



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

JOSÉ DÉRCIO BRAÚNA

NYUMBA-KAYA:

**A DELICADA ESCRIVÊNCIA DA NAÇÃO MOÇAMBICANA
NA OBRA DE MIA COUTO**

**Fortaleza-CE
Outubro/2011**

JOSÉ DÉRCIO BRAÚNA

NYUMBA-KAYA:

A DELICADA ESCRIVÊNCIA DA NAÇÃO MOÇAMBICANA NA OBRA DE MIA COUTO

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História Social.

Área de concentração: Cultura e poder

Orientador: Prof. Dr. Francisco Régis Lopes Ramos
Co-orientador: Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes

Fortaleza-CE

Outubro/2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- B835n Braúna, José Dércio.
Nyumba-Kaya : a delicada escrivência da nação moçambicana na obra de Mia Couto / José Dércio Braúna. – 2011.
266 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2011.
Área de Concentração: Cultura e poder.
Orientação: Prof. Dr. Francisco Régis Lopes Ramos.
Coorientação: Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes.
- 1.Couto,Mia,1955- – Crítica e interpretação. 2.Ficção moçambicana(Português) – História e crítica. 3.Características nacionais moçambicanas. 4.Literatura e história – Moçambique. 5.Identidade social – Moçambique. I. Título.

JOSÉ DÉRCIO BRAÚNA

NYUMBA-KAYA:

A DELICADA ESCRUVÊNCIA DA NAÇÃO MOÇAMBICANA

NA OBRA DE MIA COUTO

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História Social. Área de concentração: cultura e poder.

Aprovada em 27/10/2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Régis Lopes Ramos
Orientador
Universidade Federal do Ceará-UFC

Prof^a. Dr^a. Kênia de Sousa Rios
Examinadora
Universidade Federal do Ceará-UFC

Prof. Dr. Júlio Pimentel Pinto
Examinador
Universidade de São Paulo-USP

Ao Mia Couto e às gentes moçambicanas.

Aos Braúnas, as gentes minhas.

A C. G., por tudo, sempre.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um reconhecimento de dívidas. Dívidas de gratidão para com muitos – essa toda gente que, numa travessia como esta, nos vão estendendo a mão pelo caminho.

Uma primeira confissão, devo-a ao programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, pela acolhida da proposta desta pesquisa. Se um rascunho – alinhavo de ideias – pôde vir a ser um corpo de texto acabado (por ora, é certo), isto se deve a essa acolhida.

Aos professores Drs. Francisco Régis Lopes Ramos e Eurípedes Antônio Funes, orientador e co-orientador deste trabalho, minhas palavras nunca chegarão para agradecer a generosidade, o respeito, o incentivo e a confiança na possibilidade de sua plena execução. Ainda insuficientes hão de ser minhas palavras de agradecimento pela (tantas vezes reiterada) compreensão de ambos em relação às condições de produção desta pesquisa; sem tal generosidade, decerto, não teria sido possível essa longa caminhada. A ambos, por tudo, ficam aqui confessadas minhas (e)ternas dívidas.

Ao professor Dr. Júlio Pimentel Pinto, agradeço a gentil aceitação em participar de minha banca de defesa, o que decerto trará a este trabalho um valioso acréscimo de reflexões.

À professora Dr^a Kênia de Sousa Rios, minha gratidão pela leitura atenta, pelos apontamentos preciosos, pelas inestimáveis contribuições enfim, tanto em minha banca de qualificação quanto na de defesa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História Social, pelos diálogos, pela partilha, pelo aprendizado, meu muito obrigado. Uma menção especial, deixo-a às professoras Dr^{as} Ivone Cordeiro Barbosa e Ana Amélia M. C. Melo, pelos diálogos no grupo de estudos História e Linguagens e pela aproximação das questões literárias. Também à professora Dr^a Meize Regina de Lucena Lucas, pelo incentivo de sempre.

Ao amigo – sensível leitor e escrevinhador – Kelson Oliveira, pela leitura paciente, pelos apontamentos valiosos, pela disponibilidade de escuta e partilha na leitura do inventário de fontes quando este trabalho ainda se desenhava, fica aqui assente o meu muito obrigado.

Aos colegas de turma – companheiros de travessia –, pelo convívio, pela partilha de angústias e alegrias, ficam a saudade e a amizade. Um agradecimento especial fica ao caríssimo colega e amigo Marcílio Lima Falcão “Jararaca”, pela amizade, pelos dias de partilha de um teto em Fortaleza. Também aos companheiros de “Projeto Casa/Propag” Neilorracion e Sérgio William, pelas aventuras e desventuras. Ao Ítalo, meu muitíssimo obrigado por tudo, pelos imensos favores, pela generosa disponibilidade de sempre em ajudar este outro “forasteiro”.

Àqueles que, no Departamento, foram – sempre – de imensa generosidade, especialmente Zé e Nágela.

Aos amigos e familiares de cá – Jaguaruana e Limoeiro –, que souberam compreender meu necessário sumiço, minha continuada reclusão.

Aos amigos – incentivadores sempre – da Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos/UECE, onde esse debruçar-se sobre a “imensa varanda sobre o Índico”, Moçambique, se iniciou, minha carinhosa gratidão.

Ao Gil, gratidão sem fim, por tudo...

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela concessão de bolsa de estudos durante o primeiro ano desta pesquisa.

A todos que, ainda que inominados nestas linhas, contribuíram para que essa escritura se pudesse tramar.

“A história de qualqueríssimo país é um texto de parágrafos salteados. Só o futuro os ordena, alisando as linhas, retocando as versões.”

MIA COUTO
Cronicando

“A literatura moçambicana vive como se fosse o outro nome de Moçambique. O país, em estado de ficção, encontra no escritor um parceiro cúmplice da sua própria invenção.”

MIA COUTO
[palavras ao livro de Nelson Saúte, *O rio dos bons sinais*]

RESUMO

Tomando a literatura como fonte privilegiada de análise, este estudo debruça-se sobre a obra do escritor moçambicano Mia Couto [1955-], buscando analisar as problematizações acerca da construção de um ideário de nação que essa escrita possibilita à reflexão historiográfica. A atenção está voltada para uma percepção de como o texto literário desse autor tematiza as relações sociais vivenciadas nos tempos conturbados de independência de seu país, em 1975, e nos conflitos que se estabeleceram logo após. Para dar consecução aos objetivos propostos, analisa-se a visão crítica do autor em relação aos projetos políticos pensados para a nação, discutem-se suas concepções identitárias não essencialistas, bem como sua releitura imaginativa do passado a partir das questões de seu tempo presente. Um outro aspecto abordado diz respeito ao lugar deste autor dentro do cânone literário de seu país ainda em processo de formação. Trata-se de um estudo que promove um diálogo intenso entre o fazer historiográfico e a obra literária, tendo por fundamentação teórica as reflexões de pensadores pós-coloniais.

Palavras-chave: Moçambique. Mia Couto. Nação. Literatura moçambicana.

ABSTRACT

Taking literature as a privileged source of analysis, this study focuses on the work of the Mozambican writer Mia Couto [1955-] seeking to analyze the problematisation about the construction of an ideology of nation that this writing allows to historiographic reflection. The attention is directed toward a perception of how this author's literary text discusses the social relations experienced in troubled times of his country's independence, in 1975, and in the conflicts that settled soon after. To achieve the proposed objectives, analyzes the critical view of the author in relation to political projects designed for the nation, discuss their conceptions identity not essentialists as well as his imaginative rereading of the past from of the questions of his present time. Another approached aspect concerns the place of this author within the literary canon of his country still in the process of formation. It is a study that promotes an intensive dialogue between the historiographical work and the literary text, having the theoretical reflections of post-colonial thinkers as fundament.

Keywords: Mozambique. Mia Couto. Nation. Mozambican literature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1: Moçambique [Províncias, capitais, principais cidades e rios]	15
Mapa 2: África política, 1880	117
Mapa 3: África política, 1900 [pós-Conferência de Berlim]	118
Mapa 4: África política, pós-independências	119
Mapa 5: A “Zambézia senhorial” [séculos XVII-XIX]	137
Mapa 6: Avanço Nguni [Sul de Moçambique, princípio do século XIX]	147
Figura 1: Fotografia “ <i>Sanitários onde só o negro podia ser servente e só o branco era homem</i> ”, de Ricardo Rangel	33
Figura 2: Fotografias da Revista Tempo, edição especial de 25 de junho de 1975, registrando o percurso da “chama da unidade”	42
Figura 3: Fotografias de Mia Couto	44
Figura 4: Fotografia de Samora Machel em discurso	50
Figura 5: Reprodução de recorte jornalístico intitulado “ <i>Guebuza e Kachamila lideram a lista dos magnatas</i> ”	64
Figura 6: Reprodução de capas da revista literária <i>Charrua</i>	100-101

OBSERVAÇÃO:

PARA EFEITO DE REDUÇÃO DO TAMANHO DESTES ARQUIVOS, IMAGENS REPRODUZIDAS NA SUA VERSÃO IMPRESSA FORAM SUPRIMIDAS, SENDO SUBSTITUÍDAS POR QUADROS EM BRANCO NO EXATO LOCAL EM QUE SÃO REPRODUZIDAS AS IMAGENS NA VERSÃO IMPRESSA. RESSALTE-SE, TODAVIA, QUE TAL PROCEDIMENTO NÃO TRAZ NENHUM PREJUÍZO À LEITURA E COMPREENSÃO DO TEXTO.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Da casa como delicada metáfora	12
CAPÍTULO 1: Moçambique pelas linhas de um desanimista	21
1.1. “O homem na teia do tempo”	25
1.2. O futuro do passado	45
1.3. Vozes desanoitecidas	66
1.4. Literatura moçambicana: considerações sobre “um edifício a ser” [?]	90
CAPÍTULO 2: Cada um são transmutáveis homens	116
2.1. “Nós não somos quem vocês procuram”	125
2.2. “Quem somos nós”: a nação como projeto	156
2.3. “Você não olhou bem esse mundo de cá”	167
CAPÍTULO 3: Ruínas, memórias e esquecimentos: os usos do passado na escrivência da nação	184
3.1. A casa ruída	187
3.2. “O novelo ensarilhado” da memória	204
3.3. “A árvore das voltas” (ou Os trabalhos do esquecimento)	221
CONSIDERAÇÕES FINAIS: “Não se enerve, são <i>factos literários...</i> ”: Mia Couto e as boas perguntas que a literatura faz	234
ANEXO: Sinopses das obras trabalhadas	240
FONTES	250
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	258

