

Nós matámos o cão-tinroso: **A emasculação de África e a crise** **do patriarca negro**

MARK SABINE
Universidade de Nottingham

RESUMO: ESTA LEITURA ENFOCA A DENÚNCIA HONWANIANA À SISTEMÁTICA DESVIRILIZAÇÃO, PELO PODER COLONIAL, DO HOMEM NEGRO. A HUMILHAÇÃO E BRUTALIZAÇÃO QUE HONWANA REPRESENTA REFLECTEM A IMBRICAÇÃO, NO LUSOTROPICALISMO, DE HIERARQUIAS OPRESSIVAS DE RAÇA E DE GÊNERO, E A NECESSÁRIA SUPRESSÃO DO PATRIARCA NEGRO PARA SUSTER O MITO DA “CIVILIZAÇÃO” PORTUGUESA A SER “SEMEADA” NA “BARBÁRIE” AFRICANA. A ASSOCIAÇÃO DE MASCULINIDADE HEGEMÓNICA COM UM PROSSEGUIMENTO VIOLENTO DA AUTORIEDADE COLONIAL VAI MARGINALIZANDO OS VALORES QUE O TEXTO ATRIBUI À MASCULINIDADE INDÍGENA, ASSIM NECESSITANDO A CONSCIÊNCIA INSUBMISSA E A INSURREIÇÃO ARMADA.

ABSTRACT: THIS READING ADDRESSES HONWANA'S CRITIQUE OF COLONIALISM'S SYSTEMATIC EMASCULATION OF THE BLACK MAN. THE ARTICLE ARGUES THAT HONWANA'S DEPICTIONS OF HUMILIATION AND VIOLENCE INDICATE LUSOTROPICALISM'S IMBRICATION OF OPPRESSIVE HIERARCHIES OF RACE AND GENDER, AND THE NEED TO EFFACE THE INDIGENOUS PATRIARCH SO AS TO SUSTAIN THE MYTH OF PORTUGUESE "CIVILIZATION"'S PROPAGATION IN A "SAVAGE" AFRICA. MEANWHILE, HEGEMONIC MASCULINITY'S ASSOCIATION WITH THE BRUTAL ASSERTION OF COLONIAL AUTHORITY MARGINALIZES VALUES ATTRIBUTED TO AN INDIGENOUS PARADIGM OF MASCULINITY. THIS MAKES INSUBORDINATION NECESSARY, AND ARMED REBELLION INEVITABLE.

PALAVRAS-CHAVE: MASCULINIDADE, RACISMO, COLONIALISMO, VIOLÊNCIA, MOÇAMBIQUE.

KEYWORDS: MASCULINITY, RACISM, COLONIALISM, VIOLENCE, MOZAMBIQUE.

Reconhecido clássico da literatura de protesto anticolonial, *Nós matámos o cão-tinroso* (1964) mantém uma relevância na actualidade que deriva da sua evocação genial de discursos, e construções sociais, que se estendem muito além das fronteiras de Moçambique dos anos 60. Esta qualidade é ainda mais evidente no modo como o volume antecipa os teóricos actuais, que discutem o papel central da opressão de género, no que toca a questões de política racial. As correntes dominantes de pensamento, em sociologia e teoria política, reconhecem e fazem o mapa das imbricações das hierarquias opressivas de raça e das, igualmente opressivas, hierarquias de género, que orientam não apenas uma distinção binária masculino-feminino, mas também modelos mais complexos de masculinidades e feminilidades múltiplas. De modo a começar a ilustrar a presença deste tema no livro de Honwana, propomos uma breve comparação entre o relato da matança de um cão no conto de Honwana, que empresta o título ao volume, com um incidente análogo no romance anti-segregacionista *To kill a mockingbird* (1960).

No romance de Harper Lee, a narradora, Scout, de dez anos, vê o seu pai, Atticus Finch, míope e na meia-idade, disparar sobre um cão raivoso que ameaçava o bairro, assim demonstrando uma combinação de destreza e compaixão. Para Scout, este incidente constitui um rito de passagem para a compreensão de um mundo adulto, contribuindo para que valorize a humildade e coragem do seu pai, e assim ultrapassando a sua vergonha relativamente à aparente falta de “capacidades e masculinidade” (LEE, 1960:98) deste. No conto de Honwana, no entanto, é a tentativa falhada de matar um cão vadio, inofensivo, que despoleta a iniciação mais dolorosa do jovem narrador numa ordem social adulta, quando este procura lidar com o facto de ser ridicularizado e injuriado, pelos outros rapazes membros da sua *malta*, que afirmam que “ele não é macho de verdade” (HONWANA, 2000:35).

