo carinho e cuidados nos momentos mais difíceis.

À família Damasceno Melo, pela hospitalidade desde a minha chegada ao Brasil: Clarissa, Vó Eleuzina, Patrícia de Melo. Aos amigos de Itajuípe.

Ao Grupo Coimbra de Universidades Brasileiras, pelo programa PROAFRI, e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da Bolsa de Estudos que permitiu colher tantas experiências acadêmicas e de vida. Sem vocês não teria tido a oportunidade de conhecer o verdadeiro significado do “amor ao próximo” não somente na academia.

À ARINT (Assessoria de Relações Internacionais da UESC), na pessoa de Elizane Henriques, pelo acolhimento, esclarecimento de todas as dúvidas, antes mesmo da minha chegada ao Brasil.

Ao Instituto de Investigação Sócio Cultural, nas pessoas de João Batista Fenhane, Angélica Munhequete e Ruben Taibo, pelo incentivo e pela oportunidade que me deram de poder conhecer o vosso trabalho, este que me permitiu voar para conhecer uma parte deste mundo.

DISTINTAMENTE

I. Agradeço de forma especial à Professora Doutora Inara de Oliveira Rodrigues:

- Pelo acolhimento e confiança depositados em mim desde o primeiro dia em que nos conhecemos; por ter aceitado o desafio de trabalhar comigo sem antes me conhecer e mesmo depois disso e com todos os problemas que fui apresentando, paciente, ensinou-me, orientou-me nos melhores caminhos do campo da pesquisa. Atarefada, com os seus afazeres da coordenação, professorado, esteve sempre disponível para me encaminhar na pesquisa deste trabalho. Com a senhora, aprendi a acreditar em mim, aprendi que só lendo é que tomamos consciência do nosso lugar e que mesmo assim não é suficiente. É necessário mais leituras críticas ao mesmo tempo que nos permitem ampliar os conteúdos, os conhecimentos. À senhora, todo o respeito, confiança e eterna gratidão.

II. Ao Alfredo Luís Alberto Manjate:

- Pelo afeto de todos os tempos, longe das vistas; por ter envidado esforços para a minha vinda ao Brasil. Sem teu apoio nada teria sido possível e os momentos mais difíceis quanto foram. No coração e no pensamento, sempre.

“Se você falar com um homem numa linguagem que ele compreende, isso entra na cabeça dele. Se você falar com ele em sua própria linguagem, você atinge seu coração.”

(Nelson Mandela, líder africano)

Bem hajam as nossas linguagens

LÍNGUA(S) E LITERATURA: DESLOCAMENTOS IDENTITÁRIOS E RESISTÊNCIA EM NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS MOÇAMBICANAS

Analisam-se as narrativas *O regresso do morto* (2017), de Suleiman Cassamo, e *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangana* (2005), de Awaji Malunga, a partir das epistemologias decoloniais, com intuito de examinar os deslocamentos identitários e os processos de resistência acionados pelas línguas nacionais do tronco bantu. Eminentemente bibliográfica, a pesquisa tem seus pilares nas abordagens epistemológicas problematizadas pelos intelectuais Mudimbe (2013), Mbembe (2001; 2013, 2014); Mignolo (2003;2017); Santos (2003;2004;2010), sobre a representação do Outro; e Leite (2012), Noa (1999;2008, 2015), Chaves (2005), Neves (2015), Manjate (2007;2009), Tedesco (2010) sobre a formação e principais questões ligadas ao sistema literário moçambicano; e, ainda, em Ngunga e Faquir (2011), Ponso (2016), sobre os percalços da identidade linguística no contexto moçambicano. Com esses diálogos a contrapelo da ordem eurocêntrica hegemônica, identificam-se as vozes silenciadas e subalternizadas, atravessadas pelas colonialidade do poder-saber-ser, como atores sociais. Dos resultados, reafirmam-se as estratégias de resistência e de afirmação dos povos geopoliticamente e metaforicamente situados nas avenidas periféricas designadas Sul Global, assim como se reconhecem as línguas bantu como identidades difratadas e cindidas, que se inscrevem no caleidoscópio cultural moçambicano, construindo opções decoloniais nas ruínas da atual retórica da modernidade.

Palavras-Chave: Epistemologias Decoloniais. Ficção. Representações linguísticas.

*LANGUAGE(S) AND LITERATURE: IDENTITY MOVEMENTS AND RESISTANCE IN
MOZAMBICAN CONTEMPORARY NARRATIVES*

The narratives *The Return of the Dead* (2017), by Suleiman Cassamo, and *Romeu is Xingondo* and *Julieta is Machangana* (2005), Awaji Malunga, are analyzed, based on decolonial epistemologies; in order to examine the movements of identity and resistance stimulated national languages of the Bantu pedigree. Eminently bibliographic, the research has its pillars in the epistemological approaches problematized by the intellectuals Mudimbe (2013), Mbembe (2001; 2013, 2014); Mignolo (2003; 2017); Santos (2003; 2004; 2010), on the representation of the Other; and Leite (2012), Noa (1999; 2008, 2015), Chaves (2005), Neves (2015), Manjate (2007; 2009), Tedesco (2010) on training and main issues in to Mozambican literary system, and also in Ngunga and Faquir (2011), Ponso (2016), on the problems of linguistic identity in the Mozambican context. These dialogues against the hegemonic Eurocentric order identify the silenced and subalternized voices, crossed by coloniality of power, knowledge and being as social actors. The results reaffirm the strategies of resistance and affirmation of the peoples geopolitically and metaphorically located in the peripheral avenues called Sul Global, as well as recognizing the Bantu languages as diffracted and spun (distorted) off identities, which attempt to inscribe themselves in the Mozambican kaleidoscope, building their decolonial options in the ruins of the current rhetoric of modernity.

Keywords: Decolonial Epistemologies. Fiction. Linguistic representations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 INCURSÕES TEÓRICAS E CONTEXTUAIS	14
1.1 Epistemologias decoloniais: ordens filosóficas transdisciplinares	14
1.2 (Re)Configurações da alteridade (africana) no olhar decolonial	30
2 DIVERSIDADE LINGUÍSTICA NAS NARRATIVAS MOÇAMBICANAS	33
2.1 Percorso histórico da literatura moçambicana	33
2.2 As línguas nacionais bantu como resistência e afirmação identitária em Moçambique	39
3 DILEMAS DA IDENTIDADE LINGUÍSTICA ENTRE OS SUJEITOS FICCIONAIS E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NO CONTEXTO MOÇAMBICANO	45
3.1 O passado no presente: <i>O regresso do morto</i> no Moçambique contemporâneo	49
3.2 Cruzamentos identitários em <i>Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane</i>	64
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, tem se notado uma irrupção de estudos com a ideia de que os países do sul global precisam se “constituir enquanto força própria e enquanto o seu próprio centro” (MBEMBE, 2011, n.p.), a partir de abordagens epistêmicas emancipatórias. Tais estudos e abordagens se referem à resistência cultural, a inscrições e ou representações de experiências históricas, sociais e culturais contra-hegemônicas dos povos colonizados frente às narrativas supremacistas. Por meio de correntes intelectuais como o pensamento pós-colonial, o argumento decolonial, no bojo dos Estudos Culturais, os postulados hegemônicos da razão eurocêntrica passaram a ser questionados, desde os finais dos anos 1970, e consolidaram-se como um campo transdisciplinar nos estudos literários.

Partindo dos pressupostos teóricos das correntes referidas, investigam-se os deslocamentos identitários e os seus sentidos, assim como os processos de resistência dos sujeitos moçambicanos nas obras literárias *O regresso do morto* (CASSAMO, 2016) e *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane* (MALUNGA, 2005), a partir das línguas nacionais do tronco bantu¹, mobilizadas nessas narrativas. Acredita-se que as expressivas representações linguísticas bantu pontuadas nos referidos textos literários, compreendidas como signos identitários, são referências relevantes da luta dos sujeitos em defesa do seu espaço geográfico, de enunciação e suas epistemes. Assim, o objetivo central deste estudo consiste em analisar os sentidos de resistência desvelados pelas línguas utilizadas nas obras referidas, no processo de (re)construção identitária.

A escolha dessa temática e sua análise deveu-se ao fato de se ter constatado que, por muitos e longos anos, o sujeito que passou pela experiência de colonização, inclusive o moçambicano, esteve privado de sua história, de sua cultura, assim como de sua identidade. Entretanto, no processo de (re)construção da moçambicanidade², durante e após as lutas e

¹ Bantu: é um termo elaborado pelo linguista Bleek (1851), de acordo com Werner (1919 *apud* NGUNGA, 2004), que designa distintos povos do continente africano. Do ponto de vista classificatório, tendo como referência o estudo de Greenberg (1963 *apud* NGUNGA, 2004) sobre a classificação das línguas africanas, bantu ou as línguas bantu designam um grupo linguístico pertencente a uma das quatro famílias linguísticas africanas designadas Congo-kordofaniana e a subfamília Níger-congo. Na sua versão, Guthrie (1967-71) classifica e distribui as línguas bantu moçambicanas (de norte ao sul do país) em quatro zonas diferentes (G. P. N. S) e oito grupos linguísticos (Grupo G.40 - Swahili; Grupo P.20 - Yao; Grupo P.30 - Makhuwa-lomwe; Grupo N.30 - Nyanja; Grupo N.40 - Nsenga-Sena; Grupo S.10 - Shona; Grupo S.50 - Tswa-Rhonga, Grupo S.60 - Copi), agregadas em traços fonéticos e gramaticais comuns, com um alto grau de inteligibilidade mútua dentro do mesmo grupo, isto é, os falantes de cada grupo conversam entre si sem muitas dificuldades.

² Moçambicanidade, segundo Matusse (1997, p.188-194), são todos atributos, no que concerne à autodefinição do sujeito moçambicano, referentes à negritude, o meio geográfico, os valores da tradição daquilo a que se refere como sua terra e que representam uma ruptura com a tradição imposta pelo colonizador português. É compreendida

conquista da independência, as narrativas literárias moçambicanas apresentavam e apresentam elementos significativos que desvelam as estratégias de resistência identitária, como a marcante presença das línguas nacionais do tronco bantu junto à língua portuguesa. O estudo das línguas nacionais, em particular as bantu, no campo dos estudos literários, mostra-se pertinente, assim, visto que se apresentam como elementos preponderantes no processos de construção e constituição identitária e resistência histórico-cultural de Moçambique, bem como permitem o aprofundamento das teorias emancipatórias emergentes dos diálogos e relações críticas entre a literatura, história, cultura e linguagem. Nesse viés, são aqui identificadas as línguas do tronco bantu na coletânea de contos de Suleiman Cassamo e na novela de Awaji Malunga mencionadas, obras relevantes no âmbito de reflexões críticas sobre processos identitários, mas, que ainda são relativamente pouco trabalhadas no meio acadêmico brasileiro.

A literatura moçambicana, embora escrita e difundida na língua do colonizador, o português, conforme Noa (2018) emerge em um contexto de diversidade. Desse modo, ela abriga “um conjunto de assunções, tensões, irresoluções e ambiguidades” opressoras resultantes ora da imposição do sistema colonizador, ora pelas múltiplas identidades do próprio lugar geográfico (NOA, 2018, p. 30). Assim, traduzindo as dinâmicas históricas e político-culturais dessa sociedade, encontra-se uma representação fraturada e complexa das identidades autorais e dos sujeitos ficcionais presentes nas narrativas selecionadas.

É nessas circunstâncias que as línguas nacionais do tronco bantu subscrevem-se, agregando múltiplas formações e representações identitárias locais, consideradas para a análise dos dilemas sociais do país, que se entrecruzam nas categorias da história e da ficção, produzindo, desse modo, novos saberes. Analisar traços sociais por meio da língua, na literatura, permite reconhecer mundos e dilemas discursivos em constante contato e conflito que, por sua vez, possibilitam romper com razões colonialistas que sugerem identidades homogêneas.

Por outras palavras: nesse viés, considerando as relações língua, literatura e história, fenômenos que permitem traçar saberes locais, pretende-se compreender os processos de construção de identidade e de resistência em espaços que evidenciam embates socioculturais resultantes da colonialidade. Isso porque as narrativas contemporâneas africanas em língua portuguesa, em particular as moçambicanas, ao representarem as múltiplas identidades linguísticas, apreendem aspectos socioculturais referentes à configuração do poder/saber do país.

também como um conceito multirracial, considerando-se que autores brancos, como Mia Couto, representam esse substrato cultural, pois falam de (e do) local que é Moçambique, bem como sobre a cultura moçambicana, em sua heterogeneidade de composição (PEREIRA, 2008, p. 11).

Desse modo, para melhor compreensão da análise, como primeiro momento, são abordados estudos a respeito das teorias emancipatórias das representações dos subalternizados inseridas nas epistemes do Sul. Santos (2009) define essas epistemes como sendo um conjunto de procedimentos e intervenções que validam os fazeres científicos dos países geopoliticamente situados ao sul do globo, marginalizados ainda pelo capitalismo, patriarcado e as marcas do colonialismo.

Posteriormente, realiza-se a análise comparativa dos textos literários selecionados que trabalham com a problemática das representações e constituições culturais identitárias dos sujeitos construídos na pós-colonialidade e as formas de resistência adotadas. As obras em destaque representam períodos distintos da literatura moçambicana que, de modo contrastivo, permitem chegar a uma melhor reflexão e apreensão de questões sobre identidade cultural e formação do sistema literário, bem como obter maior consistência de análise sobre conflitos e tensões que cercam a realidade sociocultural heterogênea moçambicana.

Entende-se a língua, no presente estudo, como uma categoria decolonial transdisciplinar, visto que lança um olhar emancipatório aos povos e nações que passaram pela experiência de colonização, partindo da análise dos sentidos das expressões da língua bantu marcadas nas narrativas, sem excluir, no entanto, expressões da língua portuguesa. Ao mesmo tempo, partindo de uma visão interna, trata-se de compreender os processos, deslocamentos e questionamentos acerca das relações de poder construídas e fixadas no discurso literário. Aliando-se à construção de perspectivas de identidade e resistência, bem como de espaços de embates socioculturais, observa-se a trajetória das personagens protagonistas que afirmam, de certo modo, o imaginário cultural moçambicano e denunciam as mazelas sociais advindas dos violentos processos de colonização e da guerra civil.

Acredita-se que o *corpus* selecionado permite compreender ainda mais a sobreposição e a ambiguidade cultural em um universo caracterizado, por um lado, pela precariedade social da maioria da população e, por outro, pelo acúmulo de posses de uma pequena parte da sociedade. Ambas as realidades, em constante contato, são uma estratégia de auto-inscrição e subversão, assim como a crítica dos subalternizados à exclusão (NEVES, 2014). Portanto, analisar as narrativas referidas têm a intenção de compreender as identidades representadas na ficção que, por sua vez, denunciam a realidade caracterizada por violência, relações de poder assimétricas, experiências de exclusão, presente nas obras em destaque.

A pertinência do tema expressa-se, por sua vez, pela continuidade aos diálogos e reflexões mais atuais no campo dos estudos decoloniais, linguísticos e literários, pois elucidam os conflitos da colonialidade construída na modernidade que, segundo Mudimbe (1998), traçam

um saber local necessário para problematizar os sentidos de construção identitária e de resistência cultural do ponto de vista linguístico. Ademais, a discussão proporciona também debates pouco desenvolvidos em Moçambique, quando comparado com os outros países do sul global e periférico, como o Brasil, sobre um olhar que permite evidenciar a língua enquanto espaço de reflexão de embates do poder e saber com “orientação emancipatória ou decolonizadora concebida como transdisciplinar.” (TORRES, 2016, p. 75).

Nesse sentido, o desenvolvimento da pesquisa fundamenta-se nas teses de Mudimbe (1998, 2013) e Mbembe (2001, 2011) no tocante às formas de pensar a África como uma gnose, filosofia e nova ordem do conhecimento, e a representação da identidade africana enquanto autóctone. Além disso, consideram-se os aportes de Fanon (2008) relativamente à linguagem, que não se referem somente à língua enquanto mero instrumento de comunicação, mas sim como uma instituição social permeada pelos valores de uma cultura. De igual modo, Capucho (2006), De Paula e Quiraque (2007), Ngunga e Faquir (2012) serviram de suporte para pesquisas sobre a importância do estudo da língua e sua relação com cultura; Torres (2016), Mignolo (2017), assim como Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), com suas abordagens decoloniais, embasam modos de pensar a colonialidade moderna e opções epistemológicas emancipatórias; Santos (2004; 2006; 2009) e Hall (2005; 2003), sobre os conceitos de Epistemologias do Sul e pensamento pós-colonial. E, ainda Chaves (1999; 2005; 2006a; 2006b; 2016), das Neves (2014), Leite (2012), Manjate (2007;2009), Noa (1999; 2008, 2015), Tedesco (2010) são as bases desta pesquisa sobre as linhas de força que definem a literatura moçambicana em seu complexo diálogo com a história do país, que se reflete nas identidade nacionais.

No que concerne a sua organização, o trabalho divide-se em três capítulos, sendo que, no primeiro, apresenta-se a discussão teórica sobre os principais conceitos/noções que embasam os estudos subalternos, com olhar emancipatório em paralelo com a importância do estudo da língua no seio das correntes pós-coloniais, inter-relacionado com a identidade, cultura, sociedade e história. No segundo capítulo, desenvolve-se uma análise do sistema literário moçambicano como um campo complexo formado num contexto multicultural e multilíngue. No terceiro capítulo, o foco está nas narrativas que compõem o *corpus* da investigação com intuito de evidenciar os conflitos identitários, sociais, forjados na língua, assim como compreender os sentidos de resistência que se apresentam nessas obras literárias. Ademais, delineiam-se possíveis sentidos das identidades representadas nas narrativas em relação à formação sócio-histórica e cultural do país veiculadas pela língua no discurso literário. Observa-se, de igual modo, a forma como a violência e a exclusão social estão representadas

na formação sociocultural moçambicana, destacando-se, entre outros focos, a correlação entre as obras selecionadas para análise e as teorias decoloniais elencadas na luta pela representabilidade.

Considerando a representação do passado e do presente como estratégia simultânea de perpetuar e reescrever a história, espera-se, com este estudo, desvelar certa trajetória da realidade/identidade moçambicana. Além disso, deseja-se colaborar com os estudos do campo decolonial, atualizando, de modo crítico, as investigações que afirmam as subjetividades periféricas e subalternizadas do sul global.

1 INCURSÕES TEÓRICAS E CONTEXTUAIS

1.1 Epistemologias decoloniais: ordens filosóficas transdisciplinares

A presente seção destina-se a fazer uma digressão teórica dos conceitos-chave operados ao longo da pesquisa, como forma de esclarecer e justificar as epistemologias emergentes e o lugar da enunciação do subalternizado representado nas literaturas africanas de modo geral, e moçambicana de modo particular. Para tanto, apresentam-se as principais categorias epistemológicas que, do ponto de vista global, afirmam e ampliam políticas socioculturais e epistêmicas que partem de um lócus geopolítico e corpo-político historicamente silenciado.

No primeiro momento, o estudo se debruça sobre a perspectiva teórico-crítica decolonial desenvolvida pelo grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) (1990), constituído por vários intelectuais, em particular, da América Latina³. Teoricamente, essa perspectiva foi pensada pelo filósofo Nelson Maldonado-Torres (2006) no “encontro de Berkeley chamado Mapping Decolonial Turn, com o grupo M/C e o grupo de filósofos caribenhos, filósofas latinas (BALLESTRIN, 2013, p. 105). No entanto, Ballestrin (2013) ressalta que a prática decolonial já vem sendo desenvolvida em tempos remotos, considerando os “Wama Pomam de Ayala (1616), vice-reinado peruano, e Otabbah Cugoano (1787), um escravo liberto que publicou em Londres, *Thoughts and sentiments on the evil of slavery*, como os primeiros autores dos tratados políticos decoloniais, embora não usufruam do merecido prestígio.” (BALLESTRIN 2013, p. 105).

A opção decolonial problematiza “el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad”⁴ (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 13), mito e tese evidenciados por concepções tanto científicas quanto religiosas em simultâneo com o capitalismo global hegemônico, que corroboram com o extermínio dos povos autóctones. Trata-se de uma retomada das críticas ao eurocentrismo para complementar os campos teóricos pós-coloniais, teoria de dependência e de sistemas mundo interligados pelas as “múltiplas hierarquias do poder do capitalismo histórico como parte do processo histórico-estrutural heterogêneo” conceituadas em colonialidade do poder (LOPES, 2019, p. 21).

Nesse sentido, a partir da análise do atual sistema-mundo, representado pelas “[...] instituições de capital global, como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial

³ Considerando-se a colonização ibérica, entende-se que os estudos decoloniais podem ser aproximados do processo colonial português violentamente empreendido em Moçambique.

⁴ “O mito da descolonização e a tese de que a pós-modernidade nos leva a um mundo já desvinculado da colonialidade”. (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 13, tradução nossa).

(BM), bem como organizações militares como a OTAN, agências de inteligência e o Pentágono formados após a Segunda Guerra Mundial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007. p. 13, tradução nossa) que operam na África, Ásia e em grande parte da América Latina, questiona-se a legitimidade dos poderes hegemônicos que construíram a periferia e a mantêm em uma posição contínua de subalternização tanto do ponto de vista cultural, linguístico, histórico, social, racial, quanto de gênero e sexo. Isto, pois, embora tenha ocorrido a descolonização, iniciada “en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas” (CASTRO-GÓMEZ, GROSFUGUEL, 2007. p. 17), o norte-euro-global permanece enxergando-se como superior cultural e intelectualmente diante da diversidade da alteridade não-europeia.

A decolonialidade denuncia o poder proveniente dos ex-estados imperialistas que continuam exercendo hegemonia às epistemologias dos povos que experienciaram a violência colonial, bem como a continuidade das relações desiguais entre centro e periferia. Ademais, o Grupo M/C, através da perspectiva decolonial, desvela o pensamento hierárquico, demonstrando o quão a estrutura básica econômica e a ideologia discursiva operam em rede no seio do complexo sistema mundo ressignificado em “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal” (GROSFUGUEL, 2008, p. 113). Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) fortalecem o giro decolonial afirmando que:

[...] os estudos culturais e pós-coloniais não souberam explicar que o capitalismo global encontra-se imbricado com a forma com as quais os discursos raciais organizam a população do mundo, isto é, em uma divisão internacional do trabalho que tem diretas implicações econômicas, ou seja as ‘raças superiores’ ocupam as posições melhor remuneradas, enquanto que as ‘inferiores’ exercem os trabalhos mais coercitivos e pior remunerados. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 16, tradução nossa).

Assim, a decolonialidade desvela o imperialismo, um dos fatores principais que não permitiu o rompimento adequado com as estruturas eurocêntricas, ocultando trajetórias de dominação e violência sobre os povos latinos, indígenas e africanos (BALLESTRIN, 2013). No seio dessa discussão, Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007) acrescentam que:

[...] la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la

modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial.⁵ (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 13).

Desse modo, as estruturas que mantêm as antigas amarras do sistema colonial nas novas configurações do imperialismo em escala mundial são ressignificadas pelo capitalismo global na pós-modernidade por meio das exclusões, marginalizações. Tais exclusões revelam os lugares mais cativos dos novos colonizados na colonialidade: o conhecimento, a espiritualidade, raça, etnia, gênero, sexualidade, a língua.

Nesse ponto, Garcia (2007), buscando compreender as implicações da colonização, afirma que a língua foi um dos primeiros, senão o principal meio de opressão e desestabilização cultural, uma vez que serviu para “interferir na identidade dos índios, tentando transformá-los em portugueses, o que, por sua vez, comprovaria a efetiva ocupação lusitana daquelas terras.” (GARCIA, 2007, p. 27). Em *O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional* (2007), o autor cita o *Diretório* (1777, parágrafo 6) que categorizava os povos nativos como selvagens:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da língua do príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidarão os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos diretores, estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum, que os meninos, e meninas, que pertencem as escolas, e todos aqueles índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas nações, ou da chamada geral; mas unicamente da portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína espiritual, e temporal do Estado.

Esse discurso, embora dirigido aos “negros indígenas” da América, particularmente da América Latina, pode ser considerado em relação a qualquer sujeito colonizado (FANON, 2013), pois explicita o modo como foram e são elaboradas as categorias Outro/diferente, assim como as noções racistas em relação ao sujeito europeu, isto é, as identidades coletivas daqueles

⁵ “Por outro lado, a suposição de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, bem como a hierarquia étnico-racial das populações, formada ao longo de vários séculos de expansão colonial europeia, não foi significativamente transformada com o fim do colonialismo e a formação de estados-nação na periferia. Em vez disso, estamos testemunhando uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global, um processo que certamente transformou as formas de dominação implantadas pela modernidade, mas não a estrutura das relações centro-periferia em escala global.” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 13, tradução nossa).

que não se encaixam no padrão europeu, bem como as instituições responsáveis pela desumanização e brutalidade.

Na mesma linha, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), articulando ainda mais suas críticas, entendem a linguagem como um dos elementos que favorecem os processos de barbárie e civilização, atualmente herdados das “ciências sociais do séc. XIX”, portanto, é necessário desenvolver novas estratégias linguísticas que deem conta das análises dos processos que se formam no sistema mundo/capitalista/patriarcal/moderno/colonial. De acordo com os autores, as estruturas de poder não são somente econômicas:

Debemos entender que el capitalismo no es sólo un sistema económico (paradigma de la economía política) y tampoco es sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios culturales/poscoloniales en su vertiente ‘anglo’), sino que es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema.⁶ (CASTRO-GOMES; GROSGOUEL, 2007, p. 17).

Para reforçar a questão da desqualificação cultural, racial e linguística, em particular, os escritos de Fanon (2008, p. 35) já denunciavam a existência de “certas constelações e instituições, vividas por homens determinados, no quadro de áreas geográficas precisas que num dado momento sofreram o assalto direto e brutal de esquemas culturais diferentes”. Ou seja, existe um grupo social com desenvolvimento técnico, geralmente elevado que corrobora e se favorece com a instalação da máquina de dominação organizada promovendo a desaculturação econômica, biológica, linguística, racial, gênero e sexo. Ou seja, um conjunto simbólico de processos envolvidos no ato de dominação dos povos, no regime colonial, que envolve agressão e resistência.

