

Aculturação, “cafrealização” e identidade moçambicana em *Choriro*, de Ungulani Ba Ka Khosa

Acculturation, “kaffrealization” and Mozambican identity in Choriro by Ungulani Ba Ka Khosa

DORIS WIESER

Universidade de Göttingen – Göttingen – Alemanha



Resumo: Neste artigo analisa-se o processo de aculturação de um desertor português à cultura africana, delineado no romance *Choriro* (2009), do escritor moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa. A história desenrola-se na segunda metade do século XIX no Vale do Zambeze no Centro de Moçambique. Concretamente demonstra-se como a aculturação (“cafrealização”) da personagem é lograda, quais as resistências e medos que provoca nos africanos, e qual a sua consequência no que diz respeito à coesão e identidade social dos *achicunda* (ex-escravos armados dos prazos). Estas questões discutem-se em estreita relação com as práticas sociais da época, esboçadas nos trabalhos historiográficos de Allen e Barbara Isaacman. Procura-se ainda confrontar a aculturação da personagem com os teoremas do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, e avaliar, a partir de aí, a sua importância para a construção da memória cultural e identidade nacional.

Palavras-chave: Literatura moçambicana; Aculturação; Memória cultural; Identidade nacional

Abstract: This article analyzes the process of acculturation of a Portuguese deserter to African culture, outlined in the novel *Choriro* (2009) by the Mozambican writer Ungulani Ba Ka Khosa. The story takes place in the second half of the nineteenth century in the Zambezi Valley in central Mozambique. In particular this article questions the process of acculturation (“kaffrealization”) of the character, the resistance and fear it causes in the Africans, and its consequences with regard to cohesion and social identity of the *achicunda* (armed ex-slaves on the *prazos*). These issues are discussed in close relationship with the social practices of the time, outlined in the historiographical work of Allen and Barbara Isaacman. Furthermore the article confronts the acculturation of the character with the theorems of the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos, and evaluates its importance for the construction of cultural memory and national identity.

Keywords: Mozambican literature; Acculturation; Cultural memory; National identity

Introdução

O título do romance, *Choriro* (2009), do escritor moçambicano Ungulani Ba Ka Khosa (*1957), refere-se a uma cerimônia de luto de três dias por um rei tribal (*mambo*). Neste caso trata-se de um rei dos *achicunda*, na segunda metade do século XIX, no Vale do Zambeze. Surpreendentemente, o defunto é um homem branco, um desertor português de nome Luís António Gregódio que é tratado respeitosamente pelos seus súditos africanos por “Nhabezi” (curandeiro) e que deseja transformar-se após a sua morte num espírito protetor (*mpondoro*). Neste artigo analisa-se o processo de aculturação¹ do branco à cultura africana, ou seja, a metamorfose de Gregódio em Nhabezi.

1 O contexto histórico

Para a contextualização histórica da ação é preciso ter em conta os seguintes aspetos: a administração da colônia através do sistema de *prazos*, a continuação ilegal do comércio de escravos (proibido em 1836), a identidade dos *achicunda*, assim como as atividades expansivas e guerreiras de diferentes tribos neste período. Khosa indica no prefácio (“Notas do Autor”) quais têm sido

¹ Aqui, o termo “aculturação” é usado de maneira neutra para falar da aquisição de uma cultura estrangeira, em contraste com os termos “cafrealização” (aculturação estigmatizada de um indivíduo português à cultura africana) e “assimilação” (aculturação regularizada legalmente de um indivíduo africano à cultura portuguesa).



as suas fontes principais: os trabalhos dos historiadores americanos Allen e Barbara Isaacman. Os Isaacman são praticamente os únicos historiadores que se dedicaram pormenorizadamente à investigação da história dos *achicunda* depois do trabalho pioneiro de Malyn Newitt (1973 e 1995) e também o de José Capela (1995), razão pela qual me referirei, a seguir, basicamente a estes quatro.² A maioria dos elementos culturais e sociais introduzidos no romance encontram-se descritos no ensaio “Chikunda Transfrontiersmen and Transnational Migrations in Pre-Colonial South Center Africa, ca 1850-1900”, de Allen Isaacman (2000) e na obra *Slavery and Beyond. The Making of Men and Chikunda Ethnic Identities in the Unstable World of South-Central Africa, 1750-1920*, de Allen e Barbara Isaacman, publicada quatro anos depois do ensaio preliminar. Tanto o ensaio como o livro contêm informação relativamente a uma série de práticas culturais³ bem como a duas personagens históricas de grande relevância para *Choriro*. Allen Isaacman indica que a sua investigação é baseada principalmente em entrevistas com pessoas que vivem na área, devido à ausência de outras fontes sobre a cultura dos *achicunda*. Portanto, o historiador recorre à memória comunicativa⁴ e à tradição oral do povo moçambicano.⁵ Este método encontra-se espelhado ficcionalmente na personagem do cronista Chicuacha (António Gonzaga, um padre português renegado) que recolhe as histórias que diferentes personagens do romance lhe contam oralmente.

No século XIX, Moçambique não era uma “colónia” no sentido pleno, visto que Portugal não controlava o território na totalidade. Pelo contrário, o processo secular da colonização caracteriza-se por repetidos conflitos militares, não só entre os portugueses, africanos e árabes, mas também entre as diferentes tribos africanas (nomeadamente durante o tempo dos deslocamentos populacionais de Difaqane / Mfecane, 1820-1840), bem como no final do século XIX nas competições entre bóeres,

britânicos e alemães na conquista do continente africano. A Conferência de Berlim de 1884-1885 exigiu que as metrópoles europeias conquistassem e colonizassem de maneira visível os seus territórios, razão pela qual os portugueses lutaram contra o Império de Gaza⁶ e os reinos do Norte de Moçambique (dos *yao*, *maconde* e *macua*), uma batalha que venceram apenas no início do século XX. A ação do romance desenrola-se antes desta fase militarizada do colonialismo.

Para a avaliação da aculturação no romance, é preciso contextualizá-la no sistema de *prazos*, uma espécie de sistema feudal que existia desde o século XVI, se desintegrou na segunda metade do século XIX⁷, e, perante o seu visível fracasso, foi abolido em 1930 (NEWITT, 1997, p. 203s.). Tratava-se de um sistema complexo, que consistia na concessão de terras por três gerações consecutivas. Com isto Portugal almejava controlar o interior do território com o mínimo de recursos. Os concessionários eram obrigados a ter uma tropa de defesa e a construir e manter estradas e pontes no seu território, além de pagar um tributo. Os *prazos* deram origem a práticas culturais, sociais e económicas sincréticas. Prazeiros e outras autoridades da administração colonial eram chamados *azungu* (no romance: *muzungos*).⁸ Esta palavra do *chisena* significa “senhor”, não fazendo necessariamente referência à cor da pele ou a origem étnica da pessoa – embora a maioria dos *azungu* fossem brancos ou mestiços – designando antes uma posição social.

