

Dossiê: Cruzamentos Ítalo-Luso-Afro-Brasileiros: por uma urgente restituição ética do Humanismo (línguas e literaturas hoje)

“Aconteceu em Saua-Saua”: o imigrante nacional na obra de Lília Momplé

“Aconteceu em Saua-Saua”: the national immigrant in Lília Momplé’s narrative

“Aconteceu em Saua-Saua”: el inmigrante nacional en la obra de Lília Momplé



Nilza Gomes de Oliveira Laice

Universidade Eduardo Mondlane (UEM), Maputo, Moçambique

nilza.laice@gmail.com

Resumo: O artigo analisa o conto *Aconteceu em Saua-Saua* de Lília Momplé, ambientado no Moçambique colonial de 1935. Mussa Racua, um camponês explorado pelo sistema colonial, busca ajuda entre amigos, mas, sem sucesso, aceita o suicídio como forma de resistência. O artigo conecta o suicídio ao conceito de autodefesa discutido por Elsa Dorlin (2020) e Achile Mbembe (2017; 2021) e o relaciona às lutas contemporâneas em Moçambique, onde questões como exclusão social e corrupção persistem. Conclui-se que, embora trágico, seu ato representa autonomia em meio à opressão, revelando as complexidades do colonialismo e a busca pela liberdade através da resistência.

Palavras-chave: literatura moçambicana; história de Moçambique; resistência; auto-defesa; Lília Momplé.

Abstract: The article analyses the short story *It Happened in Saua-Saua* by Lília Momplé, set in colonial Mozambique in 1935. Mussa Racua, a peasant exploited by the colonial system, seeks help among friends but, without success, accepts suicide as a form of resistance. The article connects suicide to the concept of self-defense discussed by Elsa Dorlin

(2020) and Achile Mbembe (2017; 2021) and relates it to contemporary struggles in Mozambique, where issues such as social exclusion and corruption persist. It concludes that, although tragic, his act represents autonomy during oppression, revealing the complexities of colonialism and the search for freedom through resistance.

Keywords: Mozambican literature; history of Mozambique; resistance; self-defense; Lília Momplé.

Resumen: El artículo analiza el cuento *Sucedió en Saua-Saua*, de Lília Momplé, ambientado en el Mozambique colonial de 1935. Mussa Racua, un campesino explotado por el sistema colonial, busca ayuda entre sus amigos pero, sin éxito, acepta el suicidio como forma de resistencia. El artículo conecta el suicidio con el concepto de autodefensa analizado por Elsa Dorlin (2020) y Achile Mbembe (2017; 2021) y lo relaciona con las luchas contemporáneas en Mozambique, donde persisten problemas como la exclusión social y la corrupción. Concluye que, aunque trágico, su acto representa la autonomía en medio de la opresión, revelando las complejidades del colonialismo y la búsqueda de la libertad a través de la resistencia.

Palabras clave: literatura mozambiqueña; historia de Mozambique; resistencia; autodefensa; Lília Momplé.

Submetido em: 31 de agosto de 2023

Aceito em: 16 de janeiro de 2024

Publicado em: 08 de julho de 2024

1 Considerações iniciais

– Mas tu já viste, irmão, que vida é a nossa? – Interrompe Mussa Racua – vem essa gente da administração e marca-te um terreno. Dão-te sementes que não pediste e dizem: tens que tirar daqui três sacos ou seis ou sete sacos [...] E se por qualquer razão adoeces ou não cai chuva, ou a semente é ruim, e não conseguimos entregar o arroz que eles querem, lá vamos nós para as plantações. E os donos ficam contentes porque conseguem uma data de homens para trabalhar de graça. Lília Momplé

“Junho de 1935”. Assim começa o conto *Aconteceu em Saua-Saua*, de Lília Momplé (2008). Saua-Saua é uma região de solos férteis localizada em Moçambique, na província de Nampula¹, no distrito de Rapale e regulado de Monapo. É, portanto, a partir desse lugar que se propõe analisar de que maneira o regime colonial português e o atual Estado moçambicano, associados às suas (des)políticas, contribuíram para a construção de imigrantes nacionais nessa sociedade.

Saua-Saua, 1935. Estamos no auge do regime colonial português em Moçambique, afinal, “nos princípios do Século XX, os portugueses começaram a organizar o seu sistema de administração, embora só nos anos vinte se encontrasse esmagada a resistência armada em todas as áreas do território” (Mondlane, 1976, p. 21-22).