Nessa perspectiva, Mignolo (2007) pensa a episteme decolonial como modo de desprender-se da lógica eurocêntrica. Um paradigma que questiona o lado obscuro da ideologia moderna, assente na economia capitalista, “desde o mercantilismo do séc. XVI, o livre comércio nos sécs. seguintes, a revolução industrial do séc. XIX, a revolução tecnológica do séc. XX” (2007, p. 26, tradução nossa).

Para os críticos decoloniais, a modernidade tornou-se alvo de crítica, pois sua retórica salvacionista e progressista não se responsabiliza pelos atuais atos de violência terroristas, protestos e movimentos sociais que vem gerando “seres humilhados, vilipendiados e marginalizados” não somente africanos, mas os habitantes da América Latina, afrodescendentes

⁶ [...] Devemos entender que o capitalismo não é apenas um sistema econômico (paradigma da economia política) e não é apenas um sistema cultural (paradigma dos estudos culturais / pós-coloniais em seu aspecto 'Anglo'), mas é uma rede global de poder, composta de processos econômicos, políticos e culturais, cuja soma mantém todo o sistema.” (CASTRO-GOMES; GROSGOUEL, 2007, p. 17).

na diáspora, e pelo mundo em geral, demonstrando assim que o término do regime escravocrata não significou o fim de todas as formas de violência. Dessa forma, é fundamental “trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial”⁷ (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, p. 13, 2007).

Em síntese, o propósito principal do argumento decolonial é pensar o Sul a partir do próprio Sul e valorizar o sujeito subalternizado, suas experiências e atitudes no resgate de sua subjetividade epistêmica, que compreende língua, etnia, raça, cultura, gênero, tendo em conta sua contemporaneidade e o seu lugar geopolítico. Desse modo, Mignolo (2007) resume a episteme decolonial como:

[...] la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). (MIGNOLO, 2007, p. 30).⁸

Nesse olhar, associam-se também os pensadores Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 17). Ambos os críticos pensam o giro decolonial como a “prática de oposição e intervenção, estabelecida no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema-mundo moderno/colonial reagiu aos desígnios imperiais”, que partem da acumulação do capital em escala mundial e disseminação de ideologias globais que sustentam a hegemonia do capitalismo (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 17). No âmbito das insuficiências analíticas dos estudos vinculados às correntes marxistas, o movimento decolonial, igualmente, procurou compreender como os países ditos subdesenvolvidos enquadram-se no capitalismo global em sua fase imperialista, tendo o subdesenvolvimento como indispensável para o progresso econômico dos países centrais, formando uma dialética da dependência, para pensar e ressignificar as exclusões geradas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais, étnicas e de gênero/sexualidade, linguísticas implantadas pela modernidade, permitindo, desse modo, dar visibilidade às epistemologias subalternizadas no processo histórico (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007). Nesse entendimento, torna-se possível perceber a decolonialidade

⁷ Transcendendo o pressuposto de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo os quais, com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação na periferia, vivemos agora em um mundo descolonizado e pós-colonial.

⁸ Abertura e liberdade de pensamento e formas de vida-otro (economias-otro, teorías políticas-otro); a limpeza da colonialidade do ser e do saber; o distanciamento da retórica da modernidade e seu imaginário imperial articulado na retórica da democracia. O pensamento decolonial tem como razão de ser e objetivo a descolonialidade do poder (ou seja, da matriz colonial do poder). (MIGNOLO, 2007, p. 30, tradução nossa).

muito além de um projeto acadêmico que reúne somente intelectuais e militantes associados diretamente ao grupo, pois inclui também um histórico de lutas invisibilizadas e construções sociais decorrentes do capitalismo.

Assim, sua compreensão passa do entendimento de que o colonialismo, enquanto período histórico, com início nos finais do séc. XV e sistema de exploração, constituindo-se em um estágio da modernidade europeia “geopolítica e geoistoricamente em sua dupla face: configuração econômica e política do mundo moderno, bem como o espaço intelectual [...]” (MIGNOLO, 2007, p. 140), foi uma estrutura de dominação/exploração decorrente do capitalista, ocorrido no pico do desenvolvimento da modernidade. O seu fim, com o encerramento da Guerra Fria, paralelamente ao encerramento do colonialismo moderno, foi o ponto inicial da colonialidade global, como afirma Quijano (2000).

Nesse seguimento, a colonialidade, para além de constituir a reverberação das “relações de exploração/dominação/conflito envolvendo grupos heterogêneos, inseridos no padrão mundial de poder colonial/moderno” (ROCHA, 2017, p. 31), enfatiza o “princípio organizador das múltiplas estruturas hierarquias do sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2008, p. 123). Nesse sentido, valoriza-se o papel cultural, as políticas econômicas e epistemologias dos países da periferia que experienciaram a colonização na sua construção histórica. E nesse âmbito, Quijano (2000), em diálogo com alguns intelectuais do grupo M/C, vai pensar a colonialidade como:

[...] um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América. (QUIJANO, 2000, p. 342).

De acordo com Mignolo (2017), o modelo de dominação que justifica a violência não passa de uma face oculta do suposto progresso da modernidade, correspondendo ao complexo padrão de relações de poder que atravessa a retórica da modernidade. Ou seja, uma fraude de desenvolvimento vinculado ao modelo colonial e suas estruturas de poder e subordinação reproduzidas no sistema-mundo em escala global.

A grosso modo, seu princípio fundamental, a acumulação do capital, ao conceber o mundo, subjetivamente, permitiu que um grupo social, político e econômico se autoproclamasse o centro e tivesse maior domínio sobre a vida do Outro. Nesse sentido, o quadro de dominação e poder de conhecimento emergiu do encobrimento do outro na América Latina, escravização da população africana e colonização nos seus territórios, bem como usurpação do direito de pensar por si, ou seja do “apagamento e invisibilização de experiências

de resistências, produção de saberes subalternos e expressividades dos sujeitos desumanizados pela sua lógica de classificação social.” (CASTRO, 2018, p. 15).

Em suma, os novos arranjos do sistema-mundo capital/moderno que constituem a colonialidade ou colonialidade de poder são uma projeção do ponto máximo da modernidade (colonialismo) e dos pseudo-estados-nações modernos após a descolonização político-jurídica da periferia, ao longo dos últimos 50 anos, que constituem o “vínculo entre o passado e o presente, no qual emerge um padrão de poder” (STREVA, 2016, p. 21). Diretamente vinculado à estrutura da exploração, o lado obscuro da modernidade tem produzido e disseminado conhecimento a partir de uma perspectiva hegemônica e geocultural que designa o eurocentrismo, por meio do qual o mundo global capitalista é a única perspectiva cognitiva de racionalidade possível. Muito além de uma geopolítica econômica, a colonialidade tornou-se um sistema ideológico, social, e “tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo, embora tenha sido engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado” (QUIJANO 2009, p. 73), justamente porque esse padrão de dominação não se restringiu somente ao controle da economia/trabalho. Ao contrário, envolveu o controle da autoridade – o Estado e suas instituições – da raça, do gênero, da sexualidade, do conhecimento e da natureza, de modo que as nações periféricas do sul incluindo os não-europeus provam diariamente sua dependência ao regime da "colonialidade global" imposto pelos estados europeus e da América do Norte, uma vez que são subsidiados anualmente pelo Fundo Monetário Internacional, pelo Banco Mundial, Pentágono e OTAN, como já mencionado.

Para um maior alcance da dominação do poder econômico e político, a colonialidade estendeu-se para a dimensão do saber. Nesse âmbito, o centro europeu-norte-americano, baseado no padrão do poder mundial colonial/moderno, capitalista europeu, para além do controle da economia da natureza e dos recursos naturais em escala global produziu e implementou uma perspectiva de conhecimento eurocêntrico a fim de controlar a subjetividade e o conhecimento (MIGNOLO, 2003). Assim, uma atitude colonial frente ao conhecimento subalterniza as múltiplas formas de saber vindas dos países colonizados. A atitude colonial e o pensamento eurocêntrico consistem no monopólio sistemático do conhecimento, na medida em que a forma de pensar é sempre atribuída aos territórios (ex)coloniais classificados como populares, leigos, naturais, e seus sujeitos têm o status de objetos, pois o “poder se articula com o controle da raça e do gênero na divisão internacional do trabalho, a colonialidade do saber é também estruturalmente racista e sexista, e essencialmente burguesa (CASTRO, 2018, p. 40). Nesse contexto, é pertinente mencionar as literaturas africanas de língua portuguesa e, de

maneira geral, todas as que surgiram em contextos de opressão, como representações significativas de espaços de embate da colonialidade, conforme a crítica decolonial.

Lalande (1999, p. 313) toma o conceito de epistemologia como uma noção intimamente ligada à filosofia da ciência e pressupõe tratar-se de um “estudo crítico dos princípios, hipóteses e resultados das diversas ciências, destinadas a determinar a sua origem lógica, seu valor e a sua importância objetiva”. Vista como principal suporte de qualquer conhecimento, desmascara o mito da neutralidade e da objetividade científica, assim como as metodologias de desenvolvimento e aperfeiçoamento que desqualificam ou invalidam os conteúdos empíricos, tornando o pensamento mais acessível.

Por conta das fragilidades subjetivas que pensam a lógica da verdade como estratégia para superar a complexidade hermética da construção epistemológica enquanto filosofia da ciência, durante um período que teve seu início no séc. XVI, estendendo-se até meados do séc. XIX, o padrão de dominação capitalista mundial legitimou ideologicamente sua racionalidade. Seguindo a perspectiva positivista, a racionalidade ocidental legitimou-se enquanto única episteme com rigor e verdade, pautando-se na distinção dicotômica do sujeito *vs* objeto; natureza *vs* sociedade. Entretanto, essa visão e atuação determinista, que concebe a verdade humana como representação transparente, neutra da realidade, não se forjou apenas como uma epistemologia e sim enquanto uma política de conhecimento interessada na transformação ativa tanto da natureza quanto do mundo, atuando dentro das esferas sociais seguindo os parâmetros de dominação capitalista, colonialista (SANTOS, 2010).

Nos meandros desse par dicotômico de concepção epistemológica ocidental predomina o pensamento do antropólogo Lévi-Strauss (1982), no que tange à natureza humana. De acordo com este pensador, o homem é classificado como primitivo e civilizado, sendo o primitivo o que se encontra no plano mitológico e, o civilizado, na ordem do saber científico (evoluído). Embora esse autor reconheça o plano mitológico e científico como diferentes modos de conceber o mundo e ressaltar a necessidade de analisá-las de formas distintas e paralelas ao adquirir conhecimento, sua abordagem marcada pela perspectiva eurocêntrica, pois classifica em termos de superioridade um povo em relação a outro.

O modo dualista de conceber o conhecimento, favorecendo, em termos de criação e ou produção, um determinado polo global, nesse caso o Norte, ocultou outras várias formas de conceber a verdade - o senso comum, a filosofia e a teologia - enquanto fluxo e movimento do ato de conhecer, de produzir saber, inseridas num modelo de compreensão dos processos políticos, sociológicos de produção/recepção do conhecimento em espaços sociais diferentes do ocidental. Isto é, através da epistemologia hegemônica negou-se ao resto do mundo outras

formas de conhecimento, impondo valores e subjetividades eurocêntricas. De tal forma que alguns pensamentos e modos de produção de conhecimento provenientes de diferentes esferas geopolíticas e culturais foram desvinculados do campo científico, do campo do pensamento.

Todavia, em *Um discurso sobre as ciências*, livro lançado no fim da década de 1980 pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, o autor esclarece que o paradigma epistemológico até então em vigor entrara em colapso, visto que seus pilares fundantes não davam conta de outras formas pensantes do mundo global. Tornavam-se (e tornam-se) necessárias novas abordagens geo-sociológicas para um pensar “mais amplo, para a superação da dicotomia natureza/sociedade, complexidade da relação sujeito/objeto, na concepção construtivista da verdade”, pois as vozes antes silenciadas ecoam dos “escombros” (SANTOS, 2004, p. 2).

Enquanto a epistemologia ocidental apresentava incoerências, os países colonizados de América-latina, Ásia e África denunciavam a dor e sofrimento da “civilização”. As diferentes formas e teorizações das representações dos povos que passaram pela experiência colonial evidenciam inúmeras chagas abertas, transformações profundas ocorridas em todos os planos da vida cotidiana, principalmente, no que tange ao pensar por si (MBEMBE, 2010). Os povos africanos, assim como os latino-americanos, começaram a dar-se conta dessa epistemologia que se apoderou não somente do seu lugar, mas também de suas subjetividades, da possibilidade de se intitular sujeitos.

Assim, com uma abordagem de denúncia da postura eurocêntrica da Modernidade, pensando a descolonização do saber a partir de uma visão epistemológica descentrada e vinda de outras esferas históricas locais, Boaventura de Sousa Santos (2009) desenvolve a lógica epistemológica decolonial do Sul (Epistemologias do Sul). De cunho político, essa categoria de pensamento, segundo o sociólogo português, nasceu de lutas contra-hegemônicas advindas da constatação de um mundo múltiplo e variado, desde a modernidade, dominado, ainda, por uma única forma de produção de conhecimento epistemicida, caracterizada pelo colonialismo, capitalismo e patriarcado como formas de opressão.

Essa linha de pensamento concorda também que os mecanismos opressores do colonialismo, do patriarcado e do capitalismo, fomentaram, perante as nações colonizadas, a destruição e a inferiorização de saberes e práticas culturais, desperdiçando suas diversidades e as múltiplas visões do mundo. A colonização, em particular, provocou relações extremamente desiguais ao causar a supressão de muitas formas peculiares de saber, pois “imprimiu uma dinâmica histórica de dominação política e cultural aos grupos sociais subalternos, ao submetê-los sua visão etnocêntrica em todos os sentidos da vida e das práticas sociais” (TAVARES, 2009). Em seu nome e da civilização, o avanço do poder hegemônico interferiu em todos os

planos desde a “[...] cultura à religião, ao disseminar ideologias produtoras de epistemologias que justificam o compromisso somente com uma parte do norte global, instaurando uma epistemologia do norte supra geográfico, vinculado ao contexto de dominação e exploração sem limites.” (ROCHA, 2017, p. 19).

De acordo com Santos, epistemologias do Sul definem um conceito guiado pela premissa de que todos os povos produzem e reproduzem conhecimentos baseados nas suas relações sociais conforme as práticas e ações dos seus atores. Partindo desse pressuposto, sua reflexão tem intuito de validar os saberes produzidos na periferia pelos grupos marginalizados socialmente. Além disso, compreende que os objetivos da ciência, na Europa, “questionam a racionalidade hegemônica que, ao contrair o presente e expandir indefinidamente o futuro, produz os povos colonizados como o passado e autoprojetam o lócus de enunciação eurocentrado como único digno de pensar o futuro”. Assim, as epistemologias do Sul englobam estudos referentes a várias experiências de grupos sociais que tiveram seu mosaico científico e multicultural silenciados pela razão moderna arrogante e indolente, “denunciando a supressão, valorizando os saberes que resistiram com êxito e investigar as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.” (SANTOS, 2010, p.7). Por esse ângulo do pensamento de Santos, deve-se compreender que a ciência “ não pode ser desarticulada ou isolada da cultura, da política, sendo interventivas e interativas, sobretudo sobre as diferenças.” (SILVA; SILVA, 2014, p. 151).

Santos explica que o novo paradigma epistemológico, embora seja uma crítica à “razão indolente”, não pretende desvalorizar o modelo científico já existente mas, sim, legitimar epistemes antes silenciadas pelo Norte Global, ao longo da História, denunciando a lógica epistêmica que fortaleceu a exclusão e promoveu o silenciamentos de vários grupos sociais. Além desses postulados constituírem as epistemologias do Sul como uma nova ordem transdisciplinar, o pensador português define o Sul “ como uma metáfora no campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo ” (SANTOS, 2010, p. 12). Não se trata, portanto, somente de uma questão geográfica referente ao “conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu com exceções, por exemplo, da Austrália e Nova Zelândia, que não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do resto Norte Global”, mas as Epistemologias do Sul representam também todo o sofrimento humano causado pelo mecanismos de opressão e de resistência dos subalternizados (SANTOS, 2010, p. 13).

Contudo, o conceito supra geográfico Sul, como se pode constatar, não é total, uma vez que se verifica, no Norte global, a existência de grupos sociais que foram e continuam sendo subalternizados. Paralelamente, e de igual modo, o Sul possui pequenos grupos sociais que se beneficiaram do capitalismo colonial, constituindo monopólios que seguem exercendo dominação de saber e poder. Esta dominação, de natureza eurocêntrica, estabelece uma categoria de pensamento moderno ocidental designado abissal, que “desarticula ou isola o conhecimento da cultura, da política.” (SANTOS, 2010).

Nesse raciocínio, o sociólogo português afirma que o paradigma abissal trata de um pensamento fundamentado por diferenças radicais de realidades sociais, visíveis e invisíveis, projetadas por uma linha imaginária que divide o mundo e o polariza (Norte e Sul) em dois universos ontologicamente diferentes dos quais ‘o outro lado da linha’ (invisível) desaparece enquanto realidade, tornando-se, desse modo, ausente ou mesmo produzido como inexistente.” (SANTOS, 2009, p. 23). Porventura, o lado invisível, embora seja relegado à margem, constitui uma cisão significativa nas relações sociais e é de tal maneira perceptível tanto quanto o outro lado, uma vez que representa a maioria em relação ao Norte Global hegemônico constituído por alguns países da Europa e outros da América do Norte, bem como por ser o mecanismo fundante do lado visível. Fala-se, desse modo, “dos territórios coloniais”, dos quais fazem parte “os operários, trabalhadores rurais, os países da África, habitantes ilegítimos para o resto do mundo, transformados em inexistentes, invisibilizados histórica, social, cultural e politicamente por um monopólio epistemológico do Norte global.” (ROCHA, 2017, p. 20).

Ao mesmo tempo que o pensamento abissal se apropria, violenta e controla formas de produções tanto jurídicas quanto epistemológicas, impossibilitando a copresença de saberes de outras ordens e restringindo as perspectivas ideológicas a um único campo linear, o da modernidade colonial ocidental qualifica outras distintas ordens de saberes apenas como meros mitos relativos a crenças, opiniões. Portanto, frisa-se que as epistemologias do sul são uma premissa de que os povos da margem são produtores de formas de conhecimento e modos de vida transgressores à lógica do campo moderno científico eurocentrado.

Posto isto, Santos (2004, 2010) propõe e explicita a urgência de uma nova hermenêutica como forma de abolir o cânone monolítico e universalista em prol da reconstrução de novas culturas do saber contra-hegemônicas. Para tanto, o pensador investe no conceito de ecologia de saberes a contrapelo da ciência moderna, capaz de alterar a lógica da aprendizagem. A existência de diálogos horizontais entre conhecimentos denota uma avanço em direção ao pensamento pós-abissal, aspecto fulcral para a superação do pensamento abissal além do

verdadeiro e falso, da localização geográfica, assim como da divisão social, suspendendo desse modo os limites reguladores de “estar e de se ser no mundo.” (SANTOS, 2009, p. 15).

De modo similar às ideias de Mignolo e de Santos, em contraponto e na necessidade de uma “racionalidade mais ampla” nas estratégias de pensar o subalternizado, assim como os paradigmas que o representam a partir de uma geopolítica e de um corpo-político local, Mudimbe (2013), filósofo e crítico literário congolês, apresenta um postulado epistemológico orientado para o conhecimento da filosofia africana, baseado no pensamento empírico desenvolvido no continente africano, designado gnose africana. Em *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* (2013), o autor reinterpreta a gênese e produção do conhecimento africano, bem como o mecanismo para “desestruturar e desconstruir progressivamente o sólido edifício da epistemologia ocidental e patriarcal” que distancia a subjetividade epistemológica africana de suas características intrínsecas.

Os argumentos epistemológicos produzidos pela episteme ocidental traduzem dúvidas do que realmente é africano uma vez que imprimem uma visão eurocêntrica. Assim, pode-se compreender os questionamentos vindo de Hountondji (2009, p. 121) sobre o “quão africanos são os chamados estudos africanos sendo que até agora tanto os intérpretes ocidentais como os analistas africanos têm vindo a usar categorias e sistemas de análise conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental”. Os resultados desse e outros questionamentos são a desqualificação do pensamento africano, o que não somente se restringe a disciplinas sobre os estudos africanos, mas envolve um leque de perspectivas que incluem a linguística africana, antropologia e sociologia africanas, história africana, política africana, filosofia africana, entre outras.

A fim de entender o que é e não é filosofia africana, o autor orienta o debate para as “condições de possibilidade do conhecimento nesse espaço geográfico como parte de um corpo mais amplo de conhecimento sobre a África” (MUDIMBE 2013, p. 9), longe de conceber credibilidade a quem representa melhor, mas sim ao que dá conta da complexidade dos saberes que giram em torno desse continente. Nesse âmbito, suas reflexões e tradução do pensamento africano na perspectiva de romper com a episteme ocidental revelam que a experiência africana descrita pela antropologia tradicional moderna é atravessada pelo projeto colonial instaurado no continente no período entre o séc. XIX até meados do séc. XX, durante a disputa por exploração do território africano, fato que não se limitou a esse período, como destaca Mudimbe (2013), pois, sob novos arranjos do poder-saber-ser, vive-se ainda uma dominação colonial moderna.

Nesse sentido, tomando como ponto de partida o conceito de gnose que, traduzido do grego, “significa modo de saber, pesquisa, métodos do saber, investigação”, o filósofo africano evidencia de fato o que está subjacente ao pensamento africano, uma vez anulado pela epistemologia de natureza ocidental na produção de espaços geosociológicos. E desse modo, a partir das reflexões acima colocadas, chega-se à noção de gnosiologia:

[...] (do gr. *gnosis*: conhecimento, e *logos*: teoria, ciência): Teoria do conhecimento que tem por objetivo buscar a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer. Por vezes, o termo ‘gnosiologia’ é tomado como sinônimo de epistemologia, embora seja mais amplo, pois abrange todo tipo de conhecimento, estudando o conhecimento em sentido mais genérico. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p. 86).

De acordo com Lalande (1996 p. 448), trata-se de um conceito necessário uma vez que permite compreender diferentes ordens de saber, desde o ser ao fazer, “nas suas condições e nos seus resultados, a priori e a posteriori”. Ao referir-se à noção de gnose africana, o autor destaca o entendimento empírico africano desenvolvido no espaço africano tendo em conta a diversidade característica do continente e suas relações interativas e intervenientes com a cultura política sociedade em geral. Assim, Mudimbe (2013) faz uma ruptura arqueológica com a epistemologia ocidental e um exame que esclarece as consequências da implantação do estrutura colonizadora na África e que vão além da divisão abusiva do espaço geográfico africano na corrida imperialista.

Dentre os males causados pela epistemologia eurocêntrica estão a criação de um espaço-temporal imaginário, entre os extremos dicotômicos, dos quais “acontecimentos sociais e econômicos definem a marginalidade”, que subjaz a gnose africana em conflito com a ordem ocidental (MUDIMBE, 2013, p. 19). Embora esse lócus enunciativo demonstre a crueldade da colonização, ao mesmo tempo é o lugar que faz emergir discursos de alteridade que permitem entender a tradição africana, a (des)construção do sujeito africano, as disputas pelos territórios do continente africano, e se desconstroem as imagens ocidentais traduzidas pela modernidade por meio do etnocentrismo epistemológico que ecoa em todas as vertentes da ciência moderna. Por conseguinte, Mudimbe chama atenção às leituras por detrás do pensamento e do lugar político africano, uma vez que se limitam apenas em “organizar o mundo em dicotomias”, ao invés de analisar e compreender os modos como se deram as negociações dos elementos responsáveis pela produção desse lócus enunciativo. Assim sendo, é possível, como explicita Mudimbe (2013), compreender que, de fato, o problema não foi o contato da África e América com o resto do mundo, mas, sim, como este contato se processou, através da violência, expropriação cultural, dominação e disseminação de ideologia eurocêntrica. E usar esse espaço intermediário como fonte de captação e disseminação de saberes alternativos é crucial para o

desenvolvimento de uma tradição que, por vezes, “espelha uma imagem fraca de um passado mítico” (MUDIMBE, 2013, p. 20).

As epistemologias transdisciplinares até aqui apresentadas são uma abertura ao diálogo horizontal de resistência efetuada pelos países da periferia por meio das suas narrativas que revelam identidades em construção. Tal diálogo parte do entendimento das epistemologias decoloniais não somente como modos para problematizar os processos de racialização das identidades locais na modernidade e sim do reconhecimento que os critérios e conceitos adotados na diferença colonial foram previamente construídos e serviram de classificação e agrupamento linguísticos a partir da diferença colonial (SEVERO, 2019, p. 144). A diferença colonial, nesse segmento, é o elo de ligação ou a materialidade da modernidade e da colonialidade. Elemento comum de emergência, por um lado, das categorias de pensamento hegemônicas e, por outro, dos pensamentos que não ignoram a modernidade mas também não se permitem subjugar, ou seja, é a peça fundamental para se pensar a constituição do sistema moderno colonial e a geopolítica do conhecimento dos povos subalternizados. Para Mignolo (2003, p. 10):

[trata-se de] um espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta.

Ou seja, um espaço de mobilidade em que se evidenciam os maiores conflitos de superioridade e lutas contra-hegemônicas:

Na “ / ” (barra) que une e separa modernidade e colonialidade, cria-se e estabelece-se a diferença colonial. Não a diferença cultural, mas a transformação da diferença cultural em valores e hierarquias: raciais e patriarcais, por um lado, e geopolíticas, pelo outro. Noções como ‘Novo Mundo’, ‘Terceiro Mundo’, ‘Países Emergentes’ não são distinções ontológicas, ou seja, provêm de regiões do mundo e de pessoas. São classificações epistêmicas, e quem classifica controla o conhecimento. A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo. [...] A classificação e a hierarquização é um assunto epistêmico na construção da colonialidade do poder. (MIGNOLO, 2003, p. 11-12).