O legado dos *prazos* passava por linha materna às filhas, com a condição de que elas se casassem com um português ou um goês. Estas herdeiras ricas (as chamadas *donas*, geralmente mestiças) destinavam-se, assim, a atrair portugueses varões a instalarem-se na África. Visto que as mulheres portuguesas brancas eram escassas, os *prazeiros* geravam filhos mestiços com as *donas* ou com várias mulheres negras ou mestiças. Desta maneira a camada dos concessionários de terras foi-se africanizando

² Allen e Barbara Isaacman (2004, p. 4) indicam outro artigo precursor nesta linha de investigação, publicado em 1960 por Bronislaw Stefaniszyn e Hilary de Santana. Mas mesmo assim, a informação disponível é relativamente escassa. Deste modo parece-nos interessante estabelecer um diálogo entre o romance e os poucos estudos historiográficos disponíveis para podermos aferir em que medida o romance propõe uma reinterpretação destes.

³ Mencionam-se, por exemplo, o ritual de “quebrar o mitete” (ISAACMAN, 2000, p. 113), a função do *sachicunda*, (ISAACMAN, 2000, p. 114), o costume dos caçadores de elefantes de oferecer o dente mais pesado ao chefe da terra em que o animal foi caçado (ISAACMAN, 2000, p. 119) e a fabricação de armas e pólvora (ISAACMAN, 2000, p. 122). Todos estes elementos também aparecem mencionados em *Choriro*.

⁴ A “memória comunicativa” abrange um período dos 80 a 100 anos anteriores a um determinado momento, e contém as vivências das três ou quatro gerações que viveram este período. Jan Assmann distingue a “memória comunicativa” da “memória cultural” armazenada exteriormente (não no corpo humano) que pode abranger quaisquer épocas longínquas e se constitui sobretudo pelas formas particulares em que estas são lembradas (Assmann 2007, p. 48-56).

⁵ Allen e Barbara Isaacman sublinham a importância das mais de 200 entrevistas que fizeram com os mais-velhos das comunidades e os médiums de espíritos de leão (*mhondoro*) principalmente nos anos 1968-1969 e, depois da guerra civil, na segunda metade da década de 1990, nas comunidades circundantes a Bawa (Moçambique), Feira (Zâmbia) e Mushumbi Pools (Zimbábue) (ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 23s.). Curiosamente um dos entrevistados, um descendente direto de um líder *chicunda*, chama-se António Gregório, nome que Khosa deu ao protagonista do romance. Khosa joga ao longo do livro com esta reutilização e troca de nomes oriundos da historiografia. Outro dos entrevistados, cujo nome reaparece no romance, é João Alfai.

⁶ A conquista do Império de Gaza é tema do romance histórico *Ualalapi* (1987), de Ungulani Ba Ka Khosa. Veja-se também Newitt (1997, p. 313-316).

⁷ Sobre as razões do declínio do sistema de prazos veja-se Isaacman/Isaacman (1976, p. 5-13).

⁸ *Azungu* é a forma plural de *muzungu*, na língua *chisena*. Para mais informação sobre os *azungu* ou *muzungos* veja-se Capela (1995, p. 103-117).

paulatinamente (NEWITT, 1997, p. 209-213). Além disso, o uso da língua portuguesa diminuía entre os *mzungu*. Algumas famílias 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, em particular à abolição do tráfico de escravos (ISAACMAN/ISAACMAN, 1976, p. 5). Do ponto de vista português este sistema consistia em contratos com civis (cartas de aforamento), mas visto a partir de uma perspectiva africana os concessionários dos *prazos* tinham um status semelhante ao do chefes tradicionais (*mambos*) porque exerciam o mesmo tipo de poder. Por esta razão, Newitt (1997, p. 203) fala de um “holograma” cuja imagem muda dependendo do ângulo de visão.

No centro de Moçambique existia, além do mais, uma espécie de escravatura interna a par de um sistema de tráfico de seres humanos (compra e venda de mulheres e trabalhadores).⁹ Os *prazeiros* dispunham de diferentes tipos de “escravos”, incluindo aqueles que se dedicavam a tarefas administrativas, comerciais ou militares, e por conseguinte pertenciam a categorias diferentes. Senhor e escravo dependiam um do outro e esta relação negociava-se e fixava-se por contratos e rituais. Para os africanos a condição de “escravo” podia, de certo modo, ser vantajosa, ao garantir a sobrevivência em caso de fome ou de guerra e ao facilitar a ascensão económica. Além disso, como escravos de *prazeiros* eles não podiam ser vendidos a mercadores de escravos e embarcados para a América. Alguns desses escravos chegaram mesmo a ter escravos próprios e adquiriram certa prosperidade (NEWITT 1997, p. 216s.). Por estas razões, os africanos ofereciam-se voluntariamente para serem vendidos (a prática do “corpo vendido”, cf. CAPELA, 1995, p. 194s.).

Os escravos que assumiam tarefas policiais e militares e que praticavam a caça de elefantes eram chamados *achicunda*¹⁰ e encontravam-se numa posição privilegiada em relação aos outros escravos. Sua origem étnica era heterogénea, posto que eram capturados em várias áreas circundantes à zona dos *prazos* no Vale do Zambeze. O facto de trabalharem nos *prazos*, não convivendo com as pessoas das aldeias vizinhas, contribuiu para a formação de uma identidade social própria (ISAACMAN, 2010, p. 111s., NEWITT, 1997, p. 218). Devido à sua posição como escravos por um lado, e às suas tarefas específicas como tropas armadas por outro, os *achicunda* eram simultaneamente opressores e oprimidos (ISAACMAN, 2010, p. 115). Se não concordavam com o *prazeiro*, revoltavam-se, ou criavam inclusivamente repúblicas independentes. Em situações de emergência (fome, inundações, epidemias) transformavam-se em bandidos

que assaltavam os colonos, outros grupos de *achicunda* ou invadiam *prazos* (NEWITT, 1997, p. 219).