Vive-se, a essa altura, a euforia do Estado Novo (1933) do regime de Salazar. Newit (2012) explica que a ideologia salazarista tinha o seu centro em três pilares: o exército, a burocracia e as grandes corporações econômicas. Para tal, desenvolveu-se uma estratégia baseada na ideia de uma moeda forte, convertível, orçamentos e balanças de pagamentos excedentários e uma redução da dívida externa. Feito isso, a metrópole e as colônias tinham de envidar esforços para constituir um sistema econômico fechado, através da estabilização do escudo que, quiçá, lhes levaria à autos-

¹ Nampula foi capital de Moçambique até 1898, quando esta foi transferida para Lourenço Marques (atual Maputo).

suficiência. Moçambique, por sua vez, por meio da aquisição de moeda estrangeira, apresentou-se como grande centro de recebimento de portugueses que fugiam da pobreza e da superlotação, assim como o centro de recebimento de produtos portugueses e escoamento de matérias-primas para as indústrias portuguesas.

Dito de outro jeito, Portugal procurava a todo o custo encontrar estabilidade financeira e criar um sistema administrativo que lhe permitisse assegurar parte das terras que lhe sobravam na época da Conferência de Berlim. Uma das estratégias foi a cultura de plantação obrigatória, com o cultivo de arroz e algodão. Mondlane (1976) esclarece de forma sucinta como funcionava a administração colonial portuguesa, e de que forma foram silenciadas e rebaixadas as autoridades locais e instalada a divisão dos regulados em pequenas parcelas de terra, de forma a tornar efetivo o controle:

A pedra angular da estrutura administrativa era o governador-geral... Abaixo do governador-geral estavam os vários governadores de província; seguiam-se os intendentess de distrito, que dirigiam e fiscalizavam os administradores de circunscrição; estes, por sua vez, tinham por dever superintender no trabalho dos chefes de posto, cada um dos quais controlava a vida quotidiana de milhares de africanos. [...], mas, a fim de que nenhum destes pudesse adquirir poder suficiente para desafiar o homem branco, o Governo Português dividiu os vários regulados em pequenos territórios com poucos milhares de habitantes. Todos os chefes africanos eram directamente responsáveis perante o administrador de circunscrição ou chefe de posto. [...] O chefe já não era o orientador da sua comunidade, mas o representante duma autoridade colonial hierárquica dentro dessa comunidade. Os antigos laços entre as várias comunidades africanas foram cortados e substituídos pelo poder dos Portugueses (Mondlane, 1976, p. 23).

Como resultado, reinava entre os nativos a miséria organizada, a exploração do homem pelo homem, o trabalho forçado, o cultivo obrigatório e a subserviência, como se pode observar na fala acima de Mussa Racua.

2 O imigrante nacional não quer se vergar

Ao expressar a sua indignação pela ditadura da administração colonial e o obscuro regime de Salazar, o qual procurava de todas as formas ocultar o que se vivia nas colônias, pois "as fontes de informação sobre Portugal e as suas colônias secaram [...] Tão eficaz foi essa censura que as décadas de 1930 e 1940 continuaram a ser um dos períodos da história colonial menos documentados" (Newit, 2012, p. 391). Desse modo, a paisagem de desesperança que paira sobre o solo moçambicano durante tal período é transmitida por intermédio do olhar cansado e pesaroso de Racua:

Mussa Racua aproxima-se lentamente da palhota de Abudo. Todo o cansaço de um dia inteiro de caminhadas infrutíferas se concentra no olhar, cuja melancolia seriedade reflecte uma tristeza sem esperança. Embora lento, o seu andar não revela o esforço desprendido desde a madrugada, percorrendo sem descanso longas distâncias entre palhotas de amigos e conhecidos. Caminha com passos firmes, de cabeça erguida, o belo corpo esguio bem direito. A ansiedade e a dorida revolta que o queimam, sabe ele escondê-las dentro de si. Só os olhos, demasiado serenos, demasiado fixos, denotam a conformada lassidão do jogador que tudo perdeu (Momplé, 2008. p. 9).

É essa marginalização que faz da personagem Mussa Racua um imigrante nacional:

[...] Imigrante nacional, aquele que se movimenta dentro do seu país e é designado o outro, o que não tem lugar naquele espaço, também apelidado viente (aquele que veio). É alguém que, pela condição de desterrado que lhe é

atribuída, precisa provar para os demais que merece estar naquele lugar, nessa “nova terra” (Laice, 2020, p. 2).

Assim sendo, o colonizado, aquele que foi desterrado e marginalizado, o que não tem mais lugar em sua própria terra, feito vasalo, sobrevive debaixo dos ditames da metrópole, representado pela figura do Administrador nas chamadas terras ultramarinas. Dito isso, como podemos caracterizar o indivíduo que é obrigado a trabalhar na sua própria terra para outro homem e entregar-lhe todos os seus frutos? Não será ele um imigrante nacional?