Estas contrastantes matanças de cães colocam em cena divergentes paradigmas de masculinidade exemplar, que ambos os narradores aprendem e desaprendem, cada um à sua maneira. O paradigma avançado pelo grupo de Ginho no conto titular (a partir de agora referido como “Cão-Tinroso”) valoriza destreza física, força e agressividade. O outro paradigma, encarnado em Atticus, e tardiamente reconhecido pela sua filha, enfatiza os ideais de coragem, liderança, compaixão, e a entrega de força física ou perícia ao bem comum, ao invés da glória pessoal.

Em *To kill a mockingbird*, o segundo paradigma coloca em causa o não reconhecimento da igualdade de direitos humanos, que o primeiro legitima. As qualidades cavaleirescas de Atticus fazem com que a sua defesa de um suspeito de violação, negro, apareça aos seus vizinhos brancos como algo enigmático, e, portanto, como um desafio inegável aos preconceitos racistas destes. Ao traçar este retrato de heroísmo pacífico, e ao indicar que os vizinhos adultos de Scout reconhecem estas qualidades mesmo num “*nigger lover*” (LEE, 1960:92; p. 120), Lee implica a possibilidade de uma sociedade, envenenada pela ideologia de supremacia branca, alcançar a sua redenção. Em *Nós matámos o cão-tinhoso*, por contraste, é a falta de tais modelos para Ginho, e os seus pares, que prova a podridão irredimível do colonialismo português, e o seu impacto corrosivo numa ordem social indígena.

Ao centrar-se quase exclusivamente em protagonistas masculinos e na sua humilhação, e perda de privilégios, às mãos dos homens brancos, Honwana retrata o domínio colonial como a emasculação de África. Honwana expõe o papel central, desempenhado pela política de género, da erecção do mito lusotropicalista da democracia racial portuguesa, que assenta sobre uma fantasia da hiper-masculinidade do colonizador português, o qual, através das relações sexuais com mulheres indígenas, dissemina “civilização” europeia na “barbárie” africana.¹ Honwana revela a concomitante, e brutal, imposição aos homens negros do rótulo de masculinidade inadequada, ou aberrante, rótulo este que dissimula a impotência e a incompetência da brutal patriarquia colonial. Ao mesmo tempo, esta agressão, com que o poder colonial pretende suprimir a figura do patriarca negro, implica a valorização da violência, enquanto um traço “masculino”. Esta associação da masculinidade com uma brutalidade venal, e sem limites, vai marginalizar os valores de coragem, capacidade de resistência, dignidade, e deferência para com os anciãos, que Honwana, por outro lado, atribui a um paradigma de masculinidade indígena.

Antes de entrar na análise do texto de Honwana, será útil resumir os estudos de masculinidades coloniais, e as decorrentes considerações de raça e género, que propomos adaptar às especificidades do contexto moçambicano. Connell e Segal realçam o valor das distinções raciais na constituição de modelos de masculinidade, e os diferenciais de poder a que estas dão lugar. Será

1. Ver MADUREIRA, 1994:163.

útil relacionar estas teorias com o anterior enfoque sociológico e psicológico de Frantz Fanon em relação ao racismo, e à identidade racial, do sujeito colonial em *Pele negra, máscaras brancas*. Fanon explora a associação simbólica que a psique branca europeia elabora sobre a negritude – e, por extensão, sobre os humanos “negros” – com “o Mal e o Feio [...] as emoções baixas, as inclinações mais primárias, o lado escuro da alma” (FANON, 1952:145:154). A principal preocupação de Fanon é a caracterização da identidade dos homens, na sociedade colonial, pela incorporação, por parte do sujeito colonizado, dos paradigmas, maniqueístas, da sociedade europeia e do homem branco como “explorador [...] arauto da civilização [...] que leva a verdade aos selvagens” (FANON, 1952:120) e do homem negro, por contraposição, como “o Diabo, o Espírito Maligno, o Homem Malvado, o Selvagem” (FANON, 1952:119), encarnando a assustadora anarquia, física e sexual, do homem “não civilizado”.²

Como sustém Paul Hoch em *White hero, black beast*, a oposição entre estes paradigmas de masculinidade, e a diferença nas relações com o poder patriarcal, que deles deriva, radicam numa concepção de dominação racial, implícita já nos mais antigos mitos europeus. Hoch evoca a identificação, por parte de Robert Graves, do *grand récit* fundacional do heroísmo europeu com o relato do “herói divino branco”, que defende “a deusa branca da civilização dos bárbaros, que se encontram nos portões, escuros, e dominados pelo desejo sexual” (HOCH, 1979:43; p. 47). A associação assim feita da “civilização” com uma figura de eminência feminina serve para justificar a exclusão do homem negro do poder patriarcal, retratado como imaturo, monstruoso ou demoníaco.

