



AS AUTORIDADES TRADICIONAIS E A GUERRA CIVIL MOÇAMBICANA EM *VENTOS DO APOCALIPSE*, DE PAULINA CHIZIANE

*TRADITIONAL AUTHORITIES AND THE
MOZAMBICAN CIVIL WAR IN VENTOS DO APOCALIPSE,
BY PAULINA CHIZIANE*

Maria Perla Araújo Morais¹

RESUMO:

Ventos do apocalipse, de Paulina Chiziane, trata da guerra civil em Moçambique. Depois da independência moçambicana, o partido-estado Frelimo adotou um governo de orientações socialistas, espelhando um aparato organizacional e político europeu. Acontece que antigas lideranças locais, insatisfeitas com a perda de poder e com abandono de tradições, tiram proveito do despreparo da Frelimo para governar as comunidades locais e se organizam em torno da Renamo, tornando aguda a crise social que se seguiu à independência. O confronto entre o projeto de nação do partido-estado Frelimo e as lideranças tradicionais delineiam um panorama apocalíptico dentro do romance. Chiziane discute o papel e lugar da tradição no contexto de criação de uma identidade nacional que desconsiderava a organização política, econômica e cultural preexistente.

PALAVRAS-CHAVE: Paulina Chiziane; guerra civil; socialismo; tradição; Moçambique

ABSTRACT:

Ventos do apocalipse, by Paulina Chiziane, deals with the Mozambican civil war. After the independence of Mozambique, the party-state Frelimo adopted a government of socialist orientation, reflecting an organizational and European political apparatus. It turned out that the old local leaders, dissatisfied with the loss of power and the neglect of traditions, took advantage of the unpreparedness of Frelimo to govern the local communities, and organized themselves around the Renamo party, worsening the social crisis that followed independence. The confrontation between Frelimo's national project and Renamo's traditional leaders

¹ Professora Doutora de Literatura Portuguesa da Universidade Federal do Tocantins e líder do grupo de pesquisa Núcleo de estudos de Literaturas Africanas e Portuguesa; perlamorais@gmail.com.

outlines an apocalyptic scene in the novel. Chiziane discusses the role and the place of tradition in the context of creating a national identity which downplayed the political, economic and cultural legacy.

KEYWORDS: Paulina Chiziane; civil war; socialism; tradition; Mozambique

Introdução

Ventos do apocalipse, de Paulina Chiziane, tem como cenário e temática a guerra civil que se seguiu à independência de Moçambique em 1975. Essa guerra se estenderia até 1992, com a assinatura do Acordo Geral de Paz entre os partidos envolvidos na luta, a Frelimo e a Renamo. A obra abrange ainda as catástrofes naturais enfrentadas pelo país na década de 1980, em especial a seca. Por isso, os ventos do título perdem qualquer sentido mais utópico, preferindo agregar-se ao sentido catastrófico alardeado pelo vocábulo “apocalipse”.

O texto se divide em duas partes, anunciadas por um prólogo. No prólogo encontramos três narrativas de caráter oral: “O marido cruel”, “Mata, que amanhã faremos outro” e “A ambição da Massupai”. A primeira parte do romance centra-se, principalmente, na história de Sianga, antigo régulo de Mananga, e sua tentativa frustrada de retomar o poder dentro da comunidade. No segundo seguimento do texto, encontramos a fuga dos habitantes de Mananga, o encontro da aldeia do Monte e o momento em que a guerra chega ali.

Durante todo o texto, vemos o intertexto bíblico dialogando com a narrativa de tal modo que a história de guerra exemplifica o apocalipse e vice-versa. A narrativa bíblica e as histórias de caráter oral são atualizadas, reinterpretadas e transpostas para personagens, espaços e tempos moçambicanos num entrelaçamento que dramatiza o contato e o dinamismo das culturas.

Queremos, neste artigo, historicizar a discussão sobre os entrelaçamentos culturais em Moçambique. *Ventos do apocalipse* possibilita pensarmos em paradigmas sendo impostos para a população moçambicana no contexto de pós-independência. Dentre eles, uma organização que desconsiderava estruturas sociais preexistentes por associá-las ao colonialismo português.

A Frelimo, partido a quem o governo de Moçambique foi entregue depois da independência, projetava uma nação baseada no socialismo. O partido-estado queria a criação de um “Homem Novo”, sem uma discussão mais ampla sobre a centralidade e importância que tradições locais e a ancestralidade tinham naquela cultura.

Ventos do apocalipse torna complexo esse projeto ao visualizar espaços de resistência ora ligados às autoridades tradicionais, ora a uma realidade natural adversa. O romance, portanto, discute o lugar de certas práticas tradicionais e o espaço de poder de algumas autoridades locais em um projeto político que, assumidamente, trabalhava para o desmonte de estruturas administrativas e de um léxico mítico-tradicional. Põe em questão como uma conjuntura social, política, cultural e ambiental adversas apresentam-se relacionadas, formando o panorama global da crise pós-independência.

Os ventos e as mudanças

Ventos do apocalipse reflete sobre um momento específico da história recente de Moçambique: a conjuntura política e social das comunidades no sul do país após a independência. Paulina Chiziane militou pela independência do país e trabalhou como enfermeira da Cruz Vermelha na guerra civil. A própria escritora afirma que, para a escrita desse romance, se baseou nas histórias e pessoas que encontrou no cenário de

guerra e, em especial, em uma mulher que achou que Chiziane era a filha que acabara de morrer. A autora escreveu *Ventos do apocalipse* como uma forma de preservar a memória dessas histórias. (CHIZIANE, 2012)

Sabemos que a independência moçambicana será formalizada em 25 de junho de 1975, após o conflito iniciado em 1964 entre as forças da Frelimo, Frente de Libertação de Moçambique, e as Forças Armadas de Portugal. Com o Acordo de Lusaka de 7 de setembro de 1974, a paz foi negociada em território moçambicano e a soberania do país, transferida para a Frelimo.

O governo da Frelimo buscou orientações socialistas, fazendo frente ao bloco capitalista europeu, como uma maneira de ruptura com a estrutura colonialista. Dentre suas estratégias de desenvolvimento para a região, encontramos a nacionalização das propriedades privadas, a criação de fazendas agrícolas, a deportação de vários moradores de regiões consideradas improdutivas e a escolha de um paradigma que desconsiderava a organização social tradicional das comunidades moçambicanas. Privilegiava-se, nesse momento, o discurso filosófico de uma modernidade que suplantaria aspectos legados de um passado colonial. Em uma entrevista, Chiziane explica melhor essa questão:

Em 1975, a Declaração de Independência foi feita numa linguagem colonial: “Abaixo o obscurantismo, abaixo o curandeiro, abaixo os ritos de iniciação! Viva o mundo novo, viva o socialismo científico!” Mas o que é que o socialismo científico está a fazer aqui numa terra cheia de uma cultura? A FRELIMO viu que isso não ia dar certo, porque aumentou outros conflitos. Agora estamos numa altura de tentar serenar de uma forma muito lenta, fazer de conta que se está a respeitar a tradição e a cultura, quando por vezes no fundo é só aparência. Porque o verdadeiro trabalho ainda está por ser feito, ainda não se fez. (CHIZIANE, 2014, s.p.)

