

«O CONCEITO DE BRANCO COMO BRANCO NÃO EXISTE NA CULTURA BANTU», ENTREVISTA A UNGULANI BA KA KHOSA

“THE CONCEPT OF WHITE AS WHITE DOES NOT EXIST IN BANTU CULTURE”: AN INTERVIEW WITH UNGULANI BA KA KHOSA

Doutora Doris Wieser
Universität Göttingen

<http://dx.doi.org/10.17074/2176-381X.2015v12n1p4>

RESUMO:

Ungulani Ba Ka Khosa (*1957, Inhaminga), atual presidente da AEMO (Associação dos Escritores Moçambicanos), transformou-se nas últimas duas décadas num dos intermediários mais hábeis entre as culturas bantu e a língua portuguesa. Sua obra é indubitavelmente central para o processo de conscientização cultural de Moçambique, para a redescoberta do passado pré-colonial e colonial, a construção de uma memória histórica integrativa e para a mediação entre o espaço rural e urbano. Esta entrevista foi realizada a 17 de Julho de 2014 na sede da AEMO em Maputo.

PALAVRAS-CHAVE: literatura moçambicana, identidade nacional, memória histórica

ABSTRACT:

*Ungulani Ba Ka Khosa (*1957, Inhaminga) is the current president of AEMO (Association of Mozambican Writers). In the last two decades he became one of the most skilled intermediaries between Bantu cultures and Portuguese language. His work is undoubtedly central to the process of cultural awareness in Mozambique. Some of the core issues of his books are the rediscovery of the pre-colonial and colonial past, the construction of an integrative historical memory and the mediation between rural and urban space. This interview took place on July 17, 2014, in AEMO's headquarters in Maputo.*

KEYWORDS: Mozambican literature; national identity; historical memory

DW: Nas suas obras aparecem personagens com diferentes cores de pele, tal como acontece com toda a literatura moçambicana. Por exemplo, em *Entre as memórias silenciadas*, a personagem de Lotasse enfrenta ainda o racismo colonial.¹ Qual a imagem estereotípica dos portugueses durante o período colonial e o que mudou até aos nossos dias?

UBK: Em abstrato, podemos dizer que no tempo colonial, por circunstâncias históricas, a discriminação, a separação, a *guetização* do colono/colonizado eram reveladas também pela cor da pele: o colonizado era o negro e o colonizador era o branco. Com o avançar do colonialismo, surge a figura do assimilado, que vem ocupar outro degrau, uma vez que o projeto colonial pretendia fazer desta figura um elemento de suporte de toda a exploração

colonial. No caso de Moçambique, com a independência, a própria revolução pretendia esbater a diferenciação entre assimilados e os outros negros. O tempo colonial foi um tempo de segregação, de diferenciação e isso muitas vezes coincidia com a cor. Havia discriminação, racismo... o próprio facto de pertencer à igreja católica já era um elemento de agregação. A independência, a Constituição e o projeto de nação pretendiam esbater esses elementos. No entanto, quarenta anos não foram suficientes para ultrapassar as consequências da implementação do colonialismo neste território - desde finais do século XIX, com a ocupação efetiva de Moçambique. Em abstrato, segundo a Constituição, a discriminação não existe. Não existe, porque não se tolera em Moçambique. Agora, na prática, obviamente que se vai notando algumas diferenças de comportamento, de posição social... Também se pode encontrar o que os sociólogos classificam como “racismo sem cor”, em que a nova classe emergente se comporta da mesma forma que o colonizador. Portanto, a cor já não é um elemento identificador, porque com a independência, dá-se a ascensão da maioria negra. A existir discriminação, existe dentro da mesma cor. O tom de pele não é o mais importante, mas sim as condições sociais, a etnia, etc...

Com a independência, o xadrez modifica-se. O poder é da maioria, a maioria é negra. Há um projeto socialista que faliu, que não funcionou como projeto de nação. Recupera-se o sistema neoliberal e capitalista que leva a uma discriminação social e económica muito acentuada, com os ricos e os pobres com o mesmo tom de pele. A etnia torna-se um elemento de diferenciação também e acaba por ser possível verificar um aproveitamento deste novo elemento dentro do poder político. A sociedade pós-independência tende a configurar-se de uma maneira diferente do espaço colonial. Até 1974, havia em Moçambique uma comunidade branca de 100 a 150 mil pessoas. Depois da independência, com uma grande migração forçada, a comunidade branca não deve atingir 30 ou 40 mil pessoas e essa presença é apenas urbana, não se encontra no país inteiro.

DW: Em *Os sobreviventes da noite*, os assimilados têm nomes humilhantes, e ter um filho da “cor do mijo” é considerado uma desonra.²

Hoje ainda é importante para uma mulher ter um filho mestiço? Estes insultos ainda existem?