A nossa abordagem da relação entre masculinidade e racismo no Moçambique colonial, que Honwana nos apresenta, defende que a questão da raça é fundamental para a formação de uma multiplicidade de masculinidades, e que a simples noção de masculinidades “branca” e “negra” distintas é insuficientemente matizada (CONNELL, 1995:76). Concebendo o fenómeno do género essencialmente em termos de *performatividade*, Connell debruça-se sobre a desigual distribuição de “dividendos patriarcais” (CONNELL, 1995:79)

2. A persistência deste maniqueísmo mesmo na época do lusotropicalismo evidencia-se na desigualdade de critérios que se aplicavam na sociedade colonial aos casamentos inter-raciais, censurando assim os casamentos de negros com brancas e premiando a disseminação, por via biológica, da autoridade patriarcal branca através do território “por civilizar”.

como resultado da “subordinação geral das mulheres” aos homens na coletividade (CONNELL, 1995:74). A tipologia comportamental que Connell propõe revela a fluidez da relação de indivíduos do gênero masculino com a autoridade patriarcal, revelando igualmente a *performance* de diferentes paradigmas de masculinidade por parte destes, bem como do *status* de cada um relativamente aos outros. Esta taxonomia apresenta uma masculinidade “hegemônica” e três categorias “não-hegemônicas” – masculinidades “cúmplice”, “subordinada” e “marginalizada” – para assim traçar não apenas “caracteres” fixos, mas configurações geradas, na prática, por situações particulares, numa estrutura de relações em mudança (CONNELL, 1995: 81).

Como Lindsay e Miescher (2003:6) fazem notar, a aplicação da tipologia de Connell a um contexto colonial requer cautelas, ou pelo menos o reconhecimento da possível coexistência de mais do que uma hierarquia, e de mais do que um ideal de comportamento masculino. No entanto, a tipologia de Connell é útil para a leitura de *Nós matámos o cão-tinhoso*, precisamente porque Honwana retrata o domínio da autoridade patriarcal do colonizador, como sendo cada vez mais exclusiva, visto ser garantida pela denegrição – literalmente, enegrecimento – do Outro colonizado. Enquanto o homem branco domina, por outro lado o papel social do homem *assimilado*, relativamente à masculinidade, é, na melhor das circunstâncias, *cúmplice* – “construída de forma que realiza o dividendo patriarcal, mas sem as tensões, ou os riscos, que advém do constituir as tropas da linha da frente do patriarcado” (CONNELL, 1995:79). Frequentemente, a sua relação é de *subordinação*; tanto o homem *assimilado* como o *indígena* encontram-se sujeitos a práticas como “exclusão política e cultural, abuso cultural [...], violência legal [...], violência de rua [...], discriminação económica ou boicotes a título individual” (CONNELL, 1995:78).

Esta instabilidade relacional corresponde à contradição, existente no seio da ideologia lusotropicalista de civilização através de miscigenação, entre a oficialmente promovida noção de uma nação “arco-íris”, liderada pela figura paternal e benigna do colonizador branco e o binário que lhe subjaz – “civilizadores” brancos e “bárbaros” negros – que sustenta a supremacia branca.³ No Moçambique dos anos sessenta, a pequeníssima minoria dos homens classificada como *assimilada* ou *civilizada* assumiu uma identidade cultural por-

3. Sobre isso, ver SANTOS, 2002, em especial as p. 13-14; p. 17-19.

tuguesa, devido à promessa de igualdade de direitos civis e, além disso, a esperança de um acesso igual aos dividendos patriarcais. No entanto, a sua relação com a hierarquia de poder masculino é sobredeterminada por aquilo que Connell conceptualiza como *marginalização*: a proibição de membros de “classes subordinadas ou grupos étnicos” de exercer hegemonia (CONNELL, 1995:80). Assim sendo, a sua objectificação enquanto bestial, infantil ou efeminado, serve para marginalizar um moçambicano não-branco, mesmo que este se afaste de atitudes, ou identidades, de dissidência.