Para não andarmos rápido demais, vale lembrar o enredo de *Aconteceu em Saua-Saua*. É madrugada. Faz dois dias que Mussa Racua percorre a neblina em busca de socorro entre as palhotas de amigos e conhecidos. A última casa que visita já quase sem esperança é do seu amigo Abudo, a quem deve meio saco de arroz desde o ano anterior. Entretanto, o amigo também não pode ajudá-lo. Muitos, assim como Abudo e Mussa Racua, que não conseguiram juntar os oitos sacos de arroz para entregar à administração, irão à plantação. Mussa já esteve lá uma vez e conhece bem o sofrimento que é aquilo. As plantas têm sangue e a alimentação sabe a merda, como afirma a personagem. Só lhe restam duas escolhas: ir à plantação e perder a esposa para outro homem ou a morte. Das duas, no lugar de uma morte lenta na plantação, o protagonista escolhe o suicídio, seu grito de liberdade.

– Entra – Convida Abudo. Mussa Racua tem que baixar-se um pouco para franquear a tosca portinhola pintada de azul. Aquela porta é o orgulho de Abudo, assim como as duas pequenas janelas igualmente pintadas de azul. Um azul claro e lustroso, luxo contrastante com a pobreza do resto da palhota, cuja mataca já se gastou em vários sítios (Momplé, 2008, p. 10).

A descrição da narradora é simples e clara. Estamos diante de um conto árido, que desnuda o vil sistema de opressão colonial português. Aqueles que conhecem a pobreza de perto compreen-

dem muito bem o que significa uma palhota com a *mataca* (barro) desgastada. Não há outra forma de colocar isso, uma casa aos pedaços é uma casa aos pedaços. É uma vida inteira que se dilui no tempo, num tempo que não existe para o camponês que não tem infância e nunca foi jovem. A casa com fissuras simboliza os corpos explorados, as brechas que daí advêm e as esperanças, que é preciso plantar nas portas e janelas. As portas e janelas azuis, todo luxo que a família possui, simbolizam a esperança em tempos melhores. Entretanto, Mussa sabe muito bem que a psicologia das cores não funciona com o algoz; o colono é daltônico. Mesmo sabendo que o seu esperançoso amigo Abudo não poderá ajudá-lo, a personagem avança. Precisa garantir para si mesma que lutou até ao fim antes de pôr termo a sua vida. Afinal, "se observarmos a partir da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas" (Mbembe, 2021, p. 68).

Note-se que essa narrativa nos coloca diante de uma das estratégias de resistência usadas pelos colonizados contra o jugo colonial, o suicídio. Dessa forma, lembra-nos que a luta pela liberdade nacional sempre esteve presente em solos colonizados, manifestando-se de várias formas entre o silêncio, as greves, as rebeliões, as fugas, as guerrilhas e até o suicídio. Portanto, as lutas de libertação nacional são o ponto culminante dessas manifestações, silenciosas ou não, em busca de uma liberdade total e completa que ecoou no mundo inteiro: o grito "independência ou morte!":

A resistência armada não é um fenômeno novo para a África: durante séculos, africanos lutaram contra o intruso colonialista, se bem que estes combates heróicos tenham sido relegados ao silêncio por historiadores estrangeiros e burgueses. Na realidade, os africanos nunca deixaram de impor resistência diante da penetração e da dominação imperialista, mesmo quando esta resistência se tornou não violenta à medida que a opressão e a exploração imperialistas se acentuavam. Quando a colonização se encontrava no seu apogeu, a resistência africana pareceu, momentaneamente, ter sido finalmente vencida, e

aparentava então que a dominação política e econômica do continente pelas potências estrangeiras estava definitivamente estabelecida. Mas isto era ilusório: a resistência africana ressurgiu após a Segunda Guerra Mundial, sob a forma de lutas de libertação nacional. Se algumas destas conseguiram triunfar sem o recurso às armas, outras só após anos de combate armado conheceram a vitória (Nkrumah, 2018, p. 104).

A morte foi tida muitas vezes como um ato de resistência e janela de escape da opressão. Nesse contexto, a morte se mostra como única opção, já que, na empresa colonial, todos os caminhos levam à morte: fugir leva à morte, ir à plantação, recusar ou ficar, tudo leva à morte. Não há saída. Por isso, ao questionar com desespero o que se pode fazer, Abudo confirma, como aponta Dorlin (2020), em sua obra *Autodefesa*, que quanto mais alguns corpos se defendem, mais indefensáveis se tornam.

– Mas o que havemos de fazer? – repete Abudo, já com um travo de desespero na voz – diz lá irmão! O colono é que manda, como é que tu não vais para a plantação se não tens o arroz que eles querem? Se foges, és apanhado como os outros. E então é que vais para lá todos os anos. Quase todos os que são apanhados acabam por lá morrer. Sabemos isso muito bem... (Momplé, 2008, p. 12).