UBK: Não. É muito difícil. Mas numa leitura antropológica ou sociológica, podemos encontrar “racismo sem cor”. Quando vês que há pessoas que beberam demais, podes ouvir uma expressão como “Isto é mesmo de pretos!” Esta expressão é carregada por uma classe como reflexo da colonização. No subconsciente, a elite que ascende, sem se aperceber, quer absorver um tipo de comportamento que é discriminatório, mas que não leva à segregação. Não se reflete no dia-a-dia, mas que há preconceitos, há, sim. Há ao nível urbano. Esses preconceitos fazem-se sentir na ocupação de espaços privilegiados na sociedade. Concorre-se com o elemento étnico ou com o elemento cor como espaços de privilégio. São categorias a que as pessoas recorrem por oportunismo ou ambição política.

DW: Um elemento muitíssimo interessante em *Choriro* é quando um branco se torna o rei de negros, no século XIX. Ele torna-se “o homem que traçou as fronteiras da identidade achicunda em terras asengas”.³ Como é possível um branco dar identidade a um povo de negros?

UBK: Quando escrevi esse livro, queria trazer a ideia de que a convivência entre seres humanos pouco tem a ver com a cor da pele. O importante é o encontro de culturas e a assimilação desses valores. Não olhar o outro como um estranho, como um diferente. No século XIX, ao longo do vale do Zambeze, houve uma série de estados em que, à frente de 50, 100 ou 200 mil pessoas, estavam afro-goeses ou brancos.⁴ Identificavam-se com aquela cultura e isso foi um elemento de coesão social. Trouxeram outros valores, principalmente no campo do armamento e da defesa, mas assimilaram valores locais e surgiu ali uma coisa que, por vezes aos olhos de alguns racistas do século XX e XXI, parece do outro mundo. Baseei-me nessas histórias precisamente para realçar que o elemento cultural identifica-se, não com uma cor, mas com o saber estar naquele espaço geográfico com os outros.

DW: Há pessoas que dizem que as culturas bantu têm uma enorme capacidade de absorver e incorporar outras culturas, quase sem fazer distinções nítidas como as culturas europeias.

UBK: Provavelmente todas as culturais podem aceitar o outro, mas, a partir do momento em que as elites racionalizam as práticas, operacionalizam conceitos e põem na escola os outros como diferentes, fazem com que as coisas mudem. O conceito de branco como branco não existe na cultura bantu. Existem palavras como “muzungo”. “Muzungo” é o branco, uma pessoa privilegiada, diferente, que muitas vezes não coincide apenas com o tom de pele, porque o negro também passa a essa categoria. Para eles, os albinos e os gémeos são os “filhos do céu”, porque, na sua concepção, os primeiros foram queimados por um raio e os segundos foram cortados ao meio por um raio. São pessoas que vêm de cima, que por um lado são perigosas, mas que, por outro lado, podem afastar a trovoada e a chuva. São filhos da trovoada sem chuva. Mas essas pessoas não são afastadas do convívio social. Quando o branco entra na cultura do outro e não a estranha, automaticamente é bem-vindo. Quando escrevi *Choriro* queria mostrar essas categorias de que o Ocidente fez uso enquanto categorias de separação, mas que aqui ainda hoje não se sentem.

DW: Moçambique, como outros países africanos, foi criado por Portugal e as outras potências europeias, e não foram respeitadas as unidades culturais. As línguas e as etnias foram separadas. Hoje há uma unidade política, mas há também algum tipo de unidade ou coesão cultural? Podemos ou não falar de uma “moçambicanidade”?

UBK: Tenho-me preocupado em observar essa questão. Quando Moçambique se tornou independente, uma das grandes ideias era a necessidade de matar a tribo para fazer nascer a nação. Esse discurso é a-histórico, não conhece nenhuma realidade, é falível... Esse discurso morreu. Em 1983, a própria FRELIMO começou a construir outro discurso: unidade na diversidade. É o discurso que impera hoje. Moçambique é feito de vários tecidos, e o importante é que todos tenham uma cidadania completa.⁵ Há um tecido bantu composto por vinte e tal etnias; há um tecido branco; há um tecido árabe; há um tecido asiático... Aí tens a parte chinesa e a parte indiana. São vários tecidos que se cruzam. Hoje, mais do que nunca, a moçambicanidade é uma construção que resulta na conjugação desses tecidos. A gente não sabe o que vai ser. Mas é muito importante que essas comunidades culturais convivam. Os conflitos que podem surgir não são de índole cultural, mas sim política. Moçambique tem a

particularidade de ter o convívio entre esses tecidos. Se alguém for para a zona Sul, sabe que está com pessoas diferentes, de outra cultura, inseridas noutra universo. Se vou à África do Sul e me perguntam de onde venho, eu identifico-me como vindo de uma diversidade diferente.