O *pathos* dos contos de Honwana deriva da descoberta desta marginalização humilhante sofrida por rapazes, e homens assimilados, e da ausência de uma figura paternal exemplar, análoga ao Atticus de *Mockingbird*. Assim, como sustém Fanon, o negro das Antilhas acredita ser branco até ser sujeito à denegrição pelo “verdadeiro” branco europeu (FANON, 1952:120-21). Do mesmo modo, na obra de Honwana, assimilados como Ginho e o seu pai, em “Papá, Cobra e Eu”, descobrem a sistemática injustiça racista do domínio colonial português quando a sua autoridade para exercer hegemonia é limitada ao lugar racialmente homogéneo da família.

Segundo a óptica de Honwana, a recusa do colonialismo português em conceber a autoridade de um patriarca negro, assimilado ou – muito menos – indígena, ameaça o futuro de Moçambique de duas maneiras. Os rapazes e os jovens são traumatizados pela denegrição, na medida em que se identificam como não-brancos; mas são igualmente traumatizados, pelo facto da sua aspiração à masculinidade “branca” implicar a aceitação dos valores de agressão e violência, que são apanágio da sociedade colonial. Ao mesmo tempo em que retrata a bestialidade da patriarquia colonial, e a implacável erosão da sociedade, cultura e qualidades masculinas, tradicionalmente africanas, Honwana deixa antever a possibilidade que os rapazes moçambicanos, de todas as cores, têm de desaprender os valores coloniais, assim como as figuras paternas africanas negras de poderem disseminar a auto-estima dos nobres valores da masculinidade africana, que podem guiar com sucesso a sociedade para a libertação do cativo colonial.

As sempre interrelacionadas formação e regulação das hierarquias raciais e de género tornam-se amplamente evidentes na ordem social não-familiar, e exclusivamente masculina, retratada no conto titular, cujo protagonista experimenta, por várias vezes, um rebaixamento da sua relação com a autoridade patriarcal e

com a masculinidade hegemónica. A perspectiva infantil do narrador desmascara a fachada de “senso comum” adulto, bem como a respeitabilidade com que a ideologia colonial reveste a discriminação racial e a coerção violenta. Graças às analogias e alusões intertextuais que Honwana constrói nas suas histórias, as agressões aí contadas podem ser comparadas com outros casos, numa leitura dialéctica. Assim, as tentativas de aprendizagem, por parte do(s) Ginho(s), de valores de género, e das regras de permissão para exercer hegemonia, podem ser comparadas com a prática dos mesmos na sociedade adulta.⁴

Deste modo, o livro de Honwana representa, através das sete histórias, um leque de injustiças, e sugere as vias da emergência de uma nova consciência pan-africana e insubmissa. Em “Cão-Tinhoso”, o *status* masculino hegemónico, tanto no contexto infantil, como no adulto, é alcançado através do controlo, subordinado a uma lógica competitiva que exclui as mulheres dos instrumentos de dominação, que vão desde as armas de fogo ao equipamento de desporto. A Ginho, o narrador assimilado, é-lhe imposto um papel subordinado, como membro de uma categoria marginalizada. Ele é excluído da actividade, exemplarmente masculina, da prática do futebol, e (num acto que antecipa já a expulsão do protagonista de “A Velhota” do refúgio exclusivamente masculino e branco do bar local) marginalizado para o banco de suplentes na companhia do Cão-Tinhoso, porque “o jogo era a dinheiro e quando é assim eles não me deixam ‘jogar’” (HONWANA, 2000:16). De modo similar, a coerção a que Ginho é sujeito pelo líder do grupo, Quim, para entregar a sua arma a Faruk e desempenhar o papel menosprezante de levar o Cão-Tinhoso através do mato (HONWANA, 2000:27), antecipa “Papá, Cobra e Eu”, em que o pai se vê privado dos vólucros materiais da masculinidade, de forma a preservar a auto-estima do Sr. Castro, seu superior na hierarquia racial.