Introdução:

DA CASA COMO DELICADA METÁFORA

“Na sua forma mais elementar, escrever é construir uma frase percorrendo um lugar supostamente em branco, a página.” Mas escrever é bem mais que povoar de caracteres um corpo em branco. Escrever é um exercício delicado. A “construção de uma escrita” é, em sentido amplo, “uma organização de significantes”, o que é dizer: escrever é dar sentido.¹

Dar sentido à experiência humana, buscar uma compreensão da vivência da temporalidade, narrar a travessia pelas águas desse *rio chamado tempo* para a que a *casa chamada terra* que nos abriga ganhe dimensão (sentido): eis a que a *construção de uma escrita* nos serve. E, como mais de uma vez enfatizado por Paul Ricoeur, é ao ser articulado “de maneira narrativa” que “o tempo se torna tempo humano”, pois que por meio desse narrar se vão desenhando “as características da experiência temporal”.²

E se tal percepção é válida para os indivíduos, não deixa de também o ser para as coletividades. Como essas que se albergam sob a designação de “nação”, essa forma de viver que, segundo Homi K. Bhabha,

[...] é mais complexa que “comunidade”, mais simbólica que “sociedade”, mais conotativa que “país”, menos patriótica que *patrie*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que “o sujeito”, mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social.³

¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2 ed. Trad. Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 17 e 94.

² RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Vol. 1 – A intriga e a narrativa histórica. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 9 (e reafirmado pelo corpo da obra).

³ BHABHA, Homi K. *DissemiNação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna*. In _____. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila. et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 199.

É nessa perspectiva que proponho o pensar e o escrever da nação, buscando compreender seus modos de afiliação, suas ambiguidades, como um exercício de *delicado* trato. Tanto que uma única forma de *escrevência* não é capaz de lhe dar conta; sua narrativa se estabelece na articulação de diversas formações discursivas: da política, da cultura, da história...

E da literatura. E no que toca a esta, uma de suas principais contribuições ao pensamento sobre a nação (e não só) é o fato de ela não nos dá uma verdade última; ao contrário, sua verdade é plural e heterogênea, com isso, ela possibilita um “outrar” da realidade (uma iluminação por outros ângulos, por outras frestas), contribuindo para o estabelecimento de uma percepção mais nuançada e menos fechada do mundo e seus viventes. Nesse sentido, a literatura funciona como um modo de *mediação*, de *tradução* da ação humana e suas práticas, sejam elas discursivas ou não.

Mas a literatura é também, ambigualmente, um dos modos discursivos pelos quais a ideia de nação é textualizada. Nesse sentido, a literatura é uma das mãos que escreve a nação, que lhe dá seus contornos.

No caso de Moçambique, esses contornos podem ser pensados a partir da fórmula discursiva da unidade, reiteradamente pronunciada por aqueles que estiveram à frente do processo de nascença da “nação moçambicana”. Trata-se da metáfora de Moçambique como uma nação una, “o Povo unido do Rovuma ao Maputo” dos discursos nacionalistas.

Um “povo” que, do extremo norte (simbolizado na referência ao rio Rovuma) ao extremo sul (mimetizado na referência ao rio Maputo), seria portador de uma inquestionável “personalidade moçambicana” e de uma inquebrantável “cultura moçambicana”, que só por força da coação do poder colonial não se teria podido manifestar. Daí que os discursos nacionalistas falem de “reconquista” e “ressurgimento” para referir-se a essa “personalidade” e a essa “cultura” moçambicanas, como o faz o líder independentista e primeiro presidente de Moçambique, Samora Machel, em 1975: “o sangue do nosso povo não se derramou somente para libertar a terra da dominação estrangeira mas também para reconquistar a nossa personalidade moçambicana, para fazer ressurgir a nossa cultura [...]”⁴

⁴ Epígrafe aposta em REIS, João; MUIANE, Armando Pedro (Orgs.). *Datas e documentos da história da FRELIMO*. 2 ed. rev. e aum. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1975.

São os “apelos atávicos” que os discursos da nação endereçam aos que a habitam, que a fazem uma *casa*. Uma *casa* que pode ser simples contorno sem conteúdo, mas que também pode ser habitada por vivências: memórias, esquecimentos, conflitos, sentires...

Nyumba-Kaya é uma dessas *casas habitadas*. Na obra de Mia Couto, ela é o nome da casa grande de uma família misturada, constituída de gentes de muitas partes, que dão corpo ao romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. O termo é usado para dizer *casa*, nas línguas do norte (*Nyumba*) e do sul (*Kaya*), num modo de albergar, sob o mesmo nome, sob a mesma metáfora, as muitas gentes que são Moçambique.

Nesse sentido, *Nyumba-Kaya*, graficamente, por meio de seu hífen (uma ponte unindo um termo ao outro), pode ser lida como um modo de metaforizar o próprio território, a própria geografia da nação. Essa que, conforme muitos dos estudiosos de suas muitas e diversificadas culturas, abriga dois grandes grupamentos, dois grandes “troncos culturais”, cuja fronteira (lembrando que toda fronteira pode, ambigualmente, ser abismo separador ou lugar de passagem) seria o “majestoso Zambeze”, a “artéria maior”, o hífen de águas que “corta” o país ao meio, tendo-se ao norte, predominantemente, povos de organizações sócio-culturais matriarcais, e ao sul, povos de forte matriz cultural patriarcal. Mas um “hífen” que também, historicamente, tem sido lugar de intensas trocas culturais⁵, de profundas *trocas de alma*, para usar de expressão miacoutiana.

⁵ É este o entendimento do antropólogo Antonio Rita-Ferreira, para quem “o vale do Zambeze têm relações bastante estreitas com a divisão étnica: não só ali se entrecrocavam duas organizações sócio-culturais distintas (as matriarcais do norte e as patriarcais do sul) como constituíram uma excelente via de penetração e, conseqüentemente, de difusão cultural para numeros povos exóticos (Indeonésios, Persas, Árabes, Portugueses, etc.) que, quiçá por milénios, vêm percorrendo a costa oriental africana.” [RITA-FERREIRA, Antonio. *Pequena história de Moçambique pré-colonial*. Lourenço Marques[Maputo]: Fundo de Turismo, 1975, p. 37.] Idêntica percepção nos é colocada por René Pelissier; para esse historiador, “o Zambeze é o grande separador, embora esteja longe de ser uma barreira intransponível para as migrações.” [PELISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918* – Vol. I. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 76.] Sobre a lida literária dessa questão, ver o romance *As duas sombras do rio*, de João Paulo Borges Coelho. Nele, o Zambeze é dito como “uma larga e majestosa fita de prata que separa a terra do céu”, com suas “duas margens tão juntas e tão distantes, tão juntas e tão diferentes.” [COELHO, João Paulo Borges. *As duas margens do rio*. Lisboa: Caminho, 2003, p. 258-259.]

Nessa perspectiva, já ao designar a sua *casa moçambicana*, Mia Couto a problematiza, buscando refletir seus contornos culturais, as ambiguidades e limites de tais contornos.

E se esta é uma percepção válida para qualquer estudo que se debruce sobre e, sobretudo, que *pense com* a literatura, para o caso do trato com a literatura produzida em África, este caráter mediador/tradutório (entre a invenção e a problematização do “real”) do texto literário ganha ainda mais relevo, exigindo daquele que com ele lide um ouvido atento a sua pluralidade de “vozes” e uma sensibilidade para com seu complexo manejo de outras discursividades.

As literaturas das várias partes de África, reiteram seus estudiosos, guardam laços profundos com a história de cada uma dessas partes. Sendo um “lugar de fala” (de dizibilidade), a literatura, à medida de seu desenvolvimento, manteve-se em constante diálogo (em permanente escuta) com as questões políticas. Arte literária e militância encontravam-se e atuavam em conjunto. A literatura respondia aos apelos que a nascerça da nação lhe endereçava, “no sentido de esta [a literatura] lhe prover [à nação] as palavras que darão corpo à sua própria ideia.”⁶

Mas é certo que este *prover de palavras* não se dá de modo dócil. Ao contrário disto, é sob o signo da tensão e da ambiguidade que esta provisão se efetiva. Se num primeiro momento as palavras da literatura buscavam dar contornos a uma ideia (de nação) em nascerça, tempos depois as palavras da criação literária tinham por destinação o questionamento, a deslegitimação dessa mesma ideia nos moldes em que esta foi se efetivando na vida política.

São questões como as acima apontadas que perpassam as linhas da obra do escritor Mia Couto. Moçambicano, filho de imigrantes portugueses, branco, nascido em 1955, na cidade portuária de Beira, província de Sofala, região central de Moçambique, Mia cresce num tempo tumultuoso, num tempo de profundas transformações para a então província ultramarina portuguesa. Sua juventude é vivenciada enquanto as nações africanas vão se tornando independentes. Nesse tempo, abandona seus projetos e planos para dedicar-

⁶ BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas: literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique*. Viseu: Vendaval, 2006, p. 13.

se a uma causa: a luta pela independência nacional. Em 1975, aos vinte anos, testemunha a subida da bandeira de seu país. Daí até 1985 dedica-se à atividade jornalística, coordenando e dirigindo órgãos vinculados ao governo. Findo esse período, abandona essa atividade e retoma seus estudos universitários, mudando, todavia, de curso: de medicina para biologia.