DW: Continuando a falar sobre o espaço, diz-se muitas vezes que, no Norte de Moçambique, há culturas matriarcais e, no Sul, patriarcais. Esta diferença é muito visível? Em que sentido as mulheres dominam as famílias do Norte? Em que medida já se sobrepõem estruturas patriarcais?

UBK: Mesmo no Norte, onde a mulher tem um espaço privilegiado de movimentação na família, há sempre uma parte paterna que comanda. As crianças obedecem muito ao tio paterno. Mas, à medida que as mulheres se escolarizam e se emancipam, passam a ter uma relação igualitária em relação ao homem. Nos meus textos, colho muito o espaço rural, aquele espaço de vida a que a antropologia clássica chama matrilinear, em que o filho pertence à linhagem da mãe. Mas isso hoje já está bastante diluído. A minha primeira mulher, de quem enviei, era do Norte, e isso não se fazia sentir. São espaços que se diluem, mas ainda existem marcas no tipo de comportamento de uma mulher macua, por exemplo, das mulheres do Norte, que têm uma maneira de estar diferente. Em Nampula, por exemplo, não há empregadas domésticas. Quem trabalha nas casas são os homens, as mulheres estão nas ruas. Isto ainda espanta as pessoas que vão lá, são pequenos detalhes, mas é necessário ter um olho clínico para os perceber.

DW: Há uma grande tensão entre o espaço urbano e o espaço rural. São dois mundos muito diferentes. Em que medida estes espaços dialogam?

UBK: O espaço rural é o espaço por excelência de ausência do Estado. É um espaço onde a noção que as pessoas têm do seu mundo é a do território linhageiro, onde têm os seus espíritos, a sua machamba, o seu espaço... Enquanto o espaço urbano já é de uma visão territorial, de uma dimensão maior, é o espaço da nação. No campo, o espaço vai até onde determina a autoridade linhageira, havendo uma grande preocupação em preservar os seus valores e o seu mundo. O problema é que esse espaço é invadido

constantemente pelo espaço urbano, uma ocupação crescente: ou as pessoas urbanizam-se ou transforma-se o campo ou operacionaliza-se o campo e transformam-se as pessoas em operários. Não noto que haja conflitos entre o campo e a cidade, não. O que acontece é que o espaço rural (no sentido antropológico...) está a desaparecer. Os valores urbanos entram pela escolarização, pelos hábitos, pela indumentária, pelo calçado, pela energia que já está a chegar lá... Agora, desaparece por completo? Não. Mantém-se e consegue sobreviver com os seus valores, apesar desta invasão. Pegando no caso concreto de Moçambique, há o problema de o ensino ser muito colegial, muito liceal, que não tem nada a ver com escolas técnicas. Então, um miúdo que faz o 10.º ou o 11.º tem uma grande relutância em voltar para o campo e pegar na enxada. Prefere ficar no pequeno comércio, porque acha que tem um nível de quem já não pode pegar na enxada. Isso é o reflexo do nosso sistema de educação que faz com que não se valorizem os valores locais tradicionais.

DW: É uma questão importante em Moçambique essa mistura de valores tradicionais e valores “modernos”. Em toda a literatura moçambicana há uma tensão entre modernidade e tradição. Por exemplo, em *Orgia dos loucos*, no conto “Morte inesperada”, o elevador representa a modernidade, mas torna-se cúmplice de uma maldição.⁶ Quem vence, então? Chega-se a algum tipo de convívio harmonioso?

UBK: A grande preocupação da literatura é essa: identificar e retratar essa realidade, uma realidade na qual os países africanos (como os latino-americanos, alguns) ainda têm estes grandes momentos, em que o elemento tradicional ainda subsiste na mente das pessoas, mas que com a modernidade transforma-se como que num espaço cativo. Porque as sociedades modernas não permitem cidadania completa a quem vive esses espaços. É difícil aqueles valores tradicionais terem uma cidadania plena. Na escola, as crianças não aprendem os provérbios, não tomam conhecimento da existência desses valores. O espaço rural é apagado do currículo escolar, mas subsiste sempre debaixo da almofada (risos). Um miúdo do Norte ou do centro que vá para a universidade fala do seu grupo cultural em traços muito gerais. O sistema educativo formal põe de lado o sistema educativo tradicional.

DW: Nas tuas obras, a estrutura temporal é muito particular. O relato não é linear, há analepses e prolepses. É um pouco elíptico, também. Foi uma decisão consciente? Esta estrutura representa um traço da oralidade?

UBK: Um escritor começa a escrever e vai-se agrupando em escolas... De certo modo acho que aquela escola latino-americana, do realismo mágico, contribuiu um bocadinho, aquela possibilidade de eles pegarem na realidade daquela maneira influenciou-me... A minha preocupação é a de tentar pegar neste aspeto tradicional e encontrar qual a narrativa que melhor se enquadra. Tem de se jogar com o tempo. É preciso encontrar o texto que mais se adequa – e que é esta narrativa em que se conta a história conjugando o tempo presente e o futuro, porque se tem que jogar em vários planos, de identificação, de personagens, e essa simultaneidade de planos é isto, essa estrutura de que falas. O melhor é este tipo de narrativa oral, que se adequa muito bem, em vez da maneira clássica de contar.