É só neste último conto que Ginho reconhece a falsa promessa de acesso aos benefícios patriarcais feita ao homem assimilado, enquanto injustiça estrutural da sua sociedade, lição esta que falhou em aprender por duas vezes, e de forma especialmente amarga no conto titular. Aqui, Ginho apenas se aper-

4. Conforme demonstra Pazos Alonso, os nomes dos irmãos do narrador de ‘Inventário’, e dos servos da família, indicam que este rapaz é o mesmo Ginho que narra em ‘Papá, Cobra e Eu’ (PAZOS ALONSO, 2007:73).

cebe da discriminação racial, quando é castigado por menosprezar os valores machos regulatórios do grupo. Tal acontece pela primeira vez quando ele ignora a prioridade da vitória no futebol, em detrimento do bem-estar animal, distraíndo Gulamo de um corte de carrinho crucial com a sua notícia acerca da sentença de morte decretada ao Cão-Tinhoso. Quando a sua interrupção permite que a equipa adversária marque, o castigo é ser expulso da arena da masculinidade:

Ó filho da mãe, suca daqui para fora e não voltes a chatear' (HONWANA, 2000:18). A concomitante e abrangente perda de usufruto de benefícios patriarcais é exposta quando Telmo, menor e mais fraco, lhe bate: Ginho teme retaliar por medo que Gulamo, observando por perto com os braços cruzados, intervenha em favor de Telmo (HONWANA, 2000:19).

Este incidente ilustra o estado precário do negro na sociedade moçambicana, onde o *status* está dependente da cumplicidade, em detrimento da aptidão inerente de cada um, e, deste modo, é facilmente controlado por aqueles que se encontram no topo da hierarquia.

Quando, mais tarde, Ginho recusa matar o Cão-Tinhoso, por medo e compaixão, põe em causa muito mais que o resultado final de um jogo de futebol. Ameaça a própria credibilidade da postura agressiva à qual os jovens aspiram, e, concomitantemente, a sua pretensão a uma masculinidade madura. Mais uma vez, o seu castigo é ser expulso do círculo sagrado da masculinidade, quando Quim afirma que “tu não és macho, como a gente” e o apoda de “maricas” (HONWANA, 2000:35). A reprimenda que se segue, por parte de Gulamo, “merda para ti, caramba! Preto de merda!” (*ibid.*), torna explícita a relação íntima entre emasculação e discriminação racial. A expulsão de Ginho da fraternidade dos “homens verdadeiros” é também o momento da sua clara classificação como “preto”: como os *muleques* do Sr. Costa, ele é emasculado e estigmatizado como efeminado ou inadequadamente masculino – “*maricas, cabrões* - e como animal – *besta, quadrúpedes*” (HONWANA, 2000:25).

É de notar que as ressonâncias dessa denegrição, que surgem nos contos seguintes, estabelecem paralelos claros entre o jovem Ginho e os adultos *indígenas*, isto é, os trabalhadores em “Dina” (hora de almoço), denunciados como *cabrõeszinhos* e *cães* (HONWANA, 2000:61; p. 77) preguiçosos, e Vírgula

Oito em “Nhinguitimo”. Como indica a denegrição deste último – o *assimilado* pode acreditar ser um homem desde que tal crença não ameace a supremacia e auto-estima brancas – a masculinidade do *indígena* – que não “macaqueia” o exemplo do “civilizador” – deve ser ferozmente negada.

A resposta de Honwana é a de desagrar a nobreza da masculinidade africana negra. Novamente, do mesmo modo que ocorre em Fanon, a romantização de estereótipos europeus de espontaneidade e de sensualidade africanas são rejeitados, e os que pretendem assumir-se como pais e cidadãos modelo – o pai do Ginho, Madala em “Dina”, ou Vírgula Oito – distinguem-se pelas qualidades de paciência, subtileza, diligência e resistência. Honwana caracteriza, ao invés, os administradores e chefes brancos com os “vícios negros”, exemplificados mais flagrantemente pelo capataz em “Dina”, que encarna tanto a depravação sexual, como a raiva violenta atribuída alhures ao “demónio negro”.⁵ Tal brutalidade impede, à partida, qualquer desafio por parte dos homens negros, mais competentes e em maior número, como Vírgula Oito, ou o fisicamente poderoso Djimo, em “Dina”. Nos contos de Honwana os senhores coloniais disfarçam a sua fraqueza com demonstrações de agressividade, através de violência preventiva. O administrador em “Nhinguitimo”, por exemplo, instrumentaliza a cumplicidade e o poder intimidatório de seguidores cobardes, como o Rodrigues, de modo a disciplinar insubordinados como Vírgula Oito.