Assim sendo, a noção de diferença colonial se “refere ao conhecimento e às dimensões culturais do processo de subalternização efetuada pela colonialidade do poder e ressalta as diferenças culturais nas estruturas globais de poder, projetando a importância do locus de enunciação desta diferença” (ESCOBAR, 2003, p. 62). Ademais:

É também o espaço em que a restituição do conhecimento subalterno está sendo verificada e o pensamento fronteiro está emergindo. A diferença colonial é o espaço em que as histórias locais que estão inventando e fazendo reais os projetos

globais, se encontram com aquelas histórias locais que as recebem; É o espaço em que os projetos globais devem se adaptar e integrar ou em que são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, a localização física e imaginária a partir da qual a colonialidade do poder opera a partir do confronto entre dois tipos de histórias locais que se desenvolvem em diferentes espaços e tempos em todo o planeta. (MIGNOLO, 2003, p. 8).

Nesse espaço, as histórias locais inventam-se e implementam os projetos globais, como também são adaptados, adotados, rejuntados, integrados ou ignorados novos projetos (MIGNOLO, 2012). Embora seja o local cujo ocidentalismo desenvolveu-se e foi articulado como imaginário abrangente do mundo moderno/colonial, mais do que isso é, portanto, o espaço cujo pensamento de alteridade emerge e se restitui. A esses deslocamentos consequentes da diferença colonial conceitualiza-se como pensamento fronteiriço (MIGNOLO, 2003). Assim sendo, os movimentos e os projetos desenvolvidos nesse espaço-temporal e imaginário no qual habitam os subalternizados em articulação com a colonialidade do poder e saber, sem hierarquias de conhecimento e atitudes eurocêntricas rompem com os binarismos:

[...] isto é, percebem-se os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. [...], uma vez que as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19).

Ressalta-se que “o pensamento fronteiriço” é um deslocamento epistemológico do universal para uma gnose local, tornado possível pelo entre lugar de diferenças. Este é tido como ponto de diálogo das forças coloniais e subalternas sobretudo de trânsito de pensamentos, respostas epistemológicas para a superação das relações de opressão, exploração e pobreza, perpetuadas nas relações de poder internacionais (GROSFUGUEL 2008; ROSEVICS, 2017). Mais do que uma opção epistemológica, é uma condição de situações dialógicas em que uma enunciação fraturada é pronunciada pela perspectiva subalterna como resposta ao discurso e perspectiva hegemônicas, como ressalta Mignolo (2012, p. 10):

O pensamento de fronteira torna-se, então, a epistemologia necessária para desvincular e descolonizar o conhecimento e, no processo, construir histórias locais decoloniais, restaurando a dignidade que a ideia ocidental da história universal tirou de milhões de pessoas.

A partir da crítica ao modelo de dominação vigente, o pensamento fronteiriço afirma um lugar de enunciação, pois seu discurso, sempre contra-hegemônico, desloca vozes silenciadas para o centro da enunciação teórica, a fim de reivindicar e legitimar sua localização filosófica (MIGNOLO, 2003). Na esteira do giro decolonial, a fronteira é também um espaço do qual o subalternizado habita e desprende o pensamento para outras possibilidades de

construção/visão/concepção. Isto é, um campo de emancipação epistêmica e ideológica que passa pela compreensão da colonialidade do saber e poder na esfera global. Seus desafios estão em pensar “[...] o lugar geopolítico e o corpo político do sujeito que fala”. Assim:

Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A ‘ego política do conhecimento’ da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ‘Ego’ não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciador encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (GROSFUGUEL, 2009, p. 46).

Ou seja, uma subsistência da colonialidade responsável, a grosso modo, pela manutenção dos centros hegemônicos e do controle sucessivo das margens e periferias. Porém, as epistemologias aqui apresentadas, construídas na base da crítica à ciência ocidental excludente e hegemônica (MIGNOLO, 2000, p. 104), evidenciam o quão é necessário e urgente é o resgate do sujeito subalternizado. Não existe neutralidade filosófica, posto que o pensamento é uma pluralidade em diálogo e entendimento de concepções divergentes. Isso está subjacente aos espaços que produzem conhecimento de acordo com o pensamento decolonial.

Essa proposição de ideias vem dialogando com as categorias de identidade, língua e literatura no contexto africano e moçambicano, em particular, uma vez que apresentam configurações do subalternizado considerando suas as implicações sociais, históricas, políticas e culturais. Embora o sistema de poder mundial continue crescendo em grandes proporções nas regiões periféricas designadas Terceiro Mundo, olhando para “desculturação e destruição das estruturas econômicas, sociais e mentais tradicionais, sendo substituídas a prazo por um montão de sucata destinada à ferrugem” (LATOUCHE, 1994, p. 84), todavia, a universalização da pluralidade cultural está fadada à destruição, à medida que seu modelo tem continuamente apresentado falhas que levam a uma rasura do monoculturalismo e, conseqüentemente, a formulações discursivas de outras ordens de saber (ROCHA, 2017).

Constatados os fundamentos das epistemologias decoloniais que captam não somente as potencialidades do local da produção da diferença, mas, também o sujeito que fala, deve-se discutir o uso das “máscaras negras” como resistência às forças colonizadoras, tomando o contexto africano como espaço colonial do qual emerge a colonialidade *vs* modernidade, a reconstrução e ressignificação dos sujeitos coloniais. Para isso, consideram-se as implicações e ou deslocamentos sociais, históricas, políticas e culturais que esses movimentos apresentam no

contexto africano em particular. Desse modo, o próximo ponto apresenta, as formas como se inscreve o sujeito africano e as reflexões de si no olhar crítico decolonial.

1.2 (Re)Configurações da alteridade (africana) no olhar decolonial

Falar do conhecimento africano na perspectiva decolonial pressupõe, primeiramente, a interpretação da realidade africana como espaço geopolítico a partir de suas experiências, ou seja, da compreensão do pensamento de e sobre a África a partir do modo como este é concebido, dando primazia aos princípios e valores culturais produzidos pelos sujeitos africanos à medida que estes pensam por si com autoridade epistêmica e com base nas suas relações sociais. Essa reflexão sugere um ponto principal: “o reconhecimento de múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais, assim como as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados à colonialidade do poder” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016). Porém, o provincialismo epistemológico europeu segue produzindo invisibilidade de experiências históricas e sociais de sujeitos subordinados às codificações de gênero, sexualidade e raça.

De acordo com o filósofo Hountondji (2009, p. 122), reconhecer a diferença, no entanto, não tem sido tarefa fácil, uma vez que ainda vigora a suposta ideia de que “os africanos não têm consciência da sua própria filosofia, sendo necessário analistas ocidentais, que observam a partir do exterior, traçar um quadro sistemático da sua sabedoria”. Essa questão está implícita na premissa geral de que o pensamento africano é “uma mundivisão [...] partilhada inconscientemente por todos os africanos.” (HOUNTONJJI, 2009, p. 123). Nesse sentido, pouco se toca sobre a heterogeneidade africana, para não dizer que se torna quase impossível idealizar o conhecimento ou o sujeito africano sem associá-lo ao selvagem e ao primitivo.

Essa premissa está presente em reflexões de intelectuais africanistas e até mesmo de africanos dos/nos movimentos sociais, tais como pan-africanismo e negritude. Dotados de essencialismo, esses discursos, em geral e a grosso modo, têm sido vistos como uma má formulação por parte dos pressupostos ocidentalizantes a serviço do paradigma dominante, pois desconsideram a pluralidade da diferença cultural enquanto composição identitária, imprimindo-se, ao contrário, identidades sólidas e unas.

Por trás desse essencialismo, de acordo com Mbembe (2001), estão as correntes historicistas “nativistas e instrumentalistas (economicistas)”, produzidas ao longo de vários anos, pela episteme ocidental, que vêm aniquilando de modo sistemático todas as tentativas e condições de construção e representação da alteridade africana. Com objetivo de perpetuar a

dominação não somente epistêmica, impossibilitando o desenvolvimento de concepções que levam o sujeito africano a torna-se consciente de si, esses paradigmas alienaram modos de conceber o pensamento africano, imprimindo “explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente categorias e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica exógena até mesmo nas descrições afrocêntricas mais evidentes.” (MBEMBE, 2001).

Mbembe (2001) deixa claro que os mecanismos de poder/saber e ser (colonialismo, escravidão, capitalismo, patriarcado), procedimentos econômicos e jurídicos exercidos nos territórios africanos são os pilares da episteme ocidental e suas narrativas e, por conseguinte, responsáveis pelos efeitos de morte social uma vez que, usurpando os bens locais e projetando o etnocentrismo, tornaram o sujeito africano alienado de si mesmo. Desse modo, viu-se a perda de familiaridade com a tradição, transformando a subjetividade em objeto. Esses fatos conduziram o sujeito africano a uma experiência singular de sujeição, de enclausuramento causado pela falsificação da história pelo Outro, o que resultou em impedimento de sua autorrepresentação. No entanto, a busca incessante pela “identidade cultural colocou em evidência a tensão entre uma tendência particularista, que exaltava a diferença com o objetivo de atingir a especificidade, e a tendência universalizante, que apelava para a condição humana.” (OLIVEIRA; MAGALHÃES, 2017, p. 13).

Mbembe (2001, p. 198), na sua crítica ao essencialismo etnocentrista das metanarrativas ocidentais que acompanham a filosofia e as identidades africanas, justifica que “não há como resumir ou nomear identidade africana em um único termo, muito menos assumir uma única categoria, uma vez que esta é constituída por várias práticas ou formas variadas de ver o mundo que partem dos valores culturais, linguísticos sociais de certo modo reversíveis e instáveis”. De igual modo, é “inconcebível reduzir toda pluralidade identitária, filosófica africana unicamente a uma relação biológica fundamentada no sangue, raça ou na geografia muito menos reduzir à tradição na medida em que o significado desta última está constantemente mudando.” (HAMILTON, 1998, *apud*, MBEMBE, 2001, p. 199). Nesse sentido, dá-se o giro decolonial na reconfiguração do conhecimento africano através do diálogo entre os povos colonizados ou que vivenciam a colonialidade, partindo da ideia de que esses povos são produtores de modos de vida e de conhecimentos transgressores à lógica ocidental.

A releitura crítica dos discursos ocidentalizados tem demonstrado que o conhecimento africano é sistematizado em conceitos e categorias interpretativas distintos a partir de ações afirmativas baseadas num lócus de enunciação marcado não apenas pela localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, como também pelas hierarquias, de classe, gênero, sexos, que incidem sobre o corpo. Inúmeros intelectuais e pesquisadores africanos que

pensam a condição do africano a partir da experiência, assim como da diversidade cultural, linguística, política e social, têm feito um trabalho fundamental “no registro e na análise dessas interpretações e práticas políticas e culturais, uma restituição da fala e da produção teórica e política de sujeitos que até então eram vistos como destituídos da condição de fala e da habilidade de produção de teorias e projetos políticos.” (BERNARDINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016).

Mediante o bojo teórico aqui colocado, Mbembe (2001) chama atenção à necessidade de distinguir lugar epistêmico e lugar social, pois o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense sistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Nesse viés:

[...] a busca não somente de provincializar o ocidente, mas também toda e qualquer forma de conhecimento que se proponha a universalização do conhecimento africano vai se situar nas respostas e diálogos apresentados pelos pensadores, filósofos, escritores contra a epistemologia dominante, resgatando seu espaço para narrar suas histórias afim de refutar desse modo, as definições ocidentais sobre a África que detém o monopólio da expressão do humano em geral e permite que os africanos finalmente narrem suas próprias fábulas em uma linguagem e voz que não podem ser imitadas porque são verdadeiramente suas. (MBEMBE, 2001, p. 171-209).

Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalternizada é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico (GROSGUÉL, 2009). Nesse cenário destaca-se a literatura moçambicana na reconstrução das identidades silenciadas, representando as figuras linguísticas nacionais e os sujeitos que (re)produzem histórias simbólicas das subjetividades ocultas. É sobre esses aspetos que se volta o próximo capítulo, especialmente dirigido a problematizar as línguas nacionais do tronco bantu como estratégia de resistência e de construção da identidade moçambicana. Trata-se de afirmá-las como a expressão dos aspectos culturais que produzem deslocamentos na sua incessante busca em participar na construção de projetos de construção da nação moçambicana, marcar o seu lugar na sociedade engajada na crítica e na luta contra a colonialidade do poder e do saber.

2 DIVERSIDADE LINGUÍSTICA NAS NARRATIVAS MOÇAMBICANAS

2.1 Percurso histórico da literatura moçambicana

Antes de abordar a questão das línguas bantu moçambicanas nas narrativas em questão, considera-se pertinente contextualizar a produção moçambicana, os seus desdobramentos enquanto sistema literário e suas aproximações às epistemologias decoloniais. Com essa reflexão tem-se o intuito de reafirmar o espaço de produção literária moçambicana como um universo de produção artística e de conhecimento a partir das cosmovisões locais, ou seja, de afirmação identitária, resistência aos paradigmas hegemônicos, além da representação das relações entre linguagem, história e literatura.

Considerando o sistema literário enquanto uma representação semiótica e simbólica de comunicação artística, bem como o conjunto coerente de obras articuladas organicamente na construção da nacionalidade na leitura de Candido, (1975), a literatura moçambicana integra o bloco de literaturas subalternizadas, nomeadamente, de Angola, Cabo-verde, Guiné-Bissau, São-Tomé, visto que suas trajetórias e experiências são marcadas de lutas pela independência política dos seus respectivos países das amarras do imperialismo português, assim como a formação da identidade nacional do seu povo. Todavia, embora tenham passado pela mesma experiência de colonização, cada uma das literaturas está circunscrita à sua própria geografia, com fronteiras, espaço histórico, social e cultural delimitados ao seu lugar de enunciação e possuem experiências estéticas próprias e distintas relativas à conjuntura política, social e econômica de seus respectivos países.

Em vista da emergência no “complexo processo de interação entre as diferentes orais e tradições escritas oriundas das diversas civilizações que se encontram, se cruzam ou se conflitam”, (MIGNOLO, 1991 *apud* MATUSSE, 1997, p. 185), os sistemas literários destacados, “tecem-se, diluem-se e refazem-se fronteiras [...] numa reinvenção quase sempre vibrante quer do vivido quer dos artifícios compositivos que desafiam tanto a estabilidade conceptual da arte como a da própria estrutura do real” (MENESES; RIBEIRO, 2008, p. 11), na representação das relações dialógicas de caráter histórico social e cultural.

A predisposição à insubordinação dos sistemas literários constitui estratégia de resistência caracterizada pela ação reativa à ocupação de seus lugares enunciativos, pelas principais potências imperiais europeias no âmbito da partilha do continente, no ponto mais alto da corrida imperial na exploração do território africano, como fonte do desenvolvimento capitalista pelo mundo. Buscando inscrever um sujeito mesmo “atravessado por tantas

interferências de ordem social ora locais, ora [...] por imposições culturais da metrópole colonizadora” (CHAVES, 2005, p. 24), em meio à colonização, o estudo dessas produções literárias, segundo Silva, devem considerar, como basilar, o seguinte pressuposto tanto teórico quanto metodológico:

[...] a ruptura com os paradigmas construídos em relação a sua alteridade no tocante à formação e ao desenvolvimento das estruturas sociais locais e à disseminação de ideias e de conceitos em torno dos quais tais sociedades foram surgindo sistematicamente ligadas às imagens de culturas exóticas, paisagens paradisíacas e animais selvagens [...]. (SILVA, 2014, p. 359).

Pautando-se nessa afirmação, a mesma pesquisadora sugere:

[...] atentar-se, por exemplo: para as estruturas políticas, econômicas e culturais desses países e suas respectivas especificidades; para a significativa pluralidade étnico-linguísticas; para a história do continente africano anterior ao processo colonial; para as rotas comerciais e as migrações endógenas; para as sucessivas guerras que se organizaram frente à expansão comercial europeia antes e depois da Conferência de Berlim (entre 1884 e 1885); para as demarcações e disputas territoriais anteriores e posteriores à chegada dos sistemas colonialistas; para o comércio com o estrangeiro; para a partilha e ocupação do continente [...], para os processos de guerras de libertação; para a reorganização política e econômica internas e as guerras do período pós-independência. (SILVA, 2014, p. 359).

Esses fatos evidenciam um espaço tradicional de circulação atravessado pelo sistema de representação hierárquico, vinculado a uma ordem civilizacional, estética, ética e ideológica eurocêntrica que possui duas linhas complementares. Pela primeira, impede o reconhecimento e legitimação dos autores locais e, pela segunda, representa de modo marginalizado e objetificado o sujeito africano e o seu lugar epistemológico, promovendo continuidade da realidade colonial.

De acordo com Mata (2016, p. 81), embora as “literaturas africanas sejam formações subsidiárias de diferentes estéticas [...], suas representações e formações literárias permitem intervir nas relações sócio-políticas, econômicas imperialistas do capitalismo global, e incutir valores identitários representativos dos seus povos”, pois como cartografias e mediações, articulam realidades distintas. De fato, ao aferir a diversidade cultural dessas produções, em especial dos países falantes da língua oficial portuguesa, percebem-se lugares cativos de sujeitos de resistência com características específicas no tocante às conjunturas político-econômicas, históricos-sociais e linguísticas, e seu árduo percurso foi na busca pela autonomia e emancipação conforme abordam as narrativas selecionadas para a análise. Os valores marginalizados por circunstâncias impostas pelo processo de colonização são recuperados tomando em consideração não somente o seu lugar geopolítico também o sujeito que se enunciava e desse modo rejeitam a exaltação do colonizador.

É nesse contexto que se entende que o espaço literário moçambicano segue atravessado por todas as facetas de dominação em novos formatos do colonialismo moderno chamado colonialidade global, isto é, a base do sistema colonial que continua agindo atualmente, de acordo com Castro-Gómez e Grosfoguel (2007). Assim, esse sistema situa-se no debate decolonial pois é *loci* enunciativo onde as diferenças são reinventadas e formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências que mobilizam o sujeito subalternizado a fazer sua história. Desse modo, orienta-o a romper o paradigma literário eurocêntrico, uma vez que esse padrão alienador detinha o monopólio ideológico e sistemático ao ponto de nomear as produções africanas sob domínio português como extensões do seu sistema literário. Tais nomenclaturas eurocêntricas são as que as denominavam de “literaturas da África portuguesa” (OLIVEIRA, 1962) ou “literaturas ultramarinas” (CÉSAR, 1967) ou, ainda, “literaturas ultramarinas de Portugal” (FERREIRA, 1987 *apud* SILVA, 2010, p. 22).

Diante da autonomia do sujeito subalternizado revelado na escrita literária, Margarido (1980) afirma que já se traçava o futuro autônomo das literaturas africanas e suas respectivas expressões nacionais. Essa perspectiva aponta que o panorama literário vem sendo ampliado conforme evidenciam as produções dos países referidos ao veicularem características próprias de vários níveis, exemplo da língua(gem), que não é somente o portuguesa; fala-se dos traços das línguas locais dos países de idioma português inseridos nos textos em substituição à língua do colonizador, e ao campo de atuação que trata das conjunturas políticas, sociais e econômicas de seus respectivos países.

No que tange à formação dos sistemas de representação, embora Noa (2009 *apud* SILVA, 2010) considere imprudente definir “períodos” dentro das literaturas emergentes, cuja consolidação considera-se recente, Ferreira (1987), reconhece momentos históricos distintos da produção literária africana, abrangendo a moçambicana: período das descobertas e expansão; período colonial; período da evasão do sentimento nacional; e o período da consciência nacional, este último considerado pilar da construção dos sistemas literários nacionais dos países africanos de língua portuguesa” (FERREIRA, 1987 *apud* SILVA, 2010, p. 35). Trata-se de momentos distintos e de referência na produção africana, considerando as especificidades de cada contexto histórico representado. É precisamente a partir do sentimento regional que está assente linha identitária africana, como aponta Ferreira (1987, p. 40):

De sentimento regional vai se tornar representativa do sentimento nacional, dando lugar a uma literatura alimentada já por uma verdadeira consciência nacional e daí a uma literatura africana, caracterizada pelos pressupostos de intervenção, na certeza de que à literatura pode ser atribuída uma particular participação social.

Assim, as literaturas africanas têm um papel decisivo “[...] para a independência intelectual que, nas colónias, surge sempre muito antes da independência política” (TRIGO, 1987, p. 147), como ruptura contra o radicalismo da intolerância político-ideológica fomentada pelo projeto colonial/imperial e ditatorial português, no caso moçambicano, desde o início do séc. XVII até finais do séc. XX. É nesse âmbito/interim das movimentações artístico-literárias que surge também o ideário do sistema literário moçambicano em paralelo ao projeto da luta anticolonial e da reconstrução da nova sociedade, como afirma Ferreira, na voz de Silva (2010). Nesse momento, a produção literária de Moçambique lança suas sementes para a reafirmação da sua identidade, tendo em vista o seu lócus de enunciação, considerando-se um sujeito geopolítico moçambicano, africano consciente de sua posição. Atravessado por vários momentos históricos condicionados pelo lugar geopolítico periférico, silenciado, embora tendo muito por conta do ponto de vista político, social e histórico, linguístico, e condicionado também pelo sujeito de enunciação da história antes coisificado pelas estruturas capitalistas dominantes, as produções da literatura moçambicana formam um contraste em relação ao modelo do colonizador que valorizava o sujeito branco.

Contra o paradigma ocidental português em prol da representação da realidade cultural e social africana, o sistema literário se entrelaça efetivamente com seus precursores no início do séc. XX, apresentando e valorizando elementos culturais referentes a sua realidade, deslegitimando o poder colonial. Porém, já no séc. XIX, com a instalação da imprensa em Moçambique (com a revista literária africana, o semanário *O Africano*, que circulou entre 1877-1881), movimentam-se as primeiras manifestações literárias cujo imaginário e interesses, porém, estavam enraizados no modelo português, portanto incapazes de sedimentar um sistema que viria a ser considerado nacional (NOA, 2008, p. 36; LEITE, 2008, p. 53). Com uma temática pouco preocupada e pouco consequente para aquilo que viria a ser a literatura moçambicana, as produções dessa época eram “um retrato de toda uma sociedade, seus interesses e seu comportamento, funcionando como o grupo de pressão mais importante antes da independência”, traduzida nos escritos de José Pedro Campos Oliveira, Caetano Xavier, entre outros (NOA, 2008, p. 36).

Todavia, é no início do séc. XX que se estabelece o projeto literário moçambicano com uma elite de intelectuais locais constituída por assimilados. Com o jornal *O Brado Africano* (1918), deu-se o início da circulação de mensagens de caráter associativista, manifestando-se contra as arbitrariedades e as injustiças geradas pela colonização, ao mesmo tempo que defendia direitos de cidadania para a maioria negra marginalizada, vilipendiada e analfabeta (NOA 2008). Tais discursos eram direcionadas às camadas locais, como intuito de promover e refletir,

no seio da sociedade, a condição ambígua dos assimilados, sujeitos aculturados, e alimentaram a literatura moçambicana com língua portuguesa (MATUSSE, 1997), assim como a do povo moçambicano em geral.

De acordo com Andrade (1998 *apud* NOA, 2008, p. 36), esse período é chamado de protonacionalismo e caracteriza-se por um nativismo militante expresso de modo recorrente no discurso literário. Todavia, esse discurso se mostrava fragmentado, descontínuo e ambivalente, pautado pela estética ancorada no modelo europeu, que “oscilava do ponto de vista identitário entre duas margens: os interesses dos africanos com quem se identificavam os assimilados, assim como reivindicavam a sua condição ou a sua aspiração à cidadania portuguesa” (ROCHA, 1996, p. 43 *apud* NOA, 2008, p. 36-38).

Tais posturas eram resultado das políticas de assimilação e de indigenato, datadas da primeira metade do séc. XIX, implantadas pelo regime colonial que consistia na dominação discriminatória dos povos originários, levando-os a abandonarem seus valores culturais e assumirem uma postura conforme os valores europeus/portugueses, assim como fazer a máquina administrativa funcionar (NEWITT, 1997 *apud* PONSÓ, 2016). Dentre os precursores do projeto estão os irmãos João e José Albasine, fundadores d’*O Africano* (1908) com a publicação da primeira narrativa ficcional, *O livro da dor* (1925), embora desconsiderados pelo analista Manuel Ferreira, argumentando falta de qualidade literária nessas produções e, na mesma linha, Rui de Noronha, com *Sonetos* (1943), embora uma publicação póstuma.

Todavia, a literatura de cunho nacional, de acordo com Silva (2010, p. 39), somente teve seu início entre os anos 1943-1953 com publicações de João Dias, destacando-se *Godido e outros contos* (1952), como representantes da força contraditória “às intenções subjacentes à política de assimilação”. Seu comprometimento era não somente com a narração dos fatos a serviço da história; também tomava em conta questões estéticas, temáticas e éticas locais para a afirmação de uma ordem filosófica e ideologia distinta. Enquanto se “intensificava a colonização mental” (MENDES *apud* MENDONÇA, 1988, p. 37), a geração dos anos 40-54, fortemente atuava na construção da imagem da moçambicanidade, adotando estratégias de afirmação identitária que se consuma na forma como se processa a recepção, adaptação, transformação, prolongamento e contestação de modelos e influências literárias (MATUSSE, 1998 *apud* NOA, 2008, p. 39). Dentre os jovens escritores dessa geração estavam também os “filhos do colono, que assumiam atitudes de inconformismo com a política colonial [...], solidarizando-se com as aspirações populares e apresentando-se como porta-voz intelectual do nacionalismo” (MATUSSE, 1988 *apud* NOA, 2008, p. 39). Dessa época, podem ser citados poetas como Fonseca Amaral, Noémia de Sousa, Rui Nogar, Rui Guerra, Virgílio

Ferreira, Duarte Galvão (pseudônimo de Virgílio de Lemos) como representantes históricos da literatura nacional.