Logo, ao analisar esse conto, parece-me interessante pensar com Dorlin (2020) e Momplé como essas duas lógicas de submissão confluem para uma mesma subjetivação infeliz, ou seja, se submeter: o oprimido sofre, por outro lado, quem não se submete, também sofre. Vejamos os casos de Abudo e Mussa Racua. Com esta segunda personagem, abre-se uma janela de esperança, impulsionada por aquilo que Dorlin na mesma obra denominou “dispositivo defensivo”, que leva à autodefesa ou a “éticas-márcias de si”.

Esse poder pode derivar da convicção de que a destruição do próprio corpo não afeta a continuidade do ser. O ser é pensado como existindo fora de nós. O auto-sacrifício equivale a remoção de uma proibição dupla: da autoimolação (suicídio) e do assassinato. [...] A morte atinge aqui o caráter de transgressão (Mbembe, 2021, p. 68).

Em síntese, ao se revoltar contra o sistema colonial, Mussa Racua denúncia e convida outros camponeses, outras mulheres, mães a compreenderem que a sua mão de obra constitui grande parte do potencial econômico colonial, e que são eles o trampolim para a revolução, o caminho para a independência.

O ventre pesa-lhe, mas ela começa a correr como se quisesse chegar a tempo de impedir uma desgraça. Sempre a correr, resolve ir apanhar a estrada principal. Mas, pouco a pouco, o pressentimento que lhe oprime o peito vai-se tornando uma certeza. Já não corre nem grita. Não sabe bem o que terá acontecido, mas sente que algo de irremediável se passou, que o seu homem se foi, que não mais o terá. E é quase sem surpresa que, ao dobrar um carreiro, dá com o corpo de Mussa Racua suspenso de uma mangueira, balouçando docemente ao sabor da brisa matinal. Tombando no chão, um saco cheio de arroz (Momplé, 2008, p. 19).

É sabido que um dos principais fatores que fez com que os povos negros escravizados lutassem por liberdade foi a restrição por parte do colono das práticas culturais pertencentes a esses povos. Ora, se as humanidades não sobrevivem por muito tempo sem símbolos próprios, e é dever das culturas criá-los, a liberdade é uma necessidade ontológica.

3 A mãe que chora ilumina a luta

Os filhos, que foram se perdendo na dolorosa noite colonial, levaram homens e mulheres a se organizarem e se empenharem na luta. Portanto, Maissa, a mulher de Mussa, representa as mu-

Iheres e mães que perderam os seus entes para a exploração colonial, aquelas mulheres, não poucas, diga-se, que foram obrigadas a exercer dois papéis, de mãe e de pai, provedora, cuidadora e protetora da prole. Por conseguinte, percebemos como o fato de ser mulher atrelada a dupla jornada de trabalho fragiliza essas personagens, colocando-as, por vezes, em uma situação de imigrantes nacionais. De modo que, é crucial destacar a vulnerabilidade adicional enfrentada por muitas mulheres em circunstâncias históricas e sociais abordadas no conto em análise. Esta dimensão acrescenta uma camada de complexidade à construção e compreensão de algumas personagens femininas, tornando essencial uma abordagem interseccional e informada sobre as questões de gênero. Senão vejamos:

A mulher de Abudo traz do quintal um pequeno candeeiro de petróleo que pousa no banquinho de três pernas. Cumprimenta Mussa Racua com uma voz repassada de tristeza. Dir-se-ia que há milénios vem acumulando resignadamente toda a tristeza do mundo. Aquele corresponde ao seu cumprimento de uma maneira vaga. É como se ela já não existisse naquela casa, como se já tivesse sido varrida pela desgraça que paira sobre a sua família (Momplé, 2008, p. 14).

São mulheres como Maissa e a mulher de Abudo, entre outras existentes nas narrativas mompleianas, que, no meio de perdas e sofrimentos imensuráveis, se levantaram, pegaram em armas e livros para libertar o seu povo, evidenciando o preponderante papel da mulher na luta de libertação colonial e na construção da nação. Bem feitas as contas, a partir do momento em que essas mulheres perdiam seus homens para a plantação, sozinhas, elas eram apagadas e silenciadas pelo sistema colonial português, que sabia muito bem do poder que elas tiveram outrora e, deliberadamente, as excluiu de todos os polos de tomada de decisão. Por sua vez, é a mulher de Abudo quem a autora coloca nas mãos a luz, ou seja, o candeeiro de petróleo para iluminar os dois homens deses-

perados. Essa cena lembra das palavras de Mondlane ao descrever o papel da mulher e o impacto da sua presença e força na luta pela independência. Vejamos:

Recebendo mulheres nas suas fileiras, revolucionou a posição social feminina. Elas desempenham agora parte muito activa na direcção de milícias populares e há também muitas unidades de guerrilha compostas por mulheres. Por meio do exército, as mulheres começaram a tomar responsabilidades em muitas áreas [...]. Quando uma unidade de mulheres chega pela primeira vez a uma aldeia ainda pouco integrada na luta, a vista das mulheres armadas que se levantam e falam em frente dum vasto auditório causa grande espanto, mesmo incredulidade; quando os aldeões se convencem de que os soldados em frente deles são de facto mulheres, o efeito nos homens é tão grande que acorrem recrutas em muito maior número do que o exército pode rapidamente integrar ou que a região pode dispensar (Mondlane, 1976, p. 162).

Por outro lado, a mãe que chora ilumina a luta, pois o fato de não conseguir entregar à administração o número de sacos de arroz desejados funciona como castração para Mussa Racua.

4 A plantação que castra, o suicídio e a autodefesa

A plantação mexe e explora a virilidade, afinal “faltam-lhe dois sacos”. Paremos um pouco: ainda que essa associação pareça descabida, é preciso lembrar que Mussa Racua esclarece para ele mesmo, que não suportaria mais ver sua mulher com outro homem, como já acontecera, e que mais-valia a morte do que isso.

Dorlin (2020), ao se debruçar sobre o “suplício da jaula de ferro”, explica que “o sexo, muito mais do que qualquer outra parte do corpo, torna-se o último lugar onde se esconde o poder de agir do sujeito. Defendê-lo é se defender” (Dorlin, 2020, p. 15). A personagem está abalada, a sua dignidade foi tocada. Não consegue

mais viver tais privações. Por isso mesmo, não sente mais fome, come para ocupar a boca e fugir da conversa, fugir da palavra. Não tem escolha nem vontade própria, não pode exercer o poder sobre a própria vida. Então, silencia-se. Morre para resistir:

– Não, não posso aguentar outra vez tanto sofrimento – pensa ele - há outros que aguentam, mas eu não posso. É melhor morrer. Não acordar nunca mais. Não ser mais um animal. Não voltar mais a casa e ver que a minha mulher foi com outro homem. E de repente, a solução há tanto tempo procurada surge-lhe tão simples, tão natural, tão evidente, que se admira de a não ter encontrado muito antes (Momplé, 2008, p. 18).

Se pensarmos na interseccionalidade enquanto ferramenta de análise, subscrevo Kilomba (2019), que existe uma associação poderosa entre o racismo e a morte, já que, segregar alguém pode ser uma forma de matá-la. Nesse viés, pode o suicídio ser visto como um ato performático final da própria existência, daquele que não se percebe. Daquele que não quer mais ser presa fácil do homem branco, imigrante nacional ou “o outro’ da branquitude”, como coloca a autora, a personagem encontra no suicídio uma forma de ser sujeito: “[...] o suicídio é, em última instância, uma performance da autonomia, pois somente um *sujeito* pode decidir sobre a sua própria vida ou determinar sua existência” (Kilomba, 2019, p. 189). É daí que a personagem encontra na morte a única maneira de se defender e deixar definitivamente de ser tratado como um animal ou objeto. Fanon (2008) sintetiza e descreve muito bem essa condição violenta em que o colonizado e as humanidades negras estão mergulhadas:

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro em meio a outros objetos. Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu

pensava perdida e, extraíndo-me do mundo, me entreguei ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra verdade, e o outro, através dos gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu (Fanon, 2008, p. 103).

Nesse cenário de “farelos” de si, Mussa Racua fica indignado ao perceber que o seu amigo Abudo também irá às plantações. Racua fica furioso por contemplar a beleza da sua amada e saber que terá de deixá-la, grávida, lançada à própria sorte. Mas a quem poderá ele exigir explicações? Só lhe resta explodir como forma de autodefesa. Momplé (2008) leva-nos a pensar sobre a animalização de homens e mulheres durante o regime colonial e em como foram transformados em sujeitos-coisas, sem subjetividade. Fica claro como a política de separação estava enraizada no regime colonial:

Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação – de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos os corpos-coisas que o envolvem; de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundir-me totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de mútuo envolvimento (Mbembe, 2017, p. 77-78).

