



TÂNIA DE RESENDE GARCIA

**IMANI E SEU HAVER DE SER: UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA
FANONIANA NA TRILOGIA AS AREIAS DO IMPERADOR, DE
MIA COUTO**

**LAVRAS – MG
2024**

TÂNIA DE RESENDE GARCIA

**IMANI E SEU HAVER DE SER: UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA FANONIANA NA
TRILOGIA AS AREIAS DO IMPERADOR, DE MIA COUTO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração em Literatura, para a obtenção do título de Mestre.

Profa. Dra. Roberta Guimarães Franco Faria de Assis
Orientadora

**LAVRAS – MG
2024**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Garcia, Tânia de Resende.

Imani e seu haver de ser: uma análise fanoniana na trilogia As
Areias do Imperador, de Mia Couto / Tânia de Resende Garcia. -
2024.

119 p. : il.

Orientador(a): Roberta Guimarães Franco Faria de Assis.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de
Lavras, 2024.

Bibliografia.

1. As Areias do Imperador. 2. Existencialismo. 3. Racismo. I.
Guimarães Franco Faria de Assis, Roberta. II. Título.


TÂNIA DE RESENDE GARCIA

IMANI E SEU HAVER DE SER: UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA FANONIANA NA TRILOGIA AS AREIAS DO IMPERADOR, DE MIA COUTO

IMANI AND HER MUST OF BEING: A FANONIAN ONTOLOGICAL ANALYSIS IN THE SANDS OF THE EMPEROR TRILOGY, BY MIA COUTO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, área de concentração em Literatura, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 25 de março de 2024.
Dr. Rodrigo Garcia Barbosa - UFLA
Dr. Daniel Marinho Laks - UFSCAR

Documento assinado digitalmente
 **ROBERTA GUIMARAES FRANCO FARIA DE ASSIS**
Data: 23/05/2024 19:09:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Roberta Guimarães Franco Faria de Assis
Orientadora

LAVRAS – MG
2024

À minha mãe, Cidinha, exemplo maior de dedicação e amor ao *Outro*. Sem sua coragem, perseverança e convicção, a realidade não teria mudado, as possibilidades não teriam adentrado, nenhuma linha teria sido escrita e eu nunca teria alcançado.

Te amo!

AGRADECIMENTOS

Ao meu companheiro Lucas Ferreira, amor por inteiro, pelo afeto sempre demonstrado e pela compreensão dos momentos não divididos, das horas isoladas e dos desalentos suportados. Sim constante e diário!

À minha orientadora Dra. Roberta Guimarães Franco Faria de Assis pelos múltiplos ensinamentos desses últimos anos, pelo apoio, pela paciência, pela brandura e pela humanidade com que sempre me escutou e direcionou.

Aos membros da banca Dr. Daniel Marinho Laks e Dr. Rodrigo Garcia Barbosa por terem aceitado participar da avaliação desta dissertação, me guiando por perspectivas não vislumbradas e consideradas, enriquecendo este trabalho. E também a todos os discentes que fizeram parte de minha trajetória.

Aos meus irmãos Thaís e Tiago por sempre me incentivarem nas minhas escolhas e serem meus maiores exemplos.

Aos meus sobrinhos Felipe e Lucas por me permitirem experienciar tamanho amor e alegria. Vocês são excepcionais!

A todos os meus familiares pelo acolhimento e torcida, vocês são base. Em especial, à Madrinha Lena por ser referência e inspiração.

À Daiana Ferreira, Juliana Mendonça e Mariana Mariano, de mãos dadas seguimos, na aceitação do ininteligível, no abraço fraterno e na amizade de uma existência.

Ao programa de pós-graduação em Letras da UFLA.

Muito obrigada!

RESUMO

A presente dissertação teve como proposta analisar a subjetividade existencial da personagem Imani Nsambe, narradora da metaficção historiográfica *As Areias do Imperador*, de Mia Couto, composta pelos romances *As Mulheres de Cinzas* (2015), *Sombras da Água* (2016) e o *Bebedor de Horizontes* (2018), buscando então entender quais elementos e fatores promoveram a percepção de uma experiência colonial, atravessada pela discriminação racial e pelo ser mulher, conduzindo-a na formação do seu sentir, pensar e agir. Assim, empregando conceitos basilares da teoria fanoniana como *interiorização*, *fechamento identitário*, *zona de não ser*, *eretismo afetivo*, *reconhecimento e luta por reconhecimento*, *dupla consciência* e *duplo narcisismo*, tal como as contribuições de Sartre para a teoria Existencialista, Simone de Beauvoir na questão de gênero, Hegel na elaboração da dialética do *Senhor e do Escravo* a fim de determinar a luta por reconhecimento de duas consciências, entre outros aportes teóricos. A atual pesquisa, alicerçada na concepção elaborada por Frantz Fanon, em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), de que os processos colonizatórios geraram uma alteração na estrutura social promovida pelo racismo, além de diversas mudanças psicológicas que resultaram em uma neurose psíquica coletiva de negros e brancos, percorreu o contexto histórico de Moçambique no final do século XIX, bem como a formação do corpo social da tribo de Imani, a questão do ser mulher nessas circunstâncias e o envolvimento afetivo com o sargento Germano de Melo, personagem que representa o colonizador para, desse modo, identificar a ontologia na qual a personagem foi elaborada.

Palavras-chave: Mia Couto; *As Areias do Imperador*; Fanon; existencialismo; racismo; Imani.

ABSTRACT

This dissertation's purpose was to analyze the existential subjectivity of the character Imani Nsambe, narrator of the historiographical metafiction *Sands of the Emperor*, by Mia Couto, composed of the novels *Women of the Ashes* (2015), *The Sword and the Spear* (2016) and *The Drinker of Horizons* (2018), thus seeking to understand which elements and factors promoted a colonial experience's perception, crossed by racial discrimination and being a woman, leading to the formation of her feeling, thinking and acting. Thereby, using the basic fanonian concepts theory such as *internalization, identity closure, zone of non-being, affective erethism, recognition and struggle for recognition, double consciousness* and *double narcissism*, besides Sartre's contributions to Existentialist theory, Simone de Beauvoir in the matter of gender, Hegel in the elaboration of the dialectic of Master and Slave in order to determine the struggle for recognition of two consciousnesses, among other theoretical contributions. The current research, based on the conception elaborated by Frantz Fanon, in his work *Black Skin, White Masks* (1952), that colonization processes generated a change in the social structure promoted by racism, in addition to several psychological changes that resulted in a collective psychic neurosis of blacks and whites, covered the historical context of Mozambique at the nineteenth century's end, as well as the social body's formation of the Imani tribe, the issue of being a woman in these circumstances and the emotional involvement with Sergeant Germano de Melo, a character who represents the colonizer to, in this way, identify the ontology in which the character was created.

Keywords: Mia Couto; Sands of the Emperor; Fanon; existentialism; racism; Imani.

INDICADORES DE IMPACTO

A Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003 – alterada e ampliada, posteriormente, pela Lei 11.645 de 10 de março de 2008 que englobou também a cultura indígena – modificou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), estabelecendo a obrigatoriedade no currículo oficial da Rede de Ensino fundamental e médio (públicos e particulares) a temática “História e Cultura Afro-brasileira e Africana”, sendo esses estudos realizados, em especial, nas áreas de Educação Artística e de Literaturas e História Brasileira. À vista disso, a presente dissertação apresentou, por meio da análise de três obras literárias do eminente escritor moçambicano Mia Couto e dos aportes teóricos do psiquiatra Frantz Fanon sobre o racismo e a racialização sofridos pelo corpo do homem de cor, como o processo colonizatório provocou distintas consequências na formação existencial do negro e, portanto, no seu atuar no mundo que reverberam até nos dias atuais. Além disso, como a observação das obras literárias se deu pela perspectiva da personagem principal, a jovem Imani, também foi apresentado os efeitos do ser mulher dentro de um sistema tribal no período colonial, demonstrando como a desigualdade de gênero determina caminhos e condições. Portanto, os resultados obtidos no estudo realizado promovem a reflexão sobre o racismo instituído e a discriminação pelo gênero, contribuindo assim para uma educação de qualidade e para a redução das desigualdades de gênero e de raça como preconiza os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Organização das Nações Unidas (ONU).

IMPACT INDICATORS

The Law 10,639 of January 9, 2003 – subsequently amended and expanded by the Law 11,645 of March 10, 2008, which also encompassed indigenous culture – modified the Education Guidelines and Bases Law (LDB), establishing the theme “Afro-Brazilian and African History and Culture” as mandatory in the official curriculum of the elementary and secondary education network (public and private), with these studies carried out, in particular, in the areas of Artistic Education and Literature and Brazilian History. In view of this, this dissertation presented, through the analysis of three literary works by the eminent Mozambican writer Mia Couto and the theoretical contributions of psychiatrist Frantz Fanon on racism and racialization suffered by the body of men of color, how the colonization process provoked distinct consequences in the existential formation of black people and, therefore, in their actions in the world that reverberate to this day. Furthermore, as the observation of literary works took place from the perspective of the main character, the young Imani, the effects of being a woman within a tribal system in the colonial period were also presented, demonstrating how gender inequality determines paths and conditions. Therefore, the results obtained in the study promote reflection on established racism and discrimination based on gender, thus contributing to quality education and the reduction of gender and racial inequalities as recommended by the Sustainable Development Goals (SDGs) of the United Nations (UN).

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	SOCIODIAGNÓSTICO E A NEUROSE DO RACISMO	22
2.1	As diferentes ocupações: Ngungunyane e Portugueses	31
2.2	Aculturação e desmantelamento do <i>Ser</i>	39
2.3	A redução pelo gênero	43
2.4	A neurose do racismo	45
3	ZONA DE NÃO SER, ERETISMO AFETIVO, RECONHECIMENTO/LUTA POR RECONHECIMENTO	53
3.1	Existencialismo e zona de não ser	56
3.2	O Eretismo Afetivo	68
3.3	Reconhecimento e Luta por reconhecimento	74
4	DUPLA CONSCIÊNCIA, IDENTIDADE E DUPLO NARCISISMO	85
5	CONCLUSÃO	112
	REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa sob o título “Imani e seu Haver de Ser: uma análise ontológica fanoniana na Trilogia As Areias do Imperador, de Mia Couto” é a ampliação das reflexões iniciadas em 2020 para a monografia de conclusão do curso de graduação, “O Existencialismo diante da Dialética Colonial ‘Eu e o Outro’ no romance *Mulheres de Cinzas*, de Mia Couto”. O início da pesquisa teve como *corpora* a metaficção historiográfica as *Mulheres de Cinzas* (2015), primeiro volume da trilogia *As Areias do Imperador* e teve como objetivo analisar a dialética existencialista do *Eu e o Outro* de Jean-Paul Sartre e o contraponto a essa teoria apresentado por Frantz Fanon em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), que apresenta uma desconfiguração dessa perspectiva quando aplicada na relação entre sujeitos brancos e negros.

Contudo, o preceito teórico do *Eu e do Outro* é apenas um dos conceitos trabalhados por Fanon em sua obra e, da mesma forma, o romance *As Mulheres de Cinzas* (2015) é o início de uma viagem ao passado moçambicano que se desdobra nos livros *Sombras da Água* (2016) e o *Bebedor de Horizontes* (2018). Assim, o interesse de ampliação do estudo e da análise da trilogia de Mia Couto, como um todo; mais especificamente das relações e eventos que constituem a personagem Imani ao longo dos *corpora* examinados foram fundamentais para a proposição desta dissertação.

A escolha da trilogia *As Areias do Imperador* como escopo desta pesquisa foi realizada, não somente por um incômodo pessoal, mas também porque a personagem Imani vive um conflito existencial e identitário, não se reconhecendo e se consubstanciando na condição em que vive. Em sua essência habita o dilema de se sentir fragmentada em dois mundos: o negro e o branco. No entanto, não é apenas a relação do *Eu e do Outro* que se altera. Mediante essa averiguação, questionou-se o porquê Imani experienciava tão intenso conflito. Qual era a origem dessa dissonância existencial? Quais foram os elementos que a levaram a se sentir dessa maneira? Imani buscou sair dessa confrontação? Se sim, como ela fez?

Assim, pautada nessas indagações e alicerçada, nesta nova etapa, pelos princípios teóricos fanonianos formadores de uma neurose psicossocial - *zona de não de ser, interiorização, eretismo afetivo, reconhecimento e luta por reconhecimento, dupla consciência e duplo narcisismo* – e também pelo *sociodiagnóstico*, além da contribuição de outros aportes teóricos como o Existencialismo de Jean-Paul Sartre, o ser mulher de Simone de Beauvoir, as denegações na luta por reconhecimento de Alex Honneth, entre outros, a análise da formação existencial da personagem Imani de *As Areias do Imperador*, de Mia Couto, foi realizada.

A *metaficção historiográfica* de Mia Couto se passa entre os fins do século XIX, de 1894 a meados de 1896, período em que o sul de Moçambique era governado pelo imperador Ngungunyane, um dos últimos líderes do Estado de Gaza que, posteriormente, tornou-se um herói nacional para os moçambicanos por representar o ideal de resistência contra a colonização definitiva de Moçambique por Portugal. E o enredo dessa narrativa se desenvolve a partir das sucessões de fatos relacionados ao Império Nguni¹ - sua tentativa de expansão até a prisão e morte do Rei de Gaza. Dentre o conjunto de acontecimentos desse marco histórico moçambicano, é retratado a trajetória de vida de Imani e do romance vivido pela personagem com o sargento português Germano de Melo.

Conforme define Linda Hutcheon (1991), a *metaficção historiográfica* tem por característica ser um romance que é autorreflexivo ao mesmo tempo que se apropria de acontecimentos e personagens históricos, ou seja, utilizando em seu enredo acontecimentos passados, bem como figuras antigas que tiveram destaque, esses romances os interpelam na concepção de serem verdades únicas e irrefutáveis. Para Hutcheon (1991) o papel da literatura, e das artes no geral (o cinema, a dança, a pintura, a música, a arquitetura, qualquer forma de expressão), é indagar os totalitarismos e as relações de poder existente no âmbito da história.

Dessa forma, fazendo esse resgate de elementos e fatos cristalizados pela história, a *metaficção historiográfica* passa a representá-los a partir da perspectiva de segmentos da sociedade que foram silenciados pelas narrativas oficiais e nas ficções. Em outras palavras, as narrativas passam a ser feitas na voz de personagens, como denomina Hutcheon (1991), *ex-cêntricos*, quer dizer, marginalizados e periféricos. Como por exemplo, a classe trabalhadora, as minorias étnicas raciais, as mulheres, os homossexuais, entre outros. Em *As Areias do Imperador*, de Mia Couto, a figura histórica do rei Ngungunyane e os acontecimentos que delineiam sua vida e reinado são revisitados e contados na perspectiva de uma mulher, ganhando contornos críticos e reflexivos.

Imani, narradora desta história, é uma jovem que vive com sua família e sua tribo, os VaChopi, na vila de Nkokolani. Eles estão nesta região porque, no passado, fugiram do litoral onde originalmente habitavam, porque o imperador Ngungunyane, no intento expansionista, invade e se apodera dessa localidade. Buscando, assim, uma vida melhor para sua família, o avô de Imani, Tsangatelo, decide ir para o interior à procura de refúgio.

Contudo, Portugal, em razão de políticas internas e externas, decide colonizar seus territórios na África, isso inclui Moçambique. Por causa do projeto imperialista luso e dos

¹ Soldados do imperador Ngungunyane.

interesses de Ngungunyane, os exércitos desses dois impérios entraram em embate. No centro dessas campanhas de domínio está, novamente, os VaChopi. Devido ao enfrentamento anterior com os VaNguni e pela ciência do poder de destruição do Império de Gaza, na confiança que o exército português tinha competência para vencer o inimigo e propiciar proteção, a tribo de Imani presta vassalagem à Coroa portuguesa.

Para a efetivação dessa ocupação, Portugal envia militares para solo moçambicano. Em uma dessas remessas, está o sargento Germano de Melo, um soldado que vai para África devido ao seu banimento de Portugal. Seu exílio acontece por ter se envolvido em uma revolta contra a Coroa portuguesa, no intuito de implementar o regime republicano em terras lusas. Fracassada a revolta, Moçambique foi a sua condenação.

Nesse território, Germano de Melo é nomeado para assumir o posto de Nkokolani e proteger esta comunidade contra as invasões e ataques dos Vátuas². O sargento desembarca em Lourenço Marques (atual Maputo) no final de 1894, véspera de um ataque à cidade, apontado pelos portugueses como sendo uma retaliação do Rei de Gaza. No entanto, na perspectiva de Germano, o real motivo era o aumento dos impostos realizado pela Coroa portuguesa, levando a revolta dos Landins. Segundo o sargento, Portugal aproveita a ocasião para avançar nas terras ocupadas pelo imperador Ngungunyane.

Após uma estadia de quase um mês em Lourenço Marques, Germano de Melo inicia sua jornada para seu destino final: a vila de Nkokolani. Sua chegada nesse lugarejo acontece em meados de janeiro de 1895, sendo recepcionado por Imani. Essa incumbência lhe foi designada, pois dominava a língua portuguesa e possuía os modos de uma branca. A vinda desse oficial, para os VaChopi, era a salvação trazida de solo português e, para a jovem, de certa forma, a materialização da sua formação imagética em relação ao indivíduo branco.

Igualmente à moça, o sargento se apresenta como alguém meditativo nas questões relativas à sua vida. Conforme, por exemplo, nesta passagem em que pondera a real razão para ter-se tornado republicano e entrado na revolta. Segundo ele, foi por amor à sua mãe e rancor de um pai tirano. Em suas palavras: “como se, ao querer matar o rei, eu me vingasse do meu distante e severo progenitor” (COUTO, 2015, p. 314).

² Em seu artigo “Invasões estrangeiras e formação do estado sul de Moçambique”, o Professor e Historiador Hector Guerra Hernandez (2013) explica a diferença dos termos Tsonga, Landim e Vátua. O termo Tsonga é utilizado para definir as diversas populações existentes ao sul do rio Save, ou seja, a parte sul de Moçambique no período de constituição do Império de Gaza, sendo esta nomenclatura amplamente adotada a partir do século XX. Já o termo Landim denominava os povos que circundavam “as terras da coroa”, nomeadamente Lourenço Marques (Maputo) e Inhambane, e com os quais os portugueses tinham relações comerciais e, em alguns casos, de alianças para defesa e proteção. A expressão Vátuas definia expressamente os invasores Nguni e suas hostes de Landins “assimilados”.

No entanto, apesar de em diversas situações apresentar indagações profundas de sua formação e de sua condição atual, em tantos outros ele simboliza simplesmente o colonizador europeu, com todos os seus pré-conceitos:

Confesso que aquela risada provocou em mim uma incontida raiva, como se estivesse perante uma manifestação do demónio. Aqueles modos, subitamente rudes e ásperos, renovaram em mim a triste suspeição: por muito que lhes ensinemos a nossa língua, por mais que se ajoelhem perante um crucifixo, não deixarão nunca os cafres de ser crianças em estado selvagem. (COUTO, 2015, p. 126)

Em seguida à recepção de Germano, as funções de Imani entendiam-se em ensinar o básico da língua local para ajudar o militar em suas funções e comunicações, feito que nunca ocorreu, e auxiliá-lo em tudo que precisasse. Embora denotando universos opostos, do contato constante entre Imani e Germano de Melo surgirá um interesse e uma curiosidade que se transformará, a princípio, em uma grande paixão e um intenso romance, muito apoiado e incentivado pelo pai da moça, Katini Nsambe, que sempre considerou o mundo branco uma salvação para a raça inferior a que pertenciam e para a miséria em que viviam.

A vida de Germano em Nkokolani se resumia em participar de pequenas reuniões em Chicomo para se situar dos avanços e dificuldades da campanha portuguesa contra Ngungunyane, em fazer a revista das armas deixadas no quartel, trocar correspondência com seus superiores informando o que acontecia naquela redondeza e conversar com Imani e os demais integrantes da vila. Suas responsabilidades não eram tão significativas a ponto de ajudar Portugal contra os Vátuas. A base militar em Nkokolani era mais para marcar a presença portuguesa e dar a sensação para os moradores da tribo que estavam protegidos.

Soldados Ngunis eram sempre vistos na região, amedrontando os que ali viviam, mas sem atacar os Vachopi, até então. Porém, conforme a tensão entre os dois impérios (Gaza e Português) vai crescendo, a tropa de Ngungunyane começa a assaltar as aldeias que aviam prestado vassalagem a Portugal e os VaChopi era uma delas. Assim, em 27 de junho de 1895 Nkokolani é atacada por soldados Ngunis e muitos são os mortos e feridos. Devido à falta de ajuda dos portugueses, os VaChopi se revoltam e decidem atacar o posto militar, onde se encontra Germano de Melo, para exterminá-lo.

Aflita com a situação, Imani corre para avisar o amado. No quartel, além de Germano de Melo, estava a italiana Bianca, a dona da hospedaria na qual o sargento havia se alojado em Lourenço Marques. Fazia alguns dias que a mulher havia chegado para fazer uma visita ao amigo. Para a surpresa da jovem, ao escutar seu relato, Germano prepara uma metralhadora

para matar a todos, inclusive seu pai e irmão. Diante desta conjuntura, o clímax deste primeiro romance, a menina acaba por escolher salvar os seus. Retirou uma arma instalada na parede do quartel e atirou na mão de Germano, evitando assim um massacre. Estes são os acontecimentos apresentados no primeiro livro da trilogia, *As mulheres de Cinzas* (2015).

Em *Sombras das Águas* (2016), o segundo livro, com o sargento ferido e a vila prestes a ser atacada pelos Ngunis novamente, uma comitiva formada por Imani, pelo seu pai e irmão Mwanatu, o sargento Germano de Melo e a italiana Bianca parte em direção ao hospital militar de Inhambane. Por causa da gravidade dos ferimentos do sargento, o grupo é obrigado, como entreposto, a parar em Sana Benene. Nesta vila vivia o padre Rudolfo - o mesmo que educou Imani e seu irmão - com sua esposa, uma negra chamada Bibliana.

Percebendo o estado de saúde de Germano, Katini decide mudar os seus planos em relação à Imani, acreditando que o sargento não tem mais condições de oferecer uma vida melhor para a filha e realizar o seu sonho de alcançar o mundo dos brancos. Deste modo, o pai pede para Bianca levar a jovem juntamente com ela para Lourenço Marques, onde poderia trabalhar em um dos bares noturnos da italiana, servindo os militares portugueses. Em um primeiro momento, ela recusa, mas depois admite que já havia pensado nesta possibilidade.

No entanto, vários pequenos imprevistos, devido à guerra, vão se sucedendo e a possibilidade de Bianca voltar para Lourenço Marques, levando com ela Imani, vai diminuindo. Além disso, uma tragédia decorre sobre a família Nsambe, o irmão Mwanatu é assassinado quando tentava regressar à Nkokolani para obter notícias sobre a aldeia e seu povo após ao ataque Nguni. Desse modo, vendo suas opções de planos esvaírem – Germano invalidado e Bianca presa em Sana Benene com a comitiva – e movido por um sentimento de vingança pela morte do filho, Katini Nsambe decide, então, entregar a filha como esposa para Ngungunyane, já que este logo mais será um prisioneiro e exilado para Portugal, destino ideal para Imani, e oportunidade perfeita para Imani assassinar o imperador, segundo seu pai.

Na infância, quando viviam na costa litorânea, Imani foi enviada para ser educada na Missão portuguesa pelo padre Rudolfo por ordens de Katini, feito que traz muitas consequências para a vida da jovem. Agora, com a determinação de entregá-la para Ngungunyane, mais uma vez, o poder patriarcal de Katini engendra os rumos do destino da filha. O que o pai da jovem não sabe é que Imani está grávida de Germano de Melo e essa deliberação na vida da moça lhe colocará em um abismo maior do que ela já experienciava.

Por sua vez, o sargento é resgatado pelo tenente Ayres de Ornelas e transferido para Chicomo. Nesta nova localidade, ele recebe tratamento para os ferimentos em sua mão e continua prestando serviços militares a Portugal, pois a guerra está em seu ponto mais alto. O

exército luso, após ter vencido as batalhas de Marracaune e Magul, além de ter contido a revolta de Lourenço Marques, recebe, vindos de Portugal, mais armamentos e batalhões de infantaria; entre eles está a chegada do capitão Mouzinho de Albuquerque, um ilustre oficial que foi o responsável pelo comando da ofensiva em Coolela e da prisão de Ngungunyane.

O triunfo desses episódios aumentou a confiança nos militares portugueses em relação à vitória lusa em Moçambique, principalmente a de Mouzinho, que queria atacar Manjacaze, capital do Império de Gaza, o mais rápido possível, mesmo tendo Ngungunyane enviado o guerreiro Zixaxa como prisioneiro em demonstração de sua intenção de paz. Zixaxa era um dos régulos que haviam atacado Lourenço Marques e era exigido pelos portugueses como condição de acordo proposto a Ngungunyane para pôr fim à guerra.

O capitão Mouzinho de Albuquerque segue com seu plano para atacar a capital do império Gaza. Ao invadir Manjacaze, descobre que o Rei de Gaza havia fugido para Chaimite, local onde ocorre o cerco final, o rendimento e prisão de Ngungunyane e seu séquito: o filho Godido, o tio Mulungo, o inimigo Zixaxa e três esposas; as rainhas do imperador – Dabondi, Muzamussi, Namatuco, Patihina, Machacha, Xesipe, Fusi e Tuka – e Imani.

O último volume, *O Bebedor de Horizontes* (2018), e desfecho desta saga, conta a travessia do cortejo de um imperador vencido e de sua comitiva para terras portuguesas. Em seguida a prisão em Chaimite, os prisioneiros embarcam no cais de Zimakaze com destino ao porto de Languene. Mais tarde, são levados ao estuário do Limpopo e, por fim, à Lourenço Marques, onde todos embarcam no navio África com destino a Portugal.

Durante a viagem, Imani é designada como tradutora e sofre, ainda mais, o desprezo de seus conterrâneos e dos próprios portugueses: “[...] pedir-lhe-ei que me proteja de duas ganâncias: a dos meus irmãos negros que me querem morta e a dos brancos que desejam violarme [...]” (COUTO, 2018, p. 70). Nesse percurso, a jovem fica mais na companhia das rainhas, aproximando-se e desenvolvendo laços de amizade, principalmente, com Dabondi. Elo esse que será desfeito somente com a morte desta última em São Thomé.

O convívio com os prisioneiros e com o próprio Ngungunyane faz Imani perceber que aquele rei que por tanto tempo aterrorizou muitas pessoas não era o homem altivo e poderoso que todos imaginavam: “[...] custa-me, admito, ver humilhado aquele que tanto obrigou os outros a se ajoelharem [...]” (COUTO, 2018, p. 154). Ngungunyane está, além da humilhação pela derrota para os portugueses, completamente amedrontado. Ele sabe que nunca mais irá regressar, pois, na tradição zulu, quem atravessa o mar não pode mais voltar. Esse mito não é baseado em pressentimentos, mas na certeza da experiência de todos os africanos, afinal, “[...]”

sejam escravos, sejam donos de escravos. Nenhum nunca voltou. Quem entra no mar perde o seu nome [...]” (COUTO, 2018, p. 81). O Rei Nguni sabia qual era a angústia de sua sina.

Esse soberano, que até então arruinava todos aqueles que iam contra sua vontade “[...] o que já tinha feito com as andorinhas. As velozes aves não lhe obedeciam, mandou exterminá-las. [...]”³ (COUTO, 2016, p. 288), agora sofria violências por parte dos portugueses:

Durante dias consecutivos fui agredido a socos e pontapés. Sei que não foram instruções suas. Mas continuo recebendo pancada, muita pancada. No início pensei que se tratasse de pancadaria a fingir. Mas as pauladas eram demasiado dolorosas para serem falsas (COUTO, 2018, p. 83)

Já em solo lusitano, todos os cativos são levados para um forte em Lisboa, onde permanecerão até o dia do transporte para seus destinos definitivos. Nesse interim, Imani dá à luz a seu filho, mas a pedido do sargento, sua mãe pega o filho do casal para criar, deixando Imani despedaçada e sem mais razões para viver. Depois de um tempo, homens e mulheres recebem cursos distintos.

Os homens são levados para os Açores. Nesse arquipélago, Ngungunyane aprenderá a falar português, se sucumbirá a roupas e sapatos, entregando-se ainda mais ao álcool. Nunca mais regressaria vivo a Moçambique. As mulheres não podem acompanhar os homens porque, na concepção portuguesa, os Açores, por ser uma terra muito religiosa, não tem problema em receber os africanos sofrendores, mas jamais o pecado da poligamia. Nas palavras de Imani: “[...] A moral tem as suas interdições e os seus consentimentos no que respeita às mulheres. Putas, sim. Amantes, talvez. Polígamas, nunca [...]” (COUTO, 2018, p. 278)

Por essa razão de princípio e devoção, as mulheres vão ser transferidas para São Thomé. A matriarca trabalhará carregando pedra em uma obra de um estaleiro, muitas outras na limpeza do hospital; Imani e Dabondi são postas a servir em um bordel para o exército. Ao contrário dos homens, após quinze anos, em 1911, com o fim da monarquia portuguesa e instauração do governo republicano, sete das dez mulheres que haviam embarcado em Moçambique com destino a Portugal retornam para seu país de origem. Entre elas está Imani.

Na viagem de volta a Moçambique, Imani, uma mulher agora amadurecida, tem autorização para visitar a mãe de Germano e seu filho. Nas poucas horas de escala tinha a intenção de resgatar seu filho e levá-lo junto de si para Moçambique. Dona Laura, mãe de

³ Relação intertextual com o conto *Quem manda aqui?* presente no livro *As Andorinhas* (2009) da também moçambicana Paulina Chiziane. Esse é um dos trechos trazido por Mia Couto referente ao conto de Paulina. Em alguns outros momentos da narrativa, o texto é referenciado novamente.

Germano, encontra-se já enferma e o jovem rapaz, ao ver Imani, não a reconhece como mãe. Havia aprendido a amar outra mulher como genitora. Imani descobre que Dona Laura havia preservado o nome do filho, dado por ela: Sanga. É revelado também que Germano estava voltando para Portugal na próxima semana, mas muito doente. Depois dessa visita rápida, Imani regressa ao barco, com última parada em Moçambique. Ela volta a viver em Nkokolani com suas sobrinhas-netas.

No dia da independência de Moçambique, momentos finais da narrativa de Couto, Imani com noventa e cinco anos, recebe a visita de um jornalista que acredita que ela era a única sobrevivente das mais de trezentas mulheres que o rei Ngungunyane teve. Sua sobrinha-neta Mozi quer que a avó minta para poderem ser da família dos heróis, ganhando fama e fortuna. A anciã se recusa e, ao invés, entrega ao escritor todos os cadernos que escreveu e as cartas que recebeu contendo a sua visão da história e dos fatos. A única coisa que lhe interessa, em troca, é que homem se passe por seu neto.

O entrelaçamento entre a moçambicana Imani e o português Germano é o tema principal e também a estrutura do romance. Apesar da narrativa ser contada em primeira pessoa, pois a trilogia são os cadernos de memória de Imani, nos três volumes da trilogia, há um interessante contraponto à narrativa da menina por meio do ponto de vista de Germano de Melo, apresentado por cartas guardadas e correspondidas com Ayres de Ornelas. Sem seguir rigorosamente uma alternância dos capítulos para cada voz, sempre depois da apresentação dos fatos por Imani, é apresentado o olhar de Germano sobre aquela mesma passagem, demonstrando as diferentes perspectivas e reflexões realizadas.

Essa estratégia de escrita, isto é, vozes se alternando, já utilizada por Mia Couto em outros romances, como *O outro pé da sereia* (2006) e *Terra sonâmbula* (2007), por exemplo, é adotada ao longo de todo o volume I - *Mulheres de Cinzas* (2015). Já no volume II - *Sombras da Água* (2016) e no volume III - *O Bebedor de Horizontes* (2018) são introduzidos capítulos que não são narrados por eles. No entanto, sempre que um deles retoma a narrativa, há esse resgate dos fatos e perspectivas, num jogo de cruzamento de ideias, pensamentos e conflitos.

O enredo dessa trilogia expõe elementos que vão muito além da afeição que floresce entre Imani e Germano. O sentimento é transpassado e impactado por questões raciais e históricas que acabam transformando o amor e o afeto em si em um objeto, de certa forma, periférico. Esses elementos externos delineiam não somente o surgimento dessa relação amorosa, mas também sua fissura, bem como implicações na formação subjetiva de Imani e Germano de Melo que acabam reverberando na maneira que veem seu relacionamento e a si mesmos. Ler as linhas e entrelinhas da tessitura da existência do Ser Imani reclama um olhar

crítico para esses componentes, considerando também as relações que ela estabelece com seu pai, com sua tribo, com os colonizadores e, principalmente, com o sargento Germano de Melo.

Fanon (2008) acreditava que a configuração política e social criada no período colonial foi responsável por aquilo que ele denominou de *neurose do racismo*, isto é, um transtorno psíquico causado pela discriminação racial que gerava um complexo de inferiorização no Ser do negro. Isso acontece, pois, a chegada dos europeus em territórios africanos provocou mudanças na forma como as populações locais operavam.

Em outros termos, as potências europeias intervieram diretamente na organização política dos territórios ocupados, ou seja, a vassalagem e impostos também eram cobrados pelos países colonizadores, a matéria-prima e a exploração de mão-de-obra tinham o mesmo destino, comércio com a produção interna das potências imperialistas era organizado em territórios africanos. Essas transformações demandaram a presença dos colonizadores nesses territórios, o que causou também a transfiguração social.

No contato entre brancos e negros a diferença da cor da pele se torna um forte instrumento e discurso para a realização e concretização do projeto imperialista colonizatório. É criado o estereótipo do indivíduo ífero, desprovido de capacidades e, portanto, de direitos. O lugar do negro é a margem, o periférico, a subserviência. O branco é o poder universal, detentor de tudo e de todos. Essa nova configuração não altera apenas o modo de viver do corpo social, a forma de agir e de pensar do negro também é transfigurada.

Se o branco praticava o racismo, o negro sofria e também absorvia. O segregacionismo inicial provocou a sujeição; também desencadeou, segundo Fanon (2008), outros transtornos no estado psíquico, como por exemplo a interdição da *zona de não ser*, o *eretismo afetivo*, a *dupla consciência*, o *duplo narcisismo*, que arquitetaram, juntamente com o *complexo de inferioridade*, a *neurose do racismo*.

Assim, baseando-se no fundamento da neurose de Freud, o racismo poderia e deveria, em uma observação psicológica e social, ser considerado uma neurose coletiva e não individual, pois é um construto psíquico realizado de maneira global e detém sua gênese na estrutura econômica e política colonial, reverberando sua organização até nos tempos atuais. E a única maneira de dismantelar o sistema do racismo em uma sociedade é, primeiramente, compreendendo as características políticas, sociais e econômicas vigentes. Só assim, seria viável a desalienação da *neurose do racismo*. (FANON, 2008)

Essa análise socioeconômica, o psiquiatra denominou *Sociodiagnóstico*, princípio teórico discutido no primeiro capítulo desta dissertação. Esse conceito foi utilizado com o intuito de compreender quais mecanismos históricos, sociais e econômicos imperavam em

Moçambique no século XIX que impactaram diretamente a realidade vivida de Imani, ou seja, na criação da sua qualidade de indivíduo que pensa, sente e age, a ponto de a jovem afirmar, logo nas primeiras páginas de *Mulheres de Cinzas*, não ser ninguém, pois vive sempre no limbo da interseccionalidade da sua raça, do seu gênero e da sua etnia.

O fato de Imani dizer que não é uma pessoa/um indivíduo, demonstra que ela sofre de uma crise existencial, quer dizer, ela não identifica princípios formadores de sua essência advindos de sua liberdade de ser. Para a jovem, o seu viver é um construto de referências decorrente da imposição do *Outro*. Na teoria Existencialista, Sartre (1987) defende que todo indivíduo nasce livre, ou seja, não há elementos culturais e socioeconômicos que interfiram na autonomia do indivíduo. Outro aspecto da tese sartreana é que a concretização do existir só se realiza na relação com o *Outro*, mas esse vínculo só ocorre no nível de uma interrelação e não de uma interdependência. (SARTRE, 1987)

Assim, questionando a perspectiva para a dialética do *Eu e do Outro* de Sartre (1987), Fanon (2008), também dentro do enfoque Existencialista, propõe o conceito de *zona de não ser*. No segundo capítulo dessa dissertação, uma análise apoiada na perspectiva existencial fanoniana foi realizada com a intenção de verificar quais foram os embargos no existir de Imani que a impediram de viver sua liberdade de escolha, enfrentando as angústias e conflitos existências que permitem a elaboração da subjetividade individual.