Com o desencadeamento da luta armada entre os anos 60 e 74, e no início dos anos 80, emergem produções revolucionárias de caráter nacionalista, afiliadas ao projeto político da Frente de Libertação de Moçambique (FERLIMO), enaltecendo a luta pela independência dos povos africanos. Nesse cenário sociopolítico efervescente pela denúncia da opressão e o desmonte colonial, a partir da perspectiva do sujeito moçambicano, com projetos como *Caliban* (1971-1972), consagram-se os poetas José Craveirinha, publicando *Xigubo* (1964), Rui Knopfli, com *Reino submarino* (1962), *Máquina de areia* (1964), *Mangas verdes com sal* (1969); o romancista e poeta Orlando Mendes, com *Portagem* (1966), seu primeiro romance; e, nas artes plásticas, o pintor António Bronze. Todos reunidos no novo canal impresso, a revista *Msaho* (1941-1955), na tentativa de criar um novo espaço literário nacional em Moçambique mais pujante, uma vez que se tinha ciência não somente da unidade nacional, mas, também, da diversidade temática e estética, um dos principais esteios para a luta por mudança (SAÚTE, 1996 *apud* NOA, 2008, p. 39).

Todavia, esse momento histórico literário termina com a prisão de alguns intelectuais, como José Craveirinha, Rui Nogar, Malangatana Valente e Luís Bernardo Honwana, em decorrência do acirramento da repressão política colonial, que mirava os movimentos de libertação já então organizados nas ex-colônias portuguesas. Instaura-se, desse modo, um clima de policiamento ideológico pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), reprimindo todas as manifestações favoráveis aos movimentos libertários.

Após a independência, é criada, em 1982, a Associação dos Escritores Moçambicanos - AEMO (1982) e, em seguida, a célebre revista *Charrua* (1984): “assiste-se então à defesa de uma autenticidade temática discursiva, alargando-se o leque de opiniões” (MENDONÇA, 2008, p. 28). Desencadeia-se uma “explosão de liberdade subjetiva e criativa que permite uma reescrita da história cujo o inconformismo e a inquietação identitária se fundem como imagem de marca literária, reivindicando os valores culturais do moçambicano” (NOA, 2008), apresentando, de modo coeso, traços considerados por Cândido (1981) como sendo necessários e característicos de um sistema literário: língua, tema e imagem. Nesse âmbito, assistisse-se à consagração dos escritores e escritoras Ungulani Ba Ka Khosa, Eduardo White, Armando Artur, Marcelo Panguana, Suleiman Cassamo, Luís Carlos Patraquim, Aldino Muianga, Mia Couto, Paulina Chiziane, Filimone Meigos, Nelson Saúte, entre outros/as.

No fim dos anos de 1990 até a atualidade, juntam-se à geração anterior escritores considerados contemporâneos com produções marcadas, por um lado, pela continuidade na

construção do ideal da moçambicanidade e, por outro, pela ruptura da escrita de caráter nacionalista para uma visada mais intimista, voltada às entranhas da sociedade moçambicana mergulhada em uma profunda “morte” social causada pela guerra civil após a independência e que teve seu fim com a assinatura do acordo geral da paz em Moçambique (1977-1992). São representantes dessa geração Tânia Tomé, Hironidina Joshua, Léo Cote, Clemente Bata, Dom Midó das Dores, Aurélio Furdela, Lucílio Manjate, Sangari Okapi, Sónia Sultuane, Rogério Manjate, Mbate Pedro, Andes Chivangue, Dany Wambire, Jorge de Oliveira, Isaac Zita, Chagas Levene, Hélder Faife e Ruy Ligeiro (MANJATE, 2018).

Assim, percorrendo a literatura moçambicana, constata-se que abrange diversos momentos históricos desde os primeiros tempos da colonização até aos últimos dilemas pelos quais passa atualmente o povo de Moçambique (CHAVES, 2005). Nesse sentido, a sua compreensão passa, a priori, pelo entendimento das relações simbólicas de violência, domínio e poder colonial exercido por mais de meio século e, depois, por uma política nacionalista que reflete o estado atual da sociedade moçambicana pós-independência. Nesse âmbito, torna-se relevante considerar: que a escrita moçambicana é ativa, com viés de resistência; e que, gradualmente, vai alcançando o objetivo da representação da identidade moçambicana.

2.2 As línguas nacionais bantu como resistência e afirmação identitária em Moçambique

A partir das considerações até aqui apresentadas sobre o sistema literário moçambicano, destaca-se o fato de sua produção literária, no decurso de sua formação, ganhar forma e visibilidade a partir da língua portuguesa, língua essa que chegou a Moçambique como colonial. O uso desse sistema de signos figurou como um dos objetivos políticos e ideológicos do império português, em prol da manutenção de sua estrutura colonial e dominação, cujo intuito foi o de destituir os sujeitos colonizados de sua história e identidade, muitas vezes, veiculadas pelas línguas locais, obrigando-os a reverenciar a história imperial. A reflexão em torno desses fatos tem base aquando da partilha e ocupação arbitrária do continente africano pelas principais potências imperialistas que, desconsiderando os agrupamentos étnicos e linguísticos tradicionais, impuseram não somente as suas línguas como também a “utilização de diversos e problemáticos instrumentos de poder e subordinação das identidades africanas, de ordem psicológica, étnica, religiosa e cultural.” (LOPES, 2019, p. 23,24).

Em Moçambique, particularmente, a ocupação colonial teve sua total efetivação por meio de campanhas militares, concluídas na primeira metade do século XX, assim como pelo ensino imposto pelo Estado colonial e estabelecido unicamente em língua portuguesa,

proibindo pela lei o uso de línguas bantu (MACAGNO, 2006 *apud* PONSO, 2016). Com o avanço da comunicação social e com a necessidade de expandir o domínio colonial, objetivando atingir as populações mais rurais no intuito de impedir, ou pelo menos reduzir, a expansão das ideias anticoloniais e o acesso à informação dos países vizinhos independentes, o regime colonial introduziu a utilização das línguas Bantu (PONSO, 2016). No entanto, o uso dessas línguas era bastante limitado, visto que, na tentativa do jornal *O Brado Africano*, de publicar periódicos em português e em xirhonga⁹ para conscientizar a população sobre a exploração a que estava submetida, não foi do agrado do regime colonial, entendendo a iniciativa como afronta e chegando a banir o jornal.

Com o desencadear da guerra de libertação nacional em Moçambique e após o seu fim, em 1974, o uso da língua portuguesa foi abraçada pelos líderes dos movimentos políticos de Moçambique (FRELIMO). Cientes do multilinguístico do país, produziram discursos em prol da língua portuguesa, sem desconsiderar as línguas locais autóctones, porém, compreendendo a diversidade linguística como um empecilho para a unidade da nação que então se formava. A continuidade do uso da língua portuguesa, nesse processo, foi oportuna porque se mostrava mais efetiva para gritar a revolta diante do colonizador enquanto instrumento de libertação, como afirma Lopes (1998). Esse discurso esteve presente nos pronunciamentos de figuras como Graça Machel, na altura ministra da Educação em Moçambique:

A língua portuguesa é o meio de comunicação entre todos os moçambicanos que permite quebrar as barreiras criadas pelas línguas maternas. Através dela, a ideologia do partido FRELIMO, que encarna os interesses das massas trabalhadoras e exprime seus valores revolucionários, é difundida e estudada para ser aplicada, orientando nosso povo na luta pela criação de uma sociedade mais justa, próspera e feliz, a sociedade socialista. A língua portuguesa é também a língua veicular do conhecimento científico e técnico. [...] É ainda utilizando a língua portuguesa que nos comunicamos com os outros povos do mundo. (GRAÇA MACHEL, 1975 *apud* FIRMINO, 2002).

Motivados ideologicamente pela ideia de unidade nacional e entendendo a língua portuguesa como instrumento de inserção na política e no mercado mundial, defendeu-se a manutenção do português como mais uma das armas de combate contra o inimigo, por ser um facilitador no contato entre guerrilheiros de diferentes origens étnicas, bem como “meio de integração dos cidadãos no sistema nacional e como facilitador do desenvolvimento das

⁹ Xirhonga ou simplesmente língua rhonga: segundo Faquir e Ngunga (2011, p. 242), refere-se à língua do grupo Tswa-Ronga falada nas três províncias do Sul de Moçambique, sem explicitar as diferenças na grafia “porque é assim que seus falantes, e não só os moçambicanos em geral, a conhecem”. Porém, essa explicação não se mostra suficiente ou esclarecedora, pois a diferença na grafia se dá pelo fato do prefixo Xi- aludir, nesse caso em particular, à palavra língua e, no caso de sua supressão (Xi-), torna-se necessário o uso do termo “língua” (língua Rhonga = Xirhonga).

instituições políticas e sociais” (PONSO, 2016, p. 65), elevando a língua portuguesa a um instrumento de unidade nacional. Esse olhar, de acordo com a mesma autora, é fundamentado pela ideologia socialista do marxismo-leninismo que “reivindicava a eliminação do imperialismo e do colonialismo, bem como a supressão de relações de dependência e subordinação com outros países” (PONSO, 2016, p. 65). Ressalta-se que esse posicionamento não esteve isento dos conflitos e crises de consciência, pois refletia certa subordinação e enfraquecimento das línguas locais, bem como dos valores identitários culturais por elas veiculadas, visto que o contexto moçambicano era e continua sendo caracterizado por um complexo e diversificado agrupamento de comunidades étnicas com características linguísticas e socioculturais específicas muito diferentes do colonizador (LOPES, 1998).

De acordo com Mata (2010), essa herança colonial linguística reflete a condição de periferia que, do ponto de vista simbólico, é uma forma contínua de subordinação aos sistemas que foram e continuam sendo tão violentos contra toda e qualquer manifestação tradicional cultural e identitária. Dessa forma, a mesma autora afirma a importância de “instrumentos de análise da hegemonia e desvelamento da colonialidade do saber, no plano das identidade, culturas, seguindo uma estratégia de resistência a sistemas de conformação a tendência hierarquizante da diferença” (MATA, 2014, p. 31).

Desse processo de apropriação resultou que, como comenta Couto em entrevista (2019), a língua portuguesa não é mais a do colonizador. Esta foi rearticulada pelos povos africanos (Moçambique, para o que nos interessa) como língua nacional e instrumento de construção do projeto Estado-nação e assim vem sendo usada em contextos oficiais de comunicação, questões burocráticas e institucionais. Nesse âmbito, a literatura, enquanto instrumento de poder de representação e crítica, cumprindo a sua função político social de transformação, vem há muito equacionando a inserção das culturas moçambicanas de modo a incluir, as diversas identidade veiculadas pelas línguas bantu. Ou seja, invitou-se esforços para que a realidade discursiva do português estivesse ligado à história, à sociedade, possibilitando a afirmação do sujeito moçambicano no Estado em construção.

Por sua vez, Ngomane (2012 *apud* PONSO, 2017, p. 123) afirma que, no espaço transnacional da língua portuguesa, como língua pluricêntrica, chamado comumente de espaço da “lusofonia”, as variações linguísticas do português não teriam uma fonia lusa, mas sim uma fonia bantu, por fazerem parte de um mosaico identitário, étnico e cultural marcado por identidades linguísticas híbridas. Nesse sentido, entende-se aqui que, embora tenha sido apropriada pelos falantes nativos e resignificada, a língua do colonizador, como forma de romper com o sistema político colonial, segue sendo hegemônica pela herança cultural que

carrega enquanto língua colonial. Sendo assim, é incapaz de dar conta da complexidade latente da subjetividade representadas na literatura (OBENG; ADEGBIJA, 1999, PONSO, 2016) por ser considerada, entre outros aspectos, uma língua elitista.

Na mesma linha, considerando que a língua portuguesa é caracterizada por uma estrutura gramatical, lexical e, sobretudo, semântica bem diferente das demais línguas africanas, em particular moçambicanas, manifestando realidades culturais típicas do português, Timbane (2016), questiona como esta é capaz de representar ou carregar uma cultura de mais de vinte línguas, pois, segundo Biderman (1998), cada língua expressa o seu mundo/realidade e imaginário social de acordo com o seu próprio paradigma, refletindo uma concepção que lhe é própria. Ou seja, por muitos séculos, afirma Mignolo (2017, p. 18), o privilégio enunciativo foi dado às instituições, homens e categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustrações europeias: “as línguas que não eram aptas para o pensamento racional (seja teológico ou secular) foram consideradas como línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam.” (MIGNOLO, 2017, p. 18). Assim, comunidades subalternizadas foram privadas de expressar a sua cosmovisão e este comportamento tem se verificado até os dias de hoje. Esse discurso tem sido discriminatório e hegemônico ao longo da história mundial, e Moçambique é disso um exemplo, pois se trata de um país colonizado, cujo número de falantes da língua portuguesa tem vindo a crescer cada vez mais, como demonstram os dados do censo populacional linguístico de 2017. Dentre 22 milhões e trezentos mil cotados como falantes de uma língua nacional materna, aproximadamente 3 milhões e seiscentos mil têm língua portuguesa como materna, um número maior em relação às outras línguas bantu, perdendo apenas para a língua makhuwa, com mais de 5 milhões e oitocentos mil de falantes¹⁰ de acordo com os dados arrolados pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), em Moçambique.

Nesse âmbito, a literatura moçambicana, reinventando as políticas da língua portuguesa, em suas produções, valendo-se do seu poder, buscou resgatar as línguas bantu, permitindo-lhes a participação no processo de construção identitária moçambicana, pontuando sistemas de valores culturais e discussão dos conflitos sociais a ela pertinentes, evidenciando as diferenças e relações de poder simbólico com implicações políticas e econômicas. Tais relações, tensões e interesses dão-se em um cenário de reescrita dos sentidos identitários na construção da democracia e da identidade dos sujeitos moçambicanos, não apenas pelo legado da colonização

¹⁰ Disponível em:

<http://www.ine.gov.mz/iv-rgph-2017/mocambique/censo-2017-brochura-dos-resultados-definitivos-do-iv-rgph-nacional.pdf/view>. Acesso em: 18 de jan. de 2021.

e pela violência das guerras civis, mas também pelos atuais conflitos étnicos, violação dos direitos humanos, falta de investimentos em ciência e tecnologia, governos corruptos, altos índices de analfabetismo, precário sistema de educação (PONSO, 2016). Em paralelo à reconfiguração da identidade moçambicana, decorreu, de 1993 à 1997, o Projecto de Experimentação de Escolarização Bilíngue em Moçambique (PEBIMO):

[...] com a finalidade de proporcionar oportunidade a crianças e adultos de usufruírem do direito de serem educados nas suas línguas maternas incluindo língua portuguesa, a língua oficial do país, contribuindo para a melhoria da qualidade de educação, da inclusão das línguas e culturas locais, bem como para o alargamento das oportunidades de integração social dos cidadãos. Os resultados encorajadores permitiram a introdução da modalidade de ensino bilíngue no currículo do ensino primário em 2003/4 e a aprovação pela Assembleia da República da Lei 18/2008 de 28 de Dezembro sobre o Sistema Nacional de Educação, que reconhece o ensino bilíngue como uma das modalidades de Ensino Primário em Moçambique.

No âmbito da literatura, levando em consideração o lócus discursivo e o sujeito de enunciação, no projeto político da nova nação, mobilizam-se aspectos identitários que problematizam as relações hierárquicas como parte de um processo histórico e estrutural heterogêneo que se estende a várias estruturas de poder, pois embora haja instrumentos para a valorização e disseminação das identidades, línguas, culturas e histórias sociais, esses mesmos elementos seguem discriminados no dia a dia. Assim, as relações dialógicas no plano identitário são apresentadas por meio das línguas bantu presentes nas narrativas do autor e da autora aqui em análise, somadas a outros elementos do substrato cultural como fator constitutivo da moçambicanidade, ou seja, da identidade moçambicana (NOA, 2008).

Portanto, conforme vem se colocando, esta pesquisa considera as línguas nacionais do tronco bantu, representadas nas narrativas elencadas, como elementos e símbolos de identidade que veiculam conhecimentos e experiências dos sujeitos situados nas margem da opressão em situação de subordinação, bem como desvelam a estratégia de “afirmação identitária pertinente à construção e à efetivação de um projeto nacional engajado na crítica e na luta contra a colonialidade do poder e do saber” (LOPES, 2019, p. 23). Entende-se ainda mais que, por meio dessas línguas e suas relações com a literatura e a história, pode-se evidenciar a violência decorrente da colonização e os conflitos de origem tribal, uma vez que o lócus enunciativo é caracterizado pela diversidade étnica que não estão isentas de embates.

Situando, geograficamente, as línguas que o texto aborda, no caso bantu, essas estão distribuídas no território moçambicano em oito grupos principais, nomeadamente G40:Swahili, P20: Yao, P30: Makhuwa, N30: Nyanja-Sena, N40: Cisena, S10:Shona, S50:

Tswa-Ronga, S60: Chopi (NGUNGA; FAQUIR, 2011). Todas elas são constitutivas das diversas identidades moçambicanas.

Todavia, por conta do assalto colonial que, na divisão territorial das colônias, não levou em consideração os aspectos étnicos-linguísticos, alguns grupos foram divididos, passando algumas línguas a serem faladas em países vizinhos de Moçambique, tendo-se como exemplo uma das línguas arroladas nas narrativas, representante de uma pequena parcela da identidade moçambicana: o xichangana. Essa língua é falada em Moçambique, na República da África do Sul e na República do Zimbábue. Em Moçambique, particularmente, sua presença é marcante na zona sul do país, concretamente nas províncias de Maputo, Gaza e partes das províncias de Inhambane e Manica (NELIMO, 1989; SITEO, 1996; SITEO; NGUNGA, 2000). Segundo Guthrie (1967 *apud* NGUNGA, 2012), essa língua pertence ao grupo Tswa-Rhonga (S.50, tendo como classificação S.53)¹¹. De acordo com os dados do censo populacional de 2017, de Moçambique, extraídos do portal do instituto nacional de Estatística - INE, estimam-se em 1.919.217 o número de falantes do xichangana; por outro lado, a língua nyanja pertencente ao grupo N30 com a classificação N31a: Cinyanja (NGUNGA; FAQUIR, 2011), é falada nas províncias de Niassa, Zambézia, e maioritariamente na província de Tete, assim como nos países vizinhos Malawi e Zâmbia. De acordo com o censo 2017, essa língua possui um total de, aproximadamente, 1.800.000 falantes.

Em vista disso, justifica-se a importância das reflexões aqui levantadas sobre as línguas nacionais em textos literários cuja escrita oficial é o português, pois assim se reforçam os imaginários e as identidades locais, aproximando-os e até circunscrevendo-os a perspectivas emancipatórias. A literatura, por esse prisma, muito mais do que elevar os idiomas bantu ao estatuto de língua poética, com a projeção de toda a carga de prestígio que é inerente a esse estatuto, aproxima-se dos estratos sociais locais e das vivências representadas pelos personagens, contribuindo, assim, para a produção de um efeito de distanciamento em relação ao modelo português e para a aproximação da moçambicanidade.

¹¹ N30, S50, S53 e S54 correspondem à codificação da língua changana e da língua nyanja de acordo com a classificação de Guthrie (1967), um dos pioneiros nos estudos das línguas designadas Bantu.

3 DILEMAS DA IDENTIDADE LINGUÍSTICA ENTRE OS SUJEITOS FICCIONAIS E A AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NO CONTEXTO MOÇAMBICANO

Moçambique, à semelhança de vários países africanos, caracteriza-se pela diversidade linguística e cultural de origem bantu, e assim é considerado multilíngue, plurilíngue e multicultural. Entende-se por multilíngue a sociedade cuja língua de comunicação passa de uma, podendo, no que se refere à língua oficial, ser adotada uma ou mais, enquanto plurilíngue é um indivíduo falante de mais de uma língua (VAN; CRAEN; PEREZ-VIDAL 2003 *apud* CAPUCHO 2006). Com uma população estimada em 27 milhões e novecentos mil habitantes, segundo o último censo populacional de Moçambique (2017), dentre as várias discussões sobre o extrato linguístico característico desse espaço geográfico, destaca-se, para além do português e das línguas bantu, a existência de outras línguas faladas pelos membros das comunidades de origem estrangeira, tais como inglês, hindi, urdo ou gujarati provenientes da Ásia, espanhol e francês, de acordo com dados apresentados por Firmino (2015).

Em vista do multilinguismo característico desse espaço geopolítico, a representação das identidades linguístico-culturais torna-se complexa, visto que a história e conseqüentemente a literatura são atravessadas por diferentes relações simbólicas, desde a violência gerada pela colonização até a absorção e negação dos valores e códigos da estética ocidental (NOA, 2018, p. 14). Ou seja, como demonstram as narrativas a seguir analisadas, diversos polos oscilam e evidenciam identidades tanto pertencentes ao universo local tradicional quanto à cosmovisão ocidental.

É relevante sublinhar que, em Moçambique, foram conferidos valores e prestígios à língua portuguesa, desencorajando “o uso das línguas nacionais, não apenas nos setores oficiais, mas também na atitude governamental de não promoção das línguas autóctones fora do âmbito regional ou doméstico”, por muitos e longos anos (PONSO, 2016, p. 74). Essas ações, condicionaram a falta de espaços de reflexão sobre as línguas bantu, espaços esses que proporcionam deslocamentos constantes para que as identidades marginalizadas das avenidas periféricas possam ser incorporadas positivamente pelas comunidades locais.

Por trás desses atos e procedimentos excludentes, estão as elites intelectuais moçambicanas que, em prol da Unidade Nacional, acabaram por enfraquecer esses instrumentos de comunicação e performance e, assim, acabaram por promover a valorização da língua europeia, que outrora categorizou as culturas não europeias-brancas de selvagens, arrefecendo os valores epistemológico, antropológico e sócio-histórico das línguas nacionais na construção da identidade do sujeito tanto moçambicano, de modo particular, quanto africano no geral.

Esse olhar discriminatório para com as línguas moçambicanas é também consequência do assalto direto e brutal do poder colonial que, no âmbito da ocupação sistemática de Moçambique, a fim de melhor controlar e dominar o território, disseminou a língua portuguesa como meio de comunicação civilizacional mais importante, obrigando, assim, a comunidade a servir-se deste instrumento como principal e único de representação, em conjunção com outros elementos fundamentais de opressão, ao serviço da máquina colonizadora, para a elevação ao estatuto de cidadão e civilizados (PONSO, 2016). As ações e os processos de difusão da língua portuguesa no contexto colonial, com intuito de tornar o povo moçambicano réplica do cidadão português, resumiram-se no desenvolvimento e estabelecimento de bases sociais portuguesas que, mais tarde, culminaram na criação do sistema de “assimilação em 1917” e, posteriormente, o “Ato Colonial em 1939”, ambos preconizando algumas diretrizes de exploração das colônias que incluíam desde a regulamentação das relações de Portugal, o colonizador, com os territórios recém ocupados, à obrigatoriedade do “ensino indígena”, que visava, de modo forçado, o abandono dos hábitos e costumes dos povos originários à adoção dos modos de vida dos portugueses (PONSO, 2016).

É relevante, portanto, pontuar o fato de ter sido nesse período que surgiu um número, embora ínfimo, de estudantes, escritores, jornalistas e intelectuais formados tanto dentro da colônia quanto fora, com um domínio da língua portuguesa, engajados por uma ação afirmativa de sua alteridade. Sobre esse aspecto, Cabaço (2007) traça o percurso de formação política nacionalista apreendida tanto por intelectuais quanto por grupos de trabalhadores refugiados contra a violência colonial, iniciada no processo de formação dos movimentos revolucionários de MANU (União Nacional Africana de Moçambique), fundada em 1959, na atual Tanzânia, UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), fundada em 1960, em Zimbabwe, e pela UNAMI (União Nacional Africana para a Independência de Moçambique), fundada em 1961, no Malawi. Unidos em defesa de interesses mútuos, nomeadamente a identidade baseada na sua história, cultura, fronteiras políticas ocupadas pelo império português, repudiando o colonialismo, esses movimentos e algumas individualidades do círculo social acima referido integraram o movimento designado Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em 1962, e ressignificaram o discurso do colonizador veiculado na língua portuguesa (PIRES-SANTOS, MACARINGUE, 2019).

Alcançado o objetivo, a independência, afirmam Pires-Santos e Macaringue (2019), o Estado-nação, a partir da FRELIMO, no processo de elaboração de políticas públicas de desenvolvimento, visando uma integração mais efetiva da população nos esforços de consolidação do Estado-nação, da unidade nacional na diversidade, com intento de se forjar

uma representação identitária nacional livre das marcas da diversidade linguística nacional, antropológica, principalmente de inclusão no mundo afora, reafirmou o prestígio dado à língua portuguesa. Para isso, adotou-a como instrumento de unidade e deu-lhe importância além fronteiras, como infere Graça Machel ex-Ministra da Educação, 1983, conforme Ponso (2016):

Porque não somos uma ilha, vivemos as pressões e as exigências que o desenvolvimento da ciência, da técnica e da tecnologia na nossa época nos impõe, em particular no nosso relacionamento com o mundo exterior. O fato, porém, é que nós somos um país muito atrasado, com um dos níveis de vida mais baixos do mundo. Um país com a esmagadora maioria da população analfabeta. Deste modo, coloca-se um problema: como nos situamos neste mundo? Como fazemos os nossos avanços científicos, técnicos e tecnológicos que a humanidade já acumulou, e são nosso legítimo património, mas tendo os pés bem firmes na realidade concreta do nosso país, tendo a cabeça bem enraizada na realidade social, económica e cultural do nosso povo?¹²

A exclusão das línguas nacionais, contribuiu, sobremaneira, à marginalização e à criação de uma autoimagem negativa dos “ocultados” pelo sistema colonial. Nessa linha, Tarallo (2007) e Maher (2008 *apud* MENEZES, 2013, p. 46) afirmam que:

[...] as relações entre o institucional e não-institucional, não sendo impermeáveis, estimulam conflitos culturais e disputas linguísticas que permitem a existência de concorrência: padrão x não-padrão; conservadora x inovadora; de prestígio x estigmatizadas. Em geral, a variante considerada padrão é, ao mesmo tempo, conservadora e aquela que goza de prestígio sociolinguístico na comunidade, enquanto as variantes inovadoras são quase sempre não-padrão e estigmatizadas pelos membros da comunidade.