A ação do romance começa no momento em que o sistema de *prazos* está a desmoronar-se por causa de invasões dos Ngoni.¹¹ Nesta altura, a demanda de escravos no mercado negro para as plantações de açúcar no Brasil e em Cuba aumentou, e o comércio de marfim encontrava-se em declínio devido à dizimação das manadas de elefantes (ISAACMAN, 2010, p. 116, 119). Muitos *achicunda* fugiam dos *prazos*, regressavam aos seus territórios originais ou integravam-se nas tribos vizinhas, tornavam-se caçadores de elefantes independentes ou fundavam estados autônomos, juntamente com líderes mestiços e desertores portugueses.¹² Allen Isaacman refere-se a estes grupos itinerantes de pessoas como *transfrontiersmen*, designação utilizada para vítimas de opressão (por causa da classe ou raça) que na fuga atravessam fronteiras geográficas, sociais ou políticas (ISAACMAN, 2010, p. 109).

Especialmente na região de Zumbo formavam-se assentamentos de *achicunda*, devido à existência de áreas fora do controlo dos portugueses, habitadas pelos *asenga*, uma tribo matrilinear. Além dos *achicunda*, estabeleceram-se nesta zona um número de diferentes aventureiros e *outlaws*, por exemplo, desertores portugueses da guarnição de Tete e mercadores de ascendência goesa. A maioria destes homens eram mestiços (ISAACMAN 2010, p. 125).

Isaacman dá conta do caso de dois famosos *azungu* desta época: Chikwasha (Emmanuel José Anselmo de Santanna) e Kanyemba (José do Rosário de Andrade), que são transformados por Khosa em personagens ficcionais. Kanyemba é uma personagem secundária no romance, mas desempenha no final o importante papel daquele que anuncia o fim de uma era. O nome Chikwasha, que significa “dar uma volta” (*to walk around*) (ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 199) aparece no romance com uma grafia diferente (Chicuacha), mas a personagem não é congruente com a figura histórica. No romance, Chicuacha é um sacerdote português, que renegou da sotaina para viver com mulheres africanas em poligamia. Contudo, a figura histórica Chikwasha certamente foi

⁹ Para mais detalhes sobre a escravatura pré-colonial em Moçambique veja-se Capela (1995, p. 189-193).

¹⁰ Este termo bantu significa “conquistador” ou “vencedor” (ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 2). O singular é *chicunda*, o plural *achicunda* (CAPELA, 1995, p. 196). Os Isaacman escrevem o termo com <k>, Capela e Khosa com <c>.

¹¹ Os ataques dos Ngoni começaram em 1832 e duraram mais de duas décadas. Os Ngoni ocuparam um grande número de *prazos* (ISAACMAN/ISAACMAN, 1976, p. 8).

¹² Isaacman/Isaacman (1976, p. 22-39) referem-se a esses estados de segunda ordem como a um “by-product of sub-imperialism”, isto é, como efeito não intencional da fraca presença militar portuguesa. Portugal promoveu alguns dos chefes destes estados ao grau do capitão-mor, com a finalidade de manter a ficção do império intacta.

o modelo para Nhabezi (António Gregódio) e não para Chicuacha.

O Chikwasha histórico era um *muzungu* de aparência branca, um *anyamatanga*,¹³ (ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 203), caçador de elefantes e líder de um grupo de 200 *achicunda*, com quem se assentou perto de Zumbo no final da década dos 1850 (tal como Nhabezi no romance). Nas duas décadas seguintes, a comunidade acolheu um grande número de escravos fugitivos, aventureiros e outros desprotegidos. Chikwasha e seus seguidores pediram aos *asenga* da vizinhança a licença de caça e o direito de erguer um acampamento provisório. Após terem ajudado o chefe *asenga*, Chirungunduwi, a derrotar uma tribo rival, este lhes atribuiu uma terra ao pé de Feira (hoje localizado na Zâmbia, do lado ocidental do rio Luangwa). Lá eles construíram uma *aringa* (aldeia rodeada por paliçadas).¹⁴ Sendo quase exclusivamente homens, casavam-se com as mulheres das aldeias vizinhas, criando laços estratégicos, mas mantinham a sucessão patrilinear que impunham contra a cultura matrilinear dos *asenga*. De acordo com a prática comum da época, os *achicunda*, apesar de terem sofrido eles mesmos a escravatura, aproveitaram-se do seu poder militar e mantiveram escravos, por exemplo para o trabalho do campo. A estrutura do seu Estado era altamente hierárquica, razão pela qual se parecia em muitos aspetos aos *prazos* (ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 206-214 e ISAACMAN, 2000, p. 129).

Visto que os *achicunda* eram deslocados e etnicamente heterogêneos, não podiam venerar os seus espíritos guardiões (denominados por Isaacman de *mhondoro* e no romance *mpondoro*), uma vez que estes, de acordo com a crença bantu da zona, permanecem sempre vinculados a uma terra específica, nem tinham acesso aos espíritos dos seus antepassados (*mizimu*, no romance *muzimu*). Por isso, inicialmente, adoravam os espíritos dos *asenga*. No entanto, Chikwasha encarregou-se de criar uma espiritualidade própria para os *achicunda*, mandando plantar árvores de *m'sika* e *mutumbi*, tradicionalmente utilizadas como santuários de espíritos (o mesmo faz Nhabezi no romance), permitindo-lhes aceder aos seus antepassados. Além do mais, Chikwasha tomou uma poção (*makoma*), que supostamente provoca a transformação do espírito do *mambo*, após a sua morte, num *mhondoro* (como acontece com Nhabezi também).

Quando morreu, em 1868, os *achicunda* acreditavam que realmente se transformara num espírito protetor e como tal foi adorado daí em diante (ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 215s.). Ao lado do *mhondoro* Chikwasha, os *achicunda* veneravam a figura do guerreiro-caçador, visto que a arriscada caça de elefantes era um dos seus maiores sustentos. Em danças e músicas glorificavam as suas proezas. Isaacman transcreve em inglês uma

destas canções de tributo, que reaparece na íntegra em *Choriro* numa retroversão para português (ISAACMAN 2000, p. 130; ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 219s.; KHOSA 2009, p. 137).¹⁵ Através da transformação de Chikwasha em espírito protetor, a identidade social dos *achicunda* torna-se completa e independente (isto é sublinhado também no romance), ou seja, de uma categoria social eles passam a ter uma identidade cada vez mais específica, vindo a tornar-se um povo.¹⁶ Chegaram mesmo a desenvolver um dialeto próprio, mistura entre vários dialetos da zona e do português (ISAACMAN/ISAACMAN, 2004, p. 221).