Ampliando a observação, ainda no segundo capítulo, percebeu-se que havia uma lacuna na teoria fanoniana de *zona de não ser*, pois Fanon (2008) diz que ser negro configura razão para a castração psíquica da liberdade de ser. No entanto, ele desconsidera que o simples fato de ser mulher, associado com a cor da pele, gera um outro complicador. Dessa forma, trazendo a condição do gênero para a questão do *eretismo afetivo*, também proposto por Fanon (2008), mas juntamente com as contribuições de Simone de Beauvoir (2016) e Alfred Adler (1917), indagou-se como Imani buscou sua ascensão social posto que ela não é uma negra que vê na relação com um homem branco a possibilidade mais próxima de alcançar os privilégios brancos; além de, através dos filhos de um relacionamento interracial, clarear a raça.

Por fim, o segundo capítulo ainda traz um exame do mecanicismo que permite explicar como Imani constrói uma relação amorosa com o Sargento Germano de Melo, sendo que esse romance está cerceado por *denegações*. Isso acontece porque, como já exposto, a existência exige o *Outro*. Ao adentrar essa dialética uma *luta por reconhecimento* é estabelecida. O *Eu* só se concretiza por meio do *reconhecimento* do *Outro*. Para Fanon (2008), a discriminação racial abala a formação subjetiva e afetiva do negro porque também adentra o fundamento do

reconhecer e ser reconhecido como indivíduo. Para explicar como o ser ontológico⁴ do negro é afetado, o psiquiatra utilizou a dialética do *Senhor* e do *Escravo* de Hegel, demonstrando que, igualmente na teoria sartriana, há um desequilíbrio na relação entre brancos e negros, explicado através dos apontamentos de Axel Honnet (2003). E é através dessas prerrogativas que a relação de Imani e Germano de Melo é analisada.

Tanto a concepção de inferioridade quanto a de superioridade racial é um construto social, econômico e psicológico que teve como fundação e impulso à colonização. A elaboração, na disposição mental de Imani, da internalização de ser um indivíduo secundário ao *Outro* é o que, no nosso entendimento, mais a coloca no conflito existencial que a permeia, isto é, de não ter o sentimento de pertencimento nem no mundo branco ou no negro. Mas como a jovem moça é introjetada e incorporada nesse domínio mental?

O exame dessa indagação, elaborado no terceiro e último capítulo, foi realizado com o auxílio das concepções fanonianas de *dupla consciência* e *duplo narcisismo*, além da contribuição para o tema de Deivison Faustino (2022). O racismo e a racialização acarretam fechamentos identitários. Ao limitar o acesso do negro em sua *zona de não ser*, negar seu *reconhecimento* e alterar a lógica da *luta por reconhecimento* é provocado a *dupla consciência*, isto é, o negro percebe a si e o mundo através da perspectiva criada pelo branco. Pode parecer que apenas um lado da dialética branco x negro é afetado, mas não. Ao criar o negro, o branco também cria para si uma representação imagética do que é ser um branco, ou seja, um *duplo narcisismo*.

A dissertação, no geral, buscou analisar o haver de ser existencial de Imani ao longo de sua trajetória na trilogia *As Areias do Imperador*. Mesmo sendo esta personagem o foco principal, as relações estabelecidas com o pai, a família, a tribo, os colonizadores portugueses e com sua paixão, o sargento Germano de Melo, não puderam ser ignorados, nem mesmo o tempo da narrativa.

Os fundamentos de Fanon (2008) e os demais pensadores consultados foram importantes aportes teóricos para ajudar na compreensão de todas as máscaras – branca, feminina, tribal – que Imani precisou vestir para sobreviver, mas que a impediu de descobrir, espontaneamente, na experimentação do mundo, quem ela realmente gostaria de ser. Além disso, os elementos estruturantes de um romance de metaficção historiográfica também foram fundamentais para a explicação da multiplicidade e complexidade dos constituintes da

⁴ Ontológico, neste trabalho, está relacionado ao estudo do ser, isto é, quais são os constituintes formadores da opinião, dos valores, dos sentimentos, da visão de mundo de cada indivíduo. Tenta explicar como o sujeito se fundamenta a partir de si mesmo e pelas suas experiências vividas.

personagem Imani, esclarecendo em muitos momentos a reorientação assumida pela personagem de Couto dentro de sua perspectiva histórica social.

2 SOCIODIAGNÓSTICO E A NEUROSE DO RACISMO

Mia Couto produz a metaficção historiográfica *As Areias do Imperador* inspirado nos acontecimentos históricos reais como, por exemplo, o ultimato britânico a Portugal, a queda do Império de Gaza, as rainhas de Ngungunyane, a prisão e morte do Leão de Gaza, entre outros. Nos romances que compõem a trilogia, os contornos da história, mas não somente, têm uma reverberação tão grande que acabam delineando a vida de Imani, trazendo implicações nos aspectos social, cultural e ético dessa personagem, além de impactar na tomada de consciência de si e sua realidade.

Esses efeitos são os desdobramentos acarretados pelo processo colonizatório e de migrações internas, afetadas pelas ações de Ngungunhane e pela intensificação da colonização portuguesa. À vista disto, a análise e a compreensão da formação identitária e existencial da personagem Imani exigiu, primeiramente, a investigação dos interesses econômicos e políticos de Portugal na ocupação do território Moçambicano, bem como as consequências socioculturais advindas desse processo. Além disso, compreender também os movimentos interiores que abalaram tanto Imani quanto a sua tribo, os VaChopi.

Em 1951, entre seus 25 e 26 anos, Fanon escreveu como trabalho de conclusão de curso, intitulado “Ensaio sobre a desalienação do negro”, o texto que, no ano seguinte, seria publicado como o livro *Pele negra, máscaras brancas*. A princípio, os escritos foram recusados como trabalho final pelos membros da banca julgadora, pois, segundo Lewis Gordon (2008 *apud* FANON, p. 13), “eles preferiam uma abordagem positivista”, ou seja, mais científica e prática para os fenômenos psicológicos. A tese psiquiátrica apresentada para a conclusão de seu curso é hoje um outro livro: *Alienação e Liberdade* (FANON, 2008).

A grande proposição do livro *Pele negra, máscaras brancas* foi, através de um estudo psicológico - perpassando por questões psicanalíticas e filosóficas -, compreender a relação entre o negro e o branco no âmbito psicossocial, avaliando, principalmente, as perturbações mentais alienantes, advindas do processo de colonização, nesta dialética. Dentre essas perturbações está, principalmente, a *interiorização* da epidermização que, para Fanon (2008), culmina no desmantelamento da *zona de não ser*, no surgimento do *eretismo afetivo*, da *dupla consciência* e do *duplo narcisismo*.

Fanon (2008) acreditava que o racismo era fruto de uma neurose sofrida pela coletividade, ou seja, uma neurose psicossocial, pois as mudanças psíquicas não afetavam apenas um grupo, mas causavam *fechamentos identitários* nas partes envolvidas. A única saída

para “pôr fim neste círculo vicioso” (FANON, 2008, p. 27) do racismo, não era apelando somente “à razão ou ao respeito pelo homem”, mas pela “luta” (FANON, 2008, p. 185).

É importante destacar, neste momento, que na escrita de *Pele negra, máscaras brancas*, ainda não havia sido delineada e configurada a ideia de luta armada proposta pelo psiquiatra, posteriormente, como forma de reivindicar o devido reconhecimento social do negro vislumbrada em os *Condenados da Terra* (1961). Nesta altura de sua vida e de sua escrita, entende-se que a luta proposta é uma procura à ruptura psíquica do estado de alienação em direção ao estado universal do *Ser*, considerado como a plena capacidade de consciência sobre si e o todo que o cerca.

A perspectiva adotada nesta pesquisa é a de que Fanon acreditava, ainda, numa emancipação e autonomia psíquica e social, o que, a posteriori, culminaria no fim do racismo. Portanto, aqui compreende-se luta como uma *luta por reconhecimento*, princípio proposto por Hegel e analisado por Fanon. Seu pensamento, como se sabe, sofrerá transformações, mas esta perspectiva não é o foco desta pesquisa.

Assim, como proposta para eliminar/tratar a neurose psicossocial era preciso um *sociodiagnóstico*. A concepção de *sociodiagnóstico* permite, segundo Fanon (2008), distinguir não apenas os efeitos psíquicos causados pelo racismo, mas também desnudar quais mecanismos uma sociedade elabora – mais precisamente sociais e econômicos – que influenciam na formação da subjetividade humana, principalmente a do negro, pois, segundo Fanon (2008, p. 28), “é pelo homem que a Sociedade chega ao ser”, ou seja, os elementos que estruturam e fazem determinada sociedade operar - e nas colônias essa operacionalidade não foi diferente - tem impacto na formação da consciência individual e, conseqüentemente, coletiva.

Portanto, conhecendo as alienações do conjunto social, também conhecemos nossas próprias alienações:

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- Inicialmente econômico;
- Em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008, p. 28)

Posto isto, o alcance da constituição subjetiva de Imani engloba a retomada dos fatos históricos referenciados por Couto no final do século XIX envolvendo Portugal e Moçambique, permitindo assim a análise das conformações sociais que definitivamente nortearam os impasses do viver de Imani, impossibilitando a realização do querer e poder no que tange às decisões individuais, mas também coletivas, demonstrando que a força dessas questões (socioeconômicas e cultural valorativa) corrompe qualquer aspiração, liberdade e existência.

Partindo desse princípio, foi preciso entender as bases coloniais, tal como a dinâmica interna de Moçambique. Desta forma, quando e por que Portugal colonizou esse território? A colonização moçambicana pelos lusos iniciou no século XV. Atendendo a um projeto expansionista de Dom João, rei de Portugal à época, ao mesmo tempo comercial (busca de novas rotas comerciais e extrativistas) e religioso; simultaneamente, ao domínio de técnicas navais, tecnologia propícia e posição geográfica privilegiada (correntes marítimas favoráveis), em 1498, Vasco da Gama chega à Moçambique durante sua expedição em direção às Índias na procura do mercado de especiarias. (NEWITT, 1995).

Nos anos seguintes, Gama retorna ao território moçambicano e constata que as cidades de Kilwa e Sofala são importantes pontos comerciais nesta região. Nessas povoações, mercadores árabes vinham para trocar seus produtos por ouro e ferro vindos dos Império de Monomotapa⁵ e faziam uma ponte comercial entre a Europa e o mercado da Índia. Além disso, essas duas cidades eram pontos estratégicos para a obtenção de poder político e econômico no Oceano Índico:

Os portugueses acreditavam que o volume do comércio de ouro de Sofala e Kilwa era muito maior do que de fato era, e a expectativa de que isso cobriria os custos de seus carregamentos de pimenta ajudou a determinar suas primeiras ações na costa. No entanto, a África Oriental era importante aos portugueses de outra maneira também. Antes da chegada dos Portugueses, Kilwa havia prosperado como porto de escala e transbordo para comerciantes incapazes de completar as viagens para o sul em uma mesma temporada, e Portugal considerou os portos africanos úteis pela mesma razão. Navios navegando entre Índia e Europa precisavam de uma estação intermediária

⁵ Moçambique faz parte da chamada África Austral, atualmente formada por África do Sul, Angola, Botswana, Comores, República Democrática do Congo, Lesoto, Madagascar, Malawi, Maurício, Namíbia, Seicheles, Essuatíni, Tanzânia, Zâmbia e Zimbábue. Durante séculos, diferentes povos migraram nessa região, sendo a maioria do povo moçambicano originário dos Bantu. No início do século XIV, uma tribo Bantu, os Makarangas, aliados a tribos Chonas, formaram uma civilização conhecida como o Império de Monomopata que se estendia por todo rio Zambeze até o rio Limpopo e do deserto do Kalahari ao Oceano Índico. A economia dos Monomotapa baseava-se no comércio de ouro e outros metais com o exterior, além de escravos destinados à Índia. Este império durou do ano 1000 até 1830 e sua decadência teve início com a chegada dos portugueses e a disputa do comércio com os árabes. Além do mais, invasões Zulus também contribuíram para seu fim. (FRELIMO, 1995)

onde reparos poderiam ser feitos, homens doentes desembarcados e nova tripulação levada a bordo, e onde água e provisões poderiam ser obtidas. Às vezes os navios tinham que aguardar meses na costa por uma monção favorável. Um porto no leste africano teria que ser implementado como uma base naval para atender estas necessidades práticas. (NEWITT, 1995, p. 17-18, tradução nossa⁶)

Mediante esses fatos, em 1504, as duas cidades foram ocupadas pelos portugueses e feitorias foram criadas, isto é, postos fortificados de comércio para a negociação de ouro e, posteriormente, marfim e escravos. Essa ocupação inicial não demandou a penetração profunda no território moçambicano, nem mesmo proporcionou um desenvolvimento territorial expressivo, apesar da atividade econômica estabelecida.

A presença portuguesa em Moçambique, no século XV, concentrou-se na costa e, como aponta Malyn Newitt (1995), as demandas introduzidas pelas transações comerciais até poderiam ter culminado em uma significativa ocupação, mas o intuito nesta primeira colonização é a exploração de recursos e o domínio marítimo. Uma apropriação mais ativa e relevante só iria acontecer no século XIX.

De acordo com volume VII da História Geral da África - África sob dominação colonial, 1880-1935, publicado pela Unesco, até 1880, cerca de 80% do território africano era governado “[...] por seus próprios reis, rainhas, chefes de clãs e de linhagens, em impérios, reinos, comunidades e unidades políticas de porte e natureza variados [...]” (UNESCO, 2010, p. 3). E essa era a realidade do sul de Moçambique. No século XIX, a região austral desse país era governada por Ngungunhane, o Leão de Gaza. Um imperador temido por muitos e admirado por tantos outros.

Moçambique foi formada, inicialmente, pelos povos Khoisan, Hotentotes e Bantu⁷, principalmente pela migração desses últimos que vieram da África Equatorial-Central para a África Austral. Dentre as tribos que se deslocaram, estavam os Zulus, um grande grupo advindo

⁶ The Portuguese believed the volume of the gold trade from Sofala and Kilwa to be much greater than in fact it was, and the expectation that it would cover the payments on their pepper cargoes helped to determine their early actions on the coast. However, eastern Africa was important to them in another way. In the days before the arrival of the Portuguese, Kilwa had prospered as a port of call and transhipment for merchants unable to complete voyages to the south in a single season, and Portugal found the African ports useful for the same reason. Ships sailing between India and Europe needed a way-station where repair could be made, sick men landed and fresh crews taken on board, and where water and provisions could be obtained. Sometimes ships had to wait months on the coast for a favorable monsoon. A port in east Africa would have to be developed as a naval base to meet these practical needs. (NEWITT, 1995, p.17-18)

⁷ Bantu não é o nome de uma tribo ou uma raça, mas de uma língua que deu origem a várias outras, como aconteceu com o Latim que originou o Francês, o Espanhol, o Português, o Romeno etc. Assim, pertencer aos Bantu significa falar uma língua que se derivou desta língua mãe.

do norte da Kwazulu-Natal. Os Zulus, por sua vez, também eram constituídos de diferentes clãs, sendo um deles os Ngunis. Eles eram um povo patrilinear e viviam em tribos não muito numerosas, tendo um chefe com funções políticas, religiosas e militares. Sua economia era geralmente a criação de gado e a agricultura. (FRELIMO, 1995)

Esses primeiros povos Ngunis viviam na região sul africana entre as montanhas Drakensberg e, devido as fronteiras naturais constituídas pelos rios dessa cordilheira, três grandes grupos da tribo Nguni se formaram: os Ngwane, comandados pelo chefe Sobuza; os Ndwandwe, comandado por Zwide e os Mthethwa, comandado por Dingiswayo, pai de um guerreiro Zulu lendário: o Tchaka. Em meados do século XVIII, essas tribos começaram enfrentamentos pela posse de terra, pois o aumento populacional pedia mais território para a subsistência. (FRELIMO, 1995)

Assim sendo, em um desses conflitos, o exército de Tchaka enfrenta o exército de Zwide, do qual fazia parte Sochangana, mais tarde conhecido por Manicusse, avô de Ngungunyane. Este enfrentamento foi conhecido como a batalha de Goloki, no qual Tchaka sai vitorioso. Refugiando-se da derrota, Sochangana instalou-se na região de Lourenço Marques (atual Maputo). Ao chegar nesta localidade, Manicusse entrou em conflito com o exército português que já tinha uma fortificação nessa área, porém, de acordo com José Luís Garcia (2008, p. 7) “[...] para discutir e suavizar as pretensões de Manicusse o Governo português em 1840 enviou uma embaixada à corte deste chefe tribal [...] que negociou vários aspectos de interesse comum, nomeadamente o ataque às terras controladas por Portugal [...]”. O líder de Gaza então presta vassalagem a Portugal e, por conseguinte, muda-se para Chaimite e funda o Império de Gaza. (FRELIMO, 1995)

Seguindo o modelo de conquista do zulu Tchaka, Manicusse “[...] foi aplicando a todas as tribos que ia vencendo a obrigação de lhe pagarem tributos, apoderando-se das mulheres e dos rapazes para incorporar no exército [...]”, além disso, “[...] os exércitos de Soshangane fizeram expedições em toda as direções [...]”. (FRELIMO, 1995, p. 65). Essa passagem demonstra que os primórdios da história da região sul de Moçambique possuem uma estrutura de violência e dominação que se reproduz no período de chefia do pai de Ngungunyane e dele mesmo, como veremos mais à frente na análise das obras.

Manicusse morre em 1858 e uma disputa fratricida pelo trono entre os filhos Mawewe e Muzila (pai de Ngungunyane) perdura por cinco anos. Temendo não conseguir a sucessão, Mozilla pede ajuda ao exército português, tendo seu pedido atendido mediante obediência e recebendo do estado luso “[...] 2.000 espingardas, 50 mil cartuchos e 1.200 pederneiras, material bélico que foi decisivo para que a guerra terminasse a favor do pai de Gungunhana,

numa batalha travada no final do ano de 1861 [...]” (GARCIA, 2008, p. 8). Mozilla continuou a fazer campanhas militares contra todas as tribos vizinhas e, além disso, passou a ter relações de boa vizinhança com os ingleses, ignorando sua vassalagem aos portugueses e a rivalidade entre as duas potências. (GARCIA, 2008).

Mozilla morreu provavelmente em agosto de 1884. A imprecisão da data de sua morte se deve porque, para evitar nova disputa na sucessão do trono, os angunes⁸ optam por não divulgar imediatamente o falecimento do rei, esforço em vão, pois outra disputa se estabelece entre os principais filhos Mafemane (o primogénito), Mudungazi (Ngungunyane) e Como-Como. Ao contrário da sucessão de Manicusse, Ngungunyane - que significa o “terrível” ou o “invencível” - sobe ao trono com a ajuda de sua mãe que manda matar Mafemane, enquanto Como-Como foge para a região do Transvaal. (GARCIA, 2008).

Continuando a mesma forma de governo violenta do avô e do pai (submissão de tribos apoderadas, pagamento de tributos, mortes, etc.), Ngungunyane, também como os antepassados, prestou vassalagem a Portugal e manteve negócios ilegítimos com os ingleses. Em suas atividades locais, várias tribos revoltaram-se contra o presente Rei de Gaza, como foi o caso dos Chopes ou VaChopi, pedindo assim ajuda ao exército português: “[...] desta forma os portugueses conseguiram alargar o seu domínio sem ter que fazer grandes esforços militares [...]” (FRELIMO, 1995, p. 67).

O poder de Ngungunyane no Sul e suas negociações com os ingleses causava inquietação à Coroa portuguesa, mas é o resultado da Conferência de Berlim, realizada em 15 de novembro de 1884 a 26 de novembro de 1885 que define os planos portugueses de tomar essa localidade e pôr fim ao Império de Gaza. Assim, Portugal nomeia o comissário-régio António Enes para comandar todo o território austral de Moçambique. A base militar portuguesa se localizava em Lourenço Marques, sendo que muitas das tribos vizinhas prestavam vassalagem a Portugal e outras a Ngungunyane. (GARCIA, 2008).

Com o pretexto de acabar com um conflito entre o chefe da tribo Magaia (apoiador de Ngungunyane) e um outro pretendente, os portugueses oferecem apoio militar para este último em troca de sua submissão ao governo português. Ao descobrir esta aliança, o chefe Maazul junta-se ao chefe da tribo Zixaxa, outra tribo que reconhecia Ngungunyane como soberano, e resolvem atacar Lourenço Marques em outubro de 1894. A invasão não sofreu resistência por parte das tribos fiéis aos portugueses em virtude de que a Coroa havia aumentado o imposto de

⁸ Conselheiros dos chefes Ngunis.

palhota⁹. Os soldados lusos refugiaram-se na fortaleza, a cidade foi saqueada, mas como o exército português tinha navios de guerra aportados, estes bombardearam as tropas Ngunis que fugiram para Marracuene.

Após receber reforços enviados de Portugal, o comandante Caldas Xavier, à frente das tropas portuguesas, decide atacar Marracuene em fevereiro de 1895, como retaliação ao ataque a Lourenço Marques. Devido a “[...] estratégia militar usada e ainda pela superioridade de fogo revelada pelos canhões e metralhadoras lusas, face às armas rudimentares manipuladas pelos indígenas [...]” (GARCIA, 2008, p. 11), os portugueses saem vitoriosos e dois régulos tsongas¹⁰ (Mahazul e Matibejana) fogem para o território de Gaza, recebendo proteção de Ngungunyane.

O Rei de Gaza ganha do comissário-régio um ultimato para a entrega desses “fugitivos”. No entanto, Ngungunyane só aceitaria caso Portugal retirasse seus contingentes militares da sua jurisdição, mas essa não era a intenção portuguesa. A Coroa já havia preparado um plano de ataque e tomada do Império de Gaza. O intuito era a ocupação de Manjacaze, sede do império Nguni. Assim, Portugal monta três colunas de ataque: uma ao longo do Incomate, na qual o combate se deu na planície de Magul em 07 de setembro de 1895 com vitória portuguesa; uma segunda pelo rio Limpopo e a última descendo de Inhambane pelo rio Inharrime, resultando na batalha de Coolela em 15 de setembro de 1895 que levou a derrota e prisão de Ngungunyane em 25 de dezembro de 1895, seu desterro para Portugal juntamente com suas sete mulheres. (FRELIMO, 1995)

Bem como as questões internas apresentadas anteriormente - a migração Nguni, as descendências do Império de Gaza, a violência dessa dinastia, a prisão e deportação de Ngungunyane e suas mulheres – e as questões externas a Moçambique (que também afetaram o território) diretamente ligadas a Portugal são temas importantes na construção da narrativa de Couto como metaficção historiográfica e, conseqüentemente, na estruturação da personagem de Imani e sua tribo.

A denominada “era imperialista”, isto é, uma nova onda de colonização europeia, instaurou o domínio por parte das grandes potências vigentes¹¹ naquela época sobre grande

⁹ Imposto pago sobre a moradia

¹⁰ Em seu artigo “Invasões estrangeiras e formação do estado sul de Moçambique”, o Professor e Historiador Hector Guerra Hernandez (2013) explica a diferença dos termos Tsonga, Landim e Vátua. O termo Tsonga é utilizado para definir as diversas populações existentes ao sul do rio Save, ou seja, a parte sul de Moçambique no período de constituição do Império de Gaza, sendo esta nomenclatura amplamente adotada a partir do século XX. Já o termo Landim denominava os povos que circundavam “as terras da coroa”, nomeadamente Lourenço Marques e Inhambane, e com os quais os portugueses tinham relações comerciais e, em alguns casos, de alianças para defesa e proteção. A expressão Vátuas definia expressamente os invasores Nguni e suas hostes de Landins “assimilados”.

¹¹ Reino Unido, França, Alemanha, Portugal, Rússia, entre outras. (UNESCO, 2010)

parcela do mundo (e o continente africano era uma zona importante para atender às novas demandas), estabelecendo assim um novo sistema colonial ao final do século XIX e início do XX, no qual um controle político, cultural e econômico mais direto era almejado.

A transformação dessa realidade na África, ou seja, as conquistas e dominações territoriais, sob a perspectiva europeia, se deu ante a partilha do território em cima de mapas, do envio de tropas destinadas a efetivar tais partilhas em campo, da ocupação definitiva através de diversas medidas administrativas e de uma infraestrutura rodoviária, ferroviária e telegráfica, voltada para a exploração dos recursos coloniais. No entanto, pela perspectiva africana, o intuito era “[...] manter ou recuperar a soberania, seu patrimônio ou cultura, qualquer que seja a estratégia adotada - confronto, aliança ou submissão [...]”. (UNESCO, 2010, p. 19).

As incorporações territoriais de países africanos às potências europeias, de forma oficial, até o final de 1880 não aconteceram definitivamente, mas, com o crescimento do interesse pela exploração do continente¹², Portugal temendo ser banido da África, propõe uma conferência internacional com o objetivo de garantir soberania territorial em Angola e Moçambique (atual Zâmbia, Zimbábue e Malauí), criando uma ampla conexão territorial que ligava o Oceano Atlântico ao Índico – o chamado Mapa Cor-de-rosa. Além disso, também buscava acesso aos rios e a livre navegação para facilitar o comércio no interior e também preservar os interesses econômicos na região. (UNESCO, 2010, p. 33).

Assim, de 15 de novembro de 1884 a 26 de novembro de 1885 aconteceu a Conferência de Berlim sobre a África Ocidental. A princípio, o que se propunha nesta convenção era discutir o tráfico de escravos e os ideais humanitários. No entanto, na prática, a conferência culminou na distribuição de territórios - *Partilha da África*, regulamentação da navegação no Níger, no Benue e seus afluentes, além da definição de regras futuras de ocupação. (UNESCO, 2010)

Apesar de suas reivindicações, Portugal sofre grande derrota nesta conferência e se vê obrigado a negociar, assinando acordos, inicialmente, com a França (1886) e, posteriormente, com a Alemanha (1887). Nesses contratos constaram o não interesse da França e Alemanha pelos territórios aludidos no mapa cor-de-rosa, sendo este apresentado agora oficialmente. No entanto, a Grã-Bretanha reagiu imediatamente a tais tratados, considerando-os nulos, uma vez que o não interesse por esses territórios não podia configurar direito à Portugal de domínio territorial. (CHARLES; SÁ, 2011).

¹² Como no caso do Rei da Bélgica Leopoldo I que convocou em 1876 a Conferência Geográfica de Bruxelas, culminando na criação da Associação Internacional Africana e na exploração dos Congos; bem como a anexação pelo Reino Unido e Alemanha de áreas da África oriental, ocidental e meridional a partir do final de 1883 e, também, a política expansionista francesa entre 1879 a 1880. (UNESCO, 2010)

Além de tudo, a Grã-Bretanha tinha um grande projeto em solo africano que era a construção de uma ferrovia de norte a sul do continente. Esse projeto gerava conflitos de interesses diretos aos de Portugal. O governo português, então, precisava negociar com a Grã-Bretanha esses entraves, mas como estratégia comercial optou por atrasar tais negociações.

Como represália, em 11 de janeiro de 1890, os ingleses enviaram um Ultimato, em forma de memorando, a Portugal exigindo a retirada imediata das tropas portuguesas da extensão entre Angola e Moçambique. Dom Carlos, rei de Portugal à época, convocou o Conselho de Estado e acatou o ultimato inglês, culminando em uma grave crise política interna e na reorientação da política externa. Como estratégia de contenção de impacto, a Coroa portuguesa decide colonizar definitivamente Moçambique. (CHARLES; SÁ, 2011).

Em se tratando das questões internacionais portuguesas, essas são também as circunstâncias que compõem a narrativa da trilogia *As Areias do Imperador*, do moçambicano Mia Couto. Conforme já foi mencionado, os fatos narrados decorrem ao final do século XIX, entre 1894 a 1895, no sul de Moçambique. Neste período, essa região está vivendo significativas disputas territoriais. Portugal, após receber o Ultimato britânico, decide apoderar-se desta região. No entanto, essa invasão encontra resistência de Ngungunyane, o Rei de Gaza.

No centro deste conflito no enredo da ficção criada por Couto está *Imani*, uma jovem mulher de quinze anos da tribo VaChopi, personagem principal e narradora desta história e enfoque deste estudo. Ela vive com sua família na vila de Nkokolani, localizada na planície de Inharrime e testemunha sua vida mudar não somente porque essa guerra transforma o território do presente, mas também porque é o meio para o surgimento da paixão pelo sargento Germano de Melo que, por sua vez, aflora elementos profundos de sua identidade que são elaborados muito antes deste conflito e que estão nas raízes da formação do sul moçambicano e da colonização portuguesa.

A guerra e o amor por Germano trazem à tona questões que vão desde os resultados das invasões Ngunis do passado e as atuais, o desejo íntimo de seu pai para acessar o mundo branco, a sua aculturação e de parte de sua família, a estruturação patriarcal de sua tribo, inclusive, o racismo sofrido, revelando como este emaranhado social e econômico determinam quem é Imani.

Cada uma dessas questões tem sua importância na constituição existencial da personagem e para a percepção de como a jovem nunca teve domínio sobre si, de sua existência e essência, mas conseguiu construir uma consciência sobre sua realidade, principalmente, do racismo sofrido. Assim sendo, a decomposição de cada impedimento foi necessária.

2.1 As diferentes ocupações: Ngungunyane e Portugueses

A história da jovem, de sua família e de sua tribo tem início no litoral de Moçambique, em Makomani. Neste lugar, Imani nasceu e cresceu cercada dos pescadores do estuário do Inharrime, por seu avô Tsangatelo e sua avó, seu pai Katini Nsambe, sua mãe Chikaze Makwakwa, seu irmão mais velho Dubula, o irmão mais novo Mwanatu, tio Musisi e tia Rosi. Pessoas que pertenciam à tribo VaChopi.

Para Imani, foi no litoral que a família havia sido alegre, mesmo quando afirmava: “[...] na verdade, eu tinha dificuldade em lembrar da aldeia litoral da minha infância [...]” (COUTO, 2015, p. 222). Isso se dá porque a mãe vivia relembando este tempo como sendo uma época de glória e voltar a viver neste lugar era o único sonho da matriarca. Nas palavras da garota: “[...] voltar ao lugar onde fomos felizes e onde vivêramos em paz [...]” (COUTO, 2015, p. 17).

Embora no litoral a comunidade enfrentasse distintos problemas, por exemplo as invasões Nguni e enchentes (Katini e Chikaze Nsambe perderam duas filhas por conta dessa calamidade natural), mesmo assim, na memória construída pela mãe, esse era lugar ao qual pertenciam e para o qual deveriam regressar. Era como se a felicidade fizesse morada apenas ali, onde estavam seus ancestrais. A saudade era infinita: “[...] há, em Nkokolani, um provérbio que diz o seguinte: se quiseres conhecer um lugar fala com os ausentes [...]” (COUTO, 2015, p. 18)

A decisão de sair de Makomani e ir para o interior foi do avô Tsangatelo, mas os familiares estranharam a decisão, afinal, “[...] junto ao mar estávamos protegidos. As tropas inimigas [ngunis] aproximavam-se e corríamos a buscar as nossas jangadas e partíamos sobre as ondas do Índico. Aqueles que nos atacavam tinham horror do oceano, que era, para eles, um domínio sem nome e interdito pelos deuses [...]” (COUTO, 2015, p.222). Se a formação litorânea era uma arma de proteção contra o exército de Ngungunyane, por que o avô decide partir?

As invasões de Ngungunyane tiveram certa influência na decisão, mas foi um acontecimento ocorrido, bem antes mesmo do nascimento de Imani, que mudou a saga dos Nsambe. Tsangatelo era dono de caravanas de carregadores. Nessa época não havia estradas e a força humana era o único meio de transporte. Assim, em 1862, os primeiros portugueses entram em contato com o avô, interessados no transporte de armas. Ao regressar para casa e relatar o ocorrido para a esposa, ela alerta:

- *Armas?* – estranhou a mulher.

Permaneceu calada por um tempo [...] depois ergueu-se, as mãos postas sobre os rins como se contrariasse o corpo. Com a serenidade das grandes certezas declarou:

- Aprenda uma coisa marido: armas não pode ser negócio. Se você aceitar essa encomenda, eu saio desta casa, fujo desta aldeia. E nunca mais ninguém me vê.

- Mas essas armas, mulher, são para expulsar os nossos inimigos.

- Quando os inimigos saírem daqui essas espingardas não vão ficar a dormir. E seremos massacrados pelas mesmas armas que agora trazemos ao colo.

- Não sei por que a informei. Eu tenho os meus negócios, são coisas de homem.” (COUTO, 2015, p. 246)

Apesar da postura patriarcal, Tsangotelo intimamente escuta o conselho da mulher e se convence que a ida para o interior, longe do invasor africano e das armas dos portugueses, seria a salvação. Anos depois, com as investidas militares de Ngungunyane e a apreensão com o tráfico de armas na região, o avô decide partir. O novo destino de morada foi Nkokolani, onde “[...] durante meia dúzia de anos saboreámos a Paz pensando que duraria para sempre. Mas a Paz é uma sombra em chão de miséria: basta o acontecer do Tempo para que desapareça [...]” (COUTO, 2015, p. 21). No entanto, algo que o progenitor não ponderou foi as intenções portuguesas. Da mesma forma que Ngungunyane, eles também queriam dominar, controlar e comandar.

Desde o início, as reflexões e considerações de Imani chamam atenção e demonstram sua capacidade crítica e de consciência social dentro de um contexto do século XIX. Ao longo do primeiro livro - *Mulheres de Cinzas* (2015), Imani descreve e faz um exame sobre os acontecimentos que circundam sua vida e a de seu povo por conta da aspiração de expansão territorial de Ngungunyane, das disputas entre os portugueses e os VaNguni e também dos impactos da colonização portuguesa.

Logo nas primeiras páginas, Imani revela que, na sua opinião, os conflitos territoriais são por sede de poder e não necessariamente para uma vida mais próspera ou uma colonização efetiva:

Os imperadores têm fome de terra e os seus soldados são bocas devorando nações [...] a nossa terra estava a ser abocanhada. Sem estrelas para alimentar os nossos sonhos, nós aprendíamos a ser pobres [...] a nossa terra [...] era disputada por dois pretensos proprietários: os VaNguni e os portugueses. Era por isso que se odiavam tanto e estavam em guerra: por serem tão parecidos nas suas intenções [...] de um lado, o Império de Gaza, dominado pelo chefe dos VaNguni, o imperador Ngungunyane. Do outro lado, as Terras da Coroa, onde governa um monarca que nenhum africano haveria nunca de conhecer: Dom Carlos I, o rei de Portugal. (COUTO, 2015, p. 15-17)

Ela sabe que nenhum desses dois reinos almejam algo de bom para os povos de Moçambique porque, através das experiências vividas do presente e do passado, ela conhece as tristes consequências sentidas por sua tribo e por todos os outros povos, causadas pela ambição tanto de Portugal como de Ngungunyane.

Na visão de Imani, o Rei de Gaza, muito antes dos portugueses, já havia trazido destruição, sofrimento e mudanças para seu povo. Conforme se verifica mais uma vez:

Nós estávamos em Nkokolani por razões de fugas, mentiras e cobardias [...] não entendíamos por que razão roubavam o nosso gado, matavam a nossa gente e violavam as nossas mulheres. Chamavam-nos de *tinxolo*, as ‘cabeças’. Eram assim que nos olhavam: contados como escravos, descontados como bichos. A ferro e fogo, fundaram um império que passou de avô para filho, de filho para neto. E era agora este neto, o Ngungunyane, que voltava a punir. A persistência da agressão criou mudança na nossa gente.” (COUTO, 2015, p. 108-113)

Ainda que a tribo de Imani não soubesse o porquê de toda a invasão e destruição causada ao longo de sucessivas gerações, a garota entendia a ganância por trás disso. Mesmo sem saber ao certo, os VaChopi resistiram à ocupação Nguni no passado quando viviam no litoral. E o preço dessa obstinação, após anos de paz, foi o regresso das incursões na vila dos Chope e demais povoações que apoiaram as tropas portuguesas: “[...] uma bota pisou o Sol [...] era uma militar, igual às que os portugueses usavam. Desta vez, porém, quem a trazia calçada era um soldado *nguni*. O soldado vinha a mando do imperador Ngungunyane.” (COUTO, 2015, p. 15)

Segundo Imani, a migração para Nkokolani foi uma espécie de resistência, pois “[...] mantivemos a nossa língua, a nossa cultura, os nossos deuses. Pagámos caro essa teimosia.” (COUTO, 2015, p. 113). Ngungunyane passou a ter os VaChopi como inimigos, perseguindo-os constantemente. Percebe-se que Imani ao falar da objeção que a tribo faz ao Rei de Gaza, ela esquece das marcas de sua aculturação, abordadas mais à frente. Ela se considera parte deste conjunto de oposição, mesmo sendo rejeitada pelo grupo¹³. Fica evidente que, para a jovem, ela é uma VaChopi. É no seu grupo de origem que mora seu pertencimento.