Ou seja, o descaso com as línguas nacionais veiculares da cultura e da identidade moçambicanas, no período colonial, participou a grosso modo na clivagem das identidades. Tratando de representações identitárias, a literatura não ficou alheia a essa problemática, pois vários e complexos questionamentos vêm sendo feitos em muitas obras literárias moçambicanas.

Nessa atmosfera, os anos de 1980 foram fervorosos, pois constituíram palco de emergência de novos discursos, relativamente significativos, em prol da promoção das línguas bantu e dos valores identitários por elas veiculadas, vindas das elites intelectuais políticos-acadêmicos moçambicanas. Esses debates justificaram a relevância do uso das línguas moçambicanas, pois estas asseguraram a participação da maioria dos moçambicanos no processo de desenvolvimento da identidade, autoestima e seus lugares na sociedade (NGUNGA e BAVO (2011, p. 4 *apud* DE PAULA; QUIRAQUE, 2016), todavia, sem pôr em causa a

¹² Fala da ex-ministra da Educação e Cultura de Moçambique, no IV Congresso da FRELIMO, de 26 a 30 de abril de 1983, in Ponso (2016, p. 72)

oficialização do português (KATUPA, 1980 *apud* FIRMINO,1998). Afortunadamente, esses debates culminaram com a criação do já referido projeto piloto do ensino bilíngue em Moçambique passando da proposição “O Estado valoriza as línguas nacionais como património cultural e educacional e promove o seu desenvolvimento e utilização crescente como línguas veiculares da nossa identidade” para inclusão e utilização crescente das mesmas em contextos de ensino, melhoria da qualidade de educação, bem como para o alargamento das oportunidades de integração social dos cidadãos. E, ainda, com a promulgação da Lei 18/2018, de 28 de dezembro, para a expansão do ensino bilíngue que promova as línguas em todo o território nacional. Em paralelo aos debates pelos órgãos de soberania moçambicana, a Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO), acirrava seus debates:

[...] trazendo à tona produções em português com interferências das línguas nacionais, manifestações de tradição cultural, através da voz dos personagens que retratavam a vida das camadas populares, os sonhos de liberdade dos guerrilheiros, as frustrações dos ideais e das utopias, a luta dos intelectuais por libertos da metrópole, que se tornaram sujeitos da sua própria história. (CHAVES, 1999; MACÊDO, 2008 *apud* PONSO, 2016)

Ou seja, como apontam Chaves e Macêdo a literatura moçambicana vem realizando, desde os anos 1960, esforços que permitem performances linguístico-identitárias bantu frente a hegemonia da língua portuguesa que tende a perpetuar a mentalidade colonial de supremacia de língua “civilizacional” em um contexto cuja maioria da população é falante das línguas nacionais, fato constatado no exame da colonialidade de poder e saber.

Na mesma linha, em paralelo a reflexões de inclusão, defendendo a diversidade, Tarallo (2007 *apud* MENEZES, 2013, p. 46) afirma que não se pode considerar a forma de falar dos falantes “[...] como formas incorretas, mas sim, como uma questão de atitude sociolinguística, antropológica e histórica dos membros de uma determinada comunidade, porque do ponto de vista linguísticos suas atitudes são as armas usadas para demarcar seu espaço, sua identidade cultural, seu perfil de comunidade, de grupo social separado.”

É nesse âmbito, portanto, que se torna relevante pensar e considerar as línguas nacionais como um dos elementos primordiais na configuração da identidade moçambicana, assim como de reconhecimento das diferenças sociais no seio das comunidades, visto que são aspectos transversais a todos os sujeitos que daí emergem conforme problematizam as narrativas que passaremos a estudar em seguida. Pois, partindo do pressuposto de que a literatura está inserida em um tempo-espaço e assim constitui uma representação ativa da sociedade, no contexto pós-independência, ao servir-se da língua portuguesa, a arte da escrita vem orientando-se na inserção do imaginário tradicional, contribuindo não só para o resgate da cultura outrora

desqualificada, mas também, para a emancipação dos sujeitos através das línguas que traduzem suas visões do mundo, com todos seus dialetos nos lugares em que se situam os sujeitos da periferia. Encontra-se também, na literatura, um equacionamento do convívio da língua hegemônica com as outras identidades moçambicanas, nomeadamente as línguas nacionais e tudo que é veiculado por elas, no caso, as estruturas tradicionais.

Assim, afirma-se, neste trabalho, a literatura como expressão artística representativa da difusão de conhecimento acerca da África (MATA, 2003), isto é, um veículo de conhecimento sobre povos, países e suas respectivas culturas, além de outros símbolos e relações de experiências, fortemente apresentadas pelo fazer literário. Por esse meio, os países africanos de língua portuguesa constroem suas simbologias e imagens, tendo a literatura como um espaço privilegiado para além dos discursos nacionalistas e de suas intensas significações estético-literárias.

3.1 O passado no presente: *O regresso do morto* no Moçambique contemporâneo

A obra de Suleiman Cassamo é composta por quatro narrativas literárias escritas e publicadas nos finais do séc. XX e início do séc. XXI, concretamente entre as décadas 1980 e 2015. *O regresso do morto*, que marcou a estreia do escritor no mundo das artes, é uma coletânea de contos editada, inicialmente, pela Associação dos Escritores Moçambicanos, AEMO, 1987, de seguida pela Editorial Caminho (1997), com tradução para o francês sob o título *Le retour du mort*, pela Paris, Chandeigne/Unesco, 1994. Posteriormente, o autor publicou *As crônicas de baobá*, cuja primeira edição, em 1997, foi pela Editorial Caminho e a última, pela editora Ndjira (1998). Publicou também o romance *Palestra para um morto*, pela Caminho (1999), e pela Ndjira (2000) e, por último, o romance *A carta da Mbonga* (2015).

Apresenta aos seus leitores um panorama narrativo baseado em diversas realidades histórico-sociais que convivem em intenso conflito, demarcadas, por um lado, por todo tipo de violência tanto física quanto simbólica, assim como por uma profunda reverência à terra mãe quando faz um trabalho árduo no resgate cultural, fato notoriamente marcado nos seus textos. Essa postura materializa as “intensas relações entre narrativa e sociedade, bem como história e ficção, fatores inseparáveis em sua literatura.” (LOPES, 2019, p. 45).

É evidente também que Cassamo não abre mão dos aspetos estilísticos ao apresentar em tela questões de cunho político-social. Está claro, no contato com as narrativas, a busca incessante pela afirmação da identidade cultural de seu povo, podendo-se reconhecer a sólida relação entre a história e o imaginário social em seus textos literários, bem como outros aspetos

relacionados a lógicas e práticas machistas patriarcais, a inscrição do feminino denunciando todo tipo de violência ao corpo das mulheres, basta ver os recorrentes aspectos da vida cotidiana de ambos os gêneros no contexto moçambicano representado na sua obra, em particular a que é analisada neste estudo.

Licenciado em Engenharia Mecânica, mestre em gestão empresarial pela Universidade Eduardo Mondlane, instituição na qual é também professor há quase 30 anos, Suleiman Cassamo é um dos nomes importantes da literatura moçambicana, embora sua obra ainda seja pouco divulgada e estudada. Filho de pai de origem asiática e mãe ronga, é natural de Marracuene, um dos distritos da província de Maputo, região sul de Moçambique. Sua trajetória como escritor passa pela Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO), da qual foi Secretário-geral entre os anos 1997-1999, bem como foi membro e cofundador do Conselho de Redação da revista *Eco*, assim como colaborador nos periódicos *Gazeta de Artes e Letras*, *Forja*, *Jornal Notícias*. Sua colaboração com a imprensa moçambicana têm início nos anos de 1980, na revista *Charrua*, veículo no qual parte dos seus textos foram publicados, daí ser considerado pertencente a essa geração.¹³ Dessa forma, a obra de Cassamo está vinculada a questões sociais que visam ampliar o olhar sobre a representação da realidade moçambicana na literatura não mais centrada nas estratégias de luta pela independência, e sim que permite refletir sobre os problemas sociais que assolam o país (CHAVES, 2016).

Cassamo, como grande nome da literatura moçambicana, por meio de sua obra, incorpora a “viva voz do mundo” que grita em nome dos vilipendiados cidadãos moçambicanos. Ao materializar suas angústias e desejos, denuncia as sequelas vividas nas fronteiras da exclusão, da violência epistêmica, do poder físico e simbólico, bem como os sentidos de luta, renovação e resistência, revolvendo a terra que o chamou a se inscrever com singularidade, característica de sua escrita, para sedimentar uma caminhada já iniciada com os poemas dos anos 50-60 de Craveirinha e de Noémia de Sousa.

O regresso do morto, edição de 2016, composto por dez contos, agraciado pelo prêmio Literário BCI Maputo no ano de 2017, coincide com os objetivos da geração *Charrua*, da qual o autor é fruto. Tais objetivos implicam a sedimentação da literatura que dava seus primeiros passos longe das marcas panfletárias revolucionárias, assim como o debate de questões assentes na vida cotidiana dos moçambicanos após a independência.

¹³ Estas informações constam no seu livro *O regresso do morto*, publicado pela Editora Kapulana, assim como no site <http://www.kapulana.com.br/suleiman-cassamo/>, podem também ser encontradas na Associação de Escritores Moçambicanos – AEMO, bem como encartes e outros livros do autor.

No cenário cuja história, cultura, sociedade e a literatura têm uma relação de tal modo que todos são um espelho dinâmico das convulsões vividas pelos povos que experienciaram algum tipo de violência, a narrativa de Cassamo, *O regresso do morto*, não escapa à “recensão da desgraça fecundada pelos acontecimentos históricos e sociais, que culminaram com a fragmentação das subjetividades culturais nacionais, traduzidos por um conjunto de personagens cujos nomes antropologicamente são significativos.” (MAPERA, 2019, p. 280). A narrativa desvela importantes aspectos da identidade moçambicana que por muito tempo foi inviabilizada em nome dos desígnios políticos e ideológicos do colonialismo. Destacam-se desse modo, algumas marcas de Moçambique pós-independência: os ceticismos de ordem político-ideológica e social relacionados à recessão econômica e social, a corrupção política, a pobreza, as desigualdades econômicas e o insucesso do planejamento central, que causaram graves problemas à vida cotidiana dos moçambicanos. Dentre esses, os mais graves foram o êxodo de milhares de camponeses, com suas práticas, suas línguas, às zonas urbanas, devido à destruição de várias infraestruturas, a redução da produção agrícola, assim como a expulsão dos imigrantes na vizinha África do Sul, priorizando a mão-de-obra nacional. Um outro fato histórico responsável por grande parte dos dilúvios a desenrolarem-se é a guerra civil que se estendeu de 1977 até 1992.

Ressalta-se, nesse contexto, o fato de a obra em análise ter sido publicada em 1987, período em que Moçambique estava no meio da guerra civil, sem estrutura para se erguer, quando o caos afetava a maior parte da população, que mergulhou numa onda de incertezas, sentindo-se obrigada a movimentar-se, emigrar em grande massa para a vizinha África do Sul com esperanças de uma vida melhor. Desse modo, *o regresso do Morto* problematiza o lugar marginal dos sujeitos na periferia, a exclusão, a luta contra as estruturas do poder dominantes vivências reais do sul de Moçambique, particularmente, enquanto contrastam o rural *versus* urbano, a tradição *versus* a modernidade, o velho *versus* o novo, permitindo refletir sobre problemas sociais referentes às disparidades no desenvolvimento entre centros urbanos e as comunidades no interior do país, nas quais a própria língua portuguesa ainda não tem grande espaço. De igual modo, os textos problematizam também a cruel realidade moçambicana caracterizada pelo sofrimento e resistência frente às mazelas desse país da África Oriental, que luta pela afirmação de sua identidade, em construção desde os ideais pensados para a libertação do colonialismo português, passando pela guerra civil, assim como pelas incertezas e percalços atuais.

No entanto, é sobre a resistência cultural que este estudo se debruça, concretamente nas línguas nacionais que trazem à tona a visão do mundo tradicional e, nesse sentido, o título da

obra, embora esteja na língua portuguesa, simbolicamente é sugestivo ao sentido de retorno dos “trabalhadores pobres da cidade, deslocados do campo, os magaiças, das fantasias e da memória do desterro” (CHAVES, 2016, p. 11), à terra, às raízes culturais como saída para a resolução de suas aflições. Considerando o contexto de publicação do texto, momento após a independência política, via-se o dilaceramento da sociedade moçambicana, provocado pela guerra civil, que mobilizava a população a reconstruir a nação. O retorno às tradições é um tema bastante evidente, senão fundamental, na construção do enredo, uma vez que é recorrente em todos os contos. O uso das línguas nacionais, no caso o xichangana, conforme se pode ler na dedicatória: “Às mulheres da minha terra natal que anunciam à Lua os homens com suas inimitáveis minkulungana: hu lu, hu lu, hu lu, hu lu!” (CASSAMO, 2016), representa um mergulho em processos históricos e sociais que atravessam a realidade moçambicana e constituem elementos determinantes na reconstrução da nacionalidade do país, reafirmando a capacidade do universo moçambicano de deixar “um leve, levíssimo sabor a terra. O sabor da nossa terra” (CASSAMO, 2016), diferente da lógica cultural que resulta das exclusões, fomes, pobreza.

Trata-se de uma profunda reverência à terra representada de modo simbólico pela imagem da mãe e mulher, assim como pelos elementos da natureza, constituintes muito característicos do universo literário moçambicano e africano em geral, pois estabelecem uma relação de valorização e intimidade com a cultura, força da tradição e sua relação ambígua com a “modernidade” na zona urbana, sobrevivendo a várias tentativas de extermínios evidentes. Destaca-se, nesse instante, a mulher referenciada na dedicatória. Segundo Chaves (2000) é um enunciado do qual se valeram e ainda se valem os artistas moçambicanos como estratégia metafórica para melhor simbolizar a apropriação do território. Esta construção da identidade moçambicana é recuperada também pela língua, no caso xichangana, através da expressão lexical “minkulungana: hu lu, hu lu, hu lu, hu lu!” que, enquanto significa em português ulular, grito, em xichangana carrega um significado simbólico de alegria, no contexto de busca e retorno à cultura, destacado pelo escritor, na realidade espaço-temporal do grupo etnolinguístico changana.

Adiante, mediante as expressões lexicais das línguas nacionais, em especial xichangana, figuras cindidas como Ngilina, Laurinda, Nyeleti, Madalena, Velina, Moisés compõem uma parte do enredo, e fazem o leitor pensar a tradição, as línguas nacionais e a cultura dos moçambicanos em geral antes silenciadas, inscrevendo-se em meio aos conflitos de colonialidade nas suas várias dimensões. As tentativas de afirmação de seu lócus geopolítico permitem compreender as relações hierárquicas que passam das relações econômicas às relações culturais, de maneira imbricada. Assim, essas figuras textuais tornam-se elementos

importantes e fundamentais para elucidar o quadro subversivo à ordem opressora, questionando o seu lugar periférico, permitindo reflexões (considerações, indagações, etc.) sobre a realidade social moçambicana.

Em “O regresso do morto”, narrativa introdutória da coletânea homônima, na figura de “[...] Mafunda-djoni, Moisés, ludibriado, em sua mocidade com gramofone, roupas de valor, confortáveis mantas e ricas bugigangas, o pão de inigualável sabor” (CASSAMO, 2016, p. 21-22), oferecidos pelo mundo moderno, carregado de melancolia, em um estado imutável que surpreende a quem sempre esteve em casa, o escritor ilustra, primeiramente, a condição social subjetiva nos desejos do personagem. Através da expressão linguística changana “Mafunda-djoni” que significa em português mineiro-aprendiz - “mafunda” ‘aquele que aprende’; “djoni” diminutivo do nome Johannesburgo, cidade sul africana bastante conhecida pelas grandes minas de ouro,- o escritor, na voz do narrador do conto, evidencia o desconhecimento das condições as quais são submetidos os trabalhadores nas minas em troca da vida semelhante ao da metrópole. O descaso do governo frente a pobreza que assola o país, a falta de um plano eficaz de integração da população na produção econômica e o esclarecimento da importância dos estudos de resultado, são fatores que resultaram no abandono do campo e do país.

Após ser dado como morto ou dado como “extinto” pela cultura imposta do colonizador, assim como pelas estruturas que entraram em vigor após a independência desencadeando a guerra civil e arrastando-se até os dias atuais, Moisés retorna “do poente incendiado, lá do fim do mundo, pelo atalho dos fundos” (CASSAMO, 2016, p.21) à ancestralidade. Julgado morto, “no derradeiro canto das codornizes, no último voo da rola, a oração das rãs nos pântanos, a terra cobrindo-se de sombras e de silêncio” (CASSAMO, 2016, p.21), eis que regressa: “– Hodi!” (p.21). Sem resposta ou contestação do universo tradicional, cultural que o viu nascer, o vento devolve-o ao poente, uma vez mais, em débil voz: “- Hoodi!” (p.21). Nesse segundo plano é recolocado o aspecto linguístico nacional do tronco bantu pelo mesmo personagem, Mafunda-djoni, ao se apresentar por meio da saudação local “Hodi”. A expressão lexical *Hodi* é de origem Kiswahili e, por empréstimo linguístico, passou a fazer parte do vocabulário das línguas changana e rhonga particularmente. Assim, saudando seus familiares pela língua changana, percebe-se o regresso à cultura e à identidade linguística através do sujeito da narrativa outrora deslocado do campo à cidade em busca de melhores condições de vida.

No trecho a seguir, algumas marcas da atmosfera vivida na época, expectativas, esperanças e desesperanças nos olhos tanto de Moisés quanto dos que o davam como morto:

E eis que este retorna. Uma pesada mala de chapa no lugar da cru. Vem arrastando um par de botas sólidas, a poeira desenhando continentes nas gangas suadas, o olhar sem chama debaixo do capacete: se é que os mortos se cansam, devia estar muito cansado. Pôs a mala no chão. E, ao endireitar a coluna, os ossos rangeram-lhe como os gonzos de uma porta velha. Era alto, os membros rijos um pouco arqueados – o que lhe dava maior estabilidade no chão. Sete anos antes, numa tarde igualzinha aquela, Maria, sua nora, suspendera no maço do pilão e dissera: - vem aí um homem. - é quem? – a peneira parara nos dedos da velha. Houve a habitual ndzava, a velha queixando-se das pernas e o homem lamentando a tosse, mas sem nada grave. – Musés morreu na mina- informara o recém chegado, esforçando a voz. Soubera de amigos, ele trabalhava noutro compound”. Há uma força que a magnetiza. Domada por tal poder olhos rasgados e húmidos de emoção, avança, passo a passo, para o morto. Os ossos fortes apertam-na num abraço. – Não chores, mãe. Eu não morri... (CASSAMO, 2016, p. 21).

Afortunadamente, como se percebe no trecho, Moisés regressa a casa, às suas raízes depois de tantos dissabores por ele atravessados. Desiludido da terra do rand (África do Sul), quando suas aspirações não são concretizadas, a sua terra retorna muito tempo depois. Mediante o uso da língua nacional, equacionada com a língua portuguesa, por vezes aportuguesando as línguas nacionais, é resgatado o imaginário simbólico que se refere aos modos de nomear os aprendizes da terra e os modos de saudação. Todavia, pelas adversidades as quais o imaginário cultural nacional passou, decorrente da colonização e da ação da própria estrutura colonial que proibia o uso das línguas nacionais, esse universo tornou-se cindido, fraturado, como se percebe ao ser equacionado ou apresentado mediante o uso da língua portuguesa. Muito pouco se fala da língua materna changana ou rhonga no universo diegético, apresentando maioritariamente a cultura e a tentativa de construção e representação da identidade apenas pela língua que representa o meio urbano, no caso, a língua portuguesa, imposta primeiramente pelo colonizador e ratificada pelo governo da FRELIMO. Assim, a narrativa mobiliza a discussão sobre as feridas e os traumas das identidades em questão, as relações simbólicas de violência no seio da cultura de um estado-nação que se construía baseando-se na territorialização colonial, como evidenciam as narrativas por meio das marcas da ancestralidade e dilemas que tornam Moçambique foco de preocupação no que tange às “relações entre unidade e a diversidade, entre o nacional e o estrangeiro, entre o passado e o presente, entre a tradição e a modernidade.” (CHAVES, 2005, p. 250-251).

Tratando-se de uma narrativa que gira em torno de deslocamentos e transições, o autor explora elementos representativos do imaginário cultural do sul de Moçambique, simbolizado pelas línguas nacionais moçambicanas que, por sua vez, trazem à tona vivências cotidianas, recriando um universo cuja força é conectar o homem com a natureza e seu povo. Esses elementos também servem como subsídios de integração e afirmação de um grupo. No conto, o regresso é registado através do uso de língua local em contato com o português como modo

de marcar seu lugar nessa esfera sociológica, bem como também identificar e recuperar a tradição. Embora seu regresso se processe num contexto híbrido, “que se dá entre línguas situadas assimetricamente em relação ao poder, que nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais ou étnicos ligados a histórias de ocupação, colonização e destruição” (SILVA, 2013, p. 87), a presença tanto da personagem quanto da língua que o reveste, é necessária, pois é mediante esses elementos que se tece a identidade moçambicana. Dessa forma, o passado, que se apresenta pelo regresso e afirmação linguística, está instalado na história e encontra na linguagem a sustentação para “unificar e aproximar no mesmo espaço histórico e cultural os seus ancestrais na atualidade” (SPOTTI; MOURA; CUNHA, 2013, s/p).

A tradição linguística e sua afirmação na literatura por meio dos sujeitos ficcionais é também captada no conto “Laurinda tu vais mbunhar”. Nessa narrativa, relata-se a adversidade que permeia, simbolicamente, a vida de várias Laurindas. De fato, trata-se de uma narrativa que representa o período histórico em que a sociedade moçambicana, pós-independência, vivia momentos extremamente catastróficos por conta da escassez generalizada de tudo, assolada pela fome, falta de transporte, entre outras precariedades (MAPERA, 2019).

Assim, tomando Laurinda e sua imagem de mulher como representante da cultura, dos aspetos linguísticos e de Moçambique no geral, uma referência bastante recorrente nas narrativas de Cassamo, de modo contínuo, o leitor depara-se com uma imagem e o que ela representa, atravessada pelos crimes e opressões que, de diversas formas, tentam silenciar as subjetividades tradicionais ou locais. A cultura, a língua, aqui, caracterizada como forte condutora da máquina de vida, é colocada no enredo como o cerne de Moçambique, apresentando ações que buscam proporcionar melhores condições aos habitantes atravessados por desgostos e inúmeros infortúnios. Todavia, em momento algum este lugar demonstra fragilidade face às dificuldades e estruturas que tentam desestabilizar sua resistência. A sua força motriz busca, de todas as formas, romper com as estruturas opressoras, assim como a condição de subalternização a que estão submetidos no seu local de enunciação. A narrativa desvela os infortúnios de um povo em meio à guerra civil em vista da manutenção da independência de acordo com os ideais revolucionários, ou seja alternativas de luta contra a colonialidade global, em busca da moçambicanidade, levadas a cabo pela camada mais desfavorecida

A diegese vai revelando os infortúnios dos quais os moçambicanos, entendidos como agentes culturais e guardadores de suas tradições são reduzidos, isto é, a sub-humanização, personificando-os de elementos que constituem características da natureza como demonstra o trecho a seguir, desqualificando suas características:

Os mufanas tentam entrar na cabeça da bicha. E, quando isso acontece, bicho que é, a bicha fica a mexer o corpo como a Maria-café. Não tem razão: Ela não vê que a bicha é um cortejo de caranguejos enormes, esfomeados, um ao outro agarrados, abatido por ondas. [...] Os olhos dos homens são xindjendjendje que voa e poisa de rosto em rosto. Agora chega à Laurinda. O rosto dela é um ramo com nembo. O peito do xindjendjendje fica preso na seiva do nembo da Laurinda (CASSAMO, 2016, p. 31, 32).

Nesse trecho, através das expressões animais “cabeça da bicha”, “Maria-café”, “cortejo de caranguejos”, “xindjendjendje”, ilustra-se a evidente caracterização das personagens que representam simbolicamente os sujeitos moçambicanos enquanto animais, assim como são reduzidos a objeto. Tal categorização é consequência das condições de vida precárias às quais estão submetidas, como a escassez de alimentos, no caso em particular do pão, tendo sido privadas de seus direitos e bem estar, pelo capitalismo global, o qual o país lutava. Todavia, como a literatura acaba por traçar marcas da identidade moçambicana, mediante as expressões da língua changana é resgatada a identidade linguística de muitos moçambicanos. Trata-se das seguintes unidades lexicais: “mufana”, cujo significado na língua portuguesa é ‘rapaz’; na narrativa, procura interferir e inviabilizar a fila instaurada para o acesso ao pão para todos; e a expressão lexical “xindjendjendje”, cujo significado na língua portuguesa é ‘perdiz’. Simbolicamente, a perdiz significa grito de liberdade, no entanto, nesse contexto, o grito e o voo direcionam-se na busca de sustento escasso para a família, e, esperançosos, eles pousam de rosto em rosto à procura de alento.

Bem no início do conto, vislumbra-se uma confluência de energias, no ambiente em que se encontra Laurinda:

A padaria olha a rua de alcatrão. Esse alcatrão a ferver nos pés nus da Laurinda. Mas Laurinda não sente o sol a derreter no alcatrão, a arder no zinco, a subir da areia vermelha da rua que entra, com seus grãos de ouro e diamante a brilhar, na salada de linhas, cores e odores do subúrbio. Foi seguindo a rua que, ao rés-do muro, a Laurinda, nadando contra as ondas da bicha, veio dar no alcatrão. O alcatrão ferve, Laurinda não o sente. Como querem que ela sinta o alcatrão se a cabeça dela está cheia de pão? O pão rouba força nos joelhos, cega os olhos, gira o juízo da Laurinda. (CASSAMO, 2016, p.31).