Outra coisa ainda é que há uma recusa evidente nos meus textos em dar o glossário. A partir do momento em que introduzo um elemento com significado cultural muito grande, tem de se criar um cenário para esse elemento em vez de se remeter para o fim do livro. No fim não há glossário, mas encontra-se todo um mundo explicado dentro do texto.

DW: É como se ensinasses ao leitor...

UBK: Sim. É uma nova categoria que aqui entra. Eu utilizo a língua portuguesa, mas estou num mundo diferente, a língua portuguesa é um instrumento, mas se um dado elemento não existe nessa língua, é um neo-elemento, eu explico o que esse elemento significa.

DW: Outros escritores não aplicam este método. Tu fazes estas explicações de termos bantu também para leitores moçambicanos de outras zonas ou para leitores europeus? São termos que se conhecem só em certas zonas?

UBK: Sim, o leitor moçambicano também pode pertencer a outro grupo. Pegando numa palavra do centro, aí “choriro” significa “luto”, não “choro” como muitas pessoas pensam. É uma apropriação da palavra portuguesa “choro”

para dizer “luto”. O momento da morte, da desagregação de alguém é um momento de choro.

DW: Qual é a diferença entre o teu realismo mágico e o dos latino-americanos?

UBK: Quando eu comecei a ter acesso à literatura latino-americana há quinze ou vinte anos, apercebi-me de um valor naquela literatura. Não foi tanto o de escrever daquela maneira, mas o de tomar a liberdade de retratar uma realidade aparentemente ilógica e dar-lhe uma certa lógica num quadro especial. A literatura africana do mesmo período – refiro-me a Ngugi wa Thiong’o, Sembène Ousmane ou Cyprian Ekwensi –, quando entra na tradição, entra de uma forma envergonhada, não se dão a liberdade de descrever essas coisas. Eu tenho uma realidade no campo, nas tradições, onde há fenómenos que por vezes não têm uma explicação racional, mas são fenómenos que fazem parte do mundo. Então, porque é que não posso transportar isso para a literatura? Eu transporto nessa lógica, a de trazer para a literatura esse nosso mundo mágico africano, mas sem fazer uma cópia do realismo mágico latino-americano. A única coisa que aprendi com eles foi a liberdade de poder trazer à escrita uma realidade que a literatura africana tratava de uma maneira muito envergonhada, a possibilidade de aquele mundo aparentemente irracional ter uma lógica dentro da literatura.

DW: Em quase todas as tuas obras, há muitos provérbios. Nas línguas bantu usam-se estes provérbios ou são também usados no português de Moçambique?

UBK: Por um lado, tento valorizar essa parte da cultura que se está a perder, os provérbios. É no mundo rural que existem, que subsistem nas línguas bantu. Como o meu universo é sessenta ou setenta por cento rural, quando as minhas personagens têm uma cultura rural muito identificada, eu coloco o provérbio como uma maneira de elas dialogarem. Claro que num diálogo, quando aparece um provérbio, eu posso inventar outro. Quando tenho uma personagem urbana, dificilmente vejo que tenha de se expressar com provérbios. Se coloco, é porque está a aprender e coloco um ou outro provérbio, porque é característica do campo. Eu jogo com esse universo

proverbial, com não trazer glossários, explicar tudo em termos de significado cultural, como um *modus vivendi* da narrativa. É uma maneira coloquial de trazer à narrativa aquele mundo muito rico para, em 10 ou 12 páginas, introduzir quatro ou cinco elementos.

DW: Que dificuldade constitui o uso do português para contar histórias em que as personagens, se fossem reais, falariam noutras línguas? Em que medida essas situações são autênticas?

UBK: Como é que, escrevendo num português clássico, consegues descrever um mundo rural? A explicação é simples. A língua portuguesa na narrativa é um instrumento. A minha personagem raciocina perfeitamente na língua dela e eu transporto isso para o português. Imaginemos que escrevo na Tanzânia, tenho uma personagem de uma família perdida no interior que ainda fala alemão, então eu transporto a sua fala para a língua inglesa. Ninguém na sua própria língua tem uma sintaxe errada. Se eu transporto para outra língua, não estou a transportar essa pessoa a falar em português. Eu escrevo pensando a personagem na sua língua. Eu não transporto essa personagem para viver o português. O português é um instrumento que eu tenho para dizer que esse fulano raciocina perfeitamente.

DW: Nas zonas rurais, o domínio do português é muitas vezes deficiente. Não queres retratar esse tipo de português?