No tempo compreendido nesse sumário de datas, Mia Couto vê a nascença de seu país, a consumação de um sonho e da luta de muitas gentes. Mas testemunha também o deflagrar de uma guerra que irá perdurar por dezesseis anos, nos quais o “projeto” de nação será confrontado com as reais condições do jovem país.

Serão essas vivências que irão “alimentar” o jovem jornalista que, a partir de 1983, irá se tornar escritor, autor de uma obra que, desde seu princípio, não deixará de lidar com a história moçambicana, como por ele confessado:

Eu escrevo *Terra sonâmbula* quando a guerra estava a acontecer; eu escrevo *A varanda do frangipani* com o período de transição ainda a acontecer; eu escrevo *O último voo do flamingo* já olhando a guerra e o processo de pacificação à maneira de quem olha para trás. Eu acho que o fazer da História está tão presente, ele próprio é tão ficcional – nós estamos vivendo em países que se estão escrevendo eles próprios, estão se inventando, estão nascendo e nós estamos nascendo com eles – e não é possível separar uma coisa da outra. E eu sou de tal maneira parte desse processo, desse parto, desse nascimento, que não me vejo existente fora dele, só ali tenho dimensão.⁷

Assim, tomar a obra deste autor como fonte e objeto de reflexão, buscando analisar como “a delicada escrevência da nação” nela se escreve, implica não desconsiderar, mas antes privilegiar, essa relação do homem, sua obra, seu tempo e seu lugar.

Deste modo, este trabalho dissertativo inicia-se buscando perceber o homem na “teia” do seu tempo, no entendimento de que seguindo os passos do homem melhor se compreende sua obra, as crenças que o animaram e os motivos do desencanto que o desanimaram, tornando-o, em seus termos, um *desanimista*. Nele, traça-se também o percurso de inserção do autor no meio

⁷ COUTO, Mia. A crítica e a criação. Entrevista a Rita Chaves e Tania Macêdo. In *Biblioteca Sonora. Rádio USP*, 14 de agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.radio.usp.br/programa.php?id=2&edicao=060814>>. Acesso em: 10 ago. 2011.

literário, suas primeiras obras e suas repercussões (restritas ao espaço moçambicano), até sua consagração internacional (por meio de prêmios, traduções). O que implica a consideração dos contornos, das problemáticas e limites de uma “literatura moçambicana”, sobretudo quando o desenvolvimento desta vai se dando num quadro de referências dentro do qual a concepção de “literatura nacional” é posta em questão, ao mesmo tempo em que outros quadro de referências buscam se estabelecer, como é o caso da concepção de uma ideia de “literatura lusófona”, que reivindica a si a produção literária dos mais destacados autores das várias partes da “lusofonia”, com ênfase aos oriundos das ex-colônias portuguesas em África. Esses que, ao chegarem ao ex-centro metropolitano, são agrupados em coleções cuja busca por uma unidade deixa perceber uma série de questões, próprias dos tempos e espaços pós-coloniais do século XX.⁸ A esse capítulo de abertura intitulei-o *Moçambique pelas linhas de um desanimista*, devendo-se entender tal “desanimismo” como tendo haver com o estado do mundo, e não com qualquer proposição essencialista, como as que, comumente, são vinculadas ao se tratar de África. Em Mia Couto, elas ganham questionamento perspicaz.

Ao segundo capítulo dei-lhe o título de *Cada um são transmutáveis homens*. Seu cerne diz respeito às questões identitárias que a obra miacoutina permite problematizar. Se Mia Couto é um antiessencialista, sua concepção da ideia de identidade – seja a de cada indivíduo, seja a de uma coletividade, como a *nação* – tem por base a consideração da historicidade. Nesse capítulo, pois, discute-se os modos e as problemáticas que as questões identitárias de um “projeto” de nação, sobretudo se negador dos valores norteadores da vida das gentes, podem assumir.

A fechar este trabalho, o terceiro capítulo, sob o título de *Ruínas, memórias e esquecimentos: os usos do passado na escrivência da nação*, intenta estabelecer um entendimento acerca do que a presença da ruína

⁸ A esse respeito, atente-se às concepções gráficas de capas das obras de autores “lusófonos”, que num primeiro momento, quando de suas primeiras edições no ex-centro metropolitano, são geralmente agrupados em coleções que visam dar, a partir de um projeto gráfico comum, uma unidade aos diversos autores; algo que, à medida da independência literária, assim digamos, desses autores, por meio do reconhecimento internacional, vai sendo substituído pela criação de projetos gráficos autônomos para cada autor. Para o caso de Mia Couto, ver a reprodução de suas capas no “Anexo: sinopse das obras trabalhadas”, ao final deste trabalho. Comparando-se as capas das suas primeiras edições portuguesas às reedições destas é possível perceber-se algo deste apontamento que faço.

(física, mas sobretudo dos valores), “ensarilhada” às ambiguidades do lembrar e do esquecer, “sugerem” à nossa reflexão. Trata-se de pensar como, por meio da negociação entre o que lembrar e o que esquecer, essas discussões ajudam a moldar a ideia de nação, sobretudo num país em que feridas de guerras (umas mais recentes, outras mais antigas) ainda não foram (se é que podem ser) saradas de todo.

Neste percurso proposto (um dos tantos possíveis para uma leitura da obra de Mia Couto) estão presentes discussões e proposições advindas dos estudos pós-coloniais, nas suas mais diversas áreas. Autores como Homi K. Bhabha, Kwame Anthony Appiah, Partha Chatterjee, dentre muitos outros, fazem parte de uma ampla gama de pensadores cujas reflexões foram de extrema valia na concepção deste trabalho.

No que diz respeito à seleção, ao recorte das fontes a serem trabalhadas, a opção – aqui dizendo como disse Júlio Pimentel Pinto acerca de sua escolha ao lidar com a obra de Jorge Luís Borges – “foi a mais pretensiosa, mas também inevitável”: “usar o conjunto da obra” de Mia Couto. Sobretudo por considerar que sua obra “comporta relações entre suas distintas partes que tornam quase impossível – e certamente indesejável – o isolamento de uma parte específica.”⁹ Seguindo esse entendimento, não optei por um mergulho detido, minucioso neste ou naquele livro do autor, neste ou naquele gênero específico, mas por buscar construir uma trama que costurasse, a partir de questões que considero centrais em seu pensamento, o conjunto de seus escritos (poesia, contos, romances, intervenções).

E já aqui há algo que se impõe dizer: a “obra” que aqui venho referindo é uma concepção ainda “difícil de dizer” para o autor; “não vejo a coisa bem assim”, diz ele. Quiçá por tal concepção ser de uso mais corrente quando se está perante os ossos do autor e o pó de sua escrita, assim testemunhando sua passagem do domínio da vida para o da história, seja da história literária ou da “história propriamente dita”. O que neste caso não se dá, pois aquele que escreve a “obra” ainda entre nós está, produzindo, pensando, dizendo de sua escrita, de sua percepção sobre o mundo. O quero enfim dizer é que meu uso de “obra” visa referir o conjunto dos livros publicados pelo autor até o presente,

⁹ PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: Fapesp, 1998, p. 26.

e não um sentido mais seletivo, alguma espécie de recorte dentro do que ele publicou, já fruto de um trabalho posterior a sua “passagem” da literatura à história (no sentido mais tradicional, póstumo, de tal “passagem”).¹⁰

E para além da “obra” literária miacoutiana, tomam parte no corpo deste trabalho seus muitos e diversos textos de intervenção (pronunciamentos, entrevistas, etc.), nos quais se torna possível lidar, a partir de um outro registro discursivo, com seu pensamento criador.

Uma outra gama de textos que fazem parte do recorte assumido neste trabalho são os que dizem respeito à história de Moçambique: textos da frente que liderou o movimento independentista (FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique) e de seus dirigentes; textos constitucionais; documentação colonial; além de entrevistas e obras de outros escritores moçambicanos. Foi a partir das indagações a tais materiais que este texto, esta *Nyumba-Kaya*, ganhou sua trama.

Propondo esse percurso (quando há tantos, reitero), entendo ter problematizado, a partir do campo da história, o lugar que um afazer literário ocupou (e ocupa) na *delicada escrivência da nação moçambicana*.

¹⁰ E como sabemos, a partir das proposições de Michel Foucault, “a palavra ‘obra’ e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas como a individualidade do autor.” [FOUCAULT, Michel. *O que é um autor*. 6 ed. Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Veja, 2006, p. 39.]

Capítulo 1:

MOÇAMBIQUE PELAS LINHAS DE UM DESANIMISTA

*“Eu tive um país
escrito sem maiúscula.
Não tinha fundos
para pagar um herói.
Não tinha panos
para costurar bandeira.
Nem solenidade
para entoar um hino.*

*Mas tinha pão e esperança
para os viventes
e sonhos para os nascentes.”*

MIA COUTO, *Tradutor de chuvas*
[“Poema didático”]

Vila Longe, norte de Moçambique, dezembro de 2002. Um homem, afro-americano, historiador, também interessando em questões antropológicas, é levado a consultar-se com um adivinho. O pesquisador, ante um “autêntico” africano, questiona-lhe: “– *Desculpe a pergunta: o senhor se considera um animista?*” Ossos do ofício – de um saber ante seu objeto –, o pesquisador busca em seu interlocutor uma identidade que lhe caiba: *um animista*.

E o que lhe responde o inquirido? “– *Do modo como está o mundo, eu me considero mais um desanimista.*”¹ Em sua resposta, o adivinho, interlocutor do historiador, traz a temporalidade, a dinâmica da vivência do tempo como fundamento de seu entendimento: *do modo como está o mundo*. É a experiência dessa vivência aquilo que condiciona o seu sentir: *me considero mais um desanimista*.