A perseguição e as investidas Ngunis contra os Chope não expõe apenas o lado cruel de Ngungunyane¹⁴, mas também revela a perversidade do projeto colonizatório português. Os

¹³ A rejeição de Imani pelos VaChopi será analisada no item 1.2

¹⁴ Em *As Areias do Imperador*, o construto imagético do imperador Ngungunyane apresenta duas perspectivas: uma de admiração e outra de temor. Essa última é oposta ao arquitetado pela Frente de Libertação de Moçambique - FRELIMO, aliança libertária moçambicana fundada em 1962 e que assumiu a liderança do país após a independência, mantendo-se no poder até hoje. Para a FRELIMO, Ngungunyane representava um líder africano que havia resistido à invasão portuguesa. Ele é transformado em um mito moçambicano que representa, na luta pela independência, toda a

intentos do Rei de Gaza e da Coroa portuguesa vão se defrontar no percurso dos interesses e aspirações políticas e econômicas de cada soberano.

Enquanto a tribo VaChopi lidava com o regresso dos assaltos ngunis¹⁵ - tema presente logo nas primeiras páginas de *Mulheres de Cinzas* (2015) -, no segundo capítulo do mesmo livro é relatado tanto a chegada do Sargento Germano de Melo a Lourenço Marques (no final de 1894) quanto a situação encontrada por este neste lugar, isto é, a povoação havia sido atacada.

Na concepção histórica, o ataque a Lourenço Marques foi realizado por dois chefes tsongas - Mahazul e Matibejana, portanto, Vátuas. No livro, Germano relata: “[...] cheguei a Lourenço Marques na véspera do dia em que a cidade foi atacada pelos rebeldes Landins [...]” (COUTO, 2015, p. 30) e, em outro trecho mais à frente, comenta: “[...] os assaltantes - que eram Landins e não Vátuas como por aí se insiste em dizer - manobrava à vontade pelas ruas [...]” (COUTO, 2015, p.31).

Considerando que tenham sido os Landins que atacaram Lourenço Marques, subentende-se que há uma insatisfação das tribos que apoiavam Portugal e que viviam nos arredores, caso contrário, não haveria razão para tal ataque, afinal Landins e portugueses eram aliados. No entendimento que tenha sido os Vátuas, como a própria ficção de Couto sugere, são clãs ligados a Ngungunyane. Portanto, Portugal se utiliza da situação para destruir o Império de Gaza e recuperar seu prestígio junto às potências europeias.

As ações de Ngungunyane, como já observado, acarreta o sentimento do não pertencimento, provoca a dor da violência, gera cicatrizes e medo nos VaChopi. No entanto, quais são os reflexos causados pelas operações portuguesas no corpo social dessa tribo? A descoberta de que eles não eram aliados como acreditavam ser e que, como todos os outros negros da África, para os portugueses eles não passavam de objetos ao seu usufruto. Em suma, eles percebem o que Imani já havia percebido: ngunis e portugueses eram iguais e não tinham nenhuma estima pelo povo VaChopi, ambos os consideravam apenas animais. Os primeiros, pela inferioridade da força; os últimos, pela cor da pele.

Na trilogia, depois de deixar Lourenço Marques e seguir viagem para Nkokolani, em meados de dezembro de 1894, Germano de Melo escreve uma carta ao conselheiro José

ancestralidade e o resgate de uma identidade nacional (de objeção, luta e perseverança) para a população de Moçambique.

¹⁵ Em um primeiro momento, o intuito dos ngunis era saquear e violentar as mulheres de Nkokolani como forma de represália por serem os inimigos locais. À medida que a guerra contra os portugueses ganha força, a intenção passa a ser a destruição completa dos VaChopi por causa do apoio destes à Coroa portuguesa.

d'Almeida dando sua opinião de militar sobre a importância das vitórias contra o exército Nguni nas batalhas que antecederam a prisão de Ngungunyane (confrontos que aconteceram verdadeiramente no final de 1895):

É preciso que se diga que as nossas vitórias em Marracaune, Coolela e Magul, foram um passo extraordinário na recuperação da nossa moral e na promoção da nossa imagem junto aos indígenas. Por onde tenho passado nesta viagem para Nkokolani [...] deparei com inúmeros chefes locais que, depois dessas gloriosas batalhas, haviam alterado a sua lealdade [...]. (COUTO, 2015, p. 56)

A recuperação do brio português não se restringia apenas aos indígenas moçambicanos, mas também aos países europeus que tanto duvidavam da capacidade de governabilidade e do poder português, como se nota nessa passagem em uma das cartas do tenente Ayres de Ornelas para Germano: “Magul não devia ter acontecido. Mas aconteceu e desse feito retiramos grande vantagem [...] essas ousadias [...] irão impressionar [...] e as outras nações europeias saberão do nosso efetivo domínio na África Oriental” (COUTO, 2016, p. 128).

Se o triunfo de Portugal nas batalhas de Marracaune, Coolela e Magul impactou internamente e externamente, na vila de Nkokolani não foi diferente. A impressão de que o exército português realmente podia vencer as tropas Ngunis trazia muita esperança do retorno de uma paz perdida e, nessa tribo, era na figura do oficial português Mouzinho de Albuquerque que estava a certeza de vitória portuguesa e fim do Reino de Gaza, conforme diz Germano assim que se instala no quartelamento em Nkokolani: “[...]se desenvolveu em Nkokolani uma enorme e desproporcionada expectativa sobre a chegada de Mouzinho de Albuquerque [...] é certo que essa nossa recente preponderância trouxe esperança aos indígenas [...]” (COUTO, 2015, p. 79-80).

Diversamente do imaginário dos VaChopi e dos demais povos originários, o sargento Germano de Melo não acredita que Portugal tenha capacidade e competência para vencer Ngungunyane, nem mesmo de governar terras tão distante:

[...] os nossos domínios, que tão pomposamente chamamos de ‘Terras da Coroa’, encontram-se votados ao desgoverno e à imoralidade. Na maior parte desses territórios nunca nos fizemos realmente presentes durante estes séculos. E nas terras onde marcámos presença foi ainda mais grave, pois quase sempre nos fizemos representar por degredados e criminosos. Não existe entre os nossos oficiais, nenhuma crença de que sejamos capazes de derrotar Gungunhane e o seu Estado de Gaza. (COUTO, 2015, p. 33-34)

Essas indagações acompanham o sargento a todo momento. Mesmo antes de sua saída de Portugal, ele desejava mudanças na política do país. Prova disso é que sua ida para Moçambique é uma punição por seu envolvimento na revolta dos republicanos. Na sua visão, a monarquia era uma instituição falida, em todos os aspectos. Ao chegar em solo moçambicano, ao ver o que ali se passava, seus pareceres vão se confirmando.

Porém, independente das circunstâncias que o colocam ali e de suas críticas na maneira como Portugal conduz a ocupação, ele defende os interesses da Coroa e sempre está disposto a combater o inimigo no ultramar:

Por todas essas inquietações, vou com o coração apertado para Nkokolani, a mais de quinhentas milhas daqui, neste vasto sertão de Inhambane. Espero que se cumpram as promessas de converter aquele inacabado posto num verdadeiro aquartelamento. E tenho fé em que me enviem um contingente de angolas para que possa exercer as minhas funções de forma pronta e cabal. (COUTO, 2015, p. 34)

Germano de Melo, como já salientado, vai se apaixonar por Imani, vivendo este amor com muita intensidade. Além disso, à medida que ele vai convivendo e observando as pessoas em seu entorno, ele demonstra uma certa mudança na composição preconcebida dos africanos: “[...] descubro, enfim, meu caro Conselheiro, nestes tristes sertões uma humanidade que em mim mesmo desconhecia. Esta gente, aparentemente tão distante, tem-me dado lições que não aprenderia em nenhum outro lugar.” (COUTO, 2015, p. 187).

No entanto, mesmo tendo esses lapsos de humanidade, como ele mesmo diz, ainda sabendo sobre a condição de Portugal para governar Moçambique e das esperanças nutridas pelos VaChopi, mesmo amando uma mulher da tribo, Germano de Melo não deixa de enganar aquele povo no propósito de proteger a sua Coroa. Na mesma medida que censura, reproduz a farsa da imagem de um Portugal qualificado militarmente e, também, a conduta racista e estereotipada do branco europeu.

Isso é averiguado no excerto, no livro *Mulheres de Cinzas* (2015), em que o tio Musisi vai visitar a tribo vizinha, chefiada por Biguane, para pedir proteção contra Ngungunyane, pois nunca acreditou nos portugueses e sabia que o ataque Nguni estava cada vez mais próximo. Ao chegar na aldeia, descobre que os soldados de Ngungunyane já haviam assaltado e destruído a vila, matado o líder e raptado sua filha. Desesperado por acreditar que Nkokolani era a próxima, volta para seu povoado e vai falar com Germano de Melo:

O sargento, percebendo a alteração nos ânimos do visitante, diz:

- Já vos disse que não permitiremos que sejam incomodados. Essas garantias foram dadas por quem manda em mim, por quem manda em vocês e manda no Gungunhana. Não precisavam de vir aqui *pedir*...
- - Pedir? - indagou-se o tio, expressando-se em *txitxope*. E virando-se para mim: - Traduza lá, minha sobrinha. Quero dizer umas coisas para esse branco [...]
- Pergunte a esse seu patrão o seguinte: nós pagamos vassalagem a quem? Não é aos portugueses? Somos súditos da Coroa. Somos portugueses, não é que dizem? Pois se assim é, Portugal tem obrigação de nos defender. Ou estou errado?
Com aflição, o meu pai apressou-se a adocicar a intervenção do cunhado. E fez uso do seu atabalhoado português.
- Não ligue, meu patrão. Este meu parente está apenas preocupado...
- Não precisa traduzir. Entendo perfeitamente que o seu cunhado esteja zangado. Há muito que sei o que ele pensa dos portugueses. Vamos conversar como gente..., isto é... como *gente civilizada*. E tu, Imani, já conheces os cantos à casa, *vai* à cozinha e traz-me outra garrafa igual a esta. Num comedido passo de serviçal, dirigi-me à cozinha onde, sobre a mesa, se viam duas garrafas de aguardente. (COUTO, 2015, p. 196-197, grifos nossos)

Na oportunidade de exercer a sua pseudoautoridade, de relembrar quem ele supostamente era, de impor limites entre ele e os negros VaChopi, Germano o fez, ainda que tivesse motivos e sentimentos para não. E a escolha de omitir, mentir e enganar para a população de Nkokolani é consciente. Ao pegar as garrafas na cozinha, Imani vê um telegrama datado havia duas semanas e assinado pelo Comissário Régio, no qual dizia:

Não podemos, em nenhuma circunstância, trocar a urgência do apoio aos chopes pela necessidade de defender Lourenço Marques. Não podemos expedir nenhum reforço para Inhambane sob pena de deixarmos desguarnecidos os territórios a sul. É possível que o Gungunhana não resista à sede de vingança contra os chopes, essa gente que tanto lhe faz resistência. Mas esse é um dano que deveríamos ignorar. Devemos, aliás, considerar o seguinte: se os chopes forem punidos a culpa deve ser imputada, em primeiro lugar, a eles mesmos [...] a ordem é, pois: deixemos que aconteça o que tem que suceder. (COUTO, 2015, p.197-198)

Imani não protege o amado, ao contrário, o expõe na frente de todos dizendo que havia lido o telegrama e fazendo todos os parentes se retirarem. De volta a vila, ela os reúne e explica o conteúdo da correspondência. O pai não acreditava na traição dos portugueses e repetia: “[...] você leu mal, minha filha. Foi engano seu [...]” (COUTO, 2015, p. 200). Katini decide, então, fazer o que sabia melhor - beber e tocar marimba. O tio permaneceu calado, “[...] com a contida satisfação de ser feito prova das suas antigas suspeitas [...]” (COUTO, 2015, p. 200).

A revelação de que não haveria nenhuma ajuda por parte dos Portugueses fez com que o povo da vila de Nkokolani se unisse e se preparasse para a chegada dos VaNguni. A aldeia não se resigna e decide lutar como pode:

[...] parentes, vizinhos tinham começado a abrir covas juntos das casas e dos poços de água [...] na manhã seguinte uma delegação foi confirmar o estado das fortificações em redor da aldeia [...] a mãe trouxe mantimentos, as vizinhas e tias apetrecharam as trincheiras (COUTO, 2015, p. 216)

A acometida em Nkokolani acontece no dia seguinte, soldados VaNgunis violam, raptam jovens e mulheres, queimam, matam. As plantações foram destruídas e muitos ficaram sem ter o que comer. Após a retirada dos invasores, os sobreviventes se juntam no centro da aldeia, desolados. Katini começou a fazer um barco, o qual chama de ilha. Quer salvar a todos. A aldeia já não tem mais esperança:

Um dos vizinhos, mais velho, ergueu-se e pousou a mão no ombro do nosso fabricante de ilhas. Ganhava coragem para se dirigir a todos nós [...]. Infelizmente, disse ele, assim é a lei do mundo: quem sofreu quer fazer sofrer os outros. Iríamos padecer mais com os escravos dos VaNguni do que com os próprios VaNguni. Iríamos sofrer tanto com os negros que nos esqueceríamos do que padeceríamos com os brancos. Terminou de fala e um longo silêncio se seguiu. (COUTO, 2015, p. 221-222)

Não importava quem invadia, saqueava, destruía. Ao final das contas, todos eram iguais em suas intenções. Na esperança de se defenderem de Ngungunyane, os Chope fogem, aliam-se aos portugueses, sofrem assimilações. Eles mudam e transfiguram pelo *Outro*, mas acabam descobrindo que ambos só geram obliterações. A única segurança que a povoação tem é a união em uma única entidade, efetivando-os em VaChopi, os do arco e da flecha.

Ngungunyane invadiu pela força, Portugal por uma ilusória aliança, mas ambos, cada um de acordo com o seu interesse econômico, afetaram a constituição social da tribo dos VaChopi. A identidade e a existência de Imani é consternada por isso? Sim, tanto no sentido comunitário quanto no individual, porque ela passará a viver entre dois universos: o negro, de origem; o branco, da imposição.

E as reverberações desses episódios de migrações e guerras são segmentos basilares para o entendimento da neurose do racismo. Dentro desses movimentos vão se propagando determinados alicerces. Não é só a dominação territorial. Ela é o início para todo um substrato intrínseco a isso, isto é, toda uma desvalorização social baseada também na estrutura patriarcal e de gênero.

2.2 Aculturação e desmantelamento do *Ser*

Ngungunyane e Portugal influíram na desestruturação da formação identitária de Imani. Mas não foram os únicos. O pai da jovem também teve um importante papel. Katini Nsambe tem um persistente sonho: o mundo dos brancos; é nítido que Imani e Mwanatu são sua tentativa de materialização desse anseio. Acredita-se que a razão motora para tal desejo foi a dor e sofrimento causados pelas invasões de Ngungunyane¹⁶, porque nem sempre foi assim.

Imani tinha dois irmãos, como já citado. Dubula, o mais velho, havia sido nomeado pelo próprio pai com um nome zulu, além disso, “[...] ainda menino, obedeceu aos rituais de iniciação, de acordo com as antigas tradições [...]” (COUTO, 2015, p. 51). Isso demonstra que Katini Nsambe vivia de acordo com os costumes de seu povo, respeitando e admirando tais convenções, caso contrário, não permitiria que seu primogênito recebesse esses princípios. No entanto, sua postura e pensamentos mudam, reflexo disso é a conduta em relação a Imani e Mwanatu.

Ainda quando criança, Imani foi enviada como interna para a Escola da Missão por escolha de seu pai, como relata: “O meu pai [...] viu na catequese mais do que uma conversão religiosa: era uma porta abrindo-se para o mundo dos brancos. Essa era a intenção: que eu, Imani, me desembrulhasse da minha origem. Que escapasse de mim para um outro destino, sem retorno, sem raça, sem passado [...]” (COUTO, 2016, p. 102). E o irmão mais novo, Mwanatu, teve o mesmo destino, ele também foi enviado para ser educado nos moldes da cultura e dos valores portugueses.

Na visão de Imani, o pai era “[...] um pequeno imperador [...]” (COUTO, 2015, p. 17), pois, dar um nome, em sua concepção, era um ato de poder e foi Katini quem a nomeou, mas essa ação foi a primeira ocupação no território da existência da moça. A soberania paterna vai muito além do nominar, ele tem a autoridade de decidir a vida dos filhos, mesmo parecendo que não.

Quando introduz Dubula nas tradições zulu, sem uma intenção planejada, afinal, ele está seguindo a sua própria cultura, ele involuntariamente introduz no filho uma admiração por Ngungunyane e seu exército de guerreiros VaNgunis. Dubula se identifica com as raízes de sua terra, com o povo negro de seu território, com os costumes e práticas, ou seja, com o modo de vida de sua gente. Ao final, ele abandona sua própria família e se torna um guerreiro Nguni,

¹⁶ Nos romances não está explícita a razão, ou razões, para a mudança de comportamento do pai.

vivendo entre aqueles com os quais se identifica. O deslumbramento pelos brancos e sua cultura, sentido e imposto por seu pai, não o representa.

No momento em que Katini Nsambe impõe sua vontade de incutir em seus dois outros filhos a cultura branca, uma fragmentação no seio dessa família se instaura: “[...] as diferenças entre os meus dois irmãos traduziam os dois lados da fronteira que separava toda a nossa família. Os tempos eram duros e pediam-nos que escolhêssemos fidelidades. Dubula, o mais velho, não precisou escolher. A vida escolheu por ele.” (COUTO, 2015, p. 51).

Nos trechos citados anteriormente fica claro, mais uma vez, que o universo ao qual Imani pertence é o mesmo de seu irmão Dubula. No seu âmago, ela quer ser uma preta VaChopi que deseja viver como os seus, pensar e sonhar como os seus, mas isso não lhe é consentido e nem possibilitado. Ela é salvação, ela é a porta de abertura para uma suposta vida melhor, mais civilizada, mais digna. Ela tem que cumprir sua função. Entre o querer (ser negra) e o poder (ser branca), Imani fica no vazio de ser ninguém.

A jovem mulher é um ser desmantelado, desintegrado, que questiona a todo momento sua pertença, sua existência e sua essência, ao contrário de seus irmãos¹⁷. E a confusão do seu ser, a condução a uma vida de dualidade é devido a múltiplos aspectos. Foi submetida à violência de poder, foi sempre controlada pelo *Outro*, foi educada pelo padre Rudolfo nos preceitos católicos e europeus; em seus próprios dizeres: “[...] ali aprendi a ser a mulher que sou hoje [...]” (COUTO, 2015, p. 108). Mas afinal que mulher é essa que Imani diz ser? Gozar da cultura europeia significava falar português, usar tecidos e sapatos, viver em determinados privilégios, alterar a visão de mundo sobre sua própria raça, enfim, moldar-se em uma outra cultura: a branca.

Adentrar esse universo, isto é, viver nos moldes europeus exigiu o apagamento de vários costumes e valores, sendo um dos mais significativos o uso da linguagem. Para Fanon (2008), no imaginário negro, ser superior é viver exatamente como o branco vive. Assim, tudo que o aproxima desta realidade é desejado; a linguagem torna-se um desses instrumentos, pois, “[...] um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito [...]” (FANON, 2008, p. 34).

Entende-se que o problema não é falar o Português ou qualquer outra língua do colonizador, mas acreditar que esse domínio é que abre caminhos para se tornar um equivalente.

¹⁷ Dubula quer ser um Nguni e Mwanatu tem um orgulho imenso de ser um negro educado nos costumes brancos e que servia aos portugueses (era sentinela de Germano de Melo): “[...] só nosso irmão Mwanatu, que nascera tonto, é que ainda acreditava ter ganho o respeito dos brancos [...]” (COUTO, 2015, p. 251).

Segundo Fanon (2008, p. 47) “[...] o importante não é educá-los, mas levar o negro a não ser mais escravo de seus arquétipos [...]”. É exatamente por dominar a língua portuguesa que Imani será designada para receber o sargento Germano de Melo em sua chegada a Nkokolani.

Ela não acredita, como seu pai, que falar português abre caminhos e oportunidades, que faz dela mais europeia. Ao contrário, Imani sabe que “[...] não basta falarmos a língua dos outros. Temos que, nesse outro idioma, deixarmos de sermos nós [...]” (2015, p. 341). Na sua consciência, a incorporação de qualquer costume branco, inclusive a linguagem, não a torna mais apta a ser considerada uma semelhante aos portugueses, a obriga a ser menos negra, menos VaChopi. Evadir de sua cultura era evadir de si mesma, origem da qual ela tinha orgulho.

Em uma passagem, quando encontra pela primeira vez a esposa do médico suíço George Liengme, Bertha Ryff se dirige à Imani utilizando a língua local africana, a jovem se sente envaidecida de sua língua: “[...] não deixava de ser estranho comunicar com uma europeia numa língua africana. Pela primeira vez, senti orgulho na prevalência de um idioma africano [...]” (COUTO, 2016, p. 250)

Falar uma determinada língua oriunda de povos colonizadores não significa, necessariamente, aceitar uma existência dominada. Para Inocência Mata (2009, p. 14) “[...] de entre os usos diferentes que uma língua pode ter, conta-se o uso estético como uma das práticas culturais mais diferenciadoras [...]”, isto é, a arte poética, como apontou Sartre, é a possibilidade de emancipação da linguagem. No caso de Imani, nenhuma das linguagens (africana ou portuguesa) é caminho para a autonomia. Muitos são os impérios que a governam: o pai, sua raça, seu gênero. Ela simplesmente nunca teve o direito de decisão ou até mesmo de expressão. Ela é sempre anulada, independentemente da linguagem escolhida.

Imani e seu irmão caçula são os únicos da família e da tribo que falam português fluentemente e foram educados na Missão, mas isso não significa que o desejo do pai de possuir costumes europeus não afete a família como um todo. Apesar de viverem na aldeia e conservarem alguns de seus costumes, a forma com que se vestem as mulheres da família Nsambe expõe o aculturamento coletivo: “[...] eu e a mãe éramos as únicas mulheres que não vestiam os *sivanyula*, os tecidos de cascas de árvores. As nossas vestes, compradas na cantina do português, cobriam o nosso corpo, mas expunham-nos à inveja das mulheres e a cobiça dos homens [...]” (COUTO, 2015, p. 20-21)

Além disso, a casa em que viviam também os diferenciavam:

Apesar de feita de pau e argila, a nossa casa era única na aldeia. As paredes eram caiadas e as portas pintadas com motivos garridos. O amplo espaço

interior, as múltiplas divisões, o formato retangular, a vasta varanda na parte dianteira: tudo isso nos fazia diferentes [...] no alpendre da nossa casa, dois candeeiros a petróleo sinalizavam os privilégios da nossa família, o clã dos Nsambe. (COUTO, 2015, p.137)

Porém, os Nsambe não são os únicos a sofrerem aculturação. Katini teve uma grande influência nos pensamentos e nas decisões tomadas para a sua família, mas já foi apresentado anteriormente que os VaChopi ou Chope apoiaram os portugueses e, com isso, se tornaram inimigos de Ngungunyane. Esse fato também é abordado na narrativa: “[...] nós, os VaChopi, somos dos poucos que habitam as Terras da Coroa e que se aliaram aos portugueses no conflito contra o Império de Gaza [...]” (COUTO, 2015, p. 17). Por toda a tribo ter proximidade com os portugueses, mudanças na coletividade também aconteceram:

Atravessou os campos de arroz [...] as sementeiras eram uma marca de desobediência que tanto orgulhava o tio Musisi. Os invasores VaNguni tinham-nos interdito de cultivar arroz. Diziam que era ‘comida dos brancos’ [...] chegamos à margem do rio, a paisagem era outra: os terrenos estavam todos cultivados de milho. Os campos de arroz que deixáramos atrás eram apenas uma pequena e temporária transgressão. Em tudo o mais tínhamos abandonado os nossos próprios alimentos – a mapira e a mexoeira. Musisi estava certo: nós já imitávamos os invasores [portugueses]. E fazíamos-lo no que é mais visceral: comíamos o que eles comiam.” (COUTO, 2015, p. 135)

Imani não decide por vontade própria viver nada disso. À medida que seu pai determina, que o padre doutrina, que sua tribo planta, ela vai se metamorfoseando naquilo que o *Outro* deseja. E, apesar de sofrer todas essas transmutações culturais e comportamentais, a pele negra de Imani sempre será uma lembrança da identidade e do espaço que nunca queria ter deixado. Ela vive uma imensa crise identitária.

Projetando-se nos dois mundos, ela não consegue pertencer a nenhum, pois ambos a rejeitam de certa forma. Aos olhos de sua tribo, ao assumir os costumes lusitanos, Imani deixou de ter as qualidades necessárias para atrair o interesse de um homem de sua tribo, ou seja, um homem negro. Ela deixa de ser uma mulher negra VaChopi capaz de procriar e perpetuar sua própria raça, pois se torna uma branca e, portanto, amaldiçoada pelos seus, como se verifica nesta passagem: “Você é uma má companhia [...] para esta aldeia, minha filha, você merece grandes suspeitas. O seu destino é ficar solitária, solteira e sem filhos. Agradeça isso ao seu pai. Era o preço por me ter entregue ao mundo dos portugueses [...]” (COUTO, 2015, p. 204).

Já para os portugueses, apesar de seu comportamento europeu, ela não passa de uma negra, ou seja, de uma inferior, como se verifica nesta fala do tenente Ayres de Ornelas: “Um conselho lhe dou, meu caro: não mime essa preta Imani com elogios [...] com os negros é assim:

não se lhes pode dar confiança, que logo se transtornam na pressa de nos semelharem. Não há solução: desprezamo-los por serem quem são. Odiamos-los quando se parecem conosco [...]” (COUTO, 2016, p. 66)

Para os VaChopi, Imani recusa sua origem. Ela é um indivíduo que deixa de ser um deles, mas isso não afeta a coletividade da sua tribo. De acordo com o clã, ela e sua família são os únicos prejudicados por terem como destino adotado os costumes dos brancos. É importante ressaltar que os VaChopi enxergavam que Katini tinha influência nos costumes de Imani, mas acreditam muito mais que isso era uma escolha particular para realizar a sua vontade de ser branca.

Se os VaChopi não reconhecem Imani porque no imaginário coletivo ela é uma branca, na perspectiva dos portugueses, o que nunca acontece é o reconhecimento como uma semelhante/correspondente. Nem mesmo uma negra singularizada/diferenciada. Ao contrário, ela faz parte de toda a preconceção da inferiorização. Ela sofre a *epidermização* juntamente com todos os outros negros, em outras palavras, ela vai vivenciar o racismo.

Conforme verificado, a chegada dos portugueses no sul de Moçambique provoca alterações na estabilidade social dos VaChopi, portanto, na sina de Imani também. Além do mais, a obsessão de seu pai por ter acesso ao mundo dos brancos o faz determinar caminhos que alteram a cultura da moça, ela passa a se comportar com modos portugueses. Todos esses elementos influenciam seu *Ser*, mas também não são os únicos.

2.3 A redução pelo gênero

As restrições de possibilidades na existência de Imani são agravadas pelo fato de ser mulher. A estrutura social dos VaChopi é uma organização patriarcal, quer dizer, os homens desse clã são quem possuem o poder, a autoridade, o privilégio, a moral de decisão sobre o destino de todos, principalmente, das mulheres no contexto social. Por exemplo, Dubula quando decide partir para viver entre os Ngunis, simplesmente vai. O pai desaprova, mas não tem poder de impedir.

Já no caso de Imani, ele sentencia a vida da filha. Primeiramente, ele quem a manda para a Missão para ser doutrinada no catolicismo e nos costumes europeus, posteriormente, ele encoraja incessantemente o envolvimento da moça com Germano de Melo: “[...] amanhã regressa a casa desse português e ponha a cabeça desse estrangeiro a andar às voltas como as labaredas dessa fogueira [...]” (COUTO, 2015, p. 303). Da mesma forma, é o pai que, após a decepção com as tropas portuguesas e assassinato do filho, entrega Imani ao inimigo

Ngungunyane como esposa para que a filha mate esse troféu de guerra português, e faz de tudo para que a filha vá para Portugal, não importando as condições: “[...] está a acusar-me de ser mal pai? Por querer que a minha filha saia desta miséria, por querer que vá para um lugar melhor?” (COUTO, 2015, p. 279).

Katini tem todo esse poder simplesmente porque Imani é uma mulher, portanto, um bem, uma coisa que lhe pertence, o que lhe dá o direito de a transferir ao poder de outros homens. No interior da configuração social dos Nkokolani “[...] as mulheres [...] devem pertencer a alguém para deixarem de ser ninguém. É por isso que às moças solteiras se atribui o nome de *lamu*, palavra que significa ‘aquela que espera’. É um modo de dizer que seremos pessoas apenas depois de sermos esposas [...]” (COUTO, 2015, p. 205, grifos do autor).

Sendo mulher, por conseguinte, ela tinha que ser mãe. Independentemente da origem e do tempo da mulher, ser mãe é inerente, é condição para se atestar como tal. Há uma incompletude, quiçá uma incompetência, caso a maternidade não aconteça. Procriar é o fim, não uma escolha pessoal. Essa demarcação acontece pelo *Outro*, ou seja, pelo sexo masculino. Ao longo de toda trilogia Imani afirma que seu único desejo é ser mãe: “[...] não a noite que não sonho ser mãe [...]” (COUTO, 2015, p.19).

Ela se torna mãe. Na ocasião em que foi entregue pelo seu pai a Ngungunyane, ela já estava grávida de Germano. Ela teve seu filho em Portugal e a mãe do sargento, Dona Laura, a pedido dele, tira a criança dos braços da mãe. Imani nunca teve a oportunidade de criar seu filho e até a velhice sempre pensou nele. Mesmo que ela declarasse a vontade de ser mãe e a saudade de seu filho, fica a dúvida de quão genuíno foi este querer.

O dilema da jovem é sua crise de identidade e sua falta de pertencimento. Ela foi moldada para desejar viver nos costumes europeus e ansiava por voltar a ser negra (como se regressar fosse possível). Em relação à maternidade, a referência que Imani tinha era as mulheres da tribo VaChopi e a condição de ser mãe para existir. Talvez o que lhe escapa à consciência é que a condição de mulher e, portanto, de ser esposa e mãe, independe do lugar e do tempo.

Em *Sombras da Água* (2016), em uma das cartas a Ayres de Ornelas, Germano conta que havia recebido uma correspondência da mãe avisando da morte do pai. Nela, a mãe desabafa: “[...] aconteceu-me como todas as mulheres da nossa terra. Desisti de tudo, desisti de mim [...]” (COUTO, 2016, p. 181), o que leva Germano, em outra missiva, revelar: “[...] a mulher que me fez nascer chamava-se Mãe. Passou, depois, a chamar-se Esposa. Foi esta última que cuidou de mim. Com um amor vigiado, com sombras de carinho, com palavras ciciadas [...]” (COUTO, 2016, p. 244-245).

Segundo Simone de Beauvoir (2016, p. 89), “[...] não seria possível obrigar diretamente uma mulher a parir: tudo o que se pode fazer é encerrá-la dentro de situações em que a maternidade é a única saída [...]”. Da mesma maneira que Katini vê na assimilação da cultura portuguesa branca uma escapatória, Imani também encontra na maternidade e no casamento outro modo de fugir e, ao mesmo tempo, de se encontrar: “[...] vou disparar-me de encontro ao coração desse homem [Germano]. E vou-me embora para sempre desta maldita aldeia [...]” (COUTO, 2015, p. 303).

Nas palavras da própria menina: “[...] na minha língua materna ‘*Imani*’ quer dizer ‘*quem é?*’ [...] Pois foi essa indagação que me deram como identidade. Como se eu fosse uma sombra sem corpo, a eterna espera de uma resposta.” (COUTO, 2015, p. 15). Essa inquietação de saber quem ela realmente é vai muito além do significado de seu nome. O hermetismo no qual Imani se encontra não é propriamente gerado por si mesma, mas provocada pelo conjunto de limitações posto em sua vida, o que a impede de exercer sua *liberdade* ou *zona de não ser*¹⁸, conceitos desenvolvidos por Sartre e Fanon, respectivamente.

2.4 A neurose do racismo

A ocupação territorial desmantela a estrutura social local e introduz a assimilação cultural nos VaChopi e em Imani. Por sua vez, o amor por Germano assinala o racismo sentido e suas consequências, colocando em choque Imani como uma mulher negra VaChopi, isto é, como um ser humano constituído em um determinado tempo e espaço.

A justificativa colonial e sua violência estendida vai ser alicerçada também na inferioridade de raças a serem dominadas e salvas, o que não passa de uma concepção oportunista e segregacionista (FERRO, 2017). E, nos romances, essa noção de inferioridade de raças, de animalização, de sexualização do negro é trazida pelos portugueses. Além disso, é generalizada para qualquer homem ou mulher negro/a, incluindo Imani. Isso impede o reconhecimento mútuo dos sujeitos como seres iguais, consequentemente, o reconhecimento da relação integrada e participativa entre brancos e negros, negando assim o desenvolvimento existencial e humano, além, claro, do ético, político e estético.

Imani apreende o racismo sofrido e suas raízes econômicas, bem como seu impacto social? Sim, a jovem absorve tal realidade, principalmente, na dialética com o branco europeu. No momento em que entra em contato com o *Outro*, ou seja, com os portugueses, ela começa a

¹⁸ Conceitos discutidos no segundo capítulo dessa dissertação

entender e a internalizar a inferiorização promovida pelos brancos: “[...] aos olhos do mundo, nunca mais estaria isenta de culpa. A cor da pele, a textura do cabelo, a largura do nariz, a espessura dos lábios, tudo isso eu carregaria para sempre como um pecado [...]” (COUTO, 2016, p. 174).

Como já mencionado, Fanon (2008) acreditava que o conhecimento do sistema econômico social auxilia no entendimento do funcionamento da neurose do racismo, pois, para ele, o racismo é fruto desse mecanismo que gera um controle psicológico no negro, o que o psiquiatra chamou de *neurose psicossocial do racismo*. No entanto, como os fatores econômicos e sociais nos romances da trilogia *As Areias do Imperador* explicam o racismo sofrido pela personagem Imani e todos os negros a sua volta?

O interesse de ocupação de Moçambique por Portugal tem suas raízes no jogo político do domínio dos territórios africanos, no interesse financeiro e, até mesmo, na destituição do poder de Ngungunyane na região sul deste país. São esses alguns dos motivos que levam os portugueses à Moçambique na era imperialista e eles são de fonte, sobretudo, econômica. Porém, ao adentrar o território moçambicano não são apenas as atitudes políticas e os interesses econômicos que ocupam este país, são também os traços culturais, valorativos e éticos.

Na concepção quimérica portuguesa, o negro é inferior, “[...] europeus e africanos não foram feitos no mesmo molde [...]” (COUTO, 2018, 209); é demoníaco, “[...] Deus nos proteja, comandante, que levamos demónios no porão – declara Júlio Araújo. E todos os brancos se benzem, ao escutar as palavras do sargento [...]” (COUTO, 2018, p. 154); é selvagem e perigoso, “[...] nunca ouviu falar das cenas de canibalismo, das práticas feiticeiras, das vinganças tribais? [...] (COUTO, 2018, p. 211). Essa é a personificação espalhada e incutida sobre o negro, não apenas na mente do indivíduo branco, mas também na consciência do próprio negro.

Assim, para fundamentar sua teoria de que o racismo tinha suas raízes em uma neurose psíquica e social atrelada a aspectos sociais e econômicos, Fanon (2008) dialogou com diversas áreas do conhecimento e, partindo de princípios psicológicos, iniciou suas análises. De acordo com a psicologia filogenética ou constitucional, a forma de ser e agir como humano tem uma correlação genética e biológica. No entanto, Freud, através da psicanálise, sugeriu que, além da morfologia e a fisiologia humana, “fosse levado em consideração o fator individual” (Fanon, 2008, p. 28), isto é, a perspectiva ontogenética.

Para o neurologista e psiquiatra austríaco (1924), o sujeito se constrói sim através de uma cultura transmitida de geração para geração. Tudo que recebemos fica guardado em nosso psiquismo (inconsciente) e com o tempo passamos isso adiante através de nossas ações

individuais e não somente por conta de nossos fatores genéticos. Dessa forma, além do fator filogenético, também era preciso considerar o fator ontogenético.