UBK: Não. Há outros que podem fazê-lo. Eu não. Eu estou a retratar o modo de vida das personagens, como elas falam, como se explicam... Como se eu estivesse a interpretar aquele modo de vida, eu estou no mundo delas. É por isso que eu não ponho glossários. Se eu pusesse um glossário, parecia que estava a brincar com a língua portuguesa. Se não existe aquela palavra em português, eu tenho de explicar que ela tem um determinado significado, que a língua portuguesa não comporta. Eu estou naquele mundo das personagens, como são educadas, como falam em provérbios... é esse mundo que eu transporto para a língua portuguesa.

DW: Achas que em algum momento haverá um mercado para literatura ou imprensa nalguma das línguas bantu, ou Moçambique não está a caminhar nessa direção?

UBK: Não. Não está a caminhar nessa direção, mas está a caminhar para o ensino bilingue. Desde 1993 que está a tentar esse caminho. O sistema de educação foi alargado de tal maneira a encontrar uma forma de educar os jovens introduzindo o português como língua de facto, como língua segunda, mas garantindo a aprendizagem na própria língua dos alunos. As estatísticas provam que o futuro está aí. Talvez possa existir um jornal, mas o futuro está no ensino das línguas. Vai gastar-se muito dinheiro, mas tem de ser.

DW: Como convivem hoje, nas famílias, as estruturas tradicionais e modernas, como a poligamia e a monogamia, o *kutchinga*⁷ e o divórcio? Ou o direito tradicional da primeira noite do pai com a filha, descrito em *Os sobreviventes da noite*? Estes elementos são contraditórios mas existem simultaneamente na sociedade.

UBK: Hoje em dia começam a ser elementos muito marginais. Não são elementos identificadores. São práticas que tendem a desaparecer, pela escolarização e pelo contacto com outros valores que negam esses princípios. Por exemplo, o *kutchinga*, um fenómeno que era frequente nas sociedades patrilineares, do Sul, existia quando morria alguém e era uma forma de libertar a mulher. Muitas vezes era a maneira de aquela mulher permanecer no seio daquela comunidade, porque era uma mão-de-obra que não se podia dar a outra pessoa, numa sociedade camponesa. As famílias formam uma aldeia, então ela tem de casar com alguém, não pode ir para outra comunidade, porque assim diminui a mão-de-obra. Era preciso criar laços e um dos laços era o *kutchinga*: libertar e tomar conta da viúva do irmão. Agora, numa sociedade moderna, com migração para as minas, etc., aqui no sul, essas práticas começam a cair em desuso, praticamente não existem já. No centro, ainda se notam algumas práticas dessas, mas doenças como o HIV tem contribuído para a sua diminuição. A questão do pai e da filha era um fenómeno quase marginal, é uma espécie de uma loucura, não é uma tradição como tradição. No geral a nossa sociedade é ainda composta por 60 ou 70 por cento de camponeses, os valores urbanos não chegam até lá. Há grandes

zonas em que se trabalha ainda muito com a enxada, e nessas zonas rurais precisam de mão-de-obra. Quem quer ter mais posses, vai tendo mais mulheres. O significado último da poligamia é um significado económico.

DW: Há uma base legal para a poligamia?

UBK: Não. Mas quem subsiste nessa prática, pode continuar, ou aqueles a quem a própria religião, a islâmica, aceita. Há esta permissividade. Oficialmente, só se aceita e cultiva a monogamia, mas as práticas culturais não são postas de lado. Hoje há o casamento tradicional, que tem de ser registado, mas não se pode registar duplamente, com outra mulher. Mas a lei assegura que os filhos que nascem fora do matrimónio tenham os mesmos direitos. Isto é um elemento que vai assegurar esta base social de não discriminar estas crianças. No campo ainda se verificam essas práticas poligâmicas e também, mas poucas, poliândricas. Em certas zonas, havia mulheres com dois ou três maridos. Praticamente quase desapareceu. Quando acontece, é notícia. Bom, mas a mulher começa a ganhar o seu próprio espaço. Mas há outras coisas. Aqui, no Sul, já não basta que o homem vá para as minas da África do Sul e seja o garante do sustento da família. As mulheres também começam a ter formas de contribuir e, assim, ganham autonomia. Não é só o nível de escolarização. Nos subúrbios, há as *mukheristas*, por exemplo.⁸ Só que é um processo. Na Europa todos os movimentos feministas começaram com grande força nos anos 1930, 1940, mas principalmente depois da II Guerra Mundial. Não passou um século. Aqui ainda foi depois, mas a mulher começa a ganhar um espaço privilegiado. Além disso, aqui não há práticas tão lesivas para a mulher como na África Ocidental, por exemplo, aqueles ritos de iniciação, como o corte do clitóris, não existem em Moçambique. O mesmo acontece em relação ao casamento prematuro, em que podes encontrar fenómenos residuais, como as pessoas hipotecarem a própria família ou a filha por razões de pobreza. No entanto, a igualdade da mulher ainda tem de ser uma conquista. O acesso das raparigas à escola também não é feito de maneira igualitária. O abandono escolar das raparigas é frequente, por causa das gravidezes, por exemplo. Outro problema é que um camponês não vê nenhum retorno ao pôr o filho dos 7 aos 17 anos na escola. O investimento é muito pesado. Não há um ensino profissionalizante: ser enfermeira, ser parteira... O