Se no começo da luta anticolonial o partido buscou apoio nas antigas lideranças rurais, após a independência, a Frelimo começou a desqualificar qualquer relação com as autoridades tradicionais. Explicou a permanência dessas autoridades dentro da estrutura colonial como uma estratégia para manutenção do “atraso” nas colônias. Como veículos que intermediavam a relação entre a administração colonial e a sociedade, os líderes tradicionais foram atacados como corruptos, oportunistas, cobradores de impostos e agentes de policiamento colonial:

Para erradicar a herança colonial, uma das principais medidas adotadas pela Frelimo foi a reestruturação do modo de vida tradicional das comunidades rurais, vista como um dos mecanismos utilizados pelo portugueses para exercer sua dominação sobre o território. Isso também era parte do plano de modernização de Moçambique, que buscava reformar o direito costumeiro – aplicado no interior do país- e garantir o acesso da população a serviços de saúde e educação. No entanto, essas medidas se mostrariam controversas nos anos posteriores, pois a estratégia abrangente da Frelimo ignorou o fato de que a organização tradicional da sociedade já existia previamente à colonização portuguesa (VISENTINI, 2012, p. 112)

Os laços sociais e culturais tradicionais são anteriores à colônia, mas foram incorporados a ela por meio do sistema administrativo. Podemos remontar ao final do século XIX esse esquema de governar de maneira indireta, utilizando as autoridades tradicionais como ligação entre o Estado português e sua colônia. Dada a escassez de recursos econômicos e a pouca presença de portugueses, o Estado português recorreria às autoridades tradicionais como forma de controlar, recrutar mão de obra e cobrar impostos das comunidades locais.

Menosprezando esse dado cultural concreto das populações locais e exposto à insatisfação de antigos líderes que perderam seu poder depois da independência, o governo da Frelimo enfrentará resistências que se organizarão em torno da Renamo, Resistência Nacional Moçambicana. A corrente revisionista de



entendimento da guerra civil moçambicana recorre a ideia da inexistência de espaço para as autoridades tradicionais dentro do projeto socialista para explicar a luta.

Teríamos duas correntes teóricas que explicariam o fortalecimento da Renamo - o partido que concentrou a insatisfação contra o governo e política da Frelimo - e a guerra civil: os tradicionalistas, que defendem a hipótese de razões externas para crise, e os revisionistas, que acreditam no descontentamento interno de grupos sociais e regionais.

Os estudos revisionistas relacionam o descontentamento das autoridades tradicionais à guerra civil que se seguiu à independência moçambicana. A experiência de coletividade promovida pelo socialismo da Frelimo se confrontou com uma organização anterior, que fornecia coesão social e identidade às comunidades. O sistema de coletividade do socialismo mostrou-se bem diverso à coletividade clânica. O Estado menosprezou essa existência prévia de uma identidade cultural local (com compartilhamento de ideologias e definição de hierarquia, moral e comportamentos próprios) em prol de uma identidade nacional de orientação política socialista. Fez mais: acabou promovendo um discurso de modernidade que desconsiderava experiências administrativas ou coletivas anteriores à independência.

Já a visão tradicionalista da guerra civil moçambicana recorre a expedientes externos como explicação do conflito. A Renamo é uma organização política criada após a independência de Moçambique por militares portugueses, dissidentes da Frelimo e patrocinada pela Rodésia, atual Zimbábue. Instalou-se inicialmente neste país, como forma de a Rodésia retaliar o governo moçambicano. Moçambique não concordava com o governo racista de Ian Smith, por isso acabou aderindo às sanções impostas pela ONU ao governo rodesiano, fechou as fronteiras entre ambos os países e ainda apoiou guerrilheiros e refugiados contrários ao regime. Após a independência da Rodésia, a base da Renamo foi transferida para a África do Sul, que não aceitava o apoio que Moçambique dava a ANC (Congresso Nacional Africano), partido que advogava pelos direitos da população negra do país sul-africano.

A corrente tradicionalista de interpretação da guerra civil moçambicana defende esse panorama externo hostil como fortalecimento da Renamo e acredita que esse partido seria um produto de uma resistência branca à independência moçambicana e ao governo socialista implantado. A revisionista não nega a importância desse apoio estrangeiro, mas defende um panorama social, em Moçambique, mais dinâmico.

Posicionando-se contra o tribalismo, o obscurantismo e regionalismo, a Frelimo encontrará a partir de 1977 uma resistência interna contundente. Algumas populações locais no final de 1970 já consideravam a Renamo como um movimento autônomo e libertador, embora para a Frelimo a organização não passasse de uma expressão étnico-regional.

Alguns teóricos observaram a participação efetiva de certas populações rurais na luta da Renamo e se questionaram se esse engajamento não estaria ligado a uma resistência à política da Frelimo. Alice Dine-man, em *Revolution, counter-revolution and revisionism in postcolonial Africa: The case of Mozambique, 1975-1994*, destaca essa participação das comunidades tradicionais na Renamo:

Renamo adopted an inverse position to that of Frelimo on the question of tradition – much as it did on most other social, economic and political questions. The rebel army’s contrarian stance was in keeping with the doctrine of counter-revolutionary warfare, one of whose leading tenets is to apply the revolution’s “strategy and principles in reverse.” Whereas Frelimo denigrated and, in many localities, proscribed an array of rural-based cultural and religious practices, Renamo pointedly appealed to cultural meaning. Whereas Frelimo sought to emasculate chieftaincy as a political force, Renamo actively cultivated traditional authorities as local political allies. Whereas

Frelimo was committed to building a unitary jural and political system, Renamo revived the institutions of indirect rule in many areas where it established some semblance of a wartime administration. (DINERMAN, 2006, p. 33)²

Grupos rurais que se sentiram menosprezados e excluídos da construção do Estado socialista após a independência, em algumas localidades, se aliaram à Renamo, como afirma Christian Geffray, um dos principais defensores dessa linha revisionista. Fernando Florêncio, estudando a obra do antropólogo africano francês, nos revela:

Em conclusão, de acordo com Christian Geffray, a Renamo capitalizou a seu favor um conjunto de conflitos e tensões entre grupos sociais, e entre estes e o Estado-Frelimo, atribuindo a estes conflitos o carácter de uma dissidência violenta entre partes da população rural e o Estado. A Renamo manipulou estas dissidências para se “auto-alimentar” pois na verdade não possuía nenhum projecto político-económico. (FLORÊNCIO, 2002, p. 355)

Em *A causa das armas*; antropologia da guerra contemporânea em Moçambique, Christian Geffray afirma essa distância entre o projeto socialista da Frelimo e as comunidades rurais:

É de notar que esta construção do Estado Nacional no campo foi inteiramente levada a cabo em ruptura e conflito aberto com os elementos política e socialmente respeitados a nível local pelas populações e por elas investidos de uma autoridade reconhecida. (CHEFFRAY, 1991, p.21)

Christian Geffray estaria disposto em sua obra não a advogar a favor da causa da Renamo, já que ele não identifica nesse grupo nenhum projeto além da guerra. O antropólogo quer explorar, por meio de estudos de comunidades no norte de Moçambique, como a guerra civil apresentava também uma dinâmica local endógena, como nos mostra nessa passagem em que explora a relação entre o régulo Mahia, do distrito de Erati, e a Renamo:

Nessa altura, todos os *mahumu* (chefes de linhagem) e todos os *mapéwé* (chefes de chefaturas) do distrito vêem os membros das suas linhagens e chefaturas ser deslocados em massa obrigados a abandonar as suas antigas habitações e currais (queimados), as suas terras, as culturas e uma boa parte das suas colheitas, as suas árvores e cemitérios, para se instalar nas aldeias comunais. Mahia, um antigo régulo-mpéwé de Macuane, é um desses chefes e será o primeiro a oferecer hospitalidade aos soldados da Renamo, vindo depois a tornar-se o principal chefe da dissidência na região. Mahia, que em 1894 vivia a leste do posto administrativo de Nacarua (actual distrito do Erati) sempre se tinha declarado abertamente contra a construção das aldeias que dizia serem “lugares de preguiça”. Ninguém até então o tinha conseguido vencer, e às populações da sua chefatura, das vantagens da política aldeã do Partido. (GEFFRAY, 1991, p.32)

Estavam em conflito, portanto, projetos distintos para a coletividade: uns queriam a retomada do poder pessoalizado do “chefe” e a preservação das comunidades e tradições etnolinguísticas; outros propunham uma organização de poder a partir de “entidades” e da desvinculação de lideranças tradicionais da sociedade:

2 A Renamo adotou uma posição inversa à da Frelimo sobre a questão da tradição - assim como fez na maioria das outras questões sociais, econômicas e políticas. A postura contrária do exército rebelde era de manter-se de acordo com a doutrina da guerra contra-revolucionária, que tinha como um dos principais dogmas aplicar “estratégia e princípios no sentido inverso” da revolução. Enquanto a Frelimo denegriu e, em muitas localidades, proscreeu uma série de práticas culturais e religiosas de base rural, a Renamo incisivamente apelou ao significado cultural. Enquanto a Frelimo procurou castrar a chefia como uma força política, a Renamo ativamente cultivou autoridades tradicionais como aliados políticos locais. Enquanto a Frelimo estava comprometida com a construção de um sistema jurídico e político unificado, a Renamo reavivou as instituições de administração indireta em muitas áreas onde estabeleceu algo parecido com uma administração em tempo de guerra (tradução nossa).



Frente a frente foram se polarizando dois planos de identidade colectiva:

- a) a concepção de uma independência confinada à própria região e comunidade etnolinguística; esse grupo exprimia como motivações dominantes a expulsão dos portugueses de seu território, a apropriação do seu patrimônio físico e organizativo e o reforço das formas tradicionais de poder e conhecimento, preservando a pessoalização no “chefe”;
- b) o projecto prescritivo de uma nova identidade construída em torno da pertença a um território geográfico que aceitava as fronteiras coloniais cuja identidade se deveria ir estruturando pela participação numa tarefa comum, a luta armada, e pela identificação num objectivo comum: a independência. Um projecto que propunha a substituição do poder pessoalizado por um poder participativo, representado por entidades (o movimento de libertação como embrião do Estado). (CABAÇO, 2009, p. 294-295)

A Frelimo não interessava um renascimento cultural, porque se alinhara claramente a uma concepção de Estado moderno avesso às autoridades e práticas tradicionais, numa tentativa de se contrapor ao passado colonial. Christian Geffray diz que, desse ponto de vista, operava-se em relação às comunidades tradicionais uma “ideologia da página em branco” (GEFFRAY, 1991, p.16).

No campo, a Frelimo recorreria a alguns procedimentos para centralizar o controle sobre o país e afastar as comunidades de suas lideranças tradicionais. A população rural foi deslocada para novas estruturas, a fim de trabalharem em grandes empresas agrícolas. As machambas comunais, diferente da política de aldeamentos no período colonial, objetivavam modernizar a área rural e fornecer um aparato estatal para essas populações, como hospitais, escolas, cooperativas, apoio profissional aos agricultores. (THOMAZ, 2008) Nas fazendas estatais, o programa de cooperativização fez com que o sistema de produção agrícola familiar fosse preterido. Os antigos régulos foram substituídos por secretários. A aparelhagem estatal rebatizou subdivisões administrativas coloniais por “localidades, círculos e células” (GEFFRAY, 1991, p.21) Além disso, a Frelimo esforçou-se para incentivar a produção industrial.

A população rural, já desterritorializada por esse projeto socialista, vê nas catástrofes naturais mais uma razão para o deslocamento. Trata-se das inundações de 1977/78 e as secas da década de 1980. Mais de 8 milhões de pessoas sofreram com as calamidades naturais entre as décadas de 80 e 90. Moçambique foi o país da África Austral mais afetado pelos desastres naturais nessa época.

Esses fatores internos, aliados aos externos, como o afastamento de países como África do Sul, Rodésia e os Estados Unidos, bem como os do bloco soviético, agravaram a crise e descontentamento com a política adotada pela Frelimo.

Ventos do apocalipse insere-se nesse momento em que é proposto para Moçambique o paradigma de mudança com base na modernização e socialismo. Mas, como vemos ao longo do romance, esse projeto será questionado pelos dramas de uma população que, embora de “territórios sobrepostos e histórias entrelaçadas” (SAID, 1995), não pode simplesmente apostar num futuro sem levar em conta sua história precedente.

A guerra civil na qual o país mergulha depois da independência deixa transparecer as diferentes identidades e temporalidades da nação e as lutas pelo poder a favor da permanência da hierarquia coloniais. Nesse sentido, seria interessante perguntar sobre a unidade, paradigma a que as nações modernas recorrem para se estabelecerem, e como esse projeto foi posto em prática logo após a independência moçambicana em um espaço cuja organização social preexistente criava um sentimento de pertença a partir de clãs, linhagens ou grupos étnicos.