Utilizando esses fundamentos freudianos para compreender o racismo e sua organização social, Fanon (2008) afirmou que somente esses fatores (filogenéticos e ontogenéticos) não seriam suficientes e, ao lado deles, era preciso também compreender o comportamento humano através de uma perspectiva social, já que a “Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana.” (FANON, 2008, p. 28). Considerar o aspecto coletivo é refletir como o contexto histórico e social concreto influencia na existência do indivíduo. Desta forma, utilizando-se dos preceitos da sociogênese, o psiquiatra, observando a sociabilidade colonial, diagnosticou “um complexo psicoexistencial” (FANON, 2008, p. 29), isto é, um quadro neurótico na reciprocidade da dialética entre brancos e negros.

Explorando as implicações do conceito de neurose de Freud (1924), Fanon (2008) propôs sua concepção de neurose social, diferente da do pai da psicanálise. A neurose para Freud é um distúrbio psíquico “[...] resultado entre um conflito entre o Eu e o Isso [...]” (FREUD, 1924, p. 271). O Eu é o componente da personalidade responsável por lidar com a realidade e que se desenvolve a partir do Isso (Id). O Id, por sua vez, é o inconsciente (comportamento instintivo e primitivo).

Freud percebeu, em seus estudos clínicos, que a mente funcionava como um aparelho. Ou seja, nossos processos mentais - pensamento, sentimento e lembranças - não ocorrem de forma isolada, ao contrário, são interligados e contínuos. Assim, o aparelho mental é uma organização psíquica que se divide em sistemas (instâncias psíquicas), sendo que cada uma possui sua função e estão relacionadas entre si. É importante salientar que essas instâncias psíquicas não são partes físicas constituintes do cérebro, localizadas em alguma parte desse órgão. As instâncias psíquicas são processos mentais, ou seja, é como produzimos, na mente, nossos pensamentos, sentimentos e lembranças (FREUD, 1924).

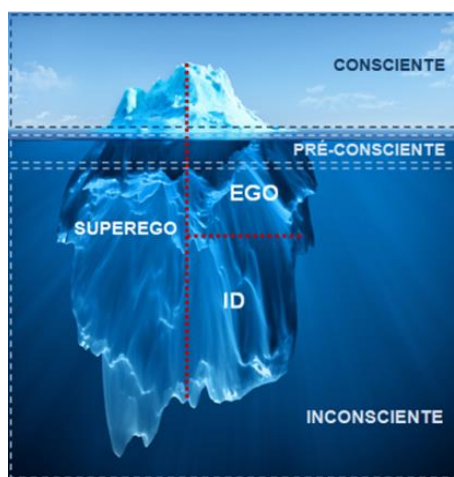
Para descrever melhor essas instâncias psíquicas, Freud criou, primeiramente, o “Modelo Topográfico” (1ª tópica) no qual dividiu as instâncias em Inconsciente, Pré-consciente e Consciente. Posteriormente, verificando que essa tópica era inadequada para a análise de muitos fenômenos psíquicos, ele propôs a segunda teoria (2ª tópica), o “Modelo Estrutural ou Dinâmico”, sendo a mente dividida em Id, Eu e Supereu¹⁹ (LIMA, 2009). No texto *O*

¹⁹ Na literatura freudiana a divisão psíquica da segunda tópica também é encontrada como Isso, Ego e Superego. Neste estudo é possível verificar ambas as nomenclaturas porque duas obras distintas foram consultadas (Editora Autêntica e Companhia das Letras), traduzidas por Maria Rita Salzano Moraes: Isso, Ego e Superego; César de Souza: Id, Eu, Supereu, respectivamente.

Eu e o Id (1923), Freud aborda suas duas tópicas acerca do aparelho psíquico. Retomando, logo no início do texto, os conceitos referentes à primeira tópica: Inconsciente (ICS) - Pré-consciente (PCs) - Consciente (CS), ele define o Consciente como responsável pela percepção imediata, isto é, ela é uma das partes da mente que se ocupa com as informações recebidas do mundo exterior e interior, em um dado momento específico, de forma ciente. Por exemplo, ao escrever este texto é o consciente que atua, selecionando os pensamentos e fazendo as conexões com os conhecimentos prévios. O Pré-consciente foi concebido como inconsciência latente, ou seja, é uma parte do inconsciente que tem a capacidade de se tornar consciente. Os seus conteúdos podem ser recuperados para o consciente facilmente por meio de um voluntário ato de esforço. A título de exemplo, lembrar qual o livro lido no início da semana. Já o inconsciente é a parte em que ocorrem os processos mentais que não são capazes de consciência. Esses processos podem ser pulsionais (instintivos), portanto, hereditários e nunca conscientes; ou reprimidos por censura ou repressão de informações que já foram conscientes, tal como os traumas. Freud acreditava que a maioria do aparelho psíquico se encontrava no inconsciente (FREUD, 1923).

Com a evolução de seu trabalho, Freud percebeu sua incompletude e passou a questionar como era a dinâmica dos processos externos (consciente) e os processos internos (inconsciente), elaborando então a segunda tópica. É necessário elucidar que o Método Estrutural não substituiu o Método Topográfico, mas mantém uma relação dialética entre eles, deixando o modelo psíquico, como um todo, mais completo. Como são complementares, topograficamente representando (FIGURA 1.1), as estruturas Consciente e Pré-Consciente permanecem as mesmas, mas o Inconsciente foi desmembrado em: Ego (Eu)- Id - Superego (Ideal do Eu).

FIGURA 1.1 - Primeira e segunda tópica freudiana



Fonte: <https://artigosdepsicanalise.wordpress.com/2016/07/08/teori-topografica/>

O Id “foi concebido como um conjunto de conteúdos de natureza pulsional e de ordem inconsciente” (LIMA, 2009, p. 281), sendo a estrutura original da personalidade. Isso quer dizer que o Id é uma área da mente humana fechada que armazena toda a energia psíquica herdada (hereditária e primitiva) e adquiridas (recalcadas) e que desconsidera a realidade, tendo apenas como intuito a liberação das pulsões e a auto satisfação, sem restrições, uma vez que, é impulsionado pelo princípio do prazer (pulsões). Já o Eu é uma estrutura da personalidade que se desenvolve a partir do Id, mas é responsável por cuidar da realidade (percepção e razão). Portanto, o Eu “[...] lida com a estimulação que vem tanto da própria mente como do mundo exterior [...]” (LIMA, 2009, p. 281), isso significa que o Eu ao mesmo tempo que tenta atender às pulsões vindas do Id, agirá de forma lógica e racional para decidir se tais instintos devem ou não serem satisfeitos, adequando-se à realidade. O Supereu é uma estrutura que surge a partir do Eu e tem a função mediadora e julgadora da personalidade. É nele que residem os códigos de conduta, formando nossa personalidade moral e social, proibindo ou limitando certos pensamentos e atitudes. Os julgamentos, valores, tradições construídas no Superego se desenvolvem, classicamente, segundo Lima (2009, p. 281) “[...] por interiorização das exigências e das interdições parentais [...]”. O Supereu é o órgão psíquico da repressão e é nele que o sentimento de inferioridade é gerado quando algo ou alguém é desaprovado.

O entendimento da estrutura psíquica freudiana se torna basilar porque é a partir dela que Freud define a Neurose. Em seu texto *Neurose e Psicose* (1924), ele diz que as neuroses se originam “[...] do fato de o Eu não aceitar nem querer conduzir para a descarga motora [ação] uma moção pulsional [desejo instintivo] poderosa do Isso ou de lhe barrar o acesso ao objeto ao qual ela visa [...]” (FREUD, 1924, p. 272). Anteriormente, afirmou-se que o Eu é um mediador entre as pulsões do Id e o mundo exterior. A neurose vai surgir exatamente nessa mediação. Através do mecanismo de recalque, o Id irá reprimir desejos que foram censurados, mas esses irão buscar um meio de se manifestar. Para Freud (1924, p. 272), “[...] o Eu se defenderá delas [pulsões] através do recalque; o recalcado luta contra esse destino, cria, para si próprio - por caminhos sobre os quais o Eu não tem nenhum poder - um substituto que se impõe ao Eu [...]”. Esse substituto, que é na realidade a luta psíquica, “[...] produz o quadro da neurose [...]” (FREUD, 1924, p. 272).

Para Freud, o quadro clínico neurótico é a partir de conflitos psíquicos individuais, isto é, a ausência de satisfação de um desejo e a busca desta satisfação, sendo ela particular e específica. Em linhas gerais, a neurose é um distúrbio emocional, afetivo e de personalidade em que o sujeito, quando submetido a determinadas *Erlebnis* (vivências), reage a essas situações com certa instabilidade. Ao classificar os diferentes tipos de neuroses, Freud

determinou que algumas das fontes dos desejos reprimidos eram associadas à infância, como no caso das neuroses de transferências (histeria, obsessiva e fábrica).

Fanon (2008) utilizou a concepção de neurose para descrever a patologia na dialética do negro e do branco, e até coadunou com Freud que é na infância que ela se estabelece: “[...] um homem, no início de sua existência, é sempre congestionado, envolvido pela contingência. A infelicidade do homem é ter sido criança [...]” (FANON, 2008, p. 191), mas ele negou veementemente que fosse individual e defendeu a ideia da coletividade:

toda neurose, todo comportamento anormal, todo eretismo afetivo [...] resulta da situação cultural. Em outras palavras, há uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual ele pertence. (FANON, 2008, p. 135)

A memória é a capacidade humana de guardar experiências vividas e fatos passados. Em seu livro *Memória Coletiva* (1950), Maurice Halbwachs (1990) destacou que se acreditava que a memória/lembrança, a princípio, só podia existir se estivesse ligada ao biológico, isto é, a um corpo ou cérebro individual. Algo inato, isolado e fechado. No entanto, ele afirmou que, na realidade, a memória está relacionada ao campo social.

Segundo Halbwachs existem duas categorias de memória: a individual e a coletiva. A primeira diz respeito a uma memória particular, um ponto de vista pessoal sobre fatos, “[...] ideias e reflexões, sentimentos e paixões [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 47) e que atribuímos a origem dessa memória a nós mesmos, algo próprio, não percebendo que muitas vezes essas são “[...] reflexões tomadas de um jornal, de um livro, ou de uma conversa [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 47).

Como expõe Halbwachs:

A dosagem de nossas opiniões, a complexidade de nossos sentimentos e de nossas preferências não são mais que a expressão dos acasos que nos colocaram em relação com grupos diversos ou opostos, e que a parte que representamos em cada modo de ver está determinada pela intensidade desigual das influências que estes têm, separadamente, exercida sobre nós. (HALBWACHS, 1990, p. 47)

Por isso, a memória individual é uma ressignificação da segunda categoria, isto é, a memória coletiva. Essa, por sua vez, está relacionada a um grupo, são como a coletividade

relembra os acontecimentos, os comportamentos, as pessoas do passado, sendo que a memória coletiva é formada nos diversos espaços e tempos.

Dessa forma, para Halbwachs (1990), não nos recordamos da nossa primeira infância porque “[...] nossas impressões não se podem relacionar com esteio nenhum, enquanto não somos ainda um ente social [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 38). É a partir do momento que criamos vínculos sociais que a rede de memórias vai sendo estruturada e de diversas maneiras. Primeiro correlacionamos com a família, depois na escola, criamos amigos, participamos de instituições religiosas, trabalhamos e, assim, sucessivamente. Esses laços, como explica Halbwachs:

Quando dizemos que o indivíduo se conduz com a ajuda da memória do grupo, é necessário entender que essa ajuda não implica na presença atual de um ou vários de seus membros. Com efeito, continuo a sofrer a influência de uma sociedade ainda que tenha me distanciado: basta que carregue comigo em meu espírito tudo o que me capacite para me posicionar do ponto de vista de seus membros, de me envolver em seu meio e em seu próprio tempo, e de me sentir no coração do grupo. (HALBWACHS, 1990, p. 121)

No caso de Imani e de todos que foram catequizados, dentro do contexto colonial, é a educação na Escola da Missão que vai, por meio da assimilação/aculturação, isto é, pelo aprendizado da língua portuguesa, dos costumes portugueses (moradia, vestimenta, etc.) e pelo ideal do ser branco, infundir nela o complexo de *duplo narcisismo*, conceito a ser apresentado mais à frente, além da *epidermização do complexo de inferioridade*. Portanto, a neurose apontada por Fanon (2008), e vislumbrada em *As Areias do Imperador*, teve um caráter coletivo, sendo sua fonte a estrutura social e a racialização²⁰ criada pelo colonialismo, isto é, apoiado no tom da pele, uma categorização foi estabelecida: branco x negro.

A diferenciação tinha um objetivo claro: de um lado, inferiorizar para dominar e explorar; do outro, superiorizar para desprezar. Só que essa fragmentação trouxe problemáticas consequências na estruturação colonial e nas sociedades futuras, pois, como estratégia de um processo de dominação, ela gerou não só o esvaziamento e a destruição de possibilidades suprimidas de sociedades inteiras, mas, individualmente, produziu a interiorização de um senso de inferioridade que afetou a formação identitária e social do negro. Em relação a sua formação identitária, o negro passa a ver e experienciar o mundo através do racismo e do colonialismo; na estrutura social passa a sofrer as consequências desta perspectiva deturpada (FANON, 2008).

²⁰ Categoria frequentemente utilizada para classificar indivíduos e coletividades, por meio do qual procura-se distinguir uns e outros (IANNI, 1996)

Dentro deste contexto escolar, permeado por uma memória da coletividade branca, Imani vai criar vínculos para a vida permeados por essas memórias coletivas. Exemplo disso é como vai se comportar e se portar por toda a vida (costumes europeus). Por outro lado, a assimilação também ocorre no campo valorativo. Isso significa que, mesmo que inconscientemente, ela internaliza a subalternidade do que é ser negro porque essa concepção está no seio da memória coletiva do branco.

É a reminiscência de uma sociedade branca que sobressai na construção de sua memória individual. Assim sendo, ela não reage quando um português a despreza, ela não enfrenta Germano de Melo quando ele a trata como uma criada/uma serviçal, ou a reduz ao seu corpo, ou critica seu cabelo:

- Esse seu cabelo, Imani...
- O que tem meu cabelo?
- Não o podes endireitar?
- Está torto?
- A partir de agora vais passar a alisá-lo. Não quero cá carapinha que me faz mal aos dedos, esses malditos caracóis entram me pelas ligaduras, infetam-me as feridas. (COUTO, 2016, p. 100)

Mediante ao branco superior, magnífico, proeminente, ideal, Imani se cala na sua insignificância do ideal negro internalizado. Em relação a sua cultura de origem, ela não apaga por completo suas memórias coletivas negras, mas, como apontou Halbwachs (1990), as que determinam as influências, no caso de Imani e, até certo ponto, de sua família e tribo, são as memórias da coletividade branca.

Imani sofre o *fechamento identitário* e este, por sua vez, tem suas bases na colonização, portanto em seus interesses financeiros e reflexos sociais, como aponta o *sociodiagnóstico* de Fanon (2008). Entretanto, o *fechamento identitário* não é a única consequência do processo colonizatório. Apesar de não estar dentro do conceito do *sociodiagnóstico*, Imani, também sofre um esvaziamento de pertencimento.

3 ZONA DE NÃO SER, ERETISMO AFETIVO, RECONHECIMENTO/LUTA POR RECONHECIMENTO

O conjunto dos acontecimentos analisados anteriormente - as invasões de Ngungunyane, a ocupação portuguesa, a educação de Imani na Missão, a estrutura patriarcal dos VaChopi, o ser mulher, o fechamento identitário, a internalização do racismo -, levam a uma desestruturação psíquica e, conseqüentemente, comportamental de Imani (que pode também ser verificada em outros membros de sua família) que abala a sua noção de pertencimento.

Essa ausência, na personagem em análise, está relacionada mais a uma sensação de querer fazer parte de um grupo, do que necessariamente a um lugar. Em outras palavras, ela deseja ser definida por todos com uma mulher negra, independentemente de seus hábitos culturais. Mulher negra no sentido de ser respeitada e identificada como um sujeito que faz parte de um grupo social, no caso, os VaChopi. Não através de toda a negatividade implícita no ser negro elaborada pela concepção branca. Portanto, são os *Outros* que a colocam nesse território de não conexão e Imani sabe disso, como mostra o diálogo abaixo entre ela e a italiana Bianca:

- Já não tenho vontade de ter corpo. Alguns homens sentem-se atraídos por mim, mas é apenas porque sou a única mulher branca. E tu, minha querida, o que fizeste para ficar assim tão cheia de graça e tão sem raça?

- Sou preta, dona Bianca - argumentei, encolhendo os ombros.

Mas eu sabia como tinham apagado as marcas da minha origem. Durante toda a infância, longe dos meus pais, o padre patrulhava-me os sonhos logo ao despertar, anulando os noturnos recados dos que me antecederam. Para além disso, o sacerdote Rudolfo Fernandes corrigia-me o sotaque como quem apara as unhas a um cão. Eu era preta, sim. Mas isso era um acidente de pele. Ser branca seria a única profissão da minha alma. (COUTO, 2016, p. 70).

O apagamento das marcas da origem dissipa determinados costumes, tendo como exemplo quando a mãe fala para Imani: “[...] você já saiu, filha. Você fala conosco em Português, dorme com a cabeça para o poente. E ainda ontem falou da data de seu aniversário [...]” (COUTO, 2015, p. 48), mas não desvanece a cor da pele, nem seu desejo de reconexão com seu próprio grupo. Nos próprios dizeres de Imani, o Ser branca é uma profissão, ou seja, é um ofício, um trabalho para garantir o sustento da vida. Não nos tornamos o nosso trabalho (pelo menos não deveríamos). No caso de Imani, ela incorpora determinadas práticas culturais brancas, mas não esquece por completo sua origem, tanto que sua angústia é voltar para esse lugar de pertencimento.

No final do primeiro romance da trilogia, *Mulheres de Cinzas* (2015), após vários ataques Ngunis às vilas vizinhas, o povo de Nkokolani vai até a base militar pedir ajuda para Germano para combater os inimigos VaNguni que se aproximavam. Uma imensa esperança é alimentada na promessa que a ajuda chegará, menos do tio Musisi. Eles, então, acabam descobrindo que Portugal já havia rejeitado ajuda e que o sargento os havia traído omitindo tal informação, passagem essa relatada no Capítulo I. A vila Chope é atacada com muita violência.

Revoltados com a situação, todo o lugarejo - inclusive Katini, Musisi e Mawanatu Nsambe - decide unir forças com as demais aldeias circunjacentes e, comandado pelo guerreiro Xiperenyane, parte para a batalha na planície de Madzimuyini. Porém, “[...] quando os nossos homens voltaram, ficou patente que não eram soldados. Eram camponeses e pescadores [...] traziam com eles o luto e a vergonha da derrota [...]” (COUTO, 2015, 254).

Desesperada por notícias do filho Dubula, que havia lutado contra sua própria família no exército inimigo, Chikazi pede a Imani que encontre o corpo dele. Enquanto procurava os restos mortais do irmão, a jovem refletia:

O meu irmão juntara-se à batalha na certeza de que conhecia o seu inimigo. Comigo era o inverso: eu não sabia a quem odiar. Não tinha por quem morrer. O que quer dizer que não sabia a quem amar [...]. Unia-nos, a mim e a Dubula, o medo que os outros nutriam por nós. Dele se receava a desobediência total. A mim receavam-me os homens e as mulheres. (COUTO, 2015, p. 256, grifos nossos)

Dubula se identifica com os soldados da tropa de Ngungunyane por admiração, por representatividade, ele quer ser um deles porque eles são a personificação de suas referências. Pelo fato de as tradições zulus terem sido passadas ao filho mais velho, há uma quebra na sua orientação no momento em que o pai começa a incutir na família, e na tribo também, a cultura portuguesa. Ele não aceita porque quer honrar suas origens, mas também porque vislumbra outra face dos lusitanos.

Como a irmã, Dubula descortina interesses que vão muito além da ocupação em si ou mesmo da assimilação da cultura portuguesa. Ele percebe a discriminação racial. Ainda quando vivia na aldeia, em uma discussão com o pai, por acreditar que os VaNguni tinham que e iriam com toda certeza vencer a guerra de ocupação, Katini pergunta: “[...] e se, no final desta guerra entre invasores, ganharem os VaNguni? Que diferença faz para nós? [...]” (COUTO, 2015, p. 251) e o filho responde:

- Se ganharem os Vanguni, eu sempre poderei ser alguém. Que pessoas seremos se ganharem os portugueses?

Nós que víssemos, disse ele, o exemplo de Maguiguane, o chefe militar de Ngungunyane. Ele não era um nguni, mas tinha sido aceito e promovido. E prosseguiu em desafio: no exército lusitano, havia um único chefe preto? Morreram milhares de negros lutando do lado dos portugueses. Alguma vez se viu uma homenagem, uma recompensa aos africanos que tombaram? (COUTO, 2015, 251)

Georg Lukás, refletindo sobre o que é consciência de classe, define: “[...] do ponto de vista abstrato e formal, a consciência de classe é [...] determinada conforme a classe, de sua própria situação econômica, histórica e social [...]” (LUKÁS, 2003, p. 143), ou seja, é o entendimento e compreensão da(s) posição(ões) que cada sujeito ocupa dentro de sua estrutura socioeconômica, além de reconhecer os poderes que ali imperam e suas organizações. Dubula sabe avaliar a sua posição social e as forças de controle que estão presente entre os portugueses e os povos moçambicanos.

Mesmo que Imani ou qualquer outra pessoa aponte as atrocidades de Ngungunyane, ele ainda pensa que este imperador é mais justo e respeitável. Portugueses e VaNgunis são invasores, mas não na visão do primogênito. Ele quer estar dentro de um sistema que simboliza igualdade de direitos e oportunidades entre todos. Os portugueses não reconhecem a força de trabalho dos negros e nem honram o apoio dado, portanto, não respeitam os negros como sujeitos integrantes da mesma lógica social e Dubula percebe isso.

Falar de consciência de classe, discernimento de estrutura de poder, de lutas políticas em pleno século XIX, além de tudo em uma estrutura colonial, nos parece inconcebível. Todavia, esses atributos são encontrados em alguns personagens da trilogia de Couto exatamente porque uma das características de personagem protagonistas da metaficção historiográfica é “ser tudo, menos tipos propriamente dito”, tendo os romances meta historiográficos uma “ideologia pós-moderna de pluralidade e reconhecimento da diferença” (HUTCHEON, 1991, p. 146). Imani, como personagem principal, apresenta tais características, contudo, as qualidades de um pensamento questionador e desafiador também estão presentes em outros personagens.

Apresentando tal visão sobre os portugueses, sabendo do apoio e admiração do pai com os lusos, Dubula rechaça essa condição e sai de casa. É uma decisão pessoal, uma resolução individual da qual ele vai viver as consequências. O receio que a aldeia VaChopi tem da desobediência de Dubula é o medo do que ele é capaz de fazer. Ele tem a coragem e a liberdade de ação.

Imani, ao contrário do pai e do irmão Mwanatu, por exemplo, deseja essa autonomia de saber e poder satisfazer suas próprias vontades como o irmão mais velho. Ela quer uma autoridade sobre si, mas não pode porque não tem o direito à tomada de decisão. Em consequência da ausência dessa autodeterminação, os anseios não encontram caminho para a realidade. Essa castração de seus desejos a torna um indivíduo que se sente confuso, em constante dúvida, incerto de si, pois as determinações vêm de tantos aspectos - raça, gênero, cor da pele -, que ela acaba sendo incapaz de sentimentos elementares, como odiar e amar. É uma desordem interior imensa.

Gostaríamos de destacar neste ponto que Imani sofre inquietações emocionais, mas que não afetam sua capacidade de discernimento analítico, como o do seu irmão Dubula, apresentado anteriormente. No item 2.3 deste capítulo examinaremos a posição de Imani dentro da dialética idealista do *Senhor e do Escravo* de Hegel (2003), o que demonstrará a emancipação do pensamento de Imani. Porém, ter uma consciência crítica e social não significa não ter encerramentos existenciais.

Em outras palavras, a falta de liberdade de ação limita a formação de seus sentimentos, mas nunca de seu pensamento. É isso que a torna uma personagem tão humana e conflituosa: ela entende de onde vem; sabe para onde a enviaram; percebe as consequências em *si*, no *outro* e no contexto, mas nada disso impede que ela viva perturbações de ordem do *Ser*. E quais são estas inquietações? Ela tem uma essência negra, ela é uma VaChopi, obrigada a usar “máscaras brancas” para viver e sobreviver.

Essa desorientação existencial sofrida por Imani, no negro, segundo Fanon (2008), acontece de forma particular porque os fatores externos socioeconômicos acabam influenciando as suas vivências. Respalhada pelo racismo, uma estrutura psíquica diferenciada se concretiza, afetando assim a constituição da subjetividade. O psiquiatra buscou então estabelecer paralelos com conceitos filosóficos existenciais debatidos por Jean-Paul Sartre (em negação em alguns momentos) e por Friedrich Hegel (em concordância majoritária) para assim demonstrar uma das propriedades operacionais do racismo no tocante à construção do indivíduo como sujeito.

3.1 Existencialismo e zona de não ser

Enquanto movimento, o Existencialismo teve maior expressividade na França, em meados do século XX, após a Segunda Guerra Mundial, com as ideias de Jean-Paul Sartre (1905-1980), tendo como influências anteriores os pensamentos de Soren Kierkegaard (1813-1855), Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), entre outros. É neste

contexto que, no final de 1945, o jornal *Le Monde* anunciou a conferência *Existencialismo é um Humanismo* na qual o filósofo Jean-Paul Sartre expôs os princípios gerais de sua filosofia com o intuito de defendê-la da crítica à época que a considerava absurda, angustiante, indiferente às ações humanas.

Mas afinal, para Sartre, o que é o Existencialismo? Em suas palavras “[...] não significa rigorosamente nada [...]” (SARTRE, 1987, p. 7). Logo no início de sua conferência, o filósofo explica o uso do termo porque, naquele momento, ele entra em moda e segundo Sartre (1987, p. 7) “[...] na ausência de uma doutrina de vanguarda análoga ao surrealismo, estão se voltando para essa filosofia [...]”. Para o filósofo havia uma incompreensão do que realmente era sua proposta: uma filosofia da existência.

Ainda para Sartre (1987), a doutrina existencialista podia ser facilmente definida, mas tinha como complicador o fato de haver dois tipos de existencialismo: o cristão e o ateu. No Existencialismo Cristão, Deus é o criador, isto é, a existência humana é conferida por ele e o homem singular e concreto só existe a partir da vontade de Deus e de “[...] uma essência comum a todos os homens, algo como uma natureza humana [...]” (PENHA, 2001, p. 44).

Em termos bem simplificados, é como se Deus, soberano único com o poder da criação, tivesse uma “receita de bolo” para dar origem a todos os homens, isto é, o corpo físico e biológico (concreto) é gerado e como “ingrediente” fundamental à toda criação é inserido a natureza humana (essência), o que o difere das demais criaturas também originadas em Deus.

Nas palavras de Sartre (1987, p. 9) “[...] Deus, quando cria, sabe exatamente o que está criando [...]”. Portanto, nesta concepção, a essência precede a existência (a presença ôntica): “[...] o homem possui uma natureza humana; essa natureza humana, que é o conceito humano, pode ser encontrada em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal: o homem.” (SARTRE, 1987, p. 9)

Já no Existencialismo Ateu, como Deus não existe, também não existe o conceito pré-determinado de ser homem, portanto, a existência precede a essência:

o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. (SARTRE, 1987, p. 10)

Nesta perspectiva ateísta, Sartre acreditava que, por mais incoerente e ilógico que o mundo fosse (e ainda o é), era possível compreender o próprio homem e, portanto, suas ações. Desse modo, em linhas gerais, em sua obra *O Ser e o nada* (1943), Sartre propõe os princípios maiores da filosofia da existência, os mesmos apresentados em sua conferência *Existencialismo é um Humanismo*, porém, nesta última, a intenção foi apresentar seus princípios com mais clareza, uma vez que seu livro fora apontado pela crítica como de difícil entendimento (PENHA, 2001). Conforme indicado por Rosa Alice Caubet (1981), os princípios maiores do existencialismo de Sartre são: Liberdade e Determinismo, Angústia e Náusea, Eu e os Outros e Ação.

Discutir a existência nos preceitos sartrianos é debater acerca dos aspectos do ser. Não como existência biológica (nossa reprodução, nosso funcionamento orgânico, etc.), mas como nos constituímos em sujeito ontológico²¹. Essa filosofia defende que nascemos sem nenhuma determinação e, portanto, completamente livres. Essa liberdade garante que possamos realizar escolhas responsáveis.

Ao nos darmos conta da responsabilidade individual de nossas escolhas (engajamento), conseqüentemente, estamos submetidos às angústias, consideradas não como estado de ansiedade ou inquietação, mas sim como a dúvida (consciência), ou seja, a capacidade de refletir e questionar nossas escolhas e, portanto, ações. Assim, na Teoria Existencialista de Sartre, os questionamentos (angústias) “[...] pressupõe[m] que os homens encaram a pluralidade dos possíveis e que, ao escolher um caminho [...]” (SARTRE, 1987, p. 2), serão conduzidos ao futuro almejado. Ao escolher (ação), o homem escolhe a si mesmo e, ao mesmo tempo, escolhe a todos os homens (outro).

Para Sartre (1987), o primeiro princípio que explica o ser sujeito é que “[...] o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo [...]” (SARTRE, 1987, p. 10). Como já exposto, a existência concreta não define o homem como sujeito, apenas como objeto. Sua essência é que o determina como sujeito/ser. Mas essa essência é um projeto, ou seja, a partir de suas escolhas conscientes (subjetividade) é que a vida acontece e o objeto torna-se *Ser*. É o homem na liberdade de suas escolhas que traça o seu próprio futuro: “[...] qualquer que seja o

²¹ Ser ontológico é como os indivíduos vão se constituindo à medida que se relacionam com outros indivíduos. No Existencialismo como nós entendemos a nós mesmos como sujeitos sociais depende diretamente como o *Outro* me vê. Se aqueles com os quais convivemos nos enxerga como justos, amigáveis, estressados, etc., é assim que passaremos a nos ver também. É como um reflexo no espelho. Eu me vejo como o *Outro* me percebe; vice e versa. Nessa dialética, vamos nos constituindo como seres ontológicos.

homem que surja no mundo, ele tem um futuro a construir, um futuro virgem que o espera [...]” (SARTRE, 1987, p. 19).

A construção deste futuro é garantida porque, uma vez que não existe Deus para pré-determinar absolutamente nada, tudo é permitido. O homem é completamente livre, como afirma Sartre (1987, p. 18): “[...] não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade.” Mas o que realmente essa liberdade significa? Valores ou ordens morais que legitimam a conduta humana não são encontrados, mas construídos com base nas escolhas humanas. Todo homem terá que enfrentar o mundo e as coisas (realidade) como elas são, sem justificativas.

E essa liberdade também o torna responsável por tudo o que faz, dado que nada pode orientar o homem, nem mesmo um sentimento (amor, paixão, raiva, etc.), pois, até mesmo o sentimento “constrói-se através dos atos praticados [...] o que significa que não posso nem procurar em mim mesmo a autenticidade que me impele de agir, nem buscar numa moral os conceitos que me autorizam a agir [...]” (SARTRE, 1987, p. 22). Para explicar tal conceito, Sartre (1987) cita a procura de um padre para aconselhar. O padre ser o conselheiro; não outra pessoa (um psicólogo, uma vizinha, um curandeiro, etc.), já é uma escolha, portanto, há engajamento em qualquer decisão. Mesmo acreditar em um sinal divino, em um universo paralelo, em energias cósmicas é uma questão de escolha.

Ser livre é escolher e, de acordo com Caubet (1981, p. 75), “[...] condenado a ser livre, o homem carrega nos ombros o peso do mundo inteiro. Ele é responsável pelo mundo e por si mesmo, já que é o conjunto das escolhas pessoais que faz o mundo [...]”. Portanto, todo indivíduo encontra-se desamparado e angustiado. Não no sentido do vazio e do tormento que paralisa, ao contrário, é no sentido de responsabilidade e engajamento com todas suas ações. É estar num estado sublime do *Ser* que sabe sempre do porquê de suas ações e das variáveis consequências (SARTRE, 1987).

É importante ressaltar que, apesar de Sartre afirmar que todo indivíduo é livre, sem distinção, ele reconhece que a liberdade não é absoluta já que todo indivíduo se situa no tempo e no espaço, sendo assim, as situações históricas variam. No entanto, “[...] o que não muda é o fato de que, para ele [homem], é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal [...]” (SARTRE, 1987, p. 34).

Se cada indivíduo é responsável por suas escolhas isso significa que nenhum outro indivíduo importa? Não, longe disso. Para Sartre (1987, p. 29) “[...] o homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem essas relações [...]”, por conseguinte, nas relações com outros indivíduos: “[...]”

o outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo [...]” (SARTRE, 1987, p. 33). Para reconhecer qualquer verdade sobre si, o indivíduo tem que passar pelo crivo do outro, isto é, para que eu me reconheça eu mesmo, por exemplo, é preciso que os outros me considerem como tal. É através do outro que me reconheço como sujeito.

No entanto, o pai do existencialismo não acreditava em uma correlação interdependente entre o ser e o não ser/nada por acreditar que ela acaba resultando em uma “ontologia fechada” (FAUSTINO, 2022, p. 57), castrando a *liberdade*. Em outras palavras, a existência humana em Sartre não é definida ou determinada *a priori*, o que implica que a existência no início do Ser é um não ser ou *néant* (nada), isto é, é liberdade advinda desta falta de determinação e, apesar de identificar que nesta liberdade haverá um *Outro* que contribuirá na constituição existencial, este *Outro* não intervém, apenas interatua. A presença do *Outro* no estabelecimento da existência do *Ser* é a partir da minha liberdade.

Na perspectiva do Existencialismo sartreano, o conflito existencial de Imani e a circunstância de não ser reconhecida inteiramente nem como uma negra e nem como uma branca pelos seus conterrâneos e portugueses é de sua responsabilidade. Mesmo que as invasões Ngunis a tenha feito migrar, o pai a tenha enviado ao catecismo, seja sempre inferiorizada por ser mulher e negra, nada disso muda sua *liberdade*. O simples fato de nascer já lhe é garantido o *néant* (nada), assim sendo, também lhe é assegurado todas as possibilidades.

É plausível, em partes, afirmar que Imani exerce sua *liberdade* nas condições que Sartre a apresentou, afinal, ela atinge a autonomia de pensamento. No entanto, para o filósofo, a *liberdade* leva a *angústia*, que por sua vez acarreta na *ação*, sendo essa dinâmica atravessada pelo *Outro*. E, no que tange à *ação*, a jovem atinge o livre-arbítrio dessa? Na maior parte das vezes não.

Ainda nos meandros da perspectiva existencialista, Fanon (2008) também afirmou que existe “[...] uma região extraordinariamente estéril e árida [...] onde um autêntico ressurgimento pode acontecer [...]” (FANON, 2008, p. 26), sendo que este estado de espírito foi denominado pelo psiquiatra como *zona de não ser*, concepção essa que se assemelha à *liberdade* de Sartre, mas que se diferencia desta, pois, para Fanon (2008), na relação do *Eu e Outro* não existe apenas um interagir, ao contrário, esse *Outro* interfere na constituição da subjetividade do indivíduo.

Para mais, em Fanon (2008) o contexto socioeconômico é fundamental. Por isso o psiquiatra afirma que não há como tratar a neurose psíquica do racismo se o entorno social, cultural e econômico não for considerado também. Muitos desses aspectos são os responsáveis

pelo episódio da discriminação racial. Por isso ele defende que seja realizado um *sociodiagnóstico*.

Segundo Fanon (2008), atingir essa região é descer “[...] aos verdadeiros Infernos [...]” (FANON, 2008, p. 26), isto é, vivemos em uma imensidão de incertezas e conforme vamos decidindo quais caminhos tomar, somos forçados, a todo tempo, a rever conceitos, voltar atrás em decisões e convicções, mudar. O homem é condenado a “[...] ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente [...]” (FANON, 2008, p. 26). E, para Fanon (2008), a *zona de não ser* (tampouco a *liberdade* sartreana) não é alcançada por todos, porque, como apresentado anteriormente, situações socioeconômicas, que a princípio não deveriam ser relevantes e consideráveis, passam a ser determinantes.