nosso sistema de ensino não dá resposta a este tipo de coisas. Hoje começa-se a falar do ensino técnico-profissionalizante. É claro que é muito caro. Não é qualquer Estado que tem dinheiro para isso. No meio de tudo isto, quem beneficia menos são as mulheres. A realidade está a mudar. Mas situações seculares não se alteram em uma ou duas gerações.

DW: A FRELIMO, durante a luta pela independência, dizia que lutava também pela libertação da mulher. A independência fez alguma diferença para o estatuto da mulher?

UBK: Fez muita diferença. Há um discurso sobre as oportunidades para a mulher e um discurso sobre o empoderamento feminino. Com os próprios valores que o Ocidente transfere para aqui, colocam-se novos valores. Tudo isso joga a favor.

DW: *Entre as memórias silenciadas* é um título que me chamou muito a atenção. Em todas as sociedades que viveram um trauma há silêncio. Assim, o povo moçambicano não gosta de falar sobre a guerra civil. É necessário lembrar esta época e essas atrocidades? Qual o risco do esquecimento propositado?

UBK: A minha incursão no campo da memória tem outra particularidade. Corre-se o risco de o próprio poder, de forma propositada, apagar essa memória.⁹ Há um fenómeno que talvez só se encontre em Moçambique e em Angola: a geração no poder, que com a independência tentou construir uma sociedade socialista, negando as sociedades neoliberais ou capitalistas, foi a mesma que quando esse tipo de construção ideal faliu, abraçou a negação. É a mesma geração. Por regra, quem falha numa construção não tem uma segunda oportunidade – ou, se tem, primeiro tem de ficar na reserva. Aqui, quando se viu que aquele tipo de sociedade era impossível de construir – estava a provar-se isso no mundo inteiro –, não se chamou a atenção para os erros, eles mudaram para a negação. A mesma geração apaga hoje aquilo que defendeu como verdade ontem. Vai-se construindo devagarinho uma espécie de amnésia coletiva, em que são acionados mecanismos de poder para apagar essa memória. Hoje pode-se falar em *Os sobreviventes da noite*, mas é para denegrir o partido da oposição, que é a RENAMO.¹⁰ Mas daquilo que a

FRELIMO fez, que está no *Entre as memórias silenciadas*, dos campos de reeducação, disso não falam. É por isso que eu jogo com esta memória, porque estamos a viver uma situação perversa, porque na Roménia aqueles que construíram o sistema não tiveram uma segunda oportunidade para entrar noutra confusão.

DW: Desse ponto de vista, a FRELIMO perdeu toda a credibilidade...

UBK: Mas o problema é que perde a credibilidade para a geração que assistiu. Outras gerações não sabem, os jovens que nasceram depois de 1990 não sabem o que se passou.

DW: Os *media* não fazem esse trabalho?

UBK: Não fazem. Não conseguem. As direções dos *media* ainda fazem parte da geração que cultivava o sistema anterior. A que está a entrar agora só está preocupada com os indicadores do neoliberalismo e não vê que se está a construir outra verdade. Esse é que é o grande problema.

DW: A história dos meninos-soldados de *Os sobreviventes da noite*, que aos 12 ou 14 anos já cometeram atrocidades, impressionou-me muito. Onde estão essas pessoas hoje? Têm algum grupo que as represente e exija algum tipo de reparação?

UBK: Essa é a grande pergunta. Mesmo na altura perguntávamos: “A guerra terminou, mas onde estão as crianças-soldados? Parece que desapareceram.” Alguns padres acolheram essas crianças, mas parece que, quando há paz, só aparecem como pequenos exemplos de recuperação aqui e ali e depois desaparecem. Parece que toda a gente tem vergonha de trazer isto à luz do dia. É um fenómeno marcante. Mas, se vais ver as estatísticas, já não há crianças-soldados.

DW: Eles não estão organizados...

UBK: Quem é que vai ganhar consciência para se organizar nesse sentido? Automaticamente há um estigma. Há um conto de Lília Momplé, em *Os olhos da cobra verde*,¹¹ em que se aborda um fenómeno tradicional, na zona de Nampula, de exorcismo, de maneira a integrar aqueles que fizeram mal, que

estiveram na guerra e mataram. Há fenómenos de purificação tradicionais. São formas de integrar a pessoa na sociedade. No nível da modernidade, não se encontra isso. Há alguns centros de adaptação, mas toda a gente tem vergonha de se apresentar. É como se fosse uma mancha. Existiram alguns centros muito ligados aos padres, que encontravam algumas crianças, mas nunca foi uma preocupação social... Parece que se tapa.