A história de Kanyemba começa de maneira parecida à de Chikwasha. Kanyemba era o filho de um chefe *tande* e de uma goesa, que se desentendeu com os dois lados da sua origem (facto que também é mencionado no romance). No final da década dos 1860 recrutou caçadores de elefantes e armeiros *achicunda* no interior de Tete e estabeleceu-se com eles em Bawa (ao sul do rio Zambeze, em frente a Zumbo na margem norte). Ao contrário de Chikwasha, Kanyemba tomou a terra pela força e substituiu a caça de elefantes pela mais lucrativa caça de escravos. Devido aos seus agressivos métodos de expansão, Kanyemba acabou por dizimar o povo de Chikwasha, visto que o sucessor deste, Mpasu, não tinha forças suficientes para se defender contra ele (este fim desastroso está prefigurado no romance, porque Lefasso, herdeiro do trono de Nhabezi, é caracterizado como inadequado para o cargo). Kanyemba transformou-se num guerreiro poderoso e temido (ISAACMAN 2000, p. 131-135, ver também ISAACMAN/ISAACMAN 2005, p. 141-151). O povo de Kanyemba mantém até ao presente a sua identidade e continua a venerar Kanyemba, que, segundo as suas crenças, também se transformou em *mhondoro* (ISAACMAN 2000, p. 136).¹⁷

¹³ Esta palavra também é utilizada em *Choriro* com grafia semelhante: “aniamatanga” (KHOSA, 2009, p. 35). Isaacman refere que, em 1860, o naturalista e missionário britânico David Livingstone conheceu Chikwasha (um detalhe que também é mencionado em relação a Nhabezi em *Choriro*) (ISAACMAN 2000, p. 126-129).

¹⁴ Para saber mais sobre as diferentes componentes de uma *aringa* veja-se Isaacman/Isaacman (1976, p. 26s.).

¹⁵ Na canção fala-se de um abutre. Talvez Khosa fosse inspirado pela canção e por isto deixou abutres aparecerem como uma espécie de cavaleiros apocalípticos no romance.

¹⁶ A identidade *chicunda* inclui também algumas tatuagens faciais, peças de roupa e saudações militares. Perto do final do século XIX, a terra de Chikwasha tornou-se território britânico e está localizada no que hoje é a Zâmbia. Lá ainda existe uma identidade *chicunda* (ISAACMAN 2000, p. 129-131).

¹⁷ Há uma terceira pessoa histórica mencionada na historiografia que é aludida no romance, porém, sem ganhar protagonismo: Matequenha (José de Araújo Lobo), genro de Kanyemba, que ocupou a área ao norte do rio Zambeze. Em 1878 foi nomeado capitão-mor de Zumbo. É considerado pelo menos tão expansionista e violento como Kanyemba (NEWITT, 1973, p. 300s., ISAACMAN/ISAACMAN, 1976, p. 24). No romance, Matequenha é a figura que destrói o império de Nhabezi (cf. KHOSA, 2009, p. 67).

2 O conceito da “cafrealização” segundo Boaventura de Sousa Santos

Como vimos, a trama de *Choriro* é muito fiel aos trabalhos historiográficos e apresenta apenas desvios mínimos como a troca de nomes. Visto que na zona da Zambézia historicamente os limites entre preto e branco, colonizado e colonizador, escravo e senhor, patriarcado e matriarcado são fluidos, a história de Gregódio (Nhabezi) no romance não constitui um fato excepcional. Trata-se simplesmente de um posicionamento identitário possível e, portanto, verosímil dentro de uma ampla gama de possibilidades que existiam na época.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos, em “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade” (2003), os binarismos coloniais, característicos do colonialismo hegemônico, nomeadamente do britânico, foram invalidados no colonialismo português por um mecanismo, que o sociólogo descreve alegoricamente através da relação entre as personagens do drama shakespeariano *The Storm*, Próspero e Caliban.¹⁸ Efetivamente, Portugal tenta fazer valer identidades binárias apenas após a Conferência de Berlim, em particular através das leis de assimilação introduzidas em 1917.¹⁹ No entanto, antes disso, o colonialismo português em África caracterizou-se especialmente pela incompetência do “Próspero português”, ele próprio um “calibanizado”, ou seja, oprimido ou escravizado. De acordo com Sousa Santos o colonialismo português (em comparação com o hegemônico) é um colonialismo subalterno, visto que Portugal era uma espécie de colônia informal da Inglaterra, sendo muito menos capitalista que esta (SANTOS, 2003, p. 25). No colonialismo português sempre houve uma maior ambivalência (da qual se destaca a mestiçagem) entre colonizador e colonizado, portanto, essa ambivalência não precisa ser reivindicada (como aconteceu no pós-colonialismo anglo-saxão), mas antes questionada de maneira a ser possível distinguir as hibridizações emancipatórias das hibridizações

reacionárias, presentes nas vozes subalternas (SANTOS, 2003, p. 26). Na Europa, os portugueses desempenhavam o papel de um Caliban, não obstante, nas suas colônias, comportavam-se como um Próspero: “Nem Próspero nem Caliban, restaram-lhes a liminaridade e a fronteira, a interidentidade como identidade originária” (SANTOS, 2003, p. 34). Esta interidentidade manifesta-se em dois processos: a “cafrealização” e a “miscigenação”, ambos classificados na época como negativos. O termo “cafrealização” visa exatamente o fenômeno que está em questão no romance *Choriro*, ou seja, a aculturação de um português à cultura africana:

‘Cafrealização’ é uma designação utilizada a partir do século XIX para caracterizar de maneira estigmatizante os portugueses que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam de sua cultura e seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver dos ‘cafres’, os negros agora transformados em primitivos e selvagens (SANTOS, 2003, p. 35).