O diálogo aqui trazido é fruto da imaginação, da criação de um homem. Adivinho e historiador, assim como o lugar, Vila Longe, só existem dentro das páginas de um romance, *O outro pé da sereia* [2006]. Não obstante, ou melhor, justo por isso, trago-os a este princípio, a este começar de reflexão sobre o

¹ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 274.

delicado e complexo processo de escrita de uma nação, Moçambique, no qual a literatura toma parte. As reflexões que aqui se escrevem buscam perceber as “condições e efeitos peculiares” no cruzamento entre história e literatura, na esteira da perspectiva proposta por Nicolau Sevcenko, segundo a qual a produção literária deve ser considerada “como um processo, homólogo ao processo histórico, seguindo, defrontando ou negando-o, porém referindo-o sempre na sua faixa de encaminhamento própria.” Assim se entendendo a relação entre os dois campos, história e literatura, não haveria, entre ambos, “nem reflexo, nem determinação, nem autonomia”, haveria, sim, “uma relação tensa de intercâmbio, mas também de confrontação.” Partindo desse ponto de vista para um entendimento da relação história/literatura,

[...] a criação literária revela todo o seu potencial como documento, não apenas pela análise das referências esporádicas a episódios históricos ou do estudo profundo dos seus processos de construção formal, mas como uma instância complexa, repleta das mais variadas significações e que incorpora a história em todos os seus aspectos, específicos ou gerais, formais ou temáticos, reprodutivos ou criativos, de consumo ou produção.²

Mas “como articular então literatura e história?”, perguntamo-nos. “A meu ver, a forma mais simples de o fazer passa pelo autor (o escritor, o poeta). Essas duas enormes categorias articulam-se na ínfima, mas irreduzível individualidade do autor, na sua ínfima, mas irreduzível, liberdade”, propõe-nos João Paulo Borges Coelho, historiador e romancista moçambicano, num seu texto em que reflete sobre “a história e os caminhos da literatura no Moçambique contemporâneo”.³ Proposição essa que vai ao encontro do entendimento expresso por Nicolau Sevcenko, quando nos diz, acerca da literatura:

Instituição viva e flexível, já que é também um processo, ela [a literatura] possui na história o seu elo comum com a sociedade. *O ponto de interseção mais sensível entre a história, a literatura e a sociedade está concentrado evidentemente na figura do escritor.* Eis porque uma análise que pretenda abranger esses três níveis deve se voltar com

² SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 299.

³ COELHO, João Paulo Borges. E depois de Caliban? A história e os caminhos da literatura no Moçambique contemporâneo. In GALVES, Charlotte et. al. (Orgs.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 2009, p. 59.

maior atenção para a situação particular do literato no interior do meio social e para as características que se incorporam no exercício do seu papel em cada período.⁴

É nesse sentido que se busca aqui pensar *Moçambique pelas linhas de um desanimista*: tomando em análise a figura do escritor e sua situação particular de literato no interior de seu meio social, buscando traçar e escrever uma compreensão sobre a trama em que este se insere, especialmente naquilo que diz respeito, dentro dessa trama, ao complexo processo de escrita – a delicada escrevência que digo – da nação a que se sente pertencer. E neste afazer estou ciente de que essa trama é senão (um senão que é tudo) “uma mistura muito humana e pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos” no interior da qual isolamos, segundo nos convém, “uma fatia de vida” de alguém, conforme proposto por Paul Veyne.⁵

Mia Couto: eis o alguém de quem se buscou isolar “uma fatia de vida”, eis o *desanimista* em cujas linhas se buscará ler (em largo sentido) Moçambique. É ele “o ponto de interseção” que se há de perseguir na trama tecida entre a história, a literatura e a sociedade desse país da África austral, de mais de 20 milhões de habitantes⁶, com um território de 799.380 km², independente politicamente de sua ex-metrópole colonizadora, Portugal, em 25 de junho de 1975, tendo vivenciado complexos e dolorosos processos, como a luta pela independência (1964-1974), a busca por implementação de um projeto de sociedade socialista (a partir de 1975), uma guerra civil devastadora (1976-1992), uma transição para uma economia de mercado e um modelo político democrático multipartidário (a partir de 1990), com a entrada em vigor de uma nova Constituição.

O que aqui se nomina por *desanimismo* é a experiência da vivência da temporalidade, a relação do cidadão e do literato Mia Couto com o tempo. Com o seu tempo, esse a partir do qual lê e escreve sobre Moçambique. O Moçambique *que veio a ser*, lido em contraponto ao Moçambique projetado nos

⁴ SEVCENKO, Nicolau. Op. Cit., p. 299-300. Grifo meu.

⁵ VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4 ed. rev. Trad. Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. UnB, 2008, p. 42.

⁶ 20.579.265 habitantes, segundo dados de Recenseamento Geral da População de 2007. Desse total recenseado, 6.282.632 [31%] vivem em áreas urbanas e 14.296.663 [69%] residem em áreas rurais. Dados disponíveis em: <<http://www.ine.gov.mz>>. Acesso em 16 dez. 2010.

tempos em que o hoje em que escreve era um amanhã ainda distante, a ser construído pelas mãos e pela vontade dos que, como ele, lutaram para ter uma *sonhada bandeira*. Pensar Moçambique pelas linhas de um desanimista, pois, é lidar com uma escrita que se elabora numa “sintaxe transiente” (para usarmos da expressão de Nicolau Sevcenko), aquela “capaz de fundir num mesmo corpo textual a reflexão crítica sobre o passado, o presente e o futuro”⁷, pois que o *desanimismo* do cidadão/escritor Mia Couto só tem existência e sentido dentro dessa reflexão crítica sobre o estado do mundo, essa que se corporifica nas linhas de suas narrativas (literárias ou não).

Trata-se, assim, de uma reflexão em cujo horizonte de análise está colocada, de modo inequívoco, a necessidade de se pensar a literatura como lugar de constituição e de trato da temporalidade – esse “local de ancoragem do presente no passado” –, pois que somente dentro da temporalidade é que a nação (seu ideário) se coloca como uma problemática, notadamente a partir de uma sua dupla (e intrínseca) demanda: a de “constituir nacionalidade” e “constituir identidade”, conforme nos propõe Júlio Pimentel Pinto.⁸

São reflexões que nos remetem de volta ao diálogo entre o adivinho e o historiador com que se principiou esta escrita: *está* (e não *ser um*) *desanimista* tem haver com a vivência da temporalidade, com o “*modo como está o mundo*”. E o modo desse estado do mundo resulta da confrontação entre experiência e expectativa no sentimento do homem que *desanima*, e que dá forma a esse desanimismo em sua escrita, em seu pensamento crítico. E como bem nos lembra Nicolau Sevcenko, “produzir literatura criativa é [...] um gesto de inconformismo.”⁹ Algo com que decerto concorda Mia Couto, “afinal das contas – assevera ele em *Cronicando* [1988] –, quem imagina é porque não se conforma com o real estado da realidade.”¹⁰

⁷ SEVCENKO, Nicolau. Op. Cit., p. 315.

⁸ PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: Fapesp, 1998, p. 37 e 55.

⁹ SEVCENKO, Nicolau. Op. Cit., p. 300.

¹⁰ COUTO, Mia. *Cronicando*. 8 ed. Lisboa: Caminho, 2006, p. 163-164.

1.1 – “O homem na teia do tempo”¹¹

Mas quem é este homem que “não se conforma com o real estado da realidade” e que nesse inconformismo intersecta, em sua sensibilidade, tramas da história e da literatura?

António Emílio Leite Couto, este é seu oficial registro. Mia Couto é seu autobatismo nome, já desde a infância. Por causa dos gatos, diz ele:

Essa é uma história que me é contada pelos meus pais. Segundo eles dizem, eu tinha dois anos e vivia com os gatos – no prédio em que eu morava havia muitos gatos – e eu comia com eles, apanhavam-me a dormir com eles. E, num certo momento, parece que declarei à família: “Eu quero me chamar Mia.” Eles acharam graça e passei a chamar-me Mia na família, na escola, em toda a minha vivência social. Para mim, não tenho outro nome. [...] Este de facto é o meu nome.¹²

Mia Couto, pois, nasceu em 05 de julho de 1955, na cidade portuária de Beira, na província de Sofala, região central de Moçambique. Uma cidade que, acredita Mia, está muito presente em seus livros, um lugar no qual, diz ele,

¹¹ O título deste item veio do cruzar de dois textos: a leitura de *Ponto de fuga: tempo, fome, fala e poder em Vidas Secas e São Bernardo* [MENDES, Francisco Fabiano de Freitas. *Ponto de fuga: tempo, fome, fala e poder em Vidas Secas e São Bernardo*. 2004. 203 f. Dissertação (Mestrado em História Social). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza], e o texto de Mia Couto, *Moçambique: 30 anos de independência*, oriundo de uma sua conferência na Suíça, em 2005, no qual se lê: “Não sabíamos quanto o mundo é uma pegajosa teia onde uns são presas e outros predadores.” [COUTO, Mia. *Moçambique: 30 anos de independência*. Conferência realizada em Deza Traverse/Suíça, em 16 jun. 2005. Triplov, Lisboa, 2005. Disponível em: <http://triplov.com/letras/mia_couto/mozambique/convite.htm>. Acesso em: 19 dez. 2005.]

¹² COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores*. Vol. III. Porto: Fund. Engº António de Almeida, 1998, p. 1.033-1.034. Os itálicos são meus. Deixo-os para chamar atenção para o fato de que, mesmo na história de nossas vidas (nas nossas pequenas histórias), estamos sempre enredados nessa trama do lembrar, nosso e alheio; para construir nossa própria história dependemos sempre do que os outros *contam* (“segundo eles dizem...”). Também para destacar as dúvidas, as não certezas (“parece que declarei...”) sobre nossas próprias histórias. Nesse sentido, não seria exagero o entendimento de que dizer que “aquilo que somos” é aquilo que vamos narrando.

“eu fabriquei a minha própria infância”¹³. É o filho do meio¹⁴ de um casal de imigrantes portugueses chegados a Moçambique no princípio da década de 1950. Ele, Fernando Couto, jornalista, poeta, funcionário dos caminhos-de-ferro, natural do Porto. Ela, Maria de Jesus, natural da Vila de Armamar, em Viseu, uma contadora de estórias, no dizer de Mia.