É assim demonstrado que a grande maleita do colonialismo português é a de, sob a capa do mito da civilização da barbárie negra pelo homem branco, propagar este ideal masculino, agressivo e venal. A emergente geração de *assimilados* e mestiços aspira a este ideal, capitulando perante a denegrição da identidade africana. No início de “Papá, Cobra e Eu”, entretanto, Ginho aprende com os seus pais a ser cúmplice da hegemonia colonial. Estes aprenderam hábitos de delegar trabalhos humildes, como matar cobras (HONWANA, 2000:95), adotar a linguagem colonial, de forma a marginalizar os criados negros (*ibid.*), e de

5. Fanon critica a valorização romântica de estereótipos europeus de identidade e cultura africana por parte do movimento *Négritude* em FANON, 1952:11:107-12. A denegrição do colonizador em Honwana coincide com a crítica ao ‘primitivo’ colonialismo português; ver MADUREIRA, 1994:155. Será importante notar que a perseguição do capataz a Maria através da vegetação da *machamba* encontra um eco irónico na perseguição do respeitoso Vírgula Oito a N’teasse, em ‘Nhinguitimo’ (HONWANA, 2000:133-35), mais predisposta, mas nem por isso, de algum modo submissa.

sujeitar estes últimos a esterótipos racistas, como quando a mãe de Ginho acusa a modesta Sartina de exhibir o seu corpo (HONWANA, 2000:96).

Esta má educação é ainda mais evidente em “Cão-Tinhoso”, quando o veterinário, Sr. Duarte, instiga a “malta” a levar a cabo a matança. A sua afirmação de que “estou a falar entre homens, porra!” (HONWANA, 2000:23) exige obrigatoriamente discricção na execução do trabalho sujo, delegado pela autoridade branca. Também indica que aqueles a quem Duarte previamente tratava por “rapazes” (*ibid.*) – a forma de tratamento padrão empregada pela autoridade branca ao referir-se a negros adultos (HONWANA, 2000:61; 127) – podem agora considerar-se elevados ao estatuto de homem, graças à sua cumplicidade obediente. Esta mudança de rótulo aponta para o significado que a matança do cão adquire, enquanto cerimónia de iniciação a um modelo de masculinidade cruel, covarde e destituída de princípios, assumindo-se como um substituto grotesco dos elaborados ritos de passagem para a idade adulta, praticados pelas culturas indígenas.⁶ As ramificações racistas desta masculinidade aberrante são, no entanto, expostas não apenas pelo paralelismo de Cão-Tinhoso e Ginho enquanto bodes expiatórios, mas também pela evocação dos linchamentos racistas no sul dos Estados Unidos da América, que o episódio do remoto local de matança de Cão-Tinhoso, afastado da cidade, traz à superfície.⁷

A ironia trágica que se faz sentir é que o acto que evoca a liquidação do homem negro é levado a cabo não somente com a cobertura do patriarcado branco, de forma mais ou menos subreptícia, mas também numa presumida desobediência aos pais dos rapazes, que, neste caso, como na grande maioria dos contos, se encontram ausentes, de uma ou outra forma (HONWANA, 2000:34). Ginho apenas participa na matança, uma vez que a ausência do pai lhe permite roubar a espingarda; a sua mãe invoca a autoridade paterna (“que eu faça queixa ao teu pai!”), mas acaba por não conseguir disciplinar

6. Para uma leitura dos eventos em “Nós matámos o Cão-Tinhoso” enquanto rito de iniciação, ver Mata. Para uma visão detalhada dos ritos de iniciação nas tribos Tsonga do sul de Moçambique até aos primórdios do século XX, com a sua ênfase em dotar os jovens de confiança, coragem e resistência, ver JUNOD, 1996, vol. 1:85-108.

7. Aqui também, a ressonância intertextual de *To Kill a Mockingbird* proporciona um exemplo contrastante de virilidade nobre, protagonizado por Atticus ao pegar de novo na sua arma para encarar, diante da cadeia de Maycomb, o *lynch mob* que pretende sequestrar o acusado Tom Robinson na véspera do seu processo (LEE, 1960:166-70).

Ginho (HONWANA, 2000:25). A ausência do patriarca assimilado tem consequências igualmente funestas em “A Velhota”, onde o jovem protagonista, abatido pelas responsabilidades familiares, e pelas agressões racistas, termina a história procurando retomar um papel de criança no abraço de sua mãe (HONWANA, 2000:87). A reiterada ausência, ou morbidez, do patriarca negro, realçada na figura do doente e acamado em “Inventário de imóveis e jacentes” (HONWANA, 2000:53), denuncia simbolicamente tanto a destruição dos valores e auto-estima dos homens africanos, por parte do colonialismo, como a usurpação do papel de pai e de marido negro, segundo a lógica sexual do lusotropicalismo. Além disso, poder-se-á argumentar, seguindo essa lógica, que se denuncia igualmente o impacto sobre a consciência negra, relativamente à prisão e tortura de “figuras paternas” do movimento anti-racista, como Sisulu e Mandela, em 1963-64.