DW: Tens dois romances históricos, *Ualalapi* e *Choriro*. Em que medida é importante para a sociedade de hoje lembrar estas épocas passadas, a memória dos tempos em que Portugal não conseguia ainda dominar de facto o território? Que importância têm o século XIX e o início do século XX para o público de hoje?

UBK: É um espaço de memória sem a manipulação do presente, e no qual a cultura teve um papel muito forte, porque, o presente pode manipular a memória do passado para servir os interesses da classe que está no poder. Em *Ualalapi*, quis mostrar que Ngungunhane, comumente visto como um homem que lutou contra o colonialismo, foi também um explorador, um outro colonizador do próprio espaço.¹² Teve a sua importância. Napoleão também teve. Libertou, mas ao mesmo tempo escravizou... Temos de olhar sem construir uma história muito cor-de-rosa. Em *Choriro*, a minha preocupação foi mostrar aqueles espaços de convívio, que se construíram em Moçambique no século XIX, em que a cultura podia apagar traços de cor ou de raça, e que o século XX transformou numa grande batalha. Não é só recuperar esses espaços da memória, mas também carregar uma mensagem em que as pessoas no presente se confrontam com esse passado. Para mim, aí é que está a beleza. Não é só recuperar a história como tal, mas também problematizar e levar as pessoas a interrogarem-se: “Hoje estamos assim, mas ainda ontem havia este convívio. O que é que se passou na humanidade?” É nesse sentido que eu acho que é belo. Este *Entre as memórias silenciadas* também é história, mas é muito presente, é história contemporânea. Aqui não se trata de ir buscar uma verdade e mostrar que ela não pode ser manipulada.

NOTAS:

- 1- Esta personagem trabalha no cinema Gil Vicente de Maputo no ano em que este foi destruído por um incêndio (1931). Sobre a sua posição constata: “Na sua dor, Lotasse foi-se dando conta que nunca, na sua vida de servente, fora um sujeito dotado de consciência no mundo branco. Ele não existia fora da materialidade do seu esforço físico. Apercebera-se, durante o incêndio e com alguma mágoa, que não passava de um acessório do grande edifício que era o Teatro Gil Vicente” (KHOSA, 2013, p. 32).
- 2- Em relação aos nomes, encontramos a seguinte passagem no romance: “O administrador, no inviolável palácio do seu poder, ditava tudo, incluindo o registo de nomes. Ele ditava nomes e apelidos ao preto escrivo que os registava em livros encadernados. Dizia: O teu filho chamar-se-á António Espera Pouco, João Merda, José Canivete, Francisco Manga Verde, Toalha Carlos, Filipe Maçaroca, ou Sebastião Pequenino” (KHOSA, 2008, p. 51). Relativamente à “cor do mijo” de uma criança mulata, veja-se a seguinte citação: “E a Filipa tornou-se Nobela [esposa do estéril Samuel Nobela, DW] por doação, ante a contida vergonha do pai que preferiu suicidar-se ao ver uma menina da cor do mijo nascendo no caseiro leite do filho” (KHOSA, 2008, p. 43).
- 3- KHOSA, 2009, p. 134. Os *achicundas* eram uma classe de escravos que trabalhavam nos *prazos* (sistema de concessão de terras hereditárias por três gerações no vale do Zambeze) e que assumiam tarefas policiais e militares. O romance trata de uma comunidade *achicunda* que se assentou na região do Zumbo nas proximidades de aldeias da etnia matrilinear *asenga*.
- 4- Os *prazos* eram administrados por brancos ou mestiços, muitas vezes com ascendência goesa. Algumas famílias *prazeiras* tornaram-se ricas e poderosas através de alianças matrimoniais com outros *prazos*, mantinham os seus próprios exércitos, reinavam como dinastias despóticas sobre mini-estados praticamente autônomos e opunham-se aos interesses portugueses. Para mais informação veja-se ISAACMAN / ISAACMAN, 2004.
- 5- Sobre a exigência de Khosa, de conferir “cidadania” ao grande número de línguas, vozes, tradições e valores culturais, veja-se KHOSA, 2011.
- 6- No conto, num prédio de dez andares, Simbine enfia a cabeça numa pequena janelinha sem vidro da porta de um elevador de carga para espreitar. Porém, quando o elevador chega, ele não consegue retirar a cabeça e morre. As outras personagens dão uma variedade de explicações para esta ocorrência baseando-se em crenças tradicionais, p. ex. mãe de Simbine profetizara uma morte maldita do filho quando este não queria ir à escola; o guarda do prédio vê na morte do Simbine um castigo, fruto de feitiço, por ele viver em poligamia com três mulheres: “Os tempos de hoje não se prestam para viver com três mulheres” (KHOSA, 2008, p. 70).
- 7- André Matola dá-nos a seguinte explicação para este ritual: “Na sua forma original, o Livrato (Kutchinga Ndzaka) era a união de uma viúva em idade sexualmente activa com o familiar do falecido marido, geralmente com o cunhado, ou seja, o irmão mais novo do falecido (...). Só desta forma a mulher poderá permanecer na família do marido e continuar a usufruir dos bens por este deixados (...). Se a viúva abandonasse o lar ou recusasse o novo casamento, então ela perdia o direito de acesso aos bens deixados pelo seu marido, sendo expulsa da respectiva casa. Se originalmente o Levirato era um casamento da viúva com o irmão mais novo ou primo do falecido, a sua efectivação é antecedida pela consumação do acto sexual “carne com carne” de purificação da viúva, o qual decorria em duas noites com intervalos de dois dias. A consumação do acto sexual estava enraizada na