O apocalipse

Ao longo de *Ventos do apocalipse*, somos confrontados com uma percepção aguda sobre práticas e autoridades tradicionais em um espaço que assume um projeto político avesso a organizações que apresentassem qualquer resquício do período colonial. Essa rasura, por um lado, e a perda de poder dos antigos líderes rurais, de outro, tornam complexo o panorama de Moçambique após a independência.

Articula-se nesse panorama um conceito de modernidade cujos pressupostos se fixam em características opostas às práticas tradicionais, formando uma visão bastante reducionista das culturais locais. Assim, estão englobados sob o epíteto de tradição tudo aquilo que for diverso a uma modernidade com bases e estruturas legais, democráticas e racionais. Nunca é demais lembrar como esse tipo de pensamento é bastante problemático, sobretudo porque propõe uma relação lógica entre modernidade e o legado iluminista e deixa implícito que na “tradição” essa relação não existiria.

No romance, práticas ancestrais são retomadas como forma de purgar a população pelo seu divórcio com os defuntos e viram moeda de troca nas mãos de alguns personagens que querem reestabelecer suas regalias e status. Ao mesmo tempo, na segunda parte do romance, observamos práticas que retomam uma vivência coletiva, motivadas pela busca de sobrevivência e não pela retomada do poder. As duas partes do romance, portanto, tratam dessas práticas não como um forma de legitimá-las, mas para pensar no espaço para elas naquele momento da história de Moçambique.

Na abertura de *Ventos do apocalipse*, encontramos um prólogo cheio de expedientes das histórias orais. Vemos o convite tradicional à roda de histórias:

Escutai os lamentos que me saem da alma. Vinde, sentai-vos no sangue das ervas que escorre pelos montes, vinde, escutais repousando os corpos cansados debaixo da figueira enlutada que derrama lágrimas pelos filhos abortados. Quero contar-vos histórias antigas, do presente e do futuro, porque tenho todas as idades e ainda sou mais novo que todos os filhos e netos que hão-de nascer. Eu sou o destino. A vida germinou, floriu e chegamos ao fim do ciclo. Os cajueiros estão carregados de fruta madura, é época de vindima, escutai os lamentos que me saem da alma, KARINGANA WA KARINGANA. (CHIZIANE, 1999, p.13)

O prólogo funciona como histórias exemplares que organizam e ensinam as condutas morais e religiosas da comunidade. As histórias que se contam dentro do prólogo aparentemente são relatos estanques do texto principal do romance. Mas, se atentarmos para suas ações, vemos que estão representadas dentro da primeira ou da segunda parte da obra. O romance estaria presentificando a memória a partir da narrativa de *Ventos do apocalipse*. Requer, assim, da sua audiência uma participação ativa nesse entrelaçamento de tempos e histórias.

Com esse procedimento, está sendo proposto um tempo de circularidade, em que narrativas se repetem, e não uma linearidade, em que histórias são superadas para a construção de um futuro. Trata-se de um dispositivo que não elege a subtração, a sucessão, o esquecimento de eventos, mas sua repetição. O tempo “vazio e homogêneo” (BHABHA, 1998), tempo de construção das narrativas nacionais modernas, o olhar distanciado, solitário e saturnino do romancista aqui é substituído por um tempo em que não se torna obrigatório o esquecimento.

A história do marido cruel, que come mel escondido dos filhos e mulher que estão passando fome; a norma de segurança que institui que “é preciso silenciar o choro dos meninos” na fuga da guerra, vista em “Mata, que amanhã faremos outro” e o relato de uma mulher que trai sua aldeia para ajudar seu amante em



“A ambição da Massupai” encontram correlatos dentro do romance.

Na primeira parte do romance, o personagem Sianga, antigo régulo de Mananga, quando quer restituir o seu poder, é o protagonista de ações que, metaforicamente, retomam os contos do prólogo. Quando os sobreviventes de Mananga estão fugindo da guerra, também protagonizam situações que revivem o conto “Mata, que amanhã faremos outro”. Na segunda parte do romance, quando um pai se questiona sobre o que aconteceria se sua mulher, grávida, tivesse um filho no meio da guerra, temos: “Mas a criança vai chorar, e se o invasor estiver por perto saberá que estamos aqui, seremos descobertos e talvez massacrados. Morrerão todos por causa de um filho que é meu” (CHIZIANE, 1999, p.159). O relato de Emelinda, fechando o romance, também reencena a “A ambição da Massupai”.

De um ponto de vista cultural, Chiziane está requerendo para a estrutura do texto um diálogo com o passado, de modo que o presente não seja relatado como uma narrativa linear que para se estabelecer tem que necessariamente apostar apenas no futuro. Esse entrelaçamento é notado também quando se aciona na narrativa o texto bíblico. Vários capítulos se iniciam ou dialogam com as figuras dos quatro cavaleiros do livro do *Apocalipse*, de São João, dando ao romance uma plasticidade e dramaticidade que nos faz pensar, inicialmente, na tenacidade da escrita da Chiziane. Mas, em um segundo momento, propicia pensarmos nessa relação entre tempos e culturas.

Ao articular elementos ancestrais, ligados ao modo de organização e coesão social, com elementos da colônia, no caso, a herança judaico-cristã, a escritora aponta para uma conciliação original. Deixa evidente, ainda, que a cultura da qual fala constantemente produz novas dinâmicas. Sem renunciar ao passado, mas sem desconsiderar os intermitentes contatos culturais, Chiziane articula sua escrita entre a lei e a transgressão, o antigo e o novo, o ontem e o hoje.

Essa volta ao “antes” que retorna como um “agora” é uma questão temporal do texto. O romance mostra que as histórias ancestrais ainda oferecem uma crítica de costumes e condutas que servem como norteadoras do presente. O repertório bíblico do apocalipse também tem um apelo estético, moral e religioso sobre o texto.

Dessa forma acreditamos que a leitura do romance requer um tipo de percepção temporal, captada pela estrutura do romance, mas motivada por uma prática social. A simultaneidade temporal em Chiziane nos faz pensar na relação entre passado e presente. Portanto, o passado e sua sempre reatualização no presente é um processo cultural que não se pode ignorar no romance.

O projeto da Frelimo, logo após a independência, menosprezou essa importância. Mas a maneira como esse passado sobrevive e qual sua influência no presente não é envolta em uma percepção idealizada. Chiziane mostra que essa relação com o passado, sua permanência ou seu esquecimento, como uma narrativa hegemônica, pode ser alvo da disputa de poderes. Na primeira parte de *Ventos do apocalipse*, a discussão sobre o papel da tradição se subjetiva na voz de um personagem que representaria as autoridades tradicionais. Trata-se de Sianga, antigo régulo de Mananga. Sianga não se conforma com essa perda de poder e arma planos para voltar a gozar de sua antiga posição.