Como o conto “Dina” sugere, entretanto, também o patriarca indígena, que chega a surgir como um exemplo, se depara não só com a usurpação dos seus direitos e benefícios, mas também com o menosprezo, ou a ignorância dos seus próprios valores culturais. Este conto, à maneira de parábola, promove um modelo de masculinidade exemplar e autenticamente “africana”, que enfatiza os valores de dignidade, coragem, e constância, assim como o princípio de respeito pela comunidade, e pelos mais velhos em particular. O facto de Madala não lançar um desafio explícito ao capataz, e estuprador da sua filha Maria, pode ser interpretado de duas formas. A aceitação da oferta de vinho que lhe é feita pelo capataz parece indicar aquiescência covarde. Mas, ao mesmo tempo, a atitude de Madala alerta, logo à partida, para o castigo dos trabalhadores negros, que quisessem denunciar o capataz; e possibilitam a Maria que faça a sua própria, e efectivamente impune, repudição do capataz e do seu dinheiro (HONWANA, 2000:74). Além disso, sinaliza, clandestinamente, a sua resistência e o seu descontentamento através da lealdade para com costumes especificamente africanos. Ao esvaziar a garrafa de vinho que o capataz lhe oferece, Madala rompe com as regras de oferta e de aceitação de hospitalidade da sociedade indígena, já demonstrada nas repetidas ofertas do seu próprio vinho aos amigos (HONWANA, 2000:64), e menospreza o capataz e o seu gesto.

A mensagem de “Dina” é, porém, amarga e funesta: mesmo que o pai africano preserve o seu amor-próprio, e os seus valores tradicionais, nem

sequer assim prevenirá quer a degradação física e literal da sua terra, e da sua comunidade, pelo colonizador (degradação simbolizada pela violação de Maria) quer a interiorização progressiva por parte dos jovens indígenas da cultura decadente do colonizador, do seu modelo de masculinidade exemplar, violento e racista, e da correspondente concepção emasculadora do homem negro. À tragédia do rapto de Maria deve acrescentar-se a do abandono da tradicional deferência para com os mais velhos, bem como a falta de reconhecimento do exemplo da masculinidade “africana”, por parte do jovem, que cospe aos pés de Madala, que acaba por ser agredido pelo capataz com a garrafa partida.⁸

Sobre este pano-de-fundo funesto, destaca-se apenas em “Papá, Cobra e Eu” a figura de um pai (assimilado), que se afirma de forma desafiadora como uma figura modelar africana. Revoltando-se contra a humilhação, de que é vítima, o pai de Ginho ensina que é melhor ter fé numa justiça divina inexistente, do que confiar na concreta, mas injusta, autoridade do colonizador (HONWANA, 2000:105). Esta insubordinação por parte do pai negro faz com que o envolvimento do filho na morte de um cão se transfigure num rito de passagem para a idade adulta, distinto do outro já referido mais atrás. Desta vez Ginho aprende com o pai a aspirar às qualidades “masculinas” de força e perseverança, valorizadas pela sociedade indígena. Além do mais, o pai ensina os filhos a não serem coagidos a tomar como responsabilidade sua os falhanços dos outros (*ibid.*). A esperança no sucesso desta luta para preservar o espírito independente dos jovens parece confirmar-se quando Ginho, de forma similar ao que sucede com as crianças de Atticus Finch em *To Kill a Mockingbird*, descobre um nunca entrevisto respeito pelo seu pai, pedindo perdão por ter estado “sempre a pensar que não gostava de vocês todos” (HONWANA, 2000:106). Se o pai assimilado, que renuncia ao poder colonial, pode reconquistar *status* patriarcal aos olhos dos filhos, o seu exemplo pode fazer com que estes últimos atinjam a idade adulta com o seu orgulho negro intacto.

8. Ver JUNOD, 1996, vol. 1:208; p. 453, em que realça a importância crucial da “obediência absoluta” dos homens mais novos em relação aos anciãos, e em particular aos pais e tios paternos e parentes masculinos, entre os Tsonga do sul de Moçambique. Ver LINDSAY & MIESCHER, 2003:2; p. 9-12 em particular, para uma descrição do papel dos anciãos enquanto um princípio organizador das identidades masculinas indígenas de África.