Filho também de um mundo colonial.

Pela década de 1950, num contexto de pós Segunda Guerra Mundial, em que o direito à autodeterminação dos povos era uma exigência reconhecida, o então Império Colonial Português vê-se forçado a reformulações. Sob pressão, Portugal “tentará delinear uma argumentação capaz de legitimar a manutenção do *status quo*” em suas colônias.¹⁵ É nesse período tenso que se dá a revisão constitucional de 1951, na qual o Império Colonial Português, textualmente, deixa de existir, dando lugar (discursivo) a Portugal como uma nação una, pluricontinental e multirracial, “Portugal do Minho ao Timor”, na expressão de então. Também as “colônias” portuguesas, textualmente, deixam de ter existência, retomando-se a antiga nomenclatura de “províncias ultramarinas”. Outras mudanças terminológicas, correlatas a estas, também se deram: a) o *Ministério das Colónias* passou a *Ministério do Ultramar*; b) o *Conselho do Império Colonial* passou a *Conselho Ultramarino*; c) a *Carta Orgânica do Império Colonial Português* passou a *Lei Orgânica do Ultramar Português*.¹⁶

E para além dessas mudanças terminológicas, “esse processo de legitimação do colonialismo português exigirá alterações na legislação, uma reformulação doutrinária e medidas inéditas de fomento económico [...]”,

¹³ COUTO, Mia. Entrevista ao programa Nova África – TV Brasil. Versão impressa disponível em: <<http://tvbrasil.ebc.com.br/novafrica/2010/01/31/mia-couto-fala-sobre-africa-mocambique-beira-e-literatura>>. Acesso em: 02 mar. 2011. Noutra entrevista, à revista *Discutindo Literatura*, nº 16, Mia declara: “[...] acredito que minha cidade natal, a cidade de Beira, está presente em meus livros.” [COUTO, Mia. Mia Couto: escrita falada. Entrevista a Sérgio Vale. In *Discutindo literatura*, nº 16, ano 3, São Paulo: Escala educacional, p. 10-13.]

¹⁴ Mia nasce entre Fernando Amado (seu irmão dois anos mais velho) e Armando Jorge (irmão sete anos mais novo), tendo o *Amado* e o *Jorge* dos nomes vindo do célebre romancista baiano, denúncia, já aí, da presença da literatura (brasileira) na vida do autor. [COUTO, Mia. Entrevista. In CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994, p. 275.]

¹⁵ CASTELO, Cláudia. *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Afrontamento, 2007, p. 107.

¹⁶ TORRAL, Luís Reis. *Estados Novos, Estado Novo* – Vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2009, p. 485-488.

conforme sumaria a historiadora Cláudia Castelo.¹⁷ Tudo isto no intento de salvaguardar a *pluricontinental e multirracional Nação Portuguesa* ante as pressões do tempo. Daí em diante, e cada vez mais, “se começa a sentir a influência de uma cuidadosa política assimilacionista” no que respeita às coisas do “ultramar”, sobretudo no tocante às questões “indígenas”, disciplinadas pelo *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique* (decreto lei nº 39.666, de 20 de maio de 1954).¹⁸ É nesse instrumento legal que se lê, ao final de seu texto introdutório, que:

Deseja-se acentuar ter havido agora a preocupação de, sem enfraquecer a protecção legal dispensada ao indígena, considerar situações especiais em que ele pode encontrar-se no caminho da civilização, para que o Estado tem o dever de o impelir.¹⁹

A proposição dominante a partir de então é a de uma “assimilação moderada” (na terminologia do historiador Luís Reis Torgal), segundo a qual, de modo lento e gradativo, os “indígenas”, *impelidos* pelo Estado, adquiriram as condições necessárias à extinção desta sua condição, preceituadas no artigo 56º do *Estatuto dos Indígenas*:

Pode perder a condição de indígena e adquirir a cidadania o indivíduo que prove satisfazer cumulativamente aos requisitos seguintes:

- a) Ter mais de 18 anos;
- b) Falar correctamente a língua portuguesa;
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.²⁰

Assim, apesar das alterações havidas nos anos iniciais de 1950, que “extingiram” o “Império Colonial Português” e suas “colônias” dos textos

¹⁷ CASTELO, Cláudia. *Passagens para África*. Op. Cit., p. 107.

¹⁸ TORRAL, Luís Reis. *Estados Novos, Estado Novo* – Vol. I. Op. Cit., p. 485.

¹⁹ ESTATUTO DOS INDÍGENAS PORTUGUESES DAS PROVÍNCIAS DA GUINÉ, ANGOLA E MOÇAMBIQUE. Anotado por José Carlos Ney Ferreira e Vasco Soares da Veiga. Lisboa: Topografia-escola da Cadeia Penitenciária de Lisboa, 1957, p. 10.

²⁰ Id. Ibidem., p. 112.

legais, isto não significou mudanças profundas nas vidas das populações das, a partir dali, “províncias ultramarinas”, que continuaram em sua condição de não-cidadãos, de “indivíduo”, como acima se lê, que só “provando satisfazer” requisitos exigidos é que, porventura, poderiam vir a ser cidadãos. Lembrando aqui que as condições requeridas (antes lidas) em muito dependiam da ação do Estado português, em sua capacidade de promover os meios (ensino formal, emprego, etc.) pelos quais tais exigências poderiam ser, “cumulativamente”, cumpridas. Deste modo, concordando com a percepção de Luís Reis Torgal, as modificações havidas na década de 1950 foram não mais que “modificações cosméticas”, pois que “nada mais de essencial se modifica”²¹, ou, por palavras outras, estas do historiador Elikia M'Bokolo, trataram-se de “transformações que se fizeram na letra mais do que no fundo”. Daí o entendimento de M'Bokolo de que “os anos de guerra [entenda-se Segunda Guerra Mundial] e os que se lhe seguiram são a história de um vasto **mal entendido** entre colonizadores e colonizados”, pois que “as reformas iniciadas ficavam bastante aquém das esperanças e das expectativas da África”²².

No caso do colonialismo lusitano, essa “cosmética” teve seu fundamento ideológico na “apropriação”, por parte do Estado colonial, das teorias lusotropicalistas de Gilberto Freyre. Segundo a historiadora Cláudia Castelo, as teorias de Freyre conheceram dois distintos momentos em Portugal. Um primeiro, nas décadas de 1930 e 1940, em que estas foram alvo de acerbas críticas, tendo ficado, como define Castelo, “entre a rejeição implícita e a crítica aberta”, não obtendo qualquer aceitação junto ao Estado. Um segundo momento foi o da década de 1950, em que, face à “conjunta internacional saída da II Grande Guerra e à necessidade de o Governo português afirmar a unidade nacional perante as pressões externas favoráveis à autodeterminação das colónias”, o Estado salazarista faz sua “apropriação” das teorias freyreanas, tornando-se inclusive seu divulgador, por meio de

²¹ TORGAL, Luís Reis. *Estados Novos, Estado Novo* – Vol. I. Op. Cit., p. 485.

²² M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* – Tomo II (do século XIX aos nossos dias). 2 ed. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Colibri, 2007, p. 494. O negrito é do autor.

patrocínio à edição de suas obras e posterior distribuição junto a embaixadas estrangeiras.²³

É nessa década de 1950 que Freyre faz sua viagem oficial aos territórios ultramarinos portugueses na África e na Índia, o que, no entender de Cláudia Castelo, representou “simultaneamente o momento da explicitação teórico-formal do luso-tropicalismo e o momento de sua apropriação político-ideológica por parte do regime salazarista.” A “estratégia” era a de reverter a favor de Portugal o prestígio internacional de Gilberto Freyre. “É um ‘trunfo’ que o regime português utiliza perante a comunidade internacional [...] sempre que se trata de defender a tese da natureza especial da colonização portuguesa.”²⁴

E se para o regime português o pensamento de Freyre era um trunfo, para o mestre de Apipucos poder estar no espaço “luso-tropical” africano era a possibilidade de ver confirmadas suas teorias. Mas, como bem observou Alberto da Costa e Silva em seu prefácio a *Aventura e rotina* (obra que reúne as anotações de Freyre sobre a viagem), Freyre era um “prisioneiro de seu sonho”, o sonho de uma *civilização luso-tropical*, por isso “estava a louvar o que, desde havia muito, estava deixando ou já deixara de existir no império português.”²⁵

Em sua passagem por Moçambique, iniciada em janeiro de 1952, Freyre passa pela Beira; aí se admira do plano de urbanização que lhe é apresentado (ainda apenas um projeto), com sua proposta de ordenação urbanística na qual se prevê “bairros para diversas populações segundo os ‘costumes sociais’ que preferirem ‘e não segundo as raças – europeus, asiáticos e africanos’ [...]”²⁶ Um projeto que, pelas memórias de Mia Couto acerca de sua infância, ficou apenas no papel, como aquele apresentado a Freyre.

Mas nessa sua passagem por Moçambique, Freyre também teve contatos com gentes que o buscaram fazer atentar para além das “aparências” daqueles lugares ordenados, meticulamente preparados para serem um retrato

²³ CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1998 (especialmente seu capítulo III, p. 69-107).

²⁴ Id. Ibidem., p. 95-96.

²⁵ COSTA E SILVA, Alberto da. Notas de um companheiro de viagem (Prefácio). In FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação. 3 ed. rev. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001, p. 19-20.