Revoltado, o protagonista elucida-nos sobre o sofrimento vivido nos campos de sisal e a razão do silêncio, muitas vezes vista como resignação por parte de quem não experimentou essa dor. Como falar rejuvenesce as lembranças e dá vida ao sofrimento, por isso, “todos” que passaram por tal situação não querem relembrar. São lembranças que vivem não apenas no corpo, na

pele, mas também no paladar. Racua explica que a comida sabe a merda, que o trabalho forçado é interminável e que as plantações têm sangue. Diante disso, o silêncio era também uma forma de salvaguardar o outro do mal inevitável, por isso Racua não pode dizer muito aos amigos: “Pensa também que, se o amigo tem que partir, porque lhe há-de meter mais medo? A plantação é o terror de todos os negros, mesmo daqueles que nunca lá estiveram” (Momplé, 2008, p. 13).

Sobre essa condição, Dorlin (2020) afirma que, no mundo colonial, os colonizados deparam-se com obstáculos em toda a parte, de modo que é impossível se defender física e psicologicamente contra a violência. Os corpos colonizados permanecem à margem do próprio corpo, contemplando esse espaço violentado, irreconhecível e inabitável, e assim permanecem sem perceber o fim e o ciclo de brutalidade a que estão expostos.

Diante disso, quando não se pode ter poder sobre seu próprio corpo e sobre sua vida, muitos sentem que esse lugar em que habitam não mais lhes pertence, já que não têm domínio sobre ele e são tratados como estrangeiros na sua própria terra, imigrantes nacionais alheios a todo o tipo de direitos. No entanto, vale dizer mais uma vez, agora com Foucault (1979) e Mondlane (1976), que onde há poder há resistência, pois, onde quer que se “sentisse” o poder colonial, sempre houve alguma forma de resistência, mesmo que limitada, desde a insurreição armada até ao êxodo maciço, ainda que se concentrasse apenas no problema principal que atormentava tal comunidade, naquele momento. Ora, se uma das formas de resistência à colonização foi o êxodo maciço, morrer, portanto, também é uma forma de êxodo, a saída desse espaço que lhe fora roubado.

O protagonista não quer ser mais tocado por ninguém, não quer mais contato com o colono branco nem com o sipaio negro que o vilipendia, recusa-se a ser instrumento do colonialismo, mão de obra barateada. Tal atitude é compreensível, pois, corroborando com Newit (2012), nos idos anos de 1932, as ideias de Salazar para o futuro do império tinham se tornado demasiadamente

ambiciosas. Foi essa a origem do crescimento planejado, da produção de colheitas tropicais que iria constituir, a partir de 1935, o trampolim do planejamento econômico durante 25 anos. Isso significa dizer que, no lugar das matérias-primas tropicais tradicionais, como café, cacau e açúcar, outrora cultivadas em grandes plantações, a nova estratégia seria usada na produção de algodão e arroz. Produção essa que Mussa Racua não quer mais servir. Ele, então, encontra no suicídio a resposta para esse desejo. Mbembe (2017), ao pensar com Asad, explica:

Pois, afinal, o suicídio interrompe brutalmente qualquer dinâmica de submissão e qualquer eventualidade de reconhecimento. Acabar voluntariamente com a sua própria existência matando-se, não é forçosamente desaparecer de si. É pôr voluntariamente fim ao risco de ser tocado por outrem e pelo mundo com a sua própria existência... Fazendo isto, ausenta-se do que foi e desprende-se das responsabilidades que tinha quando estava vivo (Mbembe, 2017, p. 83).

Ora, ao refletir sobre o ato de desprender-se de tais responsabilidades por meio da autodefesa, certamente nos perguntaremos o que é autodefesa e quem tem direito de usufruí-la. Ao prefaciá-lo o livro *Autodefesa* de Elsa Dorlin, Judith Butler escreve:

Trata-se, afinal, de uma meditação prolongada sobre o que chamamos violência, força e autodefesa. Ele nos conchama a reconsiderar o conceito de autodefesa consolidado ao longo do tempo em discussões sobre formas legítimas e ilegítimas de violência. Ainda que se possa considerar a autodefesa uma forma legítima de violência – como Dorlin também está disposta a fazer –, é preciso parar para refletir sobre uma questão central: quem tem o direito de invocar a autodefesa? (Butler, 2020, p. 7).

No conto *Aconteceu em Saua-Saua*, é simples responder a essa questão, basta seguirmos a fala do Administrador, que banaliza e destitui de poder o ato de Mussa Racua:

“– Estes cães, assim que lhes cheira a trabalho, arranjam sempre chatices. Ou fogem ou suicidam-se. Maldita raça!” (Momplé, 2008, p. 21). Sobre tal banalização, afirmou Anselmo Alós (2011), no artigo “Memória cultural e imaginário pós-colonial: o lugar de Lília Momplé na literatura moçambicana”:

[...] o gesto de resistência anti-colonialista de Mussa Racua, ao ser lido e interpretado como preguiça e indolência por parte do administrador, é destituído de seu estatuto de resistência. O administrador vilipendia simbolicamente o cadáver do protagonista, roubando o sentido de seu gesto desesperado: ao invés de marcar o espaço simbólico como um germe de resistência, da única resistência possível às arbitrariedades daquele momento histórico, o significado da ação autodestrutiva de Mussa Racua é rasurado e apagado pela *epistème* colonialista (Alós, 2011, p. 152).