A palavra régulo vem do latim *regulum*, que significa “pequeno rei”. Foi amplamente utilizada pela administração colonial portuguesa como uma maneira de evitar a palavra “rei” para indicar as lideranças das comunidades. Possui tamanha amplitude que pode fazer referência a pessoas que detêm poderes políticos

ou a chefes subalternos. O régulo garantia a existência e normatividade nas sociedades tradicionais, mas, com a colonização, muitos foram destituídos, mortos ou alguns incorporados à estrutura administrativa colonial. Eram nomeados pelas autoridades coloniais, de acordo com o grau de legitimidade, credibilidade e respeito que tinham dentro das comunidades. Dessa forma, escolhia-se:

[...] preferencialmente, pessoas que tivessem alguma legitimidade fundada nas estruturas de poder anterior à dominação Nguni ou que se tivessem posicionado ao lado dos portugueses contra o Estado de Gaza. Nos processos de escolha e nomeação de régulos, a administração colonial muitas vezes recorria a consultas para que houvesse o necessário respaldo ao escolhido, como ocorreu em 1918, quando da nomeação do régulo Massazene, de Manjacaze. (ZAMPARONI, 1998, p.128)

De acordo com Sayaka Funada-Classen, a palavra régulo apresenta algumas especificidades:

Aldeida explained at the Colonial Congress (Congresso Colonial) in Lisbon in 1940 that the word “régulo” did not exist in Portuguese society as it was used to described “a leader of a tribe” and had meaning only in the colonies. However, in many cases, the “régulos” that the colonial government acknowledged as leaders of “tribes” were not those the community recognised as “traditional leaders” because the legitimate traditional leaders who opposed the colonial occupation had already been removed from the villages. Instead, “collaborators” of the colonial power were selected. Also, as a form of resistance, African groups would sometimes send a slave or those of slave origin disguised as a “traditional leader” to the colonial government. (2012, p. 82)³

Os régulos que se tornaram colaboradores do sistema colonial arrecadavam impostos, forneciam homens para o trabalho, para o exército ou para postos policiais e difundiam os valores da colônia. Mas a posição é complexa e poderia também ser usada como resistência das comunidades, como Sayaka Funada-Classen alerta.

No romance de Chiziane, Sianga aparece menosprezado, ridicularizado por todos e quer retomar a sua posição e poder. Quando era régulo de Mananga, gozava de regalias, respeito e exercia autoridade dentro do grupo, mas, com a independência, é substituído por homens sem ligação familiar com a comunidade, os chamados secretários. Esse tipo de dado presente no romance aciona a situação das comunidades rurais após independência. Por informações como essa é possível inferir que o romance esteja refletindo sobre procedimentos da política socialista da Frelimo e a resistência da Renamo, embora em nenhum momento da narrativa se faça menção aos nomes desses partidos:

In its 1980s context, the story of Mananga is that of many Mozambican villages, ruled by urban, educated Frelimo officials whose Soviet-led scientific socialist principles sought to eradicate the ruling hierarchies and spiritist practices of rural Tsonga communities. In practise, this frequently left an ideological vacuum of values and authority, confronting the combined onslaught of natural disaster and Renamo warlordism. However, since neither Renamo nor Frelimo is ever mentioned by name in the é novel, the impact of their policies and activities is experienced almost entirely through the narrative perspectives of the community feature in the novel. (OWEN, 2007, p.182-3)⁴

3 Aldeida explicou, no Congresso Colonial em Lisboa, em 1940, que a palavra “régulo” não existia na sociedade portuguesa como era usada para descrever “um líder de uma tribo” e tinha significado somente nas colônias. No entanto, em muitos casos, os “régulos” que o governo colonial reconheceu como líderes de “tribos” não eram aqueles que a comunidade reconhecia como “líderes tradicionais” porque os líderes tradicionais legítimos que se opunham à ocupação colonial já haviam sido retirados das aldeias. Em vez disso, eram selecionados “colaboradores” do poder colonial. Também, como uma forma de resistência, grupos africanos, às vezes, enviariam um escravo ou aqueles de origem escrava disfarçados como um “líder tradicional” para o governo colonial (tradução nossa).

4 No contexto da década de 1980, a história de Mananga é igual à de muitas aldeias moçambicanas, governadas por oficiais urbanos educados pela Frelimo, cujos princípios socialistas científicos da liderança Soviética procuravam erradicar as hierarquias



Sianga, sua revolta e resistência, aponta para esse espaço lacunar de “vazio ideológico de valores e autoridades” de que fala Owen. Os régulos, reflexos do mundo antigo e colonial, são preteridos a favor da construção de uma nação moderna. Os secretários não possuem vínculo com o mundo clânico.

O antigo régulo Sianga não aceita facilmente essa situação e, incitado por um jovem rebelde que lhe faz uma visita, tenta recuperar seu poder. Aliás, se observarmos as populações locais e sua adesão a Renamo, veremos que, em sua maioria, foi formada de jovens e daqueles desfavorecidos na hierarquia dentro das comunidades. O encontro de Sianga e o rapaz nos mostra o panorama civil complexo das sociedades tradicionais depois da independência:

Na verdade, o discurso feito por esse rapaz não é muito diferente daquele que faz o secretário da aldeia. Existe diferença, mas pequena. Enquanto o secretário da aldeia fala dos opressores, este jovem chefe também fala de opressores. O primeiro fala de grupos obscurantistas que devem ser banidos, e este enaltece estas práticas e promete restaurá-las. Disse ainda mais: que os actuais secretários da aldeia são uns estrangeiros pois não pertencem à tribo nem ao clã. Disse que os régulos são os verdadeiros representantes, medianeiros entre os desejos do povo e os poderes dos espíritos. Falou ainda da liberdade, fraternidade, unidade, e muitas coisas iguais àquelas que diz o secretário da aldeia. (CHIZIANE, 1999, p.50)

Podemos inferir que as duas forças contrárias, a Frelimo e a Renamo, apresentam meios diferentes para defenderem fins semelhantes: a fraternidade, unidade e liberdade. Uma, a dos secretários, quer extirpar as práticas tradicionais obscurantistas; a outra, a do rapaz, incita a restauração da antiga organização social. Os dois discursos mostram, ainda, que podemos encontrar em práticas modernas ou tradicionais ideias que, erroneamente, são vistas apenas como um legado iluminista perpetuado pela modernidade. Paradoxalmente, com esses discursos diferentes para defender a paz, as duas forças fundamentam um panorama propício para a guerra. Christian Geffray mostra que valores como igualdade, democracia e solidariedade faziam parte do projeto da Frelimo:

Os princípios morais e políticos que animavam o projecto comunitário no campo tinham um grande impacto: progresso, igualdade, solidariedade, democracia, comunidade e fraternidade, autonomia e dignidade, educação, bem-estar e saúde... Todos estes ideais faziam parte da representação corrente dos objetivos do processo de “socialização do campo” e seduziam qualquer homem de boa vontade, desde os missionários progressistas das Igrejas aos militantes terceiro-mundistas ou aos marxistas internacionalistas de diferentes tendências. Esta estratégia dava um sentido (com anotações humanistas, cristãs e revolucionárias) à intervenção do Estado e do Partido no campo. (GEFFRAY, 1991, p.17)

A vinculação desses valores à retórica da Frelimo deixava subentendido que qualquer estrutura diferente daquela montada pelo partido não compartilhava desses mesmos ideais.

A Renamo, de acordo com Geffray, identifica claramente o descontentamento da população com a maneira como o projeto da Frelimo é implantado e utilizava esse conhecimento para conseguir colaboradores:

A Renamo tinha compreendido bem os termos desta crise e organizado a sua acção militar tomando em conta essa situação. Os seus combatentes tiveram o cuidado de destruir apenas as

dominantes e práticas espirituais das comunidades rurais Tsonga. Na prática, isto frequentemente deixava um vazio ideológico de valores e autoridade, confrontando o ataque combinado de desastres naturais e os senhores da guerra da Renamo. No entanto, uma vez que nem a Renamo nem a Frelimo são mencionadas pelo nome no romance, o impacto das suas políticas e atividades é experienciado quase inteiramente através das perspectivas narrativas da comunidade apresentada no romance (tradução nossa).

habitações das aldeias e de encorajar os habitantes a voltar para os seus territórios de origem, onde os seus bens e a sua integridade física seriam preservados. Ao mesmo tempo, matabam de forma selectiva e sistemática os novos notáveis aldeãos do regime, enforçando-se por ganhar para a sua “causa” as autoridades linhagísticas e das chefaturas locais, para depois as investirem de novas responsabilidades. (GEFFRAY, 1991, p.24)

Ventos do apocalipse indicia, a partir da conversa entre Sianga e o jovem combatente, o descontentamento com a política de organização e administração das aldeias. O romance abre espaço para pensar sobre os líderes tradicionais que se orientaram no sentido de resistir ao projeto da Frelimo e sobre a rasura de realidades e práticas existentes antes da independência.

Outro dado interessante a respeito da presença do jovem combatente na casa de Sianga é o desconhecimento da guerra que se aproximava de Mananga. Minosse, esposa de Sianga, quando sabe que a guerra voltara, acredita que o ex-régulo esteja se referindo às lutas antigas:

- Mas isso foi no tempo das guerras antigas, pai de Manuna.
- E está a acontecer outra vez, agora.
- Maiwê, não me digas que voltamos às celebres guerras do ngunis, yô!
- A história repete-se, minha mulher. E pela narrativa que escutei, os tempos dos ngunis ainda foram melhores. (CHIZIANE, 1999, p.34)

Minosse faz referência às guerras da invasão dos Ngunis no sul de Moçambique no século XIX. Essas invasões fortaleceram o Reino de Gaza e se constituíram num importante entrave à colonização portuguesa. Além de resistência e desconhecimento da guerra, outro problema para as comunidades moçambicanas é gerado pelas catástrofes naturais, como a seca. Serão a seca e o sentimento de orfandade que ajudarão Sianga a estruturar um plano para que volte ao poder.

Fome, seca, descontentamento e desconhecimento, todos esses fatores alinhados contribuem para que Sianga barganhe sua antiga posição. Na realidade, está sendo proposto não só pensarmos sobre a legitimidade da resistência dos líderes tradicionais ao projeto socialista, mas também sobre o papel e o espaço dessa tradição dentro da comunidade. O projeto de administração questionado por Sianga estaria alinhado a um conceito de modernidade responsável por reafirmar certas imagens hierárquicas em relação a uma “tradição”. Ao mesmo tempo, ao advogar a favor de modos de organização anteriores à independência, Sianga também deixa entrevisto como a ancestralidade também pode ser visto como um aparato para a manutenção do poder.

Diante da seca e fome severas, Sianga tenta recuperar o poder que lhe fora retirado após a independência. Numa conversa com ex-súditos, revela:

- Coragem, meus amigos, nada receiem que a razão está do nosso lado. Agora é preciso começar a agir. Primeiro é necessário fazer com que o povo sinta a nossa presença. Este povo está desorientado. Tem fome no corpo e no espírito. Precisa de umas gotas de água. Para um rato esfomeado nada melhor que um grão de milho para atraí-lo. É pela água que vamos começar.
- Onde iremos encontrar a água
- O mbelele, vamos realizar o mbelele.
- Que entendes tu de mbelele, Sianga
- Muitas coisas. Tenham calma e escutem. Vocês os três, Guezi, Languane, Mathe, são os mais indicados para esta tarefa. Têm a cabeça algodoada e barba longa, óptimo perfil de um pregador. A partir de amanhã visitem as casas das mulheres mais lingüareiras; conversem com elas, lamentem a situação da fome, condenando as novas gerações por terem abandonado o culto dos antepassados [...] Depois falem as boas colheiras, não esquecendo que só os dirigentes espirituais, portanto, nós, é que temos o poder sobre as nuvens. (CHIZIANE, 1999, p. 53)



Apoiado na crença de que o poder deve voltar às mãos dos legítimos representantes da terra, Sianga resolve realizar um antigo ritual para chamar chuva, o *mbelele*. Como somente ele e os dirigentes espirituais da aldeia teriam poder sobre as nuvens, acredita que assim voltaria a ter o status de régulo. Sianga revela seu objetivo menos nobre para realizar o *mbelele*: “Haverá balbúrdia, o povo dirigirá apupos às autoridades actuais. Depois vão conspirar e procurar-nos em segredo, e aí entraremos na segunda parte do plano, e ah! Enchemos os nossos celeiros com milho que vamos cobrar para realização do *mbelele*” (CHIZIANE, 1999, p. 54).