²⁶ FRYERE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Op. Cit., p. 442. Grifo meu.

do que o seu visitante esperava, nesse sentido confluindo o seu “sonho” (Freyre diria a sua “ciência”) lusotropical e o interesse português de ter uma voz de respaldo internacional a dizer, do alto do saber científico, que a presença portuguesa em África nunca fora uma forma de dominação, que sua cultura fora sempre “mais tropical que europeia”, no sentido de que o que a caracterizara fora sempre a sua apetência para “harmonizar a Europa com os trópicos sem imperialismo nem violência.”²⁷ Uma “confraternização” (palavra tão cara a Freyre) criadora de um “mundo novo, uma civilização nova, uma cultura nova [...] que pode, ou deve, chamar-se civilização ou cultura lusotropical [...]”²⁸

E essas vozes alertadoras foram justamente a de jovens escritores com os quais Freyre teve contato. Um apontamento de um destes encontros está em *Aventura e rotina*. Aí, sem se deter em quaisquer considerações a respeito do que lhe é dito, Freyre nos informa:

Também há inquietos a quererem aparecer nas letras de modo ousadamente experimental: ousadias de experimentação que das formas se estendem às idéias. Vários – um deles, Virgílio de Lemos, poeta novo que deseja ligar-se aos do Brasil – procuram-me para conversas as mais francas. Pedem-me alguns que não me deixe iludir com as aparências de boas relações das grandes indústrias e grandes plantadores com os trabalhadores indígenas: estes seriam explorados aqui do mesmo modo que nas Rodésias. Quase como escravos. Quase como na África do Sul, dizem eles.²⁹

Sobre esse encontro, Virgílio de Lemos, mencionado por Freyre, faz um relato deste numa entrevista a Michel Laban. Nela, diz-nos Lemos:

Organizei um grupo e fomos, entramos pela porta do cavalo no hotel Polana. Conseguimos “fintar” a Pide [Polícia Internacional e de Defesa do Estado³⁰] que estava no hall de entrada. [...]

²⁷ FREYRE, Gilberto. *Um brasileiro em terras portuguesas*: introdução a uma possível lusotropicalologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953, p. 136.

²⁸ Id. *Ibidem.*, p. 130.

²⁹ FRYERE, Gilberto. *Aventura e rotina*. Op. Cit., p. 454.

³⁰ A PIDE foi criada pelo Decreto-Lei nº 35.046, de 22/10/1945, em substituição da Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE), sendo considerada como um organismo autónomo da Polícia Judiciária portuguesa. Sua extinção se dá em 1969, sendo substituída pela Direção-Geral de Segurança. Em 1954, passa por uma reorganização, indo atuar também no então “Ulamar” português. Para uma análise da atuação da PIDE em Moçambique, ver:

Na altura falei-lhe [a Freyre] na exploração do trabalho nas plantações em Moçambique, como na Rodésia, e ele escarrapachou tudo no seu livro. Quando este foi publicado, eu e outros fomos interrogados durante 24 horas, 36 horas, 48 horas, pela Pide, já em 52. [...]

Disse-lhe que nós [...] éramos um outro, contra o sistema, o “Portugal” já contra o colonialismo e contra a ditadura. [...]

[...]

Expliquei isso tudo ao Gilberto Freyre: as nossas reticências em relação ao luso-tropicalismo. [...] Expliquei-lhe quais eram as nossas posições, que não podíamos ser luso-tropicais: éramos um misto de várias culturas, éramos antropofágicos culturalmente, éramos qualquer coisa por criar ainda, uma identidade sempre em movimento. Foi isso o que eu lhe expliquei particularmente.³¹

Pelas palavras do então jovem poeta, e ainda mais considerando as condições do encontro e suas consequências quando dele se relatou em livro – *Aventura e rotina* –, não me parece se tratar de um exemplo da *cordialidade* portuguesa, de sua *plasticidade*, de seu modo especial de *confraternizar* com aqueles que, discursivamente, eram ditos como “cidadãos” de um *Portugal Maior, do Minho ao Timor*; ao contrário, parece-me tratar-se de um exemplo acabado da “cosmética” operada por quem, diante das pressões crescentes, “prefere abrir mão das *palavras* para não ser forçado a abrir mão das *coisas*”, como dirá Cláudia Castelo.³²

Essa remissão a Freyre e sua viagem ao “ultramar português” no princípio da década de 1950 a convite do Estado português serve-nos para demonstrar algo da base ideológica em que assentou as mudanças e reformulações – mais textuais que de fato, reitera-se – operadas pelo colonialismo português em África na década de 1950.

Anos esses que testemunharão uma “inérita vaga migratória” rumo ao “ultramar”. Em parte decorrência de certo dinamismo econômico verificado no período da Segunda Guerra e no seu após.³³ É nesse tempo, pois, que chega à Beira o casal Fernando Couto e Maria de Jesus. É esse o tempo de nascimento de António Emílio; num mundo dividido, marcado por muitas linhas de fronteira, sendo essa uma memória sua:

MATEUS, Dalila Cabrita. *A PIDE/DGS na Guerra Colonial – 1961-1974*. Lisboa: Terramar, 2004.

³¹ LEMOS, Virgílio. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., pp. 347-432, p. 366-368.

³² CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”. Op. Cit., p. 55.

³³ Nesse tocante, em relação a Angola, ver PIMENTA, Fernando Tavares. *Branco de Angola: autonomismo e nacionalismo (1900-1961)*. Coimbra: Minerva, 2005.

Nasci e cresci numa pequena cidade colonial, num mundo que já morreu [sua fala é em 2005]. Desde cedo, aprendi que devia viver contra o meu próprio tempo. *A realidade colonial estava ali, no quotidiano*, arrumando os homens pela raça, empurrando os africanos para além dos subúrbios.

Eu mesmo, privilegiado pela minha cor da pele, era tido como um “branco de segunda categoria”. Todos os dias me confrontava com a humilhação dos negros descalços e obrigados a sentarem-se no banco de trás dos autocarros, no banco de trás da Vida.³⁴

E estas memórias de discriminação são de muitos mais que viveram nesse mundo colonial. “Por mais de uma vez, eu vi indivíduos negros serem expulsos do transporte público por tentarem ocupar um dos lugares vagos a meio do veículo.” Naqueles tempos, “os negros só podiam sentar-se nos bancos da parte traseira dos ‘machimbombos’ [ônibus] municipais.” E é certo que muitas mais memórias poderiam ser aqui trazidas. “Os exemplos das práticas discriminatórias e de marginalização social que representavam Moçambique encheriam as páginas deste *trabalho*.” É o que nos confessa o antropólogo José Luís Cabaço.³⁵

Obrigados a sentarem-se no “banco de trás da vida”, as gentes negras eram também obrigadas a lerem, nas portas de entrada de banheiros, que só o negro podia ser servente e só o branco era homem, como se lê e vê no registro imagético de um outro filho desse mundo colonial, o fotógrafo Ricardo Aquiles Rangel (1924-2009)³⁶.

³⁴ COUTO, Mia. Moçambique: 30 anos de independência. Op. Cit.

³⁵ CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. Unesp, 2009, p. 224. Tomei a liberdade, para melhor adequação textual, de uma pequena substituição: onde aqui se lê “trabalho” no texto original do autor está “livro”.

³⁶ Sobre a vida, a obra e o engajamento político de Ricardo Rangel, ver: MATEUS, Dalila Cabrita; MATEUS, Álvaro. *Nacionalistas de Moçambique: da luta armada à independência*. Alfragide(Portugal): Texto editores, 2010, p. 45-53.

[REPRODUÇÃO DE IMAGEM]

RANGEL, Ricardo. *Sanitários onde só o negro podia ser servente e só o branco era homem*, 1957. Reproduzida em: Z'GRAGGEN, Bruno; LEE NEUNBURG, Grant (Orgs.). *Iluminando Vidas. Ricardo Rangel e a Fotografia Moçambicana*. Basel: Christoph Merian Verlag, 2002. Fotografia disponível em: <<http://espacotempo.files.wordpress.com/2009/06/ricardo-rangel.jpg>>. Acesso em: 15 dez. 2009.

Uma realidade que estava para além das portas dos locais de trabalho, que atravessava a porta de casa, que adentrava o cotidiano.

E tanto, que os meus pais, que eram progressistas em relação a estas coisas [fala de brincar com os meninos negros dos arredores, atravessar *a fronteira do asfalto* e ir ao *outro lado*], muitas vezes achavam que era demasiado. Por exemplo, recordo-me de que uma vez eu fui recomendado de que não devia tratar de *bava* – o tratamento de respeito que quer dizer mais ou menos *pai* –, não devia chamar assim os africanos, porque não ficava bem. Na rua começava a África, em casa estava a Europa.³⁷

As linhas de fronteira do mundo colonial não deviam ser desvanecidas, mesmo que na intimidade do lar. A quem desobedecesse, certo era o castigo.

Castigo como o que vemos na novela *Vinte e zinco* [1999], sofrido por Lourenço de Castro, um jovem inspetor da PIDE. Em conversa com o cego Andaré Tchuisco, este lembra a Lourenço de Castro a pena sofrida por imiscuir-se no mundo do “outro”:

³⁷ COUTO, Mia. Entrevista. In CHABAL, Patrick. Op. Cit., p. 276.

— *Brincámos, no enquanto fomos crianças. [Andaré e Lourenço] Depois, lhe proibiram. Seu pai proibiu. Você [Lourenço] até apanhou por causa de brincar com gente da nossa raça. Não lembra ter apanhado?*³⁸

Mia, ao ser perguntado sobre sua infância na Beira, fala dessas fronteiras havidas em seu mundo de infância, mas deixa ver também as possibilidades de diálogo que essas mesmas linhas divisórias podem propiciar:

[...] então havia sempre a África do outro lado da rua, felizmente para mim que nasci nessa dualidade: [entre] minha casa que era uma casa de gente portuguesa, né, eu sou filho de portugueses, e a rua que ali estava [...]. [E desse “outro lado da rua”] eu recebia histórias, imaginário, eu era mergulhado num universo que tinha pouco a ver com aquilo que era o meu de casa, não é? Essa linha de fronteira para mim foi vital, eu hoje sou o que sou porque... porque vivi, não num lugar, mas em uma espécie de diálogo entre lugares.³⁹

E desse diálogo, desse viver-entre, certo lhe veio a certeza da necessidade de ter que viver contra o seu próprio tempo, contra a arrumação desse mundo: colonial, dividido por tantas linhas de fronteira. É esse o sentimento que temos expresso nos versos de muitos poemas do jovem Mia Couto. Como alguns daqueles reunidos em *Raiz de orvalho e outros poemas* [1999], uma coletânea de poemas escritos entre 1977 e 1982, originalmente publicada em Maputo, em 1983, sob o título *Raiz de orvalho*, e posteriormente republicada, em 1999, agora em Portugal, modificada pelo autor. “Eu senti que devia escolher apenas alguns dos poemas da primeira versão de *Raiz de Orvalho*. Acrescentei outros versos inéditos, todos eles datados da década de oitenta.”⁴⁰

Apesar da reelaboração efetuada, nos versos que a ela resistiram é possível ler-se a urgência na busca por um outro tempo e um outro modo de habitá-lo. É o que lemos nos versos do poema “Confidência”:

porque o tempo em que vivo
morre de ser ontem
e é urgente inventar
outra maneira de navegar

³⁸ COUTO, Mia. *Vinte e zinco*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 111.