Em nossas lutas cotidianas, também nos deparamos com atitudes similares herdadas por nossos governantes. É possível observar quase sempre que há uma manifestação popular em busca de igualdade social e respeito aos direitos humanos. O significado dessas embrenhadas é apagado por ciclos de violência policial, que nos brindam com bombas de gás lacrimogêneo, balas e chambocadas (cassetetes). Diante disso, fica claro que a exclusão social é parte do *modus operandi* colonial que se observa no conto em análise e perdura até os nossos dias. No artigo “Violências do estado e segurança pública em Moçambique pós-independência”, Massimacu *et al.* (2019) nos advertem que, desde a independência política alcançada em 1975, têm-se questionado o papel do Estado na segurança pública, assim como na garantia dos direitos humanos, já que, por intermédio da polícia, esse mesmo Estado utiliza da violência como meio de silenciar o povo, o que agrava o sentimento de insegurança pública:

Assim, em consequência de crescente custo de vida, as manifestações populares que tiveram lugar nas principais cidades de Moçambique, com maior ênfase na capital (Maputo), nos anos de 1993, 2008, 2010 e 2012, tal como descreve Chaimite (2014, p. 92) foram seguidas de repressão já que: A atuação da polícia, que esteve sempre em consonância com a "linha dura" adotada e expressa publicamente nos discursos das autoridades governamentais (Massimacu *et al.*, 2019, p. 882).

Essas repressões, como nos contam Massimacu *et al.* (2019), geraram, entre 1993 e 2010, quase duas dezenas de mortes e pelo menos 800 feridos. Os mesmos autores apontam ainda que a força em Moçambique tem sido usada fora dos limites da legalidade e de forma recorrente, sendo que a polícia é acusada reiteradamente de desrespeito aos direitos humanos.

Ora, ainda que minimamente, a morte da personagem Racua abala a empresa colonial, já que os constantes escândalos de violência do Estado envolvendo as populações africanas exploradas contribuíram grandemente para que mais africanos compreendessem a urgência das lutas de libertação nacional, assim como para que houvesse mais pressão sobre Portugal por parte da comunidade internacional. Note-se, nessa cena, uma peripécia em um cenário muito simbólico e imagético, em que o protagonista utiliza um saco de arroz para se enforcar. Esse saco torna-se uma arma de denúncia de uma morte literalmente induzida. As outras personagens deparam-se com o arroz espalhado pelo chão sobre um corpo que jaz silenciosamente. Presenciam, assim, um combate silencioso, afinal, o silêncio é a arma do oprimido. O arroz ou o colono, outrora opressores, são oprimidos e derramados sobre o chão. O nativo volta à terra a qual pertence; dessa vez, volta com o que lhe foi roubado. Com o seu sangue em silêncio, o camponês se manifesta.

Essa cena também nos faz pensar nas políticas públicas que se têm mostrado incapazes de combater eficazmente a pobreza em Moçambique. Massimacu *et al.* (2019), Brito *et al.* (2017) e Newit

(2012) explicam que, logo após a independência, ainda que a Frelimo tenha desenvolvido o seu braço armado em meio aos camponeses, nunca houve a famosa “aliança operário-camponesa”. Foi apenas com a classe média das zonas urbanas que desenvolveram, de fato, alianças políticas. Isso permitiu, mais uma vez, que a classe camponesa fosse marginalizada e que, em momentos de crise, como a Guerra dos 16 anos, não se beneficiasse da política de controle de preços, das medidas de promoção do acesso aos serviços, especialmente saúde, educação e habitação. O banditismo e o poder político, duas forças tão próximas, tornaram-se das poucas opções de sobrevivência.

Dito isso, podemos afirmar que o que aconteceu em Saua-Saua, a exploração e a espoliação organizada, acontecem todos os dias em solo pátrio. Vivemos em um Estado de tradição e de cultura da violência e da corrupção, o que se reflete no Índice de Percepção da Corrupção (IPC) 2021, em que Moçambique tem 26 pontos e ocupa 147 posição.²

5 Considerações finais

De forma breve e sucinta, Momplé (2008) demonstra, nesse conto, as políticas de opressão colonial portuguesas e o gravíssimo estado de pobreza em que os moçambicanos estavam mergulhados durante o regime colonial. Portanto, é por meio da personagem Mussa Racua que esse estado de miséria é melhor representado. Percebemos que Racua não tem nem uma “corda condigna” para se enforcar. A autora nos convida a pensar sobre o consciente ato de resistência empregado pela personagem ao desfazer-se de um saco de arroz e utilizá-lo para cometer o suicídio.