Esta “cafrealização” é resultado da contínua interação entre portugueses e africanos a nível horizontal. Na falta de um forte poder colonial como apoio, as relações comerciais dos portugueses baseavam-se mais na reciprocidade ou inclusivamente na subordinação às autoridades locais africanas. Isto também acarretou relações ao nível familiar, pensemos, por exemplo nas *donas e azungu dos prazos*. De acordo com Sousa Santos a miscigenação pode ser considerada a “cafrealização do corpo”, que pode ou não ser acompanhada pela “cafrealização” (no sentido de aculturação) (SANTOS, 2003, p. 39). A “cafrealização” é também definida como o oposto da assimilação, que supostamente salvava os africanos do seu estado selvagem e a sua animalidade, ao conferir-lhes a civilização. Neste contexto, a aculturação do português à cultura africana mantém-se velada:

Nessa leitura, a cafrealização é o não-dito que sustenta o seu contrário, a assimilação. Ela constitui um duplo não-dito: é um não-dito da assimilação porque é uma assimilação invertida, de Próspero por Caliban, mas é também o não-dito da imposição cultural que caracteriza a colonização, seja ela assimilacionista ou não, porque é uma identidade negociada (SANTOS, 2003, p. 39).

De acordo com Sousa Santos, a miscigenação praticada pelos portugueses não atesta a ausência de racismo, mas antes a prática de um outro racismo distinto do praticado no contexto anglo-saxão (SANTOS 2003, p. 27). Esta premissa consiste numa crítica ativa à política reconfortante do luso-tropicalismo, projetada por Gilberto Freyre e instrumentalizada pelo regime de Salazar como justificação da sua política imperial.

¹⁸ Nesta peça, Caliban, cujo nome é um anagrama de “canibal”, é um homem deformado e selvagem que supostamente é incapaz de autodeterminação e, portanto, idóneo para ser escravizado. É escravo do mago Próspero.

¹⁹ No século XX, Portugal (tal como a França) estabeleceu uma legislação que visava a assimilação dos colonizados (“indígenas” e “mestiços”) à cultura portuguesa. A Portaria Provincial nº 317 de 9 de janeiro de 1917, editada pelo Governador Geral Álvaro de Castro, introduziu o estatuto do “*assimilado aos europeus*”. Para adquirir o alvará de assimilado era necessário cumprir com uma série de requisitos rígidos e difíceis de alcançar. Exigia-se que o solicitante “a) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; b) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; c) adotasse a monogamia; d) exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a ‘civilização europeia’ ou que tivesse obtido por ‘meio lícito’ rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família” (ZAMPARONI, 2006, p. 148s.).

Boaventura de Sousa Santos descreve basicamente os mesmos fenômenos que Freyre, mas não interpreta a miscigenação como uma habilidade especial e característica positiva dos portugueses, mas como uma consequência de circunstâncias particulares não isentas de responsabilização.

3 Aculturação e “cafrealização” no romance *Choriro*

Ao constatar no prefácio (“Notas do Autor”) que o seu romance pretende ser um “retrato de um espaço identitário” (KHOSA, 2009, p. 8), Ungulani Ba Ka Khosa apresenta o objetivo que põe em prática ao longo do romance. Preocupa-se com a reconstrução do caldeirão étnico-cultural do Centro de Moçambique, no tempo do Próspero português calibanizado, que é forçado a interagir com os africanos em pé de igualdade para poder usufruir do território. Curiosamente, a voz do narrador heterodiegético é tão ambivalente como a identidade do “Próspero calibanizado”. Quando o narrador se refere, por exemplo, ao “crescente e vergonhoso concubinato de brancos com as cafres da terra” (KHOSA, 2009, p. 15s.) está a tomar partido, por um lado, do ponto de vista português estigmatizante ao empregar o adjetivo “vergonhoso”. Porém, por outro lado, fala das “centenas de mestiças” de uma maneira sumamente positiva e valorizando a miscigenação, quando afirma que estas “despontavam, colorindo de alegria e ritmo o mapa racial de Tete” (KHOSA, 2009, p. 16). Esta voz indeterminada, que tanto pode ser a do cronista Chicuaça como a de um narrador onisciente anônimo, oscila do mesmo modo quando designa o termo “gentio” como eufemismo e indica o termo “preto selvagem” como mais adequado, apesar de este não ser menos estigmatizante: “A proximidade às autoridades portuguesas contribuiu para as permanentes convívências no trato com os gentios como na época se dizia, em tom eufemístico, aos pretos selvagens” (KHOSA, 2009, p. 78). Fica sujeito ao critério dos leitores se se trata ou não de uma ironização do discurso colonial e da língua do colonizador que parece não dispor de termos livres da carga histórica. De qualquer modo esta indeterminação traduz uma *mélange* cultural contraditória, em que se entremisturam vozes subalternas, tanto as reacionárias como as emancipatórias, e transforma-a numa estratégia narratológica.

Tal como o Chikwasha histórico, Gregódio congrega grupos errantes de *achicunda*, que fugiram dos *prazos* e da escravatura sofrida sob o poder de chefes tribais, e assenta-se numa área ao norte de Zumbo. Logo a seguir, um chefe *asenga* dá a Gregódio um pedaço de terra desabitada em agradecimento por ele ter introduzido uma série de inovações agrícolas, além de lhe oferecer

uma das suas filhas em casamento. A obtenção desta terra constitui um passo decisivo na transformação do líder de um grupo errante no *mambo* Nhabezi, cujo reino confere proteção e promete estabilidade a um grande número de *transfrontiersmen*. Desta maneira, Nhabezi é apresentado como uma personagem positiva nestes tempos instáveis e violentos, “por ser humano e avesso à traficância de homens e mulheres e crianças e dado, como poucos, à assimilação dos hábitos indígenas” (KHOSA, 2009, p. 96).

O processo de transformação do desertor português em *mambo* africano, implica que o branco abdique da cultura portuguesa e imerja o mais possível nas diferentes vertentes da cultura local. Esta metamorfose constitui, de acordo com a perspectiva portuguesa da época, uma “cafrealização” prototípica, e Nhabezi equivale, em termos de Sousa Santos, a um “Próspero calibanizado”. Não obstante, do ponto de vista africano – lembremos o holograma de Newitt em relação aos *prazos* – é um chefe tradicional. Parte da sua “cafrealização” é a sua recusa a falar português e a ensinar aos seus descendentes a língua do poder colonial: “Nhabezi não gostava de se expressar em português. É uma língua que faz eco na floresta, dizia a brincar. Basta a minha cor para afugentar os animais. A língua que fique para as vilas, rematava” (KHOSA, 2009, p. 54). Por outro lado, Nhabezi é “[c]onhecedor de mais de doze dialectos africanos” (KHOSA, 2009, p. 96). O amplo conhecimento linguístico do *mambo* pode ser considerado um passo preliminar para a fusão destes diversos dialetos e a criação do novo dialeto de que falam os Isaacman. Mas a aculturação de Gregódio é provavelmente, mais do que uma escolha por um determinado *modus vivendi*, uma estratégia de legitimação do seu estatuto de rei, como sugerem Allen e Barbara Isaacman (1976, p. 29s.). Portanto, em termos históricos esta aculturação não se dá tanto por razões identitárias, podendo, pelo contrário, ser interpretada como uma estratégia para alcançar poder, lendo-se nela uma forte componente egocêntrica. Fica então a dúvida de se se trata de uma hibridização emancipatória – como parece sugerir o romance – ou de uma hibridização em certa medida reacionária – como parece indicar a historiografia em relação ao Estado de Chikwasha – na medida em que se mantem o recurso à escravatura (embora já não o tráfico de escravos) e a organização hierárquica semelhante à dos *prazos*.