Por meio das parábolas interrelacionadas do conto titular, bem como de “Dina”, “Papá, Cobra e Eu”, e, finalmente, “Nhinguitimo”, o livro *Nós matámos o Cão-Tinboso* acaba por entrar em sintonia com Fanon, ao propor que a *psique* do homem negro colonizado só poderá recuperar-se do traumatismo quando esse homem repudiar não apenas a máscara branca, que julga ser o seu direito de nascença, mas também a máscara negra, que o colonizador lhe impõe.⁹ O que Honwana nos revela por trás destas máscaras é a emasculação de homens negros por homens brancos. Além disso, aponta também para a aniquilação de um paradigma de masculinidade africano – está implícito – e da sua substituição por um outro paradigma, que garante o pior modelo da sociedade ocidental. Esta mudança de paradigma chega a garantir a preeminência dos menos capazes no topo de uma hierarquia, que recompensa a brutalidade, agressividade e bajulação, e que não reconhece coragem, compaixão, abnegação ou espírito diligente. Ao mesmo tempo, porém, *Nós matámos o Cão-Tinboso* ilustra a necessidade de desconstruir não apenas estereótipos raciais, mas também estereótipos machistas, genéricos, que servem de base à opressão racista ao emascular aqueles que estariam aptos a exercer a hegemonia. Ao fazer isto, o livro reforça a discussão do género no discurso utópico marxista do Homem Novo revolucionário, e também questiona se os guardiões de uma futura sociedade precisam, de facto, de ser aquilo a que se chama, “macho de verdade”.

Referências Bibliográficas

- ALONSO, Cláudia Pazos. “Wind of change in *Nós matámos o Cão-Tinbos*”. In *Ellipsis: Journal of the American Portuguese Studies Association*, New Brunswick, New Jersey: APSA, 5: 67-85, 2007.
- BURNESS, Donald. “Luís Bernardo Honwana and lives of humiliation”. In BURNESS, Donald (coord.). *Fire: Six writers from Angola, Mozambique and Cabo Verde*. Washington, D. C., Three Continents Press, 1977:97-105.
- CONNELL, R. W. (Bob). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.

9. No entanto, Honwana não se cinge ao modelo fanoniano no que diz respeito ao conceito do potencial “cirúrgico” ou “terapêutico” da violência no contexto da luta contra o colonialismo (ver FANON, 1961:63-141 em particular). A avaliação que Honwana faz da necessidade da resistência armada, e o enquadramento desta com o paradigma de masculinidade “indígena” (que se afasta da agressividade destemperada), são tratados em SABINE, 2004.

- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Gallimard, 1961.
- GRAVES, Robert. *The White Goddess: A historical grammar of poetic myth*, edição amendada e aumentada. London: Faber & Faber, 1960.
- HOCH, Paul. *White hero, black beast: Racism, sexism and the mask of masculinity*. London: Pluto Press, 1979.
- HONWANA, Luís Bernardo. *Nós matámos o Cão-Tinboso*. 5ª ed. Lisboa: Afrontamento, 2000.
- JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996. 2 volumes.
- LEE, Harper. *To Kill a Mockingbird (Vintage classics)*. London: Vintage, 2000.
- LINDSAY, Lisa A. e Stephan F. Miescher (coords.). *Men and masculinities in modern Africa (Social history of Africa)*. Oxford, Heinemann, 2003.
- MADUREIRA, Luís. “Tropical sex fantasies and the Ambassador’s other death: The difference in Portuguese colonialism”. In *Cultural critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 28: 149-73, 1994.
- MATA, Inocência Santos. “O espaço social e o intertexto do imaginário em *Nós Matámos o Cão-Tinboso*”. In *Literaturas africanas de língua portuguesa: Colóquio no Centro de Arte Moderna*. Lisboa: Fundação Callouste Gulbenkian, 1987:107-17.
- SABINE, Mark. “Gender, Race and Violence in Luís Bernardo Honwana’s *Nós matámos o Cão-tinboso*: The emasculation of the African patriarch”. In Hilary Owen & Phillip Rothwell (coord.). *Sexual/Textual Empires: Gender and Marginality in Lusophone African Literature*. Bristol: University of Bristol, 2004:23-44.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “Between Prospero and Caliban: Colonialism, post-colonialism and inter-identity”. In *Luso-Brazilian review*, Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 39 (2):9-43, 2002.
- SEGAL, Lynne. *Slow motion: Changing masculinities, changing men*. 2ª ed. London: Virago, 1997.

Recebido em 10 de abril e aprovado em 12 de maio de 2010.