Realizar o *mbelele* não é consenso de todos. Algumas mulheres se recusam, porque teriam que ficar nuas para o ritual; outros o desconhecem, porque se divorciaram há tempos dessas práticas:

Os costumes e as tradições sofreram alterações nos últimos séculos. As gentes ouviram as palavras dos homens vindos do mar e transformaram-se; abandonaram os seus deuses e acreditaram em deuses estrangeiros. Os filhos da terra abandonaram a tribo, emigraram para terras estrangeiras e quando voltaram já não acreditavam nos antepassados, afirmaram-se deuses eles próprios. Chegou a hora da verdade. Os que tinham poderes sobre as nuvens morreram há mais de um século com o saber. A quem o haviam de transmitir se os jovens escarneciam deles? Quem vai fazer o *mbelele*? (CHIZIANE, 1999, p.60)

Esse espaço lacunar da tradição aqui é ampliado para uma percepção das populações locais e seus trânsitos por outras culturas, em especial a judaico-cristã. De acordo com Said: “[...] formas culturais são híbridas, ambíguas, impuras.” (SAID, 1995, p.46) Kwane Appiah reflete melhor sobre ancestralidade dos povos africanos:

Se há uma lição no formato amplo dessa circulação de culturas, certamente ela é que todos já estamos contaminados uns pelos outros, que já não existe uma cultura africana pura, plenamente autóctone, à espera de resgate por nossos artistas (assim como não existe, é claro, cultura norte-americana sem raízes africanas). E há um sentido claro, em alguns textos pós-coloniais, de que a postulação de uma África unitária, em contraste com um Ocidente monolítico- o binarismo do Eu e do Outro -, é a última das pedras de toque dos modernizadores, da qual devemos aprender a prescindir. (APPIAH, 1997, p.217)

Diante da desorientação do povo, motivada pela política do partido-estado, e pela distância da comunidade de sua ancestralidade, Sianga chantageia a população, pedindo a expulsão dos secretários da aldeia para que ele, como antigo régulo, realize o *mbelele*. O ritual se torna uma moeda de troca nas mãos de Sianga:

Estão cheios de contentamento, as novas gerações regressam às antigas tradições, mas a espoliação de que o povo é vítima pelo capangas do Sianga deixa-lhes os corações oprimidos. A interrogação é permanente: esses homens estão de facto a lutar pela salvação do povo ou simplesmente a resolver o problema pessoal do seu estômago. [...] Em conversas esmorecidas os velhotes lamentam a sorte dos novos, a destruição do clã, da cultura e da tradição que com a fome afundará na mesma barca que eles. (CHIZIANE, 1999, p. 95-96)

O debate sobre práticas tradicionais é enriquecido por uma perspectiva que problematiza entendimentos puristas e salvacionistas do repertório cultural das comunidades rurais. Nesse sentido, Chiziane não se assemelha aos intelectuais pós-coloniais recriminados por Appiah. Com a agenda multicultural em pauta, é imprescindível esse debate sobre o espaço e o entendimento da tradição dentro de territórios e geografias globalizados.

Para terem certeza de que o *mbelele* expulsará a seca da terra, os moradores de Mananga consultam dois adivinhos, nhamussoros. O primeiro, Mungoni, prevê desgraças para o povo, e o segundo, Nguenha, conhecido pela vigarice, fala o que o povo e Sianga querem ouvir. Aceita-se a opinião de Nguenha, porque

“Algumas vezes a verdade é tudo o que é dito para agradar o rei” (CHIZIANE, 1999, p.91) O comportamento de Nguenha e Sianga questionam se ali, naquelas circunstâncias, a tradição não poderia também ser um aparato do poder.

A narrativa explora ainda um outro problema ligado à realização do *mbelele*: o consenso ou não das mulheres. Temos uma outra prática dentro da comunidade, o lobolo, que nos deixa observar qual seria o lugar da mulher naquele grupo.

O lobolo é uma tradição em que a família da noiva recebe algum bem (cabeças de gado ou objetos materiais, como produtos de mercearias ou vestimentas) como agradecimento por a filha ter sido bem tratada e educada. Em *Ventos do apocalipse*, a filha de Sianga, Wusheni, é apaixonada por Dambuza, e discute o lobolo confrontando amor e indenização: “- Meu Dambuza, amo-te, sim. Esta linguagem de amor só é válida para nós os dois. Na nossa tribo a palavra amo-te significa vacas. Vacas para o lobolo e nada mais. Sem o lobolo não há casamento” (CHIZIANE, 1999, p. 41).

Essa prática deixa claro que casamento é aliança. Em sociedades como as de Mananga, em que o patriarcalismo se sobrepõe, a mulher, no lobolo, está em segundo plano. Assim como já acontecera com o *mbelele*, também o lobolo é uma prática tradicional questionada. Wusheni, filha de Sianga, não aceita ser lobolada pelo pretendente que o pai lhe arruma e foge com Dambuza.

Afastadas da tradição, muitas questionam o *mbelele* e resistem a terem que ficar nuas para realizar o ritual. Sianga vê nessa recusa uma maneira de também lucrar e cobra por quem não quer realizar o *mbelele*. O ritual, antes de ser realizado, já aparece profanado pela imagem de Sianga, de seus comparsas e pela resistência das mulheres.

Desse ponto de vista, as mulheres não se inserem em um episódio do sagrado, mas seus corpos, suas vontades e seus destinos são simplesmente violados. Perdido o seu sentido, o rito não deixa de ser uma festa profanada, um exercício de desperdício no meio da fome:

O touro magro é amarrado á árvore. Com uma zagaia, Nguenha atinge o animal, que cai sem um gemido. Os culunguanes ferem a frescura do ar, há festa, os defuntos aceitam o sacrifício. O galo e a galinha degolados batem as asas movendo-se em espiral sobre o chão, libertando a última energia enquanto o sangue vai regando o chão das sepulturas. As carnes de ave assadas são repartidas em jeito de hóstia de comunhão. (CHIZIANE, 1999, p. 103-104)

Nesse episódio, como em todo o romance, vemos uma característica sendo valorizada: a “transgressão”. (FONSECA, 2003, p. 308) Em todas as reflexões sobre práticas tradicionais neste romance observamos a autorização à transgressão para demonstrar o quão complexa é a noção de tradição no contexto das sociedades rurais. As práticas tradicionais são vistas como práticas também profanadas pela ambição de Sianga.

Na segunda parte do romance, depois do malsucedido ritual e da fome, guerra e seca destruírem a vila, os sobreviventes se lançam numa caminhada de vinte e um dias, procurando a aldeia do Monte. Nesse périplo há relatos de todos os horrores da guerra e do seu caráter fratricida. Mas também há uma outra experiência de coletividade. Na primeira parte do romance, ressaltamos, as experiências coletivas aparecem transgredidas.

O foco da guerra desloca-se para a sobrevivência de um pequeno grupo, resistindo a um inimigo externo e pouco conhecido. Os que sobreviveram ao ataque de Mananga, afastados da disputa de poderes, se organizam ao redor de duas figuras: Sixpence, que já vivera na aldeia do Monte e também já guerrear



contra os portugueses, e o velho Levene, conhecedor das matas e muito corajoso. A partir deles, conseguem resistir e encontrar a aldeia do Monte.