Em uma atmosfera tensa, percebe-se uma união de forças para a superação dos ataques ferozes da fome, das filas enormes para a sobrevivência, das milícias que se aproveitam do seu *status* e tiram vantagem em cima dos oprimidos. Nesse cenário, embora impossibilitada pelas adversidades, Laurinda resiste ao se colocar mais firme em seu lugar de mãe, terra, mesmo angustiada pelas necessidades que os filhos carecem. Essas relações de resistência contra a miséria, aos agentes que visam dizimar e tornar imutável e mórbido o destino dos moçambicanos, criam uma atmosfera de poder na narrativa. Enxergando Laurinda como uma representação metafórica da cultura e da língua nacional, no caso changana, percebe-se a

avenida identitária, ou seja, a periferia na qual é colocada gradualmente pelas forças dominantes, no caso, os “milícias, as sombras da padaria”:

Os olhos da Laurinda procuram ‘milícias’. Onde 'stão? O serviço deles afinal é qual? AH! São 'sperto: chega parece qu' stá ver bicha. Vai no balcão, enche saco com pão, vai mbora a rir com olho, porque tu que durmiu na bicha é mamparra. É bom assim? bom mesmo? Onde tem unidade? Onde tem vigilância dele? ... Agora 'stá ver?! Não é miçã esse que vai com pão a rir com uma minina? malandro! Miçã de ndtchi só. Atrás da padaria, uma outra sombra, sem cabeça, saiu da padaria. É pessoa? — perguntou a sombra. Sim, é — respondeu a Laurinda. - 'spera o quê? Pão? Sim, pão. A sombra pensou um bocado e disse: Se quer pode ir com pão, não precisa ir na bicha. É só 'ntender comigo. Laurinda mordeu o lábio. Ntender o quê? - Tu sabe... Eu sabe? Sabe o quê? Faz-me lá um jeito... (CASSAMO, 2016, p.33).

Em tal contexto, a língua changana adentra no círculo social procurando marcar o seu lugar que é de denúncia, como no título, “Laurinda tu vais *mbunhar*”, o fenômeno híbrido linguístico em que o verbo *mbunhar* compreende desconseguir, assim como a nudez material, a escassez e a miséria, e o título no todo, discerne a busca constante do bem estar, além disso há um rompimento que a língua changana exerce na estrutura linguística do português ao bantunizá-la. Ainda nessa passagem, o material linguístico recorrido, além de demarcar o lugar da língua nacional (changana) na construção identitária nos modos de resistência às atrocidades locais e exteriores, descreve as tensões existentes entre uma cultura (língua) em contato com a outra, assim como revela as disparidades entre as classes sociais que constituem a sociedade moçambicana, denunciando as relações hierárquicas de violência, os problemas sociais que assolam a atualidade do país, isto é, os dias conturbados daqueles que a fome afeta, “a mafioquice dos que com ela se servem. Ou seja, é uma transcrição conseguida dos tempos cuja luta de todos os dias, bastas vezes, se confunde com a maquiavelice dos outros.” (CASSAMO, 2009, p. 7), e a busca pela sobrevivência coloca os sujeitos e suas histórias reféns dos riscos de apagamento.

Todavia, do mesmo modo que se denunciam as relações hierárquicas de violência, evidenciam-se as readequações dos sentimentos, aromas tradicionais no contexto novo, na tentativa de reconstruir a identidade moçambicana no novo sistema político social, ou seja, adequar a língua changana na realidade que se instalara e favorecia apenas uma única visão. Nessa crise, sobressai a força “capaz de superar os maiores obstáculos para preservar a família e a si mesma [...] intervindo em situações corriqueiras marcando a força e o desejo que tem de manter-se fiel, mesmo quando está em jogo a sobrevivência de sua família” (COSTA, 2008, p. 6):

Laurinda mordeu, outra vez, o lábio; desta vez com mais força. Explodiu: Sacana! Eu não me vende com pãozinho! Eu não é puta, ouviu? Tem marido, tem filhos, eu. Eu... eu... - batia com a mão no peito - eu não é cadela, ouviu? Você és moluene! Vai-te subir moluene! Mbuianguana, coitadinho! Cão sem rabo! Agora qu'está massar trico quer dormir com mulher de dono. Não tem virgonha... (CASSAMO, 2016, p. 33).

O autor, através das Laurindas presentes na narrativa, registra o idioma afastado para a periferia em conflito com a língua portuguesa, esta última considerada instrumento de promoção da morte social. Nesse último sentido, trata-se do fato de a língua portuguesa ser uma potência para fragmentar as identidades tradicionais e não completar a complexidade identitária das tradições, eliminando algumas significações do universo cultural e tradicional africano.

Assim, os tecidos identitários não são apenas construídos pelo regresso ao convívio familiar das personagens, pela bravura das mulheres como Laurinda, mas também pela resistência em outros aspectos do cotidiano moçambicano ligados ao imaginário dos sonhos e suas significações, no uso dos elementos da natureza para descrever o espaço urbano *versus* o rural moçambicano. Nessa direção, Cassamo apresenta a narrativa intitulada “Nyeleti”, um verdadeiro exercício historiográfico, antropológico e linguístico relacionado à afirmação sociocultural já expressa na dedicatória inicial do texto. Nesse conto, o corpo e a imagem feminina são tomados como o cerne, bem como a representação do espaço moçambicano, africano, considerado do ponto de vista territorial, geográfico e cosmogônico, através de metáforas terrestres e cósmicas, traduzidas na língua portuguesa, assim como escritas nas línguas nacionais (changana) como sugere inicialmente o título: “Nyeleti”. Cassamo, assim, retoma “postulados da poesia africana empenhada na construção da identidade nacional na pós-independência” recorrendo a imagens cosmogônicas e terrestres (SPINUZZA, 2013), confluindo culturas. A expressão lexical *Nyeleti*, de origem linguística changana, traduzida para o português, significa estrela e, no universo cultural bantu, *Nyeleti* significa um caminho a ser percorrido no universo cósmico que acompanha a vida.

Nesse sentido, a identidade moçambicana em viagem antropológica erótica por meio da mulher e de outros agentes que compõem a narrativa, é resgatada

como uma papaieira que guarda, com garra, do assédio dos psindjendjendje, [...] susceptíveis de cair à próxima, à mais ínfima, à mais remota carícia do vento. E, cruza no seu corpo xonguile, de se partir e se juntar no seu andar de antílope, microcosmos edênicos exuberantes, férteis feitos de diferenças pronto para serem explorados através do matrimônio. (CASSAMO, 2016, p. 39).

Como se percebe, o corpo da mulher está associado à paisagem de onde deriva a sua identidade e, nesse contexto, os psindjendjendje são vistos como pássaros perigosos que

buscam assaltar o rico e diverso universo cultural moçambicano. No entanto, Nyeleti já se “guardava para Foliche, o mais velho filho de Mahomo.” Ou seja, já estava ludibriada com a realidade disseminada pela metrópole capitalista, que sempre ocultou a precariedade do trabalho e a exploração da mão de obra barata dos deslocados do campo as zonas urbanas, seus apoios às guerras que terminaram colocando Moçambique no limiar da pobreza absoluta. Foliche, juntamente com Malatana, antagonistas da narrativa, resgatam e relembram, justamente, as conflitualidades nesse espaço geopolítico moçambicano, relacionados às práticas culturais recuperadas pela língua changana. Práticas transformadas pelas dinâmicas do tempo e algumas imutáveis, ou seja, “impossíveis de apagar”.

O gatilho para esta reflexão está no cruzamento e confronto tanto dos antagonistas, protagonistas e outros agentes referenciados na narrativa com o elemento constituinte da cultura tradicional moçambicana bastante comum, o lobolo. Lobolo, uma expressão lexical do xichangana *Lovolo*, aportuguesada, designa um tipo de casamento tradicional frequente na zona sul de Moçambique, que consiste em “dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida entre os parentes do noivo e da noiva, apoiando-se na dinâmica, transformando-se e reinventando-se no tempo pelas interações sociais dos indivíduos decorrentes dos processos socioeconômicos” (FERNANDES, 2018, p.124). Na narrativa, a prática matrimonial Lobolo recupera elementos significativos de práticas culturais mediadas pela linguagem no ato de união de duas famílias que fazem o uso desse instrumento (lobolo) “para superação de problemas espirituais; a busca pela harmonia social entre vivos e antepassados; e a inscrição do indivíduo numa relação de redes de parentesco que faz parte de sua identidade social.” (FERNANDES, 2018, p. 127 *apud* BAGNOL 2008).

Esse aspecto cultural é muito potente para o universo dos moçambicanos, e compõe as fases de sua vida, desde o nascimento até a morte. Como se percebe na narrativa e no contexto tradicional não ficcional, o lobolo é condição essencial para a união das famílias e, alargando o sentido para explorar o fascinante território moçambicano, é o exercício pelo qual as autoridades fazem alianças de modo que o estrangeiro passe a usufruir, senão explorar, para o seu próprio benefício. Constituem parte desse elemento cultural a troca de presentes simbólicos no contexto tradicional:

[...] fato e gravata, sapatos e “hop-stick”, para o pai da Nyeleti, trazidos de Foliche, das suas malas e fardos de gaiça. [...] o mucume, o lenço para Mabana, mãe da Nyeleti, nkeka e frasco de rapé para a velha Magugu, mãe do pai da Nyeleti. O centro da roda dos madodas, no dia do lobolo, [...], fora do relógio de brilhar como sol, do anel de ouro, dos brincos pequeninos parece gotas de orvalho, da roupa de valor, roupa fina cheia de rendas, isto para a Nyeleti; fora do dinheiro notas vermelhas espalhadas na esteira, [...] o garrafão de mulemela, cheio de sopé, o vinho branco. (CASSAMO, 2016, p 39).

Os elementos descritos no excerto acima, voltados às obrigações de Foliche para a realização do desejado matrimônio tradicional, os quais pertencem ao imaginário tradicional e linguístico changana, partem do item lexical “mucume”, geralmente chamado capulana grande na língua portuguesa. Trata-se de um tecido que serve de vestimenta para as mulheres em Moçambique e, no imaginário tradicional, simboliza o poder e a riqueza, remontando esses prestígios aos séc. XV e XVIII, aos olhos dos reis (Mwenemutapa) e suas esposas, aquando das trocas comerciais entre Moçambique e os países asiáticos.

Atualmente esse poder está sob as mãos das mulheres, servindo de vestimenta em dias especiais, assim como objeto de presente, como sugerido no conto, às mulheres em seus noivados, uma demonstração de crescimento e de que já são adultas. Para além do mucume, a narrativa, através da expressão lexical da língua changana “nkenka”, resgata um outro universo cultural e identitário moçambicano. Significando lenço na língua portuguesa, está muito longe de ser um simples tecido. Como aponta o conto, não se trata de um simples lenço, oferecido especificamente à “velha Magugu, mãe do pai da Nyeleti”, pois simboliza o valor de fertilidade ao ser que deu à luz a noiva ou quem se encarregou de cuidá-la até o momento do casamento. Nesse universo tradicional, o da zona sul, simboliza-se também a fertilidade de toda mulher, pois é-lhe amarrado o lenço na cintura para que a barriga não fique flácida momento após o parto. É usado também, em dias especiais, como objeto de adorno amarrado na cintura no momento das danças tradicionais, embelezando mais ainda os movimentos ritmados. Observa-se, ainda, a presença da unidade lexical “Mulemela”, que se refere ao garrafão de 5 litros de vinho, oferecido à família da noiva no processo da cerimônia de lobolo. No entanto, não somente na cerimônia lobolo o garrafão com este nome está presente, pois é possível em outras cerimônias tradicionais deparar-se com ele. De acordo com a narrativa, o garrafão contém bebida de nome “sopé”. *Sope* é um tipo de bebida moçambicana típica nas cerimônias tradicionais ou não.

Todavia, de modo conciso, pelo que se analisa na narrativa, os elementos linguísticos da língua changana mobilizados não somente estão voltados para o resgate da identidade cultural linguística e as práticas tradicionais pela língua veiculadas. Ao decodificá-los, recuperam, por um lado, o universo histórico no qual se encontrava Moçambique, no caso, o fluxo migratório para o trabalho exploratório nas minas da vizinha África do Sul, trabalho esse fundamental para em parte adquirir os bens e valores exigidos para o lobolo (compensação matrimonial tradicional). Esse cenário, conforme aponta Mungoi (2010), dá-se no final da década de 1970 e início da década de 1990, período em que Moçambique participou de modo significativo da indústria de mineração da África do Sul devido aos problemas sociais que

assolavam a nação, como guerra civil, falta de emprego, fome, muita pobreza, não sendo possível, desse modo, ter condições de melhor adquirir tais objetos trabalhando-se em solo moçambicano. Aludem também aos embates entre a razão e a subjetividade apresentados no cruzamento das perspectivas ou visões do mundo de Foliche e Malatana.

A subjetividade epistemológica apresentada pela figura de Malatana, “o único. Ou quase. Jovem pastor, herói das lutas entre pastores, escondido nas micais” (CASSAMO, 2016, p.41), remete o leitor a um outro caminho que era possível percorrer para ganhar a mão da amada em meio a tanta miséria e morte, após esta ter recusado o seu cortejo mesmo depois das promessas de “– também ir no mugodini, vir com lobolo, com gramofone, com fogão e petróleo para você descansar lenha; [...] construir uma casa grande de pedra com zinco de descer chuva no tambor, para você ter água em casa e não mais precisar de vir no poço...” (CASSAMO, 2016, p.41). Trata-se do universo da subjetividade local, ao contrário da razão vista pela experiência eurocêntrica como a única com valor universal imutável (NOA, 2015). Ou seja, segundo os curiosos que foram ter com a figura de Malatana, após o seu regressar de grandiosa peregrinação, bisbilhotou-se que visitara os mais poderosos nyangas em busca da raiz que viraria o coração da preciosa Malatana (CASSAMO, 2016, p.44).

Assim, a narrativa, muito além de “exaltar a angústia das adversidades, cantada com a flauta do sofrimento orgânico, uma espécie de ADN geracional” (MAPERA, 2019, p. 280), por meio das personagens, também recupera o passado que representa o imaginário coletivo dos moçambicanos. Igualmente, “insere cada atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes, por sua vez, estruturados por práticas sociais recorrentes” (NOA, 2015, p. 81). A imagem das práticas culturais estabelecidas no enredo são pontes sobre as quais a história se estabelece por meio da língua nacional, cujo uso representa o “ápice da transgressão às propostas, normas, ideias, formas, pensamento e hábitos imperialistas” (ROCHA, 2017, p. 71), assim como resistência nacional à colonialidade do saber linguístico, em particular, conforme as narrativas que se vem analisando têm demonstrado.

Cassamo (2016) apresenta um universo linguístico cultural diversificado e de várias dimensões. No conto “Vovó Velina”, o trajeto diegético da personagem que intitula a narrativa reverbera o estado de reconciliação entre a tradição local e os modos de viver urbanos comumente designados de modernos. Tal ação dá-se através das expressões linguísticas, ou seja, o uso tanto da língua portuguesa quanto da língua nacional changana principalmente pelas significações diversificadas trazidas no enredo pela narrativa.

No entanto, a aproximação desses dois mundos passa primeiramente por um forte conflito perceptível no instante em que Vovó Velina se defronta com o que “as mamas da

terra comentam, ao voltar de Xilunguine", sobre a vida de seu filho Arnesto no centro da cidade de Maputo, como segue:

[...] Arnesto é um grande cesto de baki, ndinha; mamparra mesmo. Mawacu: vive no peredo onde vai ser 'ncontrado com matsanga, trabalha no banco, tem óculos parece Datori, com fato e gravata. Mas varrer, lavar cozinhar, a mulher na varanda, pernas 'stendidas no sol, a pintar unhas é ser homem mesmo? iuuu, mbuiangana, Arnesto... merecia é mulher de juízo também. (CASSAMO, 2016, p.71).

Nessa passagem, repara-se que, para melhor expressar sua indignação quanto aos comportamentos do “homem urbanizado”, os sujeitos ficcionais recorrem às expressões lexicais da língua materna changana, concretamente aos adjetivos “baki” com sentido de cesto vazio, “ndinha” e “mamparra” que significam palerma, tolo na língua portuguesa, “mbuiangana” com sentido de coitadinho, para o ridicularizar. Todavia, reconhece-se o valor do jovem Arnesto pelo fato deste ter vencido as adversidades e se ter formado “dotori” (doutor), pois ao mesmo tempo é dito afortunado e agraciado na em língua materna através da expressão “Mawacu”. Porém, o que mais predomina nesse primeiro momento, como explicitado anteriormente, é a rejeição das suas escolhas, uma vez que o sujeito em causa decidiu juntar-se com uma mulher que não pertence à comunidade da qual saiu. O excerto sugere, dessa maneira, que uma vez formado, a melhor escolha seriam as jovens do campo, pois estas sim são respeitosas e capazes de “nascer homens cheios de força p’ra o Joni, p’ra xilunguine (cidade, centros urbanos e capitais) ou mesmo para Nkomati, o que não se acha nas jovens metropolitanas, pois são preguiçosas e insubmissas.

Em meio a essas problemáticas dos valores sociais e culturais levantadas, Vovó Velina, “Vestida de vestido de xicalamidade[...] o mucume rodeava o pescoço e fazia duas asas, que desciam até aos dedos dos pés, [...], com lágrimas de xicoxana caídas dentro do peito e ficam a roer o coração” (CASSAMO, 2016, p. 71), viaja rumo a Maputo para ver de perto as condições às quais seu filho estava submetido, pois não podia acreditar que este estava sendo feito de bobo, ou xithombe, na língua changana, aos seus olhos. Nesse ponto, por meio da expressão xicalamidade, que se refere à roupa usada na língua portuguesa, caracteriza-se a condição social de pobre de Vovó Velina, dando assim maior ênfase em sua situação de anciã ao ser chamada de xicoxana, que significa idosa.

No seu percurso, Velina faz reflexões sobre sua vida e os desejos que tivera para seu filho, isto é, que se igualasse ao “pai Malaitche que o deixou em sua barriga pra joni (diminutivo da cidade de Johannesburgo - África do Sul) e torcia o pescoço dos tsotsis” (CASSAMO, 2016, p. 72). Sequencialmente, embora não podendo fazer nada, reconhece o

contexto opressor no qual criou seu filho com “o peito que aoje murchou, os sacrifícios na criação, como as idas “nas noites fechadas com chuva subir comboio de makhalanhana referindo-se ao carvão a vender banana no monhé” (CASSAMO, 2016, p.73). Como se percebe, são reflexões com sabor amargo, como água de ncancana, ao saber que a metrópole tornou seu único filho “menos homem”. É interessante notar que a expressão ncancana, referente a uma planta rasteira muito típica na zona sul de Moçambique, é de fato amarga e do modo como é descrita na narrativa, culturalmente, para além de servir de remédio tradicional, serve como alimento. Compreende-se, nesse contexto, que a planta rasteira com a sua amargura serve para cicatrizar as dores das mães que veem seus filhos crescerem longe de dos "valores", de suas comunidades.

Atravessando o Nkomati, nome de um dos rios que nasce na vizinha África do Sul e deságua no Oceano Índico, passando pela província de Maputo, para Marracuene, como escultura designadas xikhelequedane em uma das línguas nacionais moçambicanas no caso Chitshwa¹⁴, e ou xipantalho - variação de espantalho de língua portuguesa - Velina espera no ponto o comboio que a levará até Maputo. Chegando na capital, depois de tanto girar a cidade inteira na tentativa de localizar a tão buscada casa do filho, eis que um jovem a leva ao Prédio Tavares, onde se encontrava o rapaz. Assim que chegaram ao edifício no qual vive Arnesto, o guarda do prédio acompanhou-a até seu filho, relatando pelo caminho o quão correto é o jovem: “como ele não tem outro aqui. Regressa logo que acaba o serviço. Ajuda a mulher.... [...] homens com juízo ajuda, masseve.”¹⁵

Surpreendia com tamanhas mudanças, Velina volta-se a si mais uma vez e põe-se a refletir sobre como era a vida no seu tempo:

Mulher fazia todo serviço da casa e da machamba. Serviço do homem é no branco e no joni. A mulher era para ouvir, respeitar, trabalhar muinto. No tempo da maçaroca, assar a mais grande, com dentes bonitos e dar o homem, [...] Saber nascer filhos. É para isso que xicumbo fez a mulher. ser mulher é ter paciência no coração. Saber guentiar sofrimento não ir mbora quando é batido. Mas aoje, não. Nossas filhas dizem é mancipada. Põe calça parece homem. No caminho até homem leva bebé, [...] No meu tempo, a mulher com bebé e cesto na cabeça, o homem só andar com de trás, com fato, cachimbo e hop-stick. E depois tirar casaco pendurar no ombro da mulher. Mulher parecia mesmo mbongolo de carregar saco. Depois brincadeira só um mucadinho, brincar xingombela, até o homem vir falar com o pai e lobolar. A gente não sabia nada mesmo. Coxo ou zarolho, era só ouvir este é teu marido. (CASSAMO, 2016, p. 75).

É nesse clima de confiança que a personagem, por meio de sua linguagem, vai revelando o universo dos valores que regem a comunidade tradicional, assim como as

¹⁴ Uma das línguas nacionais do tronco bantu falada na zona sul, principalmente à norte da província de Gaza e grande parte da província de Inhambane

¹⁵ Significa compadre/comadre.

estranhezas para com os modos de vida na metrópole. No entanto, a aproximação das relações e do convívio entre a tradição e os modos modernos ou urbanos sem conflitos resultam do não distanciamento dos elementos representativos da identidade moçambicana como a língua nacional perceptíveis na saudação - i-ma-ma-nááá! I-ma-ma-ná! - hoyo-hoyo, mamana! hoyo-hoyo! - feita tanto pela nora assim quanto por Ernesto, quando da chegada da Vovó Velina em sua casa. Outro aspecto representativo da tradição no meio urbano é o apego aos valores ancestrais, considerando as revelações dos sonhos que dizem se tratar-se de uma criança “minina xonguile parece xiluva e xiphathati parece nyeleti” (CASSAMO, 2016, p.76).

São situações surpreendentes aos olhos da personagem Velina, pois, por muito tempo, acusou-se os modos de viver urbanos de ludibriar a sociedade ao ponto desta abandonar suas práticas tradicionais. Velina compreende que o seu filho não se distanciou de suas raízes, embora esteja no meio diferente do qual o viu nascer. A herança colonial adotada pelo novo governo após a independência tornou a identidade ambígua. Todavia, ainda dividida, possibilitou aos sujeitos representados nas narrativas, transitar em vários caminhos e compartilhar tanto os saberes do mundo rural quanto urbano. Assim, entende-se que a recorrência das línguas nacionais nos contos de Cassamo (2016), é uma rasura da língua portuguesa como única e intacta língua literária europeia no contexto das ex-colónias, fazendo esta língua assumir efetivamente as culturas caracterizadas pela diversidade linguística para a concretização das identidades culturais (FONSECA, 2015), no caso o uso da língua nacional changana nos diálogos das personagens.

3.2 Cruzamentos identitários em *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane*

Ser africano, e particularmente moçambicano, acarreta múltiplas e diversificadas formas de ver o mundo e pensá-lo, e é necessariamente um dilema quando o veículo de comunicação ou expressão oficial do país é uma língua europeia. Tal experiência percebe-se de modo mais acentuado na literatura, uma vez que se constitui em espaço que muito proporciona o diálogo das linguagens e suas tradições.

Nessa seção, na análise do romance *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane* (2005), uma novela de estreia no mundo literário da escritora Awaji Malunga, pseudônimo de Virgília Ferrão, igualmente buscam-se as identidades linguístico-ficcionais latentes ou explícitas do xichangana e suas significações, apresentadas e definidas como elementos de cultura, identidade e resistência, ou seja, as rasuras da língua literária europeia demarcando os espaços

das demais línguas e culturas no território moçambicano. O título já é diretamente sugestivo em relação à temática das múltiplas identidades linguísticas.

Ressalta-se o fato desta obra ter sido escrita e publicada num contexto em que a língua portuguesa já estava minimamente sólida como oficial e veículo da cultura e comunicação, fato que, por um lado, choca com as reais e efetivas práticas cotidianas dos moçambicanos relacionadas com as realidades sintática e morfológica das línguas nacionais do tronco bantu, assim como com as visões ontológicas dos grupos que se identificam com os grupos linguísticos acima referidos (NOA, 2015). Por outro lado, todavia, o fato de existir essa realidade mais próxima às práticas levadas a cabo pela língua portuguesa não significa que a literatura deixou de cumprir com o seu papel de representar “as tensões e as contradições entre a modernidade e tradição passado e presente o local e global”, ou seja, rasurar toda e outra forma de silenciamentos em contextos cuja diversidade é o elemento primordial de classificação ou caracterização (NOA, 2015, p. 17). Torna-se relevante e necessário, desse modo, tomar em consideração todos os fatores, visto que influenciam a grosso modo na produção da obra, bem como na sua análise e nos resultados pretendidos.

Nesse contexto, Ferrão, da mais nova lavra de escritoras moçambicanas, estreia-se na escrita em 2005, com a obra referida, sob a chancela da imprensa universitária Eduardo Mondlane, quase duas décadas depois da publicação de *O regresso do morto*, de Suleiman Cassamo, analisado anteriormente. Mais tarde, brindou o seu público com mais uma publicação, intitulada *O Inspetor de Xidzimila* (2016), abraçada pela editora brasileira Selo Jovem. Graduada em Direito pelo Instituto de Ciências e Tecnologias de Moçambique e mestra em ambiente pela Universidade Melbourne, Austrália, atualmente trabalha como consultora jurídica para a empresa petroquímica Total, em Moçambique, assim como é administradora do blog literário “Diário de uma Qawwi”. Em 2019, foi agraciada com o prêmio literário 10 de Novembro.¹⁶ Suas produções absorvem temáticas diversificadas, assim como apresentam uma estética literária pujante que enxerga e capta os problemas de uma sociedade fraturada e procura refletir sobre sua identidade e a de seu país.