crença generalizada de que uma viúva recente é quente, ou seja, impura e perigosa para a saúde e vida da família” (MATOLA, 2010, p. 20).

- 8- Andes Chivangue define o *mukhero* como “atividade de micro-importação informal caracterizada pela travessia da fronteira de Ressano Garcia para África do Sul, local onde os *mukheristas* compram diversos bens para posterior revenda, geralmente a grosso, nos mercados de Maputo” (CHIVANGUE, 2014, p. 3).
- 9- Relativamente à memória, veja-se também KHOSA, 2011.
- 10- *Os sobreviventes da noite* conta a história de um grupo de crianças soldado da RENAMO. São raptadas nas aldeias e obrigadas a matar e a cometer uma série de atrocidades tais como cortar membros de cadáveres, violar raparigas adolescentes e cortar os seios delas.
- 11- Neste conto, Salimo, ainda criança, é raptado por homens da Renamo e só volta a sua aldeia de origem onze anos depois. A aldeia submete-o a um ritual macua chamado Xirove. No final do conto encontra-se a seguinte explicação numa nota de rodapé: “Rito Macua que consiste em dar a beber um líquido especialmente preparado para o efeito – o Xirove – à pessoa que cometeu crimes graves, com a finalidade de a purificar e integrá-la na comunidade. Ao tomar o Xirove, a pessoa reconhece que é culpada e compromete-se a não mais cometer crimes. Por outro lado, o reconhecimento público das suas culpas dá-lhe direito ao perdão e à reintegração na comunidade (MOMPLÉ, 1997, p. 77).
- 12- De 1884 a 1895 Ngungunhane foi rei do império de Gaza, último império bantu independente no território que atualmente é Moçambique. Foi vencido pelos portugueses, levado a Lisboa e posteriormente desterrado à ilha Terceira onde morreu em 1906. Para mais detalhes veja-se NEWITT, 1995, p. 348-378.

REFERÊNCIAS:

CHIVANGUE, Andes. “Economia informal e políticas em Moçambique: lógicas e práticas dos mukheristas” (Working paper, WP 123 / 2014). Lisboa: CEsa - Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina. http://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/Doc_trabalho/WP123.pdf Acesso em 01.02.2015.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Entre as memórias silenciadas*. Maputo: Alcance, 2013.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. “Memórias perdidas, identidades sem cidadania” . Comunicação apresentada no Colóquio Internacional “Portugal entre Desassossegos e Desafios”, 17 e 18 de fevereiro de 2011, no Centro de Estudos Sociais, na Universidade de Coimbra. Publicado em: *Jornal Notícias*, Suplemento Cultural, 23 e 30/03/2012. Acessível em: <http://gm54.wordpress.com/2011/04/06/memorias-perdidas-identidades-sem-cidadania/> Acesso em 01.02.2015.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Choriro*. Maputo: Alcance, 2009.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Os sobreviventes da noite*. Maputo: Texto Editores, 2008.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. “Morte inesperada”. In: *Orgia dos loucos*. Maputo: Alcance, 2008, pp. 63-71.

KHOSA, Ungulani Ba Ka (1987). *Ualalapi*. Maputo: Alcance, 2008.

ISAACMAN, Allen F. ; ISAACMAN, Barbara S. *Slavery and beyond: the making of men and chikunda ethnic identities in the unstable world of South-Central Africa, 1750-1920*. Portsmouth, NH: Heinemann, 2004.

MATOLA, André. *Moçambique. SIDA e hábitos tradicionais*. Maputo: Edição do Autor, 2010.

MOMPLÉ, Lília. "Xirove". In: MOMPLÉ, Lília. *Os olhos da cobra verde*. Maputo: AEMO, 1997, p. 67-77.

NEWITT, Malyn. *A history of Mozambique*. London: Hurst & Company, 1995.

Recebida em 31 de março de 2015.