Apesar de todas as medidas tomadas por Nhabezi, a sua “cafrealização” não ocorre sem atritos, uma vez que o seu aspeto visual, isto é, a sua cor da pele, cria constantemente a sensação de alteridade nos africanos e desencadeia uma série de reações. Por um lado, a jovem Nzinga, sua terceira esposa, antes de passar a noite de núpcias com ele, sente medo e nojo devido à sua pele branca:

Nzinga nunca vira um branco. E quando lhe informaram que o aniamatanga, o mesmo que homem branco na língua dos achicundas, iria ser o marido, estremeceu, a pele do homem metia-lhe repugnância por a achar desprotegida e propensa a doenças e cheiros. Esse asco, essa antipatia, ficou nela até ao dia das núpcias. Na sua mente o branco não tinha pele (KHOSA, 2009, p. 44).

Por outro lado, o desejo de Nhabezi de se transformar num *mpondoro* gera dúvidas e medo nos *achicunda*, que receiam que o espírito de um branco não seja aceite pelos espíritos africanos:

Os espíritos antigos e novos não aceitarão o espírito do branco que se fez preto na fala e nos costumes; eles não comungarão das mesmas regras, porque o espírito do branco será sempre um intruso no panteão dos espíritos da benfeitoria (KHOSA, 2009, p. 108).

Além disso, as suas esposas Salinda e Nfuca falam sobre o seu medo de Nhabezi tornar-se um espírito maligno (*negozi*), fazer mal à tribo e visita-las de noite (cf. KHOSA, 2009, p. 120). Um *negozi* supostamente não consegue encontrar um corpo hospedeiro humano, e encarna em animais que depois intimidam as pessoas. Contrariamente a isto, um *mpondoro* escolhe um ser humano como portador e torna-se imortal através da transmigração contínua do espírito. Fala através dos médiuns e assim continua vivo na memória do povo enquanto este exista.

Apesar destas reservas, o *choriro* (luto) é acompanhado pela grande esperança dos *achicunda* de poder perpetuar a sua identidade e enraizar a sua espiritualidade através da transmigração da alma de Nhabezi: “O importante para nós, achicundas homens de diversas origens, é ter um espírito territorial que nos proteja” (KHOSA, 2009, p. 62). No final, o branco cafrealizado é referido como aquele que deu aos *achicunda* uma identidade própria: “o homem que traçou as fronteiras da identidade achicunda em terras asengas” (KHOSA, 2009, p. 134).

Voltando ao objetivo anunciado no prefácio, o de traçar o “mapa racial de Tete”, pode-se constatar que os descendentes de Nhabezi, produtos da “cafrealização do corpo”, compartilham o destino de todos os mestiços nas sociedades coloniais, isto é, a carga da indecisão entre duas origens diferentes, a carga de pertencer a ambas culturas e ao mesmo tempo a nenhuma. O romance conta uma variedade de destinos individuais que mostram uma ampla gama de possíveis conceitos de identidade na Zambézia, optando uns pelo legado português e inclinando-se outros pela cultura africana, mas nenhum consegue escapar do espaço híbrido e voltar à origem supostamente pura.

Assim, António recusa a sua origem africana, aprende português, torna-se escrivão auxiliar nas alfândegas e insiste na sua identidade portuguesa (“O pai é um foragido da coroa. Eu sou português”, KHOSA, 2009, p. 57). Ignácio torna-se topógrafo em Quelimane onde trabalha junto com os exploradores portugueses Capelo e Ivens. Depois viaja a Portugal e morre tristemente na Alfama lisboeta – ainda assim perto do “rei real” e longe do seu pai cafrealizado, rei de negros:

Sentia-se feliz por ser português e estar a passos das portas da coroa, coisa que os seus, lá para as Áfricas, jamais imaginariam. Que dêem a coroa preta ao branco africano que ele, mestiço, muito se contentava em ver o rei real, e não o das matas, passeando em coches debruados em ouro pelo Terreiro do Paço (KHOSA, 2009, p. 74).

Por outro lado, Sejunga, o mais branco dos filhos de Nhabezi, (“dos filhos de Gregódio era o que tinha os cabelos mais coridos e a tez mais clara. Dele diziam ser o muzungo que o sangue negro não conseguira manchar”, KHOSA, 2009, p. 89), torna-se, ironicamente, um hábil caçador de elefantes, tal como Adaliano, que no primeiro momento pensa estudar português mas depois decide-se também por dar preferência à cultura africana.

Quanto às filhas, Albertina casa-se com o rei de Bisa; Lucrecia é “cortejada” por Matequenha (figura histórica, veja nota 17); Felismina casa-se com um mestiço, cuja família se aproxima e se afasta ora de negros ora de brancos, conforme as suas necessidades. Luiza, porém, toma um rumo diferente, apaixonou-se por um inglês que trabalha com David Livingstone e foge com ele, virando as costas à ambivalência produzida pelo Próspero subalterno português e ficando ao lado do Próspero hegemónico, por um lado, decidindo-se pelo amor e rompendo com as estratégias matrimoniais do pai, por outro.