Então, qual a diferença entre a *liberdade* sartreana e a *zona de não ser* fanoniana se aplicadas na personagem Imani? Em Sartre (1987), nada impossibilita a moça de atingir o estado de liberdade e os demais processos advindos desse. Se não a conquista, é pela inexistência do seu próprio comprometimento. Já em Fanon (2008), inicialmente, Imani também poderia alcançar a *zona de não ser*, afinal, ela representa um ser humano. No entanto, ela é negra e isso faz toda diferença.

De acordo com Fanon (2008, p. 26) “[...] o negro é um homem negro [...]”, nada mais. Essa redução acontece porque “[...] devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso tirá-lo [...] o problema é muito importante. Pretendemos, nada mais nada menos, liberar o homem de cor de si próprio [...]” (FANON, 2008, p.26). Na visão psicanalítica, afetos são estados emocionais (MAARCHESINI, 2006). Assim, o que Fanon (2008) afirma é que quando o negro entra em contato com o branco, este último, através de diferentes processos, bloqueia o negro a si mesmo, impedindo sua conexão com esse *Outro* branco e vice-versa.

São alguns dos processos apontados por Fanon (2008), e que desencadeiam as aberrações afetivas, que estão sendo utilizados para a realização da análise da personagem Imani e da trilogia *As Areias do Imperador*, de Couto, neste estudo. E a *zona de não ser* é um deles, já que, é neste momento que a formação existencial do sujeito, de acordo com o psiquiatra, se inicia, mas não no indivíduo negro. Além da *zona de não ser*, neste estudo foram abordados a *interiorização*, o *reconhecimento* e a *luta por reconhecimento*, a *dupla identidade* e o *duplo narcisismo*. Todos esses elementos são mecanismos alterados na relação dialética entre negros e brancos e que acarretam *fechamentos identitários*.

O fato de a personagem analisada ser negra poderia nos levar à conclusão que ela não toca a *liberdade* ou a *zona de não ser* e fim. Não obstante, os romances em questão são uma ficção pós-moderna e, de acordo com Hutcheon (1991), este tipo de literatura “[...] contesta as convenções da historiografia e da forma do romance [...]” (HUTCHEON, 1991, p. 123), trazendo em sua composição uma diversidade de teoria, além de desafiar os valores atemporais, “[...] a individualidade e a unidade narrativas em nome da multiplicidade e da disparidade [...]” (HUTCHEON, 1991, p. 123). Isso permitiu a construção de uma personagem (Imani) multiforme na qual há hibridizações na sua formação existencial. Ela tem o umbral da *zona de não ser* lacrado pela cor de sua pele, mas a jovem não deixa de forçar, quando pode, esse bloqueio e descer, enfim, aos verdadeiros infernos.

São excepcionais os momentos nos quais Imani exerceu sua descida aos abismos das tormentas do viver. Ao final do primeiro romance, *As mulheres de Cinzas* (2015), os moradores de Nkokolani descobrem que não receberão nenhuma ajuda portuguesa para enfrentar as tropas Nguni. A descoberta dessa informação e o relato para a tribo é feito pela jovem moça. Ela prioriza, por sua livre vontade, proteger seu clã, mesmo sabendo os impactos na relação com Germano.

Entretanto, apesar de não querer omitir de seu povo a operacionalidade e crueldade portuguesa, ela recusa o mal do sargento. Assim, quando a população Chope, liderados pelo tio Musisi, decidem organizar um motim e atacar a quartel em que se encontrava Germano, Imani corre para avisá-lo. Contudo, a reação do militar assusta a jovem. Ele se prepara com uma metralhadora para exterminar a todos. Novamente, consciente de suas ações, ela pega uma arma na parede e atira na mão de Germano.

Depois deste acontecimento, outra vez, Katini determina que precisam ir para o hospital de Manjacaze para buscar ajuda. Germano precisa ser socorrido, afinal, como Imani irá para Portugal? Partem nessa aventura a jovem Imani, seu pai, seu irmão Mawanatu, a italiana Bianca e o ferido Germano. Nessa trajetória, alojam-se em Sana Benene como entreposto de parada. Nesta localidade, reencontram o padre Rudolfo, que os ajudarão.

Continuar a viagem torna-se demasiado perigoso porque os enfrentamentos das tropas portuguesas e de Ngungunyane são cada vez maiores. Permanecem, então, meses nesta localidade. Imani regressa a sua insignificância de mulher e negra, esperando as decisões do pai. Entendendo que a condição de Germano não apresenta melhora e que ele tem uma personalidade oscilante – ora é complacente com as dores dos negros, ora age com ideais portugueses – Katini Nsambe tenta convencer a italiana Bianca de levar Imani junto com ela para trabalhar nos bares que possui em Lourenço Marques.

Porém, ao descobrir que o filho Mwanatu é morto por um soldado português enquanto voltava a Nkokolani para saber a situação da vila, Katini muda novamente seus planos e determina que Imani triunfará duplamente: irá para Portugal e matará Ngungunyane e Santiago da Mata. A filha se revolta com a decisão do pai, mas nada pode contra ele. Juntos seguem para o hospital do suíço George Liengme, em Manjacaze, capital do Império de Gaza. Katini acredita que o médico poderia intermediar o casamento entre Imani e Ngungunyane.

Ao chegarem no hospital, só encontram a esposa do médico, Bertha Ryff. Ela pede para que os visitantes aguardem o marido que regressará no final do dia. Nesta mesma noite, para surpresa de Imani e Katini, o próprio Ngungunyane também faz uma visita a George. No dia seguinte, um encontro entre o Rei de Gaza e os VaChopi é arranjado. O intuito do patriarca da família Nsambe é entregar a filha como esposa, mas no momento de falar, lhe falta palavras e ele só consegue chorar. Fica na responsabilidade de Imani terminar o que o pai começou.

Saindo da penumbra em que se encontrava, a jovem dirige-se ao rei: “O meu pai vem oferecer-me como sua esposa” (COUTO, 2016, p. 286). Ignorando a mulher que lhe direcionava a palavra, Ngungunyane olha para Katini e pergunta quem era ele para pensar no que o rei precisava e se queria outra mulher. Imani, outra vez, toma a palavra e diz que seria vantagem lhe ter como cônjuge, pois ela sabia falar o português e seria muito útil como tradutora. O leão de Gaza rebate dizendo que não seria necessário mais um tradutor, já tinha muitos e não confiava em nenhum.

Neste instante, Imani utiliza de sua persuasão e diz que nela deveria acreditar, porque não era uma tradutora comum, mas sim uma mensageira de Vuiaze, a grande paixão de Ngungunyane na juventude e mãe do filho favorito, Godido. Além disso, insinua que é virgem. A jovem, com seu modo irreverente e misterioso, despertou o interesse do rei. Esse determinou, então, que quem decidiria sobre o noivado dos dois seriam seus conselheiros diante de toda a corte: “Os conselheiros iriam fazer-me perguntas terríveis, as damas da corte diriam que eu iria cumprir apenas o serviço das pequenas esposas, que é o de recolher e enterrar as fezes e urinas do rei.” (COUTO, 2016, p. 288). E o mais importante de tudo, Imani não poderia se apresentar vestindo sapatos.

Já no final da negociação, Katini Nsambe tira da sacola o mesmo crucifixo que havia utilizado para matar o soldado que havia ajudado Santiago da Mata a assassinar Mwanatu, seu filho. Imani, neste segundo, acredita que o pai criou coragem e vai tentar ele mesmo acabar com Ngungunyane. Porém, por mais que essa fosse a intenção, como sempre, Katini se amedronta e, humilhado, entrega o crucifixo como presente de Natal ao rei. Distante do olhar

de Ngungunyane, Imani confirma com o pai a sua mais nova incumbência: matar Ngungunyane e depois Santiago da Mata.

No dia seguinte, acontece o concílio para deliberar se Imani seria ou não aceita como esposa de Ngungunyane. Depois de calorosas discussões, ficou acordado que, a princípio, a jovem mulher seria aceita como “uma noiva adiada” (COUTO, 2016, p. 303), isto é, precisavam primeiro ter certeza que não era uma espiã enviada dos portugueses, afinal, era uma VaChopi. Com este resultado, Katini Nsambe sente que sua parte da missão havia sido cumprida – Imani agora está perto do rei e poderá assassiná-lo -; resolve, então, ir embora. Será a última vez que pai e filha se viram.

Por Imani ser alvo de suspeitas, fica decidido no conselho que será guiada e vigiada por Impibekezane, mãe de Ngungunyane. É a matriarca dos Ngunis que dá a notícia para a jovem que ela tinha sido aceita, mas não ainda como esposa. Nessa conversa, Impibekezane avisa que na manhã seguinte as duas iriam a Sana Benene para que a jovem pudesse despedir dos seus e pegar seus sapatos. Neste instante se inicia um traço de união fundamental para Imani e que será discutido no terceiro capítulo desta dissertação.

Na sua derradeira visita a Sana Benene, Imani descobre que o pai tinha partido com Bibliana, companheira até então do padre Rudolfo, para viverem juntos ao norte. Mas antes de partir, havia deixado um bilhete para filha: “Comecei eu, termina você. Há ainda dois por crucificar.” (COUTO, 2016, p.326). Os dois os quais o pai se referia era Santiago da Mata e Ngungunyane. Se no início da trilogia de Couto o intuito maior de Katini era apropriar-se e internalizar a cultura dos brancos portugueses, inclusive casando sua filha com um, depois da morte do filho Mwanatu, a obstinação muda. Vingiar a morte de seu filho passa a ser seu único objetivo de vida. A única coisa que não se modifica é a utilização de Imani como meio para seus intentos.

Com o pai longe, a jovem poderia simplesmente partir, ir atrás de Germano, juntar-se ao padre Rudolfo, procurar a italiana Bianca em Lourenço Marques, enfim, ela podia governar sua vida. No entanto, ela é uma mulher negra em uma conjuntura colonial, o que fazia toda diferença. E exatamente por ser mulher, ela não precisa da presença física paterna para obedecer, sua sujeição e temor subliminar também operavam em sua mente.

Imani não foge, nem se liberta. Ela regressa junto a Impibekezane para Manjacaze. Ao chegarem na capital de Gaza o que restava eram cinzas. Descobrem que o exército português, liderado por Mouzinho de Albuquerque, havia atacado e destruído o lugarejo. Correm para se

abrigar no hospital do suíço até que possam ir para Chaimite²², lugar onde se encontrava Ngungunyane agora, buscando proteção de seus antepassados.

Imani e Impibekezane atravessam a planície de Manjacaze e chegam a Chaimite no dia anterior à tomada dos portugueses ao Reino de Gaza. A rainha-mãe e todos presentes no *xigodjo* (forte real) tinham esperanças de que quem iria chefiar a missão de ocupação de Chaimite era Mafambatcheca. Assim chamavam os negros a Diocleciano das Neves, um caçador português que havia angariado simpatia. Na imaginação de muitos Ngunis, o militar Sanches de Miranda era Mafambatcheca.

Miranda era o capitão que comandava as missões militares portuguesas contra o exército Nguni e ele acreditava que não havia necessidade de combates violentos, diferentemente de Mouzinho de Albuquerque. Para o capitão, Ngungunyane estava disposto a negociar. O que se confirma, pois antes da invasão final portuguesa e prisão do Rei de Gaza, é enviado duas propostas de acordo para o exército português, mas ambas recusadas. Mouzinho de Albuquerque queria glória e triunfo e, para isso, precisa de uma ocupação arrebatadora.

Durante a invasão, muita confusão e gente correndo é o cenário. Imani, no meio da multidão, encontra Santiago da Mata, o militar que havia matado o irmão Mwanatu. Como ele estava enfermo e com desarranjo intestinal, pediu para Imani segurar sua espingarda porque precisava usar as moitas. Mas antes de ir, avisou: “Cuidado, agarra-me bem esse tesouro, que há muito pretralhada à solta por aí.” (COUTO, 2016, p.375).

Imani, com a arma na mão, duelou em devaneios:

Um turbilhão de pensamentos desfilou pela minha cabeça. Vi passar essas mulheres do imperador cuja principal tarefa era serem invisíveis. E, na direção inversa, marcharam mulheres calçadas que, de passo digno, traziam livros e cadernos nas mãos. E outras se vestiam de enfermeiras e caminhavam de ombros erguidos e olhar seguro. A pergunta que naquele momento me assaltava era esta, simples e terrível: o que é que nenhuma mulher negra tinha alguma vez ousado fazer? E a resposta surgiu óbvia: matar um branco a tiro de espingarda. (COUTO, 2016, p. 275, grifos nossos)

Esse é um trecho no qual Imani emprega toda a sua existência. Ela se indigna com a condição de ser mulher, sempre tão insignificante, mas acredita no poder transformador da educação e vislumbra um futuro diferente, esperançoso, promissor. É nesse dilema que ela, enfim, escolhe o que fazer para contribuir com todas essas mulheres: ela mata. Não qualquer

²² No passado, a capital do Reino de Gaza era Chaimite. O avô e o pai de Ngungunyane estavam ali sepultados.

um, mas um militar, um homem, um branco. Esse ato talvez tenha sido o mais cheio de querer, apesar de ter sido uma ordem de seu pai.

Os episódios relatados anteriormente – a decisão de expor os portugueses, o ataque a Germano e a defrontação com Ngungunyane –, acometidos em *As mulheres de Cinzas* (2015) e *Sombras das Águas* (2016), exibem determinação e desassombro em face de grandes e perigosos impasses por parte da jovem. Mediante oportunidades de resoluções, ela enfrenta destemidamente e elege o quer fazer. Todavia, nunca são decisões em benefício de si, mas pensando no *Outro*.

A revelação da falta de comprometimento de Portugal para com os VaChopi é para que toda a tribo conheça a real intenção dos lusos, deixando assim de acreditar na lealdade da Coroa para com eles. O ataque a Germano é para salvar seus familiares e conterrâneos. A manifestação diante do Imperador Ngungunyane é para ajudar o pai. Mesmo que o assassinato de Santiago da Mata seja um mando de Katini, Imani também efetiva a sua vontade de vingança. Não somente a morte de seu irmão, mas por todo o desrespeito e arbitrariedade forçado e obrigado por ser uma mulher e negra: “[...] por um momento, um novo sentimento tomou conta de mim: eu era dona do mundo, vingadora dos injustiçados, rainha dos negros e dos brancos [...]” (COUTO, 2016, p. 376).

Contudo, essa Imani dona de seus atos é uma exceção. Inclusive, no último volume da trilogia de Couto, *O Bebedor de Horizontes* (2018), que dá sequência à história narrada até o segundo volume, ela não consegue mais ter chances de ser dona de suas ações. Um exemplo de fragmento que representa uma das tantas faltas da realização da *zona de não ser* de Imani foi uma conversa com o capitão Mouzinho de Albuquerque.

Depois da captura de Ngungunyane pelo comandante, em Chaimite, uma comitiva de prisioneiros é levada ao cais de Zimakaze para começarem a travessia com destino ao exílio em Portugal. No barco, uma das rainhas do Rei de Gaza, Danbodi, avisou para Imani que uma tempestade encomendada (não eram ventos trazidos do céu) se aproximava e, juntas, tentaram avisar ao capitão do navio, Álvaro Soares Andrea, mas sem sucesso.

Na próxima parada da tripulação, no estuário de Limpopo, Imani encontra uma oportunidade para conversar com Mouzinho e avisa sobre a tormenta preparada para eles e o capitão responde:

- Meu Deus, como esta gente é atrasada - comenta o militar, deitando as mãos à cabeça - E as pretas são piores do que eles.
Não percebe quanto me *magoa*. O português em que me expressei, sem ruga nem rasura, faz com que Mouzinho deixe de ver a minha raça. Guardo-me em

silêncio. Calo-me na mesma língua do homem que me humilha. (COUTO, 2018, p. 17, grifos nossos)

No trecho citado, é verificável que os sentimentos de Imani são feridos, ela se ressentida, mas, por esse motivo, ter a coragem de expressar sua indignação é outra história. A moça é uma prisioneira, uma mulher, uma negra, diante de um homem, um militar poderoso, um branco, em terras colonizadas. Por ser uma mulher de cor, a sua possibilidade de manifestação é negada, o estereótipo e a inferiorização praticada por Mouzinho prevalece. A sua mudez tem razão de ser: é sua sobrevivência. O silêncio, como decisão de ação, é um exercício da *zona de não ser*, mas é uma escolha delimitada pelo medo.

O acesso à *liberdade* ou à *zona de não ser* de Imani se restringe mais ao psíquico; não excede sempre na vida real da personagem. Isso acontece por conta do cruzamento e sobreposição dos aparatos apontados pelos estudos da interseccionalidade: histórico social, racial e de gênero. Essa constatação pode ser averiguada logo no início da trilogia, no momento que Imani se define: “[...] não nasci para ser pessoa. Sou uma raça, sou uma tribo, sou um sexo, sou tudo o que me impede de ser eu mesma. Sou negra, sou dos VaChopi [...]” (COUTO, 2015, p. 17).

A existência da jovem é, como escreve Carla Akotirene (2019, p. 19), “a interação simultânea das avenidas identitárias”, ou seja, sua supressão como ser existencial acontece nas principais interatividades que a torna sujeito. Ela precisa evocar primeiro todas as preconceções do que é ser negra, do que é ser uma VaChopi, do que é ser uma mulher, sendo esses valores preconcebidos limitadores da sua vivência como sujeito.

Nas palavras da própria menina: “[...] na minha língua materna ‘*Imani*’ quer dizer ‘*quem é?*’ [...] Pois foi essa indagação que me deram como identidade. Como se eu fosse uma sombra sem corpo, a eterna espera de uma resposta [...]” (COUTO, 2015, p. 15). Ainda que, nos romances de Couto, as análises das premissas socioeconômicas, demonstradas anteriormente, foram primordiais para o início da compreensão da desordem psicoexistencial de Imani, e também da constituição VaChopi e de Germano de Melo, esses exames não foram suficientes para desempenhar o objetivo proposto.

No tempo e no espaço em que Imani nasceu, tudo é deliberado pelo *Outro* e pelas circunstâncias. A lógica social colonial não seguiu os preceitos da *zona de não ser* porque não oportunizou o livre-arbítrio, impedindo ao negro a empreender do projeto de *Ser* em toda sua completude, isto é, vivendo a liberdade de escolha e tudo implícito nisso, inclusive, a descida aos infernos indicada por Fanon.

Ao declarar: “[...] dizem que a Vida é um infinito mestre. Para mim as grandes lições chegaram-me por aquilo que me faltou viver [...]” (COUTO, 2016, p.50), Imani mostra que, na maioria das vezes, não houve diversidade de caminhos, como no caso do irmão Dubula, por exemplo. A sua *consciência de si* forma-se, prioritariamente, a partir das coisas que não viveu, isto é, das proibições impostas. Ela vai viver aprendendo com essas situações não vividas.

Os sujeitos, particularmente o negro, na colonização, ficam impedidos de experienciar as complexidades e as contradições do viver por si mesmos, pois são obrigados a lidar com as dificuldades e antíteses colocadas pelo processo colonizatório (racismo, aculturação, perda identitária, violência, etc.). Essas demandas passam a ser prioridades para garantir a existência, até mesmo por uma questão de conservação à vida, o que diverge dos preceitos iniciais da vertente Existencialista.

A colonização e o contexto histórico, como indicou Fanon (2008), e já abordado, tem um peso crucial; realmente, traz limitações à jovem: “[...] eu não sabia escolher. Não sabia que havia tanto que eleger numa simples escolha [...]” (COUTO, 2016, p. 340). No entanto, esses elementos não são os únicos. Observou-se algo que não foi apontado na *zona de não ser* fanoniana, muito menos na *liberdade* sartriana: a restrição da autonomia de escolha quando o gênero feminino e a estrutura do patriarcado são a questão.

Havia nos territórios invadidos uma estrutura social assentada na divisão de gêneros que, antes mesmo da colonização, já trazia para o universo feminino a coibição do direito à *zona de não ser/liberdade*. E, no caso da personagem observada, a temática do gênero tem relevância porque, como já demonstrado, na sociedade VaChopi era o casamento e a maternidade que validavam a competência de ser uma boa mulher. Ademais, o pai da moça teve muita influência sobre as direções de sua vida, pois ele detinha, como homem, o benefício da posse de sua filha.

3.2 O Eretismo Afetivo

No mesmo período da publicação de Fanon e Sartre, Simone de Beauvoir lançava seu livro *O segundo Sexo - Vol.I* (1949), abordando os fatos e os mitos da condição de ser mulher, mas sem adentrar no contexto da colonização:

É, portanto, à luz de um conceito ontológico, econômico, social e psicológico que teremos de esclarecer os dados da biologia. A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que

ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana. (BEAUVOIR, 2016, p. 65)

A ordenação dos postulados de Fanon (2008) sobre o negro tem muitas semelhanças ao do pensamento de Beauvoir (2016). O psiquiatra vislumbrou nos apontamentos realizados pela filósofa sobre a mulher - a reificação do corpo, a problemática da outremização na dialética do *Eu e do Outro*, a inferiorização para a dominação, a existência nos meandros socioeconômicos - os mesmos dilemas que afetam a constituição do *Ser* do negro. Todavia, ele não aludiu ou correlacionou as ideias com a filósofa.

Ademais, chamou-nos a atenção que em *Pele Negra, Máscaras Brancas* não existe uma reflexão sobre a submissão com base no gênero, embora o segundo capítulo da obra, intitulado “A mulher de cor e o branco”, examine a relação de uma negra com um branco, apontando que a mulher negra sempre deseja adotar comportamentos brancos como modo de ascensão social. Assim, apoiado no postulado de *supercompensação* de Alfred Adler (1917), Fanon (2008) desenvolveu a sua proposição do *eretismo afetivo*.

Processo bilateral. tentativa de aquisição por interiorização de valores originalmente proibidos. A preta se sente inferior; por isso aspira a ser admitida no mundo branco. Nessa tentativa ela será auxiliada por um fenômeno que denominaremos *eretismo afetivo*. (FANON, 2008, p. 66, grifos do autor)

Nos estudos e concepções teóricas de Adler, denominadas Psicologia Individual, encontra-se o conceito de *inferioridade e compensação*, desenvolvido e publicado em 1917 em seu livro *Study of Organ Inferiority and its Psychological Compensation*. Segundo Galimberti (2002, p. 608), a inferioridade é o “[...] sentimento de insuficiência [incapacidade] física ou mental que surge da comparação com os outros [...]”. Adler (1917) cunhou a sua teoria do *complexo de inferioridade* partindo do pressuposto que há crianças, devido às questões congênitas físicas ou mentais, que precisam do *Outro* por conta da sua fragilidade (limitações) e isso pressupõe relações sociais.

Além dessa inferioridade advinda de cuidados especiais, há ainda as inferioridades geradas pela condição de vida (situação econômica, subnutrição, carência afetiva, violência doméstica, etc.) que algumas crianças são submetidas, podendo elas superarem tais dificuldades ou não. (LEAL; ANTUNES, 2015).

Para Galimberti:

Essa inferioridade orgânica [ou social], vinculada a um sentimento de humilhação, influenciaria todo o desenvolvimento psíquico do sujeito, orientando-o para a construção de superestruturas defensivas e preventivas, com a intenção, ditado pela vontade de poder exaltar a própria personalidade e garantir uma certa superioridade sobre o resto. O que permite a realização de tal finalidade é o mecanismo de compensação. (GALIMBERTI, 2002, p. 608)

Assim sendo, o *mecanismo de compensação* que Adler (1917) propõe é um meio de defesa que o indivíduo desenvolve para se adaptar ao mundo, promovendo certo equilíbrio diante de situações difíceis. Por exemplo, se uma pessoa tem dificuldade de socialização, ela pode buscar uma compensação nos estudos, isto é, ao se dedicar excessivamente para atingir patamares elevados de resultados e ser considerado(a) uma pessoa inteligente e culta, houve um processo de compensação, pois, a dificuldade inicial era a socialização e, ao invés, de desenvolver meios para se socializar, outros caminhos são trilhados. Porém, é preciso ressaltar que o mecanismo de compensação pode se manifestar desmedidamente, gerando a *supercompensação*.

É essa cosmovisão *supercompensada* que Fanon (2008) afirma ser utilizada pela mulher negra em suas relações amorosas. A única maneira de se sentir igual, de sentir humana e, até mesmo mulher, é se relacionando com um branco. Essa aspiração é consequência da interiorização de valores brancos considerados universais e na crença da subalternidade. Esse fenômeno de busca por um conjunto de normas e princípios pelos quais os brancos se guiam foi chamado pelo jovem psiquiatra de *eretismo afetivo* (FANON, 2008, p. 66)

De acordo com Fanon (2008), no entendimento da mulher negra, não existe a percepção de que esse desejo e essa procura incontrolável pelo ser branco é para alcançar um patamar de humanidade. O que não é verdade no caso de Imani. Ela tem pleno discernimento que a maneira como foi educada e criada influenciou em seus quereres e um homem branco é um deles. Em uma passagem, enquanto encaminhavam-se para o hospital de Manjacaze, após Imani ter atirado na mão de Germano para salvar seu irmão Mwanatu, com o sargento deitado em seu colo, ela reflete:

O sargento Germano de Melo era uma dessas criaturas que viera do outro lado do mundo para me proteger. Em menina eu acreditava que os anjos eram brancos e de olhos azuis [...] de uma coisa eu estava segura: o meu anjo seria branco e de olhos azuis. Como esse sargento que, anos depois, se apoiava no meu colo. Os panos em redor dos braços eram as suas asas rasgadas. Esse era

um mensageiro noturno. Apenas no escuro se lembrava da mensagem de que era portador. (COUTO, 2016, p. 20-21).

Ainda que a ideia de um anjo branco salvador tenha sido incutida em Imani quando criança, com o passar de suas experiências, ela toma consciência que os brancos portugueses não são anjos, muito menos que vieram para salvá-la ou os seus. Ela sente o desprezo, a redução, a coisificação, inclusive, por ser mulher.

Fanon (2008) considerou que o *eretismo afetivo* era uma anomalia emocional, isto é, uma tara, devendo ser eliminada, mesmo não tendo a certeza se isso é possível: “[...] o problema é saber se é possível superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsório [...]” (FANON, 2008, p. 59). Apesar da dúvida, ele defende que a desalienação é o único caminho.

Para alcançar o mundo branco - esse cosmo ideal - o amor, compreendido aqui como toda forma de afeto, passa a ser um meio, uma ferramenta, uma salvação. Segundo Fanon, “[...] a preocupação em merecer a admiração ou o amor do outro tecerá, ao longo de minha visão de mundo, uma superestrutura valorativa [...]” (2008, p. 53). E o que isso significa? O desejo por um sentimento verdadeiro e que seja correspondido vai estar diretamente relacionado em uma escala de valor.

O sentimento de Imani por Germano de Melo é outro ponto dos romances de Couto que mostra a elaboração de uma personagem que rompe com o convencional, quando examinada através do conceito de *eretismo afetivo* de Fanon (2008). Ela é uma negra, vivendo em um período colonial, que por ocasião se envolve com um homem branco (Germano) que faz promessas e juras de amor: “[...] começaremos juntos uma vida nova. Esse é o meu desejo maior [...] não admitirei que sejas humilhada. Serás Imani de Melo. Serás mulher, a minha mulher [...]” (COUTO, 2018, p. 53).

Portanto, ela teria motivos para acreditar que ele é a garantia de um futuro melhor, uma ascensão social, uma maneira de alcançar o respeito e a igualdade, considerados existir em uma mulher branca. Todavia, esses não são os seus íntimos desejos. A sedução de um homem branco como alternativa de vida é um plano de seu pai. Ela quer um amor, um afeto. Um trecho da narrativa que revela que o *eretismo afetivo* de Fanon (2008) não se aplica totalmente a Imani foi quando, ainda em Sana Benene, depois que todos (Germano de Melo, Bianca, Bibliana) haviam partido, desiludida com seu destino, ela desabafa com o padre Rudolfo:

- Quero ser negra, padre.
- Estás maluca?

Levantei a mão a sugerir, com educação, mas com firmeza, que era a minha vez de falar. Queria ser iniciada nas minhas tradições. Queria renascer no meu idioma, nas minhas crenças. Queria ser protegida pelos meus antepassados, falar com os meus defuntos, com a minha mãe e com meus irmãos. Estava cansada de ser diferente e ser olhada com um misto de inveja e desprezo. Estava saturada que me dissessem que falava português “sem sotaque”. O que mais me fatigava, porém, era não ter ninguém com quem rir nem chorar.

- Então e o sargento? – quis saber Rudolfo.

- Não sei, padre. Tenho medo de um amor que me pede tanto. E além disso não sei onde ele está, não sei se o volto a ver. (COUTO, 2016, p. 322)

Este trecho demonstra a submissão internalizada, ou seja, ela levanta a mão para pedir a vez para o padre que a catequizou. No entanto, é um levantar de mão obstinado, certo do que tenciona falar, misturado com um desabafo com alguém que a conhece tanto. A vontade de Imani é ser negra e viver nas suas origens. Ademais, quer um amor para compartilhar as tristezas e gozos da vida. A paixão de Imani pelo sargento, no sentido de se tornar uma mulher branca, foi desinteressada, mesmo que em alguns momentos ele tenha duvidado:

Será que o amor dessa negra por mim é completamente desinteressado? Não serei apenas um passaporte para que ela se afaste do seu lugar e do seu passado? São essas as mil dúvidas com que me defronto. São dilemas meus e que apenas a mim me compete resolver. (COUTO, 2016, p. 46)

Na concepção de Fanon (2008), o amor, no coletivo negro, deixa de ser uma afeição natural regida pelo despertar de sentimentos elegidos e cultivados. O afeto é atravessado pela importância social do parceiro/a. Essa necessidade de ascensão social será muito mais determinante para a afetividade do que o sentimento em si, muitas vezes, camuflado pela primeira necessidade.

Para o psiquiatra, o desejo por um homem branco se torna uma disfunção psíquica afetiva na mulher negra, mas ele não indica que ser mulher (gênero), como ser negro (raça), é também um construto social e, assim sendo, como premissa, possuir um homem/marido é uma condição fundamental para estar inserido em determinado grupo social. Não existe uma análise da interseção entre gênero e raça. Isso significa que, para a mulher negra, a exigência é em dobro: ela precisa de um homem (por ser mulher) e ele precisa ser branco (por ser uma mulher negra).

O contrato conjugal e o enlace amoroso não são apenas formas de ascensão social, mas também uma comprovação e validação da capacidade de ser uma mulher digna de pertencer a tal círculo, pois, uma vez elegida por um homem, ele atesta seu valor, princípio, enfim, seu *Ser* mulher, conforme aponta Beauvoir:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. (BEAUVOIR, 1967, p. 9)

No tocante à Imani, como exposto, não encontramos traços que demonstrem que ela é uma personagem que representa uma mulher negra que vislumbra sua ascensão social no casamento com um homem branco. No entanto, pode-se inferir que é no matrimônio que está seu *eretismo efetivo*. Por ser mulher, no construto coletivo de sua tribo, ela precisa se casar. Sua ascensão está em ser esposa e mãe, valor que ela internaliza:

E hoje voltei a sonhar que estava grávida [...] depois entendi: não era um sonho. Era uma visita dos meus entes passados. Traziam um recado: alertavam-me que eu, com os meus quinze anos, já tardava em ser mãe. Todas as meninas da minha idade, em Nkokolani, já haviam engravidado. Apenas eu parecia condenada a um destino seco [...] vazio como meu ventre. (COUTO, 2015, p. 18)

Imani se apaixona verdadeiramente, a princípio, pelo sargento Germano de Melo. Ele parecia ser diferente. Só com a convivência é que ela vai notando, nos pequenos gestos, que ele era um português como os demais. Conjuntamente com o sentimento, também coexiste o desejo da concretização do matrimônio e da maternidade, representações essas incutidas por sua coletividade. Sendo esposa e mãe, pertenceria, seria finalmente alguém. O sargento, na visão da jovem, é a oportunidade do fim dos problemas existenciais, afinal, seria tudo: uma mãe e uma mulher amada.

Essa junção – amor e conveniência –, por fim, acaba se tornando uma dependência afetiva, ou seja, o seu senso de autovalor passou a estar ligado à aprovação e ao amor do sargento. Isso é constatado, pois depois que Imani recebe a carta de término do sargento e, logo em seguida, tem seu filho retirado de si, ela não fala mais nele, os relatos de seu sentimento pelo sargento desaparecem. Ela suprime e silencia a afeição. Até alguma referência ao sargento regressar, não é possível saber se ela passa a odiá-lo, detestá-lo, desprezá-lo, absolutamente nada. A mágoa e a tristeza deveriam ser grandes depois de todo abandono e sofrimento ocasionado pelo sargento.

Todavia, nos últimos momentos da narrativa de Couto, ela volta a pensar e a mencionar Germano com afeto, como por exemplo, na sua parada em Lisboa para visitar o filho, quando está regressando para Moçambique, ela tem o desejo de perguntar sobre o militar, mas lhe falta coragem. Dona Laura lê o pensamento da jovem e lhe dá informações. Ou na passagem que ao

ver o jornalista à sua porta, em um delírio da idade, pensa que seu amor tinha voltado. Independentemente das tristezas e consternações que sofreu, ela não o esquece. Acredita-se que a frustração de uma vida tolhida por uma série de fatores já expostos, levou a um amor excessivo.

A jovem, como verificamos, em algumas raras oportunidades conseguiu empreender sua *zona de não ser*, promovendo e expressando sua opinião e desejos, vivendo a sua existência sem delimitações e sofrendo as consequências de seus atos. Como também verificado, Imani tem discernimento e senso crítico de tudo que se passa. Ainda assim, em grande parte de sua trajetória é a decisão do *Outro*, principalmente a de Katini Nsambe, que conduz sua vida.

Realizar o que lhe é imposto pelo *Outro* requer uma relação de reciprocidade, um reconhecimento do outro indivíduo, caso contrário, uma relação não se estabelece e, nem mesmo, uma coexistência. O pressuposto do *reconhecimento*, no processo de constituição do *Ser*, foi defendido por Hegel. Segundo este filósofo (2003, p. 142), “a consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma *Outra*; quer dizer, só é como algo reconhecido”. Sartre e Hegel abordaram o *Outro* como fundamental para a existência humana, ainda assim, qual a distinção entre eles? O reconhecimento e a luta por reconhecimento.

3.3 Reconhecimento e Luta por reconhecimento

Os obstáculos socioeconômicos moldam o estilo de vida; os psíquicos impõem os entraves interiores e, ambos, estão relacionados e interligados na elaboração da relação com o *Outro*. Nenhum desses impedimentos são gerados individualmente e exclusivamente por Imani, mas nas associações criadas em um contexto social, ou seja, no vínculo com Ngungunyane, com os portugueses, com o pai, com Germano, com a sogra, com as mulheres do reino, melhor dizendo, sempre em distintas relações de poder que vão delineando Imani.

Fanon (2008), examinando o existir do negro, através das premissas da caracterologia e supercompensação da psicologia individual de Adler, apresentadas no capítulo anterior, e da dialética do *Senhor e do Escravo* de Hegel, abordou a teoria do *reconhecimento* na formação ontológica do negro, apontando a problemática na vertente existencial sartriana e, também, a intrincada relação de reconhecimento na dialética do *Eu e do Outro* quando esse conflito social se estabelece entre brancos e negros.

Para Hegel (2003, p. 71), “[...] a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma - ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer [...]”. Para o filósofo, a Filosofia, como área da Ciência, deveria se ocupar com o saber

humano e de compreender como opera a nossa consciência no que tange à construção do conhecimento.

O esforço de Hegel foi exatamente o de elaborar um sistema que explicasse o processo/caminho de formação do saber na consciência, isto é, de como partimos da *consciência-em-si*, passamos para a *consciência-em-outro* e atingimos o *ser-para-si* ou *saber absoluto*²³:

Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível, porém, tomá-la, desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro [razão]. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma lançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (HEGEL, 2003, p. 74)

Este processo, segundo o filósofo, é um constante contraste de ideias que ele chamou de *Dialética*, operando da seguinte forma: toda ideia (Tese) pode ser contrastada por outra (Antítese), levando a uma reconexão de ideias (Síntese). Segundo Fanon (2008), “[...] há, na base da dialética hegeliana, uma *reciprocidade absoluta* que precisa ser colocada em evidência. É na medida em que ultrapasso meu ser imediato que apreendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural [...]” (FANON, 2008, p. 180, grifo nosso). No estágio da *consciência-em-si*, os indivíduos buscam a agnição intersubjetiva de suas identidades individuais, quer dizer, *reconhecimento*.