³⁹ COUTO, Mia. Entrevista ao programa Nova África – TV Brasil. Op. Cit.

⁴⁰ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. 3 ed. Lisboa: Caminho, 2001, p. 7 (Palavras iniciais).

outro rumo outro pulsar
[...].⁴¹

Esse mesmo sentimento de urgência na transformação do mundo, lido no jovem poeta Mia (o poema é datado de agosto de 1979), vamos lê-lo nas páginas do já maduro prosador Mia, em sua novela *Vinte e zinco*. É nela que temos a figura do jovem mulato Marcelino, portador da certeza de que “o mundo precisa de ser cambalhotado, o invés do revés, dizia o jovem.”⁴² Num romance como *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* [2002], um outro jovem, Fulano Malta, é outro personagem miacoutiano a ser portador de certezas sobre a necessidade de *cambalhotar o mundo*; foi ele um dos que, “mal escutou que havia guerrilheiros lutando por acabar com o regime colonial, se lançou rio afora para se juntar aos independentistas.” Daí o dizer de seu pai, o velho Dito Mariano: “*sempre fora um revoltado, esse Fulano Malta. No tempo colonial, ele até recusou ser assimilado.*”⁴³

O tempo de Mia (e de toda uma geração) é, pois, um tempo em luta por ser outro tempo, que já muito cedo exigia de seus viventes a sua completa posse, a sua total entrega, como lemos nos versos do poema, significativamente intitulado, “Tempo de outro tempo”:

Não me ocupara ainda de ser
e já a vida
decidira da minha posse
potros de sangue
sulcaram-me a sina
e o tempo não se desperdiçou
nas pequenas fracções de mim
nem sob os meus passos
se deteve outuno algum.⁴⁴

“Era já tempo / de um outro tempo”⁴⁵, pois. Sentimento que evidenciava “uma mudança de atitude nos africanos e uma mudança de época”, segundo Elikia M'Bokolo. A esse sentimento, o historiador nomina “a efervescência dos espíritos”:

⁴¹ Id. Ibidem., p. 24.

⁴² COUTO, Mia. *Vinte e zinco*. Op. Cit., p. 45.

⁴³ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 72 e 65.

⁴⁴ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 45.

⁴⁵ Id. Ibidem., p. 46.

A África, empurrada por um clima internacional favorável e por um crescimento económico espectacular, alimentada pelo pensamento fecundo do pan-africanismo, do afro-asiatismo e dos nacionalismos em geral, espevitada pelos sacrifícios e pelas decepções da guerra [Segunda Guerra Mundial], empurrada pela necessidade de enriquecer a sua luta contra a colonização, conheceu durante o conflito, e sobretudo durante os quinze ou vinte anos seguintes, uma *efervescência dos espíritos de rara intensidade*.⁴⁶

Um sentimento de triunfo da vontade, “este sentimento épico de comandar a vida, de mudar o mundo, que nos colocou a ilusão de que era possível experimentar a vida como o embriagado que tem ao seu dispor a bebida”⁴⁷, dirá Mia Couto, dando dimensão, em sua ébria metáfora, à efervescência aludida por M'Bokolo:

Viver naqueles tempos em Moçambique foi uma coisa que quase nos viciou. Nós – estes jovens que combateram pela independência, que combateram por uma sociedade nova – acreditávamos que estávamos fazendo isso, que estávamos realizando essa operação da mudança histórica.⁴⁸

E essa inebriante bebida a *efervescer os espíritos* seria a própria história, vista em sua capacidade transformadora de destinos, não só individuais, mas, sobretudo, coletivos.

Uma história até então escrita por outros, enraizada em outras geografias, monumentalizada em outros heróis – os que me breve iriam ruir; não só no cimento de que eram feitas, mas sobretudo a lenda, o mito em que foram erigidas. Caso da estátua de Mouzinho de Albuquerque, o herói da “pacificação” (nos termos portugueses) do território moçambicano, capturador de Gungunhana, o último líder do Reino de Gaza (sul de Moçambique), em 1895, ato tido como marco na efetiva conquista daquele território. Mia trata da queda estátua desse herói conquistador numa sua crônica intitulada “A derradeira morte da estátua de Mouzinho”. Para Mia,

⁴⁶ M'BOKOLO, Elikia. África negra: história e civilizações - Tomo II. Op. Cit., p. 496 e 511. Grifo meu.

⁴⁷ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.014.

⁴⁸ Id. Ibidem., p. 1.001.

Do militar fizeram lenda e era esse artifício que mais magoava. Esculpiram-no em nossos livros de escola para que ele reivindicasse a nossa admiração. Mas isso não foi nunca conseguido: ele estava extinto, incapaz de mover nossos sonhos.⁴⁹

Expedientes como esse tinham o intento de “extirpar o colonizado da própria história”. “O passado da África remontava às ‘descobertas!’”, toda a história de muitos e antigos povos, inexplicavelmente, principiava aí! A história de Moçambique, repetiam os livros de ensino, “começava com a resistência heroica dos nossos antepassados *lusitanos* à ocupação do Império Romano”, lembra-nos José Luís Cabaço.⁵⁰ A essa busca pela tomada de rédeas do escrever da própria história, premissa ética dos movimentos independentistas africanos, Mia a proverbializa (fazendo uso de texto da escritora zimbabueana Nozipo Maraire) no aforismo do leão e do caçador: “até que o leão aprenda a escrever, o caçador será o único herói.”⁵¹

Assim, a operação da “mudança histórica” que se cria estar a realizar, como rememorado por Mia, exigia uma outra escrita da história – outros heróis, outras estátuas, outra toponímia, etc. Não é acaso que a frente que comandou a luta independentista em Moçambique – a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) –, ainda no seu processo de luta, tenha editado, em agosto de 1971, por meio de seu Departamento de Educação e Cultura, a sua *História de Moçambique*, obra de caráter didático, em cujas primeiras linhas nos é dito que, se “todas as histórias que têm sido escritas sobre Moçambique baseiam-se na acção que os portugueses exerceram sobre o nosso país”,

ao iniciarmos o estudo da história de Moçambique, não poderíamos seguir o mesmo método. Como todos os outros povos do mundo, o povo moçambicano tem uma história. Assim, tentaremos estudar a História de Moçambique sob um ponto de vista moçambicano, quer dizer, baseado na história do povo moçambicano.⁵²

Sendo que a história desse “povo moçambicano” é remontada às “migrações africanas”, as quais “sucederam-se durante séculos e só acabaram

⁴⁹ COUTO, Mia. *Cronicando*. 8 ed. Lisboa: Caminho, 2006, p. 157-158.

⁵⁰ CABAÇO, José Luís. Op. Cit., p. 115.

⁵¹ MARAIRE, Nozipo. *Carta a minha filha*. Apud COUTO, Mia. *Vinte e zinco*. Op. Cit., p. 97 (em epígrafe).

⁵² FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE. *História de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1971 (Introdução).

nos princípios do século XVIII”, afirma a edição frelimista. Por toda obra, à medida que se vai *atravessando* o tempo, indo-se das migrações aos primeiros povos habitantes da África Austral, depois passando por reinos e impérios, uma ideia é reafirmada: “Nós somos moçambicanos”, para mais à frente se anunciar: “passaremos, então, a fazer um estudo atencioso de nós mesmos”⁵³.

O que temos nesse singular-plural – *nós mesmos, nós moçambicanos* – é justamente a expressão da ideia que, para Benedict Anderson, melhor expressa a concepção de nação: “a idéia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo”, que “também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história”⁵⁴. O que não obstante não nos pode fazer esquecer de que “a nação” é “um fenômeno muito recente na história da humanidade e produto de conjunturas históricas particulares”, não sendo mais velha que o século XVIII, segundo Eric Hobsbawm.⁵⁵

No caso de Moçambique, esse lembrar da “juventude” e das conjunturas históricas de formação de seu nacionalismo nos é posta de modo muito claro por aquele que é referenciado como o “pai da nação”, Eduardo Mondlane, ele que foi um dos fundadores e primeiro presidente da FRELIMO.⁵⁶ Em sua obra *Lutar por Moçambique*, uma edição originalmente em inglês, de 1969, lemos:

Como todo o nacionalismo africano, o moçambicano nasceu da experiência do colonialismo europeu. A fonte da unidade nacional é o sofrimento em comum durante os últimos cinquenta anos passados debaixo do domínio efectivo português.⁵⁷

⁵³ Id. *Ibidem.*, p. 1, 3 e 4.

⁵⁴ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 56.

⁵⁵ HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 4 ed. Trad. Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 13-14.

⁵⁶ Para uma análise da formação, pessoal e política, de Mondlane, ver: JESUS, José Manuel Duarte de. *Eduardo Mondlane: um homem a abater*. Coimbra: Almedina, 2010 (p. 78-118); SOUSA, João Tiago. Eduardo Mondlane e a luta pela independência de Moçambique. In TORRAL, Luís Reis et. al. (Coords.). *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, pp. 149-159; SOUSA, João Tiago. Eduardo Mondlane: resistência e revolução (1920-1969). Caminhos de um projecto de investigação. In *Estudos do século XX*, nº 3, Coimbra: Quarteto, 2003, pp. 351-382.