Lefasso, o filho primogênito e herdeiro do trono, não apresenta as características adequadas para ser rei. Não se interessa pela política e dedica-se em vez disto à fabricação de esculturas de abutres. Uma espécie destes animais, atípica para a zona, comparece à cena no final do romance. Estes *magôas*, de acordo com Carmen Secco, representam a morte dos sonhos de Nhabezi (SECCO, 2012, p. 99). Chicuacha formula também este pensamento: “Algo me diz que a morte de Gregódio será o enterro de um sonho feito de interpenetrações de valores” (KHOSA, 2009, p. 136). De facto, a morte de Nhabezi marca um ponto de viragem: “No calendário local, o tempo passou a ser dividido entre antes e depois da morte de Nhabezi” (KHOSA, 2009, p. 117). Esta viragem apresenta inicialmente conotações positivas na medida em que solidifica a identidade dos *achicunda*. Nhabezi sonha

com um culto memorialístico duradouro em torno da sua pessoa, tanto na cultura escrita (cujo garante cafrealizado é o cronista Chichuacha), bem como na tradição oral (cujos portadores são os *griots* dos *achicunda*):

Há os que são lembrados pelos livros, outros pela memória oral. Eu quero estar presente em todos os momentos do meu reino e em todas as memórias. Morrerei quando não mais se souber que aqui começou a terra de Nhabezi e aqui terminou o território a seu mando (KHOSA, 2009, p. 122).²⁰

Ao mesmo tempo, ele teme que a história oficial seja imposta pelos portugueses, cuja memória de vencedores (*Siegergedächtnis*)²¹ homogeneizante e estigmatizante passará por cima das micro-narrativas heterogêneas do povo:

A ganharem os portugueses a memória destes reinos, os feitos de Nhabezi, esfarelar-se-ão nos desígnios do império do Aquém e Além-mar. O Nhabezi não passará de um assassino, um trãnsfuga, um traidor à coroa portuguesa (KHOSA, 2009, p. 135).

Mas neste momento os *achicunda* não são ainda ameaçados pelos portugueses, mas sim pelo guerreiro *muzungu* Kanyemba. Portanto, concordamos com Carmen Secco quando constata que *Choriro* relativiza o discurso historiográfico na medida em que demonstra que a hibridização gerou posições ideologicamente complexas e problemáticas, como a do mestiço Kanyemba, que exerceu uma opressão tão grande ou maior que os colonizadores (SECCO, 2012, p. 98). Em termos de Boaventura de Sousa Santos, pode-se concluir que, no romance, Kanyemba é um exemplo de uma hibridização reacionária, enquanto a de Nhabezi se aproxima mais a uma hibridização emancipatória.

Mas o final deste período marca também o início da ocupação militar do território pelos portugueses, como resume Ana Mafalda Leite (2012, p. 112): “Conta-se

em *Choriro*, a morte de uma época e o início efectivo da empresa colonial, conta-se também o esquecimento a que esses tempos foram votados, por isso o *choriro* é, aparentemente, o enterro de um passado sem continuação”. De facto, a colonização efetiva após a Conferência de Berlim exacerbou as fronteiras entre raças e classes, tornando impossível, por um longo período de tempo, um retorno ao ideal de Nhabezi da convivência harmoniosa. Neste contexto, o luto por Nhabezi é também o luto por uma era que acaba.

Conclusões

Um dos méritos de Khosa consiste na sua insistência em lembrar a heterogeneidade dos começos, como constata Ana Mafalda Leite: “O romance de Khosa relativiza o fetichismo das origens, ao mostrar que toda a origem é bastarda” (LEITE, 2012, p. 111). Se, de acordo com Stephen Greenblatt, pode falar-se de “mobilidade cultural” no sentido em que as culturas geralmente tendem a esconder o seu interminável movimento para criar a ilusão de pureza e estabilidade: “Indeed one of the characteristic powers of a culture is its ability to hide the mobility that is its enabling condition” (GREENBLATT, 2010, p. 252), Khosa pretende precisamente inscrever na história e cultura moçambicanas os seus vários passados até aqui não mencionados. Por outro lado ainda, parte desta “mobilidade cultural” são também os processos mencionados em *Choriro*, as hibridizações emancipatórias e reacionárias e em particular a “cafrealização”, que é – se lembrarmos as palavras de Sousa Santos – o duplo não-dito da assimilação e da imposição cultural.

Ora, se podemos falar, por um lado, da história oficial criada pela memória dos vencedores (portugueses) durante o período da colonização, que apagou as diversas narrativas locais, torna-se interessante verificar que também a FRELIMO, cujos quadros eram compostos em larga medida por pessoas escolarizadas que receberam uma educação portuguesa, construiu após a Independência uma memória de vencedores com base no modelo do homem novo do socialismo que apagou a pluralidade de micronarrativas, como a dos *achicunda* e do Chikwasha histórico. O romance inclusivamente contém uma prolepse que vaticina este futuro:

Os que entoaram os cânticos da independência dum território nunca imaginado pelos mpondoros, depressa recusaram, a favor de racionalidades unificadoras de um campesinato e proletariado uno e universal, os valores ancestrais e toda uma genealogia, pois o passado, na nova cartilha de aprendizagem, só assentava na luta libertária onde não prefiguravam os *achicundas* que marcaram a vida e o ritmo do vale do Zambeze (KHOSA, 2009, p. 67).

²⁰ Manjate (2011) analisa a relação entre a cultura oral africana e a cultura escrita europeia no romance. Ambas as culturas têm os seus próprios mecanismos de produção e preservação de conhecimento, como se pode ver, por exemplo, na disputa entre Tyago e João Alfai. Alfai quer tomar nota do conhecimento tradicional do fabrico da pólvora e das gogodas como um apoio para a sua memória, não obstante, Tyago rejeita a escritura por ser avessa às mnemotécnicas tradicionais: “E esses testemunhos não se fixam em letras que tremem ao vento. Tudo deve estar na nossa mente” (KHOSA, 2009, p. 37). Relativamente a isto, Manjate fala de um “epistemicídio”, que consiste na aplicação de alfabetização na tradição oral e apela a uma troca entre duas formas de conhecimento.

²¹ De acordo com Aleida Assmann, os vencedores de conflitos bélicos costumam “escrever” a história, interpretando-a como uma sucessão de acontecimentos que culminam na sua vitória. Porém, a memória dos perdedores (*Verlierergedächtnis*) é mais complexa e instrutiva, visto que acarreta um processo de reflexão e autocritica, mas também tende à restauração de uma autoimagem positiva e a uma certa mitologização (ASSMANN, 2006, p. 69-70).