Por conta da teoria hegeliana se tratar de uma conceituação densa e extensa, neste estudo, interessa-nos compreender/analisar apenas o aporte teórico do *reconhecimento* através da alegoria do *Senhor e do Escravo*. O exame realizado a seguir poderia ser aplicado nas diversas relações inferiorizantes vividas por Imani, uma vez que se trata de uma alegoria elaborada para explicar o funcionamento no campo das ideias, isto é, aplicável em diferentes vínculos.

No entanto, como definição de amostra, a análise foi realizada na relação estabelecida entre Imani e Germano de Melo, pois, este envolvimento amoroso simboliza os conflitos

²³ O que Hegel propõe é pensar como chegamos ao *saber absoluto*, em outras palavras, como a nossa consciência, dotada de razão, nos permite ter entendimento e compreensão para vivermos em sociedade. Para o filósofo, para se chegar ao estágio supremo do *ser-para-si* ou *saber absoluto* (razão) é preciso antes passar por duas etapas, sendo elas a *consciência-em-si* (percepção individual de que existimos/autoconhecimento) e da *consciência-em-outro* (consciência de que vivemos em sociedade com o outro).

advindos da relação entre negros e brancos no contexto colonial. Antagonismos esses que exercem uma influência significativa na formação existencial de Imani, foco deste estudo, bem como de Germano de Melo. Assim, a leitura do eixo deste envolvimento amoroso foi viável por meio da ruptura na dialética do *Eu e do Outro* proposta por Fanon (2008). Para dar início ao exame sugerido, foram utilizados os conceitos apresentados por Hegel (2003) no capítulo IV, “A Verdade da certeza de si mesmo”, de sua obra *Fenomenologia do Espírito*.

De acordo com Hegel (2003), duas *consciências-em-si* precisam entrar em interação e, a partir de suas diferenças, uma luta se instaura o que resultará em uma dupla cinesia, originando a aceitação do *Outro*:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o *Outro*, pois não vê o *Outro* como essência, mas é a *si mesma* que vê no *Outro*. (HEGEL, 2003, p. 143, grifos do autor)

Para se afirmar como ser humano, o *Eu*²⁴ necessita do imediato reconhecimento do *Outro* ser humano, mas, a princípio, todo o reconhecimento é dado como sendo um objeto. Assim, o *Outro* é apenas um objeto. Porém, um objeto não é capaz de reconhecer o *Eu* como ser humano. Então, é preciso dar ao *Outro* um status de consciência, isto significa, dar ao *Outro* a condição de ser um sujeito também.

Quando há o encontro dessas duas consciências, elas agem e essa ação não é amigável. Neste momento, se estabelece uma *luta por reconhecimento* entre as duas mentes envolvidas. Esse conflito entre as duas consciências acaba por formar duas figuras – uma o *Senhor* e a outra o *Escravo*:

São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um *Outro*. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*. (HEGEL, 2003, p. 147, grifos do autor)

Na primeira ação, o *Senhor* submete o *Escravo* a ele (tese), mas para realmente ser o *Senhor*, este último precisa ser reconhecido como tal pelo *Escravo* (antítese). No entanto, só o

²⁴ O *Eu* tem a mesma significação da *consciência-em-si* e o *Outro* da *consciência-em-outro*. A dialética do *Senhor e do Escravo* é uma representação/metáfora para explicar como a consciência de dois indivíduos opera quando se encontram e passam a atribuir valor, um para outro, de sujeitos iguais.

movimento do *Escravo* reconhecer o *Senhor* não é suficiente, é preciso que o movimento inverso aconteça também. Como possíveis sínteses para esta tese (dominar) e antítese (ser dominado), é proposto: 1- o *Senhor* acaba com o *Escravo* e não terá mais quem o reconheça, criando assim novas estratégias para ser reconhecido como superior; 2- O *Escravo* se depara com a realidade e se auto conscientiza de seu poder de trabalho, tornando-se *Senhor*.

Na trilogia estudada, pensando no paradigma de Hegel apresentado, Imani, mesmo tendo sido educada nos moldes portugueses, sabe que ser negra é uma condicionante aos olhos dos portugueses – a *tese*. Porém, ao conhecer Germano, um português segundo ela diferenciado, surge uma *antítese* na vida, como se verifica nesta passagem:

Relembro o dia em que o Sargento Germano de Melo chegou a Nkokolani. Na verdade, logo nesse dia se viu que este português era diferente de todos os outros europeus que nos visitaram. Ao desembarcar da piroga, arregaçou prontamente as calças e caminhou pelos seus próprios pés. Os outros brancos, portugueses ou ingleses, usavam as costas dos negros que os carregavam para terra firme. Ele foi o único que dispensou esses serviços. (COUTO, 2015, p. 62)

Percebe-se que a mesma natureza de *tese* e *antítese* em Imani, também está presente em Germano. Ele é um português, portanto acredita na *tese* de inferioridade e subordinação dos negros: “Ninguém duvida, nem mesmo os pobres negros, da superioridade da nossa raça.” (COUTO, 2015, p. 58) diz ele, mas quando surge Imani, surge também a *antítese*: “Imani é inteligente e viva, quase esquecemos que estamos perante uma jovem preta.” (COUTO, 2015, p. 100).

Na relação amorosa de Germano de Melo e Imani há um princípio de *reconhecimento*. Quando Imani considera Germano, por suas práticas, como um português destoadado e, em contrapartida, Germano julga Imani também como uma negra díspar, acredita-se que até se estabelece, em termos hegelianos, uma *luta por reconhecimento*.

Nessa *luta por reconhecimento* que se define, quer dizer, neste confronto de ideias entre dois seres humanos para que seja construído um valor de identificação, sendo ele os princípios gerais orientador do convívio social (justiça, liberdade, respeito, solidariedade, entre outros), surge a *síntese* que é a paixão entre os dois. Em uma perspectiva idealista, o sentimento em si é a reconexão do conflito, é reconhecimento da subjetividade individual, é a elaboração do valor ético.

Todavia, no momento em que os elementos historicidade e raça adentram essa relação, essa *luta por reconhecimento* acaba sendo influenciada e guiada por rebaixamentos. São essas

denegações que formam a subjetiva de Imani, como ela mesma declara: “[...] esta criatura que vês à tua frente não é feita de um único corpo. *São muitos corpos calados, cada um feito a um tempo*, cada um vindo de uma terra diferente [...]” (COUTO, 2018, p. 305, grifos nossos)

Na práxis, a dialética do *Senhor* e do *Escravo* obtém novos contornos que não foram considerados na filosofia hegeliana, como por exemplo, o *desrespeito*. Na tentativa de fechar essa lacuna, Axel Honneth (2003) aponta determinadas formas de rebaixamento que ferem o sujeito em sua compreensão positiva de si mesmo e em sua subjetividade, levando a um *reconhecimento denegado*.

No caso de Imani e Germano de Melo, essa negação acontece nas entrelinhas da afetividade permeada, principalmente, pelo racismo. Para Honneth (2003), o *rebaixamento denegado* designa:

Um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se aquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira subjetiva. (HONNETH, 2003, p. 213)

No princípio de seus estudos, Hegel acreditava que através dos conflitos sociais era estabelecida uma tensão moral ligada às relações éticas que acarretava em um progresso social e em um estado de liberdade, culminando assim em uma coletividade ideal, melhor dizendo, em um Estado baseado na eticidade. Com a finalidade de que essa teoria se tornasse um importante pressuposto teórico social, Hegel (1807) sistematizou e desenvolveu um modelo de conflito idealista formado por três formas/etapas: *o amor, o direito e a solidariedade*. Porém, ao longo de seus estudos, ele direcionou sua filosofia, principalmente, para os aspectos de formação da consciência.

No entanto, Honneth (2003) acredita que nas três etapas de conflito (amor, direito e solidariedade) do modelo ético social inicial de Hegel encontra-se uma chave teórica para propor uma sistematização dos modos de desrespeito que ele considera como sendo *maus-tratos corporais, autorrespeito moral e degradação valorativa* (HONNETH, 2003).

No rebaixamento por *maus-tratos corporais*, o mais elementar, é subtraído do indivíduo a livre disposição de seu corpo, destruindo sua autoconfiança, transformando-o em objeto. No *autorrespeito moral* é retirado determinados direitos dentro de uma sociedade, ou seja, surge uma exclusão social que provoca a perda de autorrespeito por não ser reconhecido como um sujeito igual. Por último, na *degradação valorativa* é suprimido a estima social e, portanto, a

capacidade de entender a si mesmo como querido e apreciado por suas propriedades e características dentro de uma coletividade. (HONNETH, 2003).

Na dialética estabelecida entre Germano e Imani, há *reconhecimento*, mas atravessado pelo *rebaixamento denegado*, o que resulta na primeira *síntese* proposta por Hegel, assim dizendo, o *Senhor* (Germano) anula a presença do *Escravo* (Imani). Esta supressão é consequência, principalmente, pela neurose do racismo, ou seja, pela *degradação valorativa*. Mesmo sendo esse o tipo de rebaixamento aquele que mais permeia a união entre os dois, isso não significa que os *maus-tratos corporais* e o *autorrespeito moral* não estejam presentes nesse relacionamento. Eles estão, mas com suas particularidades.

No caso dos *maus-tratos corporais*, Germano não escraviza, aprisiona ou violenta fisicamente Imani, o que seriam exemplos mais diretos dessa categoria de rebaixamento. Porém, a reificação é exercida por Germano nos pequenos gestos, expondo a preconceção velada da sexualização do corpo negro, como se nota neste trecho em que Imani, curiosa com a textura do cabelo do português pede para tocá-lo, atitude que abre um precedente que não deveria existir se houvesse, no mínimo, respeito:

Sorriu e inclinou o seu cabelo [...] o português não deve ter percebido o meu pedido. Movia-se apenas a curiosidade de tocar aqueles cabelos tão diversos dos nossos. O que ele fez foi levantar os braços e encher a concha das mãos com os meus seios [...] e o português persistiu nos seus corporais intentos. Quis resistir, morder-lhe o braço, atacá-lo com toda a fúria. Mas deixei-me ficar, parada, na educada submissão de mulher [...]. Os meus seios naquele momento, apenas sugeriam o quanto me faltava viver. (COUTO, 2015, p. 192-194, grifos nossos)

Beauvoir (2016) demonstra que este sentimento de direito de propriedade sob o corpo da mulher está relacionado à crença do domínio biológico. Primeiramente, acredita-se que por conta da força física, o domínio da mulher na Natureza e no mundo é reduzida; posteriormente, o sexo feminino é reduzido ao seu órgão reprodutor, em outras palavras, mulher é aquela que reproduz²⁵.

²⁵ Além disso, para Beauvoir (2016, p. 83) “[...] a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade. Ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade [...]”, isso quer dizer, em um mundo de valores os quais reduz a mulher ao biológico, ao sexo frágil, à deusa-mãe. Novamente, a maneira como Fanon (2008) explica a inferiorização no racismo e suas implicações socioeconômicas (Sociodiagnóstico) se assemelha muito ao construto conceitual de Beauvoir (2016), inclusive a filósofa utiliza a dialética do *Senhor e do Escravo* de Hegel para explicar a outremização da mulher.

Por ser homem, é como se Germano já nascesse com a autorização de manipular e usar o corpo de Imani de acordo com seu bel-prazer. O que intensifica ainda mais essa ideia de posse é o fato da menina ser negra: “[...] finalmente, vejo que és africana! [...]” (COUTO, 2015, p. 159). Ser africana, no inconsciente do sargento, é ser um animal sensual, um objeto a ser manipulado. Portanto, ele pode simplesmente assenhorar-se deste corpo, afinal, é um homem português.

No *autorrespeito moral*, a exclusão sofrida por Imani dentro da constituição coletiva VaChopi não é diretamente causada por Germano, até mesmo porque essa denegação envolve a perda de direito dentro de uma sociedade. Mas, ao se relacionar com o sargento, ele se torna a materialização de um construto global VaChopi: Imani por ser educada nos moldes europeus, amorosamente, não tem interesse pelos homens de sua tribo. Além disso, pela mesma razão, não atrai a atenção afetiva dos negros.

E, na aldeia de Nkokoloni, para uma mulher se tornar alguém, uma pessoa reconhecida, era preciso casar. Porém, na visão dessa comunidade, tanto a esposa quanto o marido deveriam ser um deles e, no caso de Imani, ela havia “deixado”, segundo sua tribo, de ser uma VaChopi. Ademais, havia se apaixonado por um homem branco, o que é a prova das desconfianças coletivas. Por conta disso, ela deveria ficar solteira e sozinha, sofrendo uma segregação dentro de seu povo, o que configura a *denegação de autorrespeito moral*.

Do mesmo modo que as denegações de *maus-tratos corporais* e de *autorrespeito moral*, ainda que com suas especificações, foram identificados no seio da afetividade entre Imani e Germano, a *degradação valorativa* também está presente e, por estar atrelada à discriminação racial, é a mais evidente. Ainda que o sargento declare e demonstre seu amor, o que é uma forma de *reconhecimento*, seus atos e pensamentos demonstram que há a presença desse rebaixamento:

E não há dia em que Imani não me peça emprestado papéis, um tinteiro e uma pena para escrever [...] confesso-lhe que aquele é o único momento em que não me dá prazer a sua presença. Acabei oferecendo-lhe uma pena, um tinteiro e uma resma de folhas com a condição de que fosse escrever longe, onde eu não a visse. Não sei por que razão me causa impressão ver um preto escrever. Aproz-me que fale a nossa língua com propriedade e sem sotaque. Contudo, sinto como uma invasão o domínio que eles possam ter da escrita. (COUTO, 2015, p. 269, grifos nossos)

A capacidade de reflexão sobre a vida, sobre a situação da guerra, sobre a política portuguesa, sobre a dificuldade de amar uma negra, sobre seu entorno, aproxima a imagem de Germano a de um ser humano compreensivo, complacente, justo e íntegro. Porém, na maioria

dessas ponderações sempre há uma evidência da estrutura racista colonial. Imani pode ter habilidades (falar português) que favoreçam sua convivência, mas jamais pode ter conhecimento que promova liberdade (escrita). Tudo que aproxime os negros da condição superior (convencionada) branca, não pode ser estimado por Germano porque é irracional: “[...] já estou aqui há demasiado tempo, criei laços e fui-me deixando envolver por um sentimento de empatia [...] há muito que aqui fui perdendo a razão [...]” (COUTO, 2015, p. 233).

O fim deste caso amoroso parte de Germano. No último volume da trilogia, *O bebedor de horizontes* (2018), o sargento escreve uma carta para Imani, ao descobrir sobre a gravidez da menina, alegando que não suporta o peso da paternidade e sentencia que não vai mais encontrá-la, afirmando que: “[...] não poderei ser pai desta criança [...]” (COUTO, 2018, p. 250). Só que, já nos seus últimos dizeres, confessa:

é verdade que pouco me entusiasma ter filhos. A nossa relação não foi, contudo, destruída por nenhuma das razões que antes invoquei [...] Tu serias culpada por seres negra. E eu seria odiado por ser o marido da negra. Resistiríamos, no início. No final, porém, acabaríamos por ceder ante o invisível exército do preconceito. (COUTO, 2018, p. 251).

Fanon (2008) determina que o negro nunca teve seu valor e sua realidade humana reconhecidos:

Em Hegel há a *reciprocidade*, aqui [dialética entre branco e negro] o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação. O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. (FANON, 2008, p. 183, grifo do autor)

Germano de Melo abandona sua responsabilidade de pai repetindo seu próprio genitor. Ademais, também não consegue enfrentar o peso social que seria casar com uma negra. Ele deixa Imani à sua própria sorte. O português até reconhece Imani, nos termos hegelianos, mas é um *reconhecimento fragmentado*. Como indicado, ele intimamente assume a postura do senhor branco indicado por Fanon. Ele nunca teve um olhar para Imani como uma mulher com os mesmos valores e o mesmo caráter humano, ou seja, um valor ético reconhecido.

Esse sargento era a possibilidade de reconhecimento, mas os rebaixamentos sofridos - *maus-tratos corporais*, *autorrespeito moral* e *degradação valorativa* - não permitem que ela tenha reciprocidade na dialética de reconhecimento. No desfecho, quando deveria lutar por

Imani, Germano não renuncia ao comportamento colonizador. Imani não se torna uma *consciência-de-si* para Germano.

Na dialética do *Senhor* e do *Escravo*, como pressuposto por Hegel (2003) e apresentado anteriormente, existem duas possibilidades de síntese: o *Senhor* aniquila o *Escravo*; o *Escravo* se conscientiza pelo trabalho. Pelos estereótipos que constituem Germano, verificou-se que todas as promessas de uma vida juntos, felizes no amor, são destruídas.

Para Fanon (2008), o racismo, através da racialização, vai alterar a dialética do *senhor* e do *escravo*, uma vez que impede que a consciência do *senhor* efetivamente aceite a consciência do *escravo* e ele entre na dialética. É a mesma crítica realizada na teoria sartriana do *Eu e do Outro*. O branco fecha tanto a dialética sartriana quanto a hegeliana e “[...] se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si.” (FANON, 2008, p. 180). Esse bloqueio representa o não reconhecimento da humanidade do homem de cor, conseqüentemente, o único que pode ser reconhecido como referência universal de ser humano é o branco.

Quando se pensa na situação colonial, o colonizador europeu é a representação do branco, isto é, por conta da cor de sua pele é o ideal do homem que detêm todos os atributos do ser superior: os melhores valores, a maior beleza, a civilidade, a inteligência, o humano. Ao negro relega-se o lugar do mal, do negativo. Essa lógica maniqueísta provocou no negro, como aponta Fanon (2008, p.104), a perda da sua “resistência ontológica”, pois, nos processos colonizatórios, quando o negro entra em contato com os colonizadores (branco), todo o sistema de referência que o negro tinha (seus costumes, cultura, linguagem, etc.) são obrigatoriamente e violentamente substituídos pelas referências do colonizador.

Observou-se, entretanto, que no caso de Imani, ela é rebaixada e também absorve muitos parâmetros da cultura branca/portuguesa, mas ao invés de desejar ser o *Senhor*, a segunda síntese hegeliana acontece. Imani se auto conscientiza. Não pela força do trabalho, como aponta Hegel (2003). Portanto, em um espaço territorial e psíquico dominado e subalternizado, além do mais, diminuída à insignificância de ser mulher, como ela consegue emancipar seu pensamento? Por conhecer muito a operacionalidade dos opressores, isto é, do *Outro*.

Katini Nsambe ao enviar a filha para a Missão para ser catequizada, proporciona o aprendizado do português, viabiliza a introdução do sapato nos pés e o uso de vestimentas que não seja a *sivanyula*²⁶, em resumo, ele providencia a assimilação cultural, mas, por outro lado,

²⁶ Tecidos feitos de cascas de árvores.

nesta ação, ele também oportuniza a elaboração de um modelo comparativo de referência. Imani, a todo acontecimento, mostra sua capacidade de interligar, relacionar e ponderar sobre cada situação de maneira crítica e observadora.

No relacionamento com Germano, por exemplo, ela é capaz de enxergar seu lado bom, sem, contudo, deixar de ver suas raízes coloniais. Ao ser deportada com Ngungunyane e suas demais mulheres, ela reflete ao vê-lo mandar Muzamussi se calar e Danbodi sorrir com desdém:

o imperador reconhece, enfim, a fragilidade de seu império e a precariedade de seu harém. Com sangue tomou posse da terra. Com sémem se apropriou das mulheres. Todo esse comando agora lhe escapa. É por isso que grita com as esposas. A única autoridade que lhe resta é ser um homem entre as mulheres. (COUTO, 2018, p. 87-88)

Essa habilidade de pensar o *Outro*, e assim seu contexto, inicia com a educação na Missão, mas esse não é o único elemento. Imani migra: do litoral para Nkokolani, depois para Portugal, em seguida para São Thomé e, por fim, retorna a Moçambique. Neste longo itinerário, ela adentra outros universos e realidades e, mesmo sendo idas sofridas e indesejadas, ela conclui que são suas saídas que a tornam quem ela é: “[...] nessas ensolaradas horas vou pensando nas mulheres da minha terra. E concluo [...] não fosse eu ter saído da minha aldeia e seria apenas mais uma dessas criaturas que há séculos entram nas florestas e regressam carregadas de ramos secos. Esse é um encargo que lhes cabe desde que aprendem a caminhar [...]” (COUTO, 2018, p. 235)

Essa conclusão da personagem também revela que a negação da descida a *zona de não ser*, examinada no subitem 2.1 deste capítulo e apontada por Fanon (2008), fecha a *liberdade* de múltiplas possibilidades de vivências, mas não consegue limitar uma *consciência de si* e do *Outro*, pois, o conhecimento assimilado leva a percepções de diferentes identidades, culturas, tradições, conflitos, nos quais a narrativa vai se compondo.

Na dialética do *Eu e do Outro*, no que diz respeito a relação de brancos e negros, Fanon (2008) indicou que o existencialismo do negro, isto é, o processo de formação da subjetividade do *Ser* do negro, sofreu alterações que tiveram início no processo colonizatório. Além disso, aponto que existe uma série de desvios nos processos mentais, não no sentido cognitivo, mas como o negro compreende a si mesmo como parte do mundo que o cerca.

Verificamos até o momento que, a personagem em análise, pode ser lida através dos apontamentos de Fanon (2008) até aqui discutidos, respeitando algumas singularidades. Imani com certeza sofre pelos acontecimentos que a circundam, ela padece das *denegações* advindas

de *rebaixamentos*, ela também exerce parcialmente sua *zona de não ser* e, como mulher, sabe das suas obrigações sociais.

Porém, esses não são os únicos componentes que estão presentes na essência e existência de Imani. Somado à realidade de ser mulher, ela descobre que o olhar do branco para o corpo negro é uma atividade de negação porque este corpo é capturado pelo *Outro* “[...] em terceira pessoa [...]”, gerando “[...] uma atmosfera densa de incertezas [...]” (FANON, 2008, p. 104). Em outros termos, existem as duas consciências - o *Eu* e o *Outro*. Na concepção de Sartre e Hegel, elas entram em contato, se reconhecem e se aceitam. Porém, por conta da cor da pele, o negro é retirado desta dialética de aceitação como sujeito histórico e individual. O que resta é o corpo visto como coisa/instrumento, como *isso/isto*. O indeferimento e objetificação do corpo negro provoca o que Fanon (2008) chamou de *dupla consciência* e *duplo narcisismo*.

4 DUPLA CONSCIÊNCIA, IDENTIDADE E DUPLO NARCISISMO

A perspicácia de Imani para captar e compreender o que acontece no seu entorno é notável e significativa. Porém, sua capacidade reflexiva não impede que ela tenha sua existência cindida, pois, dentro das limitações impostas pelas circunstâncias socioeconômicas e psíquicas, ela não pode escolher quem ela quer ser. É nessa divisão que ocorre a desorientação existencial da qual ela quer ausentar-se o tempo todo.

O poder das relações que permeiam a raça, o gênero e o histórico social (interseccionalidade) se sobrepõe e opera de maneira unificada na vida de Imani. Essas influências se manifestam sempre nos vínculos sociais, ou seja, com o *Outro*. Primeiramente, os constantes ataques e violações dos Ngunis contra os VaChopi, na tentativa de Ngungunyane de ampliação territorial, provocaram um sentimento de subalternidade obtido através do medo, como relata a própria Imani:

Não entendíamos por que motivo essa gente [Ngunis] nos tomava por bichos e apreciava mais os seus bois do que os povos que submetiam. Não entendíamos por que razão roubavam o nosso gado, matavam a nossa gente e violavam as nossas mulheres. Chamavam-nos de *tinxolo*, as ‘cabeças’. Eram assim que nos olhavam: contados como escravos, descontados como bichos (COUTO, 2015, p. 113)

Além da resignação e do temor, o contato com os portugueses – seja na Missão ou no processo de ocupação – traz a internalização da inferiorização por meio da racialização. O racismo adentra o seu ser e com ele o *complexo de inferioridade*. A pressão do pai para que a filha apreenda a cultura branca portuguesa elabora na jovem a sensação que deve sempre servir aos portugueses. Ela é inferior perante qualquer branco.

Por sua vez, a interiorização da sensação de rebaixamento impede o acesso à *zona de não ser*, ou seja, Imani não tem autonomia, na maioria das vezes, para escolher suas vivências, nem liberdade para experimentar os intricamentos da existência. Sua vida é vigiada, controlada e governada mutuamente pelo contexto socioeconômico, pelo pai, pela cor de sua pele e por sua tribo. Além disso, a jovem também é limitada pelo seu gênero. A conformação e o silêncio são os caminhos.

Ser mulher complexifica e a reduz ainda mais em razão de ser uma estrutura primeira. A construção da representação do ser mulher está presente bem antes dos problemas coloniais e do racismo, porque é uma relação de poder regulada pelo sexo oposto, presente desde seu nascimento:

A esfera a que pertence [mulher] é por todos os lados cercada, limitada, dominada pelo universo masculino: por mais alto que se eleve, por mais longe que se aventure, haverá sempre um teto acima de sua cabeça, muros que lhe barrarão o caminho [...] por ser mulher, a menina sabe que [...] nasceu do lado errado. (BEAUVOIR, 1967, p. 39)

O cerco arquitetado pelo universo masculino, na constituição identitária de Imani, provoca o desenvolvimento de um mecanismo de compensação por esse apagamento social que é o *eretismo afetivo*. Na personagem analisada, verificou-se que ela não se enquadra perfeitamente nesse postulado proposto por Fanon (2008), visto que não se apaixona por Germano de Melo pela razão maior de ele ser um branco. Claro que em seu imaginário coletivo o homem branco é o ideal, o que foi averiguado, mas é exatamente a primeira impressão de humanidade, de diferença que a faz se enamorar. Porém, associadamente ao amor, está a possibilidade de ascensão social através do matrimônio e da maternidade. De certa forma, mesmo que inconsciente, no seu íntimo, Germano também é essa viabilidade.

Por último, até o momento, foi aferido que todos os processos anteriores levam a desordens existenciais, principalmente, porque toda relação social é dependente de uma alteridade. É na relação de reconhecimento do *Outro* que o *Eu* se constitui. No capítulo anterior, como título de análise, foi estabelecido o envolvimento de Imani e Germano de Melo. Nessa interação, verificou-se que Imani atinge uma autonomia de pensamento e percebe os poderes que regem esse relacionamento.

No entanto, esse vínculo amoroso não é o único que gere a vida da jovem. São muitas as lutas por reconhecimento que se estabelecem – com os membros da família, o corpo social de sua tribo, o rei Ngungunyane, as rainhas do rei, a mãe de Germano, entre outros. Em outras palavras, diferentes são os vínculos nos quais a dialética do *Senhor e do Escravo* opera. Nas interações da jovem, o que se estipula, na maioria das vezes, é o não reconhecimento, isto é, a subalternização. Agravada, em certas situações, pela cor da pele.

Cessar a base do isolamento que o racismo provoca não é algo simples. No âmbito social, requer uma estruturação coletiva da força de trabalho, da lógica econômica e dos interesses políticos. No plano psicológico, exige o entendimento da participação de si na organização desta dialética racial, além do que, um esforço para uma mudança de pensamento, atitudes, posicionamentos e, também, criticidade consigo e com o entorno. Nenhum desses aspectos mudam imediatamente, nem facilmente. Tanto a concepção de inferioridade quanto a de superioridade racial é um construto social, econômico e psicológico que teve como fundação e impulso à colonização.

A elaboração, na disposição mental de Imani, da internalização de ser um indivíduo secundário ao outro semelhante é o que, no nosso entendimento, mais a coloca no conflito existencial que a permeia. As disposições operacionais do racismo modificam e limitam a perspectiva de compreensão e emancipatória de si. Mas como a jovem moça é introjetada e incorporada nesse domínio mental?

Ser negra passa a ter um significado e isso reproduz uma redução na perspectiva do *Eu* e na interação com o mundo. O negro desenvolve, na concepção de William Edward Burghardt Du Bois, uma *dupla consciência*, reflexo do véu que o cobre e define por toda sua existência. Ambas as ideias foram apresentadas em seu livro *As almas da gente negra* (1999). Para Du Bois (1999) o véu impede que os negros sejam vistos pelos outros a sua volta como eles realmente são; ao mesmo tempo, impedem que eles se vejam verdadeiramente também: “[...] um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo [...]” (DU BOIS, 1999, p. 54)

Essa divisão entre mundos criada pelo véu acarreta a *dupla consciência* porque modifica a *consciência-de-si* do negro. Ele passa a enxergar seu mundo e sua própria realidade através da percepção do branco. Isso quer dizer que a percepção de ser um indivíduo negro existe e advinda de suas próprias conclusões, mas não são deduções do seu próprio consciente e sim com base em todos os estereótipos criados pelo branco: a malandragem, a estupidez, a animalização, a sexualização, a coisificação. É assim a percepção de si formulada.

Sem referenciar diretamente Du Bois, Fanon (2008) propõe uma análise sobre a percepção do negro, mas na perspectiva do *Outro*, ou seja, como o branco vê o negro. A observação de Du Bois (1999) mostra que uma barreira (véu) modifica a elaboração subjetiva do negro, mas como exatamente isso ocorre quando a transfiguração é no branco? Fanon (2008) explica que o negro passa a ser notado a partir de dois esquemas: um *corporal* e um *histórico-racial*.

No *esquema corporal*, o indivíduo de cor não é visto como um ser humano universal que faz parte do mundo e possui todas as capacidades, qualidades ou limitações como um indivíduo branco. A diferença da cor do corpo adentra todos os espaços primeiro. O negro é um sujeito que “até” pode ocupar determinados lugares, por exemplo, ser um médico, um engenheiro, um brasileiro, um budista, porém, muito mais que isso, ele é todas essas representações e UM negro: um médico negro, um engenheiro negro, um brasileiro negro, um budista negro. Além disso, implica sustentar todos os estereótipos fixados.

Avançando em sua elaboração, Fanon (2008) afirmou que o *esquema corporal* se alarga, englobando também o *esquema histórico-racial*:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negritude, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “*y’a bon banania*”²⁷. (FANON, 2008, 105-106, grifos do autor)

Não era apenas a diferença da cor da pele (corpo) que incomodava e pesava, mas também toda a figuração do colonizado e sua historicidade inventada através de lendas, histórias, mitos sobre a raça e a ancestralidade dos povos de cor fabulados desde as primeiras invasões coloniais:

O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha partição. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro - ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse. (FANON, 2008, p. 107)

A personagem de Mia Couto que é mais decodificada através do *véu* e da *dupla consciência* de Du Bois, por exemplo, é Katini Nsambe. Tendo em vista que as razões que o levam a tal não são explícitas, ainda sim, é possível perceber como ele realmente acredita na idealização do mundo português, portanto, o branco, como sendo salvação e perfeição. Em uma conversa entre o pai, Imani e Mwanatu, o filho diz o real nome de um rio que os portugueses haviam mudado, mas para Katini não foi uma modificação, os portugueses “estavam civilizando a nossa língua” (COUTO, 2016, p. 16).

No trecho em que Katini descobre que o militar português Santiago da Mata havia matado o seu filho Mwanatu, ele se mantém inerte ao escutar a notícia. Imani espera do pai uma atitude em resposta, um acesso de coragem para enfrentar o assassino confesso de seu filho, mas Katini Nsambe “manteve-se como sempre viveu: educadamente submisso, olhos no chão, os pés indistintos da poeira” (COUTO, 2016, p.174). Vimos que embora não tome nenhuma atitude perante da Mata, incumbiu Imani de seu assassinato. Os ímpetos de vinganças observados, porém, não desarticulou na personagem a internalização da ideia de uma superioridade branca.

Todavia, com Imani acontece o mesmo processo de introjeção da hegemonia branca retratado no *véu* e na *dupla consciência*? Relativamente, como na dialética no *eretismo afetivo*.

²⁷ Expressão utilizada em rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 pelo pintor De Andreis, para uma farinha de banana açucarada instantânea. O rótulo do produto era caracterizado pela figura de um *tirailleur sénégalais* (soldado de infantaria senegalês) com trajes típicos e um sorriso estereotipado que imbecilizava o sorriso negro, reforçando os mitos e o racismo dominante.

Imani é sim obrigada a olhar o mundo pelos parâmetros dos brancos, sem embargo, defronta criticamente esse universo. Além disso, não esforça deliberadamente para manter os valores europeus associados. Pelo contrário, se empenhava para manter suas origens. Ela não se anulava por completo: “[...] há muito que me esqueci da minha raça, há muito que me distanciei dos costumes do meu povo. Continuo, porém, a sentar-me como uma mulher negra: apoio-me sobre as pernas encolhidas lado a lado, um joelho em cima do outro [...]” (COUTO, 2018, p. 126)

A jovem moça acreditava que a manutenção ou resgate de determinados costumes a devolveria para suas origens, isto é, esquecendo as condutas europeias, ela teria uma identidade estável, como se isso fosse possível. Nas palavras de Stuart Hall:

[...] a identidade não é um conjunto fixo de atributos, a essência imutável do eu interior, mas uma constante processo de mudança de *posicionamento*. Tendemos a pensar na identidade como algo que nos leva de volta às nossas raízes, a parte de nós que permanece essencialmente a mesma ao longo do tempo. Na verdade, a identidade é sempre um *processo* nunca concluído de tornar-se – um processo de mudança de *identificações*, em vez de um estado de ser singular, completo e acabado. (HALL, 2017, 16, grifos do autor)²⁸

A convicção de que retornando a suas raízes – língua, costume, valores – a identidade regressaria faz parte de Imani nos dois primeiros volumes de trilogia de Couto – *Mulheres de Cinzas* (2015) e *Sombras da Água* (2016). Muitas são as passagens nas quais ela diz querer voltar a sua gênese primeira. Apesar de não ter autonomia para esse regresso ou qualquer outra decisão, ela tem sempre a tendência à indagação e, quando viável, à ação e intervenção. O que a jovem está para descobrir no último volume da trilogia, *O Bebedor de Horizontes* (2018), é que o fim do seu conflito existencial, no que diz respeito ao pertencimento, reside na compreensão e consciência que na submissão inerente do ser mulher, poderia haver um pacto de ajuda e solidariedade.

Nos últimos capítulos de *Sombras da Água* (2016), logo após ser aceita como possível esposa de Ngungunyane, vimos que Impibekezane, a mãe do rei de Gaza, ficou responsável por vigiar Imani. Dessa ocasião em diante, a moça vai experienciar o contato com diferentes mulheres que, cada uma a seu modo, mesmo lidando com as adversidades da vida e da

²⁸ Identity is not a set of fixed attributes, the unchanging essence of the inner self, but a constantly shifting process of *positioning*. We tend to think of identity as taking us back to our roots, the part of us which remains essentially the same across time. In fact, identity is always a never-completed *process* of becoming – a process of shifting *identifications*, rather than a singular, complete, finished state of being. (HALL, 2017, 16, grifos do autor)

submissão, encontram uma linguagem comum nesse ser mulher, criando sintonias e elos por identificação. E nos momentos de afinidades, a jovem vai provar instantes da sua maior cobiça: reconhecimento e aceitação.

No encontro entre Ngungunyane, Katini Nsambe e Imani para sua oferta como esposa, despertado o interesse pela moça, ao acertar os detalhes de como aconteceria a conferência com os conselheiros, o Leão de Gaza manda Imani se apresentar sem sapatos, pois sabe a fúria que o calçado causava nos integrantes de sua tribo e ele queria que ela fosse aprovada. Com a decisão já tomada, Impibekezane fala para a jovem que elas precisam ir a Sana Benene para que ela se despedisse dos seus e buscasse, exatamente, seus sapatos. A rainha-mãe, nesse ato, demonstra a Imani que é possível respeito na diferença. Impibekezane entende a importância desse artefato na vida da jovem.

Ao retornarem para Manjacaze, da visita a Sana Benene, e se refugiarem no hospital do George Liengme, pois segundo a rainha dos Vanguni, ali estariam seguras, uma vez que brancos não atacam brancos, Imani reunida com Impibekezane, a branca Bertha e a mulata Elizabete, vendo Manjacaze arder em chamas, pondera:

Éramos quatro mulheres a ver a pradaria a arder. Quatro pessoas tão diversas, ali sentadas no abismo do fim do mundo. E então pensei: não existe paisagem exterior. Éramos nós que ardíamos. Os brancos disseram que o inferno era uma fogueira acesa por demónios nas funduras da terra. Esses infernos assomavam agora à superfície. (COUTO, 2016, p. 336, grifo nosso)

Nesse momento inusitado para Imani, começa uma conversa entre Bertha e Impibekezane sobre o paradeiro de Ngungunyane. A rainha olha para a jovem e declara que ela, de agora em diante, era rainha. Ela, Impibekezane, não precisava de conselheiros para tal decisão. Intimamente, Imani pensa que coroação era aquela, sendo que diante delas ardia Manjacaze, a capital do Império. Ela estava sendo coroada no dia que o reino morria. Por respeito, permanece calada, mas decide ser sincera com a rainha e diz: “Minha rainha, tenho que lhe confessar: não estou aqui por minha vontade. Foi um demónio, dentro de mim, que me forçou a chegar aqui.” (COUTO, 2016, p. 337).