A afirmação identitária de um povo, no que concerne às práticas e tradições, tanto do ponto de vista linguístico cultural de um país, quanto das mulheres no mundo literário, por meio das artes, constitui um dos modos de luta, de resistência, e o romance *Romeu é Xingondo e*

¹⁶ Informações obtidas na apresentação da autora no III Simpósio de Literaturas Africanas e Afro-brasileiras: Encruzilhadas Epistemológicas - Interseccionalidades e Culturas de Fronteira (Edição virtual) 2020, promovido pelo Grupo de Pesquisa Literatura, História e Cultura: Encruzilhadas Epistemológicas (CNPq) da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kDByrZTlv6M>.

Julieta é Machangane (2005) representa, em seu título, uma tentativa de restabelecimento desses elementos, retomando eventos característicos da moçambicanidade, outrora deixados de lado como as línguas nativas, as práticas culturais tradicionais rejeitadas pelo colonizador, bem como pelo projeto de estado-nação após a independência, valorizando assim, os setores populares e as culturas tradicionais (TEDESCO, 2010, p. 82). De igual modo, a obra evidencia alguns conflitos existentes entre os grupos étnicos, um jeito de reviver as imagens negativas que se tinham e projetavam a esses grupos por parte das organizações administrativas tanto do poder colonial quanto da idealização do projeto de estado-nação após a independência.

Assim, os protagonistas, ao mesmo tempo que traçam seus percursos individuais, assumem o papel de aproximar os seus semelhantes e reconstruir relações de afeto, libertando desse modo os espíritos perturbadores. Como se percebe, através do próprio título da obra, a maior ênfase da narrativa é a valorização da cultura, do ponto de vista étnico, linguístico e os símbolos de matriz tradicional.

De acordo com os estudos de Costa (2016, p. 71), o real pano de fundo da obra é a reconciliação dos grupos étnicos associados “ao tribalismo, a rivalidades históricas e a diferenças de valores ademais vistos como como obstáculo à unidade política do Estado-nação”. Essa reconciliação parte das rivalidade entre duas famílias, que se desenrola ao longo da narrativa. É na figura dos protagonistas que as relações amorosas e intestinas se fazem sentir, gerando uma atmosfera tensa e violenta. No romance moçambicano em destaque, os protagonistas Dalitso e Quássia pontuam tensões e contradições que atravessam as suas relações pouco promissoras, visto que suas respectivas famílias, Malajo e Muianga, nutrem ódio uma pela outra, “talvez por conflitos de vizinhança, quem sabe por tribalismo” (MALUNGA, 2005, p. xv).

Sob a difusa lenda shakespeariana *Romeu e Julieta*, em *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane*, Malunga apresenta, embora de modo não acentuado pelos processos históricos e sociais que a atravessam, racionalidades muito persistentes na criação literária africana, e moçambicana em particular. A autora apropria-se e atualiza o romance clássico e canônico, resignificando-o, performa, através das personagens da diegese, os imaginários tanto espaciais-geográficos, sobrenaturais, linguísticos, muito característicos aos moçambicanos, promovendo um deslocamento, identitário e social na contemporaneidade. Essa resignificação origina uma realidade literária com novas nuances estéticas em relação ao sistema literário moçambicano.

Destacam-se, primeiramente, os cenários culturais de onde emergem e se tecem as identidades e ações que expõem fragilidades do real e do imaginário moçambicano: trata-se do espaço urbano, nomeadamente, Maputo, e o periférico/rural, a Vila de Ulongué, localizada no

distrito de Angónia, província central de Moçambique que possui o nome de Tete. Nesses cenários, emergem conflitos, atritos inexplicáveis, que mais tarde são interpretados como prenúncio da discórdia do passado e experiências de ódio das famílias de Dalitso e Quássia.

Todavia, o primeiro ato cultural e identitário implícito na narrativa, embora não seja linguístico, porém relevante e revelado por meio da língua portuguesa, vislumbra-se quando Dona Josefa (Malajo), “encurtando a história”, revela ao filho Dalitso o motivo pelo qual não é permitido que se relacione com a filha de Muianga, Quássia, (MALUNGA, p. 31, 32):

Dalitso sentou-se no sofá e a mãe foi servir-se de um copo de água.

- Mãe, o que é que se passa? O que é que aconteceu entre vocês e os Muiangas? Por que é que o pai daquela moça, chamou o pai de assassino, por quê?

- Eu vou contar-te. Isso começou no tempo do teu avô, o Constantino. Os Muiangas foram lá para Tete, naquela época o teu pai devia ter uns treze anos. Eu não sei como, o teu pai nunca contou bem, mas eles não se entenderam, Didi. Vizinhos de porta, mas as discussões eram constantes.

- E...? – questionou Dalitso ansioso por saber o resto.

- O tal Macorico tem muita família em Angónia... e dos Malajos, o teu pai é o único por aqui...

- Sim, mãe, eu sei... mas ainda não estou a entender!

- Para encurtar a história, quando o Sr. Adelmiro ficou muito doente e morreu, acusaram a tua bisavó, que Deus a tenha – continuou Dona Josefa, dando outra pausa.

- Como assim acusaram?

- Diziam que ela era feiticeira, que a surpreenderam a enterrar carne viva, e que foi o teu pai que a ajudou...

Segundo Josefa, desconfia-se que teria sido a bisavó de Dalitso, Genoveva, a assassinar o Sr. Adelmiro Muianga quando doente, avô de Quássia, pelo fato daquela ser vista como feiticeira, tendo o pai do jovem Dalitso, ajudado nisso” (MALUNGA, p. 31, 32). Esse excerto explora, claramente, a temática da literatura moçambicana relacionada à matriz tradicional e suas ligações com a espiritualidade, de maneira contrária à ordem eurocêntrica. Nesse ponto, em particular, exhibe-se a ordem espiritual (feiticeira), aplicada pela família Malajo, como forma de ajustar o seu descontentamento com a família Muianga. Esse elemento é bastante recorrente na literatura e constitui entrechoque à razão e à ordem eurocêntrica, partidária da reprodução de um olhar universal de forma naturalizada, estabelecido nas e desde as relações entre o colonizador e o colonizado (MUDIMBE 2013). A morte de um antepassado por situações supostamente conhecidas anulou as possibilidades de relacionamentos de ambas as famílias, incluindo seus descendentes, fato que vai guiar o percurso tanto individual quanto coletivo dos protagonistas no seio de suas comunidades.

A narrativa pontua uma situação semelhante com a personagem Martha, qual seja, o uso de meios obscuros com objetivo de fazer parte da família Muianga. Tal situação é revelada por Dona Ermelinda como aparece no excerto abaixo:

[...] Vem ver algo comigo. Quássia levantou-se e seguiu a mãe até à cama de Íris. Assistiu a mãe desfazer a fronha da almofada e de dentro desta saíram folhas e dejetos. Pelo menos era o que parecia. Na cama de Quássia, fez a mesma coisa. Quássia deu um berro. Os pelos da pele estavam hirtos.

- O que vem a ser isso? – perguntou chocada. Dona Ermelinda não respondeu. Com ar igualmente perplexo, puxou a filha pela mão até ao seu antigo quarto, onde não dormia há muito tempo.

-... Minha família... sob efeitos disto - tirou mais um monte de raízes estranhas por detrás da cama e da fronha da almofada.

- A casa está pulverizada. - Coisa da Martha? (MALUNGA,2005, p. 84).

Segundo Noa (2015, p. 79), esta atitude das literaturas africanas, em especial as de língua portuguesa, de inserirem outras racionalidades, no caso, o conhecimento do plano espiritual ou matriz tradicional fora do ocidental, resulta dos questionamentos do autoritarismo da razão eurocêntrica frente ao sujeito emancipado, livre e virtuoso. Esse caminho visa desarmar o modo da lógica moderna para incluir outras razões e epistemologias.

Do ponto de vista linguístico, no primeiro momento, percebem-se duas faces de identidade linguística bantu sugeridas pelos itens lexicais presentes no título *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane*, nomeadamente a expressão lexical “Xingondo” emprestada à língua changana, porém proveniente da língua Maconde¹⁷ em forma da expressão linguística “ngondo” que, semanticamente, se refere à pessoa com habilidades relativas à guerra, guerreiro, bravura, sentido que se estende para referir a todos os cidadãos moçambicanos oriundos da zona centro e norte. O mesmo acontece com a expressão “Machangane”, referente a todo cidadão pertencente ao grupo étnico-linguístico changana, representado pela língua com o mesmo nome. Por analogia, essas identidades representam os grupos etnolinguísticos, comumente chamados de tribos, da zona centro e sul de Moçambique. Essa diversidade percorre o país e vê-se como protagonista no processo de construção identitária e resistência, fato primordial de aproximação à cultura nacional e de desapego aos projetos de ordem hegemônica.

No primeiro palco em que decorre a narrativa, capta-se o início dos conflitos e alguns elementos da língua nativa que marcam as personagens. Destacam-se, entretanto, mais algumas expressões que constituem um dos fenómenos identitários linguísticos e culturais da nação moçambicana, sempre relevante no espaço geopolítico que a obra representa: trata-se das expressões lexicais da língua Nyanja¹⁸ presente em: “Ah, he! Miúdo! **Chokani!** a um rapazinho

¹⁷ ShiMaconde é uma das línguas moçambicanas do tronco bantu, falada principalmente na região norte da província de Cabo Delgado. Todavia, de acordo com o Instituto Nacional de Estatística (INE) 2010, encontra-se espalhada por quase todo o território nacional, mais particularmente em sete distritos, tida como língua materna, a saber: Macomia, Meluco, Mocímboa da Praia, Mueda, Muidumbe, Nangade e Palma (NGUNGA; FAQUIR 2012, p. 35).

¹⁸ Cinyanja é também mais uma língua falada em Moçambique concretamente, em três províncias nomeadamente: a) Niassa, nos distritos de Mecanhelas, Mandimba e Lago; b) Zambézia, no distrito de Milange; c) Tete, nos

da residência ao lado, seguido por um grupo de meninos, que tentava tirar frutas verdes de uma tamareira.” (MALUNGA, 2005, p. xiv) proferida pela Dona Chiquita. A expressão lexical referida significa, na língua portuguesa, “Sai daí!”. Nesse episódio, Dona Xiquita, avó de Dalitso e mãe do senhor João Malajo, recorre à língua nyanja para se comunicar, demonstrando sua insatisfação com a presença dos rapazes ao redor de suas árvores, enxotando-os de perto de sua residência.

Mais adiante, no instante em que um homem irrompe a residência da mesma senhora, parecendo levar discórdia, a dona de casa, com a voz destinada a sua filha de oito anos, que estava a preparar uma panela de verdura, grita-lhe na língua materna Nyanja dizendo: - “**Ndipatse madzi!**” - que na língua portuguesa significa “dá-me água” (MALUNGA, 2005, p. xv). Almerindo Muianga que adentrara na casa da velha Xiquita, entra em confronto com o dono da casa, senhor Constantino:

E assim, em menos de um segundo, mais uma discussão havia rebentado. Como tantas outras vezes. - Parem as vossas discussões, parem... – pediu a velha Genoveva com pena dos dias tristes que se aproximavam para o futuro, caso as discussões não cessassem. - Veja o que diz da minha mãe, estúpido. Antes que lhe estique os **matumbos** para fora! - Ngoni de merda. Vocês não prestam para nada. **Xingondos!** – Ah... **ngoni**... então cuidado comigo! Volta para a tua terra! **Machangane** de um raio! (MALUNGA, 2005, p. xvi – grifos nossos).

Como se percebe, é por meio de suas línguas maternas que são proferidas as insatisfações de uns com os outros, particularmente com uso de adjetivos depreciativos, no entanto, tal ação não deixa de ser uma atenção às línguas nacionais. Dentro do pressuposto linguístico bantu, as expressões lexicais marcadas, no caso “*matumbo*”, da língua nyanja, traduzida para a língua portuguesa significa “tripas”. Nesse contexto, um dos personagens ameaça o outro de morte causada pelo ato e ação de esticar/retirar suas tripas vivas. A outra expressão significativa é “*xingongo*” que, para além de outras significações, é uma noção pejorativa para referir os cidadãos de centro e norte de Moçambique e é nesse sentido que é usada na narrativa. Destaca-se também a expressão *machangane*, referente aos cidadãos do sul, pertencentes a esse grupo étnico. Esses aspectos direcionados à identidade linguística bantu, de certa maneira, acentuam a impossibilidade de diálogo de ambas as partes. Essa atmosfera conflituosa emigra para a capital Maputo, estendendo-se aos filhos de ambas as famílias, Muianga e Malajo, pois ao se conhecerem, desenvolvem um ódio recíproco sem razão aparente.

distritos de Angónia, Furancungo, Macanga, Zumbo, Tsangano e partes de Fingoé, Cazula e Moatize. Além de ser falada em Moçambique, a língua nyanja é também falada nas repúblicas de Malawi e Zâmbia, onde goza do estatuto de língua “nacional” no primeiro caso e de “uma das sete línguas nacionais”, no segundo caso (NGUNGA; FAQUIR 2012, p. 95).

Esse fato é flagrado na cena em que os Dalitso e Quássia são postos a formarem um par de dança alusivo ao casamento de um dos amigos do casal e eles reagem negativamente:

- Escutem, vamos formar os pares definitivos, está bem? Os pares de trabalho, do cortejo e da dança, percebem? – explicou Rita [...] Renata e Luís, primeiro par, ali. Bruno e Solange, segundo par, ali. Ah... Tamade e Soninha ali, muito bem... Da Rocha e Cuca, ali e finalmente, sim, perfeito, Quássia e Dalitso, quinto par, aí mesmo onde estão. Dalitso abanou a cabeça. - Eu não faço par com ela. - Desculpa? – ofendida, Quássia coçou o pescoço, apesar da ausência de comichão. – Por que isso, Dalitso Malajo? – perguntou Fabiana. Quássia estremeceu ao ouvir o sobrenome do rapaz. Malajo? - Ela não consegue acompanhar-me. (MALUNGA, 2005, p.10, 11).

Nessa cena, em contrapartida com a intensificação dos desentendimentos de ordem familiar, observa-se mais uma vez, na situação dos jovens, uma fraca presença de elementos e traços culturais de origens étnicas, uma vez que os protagonistas muito pouco expressam suas identidades nas línguas nacionais, assim como apresentam elementos de outras ordens da cultura moçambicana. Nesses novos ambientes, não se demonstra a diversidade, a pluralidade do local, uma desestabilização originada pela língua oficial.

No entanto, há constantes referências, no romance, às forças espirituais por trás de todos os acontecimentos; no caso a seguir, destaca-se a expressão “*macanguerice*”, que significa feitiçaria na língua portuguesa. No caso, o termo é dirigido à personagem Marta, inferindo que esta estaria a envenenar as refeições. A expressão também é projetada a Quássia, ao ser chamada de praga (‘fiti), por se tratar de companhia indesejada, como se lê nos excertos abaixo:

Dirigiu-se à cozinha bem organizada da sua tia. Sentou-se numa das cadeiras e pegou numa peça de fruta, enquanto pensava numa maneira de afastar aquela intrusa da vida do pai. A mulher que o estava a deixar ensopado e atolado de **macanguerice**. Chegava a ficar com a mente bloqueada de ódio só de pensar na amante do pai. Como era possível um homem perder a razão daquela forma? (MALUNGA, 2005, p. 4) [...]

.....
[...] Na estrada, Quássia gritou pelo nome de Dalitso. Este, quando a viu, sentiu-se à beira de um esgotamento. - Mas isto é um’ **fiti** ou é o quê? – perguntou-se, enquanto Quássia se aproximava. Contra todas as expectativas, o seu coração, por alguns segundos, trepidou de contente. (MALUNGA, 2005, p. 40 – grifos nossos)

Pode-se pressupor que as limitadas referências das línguas bantu em *Romeu é Xingondo e Julieta Machangane* são uma das consequências das posturas urbanas, representadas pela língua portuguesa, que atravessam as personagens de alguns escritores e escritoras lançados/as recentemente, incluindo Malunga. Ou seja, a implementação de políticas linguísticas incentivadoras da inclusão e utilização crescente das línguas nacionais do tronco bantu em contextos oficiais e de ensino, como veiculares da cultura e identidade ainda não foi suficiente, o que acabou por promover a língua portuguesa como estatuto de veículo cultural e identitário (DE PAULA; QUIRAQUE 2016).

O não uso das línguas nacionais do tronco bantu em situações cotidianas urbanas permitiu a abertura ao pseudo-Monolingüismo, limitando a representação das identidades coletivas aos rituais fúnebres, ritos de iniciação, invocação dos antepassados. É o que se destaca quando acontece o trágico sequestro de Dalitso e Quássia; trata-se da expressão “*mizimu*”, assinalada no excerto a seguir:

- É preciso, você João! Uma cerimónia. Os **mizimu**, meu filho, já avisaram, isso é um sinal. O teu próprio filho já disse – insistiu a velha Xiquita, inconformada com a partida antecipada. - Sim, mãe. Fazemos a cerimônia, mas viajamos ainda hoje [...] (MALUNGA, 2005, p. 80 – grifos nossos).

Compreendida como um sinal, a unidade lexical “*mizimu*”, semanticamente, na língua portuguesa, significa “espíritos dos antepassados mortos que têm por mito encarnar nas pessoas ou entrar em contato com os vivos” (MALUNGA, 2005, p. 80). Do ponto de vista cultural, a expressão linguística é uma referência ao imaginário coletivo de matriz tradicional ao plano espiritual, no caso, aos antepassados, comumente usada diante das dificuldades ou não, como modo de libertar os empecilhos à harmonia no seio familiar e/ou comunitário, assim como um modo de a comunidade manter-se conectada com as forças sobrenaturais guardadoras dos seres humanos. A narrativa ao referenciar esses elementos, reconhece a importância do universo tradicional moçambicano como parte da sua cultura e da sua identidade. Assim, o resgate desses elementos mostra-se transformador, libertador e, “necessário para a construção da identidade não apenas literária mas também cultural”, acolhendo as diversificadas racionalidades que caracterizam e constituem os sujeitos moçambicanos” (FONSECA, 2015, p. 48).

Nesse âmbito, os protagonistas, em meio aos seus desentendimentos e discussões, vão deixando algumas marcas dos valores e objetos culturais vinculados ao imaginário cultural tradicional que originam tensão diante de certa racionalidade moderna; considere-se o excerto seguinte:

-Mas também... andam a inventar isso de valsa para quê? Não era mais bonito dançar **makwaela** e afins? Os casamentos de agora andam cheios de frufu... comentou Dalitso exasperado. [...].
- É a globalização, Didi... - respondeu o noivo, olhando para o relógio.
- Globalização? Ou quiseste dizer alienação? (MALUNGA, 2005, p. 8- grifos nossos).

Nesse fragmento, vislumbra-se, por um lado, o desagrado do jovem Dalitso, na celebração de casamento de seu amigo, pela ausência de elementos tradicionais na festa, sugerindo que seria mais expressiva a presença de *makwaela* como elemento representativo das suas cultura e identidade, ao invés da valsa, que remete às experiências colonizadoras. Sua

indignação sugere mais ainda: que a atitude do amigo revela a perda de valores identitários de um povo. *Makwaela*, no caso, refere-se ao nome de um tipo característico de dança e coral masculino desenvolvido na zona sul de Moçambique, mais expressivo na província de Maputo.

Entretanto, não surtiu efeito essa indignação relativamente à desvalorização dos elementos identitários e, chegado o dia do casamento, as famílias dos protagonistas mostraram-se relativamente felizes com a performance dos filhos: [...] Dançou tão bem a nossa menina! - Quem diria que essa *nhansala* fosse fazer tão bonito! (MALUNGA, 2005, p. 27) Há, aqui, uma valorização dos elementos alheios do contexto africano, e moçambicano em particular, no caso a valsa. Mas, ao mesmo tempo, criticam a jovem Quássia ao chamarem-na de maluca na língua nyanja (*nhansala*), como se não pudesse ser capaz de realizar atividades como uma dança que não pertence ao seu contexto cultural.

Na viagem à vila Ulongué, as configurações e os traços identitários revelam-se no ambiente familiar dos Malajos, principalmente em relação às afetividades diante do encontro entre a avó Malajo, seu filho João Malajo e seus netos. No instante em que as personagens precisam lidar com as diferenças linguísticas, é na figura da avó Xiquita que sobressaem os elementos identitários culturais:

Os netos a saudaram, pediram a benção.

- Eh... **mwana wanga!** - exclamou a velha, sem palavras, lágrimas nos olhos cansados implorando para festejarem.

- Mamã, como está, mamã? - perguntou Sr. João carinhoso com a mãe.

- Constantino! **Bwerani kuno** Constantino! Ah Fonseca! - a velha convocava o marido e o outro filho. Pouco depois, todos os vizinhos e os restantes familiares dos Malajos estavam ali. As mamas cantavam na bela língua local, para dar as boas-vindas aos visitantes. O frio não se fazia sentir no calor da dança que envolvia aquelas mulheres, ao ritmo do **chintali**. Trajadas das suas capulana floridas, manifestavam a alegria ululando. João Malajo sentiu-se feliz, estava em casa. (MALUNGA, 2005, p. 38 - grifos nossos).

Na figura de Xiquita, representam-se os traços linguísticos do xichangana e nyanja, revestidos de carinho e admiração. É com essa diversidade linguística que a personagem se dirige aos seus hóspedes com toda emoção: “*Mwana wanga*”, do xichangana, quer dizer meu filho, na língua portuguesa, e, assim, a velha Xiquita manifesta sua alegria pelos filhos e netos que recebia em sua casa. Com o multilinguismo característico das zonas plurais, a matriarca da casa, por meio da expressão “*bwerani kuno*”, da língua nyanja, que significa “venha cá” na língua portuguesa, chama a seu marido e o seu filho e anuncia a chegada dos visitantes. Coincidentemente, a família Muianga, “dois dias depois estava reunida, num grande almoço em uma cerimónia de mais um ano de falecimento do avô Adelmiro” (p. 39), na vila Ulongué:

Dona Ermelinda, as cunhadas e mais umas senhoras da vizinhança cozinhavam. Uma das cunhadas, a Chifuniro, que fazia *nsima*, acercou-se da dona Ermelinda e segredou:
 - Esse meu irmão não está bem, e tu também não! Sair de casa! É a maior burrice!
 - Ele mudou Chifuniro, não parece a mesma pessoa.
 A outra cunhada, a Luísa, fez ar de troça.
 - Ah! Claro! Essa outra deve ser bem perigosa. É *macua*?
 Dona Ermelinda riu-se.
 - É lá mesmo do sul.
 - Hum! Mas não tem problema. Ermelinda, havemos de resolver esse problema, espera só - reafirmou Chifuniro.

Nesse trecho, do ponto de vista de representação identitária, as personagens utilizam a expressão linguística, de nyanja, “*nsima*”, que se refere a um prato típico moçambicano confeccionado à base de farinha de milho ou de mandioca, preparado, naquele momento, pelas cunhadas da casa. Além disso, tem-se o termo “*macua*”, de emakhuwa ou língua macua/makhuwa, primeira língua mais falada no território moçambicano seguida da língua portuguesa. Na narrativa em particular, é um gentílico referente ao sujeito falante nativo de emakhuwa e pertence ao grupo etnolinguístico com mesmo nome. Todavia, em mais um momento de conflito entre as famílias Muianga e Malajo, surgem discussões pelo desaparecimento dos filhos Quássia e Dalitso:

- M-meu filho, o-onde e-está o meu filho?! [...]
 - Isto tudo é culpa vossa, teu filho levou a minha filha, e vais me dizer para onde, AGORA MESMO! - sacudiu o “não camarada” que reagiu ferozmente. - Porcaria! Vocês é que estão com o meu filho. Digam lá, o que é que querem? hã? (MALUNGA, 2005, p. 64).
 [...] - Há suspeitas de que tenham sido sequestrados – uma gota de suor precipitava-se pelo rosto de Macorico Muianga. A pressão no peito era intensa que podia causar-lhe o choro, mas sendo ele um Muianga, tentou aguentar-se e não chorar.
 - Raptados...? – repetiu incrédulo João Carlos no seu canto.
 - A TUA FAMÍLIA! Sempre a tua família a causar-nos desgraças... – João Malajo quem falava (MALUNGA, 2005, p. 65).

É importante destacar esse fragmento, embora sem nenhuma marca linguística cultural, pois demonstra a dinâmica dos conflitos entre ambas as famílias. Revoltadas e sem nenhuma solução à vista, as mulheres imploraram por um trégua como estratégia de unirem forças para localizarem os desaparecidos. Nesse cenário, destacam-se os sequestradores, pois é nas suas vozes que sobressai o universo linguístico, momento após notarem a ausência dos reféns. Furiosos, é com acusações e afrontas, algumas nas línguas nacionais, que se encaram os sequestradores:

- Seus panhonhos! Os dois fugiram! O que vamos responder por causa da miúda...? Alguém tem de ir para aquela floresta, agora! – ordenou Kondwani.
 - **Hewena** Kondwani! Não mandas aqui, pa! Por que não corre você para lá, hã? **Mamparra!** Levanta! (MALUNGA, 2005, p. 62 – grifos nossos).

Estão marcados os termos, primeiramente, “*mamparra*”, usual na língua changana como “*mampara*” e, na língua sena¹⁹ “*mambara*”, para exprimir a insatisfação e fúria pelo sucedido, assim como o termo “*Hewena*”, do xichangana, e com significado de ‘tu’ na língua portuguesa. Nesse contexto, a estratégia do uso de alguns itens lexicais das línguas nacionais do tronco bantu mostra-se importante para revelar o outro lado da condição dos sujeitos moçambicanos projetados na ficção. Ou seja, a obra “toca em um conflito recorrente nas narrativas moçambicanas e fala da importância dessas línguas na vida cotidiana” (FONSECA, 2015, 38). Como se observa, as identidades linguísticas referenciadas na narrativa não se limitam apenas a um único grupo e único lugar, são também registradas em toda a comunidade, como ocorre no momento em que Dalitso e Quássia fugiam dos sequestradores e se deparam com alguns desconhecidos, que se disponibilizam a ajudar:

E vocês conseguiram sair daquele mato... vivos? - perguntou incessantemente o pescador, mexendo o chá com uma colherinha – Obra de **Mulungu**, que vos abençoou. Nesta zona não passa gente. Só nós, vez em quando, quando queremos pescar. (MALUNGA, 2005, p. 75 – grifos nossos).