Khosa submete as tentativas de homogeneização da FRELIMO a uma revisão crítica. Na sua palestra “Memórias perdidas, identidades sem cidadania” (realizada na Universidade de Coimbra em 2011) afirma que uma das suas maiores preocupações consiste em conferir “cidadania” à variedade de idiomas, vozes, valores culturais e tradições de Moçambique.²² Após a independência, existia no país a esperança que as diferentes identidades culturais fossem reconhecidas oficialmente, mas isto não aconteceu: “Perdemos, na euforia da libertação, a oportunidade de libertar a memória e de traçar, com inteira liberdade, o nosso destino cultural” (KHOSA, 2011). Em vez disso, afirma o autor, o país foi construído sobre os “cacos de identidades esfaceladas, esquecidas, detestadas. E este assassinio, desculpem a impiedade do termo, teve a cumplicidade do poder político ao tempo da proclamação da independência” (KHOSA, 2011). Em 1977, no seu terceiro congresso, a FRELIMO pronunciara-se sob o lema “matar a tribo para construir a nação” contra a integração das tradições africanas no quadro da identidade nacional, uma vez que os líderes do partido acreditavam que só se podia estabelecer uma unidade nacional se se erradicassem as diferenças culturais internas.²³ Esta política foi atenuada em 1983 pelo Comitê Central do partido:

Hoje, liberto o país, devemos lutar contra a tendência simplista de recusar a diversidade como forma de realizar a unidade. Fazer isso é considerar, erradamente, que a diversidade é um elemento negativo da criação da unidade nacional; é pensar, erradamente, que a unidade nacional significa uniformidade (FRELIMO apud KHOSA, 2011).

Khosa salienta, porém, que as consequências da era colonial e da política da FRELIMO deixaram a sua marca até aos nossos dias porque existe em Moçambique um medo de uma possível “pretização das instituições” e de uma “balcanização” do país (KHOSA, 2011). A nova liderança, que defende basicamente valores ocidentais, receia a “pretização” porque a encara como um retrocesso, parecendo retomar os temores dos portugueses durante o período colonial da “cafrealização”.

Finalizo com uma curiosidade: atualmente, a historiografia de Moçambique está em grande parte nas mãos de investigadores dos Estados Unidos (Allen e Barbara Isaacman) e da Grã Bretanha (Malyn Newitt ou

Patrick Chabal). Por isso mesmo se destaca pela positiva o trabalho de Khosa ao dar voz a narrativas silenciadas até então. Torna-se, portanto, premente que a literatura moçambicana – e não só – se reaproprie a partir de dentro das diferentes épocas do passado e as devolva aos moçambicanos ao integrá-las na memória cultural do país.

Referências

- ASSMANN, Aleida. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. Munique: H.C. Beck, 2006.
- ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis*. Munique: H. C. Beck, 2007.
- CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Porto: Afrontamento, 1995.
- DIOGO, Rosália Estelita Gregório. Ungulani ba ka Khosa: a literatura tem que transportar os valores das culturas e das línguas locais. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 14, n. 27, p. 187-193, 2º sem. 2010.
- GREENBLATT, Stephen. A mobility studies manifesto. In: GREENBLATT, Stephen; ŽUPANOV, Ines; MEYER-KALKUS, Reinhard; PAUL, Heike; NYÍRI, Pál; PANNEWICK, Friederike (Org.). *Cultural Mobility: a manifest*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 250-253.
- ISAACMAN, Allen. Chikunda Transfrontiersmen and Transnational Migrations in Pre-Colonial South Center Africa, ca 1850-1900. *Zambezia*, Harare, v. XXVII, p. 109-138, 2000.
- ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. The Ambiguous Role of the Chikunda in the South Central African Slave Trade 1800-1902. In: ZIMBA, Benigna; ALPERS, Edward; ISAACMAN, Allen (Org.). *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005, p. 125-156.
- ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. *Slavery and Beyond: The Making of Men and Chikunda Ethnic Identities in the Unstable World of South-Central Africa, 1750-1920*. Portsmouth: Heinemann, 2004.
- ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. *The Tradition of Resistance in Mozambique: Anti-Colonial Activity in the Zambezi Valley, 1850-1921*. London: Heinemann, 1976.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Choriro*. Maputo: Alcance, 2009.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. Memórias perdidas, identidades sem cidadania. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL PORTUGAL ENTRE DESASSOSSEGOS E DESAFIOS, 2011, Coimbra. Disponível em: <<http://gm54.wordpress.com/2011/04/06/memorias-perdidas-identidades-sem-cidadania/>>. Acesso em: 16 dic. 2014.
- LEITE, Ana Mafalda. Reescrever os limiões da História para repensar a nação. In: LEITE, Ana Mafalda; OWEN, Hilary; CHAVES, Rita; APA, Livia (Org.). *Nação e narrativa pós-colonial*, Vol. I. Lisboa: Edições Colibri, 2012, p. 107-122.
- MANJATE, Lucílio. Como é que se escreve *Choriro*? *Literatas*: Revista de Literatura Moçambicana e Lusófona, 2011. Disponível em: <<http://literatas.blogs.sapo.mz/74614.html>>. Acesso em: 16 dez. 2014.

²² O autor sublinha esta ideia também na entrevista efetuada por Rosália Diogo (2010, p. 191).

²³ De acordo com Newitt, a modernização proposta pela FRELIMO faliu porque o setor moderno da economia não cresceu o suficientemente rápido, e 80% da população continuava a sustentar-se com base na agricultura familiar e tradicional. Portanto, a gente não se identificava com as tentativas da FRELIMO de substituir o *lobolo*, a poligamia e os ritos de iniciação pela literacia universal (NEWITT, 1997, p. 470-472).

NEWITT, Malyn. *Portuguese Settlement on the Zambesi: Exploration Land Tenure and Colonial Rule in East Africa*. London: Longman, 1973.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Tradução de Lucília Rodrigues e Maria Georgina Segurado. Mem Martins: Europa-América, 1997.

SANTOS, Boaventura Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 66, p. 23-52, 2003.

SECCO, Carmen Lucia Tindó. Os outros pés da História (Uma leitura de *Choriro*, de Ba Ka Khosa, e de *O outro pé da sereia*, de Mia Couto). In: LEITE, Ana Mafalda; OWEN, Hilary;

CHAVES, Rita; APA, Livia (Org.). *Nação e narrativa pós-colonial*. Lisboa: Edições Colibri, 2012, p. 91-106.

ZAMPARONI, Valdemir. A política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930. In: DELGADO, Ignacio; ALBERGARIA, Enilce; RIBEIRO, Gilvan; BRUNO, Renato (Org.). *Vozes (além) da África*. Tópicos sobre identidade negra, literatura e história africanas. Juiz de Fora: UFJF, 2006. p. 145-175.

Recebido: 08 de abril de 2015

Aprovado: 10 de agosto de 2015

Contato: doris.wieser@phil.uni-goettingen.de