Para surpresa de Imani, Impibekezane revela que sabia qual era esse demônio: a sede de matar seu filho Ngungunyane. Então, conta para as mulheres que há tempos tinha preparado um plano, pois sabia que todos – brancos e negros – queriam seu filho morto. Ngungunyane já não conseguia governar e, caso não fosse preso pelos portugueses, seria assassinado por seu próprio exército que estava faminto e frustrado. Ela só queria salvar o filho da morte e, por isso, tinha mandado mensageiros para negociar com os portugueses. Impibekezane acreditava que

depois da batalha de Coolela, as tropas portuguesas iriam regressar para Inhambane e Lourenço Marques e Ngungunyane dispensaria seus soldados, acabando assim o conflito.

Dessa maneira, Imani poderia viver como uma rainha em um império pacificado. Bertha escuta o convite de Impibekezane e diz para Imani: “Pense bem. Dão-lhe um trono, tiram-lhe a vida” (COUTO, 2016, p. 339), argumentando que a guerra não era os únicos problemas e desafios de Ngungunyane. Oferece Bertha, então, que Imani vá com ela e o marido para a Suíça. Diante dessas mulheres, a jovem goza de um poder de escolha autêntico, unicamente seu: “As duas mulheres tinham-me acenado com as bandeiras do futuro. Pela primeira vez na minha vida me era dado a escolher um caminho para a minha vida.” (COUTO, 2016, p. 340).

Contudo, como mostrado no capítulo anterior, Imani tem um amor desmedido por Germano e, neste ponto da narrativa de Couto, mesmo que muitos episódios ainda não haviam ocorridos para talvez mudar seu sentimento (o que também não acontece), a jovem, em nome desse amor, deixa a vida seguir seu destino:

Nas duas alternativas eu devia sair da minha terra, sair da minha língua, sair de mim mesmo. Fugir com os suíços era um modo de me salvar do momento, para me salvar da minha própria vida. Evadir-me com um rei podia abrir-me portas para um passado que me foi negado. Mas faltava-me algo nesses dois devaneios. Faltava-me Germano. (COUTO, 2016, p. 340)

Essa passagem demonstra a incoerência de Imani, pois ela mesma afirma que nunca antes tinha tido o direito de escolha. Além disso, ao longo dos dois primeiros romances, ela sempre se queixa da cisão em que vive. Neste ponto da história, a jovem não faz ideia de onde está Germano. Sua perspectiva de um reencontro e uma vida juntos é nula. Na primeira oportunidade de mudar sua realidade, ela se abstém. Isso comprova a força da opressão de um sistema patriarcal e a necessidade de transferência do papel de uma presença masculina consentidora e balizadora.

Com isso, mais uma vez, ela é conduzida, isto é, ela acaba indo para Chaimite com Impibekezane não por escolha, mas por inanição no saber eleger. Logo no dia seguinte da chegada das duas mulheres a Chaimite, o forte do império de Gaza é dominado pelos portugueses. Ngungunyane em 25 de dezembro, após as derrotas de Magul e Coolela, é obrigado a sentar-se no chão, isto é, a se render aos portugueses. Sua prisão é comemorada por muitos, mas não será por sua mãe.

A captura do Rei Gaza tinha importância para a expansão territorial portuguesa dentro de Moçambique. Igualmente, esse aprisionamento trazia para a Coroa benefícios na sua imagem em Portugal e diante das demais potências. Essa vitória demonstrava para as outras hegemonias

européias, de acordo com o pensamento luso, a capacidade portuguesa de comandar suas colônias na África. Além disso, conferia novamente ao povo português o brio e amenizava a crise política instaurada internamente.

Na confusão formada na invasão, Imani viu a chance de cumprir a promessa de vingança feita ao pai. Como já detalhado anteriormente, ela mata Santiago da Mata. Logo em seguida, ela cai em si e olha a volta para ver se alguém a tinha visto. Mas, no meio de tanta celebração pela prisão de Ngungunyane, ninguém tinha notado seu crime. De repente, a sua frente, estava passando o séquito dos prisioneiros Vangunis composto de sete esposas de Ngungunyane abrindo o desfile, mais atrás seu filho Godido e seu tio Mulungo. A moça escondeu a espingarda embaixo da capulana e esperou que surgisse o rei de Gaza. Subitamente, escutou uma voz familiar gritando: “É ela, é a mulher de que lhe falei há pouco [...] esta é a última esposa de meu filho.” (COUTO, 2016, p. 377). O clamor vinha de Impibekezane para Mouzinho de Albuquerque que mandou capturar Imani.

Perscrutando que essa era sua última chance de matar Ngungunyane – ele vinha logo atrás da rainha Impibekezane -, Imani, com muito cuidado, posiciona embaixo da capulana a espingarda. Em seguida, percebe que a arma está sendo retirada de seus braços. Quando olha é Germano forçando que lhe entregasse a arma, segredando: “Que loucura é essa? Queres ser morta? [...] e Santiago, foste tu?” (COUTO, 2016, p. 377).

Não houve tempo de resposta, um soldado se aproxima e ata os braços da jovem com uma corda. Germano, sem entender nada, conclui que Imani está sendo presa pelo assassinato do militar. Para salvá-la, grita que aquela mulher era inocente e que ele era o criminoso. No momento em que a moça resolve ajudar o sargento, que também fora amarrado, sente os braços da rainha Impibekezane envolve-la em um abraço de despedida e sussurrar: “Deixa-o, agora és esposa do meu filho” (COUTO, 2016, p. 378). Imani suspira, então, conformada por mais essa traição, agora vinda de uma mãe para tentar salvar seu filho.

Agora uma prisioneira, junto da comitiva, caminhou dois dias sob imensa chuva até chegarem em Zimakaze, na margem do rio Limpopo. Nesse lugar, Mouzinho ordenou que libertassem Imani das cordas, mas esse privilégio trouxe olhares de ódio e inveja das sete mulheres de Ngungunyane. Impibekezane pode ter dito para os portugueses que Imani era uma das esposas. No entanto, para os integrantes da comitiva Vanguni, ela não é aceita e nem vista como tal, afinal, nunca houve um anúncio oficial desta “promoção” dentro do grupo.

No porto de Zimakaze, uma coluna de soldados vindos de Chicomo traziam um altivo Zixaxa e mais dez mulheres. O rei de Gaza e Mouzinho de Albuquerque se incomodaram com o porte aristocrático do negro. Como retaliação, Mouzinho manda Zixaxa escolher apenas três

mulheres para embarcar e as demais são doadas aos chefes aliados aos portugueses. Nesse instante começa o embarque dos prisioneiros na corveta *Capello*. A corte de Ngungunyane, inclusive o próprio, entram em pânico: o rio era caminho para o mar, a zona proibida.

Mouzinho de Albuquerque, como a Coroa que representava, também buscava prestígio e notabilidade. No seu caso, era o seu ego que precisava ser aprazido. Ali, a sua frente, tinha dois reis rivais que nunca se encararam, dois mundos em colisão. Em um canto, estava Ngungunyane, envolto em uma manta e dobrado sobre si mesmo, abatido e temeroso, o retrato da decadência. Do outro, estava Zixaxa, sereno, tronco hirto, na postura de um verdadeiro rei.

No curso da história moçambicana, a imagem de Ngungunyane se distingue dessa figura arruinada e derrotada. Quase um século depois do fracasso e prisão de Ngungunyane, movimentos em prol da independência de Moçambique serão formados. Esses grupos revolucionários acreditavam que, além de reformas políticas e econômicas, era preciso também a criação de uma identidade nacionalista que, para Garcia (2008, p.141), “[...] se integrasse num colectivo comum onde deveriam estar representadas, de uma forma diversa, as especificidades de cada grupo étnico, língua nacional e religião”. Assim, buscaram na “dicotomia *nós os moçambicanos*, em oposição a *eles, os colonialistas*” a solução, como aponta Ribeiro (2005, p.258, *grifos do autor*).

Apoiando-se nessa estrutura dividida em vencedor e vencido, a Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO²⁹, aposta no resgate da imagem do herói moçambicano da resistência. No livro *a História de Moçambique* (1971), publicado pelo departamento de Educação e Cultura da própria FRELIMO, no capítulo VIII, intitulado “As Guerras de Resistência”, é apresentado três exemplos de moçambicanos que resistiram a invasão portuguesa – Ngungunyane, Anguanasse e Manguiguane –, dando mais destaque e relevância para o primeiro.

No ponto de vista da FRELIMO, Ngungunyane era um homem astuto e político, mas que acaba, por conta de tribos inimigas aliadas aos portugueses e pelo poderio bélico luso, perdendo a guerra de resistência. Sua crueldade e aversão são mencionados, contudo, são apresentados como marcas de uma ancestralidade Zulu, ou seja, de guerreiro destemido, diferente do personagem criado por Mia Couto na trilogia *As Areias do Imperador*. É

²⁹ Partido político moçambicano fundado em 1962 e que sobe ao poder no país, como movimento de libertação, em setembro de 1974, depois de negociar a independência com Portugal. Em 1977, se torna um partido político único, permanecendo no poder até 1994. Em 1990, uma nova constituição aceita a criação de novos partidos políticos.

exatamente essa construção narrativa que se apresenta contraditória aos fatos históricos oficiais que Hutcheon (1991) denominou metaficção historiográfica.

De volta à narrativa de Couto, na margem do rio, muitos guerreiros erguiam suas azagaias e gritavam: “Baiete!” (COUTO, 2016, p. 380), isto é, viva. Mouzinho só não sabia a quem saudavam. Aproveitando a situação, avançou para a proa e se exibiu como se estivesse montado em seu cavalo:

Impressionados, os milhares de guerreiros entoaram um vibrante hino militar. No final do louvor, uma tempestade de insultos foi dirigida ao Ngungunyane, esse mesmo rei que durante anos tinham idolatrado. Mouzinho de Albuquerque puxava lustro à sua vitória. E deixava claro para todas aquelas tropas que o reino de Gaza tinha chegado ao fim. (COUTO, 2016, p. 380)

Observando toda essa encenação e o contraste na postura dos soberanos, Imani se sentia vazia, incapaz de refletir sobre o que poderia ser seu futuro, presa no pensamento que estava deixando para trás sua vida, estava deixando Germano de Melo. A única coisa que a confortava era o filho que carregava no ventre. Ele seria a salvaguarda para uma vida mais aprazível e feliz. Imani não suspeitava do que o destino lhe reservava.

No último livro da saga – *O Bebedor de Horizontes* (2018) – o entendimento maior de quem ela realmente é vai ser discorrido. É no seu desterro, na sua maior perda, seu filho, e na proteção das rainhas do rei que Imani finalmente se encontra. No exílio, a jovem vai se deparar com diferentes realidades e situações, como diz: “nunca pensei que houvesse tantos brancos no mundo. Nem pretos, para dizer a verdade” (COUTO, 2018, p. 130).

No porto de Zimakaze, o cortejo embarca com destino a Lourenço Marques, onde trocam de embarcação para seguirem para Portugal. Durante todo o trajeto, a rainha Dabondi vai se aproximando de Imani, inclusive se intitula madrinha de seu filho. É uma amizade que perdurará por muitos anos e só se finda com a morte de Dabondi, em São Thomé. Nesse sentimento de afeição e estima, Imani conhece um querer bem, acolhimento e parceria. Aprende que nas vivências e dores comuns mora também afeto.

Na travessia para Portugal, Imani foi designada como tradutora dos portugueses, atraindo mais desconfiança e inveja dos negros. Porém, agora não se sente tão só, pois tem em Dabondi uma pessoa para desabafar. No trajeto descobre que esta rainha está feliz de ir para Portugal. No passado, teve um filho com Ngungunyane que foi enviado para ser educado em Lisboa. Na sua esperança, reencontrará este filho perdido. Nas palavras de Imani: “Na nossa terra as raparigas aprendem a não ser ninguém. Dabondi também se anulou. Pensava que, desse modo, perderia os filhos sem sofrer.” (COUTO, 2018, p. 59).

Depois que chegam a Portugal, Imani, Ngungunyane e toda a comitiva são presos em um forte em Lisboa. Nessa prisão a jovem deu à luz a seu filho: Sanga. O parto foi realizado por Muzamussi, a nkosikazi, a maior das rainhas, e Dabondi. Sem entender, Imani questiona a soberana porque ela a ajuda e a protege, afinal, durante a viagem para o exílio, todas as rainhas, menos Dabondi, demonstravam o maior desprezo por aquela negra que usava sapatos. A monarca não responde e, em um simbólico gesto, leva as roupas da moça para serem rasgadas em irreconhecíveis pedaços.

Horas depois do nascimento da criança, Dabondi regressa a cela de Imani e, em conversa, a jovem moça indaga o porquê, em um outro momento, ela tinha dito que os deuses, quando o filho de Imani nascesse, iriam apagá-la por dentro, deixando-a vazia. Contudo, ela nunca havia se sentido tão repleta. Dabondi, aludindo à separação entre mãe e filho que certamente ocorreria e percebendo que Imani não é astuta o suficiente para prever isso, só diz: “deixarás de saber falar a língua dos brancos” (COUTO, 2018, p. 257).

Imani sorri descrente, pois, segundo ela: “aquela língua fazia parte do meu corpo” (COUTO, 2018, p. 257). Dabondi, então, desafia a moça a tentar falar a língua portuguesa e no seu esforço percebe que, apesar de pensar em português, as palavras pronunciadas eram em txitxope. Desesperada, a jovem implora para que a rainha devolva a voz da sua alma, no que Dabondi responde: “esse sempre fora o teu engano” (COUTO, 2018, p. 257).

Nesta analogia com a linguagem, Dabondi revela a Imani que ela nunca deixou de ser uma preta VaChopi, ela não precisava voltar a algo que ela nunca deixou de ser. Toda a aculturação sofrida, inclusive a linguagem, é parte do processo e das mudanças de posicionamentos e identificações apontas por Hall (2017). É algo que se soma, não uma subtração, permitindo o entendimento também da alma do branco, pois, como aponta Fanon (2008, p. 33), “falar [...] é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”.

Nesse diálogo, Imani não é capaz de entender as entrelinhas e perceber que sofrerá a maior dor que uma mãe pode ter, a perda de um filho. Ela não considera essa possibilidade, mas Dabondi sabe que vai acontecer e que o seu consolo estará nas rainhas, nas mulheres que já haviam convivido com milhares de mães que, por séculos, haviam corrido para salvar os filhos dos raptos das invasões Ngunis, dos ataques portugueses, da violência em suas vilas e famílias.

Uma semana após este episódio, Dona Laura, mãe de Germano, vem ao forte para levar o neto. Atormentada e furiosa, Imani não deixa que se aproximem e foge para o pátio do forte. Encurralada por soldados portugueses e já sem saída, de repente, as dez rainhas surgem empunhando facas, roubadas intencionalmente enquanto lavavam as louças, para proteger aquela mãe negra. A despeito do ato de união e força, o filho é retirado das mãos da mãe.

Invadida por uma tristeza sem fim, ela é consolada por mulheres que entendem sua dor. Como conclui Imani:

Não sei o que seria de mim sem a companhia das rainhas. A presença destas mulheres é mais uma prova da profecia de Dabondi: as raízes da minha alma devolvem-me agora todo o meu ser. Não se trata apenas de regressar ao idioma da minha aldeia. Estas mulheres trazem de volta a minha terra e a minha gente. E trazem-me de volta a mim. (COUTO, 2018, p. 279)

O acolhimento das rainhas faz com que Imani entenda que mesmo tendo a cultura branca – motivo de tanto rebaixamento, desprezo e inveja – na sua violação seus múltiplos costumes são relevados em prol de um bem maior: abrigar outra mulher que se encontra em um desamparo comum. Com todas as sete rainhas do rei Ngungunyane; mais as três de Zixaxa, viajará para São Thomé, onde a matriarca trabalhará carregando pedra em uma obra de um estaleiro, muitas outras na limpeza do hospital; Imani e Dabondi são postas a servir em um bordel para o exército durante quinze anos. Com a Proclamação da República portuguesa, em 1910, a jovem regressa, acompanhada agora por sete das rainhas, para viver o resto de sua vida em Nkokolani.

A jovem moça que tanto quis sair de sua aldeia, de sua vida, se encontrar, agora passa os últimos dias no lugar no qual nutria tantos desejos. A jornada de Imani a fez entender que sua identidade não era fruto de “um corpo único” (COUTO, 2018, p. 299), mas de várias experiências, como a senhora Imani agora diz: “passei décadas com eles [brancos], na terra deles. Falo, penso e vivo como eles. Sou negra, é verdade. Mas entro e saio da minha raça quando quero” (COUTO, 2018, p. 299).

A retomada da ontologia negra de Imani e a verdadeira entrada na dialética do *Senhor e do Escravo*, criando *um reconhecimento* genuíno de sua humanidade e igualdade, aconteceu quando outras mulheres negras a reconhecem como tal. Ter, por último, entendido que ela nunca deixou de ser, trouxe uma paz interior, mesmo velha e solitária, ela afirma: “nunca estive tão só. E nunca a solidão me soube tão bem” (COUTO, 2018, p. 307).

Em Imani a *dupla consciência* se estabelece de maneira parcial porque, embora sofra o complexo de interiorização da *inferiorização*, no sofrimento e no reconhecimento das rainhas ela se reconecta com sua *consciência em si* negra. Portanto, ao desarticular a sua própria imagem, ela desestrutura o *véu* do branco também? Não, a desalienação por parte dos brancos não acontece. Segundo Fanon (2008) o rompimento das elaborações do racismo demanda a desconstrução do *véu* tanto de negros quanto de brancos: “o branco está fechado na sua

brancura. O negro na sua negrura. Tentaremos determinar as tendências desse duplo narcisismo e as motivações que ele implica.” (FANON, 2008, p. 27)

O racismo e a racialização, como exposto, acarretam *fechamentos identitários*. Ao limitar o acesso do negro em sua *zona de não ser*, negar seu *reconhecimento* e alterar a lógica da *luta por reconhecimento* provocando a *dupla consciência*, pode parecer que apenas um lado da dialética branco x negro é afetado, mas não. Ao criar o negro, o branco cria a si próprio também, isso quer dizer, produz uma representação imagética do que é ser um branco ou um negro, mais do que a diferença da pele. Esse duplo e característico fechamento identitário, Fanon (2008) chamou de *duplo narcisismo*.

Apesar de apresentar este eixo teórico, Fanon não retoma este conceito, explicando-o em detalhes, o que é um complicador, pois se trata de um pilar fundamental da obra fanoniana. Assim, apropriando-se do conceito de Lewis Gordon, a *theodicean rationalizations* (racionalizações deificadas), Faustino (2022) acredita que o *duplo narcisismo* de Fanon se aproxima de uma *teodicéia identitária*, proposição que também será adotada neste trabalho.

Para entender a proposta da *teodicéia identitária*, de Faustino, é preciso olhar o conceito proposto por Gordon. A *racionalização deificada* baseia-se na reflexão teológica-filosófica feita por Santo Agostinho, para o trilema do mal ou paradoxo de Epicuro, o qual se trata:

[...] se Deus é onisciente³⁰, onipotente³¹ e benevolente³², por que, então, não acaba com o mal do mundo? Se não o faz porque não pode, mesmo desejando, não é onipotente; se não o faz porque não sabe de sua existência, não é onisciente; se sabe, em sua onisciência, e poderia acabar com ele, em sua onipotência, mas ainda assim não o faz, não é benevolente. (FAUSTINO, 2022, p. 69)

No entanto, para que o trilema do mal seja válido é preciso aceitar esta premissa: a existência do Mal. Para Faustino (2022, p. 69) “a resposta estaria no fato de que o *mal* não compunha o sistema divino nem fora criado por Deus, mas pelo livre-arbítrio humano corrompido, que escolheria imprudentemente se afastar Dele [Deus]”. Nos preceitos e crenças cristãs há um criador (Deus, todo bom e poderoso) e há uma criatura (o universo, a natureza, o homem): “e viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era tudo muito bom” (Gn, 1, 31). Portanto, o Bem supremo é Deus e os outros bens são as criaturas, isto é, bem menores. Assim, o Mal não existe em substância, mas em escolhas: o livre-arbítrio.

³⁰ Possui absoluta ciência de tudo, tanto em objeto quanto em fenômeno.

³¹ Possui poder absoluto, irrestrito e ilimitado.

³² Absolutamente e ilimitadamente bondoso.

Fazer o Mal é escolher viver acreditando em coisas mundanas, é escolher viver no pecado e contra os mandamentos de Deus, de acordo com o cristianismo. Se o Mal não existe substancialmente, ele não é uma criatura, portanto, Deus não precisa atuar contra ele, por isso, Deus é onisciente, onipotente e benevolente.

A racionalização deificada, perpetuada no Ocidente, atua:

[...] como um mecanismo ideológico de autoengano que transfere falsamente ‘para fora do sistema’ - colonial capitalista - todas as contradições que lhes são próprias (o mal, a corrupção, a violência, a rapinagem), apresentando a si mesmo como perfeito e a esses atributos como próprios das vítimas que assujeita pelo caminho, i.e., divinizando o branco. (FAUSTINO, 2022, p.70)

Ao estabelecer uma análise relacional da identidade e da diferença, Fanon (2008), como visto, parte da noção hegeliana/sartriana de *ser-para-o-outro*, mas avança para além dela, discutindo como tanto a brancura quanto a negrura se constituem a partir de relações reciprocamente fetichizadas.

Utilizando a lógica da *racionalização deificada*, Faustino (2022) esclarece que considerando-se um povo superior (em todos os sentidos), o branco transfere para fora, isto é, para todos os indivíduos não europeu/branco/ocidental, aquilo que é ruim e mal: “o negro é o símbolo do Mal e do Feio. Cotidianamente, o branco coloca em ação esta lógica” (FANON, 2008, p. 154).

A teodicéia identitária ou o *duplo narcisismo* se elabora da seguinte forma: o sujeito universal e ideal é o branco, sendo o negro aludido ao corpo, como escravo, como objeto sexual, como o mal, entre muitos outros fetiches e negativos. É interessante observar que o branco inferioriza o negro e também se coloca em uma posição de superioridade, portanto, ambos estão fechados em imagens/fetiches criados a partir do identitarismo branco: “[...] o branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura [...]” (FANON, 2008, p. 27)

Pensando nos romances analisados, o personagem do sargento Germano de Melo simboliza a dinâmica do *duplo narcisismo*. Embora se considere um soldado fracassado: “[...] como soldado sou um desastre [...]” (COUTO, 2016, p. 142), a convicção de ser um indivíduo mais evoluído e extraordinário por ser branco já é intrínseca: “[...] também defendemos um império, autorizados por Deus e pela nossa natural superioridade [...]” (COUTO, 2015, p.183). No entanto, como observado, há momentos de epifanias, mas não a ponto de transfigurar profundas atitudes:

E anoiteceu em Nkokolani com um branco bebendo nsope e um preto entoando o Hino de Portugal. Descubro, enfim, meu caro Conselheiro, nestes

tristes sertões uma humanidade que em mim mesmo desconhecia. Esta gente, aparentemente tão distante, tem-me dado lições que não aprenderia em nenhum outro lugar. (COUTO, 2015, p. 187)

Ainda que suas vivências e experiências em solo moçambicano com os negros prove a ele que suas antigas convicções não são necessariamente verdadeiras, Germano de Melo no seu íntimo acredita e defende mais a Portugal, principalmente, quando começa a receber a influência do tenente Ayres de Ornelas.

Seguindo suas funções militares, assim que chega em Lourenço Marques, o sargento começa a reportar a situação no sul de Moçambique para o Conselheiro José d’Almeida, seu superior, por correspondência. Essas cartas contêm relatos de guerras e, também, desabafos. Para sua surpresa, quem lê e responde suas cartas; sabe de seus sentimentos e pensamentos, não é o Conselheiro José d’Almeida, mas o tenente Ayres de Ornelas. O Conselheiro não gostava da função e delegava ao subordinado Ornelas que respondesse todas suas missivas.

É esse oficial que a todo momento chama Germano à “realidade”, lembrando-o que seu romance com Imani não pode ser mais que uma aventura, já que as consequências por amar uma preta é a desgraça de sua vida:

Menciono essas exóticas ocorrências para alertar sobre esse seu namoro com essa moça, que parece ter-lhe roubado de tal modo o discernimento que o meu jovem sargento não entende as consequências de um noivado com essa Imani. Ao casar com uma preta você arranja o mais gordo dos cunhados que é a África inteira. Ao casar-se com uma negra o meu amigo casa-se com toda uma raça. (COUTO, 2016, p. 61)

Germano de Melo não esconde o quanto ama Imani e seus planos de um dia se casar com a jovem, levá-la para Portugal e constituir família. Durante o tempo em que está imerso na aldeia em Nkokolani, convivendo diretamente com os VaChopi e com a mulher que ama, ele revê seus conceitos e sua visão estereotipada sobre os negros.

No entanto, toda vez que se comunica com um militar português, seus antigos princípios retornam e o sentimento de honrar a Coroa portuguesa e ser um branco legítimo prevalecem. Em *Sombras da Água* (2016), Ornelas revela para Germano, em uma de suas cartas, que ele ambicionava reconhecimento militar do exército português e, para atingir esse feito, precisava da ajuda do sargento. Visto que Germano de Melo viajava para o hospital de Manjacaze com pessoas negras em sua comitiva, ele deveria se tornar um espião.

O sargento, sentindo-se horando e esquecendo-se de que quem o acompanhava na viagem era o pai e o irmão de Imani; inclusive, ela mesma, começa a fiscalizar todas as ações

do grupo. Em um dado momento, enquanto estavam em Sana Benene, um homem negro todo ferido pede ajuda porque havia fugido do exército português que iria fuzilá-lo em Chicomo. Todos decidem ajudar, mas Germano acha a atitude errada, pois o homem deveria ser devolvido aos portugueses. Ao escrever para Ayres de Ornelas para delatar o ocorrido, acaba confessando que, apesar de tentar manter distância da jovem, sentia saudades de Imani.

Em resposta, Ornelas recorda o sargento que, mesmo se sentido fragilizado, a sua função na África é puramente a de um homem branco (principalmente) e de um militar (mesmo que só por aparência): “[...] O meu caro sargento é um branco e continua a ser, para todos os efeitos, um militar. Está ferido, está isolado. Mas não pode abrir o coração, chorar e rir-se com os indígenas e, sobretudo, não pode exhibir o seu afeto por uma mulher negra. (COUTO, 2016, p. 128). As emoções e afetos de Germano de Melo são sempre vigiados e tolhidos. O tenente Ayres de Ornelas permite que o sargento se abra sentimentalmente, mas com a intenção de controlá-lo. Ele acredita que se Germano não for sempre chamado de volta para seu “lugar” de homem branco, ele corre o sério risco de se perder.

E não é só o tenente Ayres de Ornelas que tem esse poder sobre Germano, mas sim a imagem do exército português. Outra passagem que revela essa ligação do poder militar como referência e memória para quem ele considera ser realmente é a aparição, também em Sana Benene, de outro oficial: o capitão Santiago da Mata. Germano ao ver o conterrâneo, confessa: “a chegada do capitão Santiago da Mata lembrou-me de que havia um mundo lá fora a que pertença” (COUTO, 2016, p. 178). Ainda que Germano não concorde com esse mundo (ele acha os portugueses arrogantes e vazios), ele não consegue se desconectar. Ele se vê como um homem branco português, ou seja, um ser humano superior.

Fanon (2008) demonstrou exatamente isso, o branco se diviniza como referencial universal de humano, condenando o negro a reificação e a não existência do seu ser; este último interioriza a coisificação e a inferiorização imposta pelo branco. Germano também sofre *do duplo narcisismo*, porém, de uma forma velada. Ele é gentil em seus atos, revela um olhar humano com os negros, mas nunca um descortinar de semelhança; é principalmente na relação com Imani que sua essência tipificada de homem branco europeu se revela.

No modelo conceitual de Hegel (2003) de *reconhecimento e luta por reconhecimento*, analisados no capítulo anterior, vimos que o reconhecimento de Imani por Germano é *fragmentado*, pois, ao mesmo tempo que reconhece as virtudes da jovem, o imaginário do que é ser um negro prevalece. Essa renúncia em reconhecer a moça como um ser completo é fundamentada no racismo e no ideário de superioridade branca. Isso é notado nas sutilezas, ou

seja, quando revela que não gosta de ver Imani escrevendo, quando critica a textura de seu cabelo, quando na frente dos outros, principalmente brancos, humilha e a trata como serviçal.

Esse dualismo criado, no qual brancos e negros representam os opostos e a incompatibilidade, enfatizando a diferença, leva a supervalorização da raça branca. Fanon (2008) afirma que o negro se torna um objeto fobógeno e ansiógeno, ou seja, sua cor e seu corpo induzem e provocam fobia e ansiedade porque “diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital” (FANON, 2008, p. 138), isto é, como no imaginário e no plano simbólico os negros vivem em plena selva, os únicos instintos são os biológicos, os de reprodução, portanto, genitais, como se verifica neste trecho em que Imani conversa com Dabondi:

Tenho inveja de ti - confessa num tom desfalecido - Tenho pena de não saber falar a língua dos brancos.
Não tenha pena, minha rainha – afirmo. Assim, não escuta as ofensas que nos são dirigidas. Não percebe quantas vezes somos chamados de macacos.
(COUTO, 2018, p. 61, grifos nossos)

Assim, ainda segundo Fanon (2008), uma das explicações para o surgimento do racismo e da necessidade de subjugar o *Outro* está apoiada em uma suposta ausência genital. Freud, em seu texto *A organização genital infantil* (1923), apresenta, no campo imagético, o conceito de castração. Para o pai da psicanálise, uma fantasia surge em crianças (de ambos os sexos) durante a fase fálica do desenvolvimento libidinal, quando as crianças percebem as diferenças anatômicas existentes entre meninos e meninas, provocando distintas consequências. O menino, ao perceber a ausência de um pênis na menina, passa a sofrer o que Freud chamou de a angústia da castração, pois passa a viver a possibilidade de retirarem seu pênis e deixá-lo como a menina. Já para as meninas, a ausência do pênis gera uma desonra, provocando o sentimento de inveja (FREUD, 1923).

Segundo Galimberti (2002), o não tratamento psíquico deste complexo ou uma resolução inadequada pode afetar na formação do caráter em ambos os sexos, provocando “no homem, a traços de tipo fálico, isto é, exageradamente agressivo e masculino; nas mulheres, portanto, passiva e dócil com um certo sentimento de inferioridade por falta de superação da inveja do pênis” (GALIMBERTI, 2002, p. 170).

Freud (1923), no entanto, não foi o único a definir esse complexo. Jacques Lacan, também na perspectiva psicanalítica, expôs sobre o complexo de castração e, para ele, a castração é parte do problema da falta. Essa falta abarca diferentes concepções: *privação* como falta do objeto real, *frustração* como falta do objeto imaginário e *castração* como falta do objeto simbólico (GALIMBERTI, 2002).

Para Fanon (2008), essa fobia instintual (biológica) afeta o branco porque o pensamento pré-lógico do fóbico (o branco) decidiu que ele possui uma inferioridade em relação ao negro devido a sua potência sexual e a eminência de seu símbolo fálico. Esse desprovemento sexual faz com que o branco tenha a “necessidade de se defender deste ‘diferente’, isto é, de caracterizar o *Outro*” (FANON, 2008, p. 147).

Por se tratar de uma teoria do campo imaginário, ou seja, como no espaço subjetivo se formula uma concepção simbólica do outro, pode-se inferir que, mesmo caracterizando o negro para justificar sua inferioridade, por se tratar de uma dialética, a inferioridade ainda permanece no branco, mesmo disfarçada de superioridade. E Germano de Melo atinge essa percepção dentro da narrativa de Couto. Em um dado momento, o sargento já está separado de sua amada e sabe que ela estará embarcando para Portugal. Ele envia uma carta para a jovem para dar notícias e lhe contar que o comandante do navio, Álvaro Andrea, é um português honesto e, neste instante, ele considera:

Poucos são os brancos que falam com os negros. Quando o fazem é para dar ordens. Pois este amigo terá contigo uma deferência que é rara, mas que lhe é cara e genuína [...] talvez não entendas a razão por que nós, portugueses, nos demoramos tanto a falar de nós mesmos. Fazemos isso por causa dos outros, os estrangeiros. Temos medo que nos vejam pequenos. A nossa verdadeira pequenez não vem da nossa geografia, mas dos modos como nós pensamos. (COUTO, 2018, p. 37)

O medo de que Germano fala, pode ser entendido exatamente no sentimento de inferioridade apontado por Fanon (2008) e relacionado à falta de um símbolo fálico. É evidente que, na trilogia de Couto, Germano também se refere à fraqueza política e econômica de Portugal perante as demais potências europeias da época, mas ele acaba generalizando a insegurança como uma característica universal dos portugueses. A inação de se confienciarem é por causa do estrangeiro que lhe causa fobia, como na analogia feita por Fanon.

A ideia figurativa da vantagem sexual do negro acarreta indícios de inferioridade no branco e, no negro, cria uma função estritamente carnal. Uma das formas, encontradas na trilogia de Couto, da representatividade desse papel de potência genital é a censura ao sistema poligâmico de relacionamento. A poligamia é condenada como valor moral e, ao mesmo tempo, atesta a imagem do negro como ser biológico e de reprodução.

No começo de *Mulheres de Cinzas* (2015), Katini está voltando para casa com Imani quando se depara com Chikazi, sua esposa, esperando-o na porta, com o dedo em riste, gritando com o marido que ele não gostava dela. O marido questiona quem lhe tinha dito aquilo e a

esposa explica: “Então por que é que você só me tem a mim? Há tantos por aí que tem várias esposas...” (COUTO, 2015, p. 48). O marido então esclarece que ele não era como os VaTsongas que colecionavam mulheres como se cria gado, indagando da esposa: “[...] além disso, escolhemos ser civilizados, não foi?” (COUTO, 2015, p. 48). Chikazi, indignada, responde que aquela escolha era do marido e que, por conta disso, os filhos haviam desistido deles. O abandono do qual Chikazi faz referência é que, por causa da cultura adotada pelo marido, os filhos de alguma forma se afastavam. Dubula os havia deixado porque não queria ser aculturado; Imani e Mwanatu não tinham a cultura VaChopi.

Na concepção de Katini, a poligamia o distanciava dos costumes europeus. É intrigante, porém, que esse valor moral não foi razão suficiente para impedi-lo de entregar sua filha para um rei polígamo e ser transformada em mais uma esposa. Seus interesses é que sempre prevalecem. Enquanto agir como um branco europeu era mais significativo, a monogamia era o caminho. Mas quando o benefício maior está em matar Ngungunyane, a poligamia serve para Imani.

Outo episódio que demonstra como a multiplicidade de mulheres era considerada uma característica diferenciadora do negro como objeto sexualizado foi o relato de Imani, em Lisboa, da separação dos reis e das rainhas. Os homens – Ngungunyana, Zixaxa, Godido e Mulungo – foram encaminhados para os Açores, uma terra repleta de bons cristãos que aceitavam receber africanos sofrendores, carentes de piedade e salvação. No entanto, albergar o pecado da poligamia não era possível. A razão cristã, no entanto, aceita enviar as rainhas para serem exploradas em São Thomé.

Assim sendo, todas atividades cabíveis aos negros são aquelas relacionadas ao corpo, como a dança, os esportes, a sensualidade, a malícia, entre outros, jamais funções ligadas ao intelecto:

Passa por nós um casal que se espanta com a nossa presença. O marido comenta, não imaginando que percebo português: Aposto que fazem parte de um grupo folclórico de dança para entreter os da primeira classe. E a mulher remata: É o que eles sabem fazer, é dançar. E afastam-se rindo. (COUTO, 2018, p. 157)

Ainda segundo o psiquiatra, “o Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos” (FANON, 2008, p. 147). Essa ação de transformar alguém em um objeto erotizado para saciar o desejo de um outro alguém, presente no processo de superioridade branca do *duplo narcisismo* é uma possibilidade de interpretação para o comportamento da personagem Bianca. Ela é uma italiana que conhece Germano logo na sua chegada em Lourenço Marques. Nessa

cidade é proprietária de bares e uma pensão. No final de *Mulheres de Cinzas* (2015), ela vai fazer uma visita a Germano em Nkokolani e devido aos acontecimentos no final deste primeiro volume, ela segue viagem na comitiva que leva Germano para o hospital de Manjacaze.