A longa jornada assume seu caráter metafórico, principalmente porque ao fim dela encontra-se uma espécie de paraíso. Mas, como não se trata aqui de uma história de redenção, o Monte é só um entreposto, antes do apocalipse.

Ao longo do livro, somos confrontados com uma conjuntura complexa para a crise que se seguiu à independência moçambicana: o divórcio com os defuntos, a guerra pelo poder, a seca e a fome. Mungoni, o nhamissoro, reaparece nas páginas finais para relacionar as duas partes da obra. Num confronto de opiniões, um jovem atribui a uma crise por que passaria o país a razão da guerra e não acredita em uma revolta dos defuntos. Prega que não seria possível “viajar para o futuro de olhos voltados para trás.” (CHIZIANE, 1999, p.258) Portanto, ele está em conformidade com o projeto de nação moderna, que relega a segundo plano e silencia a complexidade cultural de sua sociedade. A argumentação de Mungoni concentra-se na ideia de crise de identidade do país:

A crise existe porque o povo perdeu sua ligação com a sua história. As religiões que professa são importadas. As ideias que predominam são importadas. Os modos de vida também são importados. O confronto entre a cultura tradicional e a cultura importada causa transtornos no povo e gera uma crise de identidade. Estamos tão sobrecarregados de ideias estranhas à nossa cultura que da nossa gênese pouco ou nada resta. Somos um bando de desgraçados sem antes nem depois. O jovem que é eleito para a nova liderança leva dentro e si o conflito que irá desencadear a crise no sistema por ele dirigido. Vêm daí a ineficiência e a decadência. Se ele não sabe quem é nem de onde vem, logicamente que não saberá por onde deve caminhar. (CHIZIANE, 1999, p. 258-259)

Mungoni requer a conscientização de uma população que se encontra desorientada, professando um futuro importado e se divorciando por completo de sua história cultural. Seu argumento é mais realista do que o do jovem, porque o que faz aquela sociedade entrar em colapso é principalmente uma crise de identidade. Não se trata, portanto, de ignorar os diálogos culturais a que Moçambique está exposta, desde antes mesmo da colonização europeia, mas de se posicionar de um lugar de onde é possível negociar uma identidade cultural. O paradigma de nação assume um ponto fundamental nesse contexto. Não aquele moderno, senão um pós-moderno, que procure articular a história cultural moçambicana com os diversos influxos culturais a que o país esteve e está sujeito.

Conclusão

As diversas formas de se relacionar com o mundo e organizar a sociedade são, a partir de um conceito de modernidade, menosprezadas em prol de uma narrativa única, hegemônica e de um tempo que marcha inexoravelmente para o futuro. Pôr os conceitos e instituições dessa modernidade sob questionamento, nas sociedades africanas, seria a possibilidade de vermos a configuração de um corpo social rico.

Moçambique e sua opção pelo socialismo nos mostram quão complexo pode ser apostar numa rasura do passado a favor de uma narrativa pedagógica de nação. Aliada à pedagogia, encontramos fatores de ordem natural, como catástrofes ambientais, que revelam ainda mais como é necessário flexibilidade para pensar a cultura e sua localidade.

Paulina Chiziane fixa-se em uma sociedade vivendo o apocalipse de todas as frentes possíveis: a

fome, a seca, a guerra e a morte. Mas rememora a dor como forma de entendê-la. É permitido, ao longo de *Ventos de apocalipse*, questionar o modo como no presente se retoma ou se discute a tradição, por isso é tão significativo uma fala de Sianga: “Sopram ventos de mudanças e tudo voltará a ser como antes.” (CHIZIANE, 1999, p. 49) Sianga seria o cordeiro que anunciaria os novos/velhos tempos.

De uma perspectiva linear, a sentença de Sianga anunciaria um problema: mudar para permanecer o que era. Sianga reivindica a participação de um “antes” nos novos tempos. Isso porque esses novos tempos defende um conceito de modernidade que deslegitima o passado e tradição cultural. A despeito de uma visão maniqueísta que essa postura engendra, as tradições podem ser um importante instrumento crítico para pensar no conceito de modernidade principalmente para os países africanos.

REFERÊNCIAS:

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CABAÇO, José Luis. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

CHIZIANE, Paulina. *Ventos do apocalipse*. 2 ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

_____. “Os anjos de Deus são brancos até hoje, entrevista a Paulina Chiziane”. *Buala*, 26 nov. 2014. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/os-anjos-de-deus-sao-brancos-ate-hoje-entrevista-a-paulina-chiziane>. Acesso em: 3 maio 2015.

_____. *Paulina Chiziane*. São Paulo, TV Brasil, 18 abr. 2012. Entrevista concedida ao Programa 3 a 1. Disponível em: <http://tvbrasil.ebc.com.br/3a1/episodio/paulina-chiziane>. Acesso em: 15 jul. 2014

DINERMAN, Alice. *Revolution, counter-revolution and revisionism in postcolonial Africa. The case of Mozambique, 1975-1994*. New York: Routledge, 2006.

FLORÊNCIO, Fernando. “Christian Geffray e a antropologia da guerra: ainda a propósito de La cause des armes au Mozambique”. *Etnográfica*. Vol 6, n.2, 2002, p.347-364. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_06/N2/Vol_vi_N2_347-364.pdf. Acesso em: 04 jul. 2015.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. “Campos de guerra com mulher ao fundo no romance *Ventos do apocalipse*”. *Scripta*. Belo Horizonte, v. 7, n.13, 2 sem. 2003. Disponível em: http://www.ich.pucminas.br/cespuc/Revistas_Scripta/Scripta13/Conteudo/N13_Parte04_art06.pdf. Acesso em: 12 jul. 2015.

FUNADA-CLASSEN, Sayaka. *The origins of war in Mozambique; a history of unity and division*. Translated by Masako Osada. South Africa: African Minds, 2012.

GEFFRAY, Christian Geffray. *A causa das armas*. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Trad. Adelaide Odete Ferreira. Porto, Edições Afrontamento, 1991.

OWEN, Hilary. *Mother Africa, Father Marx: womens writing of Mozambique, 1948-2002*. Lewisburg: Bucknell P.A., 2007.



SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2008, V. 51, n°1.

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

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros & Mulungos; Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890- c.1940. 1998*. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: http://www1.capes.gov.br/teses/pt/1998_dout_usp_valdemir_zamparoni.pdf. Acesso em: 05 jul. 2015

Texto recebido em 17 de julho de 2016 e aprovado em 20 de agosto de 2016.