A partir desse ato, Momplé nos lembra como a morte foi e é janela de escape, objeto de resistência para muitos africanos escravizados. Por ora, ainda que o suicídio seja uma forma de violência contra si, já vimos que se trata também de uma forma de autodefesa. No caso de Mussa Racua, observamos que essa ação de re-

² Tal pontuação e posição valeu a Moçambique mais um alerta da Transparência Internacional (TI) sobre a necessidade de maiores esforços para garantir a transparência e a responsabilização dos culpados, de maneira que o país não entre numa espiral descendente (MUNDO LUSÍADA [...], 2022).

sistência o torna sujeito, dono de si. Finalmente ele tem um nome, e não é mais um número dentro da plantação. Trata-se agora de "um tal de Mussa Racua", como aponta o língua (intérprete): "[...] la este homem a passar, quando viu um enforcado numa mangueira. Aproximou-se e viu que era um tal de Mussa Racua [...] Era a mulher do tal Mussa Racua" (Momplé, 2008, p. 19).

Fanon (2008) explica que, ao perceber que o racismo é um "complexo inato", entendeu que se torna difícil se livrar dele. Foi, portanto, a partir daí que o autor decidiu se afirmar como negro, de maneira a fazer com que o outro o reconhecesse. Ao tirar a sua vida, Mussa Racua ativa em si um mecanismo de autodefesa e se faz conhecer. Também Dorlin (2020), ao debruçar-se sobre a brutalidade colonial, esclarece que quando a brutalidade vacila, o colonizado, aquele que ainda não chega a ser um sujeito, explode e se torna sujeito. Afinal, o confinamento em um corpo fantasmático é uma situação de condenação.

Por conseguinte, muitos são os moçambicanos que, assim como Mussa Racua, para fazerem se conhecer, ou melhor, para fazerem com que o governo reconheça o estado de pobreza no qual estão mergulhados, aderem em massa a manifestações populares colocando em risco suas vidas em detrimento de seus compatriotas.

Referências

ALÓS, Anselmo Peres. Memória cultural e imaginário pós-colonial: o lugar de Lília Momplé na literatura moçambicana. *Caligrama: Revista de Estudos Românicos*, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 137-158, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/233>. Acesso em: 5 abr. 2021.

BRITO, Luís *et al.* Revoltas da fome: protestos populares em Moçambique (2008–2012). In: BRITO, Luís. *Agora eles têm medo de nós!* Uma colectânea de textos sobre as revoltas populares em Moçambique (2008-2012). Maputo: IESE, 2017. p. 1-5. E-book. Disponível em: <https://www.iese.ac.mz/wp-content/uploads/2018/02/IESE-Food-Riot.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

BUTLER, Judith. Prefácio à edição brasileira. *In*: DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, Frantz. O preto e a psicopatologia. *In*: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 127-174.

FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAICE, Nilza G. de Oliveira. O deslugar do imigrante nacional em Moçambique no romance *Neighbours* de Lília Momplé. *Revista África e Africanidades*, [s. l.], ano XIII, n. 34, p. 1-16, maio 2020. Disponível em: <https://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/0060052020.pdf>. Acesso em: 10 set. 2023.

MASSIMACU, Albino *et al.* Tema: Violências do estado e segurança pública em Moçambique pós-independência. *Revista de Políticas Públicas*, Maranhão, v. 23, n. 2, p. 882-905, 2019. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3211/321161767026/321161767026.pdf>. Acesso em: 3 out. 2022.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

MBEMBE, Achille. *Políticas de inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MOMPLÉ, Lília. *Ninguém matou Suhura*. Maputo: Lília Momplé, 2008.

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

MUNDO LUSÍADA COM LUSA. Moçambique, e outros lusófonos, no Índice de Percepção da Corrupção 2021. *Jornal Mundo Lusíada*. São Bernardo do Campo, São Paulo, 25 jan. 2022. Disponível em: <https://www.mundolusiada.com.br/cplp/mocambique-e-outros-lusofonos-no-indice-de-percepcao-da-corrupcao-2021/>. Acesso em: 3 out. 2022.

NEWIT, Malyn. *História de Moçambique*. Tradução de Lucília Rodrigues e de Maria Georgina Segurado. Portugal: Publicações Europa - América, 2012.

NKRUMAH, Kwame. *A luta de classes em África*. Brasil: Nova Cultura, 2018.

Publisher

Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Letras. Publicação no Portal de Periódicos UFG. As ideias expressas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.