Em Sana Benene, Katini Nsambe conclui que Germano de Melo não tem a menor condições (está ferido) e nem influências para cumprir suas promessas de levar Imani junto de si para Portugal. Então, pede ajuda para a italiana e suplica que a leve consigo para Lourenço Marques, colocando-a para render junto dos brancos. A princípio ela resiste, sem dizer realmente a razão: “naqueles bares as prostitutas eram todas brancas. As pretas serviam apenas nas cantinas dos bairros indígenas” (COUTO, 2016, p. 142).

Em um ato de lealdade ao amigo Germano e seus sentimentos por Imani, no dia seguinte da conversa com o pai da jovem, Bianca fala com o sargento, respondendo à indignada reação do homem:

Imani será muito mais feliz sozinha. Nas suas mãos [...] essa rapariga será apenas a esposa de um branco. Nas minhas mãos ela será uma rainha [...] os brancos se esqueceriam dos preconceitos ao ver as pretas a lustrar os bares da cidade. Quem se importunaria seriam as mulheres brancas, agastadas pela competição. A única questão, declarou ainda Bianca, é que as pretas rapidamente ficam com os corpos gordos e flácidos. É preciso recrutá-las bem novinhas, antes que tenham filhos e se degradem. Jovem, bela e solteira, Imani satisfazia todos os requisitos para ter uma longa e rentável carreira. (COUTO, 2016, p. 143-144)

Embora Bianca finja não concordar de imediato com Katini sobre o curso desejado para sua filha, no seu íntimo, isso já era uma ideia: “confessou que já lhe tinha passado pela cabeça levar Imani para Lourenço Marque” (COUTO, 2016, p. 142). A italiana é uma mulher que sabe dos efeitos da prostituição. É certo que no contexto histórico colonial da narrativa, poucas eram as oportunidades para as mulheres. Apesar disso, são os atributos físicos que, na concepção de Bianca, torna Imani apta e atraente para a profissão. É a imagem quimérica do negro como corpo que prevalece.

No *duplo narcisismo*, o branco através da *teodicéia identitária* (endeusamento de si) torna-se um referencial do ideal humano, designando o negro à esfera animal e sexual. No entanto, qual a razão que paralisa o negro a rejeitar tal fixação? Pelo outro efeito do *duplo narcisismo*: o desejo de branqueamento do negro. Tanto as ideias fetichizadas (pulsional, selvagem, corporal, etc.) quanto a de universalidade branca são absorvidas pelo negro. Ele absorve essa imagem inferiorizada e passa a buscar esse ideal branco por acreditar que esse é o único caminho para o *Ser*, sem perceber que isso também é um fetiche e também é uma neurose.

Obsessão essa da qual, já concluído, não padece Imani. Ela é levada a apropriar-se da cultura branca, isto é, ainda criança ela foi afastada dos referenciais de seu povo e de sua tribo. Durante anos na Escola da Missão ela viveu em regime de internato, conhecendo e experienciando somente os costumes europeus. Esse fator traz uma fusão e um misto de parâmetros para a vida da jovem. Portanto, afirmar que ela sofre um *fechamento identitário* nos critérios propostos por Fanon (2008) no *duplo narcisismo* seria incorreto.

Na estrutura colonial racializada, ser branco significar a liberdade, a humanidade e a universalidade. Também denota respeito e poder. Esse cosmo atrai o pai de Imani, direcionando-o para o *fechamento identitário* do *duplo narcisismo* indicado anteriormente. Sorver o universo branco é sua pretensão de vida e no plano de ação está Imani. A jovem não assume e dedica-se ao protejo do pai de fazer parte de uma sociedade branca. O que as ações do pai provocam é o sentimento duplo de exclusão. No entanto, a presença portuguesa em Moçambique se torna uma possibilidade.

Em *As Areias do Imperador* não é arquitetado nenhum romance entre um negro e uma branca³³. É pelo romance de Imani e Germano de Melo; sobretudo, na relação com o pai Katini Nsambe, que se nota como a dialética branco e negro pode ser permeada por poderes e interesses. Afirmamos anteriormente que Imani não desejou ser uma branca, mas sim foi enclausurada na idealização dos outros de que era. Assim sendo, como essa questão é inserida no envolvimento amoroso de Imani e do sargento? Pela dúvida que aflora em Germano:

Será que o amor dessa negra por mim é completamente desinteressado? Não serei apenas um passaporte para que ela se afaste do seu lugar e do seu passado? São essas as mil dúvidas com que me defronto. São dilemas meus e que apenas a mim me compete resolver. (COUTO, 2016, p. 46)

A desconfiança do sargento é provocada muito mais pela associação da postura do pai de Imani e de seu próprio preconceito do que de indícios dados pela jovem. O padrão elaborado de que toda negra quer se casar com um branco para conquistar o que é belo, virtuoso e bondoso, podendo se associar ao superior é o norte para o pensamento do sargento.

Gayatri Spivak, em seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010), explica que o subalterno é aquele sujeito que, na atualidade, está excluído do mercado de trabalho, do mercado de consumo, que não tem representação política e nem se quer é alcançado pela justiça e legalidade. É a pessoa que, por estar debaixo de diversas camadas sobrepostas de exclusão, tem

³³ Ainda são exceções narrativas literárias, cinematográficas, teatrais, enfim, artísticas que trazem como enredo o relacionamento inter-racial entre um homem negro e uma mulher branca.

sua voz calada e, conseqüentemente, não pode ser ouvida. Imani é subalternizada por ser mulher e negra. O papel social que é obrigada a assumir, dentro da estrutura patriarcal e do racismo, é de subordinação; nas palavras de Spivak: “Não há valor algum atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso nas listas de prioridades globais” (SPIVAK, 2010, p. 165). Esse rebaixamento apaga a voz de Imani, seu ponto de vista é representado por outro, isto é, por seu pai e Germano também acredita nessa reprodução.

Em um dado momento, Germano até questiona a amada sobre suas angústias e dúvidas, mas ela sorri e retorce evasivamente, levando-o, como diz: “adivinho qual seja a sua resposta e prefiro que a guarde para si” (COUTO, 2016, p. 161). Ele é quem deduz e levanta a suspeita de que Imani, como negra, se identifica como algo feio e ruim, estando sua melhora e de sua raça atrelado a um envolvimento afetivo com um branco. Isso quer dizer que a moça não tem nenhum interesse e que seu amor é desprezioso e natural? Relativamente sim.

Como já apontado no subitem do *eretismo afetivo*, Imani se apaixona espontaneamente por Germano. A elevação à categoria de um ser mais belo, virtuoso e bom, portanto, branco, não é o foco de Imani. No entanto, ela julga que para cessar o conflito de não ser aceita por brancos e negros, ela precisa sair das circunstâncias em que vive e o casamento é o único salvo-conduto. Afinal, na sua elaboração, a única maneira de ser alguém é sendo mãe. Esse é o seu maior *fechamento identitário*, isto é, o ser mulher. Acredita-se que de maneira inconsciente e irrefletida, de certa forma, o amor autêntico se une a uma elaboração cristalizada no seu ser.

Portanto, o envolvimento com Germano também configura a possibilidade de ser mãe e de finalmente ir embora/sair do corpo social entrelaçado em conflitos, deixando de fazer parte, ilusoriamente por sinal, de uma estrutura de poder dominante. Assim, quando o sargento se questiona se ele seria um “passaporte”, ele tem razão na sua dúvida. O amor que a jovem declara sentir pelo sargento não é um plano de fuga elaborado estrategicamente ou algo do tipo. Está no seu subconsciente, em termos psicológicos; na aculturação colonial, em termos sociais.

Diante desses fenômenos de arquétipos fetichizados (inferioridade, desejo de ascensão social, estereótipos corporais e emocionais etc.), Fanon (2008) questionou a interiorização dessas degenerações psíquicas pelos povos não europeus. Segundo o psiquiatra, isso se dá pelo *inconsciente coletivo*:

Nas profundezas do inconsciente europeu elaborou-se um emblema excessivamente negro, onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E como todo homem se eleva em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar este não-civilizado que tentava se defender. Quando a civilização europeia entrou em contacto com o mundo

negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal. (FANON, 2008, p. 161)

E essa projeção do mal penetrou no inconsciente, de brancos e negros, através de diferentes canais, como a literatura, a dramaturgia, os jornais, as propagandas, entre outros, que são meios para aliviar e expressar toda carga emocional negativa (agressiva) que a vida em sociedade causa, sendo uma ferramenta poderosa na construção do *inconsciente coletivo* (FANON, 2008).

É através dessas narrativas (orais e escritas), principalmente as produzidas para crianças, que o fetiche do negro mal/animalizado/devasso e o branco bom/endeusado/salvador vai sendo construída lentamente, mas com bases muito sólidas para efetivar uma crença que não condiz com a realidade. E quando a cultura branca invade os territórios não ocidentais, junto dela entra também seus livros, filmes, quadrinhos, etc., ou seja, sua cultura e, como defendido pela psicanálise, é na infância que há traumatismo, que o inconsciente neurótico se constitui.

A inferência que se faz, na construção do personagem Imani é que os desequilíbrios psicológicos *eretismo afetivo*, *dupla consciência* e *duplo narcisismo* tem suas raízes no *inconsciente coletivo*. Mesmo que na jovem, como constatado, haja modificações nesses processos, o que leva ela a eles é a construção imagética dos corpos sociais aos quais ela faz parte.

Já foi salientado que este trabalho focou, temporalmente falando, o período colonial moçambicano de finais do século XIX. O trabalho de Fanon tratava das colônias na década de 50 do século XX. Assim sendo, seria impossível utilizar os mecanismos de formação do *inconsciente coletivo* apresentados anteriormente para explicar a solidificação desse no negro e a dominação branca em um encontro que se passou no final do século XIX. No entanto, no início das colonizações um outro tipo de recurso foi explorado: a linguagem.

Para superar a inferioridade e alcançar reconhecimento, como forma de compensação, como já discutido, o negro é forçado a adotar o costume, a cultura e também a linguagem usada pelo branco. Para Fanon (2008), no imaginário negro, ser superior é viver exatamente como o branco vive. Assim, tudo que o aproxima desta realidade é desejado; a linguagem torna-se um desses instrumentos, pois, “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito” (FANON, 2008, p. 34).

Em relação a essa dualidade, entende-se que o problema não é falar o Português ou qualquer outra língua do colonizador, mas acreditar que esse domínio é que abre caminhos para se tornar um equivalente. Segundo Fanon (2008, p. 47) “o importante não é educá-los, mas

levar o negro a não ser mais escravo de seus arquétipos”. Aqui começa a ser delineada a Ontologia defendida por ele, ou seja, a elaboração do *Ser* a partir de múltiplas perspectivas que culminem em sua emancipação do pensamento, liberdade de direito e de representação. Parece-nos que falar uma língua não nativa deve ser um ato consciente e de escolha do negro.

Imani é limitada pelas barreiras de seu tempo, mas descobre na escrita e na língua portuguesa uma forma de contar a sua história e de todos os silenciados pelo poder colonial: “[...] aprendi a escrever para melhor relatar o que vivi. E nesse relato vou contando a história dos que não têm escrita [...]” (COUTO, 2015, p. 342). A língua portuguesa, na personagem de Couto, foi meio de controle de pensamentos e expressão. No entanto, foi o artifício que proporcionou mudança e esperança.

A transformação vivida pela personagem não é formulada através de reviravoltas mirabolantes, fantásticas e improváveis, ela retorna para Nkokolani só e permanece dessa maneira. Não se casou, não criou seu único filho, não teve o acolhimento de uma família. Seu fim remete a um consenso: está velha e esperando a morte chegar. Isso não significa que ela não teve sua recompensa.

Como identificado em Spivak (2010), a voz de Imani como mulher negra é silenciada. Para a teórica indiana, “o subalterno como sujeito feminino não pode ser ouvido ou lido” (SPIVAK, 2010, p. 163) e a grande guinada no desfecho da trilogia de Couto é exatamente a leitura que é feita dos derradeiros dias do Estado de Gaza, isto é, da queda do Imperador Ngungunyane, perpassando por questões como o entendimento das organizações sociais e de poderes que aí operavam, da dialética entre negros e brancos, do patriarcado e da questão do Ser mulher. A narrativa desses feitos e suas elucidações, bem como as suas consequências, são realizadas pela escrita de Imani. Os romances da trilogia são os seus diários, portanto, sua perspectiva da história.

Segundo Hutcheon (2010), as narrativas pós-modernas passaram a situar-se no discurso da história, mas sem abandonar sua autonomia e autorreflexão como ficção, ou seja, textos do passado (intertexto) históricos e literários passam a ser “[...] elemento estrutural constitutivo da ficção pós-modernista, funciona como uma marcação formal da historicidade - tanto literária como ‘mundana’.” (HUTCHEON, 2010, p. 163). A utilização desses intertextos Hutcheon (2010) denominou como paródia:

Quando falo em ‘paródia’, não estou me referindo à imitação ridicularizada das teorias e das definições padronizadas que se originam das teorias de humor do século XVIII. A importância coletiva da *prática* paródica sugere uma redefinição da paródia como uma repetição com distância crítica que permite

a indicação irônica da diferença no próprio âmago da semelhança. Na metaficção historiográfica, no cinema, na pintura, na música e na arquitetura, essa paródia realiza paradoxalmente tanto a mudança como a continuidade cultural (HUTCHEON, 2010, p. 47, grifo do autor)

A prática da paródia possibilita a reelaboração do discurso da história, problematizando e refletindo fatos consagrados que só podem ser conhecidos através de vestígios e documentos. Na nota introdutória de *As Mulheres de Cinzas* (2015), Mia Couto esclarece que a narrativa de *As Areias do Imperador* é “[...] uma recreação ficcional inspirada em personagens reais [...]” (COUTO, 2015, p. 9) e que, como fonte de informação, foi utilizada uma “[...] extensa documentação produzida em Moçambique e em Portugal e, mais importante ainda, diversas entrevistas efetuadas em Maputo e Inhambane [...]” (COUTO, 2015, p. 9).

Couto revisita o passado histórico moçambicano através de relatos e documentos e parodiando a derrubada do Império de Gaza pelos portugueses, reinterpreta o discurso oficial, como por exemplo o elaborado pela FRELIMO, criando uma perspectiva crítica através do olhar de uma personagem ex-cêntrica, ou seja, de uma mulher, que sofre muitos silenciamentos. Imani foi aculturada, viveu sob o controle do pai, padeceu com a lógica do racismo, não teve voz por ser mulher e, mesmo assim, ela foi capaz de escrever sua visão sobre a história do sul de Moçambique, no final do século XIX.

A escrita revela que, apesar das mazelas, uma metamorfose ocorre: Imani se conscientiza. Como sabe dos poderes que operam no contexto, resigna no campo da ação, mas nunca deixa de decodificar as suas amarras. Sua vida pode ter sido de muito padecimento, mas conjectura que pela educação, portanto, também na linguagem, a realidade das outras mulheres de seu povo será diferente: “[...] estão juntando lenha para incendiar o mundo. Haverá um dia em que as meninas da minha terra entrarão numa escola e carregarão livros nos seus braços. Era assim que eu sonhava nas manhãs soalheiras de Lisboa [...]” (COUTO, 2018, p. 235, grifos nossos). Essa ambição Imani sabe que é possível porque foi o caminho para ela.

Por ter estudado, teve diferentes oportunidades: foi a tradutora de Germano e, no navio que levava a comitiva de Ngungunyane, não ficou em Nkokolani para servir a algum marido, recolher os sóis na peneira e enterrar junto a termiteira no fundo da casa como a mãe fazia, nem dançar ao som da marimba. Pela ampliação da visão de mundo, compreendeu os interesses que regiam as disputas entre Ngungunyane e os portugueses, que a linguagem abre horizontes e que pertencer vai muito além de ter uma ou outra cultura.

A colonização foi um processo de dominação que desconfigurou as ordens política, social, econômica e, também, afetiva. Seus dispositivos materiais e simbólicos criaram nas

sociedades não europeias toda uma ordem psíquica que os levaram realmente a acreditar na supremacia branca e na exaltação desta suposta deidade que, com seu aparato bélico, monárquico e religioso, levariam a salvação e a conquista da verdadeira ontologia do *Ser*:

A colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio em animal. (CÉSAIRE, 2020, p. 23)

Essas condições são introduzidas porque houve um projeto social-econômico europeu. A existência de raças inferiores que precisavam ser salvas e evoluídas era apenas uma justificativa que sustentava tal proposta. Segundo Fanon (2008), era preciso conscientizar, ou seja, trazer ao consciente o que estava bloqueado e tornar aquele paciente um ser ciente de suas condições sociais e econômicas diante de uma sociedade europeia e branca, como também, propor um caminho a desalienação e a liberdade.

O psiquiatra desejou e acreditou em “deixar o homem livre” (FANON, 2008, p. 26). Mas que liberdade é essa tão almejada e defendida? É ser um Homem. Sem que esta condição humana seja definida pela cor, seja condenada pela cor, seja diminuída pela cor da pele e pelo *Outro*. O branco exclui o negro do mundo na sua completitude, já que não o vê e nem o considera como semelhante. Fanon afirma (2008, p. 27) “estimamos que o indivíduo deve tender ao universalismo inerente à condição humana”. Esse universalismo é existir. É ser humano. É Ser Ontológico.

Se a ontologia, como ramo da filosofia, é a ciência que estuda o ser enquanto *Ser*, ou seja, busca compreender tudo que é fundamentalmente característico e essencial para o nosso modo de ser, para o negro, de acordo com Fanon (2008), essa é uma possibilidade negada. Isso se deve porque a existência do negro passa pelo crivo do *Outro* (branco). Não é uma existência própria, intrínseca, humana. Para ele, tal qual as teorias psicanalíticas, a filosofia também não considerou a real constituição do ser negro. Como não?

Branco não tiveram sua resistência ontológica desconfigurada, ou seja, a escravidão e as colonizações obrigaram que povos negros se situassem em novos sistemas de existir: “seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta” (FANON, 2008, p.104). Essa torção do

sistema social afetou diretamente a consciência do ser negro, uma vez que, passando pelo olhar do *Outro*, ele deixou de ser e pertencer.

Sabe-se que a desalienação do negro, como idealizou Fanon (2008), quer dizer, ocupando espaços sociais e de poder com plena garantia de direitos, sendo visto como um homem sem classificações pela cor da pele, sendo respeitado por quem é e exercendo o seu direito de livre-arbítrio sem amarras raciais, não se concretizou no século XIX, dentro de um território colonial. E, nos paradigmas da desalienação fanoniana, seria irreal e utópico que a personagem Imani finalmente vivesse em uma sociedade sem as amarras do racismo.

E ela realmente não viveu. Sofreu consequências psíquicas e físicas no caos instaurado com as intenções expansionistas de Ngungunyane e com a chegada dos portugueses em Moçambique. Entretanto, utilizando da formação que lhe foi dada e da ampliação de sua visão de mundo, Imani consegue realizar um *sociodiagnóstico* da Moçambique na qual viveu e contar, ela mesma, a história de seu lugar e de sua vida, registrando conflitos existências advindos de uma vivência cercada de silenciamentos. A jovem burla o sistema utilizando um dos instrumentos criados para controlar, isto é, a aculturação por meio da linguagem, alcançando assim sua humanidade no expressar de suas concepções e convicções.

5 CONCLUSÃO

A proposta deste estudo foi analisar como a personagem principal, Imani, concebia o sentido de sua vida no período colonial moçambicano, sendo atravessada por uma série de conflitos territoriais entre o rei Ngungunyane, soberano ao sul de Moçambique, e a Coroa Portuguesa, além do racismo presente neste território. Verificou-se que a jovem, no início de sua vida, apresenta uma série de questionamentos e ponderações reflexo de um sentimento existencial conflituoso: ela não se sente pertencente a nenhum dos mundos que a cerca, isto é, nem o negro ou branco.

São diversos os fatores que levam Imani para esse lugar de perturbação do *Ser*. As atrocidades e violência na dominação territorial do imperador Ngungunyane fez surgir um ódio e uma hostilidade nos VaChopi que foram obrigados a deslocar-se de sua terra natal procurando mais segurança e tranquilidade. As ações penosas e o sentimento de aversão moldaram o pensamento da jovem a respeito desse soberano.

Além disso, a questão da migração e dos ataques produz em Katini Nsambe, pai de Imani, uma *dupla consciência*, isto é, na concepção deste homem a vida em Moçambique é um atraso e ser negro é um infortúnio; os portugueses são o lado bom e puro, a salvação. Katini enxerga o mundo através do *véu* do racismo produzido pelos brancos. Por ser o genitor da família Nsambe, estava em suas mãos o destino de seus familiares, menos do filho mais velho, Dubula, que saiu de casa e se juntou ao exército do inimigo, os Ngunis.

Assim, grande parte dos acontecimentos que arquitetam a vida de Imani e suas reverberações – a aculturação, ir para Manjacaze, casar com Ngungunyane, assassinar Santiago da Mata, ser deportada para Portugal – são a partir de decisões de seu pai. E a primeira delas foi enviar a filha junto de seu irmão mais novo, Mwanatu, para serem educados na Missão portuguesa. Na escola dos missionários, a moça aprendeu um novo idioma, uma nova cultura, adquiriu novos hábitos. Porém, essa não era a norma vigente na sua coletividade.

Na sua tribo, aos quinze anos, já se é mulher e mãe. Um homem, desde seu nascimento, já atesta a validade moral da existência de uma mulher. Por quebrar essa regra, isto é, estar solteira na idade de se casar e, além de tudo, ser uma mulher letrada, Imani não é vista como uma negra VaChopi, ela é, por conta de seus novos comportamentos e condutas, na perspectiva de sua coletividade, uma branca. Na representação que a sua tribo faz de si, ela traiu suas origens, como se uma mulher, em um contexto colonial, tivesse o direito de escolha.

Todavia, ser uma negra também simboliza uma maldição. O branco europeu formulou uma identidade do que determinava ser um negro, baseada na estereotipização. A cor da pele

caracterizava, ou seja, todo negro era animalizado, sexualizado, embrutecido, desvalorizado e objetificado. Esses valores preconcebidos legitimaram as colonizações e adentram os espaços ocupados; bem como o sistema psíquico de brancos e negros. Para os portugueses, independentemente de ter aprendido a falar o idioma dos colonizadores e porta-se com os costumes lusos, Imani não deixou de ser uma negra. A moça poderia apresentar qualquer atributo que este seria anulado por conta de sua cor.

Deste modo, vivendo dentro dessa dualidade, ela sonhava em poder ser alguém, isto é, exercer a descida na sua *zona de não ser*, acreditando que o matrimônio e a maternidade podiam ser formas de liberdade, materializando assim o pertencimento. A educação e o conhecimento engendram sua consciência política e social, mas no tocante a solução da privação do estabelecer laços, do fazer parte e de ser significativo para alguém, escapa a Imani que a sua vontade e o seu desejo, principalmente, de ser mãe não é livre-arbítrio, mas sim uma amarra social estabelecida pela condição de ser mulher.

Isso não significa que a jovem ignore por completo a condição implícita no ter nascido como um ser humano de sexo feminino. Imani tem ciência que é propriedade de seu pai Katini Nsambe e que a valoração do ser sujeito perpassa e está na apreciação e legitimação do sexo masculino, portanto, ser escolhida por um homem para se casar. Compreendeu-se, entretanto, que houve uma imbricação da conscientização das relações de poder e domínio dos homens no sistema patriarcal, com um querer maior na elaboração de conexões afetivas proveniente de lapsos e conflitos emocionais.

Decorrência do aprendizado da língua portuguesa, Imani conheceu o sargento de Germano de Melo e se apaixonou por ele. Um amor correspondido, por sinal. Mesmo antes da chegada do oficial em Nkokolani, a jovem já percebia as limitações que a cerceavam, em outras palavras, ela sentia o peso de ser mulher e negra. Porém, o afeto e a fantasia de uma vida juntos originaram esperança de finalmente viver com alguém que veria nela humanidade, encerrando seu conflito existencial.

No entanto, embora Germano também declarasse seu amor e conjecturasse um futuro unidos nessa paixão, ele era um homem europeu e branco. Isto significava que sua essência como sujeito era resultado de um *duplo narcisismo*, ou seja, no seu subconsciente ele é um homem branco superior e endeusado, merecedor de toda a glória. Desse modo, em pequenas omissões, em sutis humilhações, em preconceitos velados, Germano demonstrou um *reconhecimento fragmentado*, repleto de *rebaixamento denegado* para com Imani.

Pondo fim no relacionamento, o sargento deixa explícito em sua última carta que a ama, mas que os seus princípios e valores, racistas e segregacionistas, o impedem de viver aquela

paixão. Estimar uma negra tinha ressalvas impossíveis, para ele, de suportar. Eles jamais seriam felizes juntos porque a cor da pele de Imani os condenariam para sempre, em uma justificativa conveniente, ele diz que não suportaria vê-la sendo desprezada, como se a abandonando grávida, estivesse libertando-a.

Ainda assim com este ato vil, Imani nunca deixou de desejar e pensar nesse homem, mesmo tendo a certeza do abandono, das humilhações e dos preconceitos praticados por ele. No início ele era sua chance combinada com afeto. Encerrada a oportunidade de ter um marido, ainda que tenha sido uma mãe anulada, o amor prevaleceu em virtude de uma dependência afetiva sofrida por toda uma vida.

A personagem Imani é a representação da complexidade da formação de um indivíduo sitiado por violências de guerras, disputas de poderes, racismo, patriarcado, silenciamentos de gênero, dilemas humanos. Existe nela uma pluralidade de naturezas. Paralelamente ao estado de consciência (seu papel social), permeia a dependência emocional (procura pelo amor), atravessada pela raiva e indignação (agentes de poder), sendo essas manifestações firmadas na conformação. É singular, no entanto, conceber que não é em todas as realidades que ela se sujeita.

No tocante à sua família, Imani se desloca da inércia da submissão afetiva, do *Escravo* hegeliano, e se dirige para a *ação* existencial sartriana. Na oportunidade para defender o irmão Mwanatu e seus familiares (ao atirar na mão de Germano) e para vingar a morte do irmão mais novo (ao matar Santiago da Mata), a jovem recorre à violência, mecanismo definido por Fanon (1968) como sendo o sonho do colonizado, pois “[...] a violência é [...] compreendida como a mediação régia. O homem colonizado liberta-se na e pela violência [...]” (FANON, 1968, p. 66). Sendo filha da violência, encontra nela instantes de humanidade.

A jovem recorre ao que mais vivenciou, não só na ocupação portuguesa, mas nas invasões de Ngungunyane. A agressividade se torna uma possível síntese para a dialética do *Senhor* e do *Escravo* todas as vezes que o *Senhor* é o colonizador opressor. Imani se elucida: “[...] o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsões de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais que uma pele de indígena [...]” (FANON, 1968, p. 34).

Como já exposto, um instante de *reconhecimento* é quando as rainhas do rei Ngungunyane, diante do sofrimento de uma mulher e de uma mãe, colocam as diferenças e a rivalidade à parte e integram Imani entre elas. O sentimento de alteridade tão desejado no amor de Germano, enfim, é conquistado. Ainda que ela experencie esses momentos do exercício da *zona de não ser*, em outras palavras, mesmo quando opta deliberadamente usar da violência ou

acolher o apoio e carinho das rainhas do rei, no que diz respeito à afeição sentida pelo sargento, a moça prefere por recalcar os sentimentos do que esquecer esse homem de uma vez.

Em conclusão, são muitas as nuances formadoras do pensar, do sentir e do agir de Imani, ou seja, de sua existência. Os preceitos fanonianos – *sociodiagnóstico, zona de não ser, eretismo afetivo, reconhecimento e luta por reconhecimento, dupla consciência e duplo narcisismo* – foram significativos para o início do entendimento das razões que colocaram Imani no seu dilema existencial. A desestruturação do *Ser* do negro apontada por Fanon (2008) pelas questões socioeconômicas e pela inferiorização provocada pelo racismo permitiram verificar que a interação da personagem com os colonizadores e toda a discriminação sofrida realmente elaborou na sua consciência a idealização do que é ser um negro.

Ngungunyane trouxe a violência física e o medo pela vida, igualmente aos portugueses. No entanto, são as atitudes e a concepção imagética do que é ser um negro que interiorizou em Imani o peso da cor da pele, da textura do cabelo, da espessura dos lábios, dos rituais e das tradições. Ela vive na submissão desses limites, receando e inquietando-se na presença de um branco. Ela tem consciência que precisa salvaguarda-se e adaptar-se pela lógica social colonialista. Todavia, o seu modo de pensar não fica limitado dentro do *véu* do racismo que cinde sua vivência, nem se enclausura na *dupla consciência* porque ela não vê sua realidade pela ótica branca, ao contrário, Imani exerce o seu senso crítico.

Ademais aos *fechamentos identitários* provocados pelo racismo, a entidade e vivência da jovem é complexificada ainda mais porque nasceu mulher. Nessa condição, juntamente com o ser negra, a única coisa que lhe restou foi a obediência ao *Outro* e à própria constante da vida. Não importava a cólera que sentiu dos rumos da sua existência, como ilustrada no trecho em que está confusa na presença do jornalista, acreditando ser seu filho Sanga, ela pergunta se ele conheceu o pai. Ao voltar à realidade, de súbito, é assaltada “[...] por uma insólita raiva: ataco com os pés a mesa à minha frente [...]” (COUTO, 2018, p. 305), Imani até o final sentiu as atribulações e injustiças com as quais, na maioria das vezes, teve que se conformar e resignar, pois, por mais injustificáveis sejam os obstáculos criados na colonização, a única saída era manter-se lúcida e prudente, seguindo o curso de uma vida cheia de arbitrariedades.

REFERÊNCIAS

ADLER, Alfred. **Study of Organ Inferiority and its Psychical Compensation**. Tradução Smith Ely Jelliffe. Nova Iorque: The Nervous and Mental Disease Publishing Company. 1917.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo Sexo: fatos e mitos**. Tradução Sérgio Milliet. 3ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. **O segundo sexo: a experiência vivida**. Tradução Sérgio Milliet. 2ed. São Paulo: Difusão Europeia de Livros. 1967.

BÍBLIA. Gênesis. Português. *In*: Bíblia Sagrada Online: antigo testamento. Disponível em: https://www.bibliakon.com/versiculo/genesis_1_1-31/. Acessado em: 27 janeiro 2023

CAUBET, Rosa Alice. **Existencialismo Segundo Sartre**. Travessia: Santa Catarina, V.3, p.73-80, dez, 1981.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Tradução: Claudio Willer. Ilustração: Marcelo D'Saete. Cronologia: Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020, 132p.

CHARLES, Arlindo José; SÁ, Lucilene Antunes Correia Marques de. Cartografia Histórica da África. *In*: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA, 1., 2011, Paraty. **Anais [...]** Belo Horizonte: UFMG, 2011, p.1-16.

COLLINS, Patricia Hills; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução: Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

COUTO, Mia. **Mulheres de Cinzas: as areias do imperador: uma trilogia moçambicana, livro 1**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

_____. **Sombras da água: as areias do imperador: uma trilogia moçambicana, livro 2**. São Paulo: Companhia das Letras. 2016.

_____. **O bebedor de horizontes: as areias do imperador: uma trilogia moçambicana, livro 3**. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução: Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

FANON, Frantz. **Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: UBU Editora. 2020. 400p.

_____. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, 275p.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, 194p.

FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade**. São Paulo: UBU Editora, 2022. 336p.

_____. **Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. Tese. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FERRO, Marc. **A colonização explicada a todos**. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017, 190p.

FRANÇA. **Constituição (1958)**. Constituição da República da França. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/portugais/constitution_portugais.pdf. Acesso em: 23 setembro 2022.

FRANCO, R. G.; GARCIA, T. de R. As tomadas de Chaimite na obra cinematográfica de Jorge do Canto e na literatura de Mia Couto. **Cadernos CESPUC De Pesquisa Série Ensaios**, n. 43, p. 146-165, 2023.

FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE – FRELIMO. Departamento de Educação e Cultura. **História de Moçambique**. Porto: Afrontamento, 1971, 83p.

FREUD, Sigmund. **A organização genital infantil**. In: O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos (1923-1925). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Obras Completas, Volume 16)

_____. **Neurose e Psicose (1924)**. In: Neurose, Psicose, Perversão. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 5)

GALIMBERTI, Umberto. **Diccionario de Psicología**. México: Siglo Veintiuno, 2002. 1221p.

GARCIA, José Luís Lima. **O mito de Gungunhana na ideologia Nacionalista de Moçambique**. In: Comunidades Imaginadas: nação e nacionalismos em África. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008, 23p.

GARCIA, Tânia de Resende. “O existencialismo fanoniano diante da dialética colonial “eu e o outro” no romance *As mulheres de cinzas*, de Mia Couto”. In: FRANCO, R. G.; BARBOSA, R. G. **Limiares e dissonâncias: estudos comparados de literaturas de língua portuguesa**. Lavras: Editora UFLA, 2023.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Paris: Presses Universitaires, 1968.

HALL, Stuart. **Familiar Stranger: a life between two islands**. Durham and London: Duke University Press, 2017.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: uma gramática moral dos conflitos sociais**. 1ª Ed. Tradução: Luiz Repa. Editora 34: São Paulo, 2003, 296p.

HUTCHEON, Linda. **Poética do Pós-modernismo: história, teoria e ficção**. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, 330p.

IANNI, Octavio. A racialização do mundo. **Tempo Social**. v8., n.1, 1996, p. 1-23. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.scielo.br/j/ts/a/5BfDK86BdD6MthW9Hb9DwwL/?format=pdf&lang=pt. Acessado em: 20 janeiro 2023

LEAL, Daniela; ANTUNES, Mitsuko Aparecida Makino. **Compensação e deficiência no pensamento de Alfred Adler (1870-1937)**. Memorandum, nº 29, p. 13-33. Belo Horizonte: UFMG. Disponível em: https://www.fafich.ufmg.br/memorandum/wp-content/uploads/2015/11/lealantunes01.pdf. Acessado em: 18 fevereiro 2024

LIMA, Andréa Pereira. **O modelo estrutural de Freud e o cérebro: uma proposta de integração entre a psicanálise e a neurofisiologia**. Revista de Psiquiatria Clínica. USP: São Paulo, 2009, p.270-277.

LUKÁS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Tradução: Rodnei Nascimento, revisão da tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACEY, David. **Frantz Fanon: a biography**. Picador USA: New York, 2001, 664p.

MANNONI, Octave. **Prospero and Caliban: the psychology of colonization**. Londres: Methuen, 1956.

Disponível: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4918742/mod_resource/content/1/Psicologia%20da%20coloniza%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 25 outubro 2022

MATA, Inocência. No fluxo da resistência: a Literatura, (ainda) universo da reinvenção da diferença. **Gragoatá**. Niterói, n. 27, p. 11-31, 2. sem. 2009.

MAARCHESINI, Silvane Maria. **Afeto: encontros e desencontros**. Instituto Brasileiro de Direito de Família - IBDFAM. Disponível em: https://ibdfam.org.br/artigos/218/Afeto:+encontros+e+desencontros#:~:text=Observamos%20ent%C3%A3o%2C%20que%20afeto%20na,ou%20ps%C3%ADquica%2C%20imediata%20ou%20adiada. Acesso em: 01 Fevereiro 2024

NEWITT, Malyn. **A history of Mozambique**. Hong Kong: Indiana University Press. 1995

PENHA, João. **O que é Existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 200, 87p.

RIBEIRO, Fernando Bessa. **A Invenção dos Heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique**. Portugal: Etnográfica, Vol. IX, 2005, p. 257-275.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 3ª edição. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. **Orfeu negro**. In: SENGHOR, Léopold Sédar. Antología de la Nueva Poesía Negra y Malgache en Lengua Francesa. França: Presses Universitaires, 1948.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, 174p.

SKOWRONSKY, Silvia Brandão. **Sigmund Freud**. Disponível em: <https://febrapsi.org/publicacoes/biografias/sigmund-freud/>. Acessado em: 11 outubro 2022

UNESCO. **História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Editado por Albert Adu Boahen. 2ed. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: https://www.google.com.br/books/edition/Hist%C3%B3ria_Geral_da_%C3%81frica_Vol_VI_I_%C3%81fri/GTnbiv6yI1IC?hl=pt-BR&gbpv=1&dq=nova+hist%C3%B3ria+da+expans%C3%A3o+portuguesa+o+imp%C3%A9rio+africano+pdf&printsec=frontcover&pli=1. Acessado em: 27 dezembro 2023