Por obra de “*Mulungu*”, em meio a tanta aflição, e a ajuda dos pescadores, os protagonistas lograram chegar a um lugar seguro para mais tarde darem a boa notícia aos seus familiares. Como dito pelos pescadores, a salvação do perigo no meio do matagal do lago apenas foi possível graças ao *Mulungu*, expressão da língua nyanja que significa deus, ou seja, denominação da espiritualidade religiosa na zona centro e sul. A referência a essa espiritualidade, assim como aos elementos e valores culturais e identitários através das línguas nacionais tem grande relevância, pois permite que se amplie o conhecimento de contextos diversificados. Aqui não só se considera o esforço e o empenho do romance em resgatar, preservar e igualar as manifestações linguísticas ao status do português, como, também, a importância de se desarmar as relações hierárquicas que mais colocam a maioria na periferia em relações de subalternidade, pois o que se observa, por meio da análise, é a superioridade da língua portuguesa em tempos modernos ou contemporâneos. Evidentemente, não se desconsideram as dificuldades entre falar/escrever em português, língua de unidade nacional, e as línguas que melhor expressam as relações mais íntimas dos sujeitos moçambicanos.

¹⁹ Cisená é mais uma língua do tronco bantu falada na particularmente na zona centro de Moçambique nomeadamente nas províncias Manica nos distritos de Gondola, Guru, Macosa e Tambara. Província de Sofala: Cidade da Beira e os distritos de Caia, Chemba, Cheringoma, Dondo, Gorongoza, Maringue, Marromeu, Muanza, Nhamatanda. Província de Tete nos Distritos de Changara, Moatize e Mutarara. E província da Zambézia nos Distritos de Chinde, Inhanssunje, Mocuba, Mopeia e Morrumbala, Nicoadala. Além de Moçambique, Cisená é falado também nas Repúblicas de Malawi e de Zimbábue (NGUNGA; FAQUIR 2012, p. 95).

Retomando-se a narrativa, Dalitso e Quássia, após terem vivido momentos de aflição resultado do sequestro e, principalmente, das desavenças entre suas famílias, decidiram tomar um novo rumo de suas histórias. Assim, procuraram meios de estarem juntos, pois florescera um sentimento profundo entre ambos. Porém, ainda havia um empecilho: suas famílias continuavam com as desavenças e não permitiam sequer aproximação entre os jovens, tendo o pai da Quássia estritamente proibido a menina de avistar-se com o jovem. A atitude de seus parentes levou os jovens a tomarem decisões drásticas: Quássia, em um dos seus momentos em casa, deparou-se com o livro *Romeu e Julieta*, de Shakespeare, que a fez refletir no quão sua história é semelhante a dos protagonistas da trama inglesa. No mesmo instante, Dalitso chega, disfarçado, e é recebido com muita euforia por sua amada: “Eu tenho uma ideia – [...] passou-lhe o livro *Romeu e Julieta*, de Shakespeare”. (MALUNGA, 2005, p. 90). A jovem explicou o plano e convenceu o companheiro a executá-lo, pois era a única forma de se libertarem dos dilemas familiares. Sem compreender absolutamente nada, o jovem Dalitso concordou com a ideia mirabolante de Quássia. As expectativas eram grandes, pois se tratava de resolverem sua situação amorosa, mas, também, as relações da sua comunidade. Apoiaram-se, desse modo, nos elementos culturais; “eu, de princesa **changane**, da tribo” e “tu como um príncipe **ngoni**,”; que melhor traduzem e reconectam as suas vivências.

Entretanto, o que se segue é o rapto dos jovens e o desfecho em que Dalitso salva a jovem Quássia: “correu em direcção à casa, arrombou a porta, que dispersou uma quantidade insuportável de fumo” (MALUNGA, 2005, p. 108). As famílias, vendo essa cena, entram em desespero: “Em uma derradeira visão celestial dentre as chamas, surge Dalitso carregado da Quássia nos braços. Ambos cobertos de fuligem.” (MALUNGA, 2005, p. 109). Foi nesse instante, com sentimento de culpa, que as famílias Muianga e Malajo deixaram todas as mágoas do passado, enquanto “A velha Maria Jacinta ajoelhava-se invocando Deus e todos os espíritos da família” (MALUNGA, 2005, p. 108).

Dessa forma, a narrativa marca a reconciliação dos grupos étnicos, das famílias, consequentemente na simbologia Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane. As expressões Xingondo e Machangane tornaram-se um símbolo das identidades ligadas aos grupos etnolinguísticos ngoni e changana, o que propicia um retorno às raízes e a união das culturas, aceitando suas diversidades. Ao mesmo tempo que há uma união dos grupos tribais, acentua-se a reversão do sentido pejorativo outrora projetado aos Xingondo e Machangana, ressignificados positivamente.

Assim, torna-se pertinente destacar que, segundo Fonseca (2015), o trânsito entre língua e tradição, no espaço literário, é um excelente exemplo de diálogo que, deliberadamente, vem

construindo expressões mais íntimas e peculiares das culturas africanas, fato que possibilita o conhecimento tanto prático quanto teórico dos ambientes falados e suas realidades nas narrativas. Desse modo, o romance de Malunga procurou apresentar vários lugares de trânsito da diversidade moçambicana, partindo do próprio espaço geográfico das línguas, assim como dos rituais simbólicos de matriz tradicional explícitos nas variadas línguas.

As identidades linguísticas moçambicanas, no contexto de diversidade e pluralidade, de modo algum pode ser essencializada apenas na língua portuguesa; é necessário que se foque nas línguas que continuam mantendo tradições e práticas culturais. É necessário procurar compreendê-las, o que implica a contínua manutenção das tradições e práticas culturais por elas veiculadas e ressignificadas na literatura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa aqui desenvolvida teve como proposição levantar e analisar as unidades linguísticas-lexicais nacionais do tronco bantu nas narrativas *O regresso do morto* (CASSAMO, 2016) e *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangana* (MALUNGA, 2005), para compreendê-las enquanto elementos identitários e de resistência do sujeito moçambicano, pelo fato de representarem aspectos da identidade moçambicana que a língua portuguesa não alcança. Para uma melhor compreensão do *corpus*, a análise fundamentou-se no método comparativo compreendido pela pesquisadora Inocência Mata (2014) como melhor estratégia para o conhecimento e indagação dos sentidos que permeiam os discursos identitários na literatura, bem como um facilitador no entendimento das representações estéticas, contextuais e circunstanciais de criação, revelando a riqueza multicultural que envolve as narrativas. Sem intenção de desconsiderar a importância ou excluir uma narrativa da outra e, sim, criar encontros dos seus universos complexos, o método comparativo permitiu correlacionar ambas as narrativas no processo de captação de aspectos comuns relacionados à identidade e à resistência cultural em Moçambique.

Esses últimos aspectos, como problematizam as narrativas analisadas, apontam que a língua portuguesa representa uma pequena fração da realidade linguística do país, sendo que a maioria das identidades são tecidas pelas múltiplas línguas bantu destacadas nas produções aqui dispostas. Considerando-se o processo de hierarquização eurocêntrica levado a cabo pelo colonialismo e sua permanência nas diferentes expressões das colonialidades de ser e saber, as produções literárias moçambicanas adotaram formas de resistência, e seguiram construindo suas identidades, trazendo elementos que identificam e caracterizam seus sujeitos e o espaço geopolítico com o objetivo de descolonizar as mentes.

Nesse âmbito, de modo a valorizar os saberes e elementos identitários locais, as narrativas ora em destaque adotaram elementos específicos para representar a diversidade que caracteriza os seus lugares de enunciação, resistindo aos paradigmas hegemônicos que constantemente envidam esforços para silenciar outras vozes. O primeiro aspecto entre ambas as obras, embora não tenha sido o foco da pesquisa, porém não menos importante, é o uso da variante linguística do português de Moçambique, ainda não reconhecida pelas entidades competentes, considerada um conjunto de signos que rasuram a variante oficial literária, o padrão europeu; o segundo, é o uso das línguas nacionais bantu, como ronga, changane, nyanja, notáveis em frases inteiras ou, simplesmente, através de expressões ou unidades lexicais modificadas, morfologicamente, com a língua portuguesa. Ambas as estratégias

linguísticas propiciam efeitos estéticos e expressivos característicos das literaturas africanas de língua portuguesa e, em particular, da moçambicana.

A coletânea *O regresso do morto* (2016), com sua linguagem, mergulha no mais profundo do Moçambique assolado pelos males sociais relacionados à pobreza. No caso de *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangana* (2005), nos entrecruzamentos da literatura com a história, a autora reescreveu vivências culturais do passado e do presente que marcam e atravessam os sujeitos, como os conflitos étnico e o uso das línguas nacionais enquanto meio de comunicação. Embora com poucos elementos linguísticos nacionais, resultantes do distanciamento das práticas locais e centralizados na vida urbana, há maior ocorrência da variante linguista do português de Moçambique. A partir de alguns personagens, como Malajo e Muianga, e de alguns aspetos linguísticos nacionais vinculados a eles, reconhecem-se grupos culturais e étnicos de um determinado espaço geográfico moçambicano e histórico identitário. Assim, ambas as produções reproduzem não somente o passado, mas, também, os acontecimentos do presente que, por um lado, desvelam identidade, resistência, conquistas e, por outro, críticas aos acontecimentos históricos sociais.

Todavia, o comparatismo aqui adotado revela a existência de algumas diferenças entre as narrativas estudadas. Nesse sentido, deve-se considerar *O regresso do morto* (CASSAMO, 2016) é uma obra literária que se integra à Geração Charrua, um movimento literário já consagrado no âmbito da literatura moçambicana, que se pautou pela promoção e abertura de um ambiente literário mais crítico e com uma estética intimista, individual, sem prejuízo na abordagem de qualquer que seja o assunto pertinente à construção da identidade moçambicana. Nesse sentido, apresentou uma inovação quanto à reflexão da atualidade social dos anos 1980/90, bem como na linguagem articulada “em defesa ou a condenação” de uma determinada linguagem de época ou escola literária.

Já a narrativa *Romeu é Xingondo e Julieta é Machangana* (MALUNGA, 2005), não foge da problematização das identidades linguísticas e os valores por elas veiculadas. Com uma escrita voltada para os conflitos étnicos-linguísticos, ressignifica a narrativa clássica de Shakespeare, *Romeu e Julieta* (1595-1596), no cenário moçambicano, apresentando o legado histórico referente aos conflitos étnicos compreendidos no passado como empecilho para a construção do estado-nação após a independência e, conseqüentemente, à unidade nacional. Trata-se da retomada das demandas étnicas vinculadas aos discursos históricos do país. Essas estratégias justificam o fato da existência de uma estreita relação entre a ficção e história, na literatura, quanto à representação dos sentidos de/em um determinado tempo e espaço por meio da língua. Isso porque, segundo Noa (2015, p. 20), a literatura é a tradução ou

“sobreposição de uma cultura e de uma civilização [...] a partir das personagens identificadas nos enredos, apresentando um determinado imaginário”.

É por meio das línguas changana, nyanja, e várias referências a línguas e grupos étnicos emakhuwa, Cisena, que Malunga destaca as identidades moçambicanas. Com esse destaque, a autora circunscreve a ordem cosmogônica tradicional constituinte da identidade moçambicana, descrevendo elementos do sobrenatural, os hábitos e os modos de captar o mundo. Assim, ao produzir uma narrativa que permite refletir sobre a constituição das identidades em Moçambique na contemporaneidade, abrem-se espaços para diálogos e questionamentos sobre as fragilidades do país no que tange à implementação dos projetos políticos, econômicos e sociais que contemplem as várias histórias, a multiplicidade que envolve valores tradicionais e modernos, o que vem provocando inúmeras disputas e acirram fragilidades presentes.

Por seu turno, os contos de Cassamo, além de denunciarem a crueldade pela qual a população viveu e foi submetida no final da década de 1980, giram em torno da busca pela constituição e valorização da identidade nacional, discutindo esse fato a partir de uma nova formulação linguística e estética. É com o conto “O regresso do morto” que se dá o início da problematização da constituição da identidade nacional. Para essa abordagem, Cassamo lança o convite para se conhecer e para que, quiçá, “fique um leve, levíssimo sabor de terra na leitura desses contos. O sabor da nossa terra.” (CASSAMO, 2016). “O regresso do morto” vislumbra o retorno à tradição, à cultura outrora deixada de lado, à medida que o protagonista, depois de muito tempo ter sido dado por morto, resolve regressar a suas raízes, tendo como uma das marcas o uso da língua nacional.

No mesmo viés, a coletânea apresenta, no conto “Nyeleti”, a configuração de alguns elementos e deslocamentos identitários por meio da língua nacional changana. Trata-se de vivências tradicionais que caracterizam a identidade moçambicana assinalada pelo nome que dá título ao conto, assim como pela prática tradicional do *lobolo*. O nome bantu Nyeleti alude ao horizonte recorrentemente em disputa, alcançado através do elemento identitário mais significativo do grupo etnolinguístico changana, no caso o matrimônio tradicional, *lobolo*. Na disputa, a pertença de Nyeleti: enquanto Foliche busca, nos meios mais modernos, esforços para o *lobolo*, Malatana recorre ao universo do feitiço para o encantamento da conquista. É nesse processo que vários outros elementos identitários linguísticos surgem em referência aos objetos com suma importância no universo changana.

No conto “Laurinda, tu vai mbunhar”, observam-se as identidades linguísticas advindas da língua portuguesa, subvertendo a estrutura gramatical do idioma padrão, bem

como a inserção das línguas bantu sem nenhuma modificação. Na figura da personagem Laurinda são marcados os elementos das línguas nacionais, que se mostram resilientes, por mais que se encontrem em lugares e condições desfavoráveis, impostas pelas adversidades. Na fila do pão, por meio das conversas e descontentamentos pela dura situação de vida de todos, capta-se a rasura da língua oficial portuguesa com a variante moçambicana, evidenciando-se, pela sintaxe e morfologia, a inserção das próprias línguas vivas nas conversas das personagens.

Reforçando a constituição identitária, observa-se, no final da coletânea de Cassamo, em “Vovó Velina”, as possibilidades de conciliação das identidades locais e modernizadas. Esse fato dá-se no momento em que a mais velha parte da zona rural de Moçambique à zona urbana de Maputo, com vistas a assegurar o não desvio das tradições por parte do filho e de sua nora, pois viver no centro urbano era sinônimo de abandono da tradição. Em meio a muita angústia, pela sensação de estar a perder o legado tradicional, o deslocamento de Velina evidencia como a tradição pode sobreviver em um meio diferente, sem que as pessoas esqueçam das práticas do seu lugar de origem. E é isso que acontece com o filho da protagonista: ele continuou guardando as tradições e, ao mesmo tempo, seguiu convivendo com a realidade do mundo urbano, logrando conciliar ambos os modos de vida.

Portanto, comparando-se as narrativas no que tange às representações linguísticas identitárias, nota-se uma regularidade significativa referente aos elementos linguísticos que vão refletir e gerar discussões histórico-sociais e identitárias dos sujeitos moçambicano. Na obra de Cassamo, encontra-se, com maior incidência, representações dos elementos identitários que caracterizam a multiplicidade moçambicana, uma vez que os elementos linguísticos locais/nacionais presentes nos seus contos, representados ora por unidades e expressões lexicais ora por estruturas sintáticas morfológicas, fogem da regra oficial portuguesa, recuperam e registram vivências e identidades que foram outrora silenciadas. De modo semelhante, Malunga, também denota, em sua narrativa, o fotograma da sociedade que resiste aos contínuos silenciamentos de suas identidades.

Como se percebe, identificaram-se nas narrativas estudadas, questões polêmicas e complexas ligadas às relações língua(s)/sociedade, que desvelam as estruturas identitárias da moçambicanidade e suas significações. Trata-se da representação de sujeitos que rasuram a literatura canônica e oficial.

Em conclusão, pode-se afirmar que, ambos, escritor e escritora, com estratégias diferenciadas, promovem críticas das vivências moçambicanas em todos os âmbitos, político, social e cultural, sendo, recorrente a questão identitária. Dessa forma, as duas obras literárias estudadas corroboram o reconhecimento das múltiplas identidades linguísticas que compõem Moçambique, atualizando, desse modo, processos e estratégias de luta para a resistência cultural na afirmação da moçambicanidade.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo, 2007. 475 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

CAPUCHO, Maria Filomena. Sobre línguas e culturas. **Veredas – Revista de Estudos Linguísticos**. v. 10, nº 1 e 2. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/veredas/issue/view/1192>. Acesso em: Agosto de 2020

CHAVES, Rita. Eduardo White: o sal da rebeldia sob ventos do oriente na poesia moçambicana, In: **África e Brasil: Letras em Laços**, Rio de Janeiro, Atlântica, p. 133-155, 2000.

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

CASSAMO, Suleiman. **O regresso do morto**. São Paulo: Kapulana, 2016.

CASTRO, Daniel Vitor de. **Resistências e expressividades: Contribuições da literatura negra para uma virada descolonial do Direito**, 2018. 138f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2018.

COSTA, Rosilene Silva. O regresso do morto: oralidade, memória e tradição constituintes da identidade nacional. **Nau Literária**, Porto Alegre, Vol. 04 N. 01, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/5819/3423> Acesso em:

DE PAULA, M. H.; QUIRAQUE, Z. A. S. A necessidade de uma política linguística inclusiva para o multilinguismo em Moçambique. **Domínios de Lingu@gem**, v. 10, n. 4, p. 1220-1237, Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/34575>> Acesso em: 28 de Janeiro de 2021

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocêntrismo. In: DUSSEL, Enrique **A colonialidade do saber: eurocêntrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur, CLACSO, 2005.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86. 2003.

FERREIRA, Manuel. **Literaturas africanas de expressão portuguesa**. São Paulo: Ática, 1987.

FERNANDES, Rhuann. Lobolo: celebração litúrgica e tradicional no sul de Moçambique. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 19, n. 2, July 2019. ISSN 2317-6830. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/63709>. Acesso em: 02 mar. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/cra.v19i2.63709>.

FIRMINO, Gregório. **A questão linguística na África pós-colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique**. Maputo: Promédia, 2002

FONSECA, Nazareth; MOREIRA, Terezinha. Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa. **Caderno Cespuc**, Belo Horizonte, n.16, p. 13-69, set. 2007.

FONSECA, Nazareth. **Literaturas africanas de língua portuguesa: mobilidades e trânsitos diaspóricas**. Belo Horizonte, Nandyala, 2015.p. 243.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramon (coord.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (2008). n. 80, p. 115-147.

GROSGOUEL, Ramón. Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramon. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 1. Brasília: UnB, 2016.

GUTHRIE, Malcolm. **Comparative Bantu: an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages**. 4 vols. Letchworth UK & Brookfield VT: Gregg International, 1967-71.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p.119-131.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LEITE, Ana Mafalda. Tópicos para uma história da Literatura Moçambicana. *In*: MENESES, Maria Paula; RIBEIRO, Margarida Calafate. (org.). **Moçambique: das palavras escritas**. Lisboa: Afrontamento, 2008, p. 47-75.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia** (F. S. Correia, M. E. V. Aguiar, J. E. Torres; M. G. De Souza, Tradutores.). São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LATOUCHE, Serge. **A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária**. Tradução de Celso Mauro Paciornik. Petrópolis: Vozes, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. (trad. Mariano Ferreira), 3.^a ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

LOPES, Viviane Carvalho. **Entre a história e a ficção: representação da violência nas narrativas de Lília Momplé**, 2019, 99 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguagens e Representações). Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC. Ilhéus: BA, 2019.

MACARINGUE, Ilídio Enoque Alfredo; PIRES-SANTOS, Maria Elena. Políticas linguísticas: entre a moçambicanidade e a portugalidade. **Letras & Letras**, v. 35, n. especial, p. 53-74, 2019.

MALUNGA, Awaji. **Romeu é Xingondo e Julieta é Machangane**, Editora Imprensa Universitária, 2005.

MOPUTO (Província). Instituto Nacional de Estatística (INE). **IV Recenseamento Geral da População e Habitação 2017**: resultados definitivos Moçambique. Maputo, 2019, (Brochura dos Resultados Definitivos do IV RGPH – Nacional) Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/iv-rgph-2017/mocambique/censo-2017-brochura-dos-resultados-definitivos-do-iv-rgph-nacional.pdf/view> Acesso em: 18 de janeiro de 2021

MAPERA, Martins. O regresso do morto: regresso à desgraça de Suleiman Cassamo. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, vol. 6, n. 1, p. 279 – 287, 2019.

MANJATE, Lucílio. Narrativa e Moçambicanidade: uma ponte possível de afetos entre duas gerações. **Revista Via Atlântica**, São Paulo, n. 16, p. 93-104, 2009.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocênicas. **Revista Civitas**, Rio Grande do Sul, vol. 14, n. 1, p. 27-42, jan.- abr, 2014.

MATA, Inocência. A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares-comuns. **Contatos e ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa**. Belo Horizonte: PUC Minas, p. 43-72, 2003.

MATUSSE, G. A representação literária da identidade na literatura moçambicana: Craveirinha. **Scripta**, v. 1, n. 1, p. 185-198, 21 mar. 1997.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos afro-asiáticos**, 2001, 23.1, p. 171-209.

MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon. Prefácio. *In*: FANON, Frantz. **Œuvres**, publicado pela La Découverte em outubro de 2011.

MENEZES, Leonarda Jacinto José Maria. **O ensino bilíngue em Moçambique**: entre a casa e a escola. 2013. 465 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) - Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador/Bahia, 2013.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/disenos globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 25-46.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Rev. Bras. Ci. Soc.** São Paulo, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf> Acesso em: 03 Setembro de 2020.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

MUNANGA, Kabengele. Antropologia africana: mito ou realidade? **Revista de Antropologia**, n. 26, 1983, p. 151-160.

MUNGOI, Dulce Maria Domingos Chale João. **Identidades viajeiras**: família e transnacionalismo no contexto da experiência migratória de moçambicanos para as minas da terra do Rand, África do Sul. 2010. 243 f. Tese3 (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

NELIMO. I Seminário sobre a padronização da ortografia das línguas moçambicanas. Maputo: INDE-UEM/NELIMO. 1989.

NGOMANE, Nataniel. **Seminário**: Transculturação e representatividade linguística em Ungulani Ba Ka Khosa: um comparatismo da solidariedade, 2019.

NGUNGA, A. Interferências de línguas moçambicanas em português falado em Moçambique. Maputo: Centro dos Estudos Africanos (CEA). Universidade Eduardo Mondlane. 2012.

NGUNGA, Armindo; FAQUIR, Osvaldo. **Padronização da Ortografia das Línguas Moçambicanas**: Relatório do III Seminário. col. As Nossas Línguas III; Centro de Estudos Africanos (CEA) – UEM, Maputo, 2012, 358 p.

NOA, Francisco. Literatura colonial em Moçambique: o paradigma submerso. **Via Atlântica**, 1999, 3, p. 58-69.

NOA, Francisco. **Perto do fragmento, a totalidade**: ohares sobre a literatura e o mundo. São Paulo: Kapulana, 2015.

PONSO, Letícia Cao. O estatuto do português e das línguas bantu moçambicanas antes, durante e depois da luta pela independência da nação em 1975. **Linguagem**: estudos e pesquisas, 2016.

PONSO, Letícia Cao. O contato entre o português e as línguas Bantu em Moçambique: a alternância de atitudes sobre o estatuto social das línguas em jovens universitários. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 26, n. 53, jan. 2017

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade de poder e classe? Catião social. **Journal of world-systems research**, 2000, 342-386.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre, 2007, p. 93-126.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005, p. 117-142.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um outro. **Revista Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra**, Coimbra, s/n, p. 01-45, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 23-71.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SEVERO, Cristine Gorski. **Línguas indígenas**: por um olhar descolonial nas políticas linguísticas. *Alfa*, v.60, n.1. 2019. p.11-28.

SILVA, Ana Cláudia. **O rio e a casa**: a literatura moçambicana e a obra de Mia Couto. São Paulo: Ed. UNESP. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

SILVA, Filipe Gervásio Pinto da; SILVA, Janssen Felipe. A crítica decolonial das epistemologias do Sul e o contexto de constituição das coleções didáticas do PNLD-Campo/2013. **Revista de Estudos Anti-Utilitaristas e Pos-Coloniais (REALIS)**, 2014, 4.02: 149-174.

SITOE, Bento; NGUNGA, Armindo. **Relatório do II seminário de padronização da ortografia de línguas moçambicanas**. NELIMO. Faculdade de letras. UEM. 2000.

SPINUZZA, Giulia A representação poética da mulher no contexto pós-colonial moçambicano, 2013, Disponível em: <https://www.buala.org/pt/corpo/a-representacao-poetica-da-mulher-no-contexto-pos-colonial-mocambicano>. Acesso em: 19 de agosto de 2019.

SPOTTI, Carmem Véra Nunes et al. O lugar onde vivo: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita. **Nau Literária**, v. 9, n. 2, 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/43416> Acesso em: 15 de maio de 2020, S/P

STREVA, Juliana Moreira. Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. **Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia**, 2016.

SOUZA, S. P. Educação em Moçambique: a política do assimilado trilhando o caminho de privilégio da língua portuguesa no ensino **Crítica Educativa**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 77–91, 2019. Disponível em: <https://www.criticaeducativa.ufscar.br/index.php/criticaeducativa/article/view/409>. Acesso em: 3 de março de 2021.

TARALLO, F. **A pesquisa sociolinguística**. 7. ed. São Paulo: Ática, 2011.

TAVARES, Manuel. Epistemologias do Sul. **Revista Lusófona de Educação**, 2009, 13. p. 83-189.

TIMBANE, Alexandre António. Marcas da identidade cultural e linguística moçambicanas no filme *virgem Margarida*, de Licínio Azevedo. **Revista Língua & Literatura**, v. 18, n. 32, p. 64 - 87, dez. 2016.

ROCHA, Maiane Pires Tigre. **Identidades difratadas e as múltiplas fronteiras da exclusão em Ponciá Vicêncio e o Alegre canto do perdiz**, 2017, 107 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguagens e Representações). Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC. Ilhéus: BA, 2017.