⁵⁷ MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Trad. Maria da Graça Forjaz. Porto: Afrontamento, 1975, p. 107.

Salta-nos aos olhos, ao tomarmos em comparação o texto de Mondlane e o da *História de Moçambique* da FRELIMO, o confronto entre a afirmação de um tempo recente de nascença de uma ideia de nação (em Mondlane) e a busca por dar a essa nação raízes que se perdem no tempo (com a FRELIMO).⁵⁸ Em ambas, todavia, uma certeza se coloca: a necessidade de um corte, da instauração de um tempo novo. A “operação da mudança histórica” que jovens como Mia Couto criam estarem a fazer, como antes dito, principiava por esse *cisma*: o “cisma da descolonização”. Que, não obstante, transportou consigo complexos jogos entre continuidades e rupturas⁵⁹.

Um outro “cisma” a se conjugar ao da descolonização nesse ideário de vivência de uma mudança histórica foi o da “revolução”, da transformação radical da sociedade e seus valores, uma obra das “massas consciencializadas e unidas pela linha correcta” da FRELIMO.⁶⁰ Juntos, como nos lembra Hobsbawm, “descolonização e revolução transformaram de modo impressionante o mapa político do globo”⁶¹. Transformação da qual nasceram os Estados nacionais africanos na segunda metade do século XX. Dentre eles, Moçambique.

Obra de um mundo em transformação, pois, a República Popular de Moçambique nasce, formalmente, a 25 de junho de 1975, depois de dez longos anos de luta anticolonial (1964-1974) conduzida pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). Uma frente formada em 1962, em Dar-es-Salam, no então Tanganica (atual Tanzânia), a partir de três outros movimentos: a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), formada a partir da Rodésia do Sul (atual Zimbábue), em 1960; a Mozambique African National Union (MANU), constituída em 1961, a partir de vários pequenos grupos já

⁵⁸ Não admira, pois, que *Lutar por Moçambique*, de Mondlane, só tenha tido publicação em Moçambique em 2009, por ocasião de um simpósio sobre os quarenta anos de sua morte, realizado em junho desse ano, na Universidade Eduardo Mondlane.

⁵⁹ PINA-CABRAL, João de. Cisma e continuidade em Moçambique. In CARVALHO, Clara; PINA-CABRAL, João de (Orgs.). *A persistência da história: passado em contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, pp. 375-393, p. 376. Alguns desses jogos complexos, entre cisma e continuidade, são questões sobre as quais Mia se detém em sua obra. No decorrer deste trabalho, elas se irão colocando.

⁶⁰ MACHEL, Samora. *O processo da revolução democrática popular em Moçambique*. Maputo: Edições Frelimo, 1974, p. 35.

⁶¹ HOBSBAWM, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2 ed. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 337.

existentes de moçambicanos que trabalhavam no Tanganica e no Quênia; e a União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI), formada por exilados residentes no Malauí (antiga Niassalândia), conforme informa um de seus fundadores e primeiro presidente, Eduardo Mondlane.⁶²

Um nascimento tardio, já década e meia depois da maioria das independências africanas, ocorridas, em sua maioria, nos anos da década de 1960, tida como “a década africana”. Para as gentes dos territórios sob domínio português, esses anos de 1960 serão de combate intenso, decorrência da “exarcebação colonial” do “Portugal de Salazar”. Os *panos de toda espera*⁶³, para esses territórios coloniais, só serão desfraldados em meados da década de 1970 (entre 1973 e 1975).

Para Elikia M'Bokolo, algumas “particularidades” do caso português ajudariam a entender sua persistência em África. Dentre elas o aumento do “afluxo de metropolitanos” pós-1945⁶⁴, algo contrário ao que se dera com outros colonialismos.⁶⁵ De certo modo, poder-se-ia até dizer – não sem exagero

⁶² MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Op. Cit., p. 127. Informe identicamente constante nos Estatutos da FRELIMO [FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE. *Estatutos e programa*. Disponível em: <<http://www.frelimo.org.mz>>. Acesso em: 18 set. 2008.]. Também encontrável em MACHEL, Samora. *O processo da revolução democrática popular em Moçambique*. Op. Cit., p. 23-26. E ainda em REIS, João; MUIANE, Armando Pedro (Orgs.). *Datas e documentos da história da FRELIMO*. 2 ed. rev. e aum. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1975, p. 19.

⁶³ A expressão, de Mia Couto, está em seu romance *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* [Op. Cit., p. 73], sendo usada no singular, referindo-se à independência de Moçambique.

⁶⁴ Cláudia Castelo [*Passagens para África*. Op. Cit., p. 143] apresenta, para Moçambique, (com fonte no *Anuário Estatístico* de Moçambique) os seguintes números de população branca, crescente no pós-1945:

Anos	População branca
1950	48.213
1955	65.798
1960	97.245
1970	162.967
1973	190.000

⁶⁵ Segundo M'Bokolo [*África negra: história e civilizações* - Tomo II. Op. Cit., p. 507], outro fator a explicar a persistência portuguesa em África diz respeito à “necessidade vital” por Portugal de suas colônias: “Portugal, país em ‘vias de desenvolvimento’, economicamente falando, tinha uma necessidade vital das suas colônias, abastecedoras de matérias-primas baratas, escoamento privilegiado para as produções do país, factor de equilíbrio para a balança comercial (o ouro pago aos trabalhadores sobretudo moçambicanos emigrados na África do Sul)”. Um outro fator, para M'Bokolo foi que “a ditadura de Salazar, hábil na exaltação da mística imperial, tinha necessidade de se apoiar em baluartes sólidos e não podia dar-se ao luxo de ‘apadrinhar’ a descolonização e pôr termo ao imperialismo multissecular de Portugal.” Esta mesma percepção dos motivos da persistência portuguesa em África, tem-la expressa por Eric Hobsbawm, em *A era dos extremos* [Op. Cit., p. 218]. Para ele, era ainda esse “atraso” econômico português que o impedia de manter um neocolonialismo

retórico, claro está – que a trajetória de Mia nasce nesse panorama histórico, aqui sumariado em largos traços, pois que é nesse aumento do *afluxo metropolitano* de migrantes que a família Couto chega às terras moçambicanas da Beira, no princípio da década de 1950.

Diante da persistência portuguesa, restou a luta armada (por dez longos anos – 1964/1974). A independência havia de ser filha desse doloroso parto. Moçambique, e as demais jovens nações africanas, já aí, em seus *partos*, em suas nascenças, defrontaram-se com uma série de complexíssimas questões, como aponta M'Bokolo: a) a questão da soberania, ainda sem solução definitiva, pois que a dominação das ex-metrópoles era ainda fato; b) as crises que acompanharam as independências, em parte decorrentes da pressão dos interesses das ex-metrópoles; c) o posicionamento que tiveram que adotar os novos Estados em face das ex-metrópoles coloniais, bem como num “mundo novo para eles, dilacerado num primeiro tempo pela guerra fria” e “num segundo tempo, pela ‘mundialização’”; d) havia ainda a necessidade do estabelecimento de relações entre si, “capazes de responder às esperanças de solidariedade nutridas pelos povos africanos durante a luta pela emancipação.”⁶⁶

Mas, não obstante essas *questões a resolver*, algo era fundamental, e isto desejo enfatizar: vivia-se num tempo coberto por um “firmamento de esperança”⁶⁷ no poder da vontade. Reiteremos a voz de Mia: “Nós – estes jovens que combateram pela independência, que combateram por uma sociedade nova – acreditávamos que estávamos fazendo isso, que estávamos realizando essa operação da mudança histórica.”⁶⁸ Parecia-se crer que a história, vergando-se ao poder da vontade, podia ser comandada por palavras de ordem.

“Independência ou morte! Venceremos! A luta continua!” Estas palavras fizeram parte de um cortejo triunfante de jovens vencedores [na luta independentista] para quem tudo era possível, desde que imbuídos de razão na história, no progresso, no voluntarismo e na

(relações imperiais sem controle direto do território) em África, como foi opção de outros colonialismos.

⁶⁶ M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* - Tomo II. Op. Cit., p. 547.

⁶⁷ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 34.

⁶⁸ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.001.

certeza de que a humanidade caminhava para superar o capitalismo, o imperialismo e a exploração do homem pelo homem.⁶⁹

Cortejo esse que atravessou o país, “do Rovuma ao Maputo”⁷⁰, carregando a “Chama da Unidade”, aquela que “acende outras tantas chamas”⁷¹ – as tantas que haviam de transformar Moçambique numa “nova sociedade, livre da exploração do homem pelo homem.”⁷²

[REPRODUÇÃO DE IMAGEM]

Imagens da Revista *Tempo*, número especial de 25 de junho de 1975 [p. 29]. As fotografias retratam o percurso da “Chama da Unidade”, acendida (naturalmente, pelos raios solares) junto ao rio Rovuma (extremo norte do país), destinada a chegar a Maputo (a capital, no sul do país) na data da Independência (25/06/1975). Disponível em: <<http://www.xiconhoca.org/TEMPO/ESPECIAL25JUN1975.index.htm>>. Acesso em: 18 jun. 2009.

⁶⁹ BORGES, Edson. *Estado e cultura: a práxis cultural da Frente de Libertação de Moçambique (1962-1982)*. 1997. 276 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 63.

⁷⁰ Essa expressão, pode-se dizer, foi o estribilho cantado, proclamado, dito, repetido, enfim, pela FRELIMO para dizer da “unidade nacional”. A expressão remete ao rio Rovuma (fronteira norte de Moçambique) e ao rio Maputo (na divisa sul do país). Ver mapa à p. 15.

⁷¹ In *Revista Tempo*, número especial, 25 jun. 1975. Maputo: Tempográfica, 1975, p. 29. Disponível em: <<http://www.xiconhoca.org/TEMPO/ESPECIAL25JUN1975.index.htm>>. Acesso em: 18 jun. 2009.

⁷² REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Constituição de 1975. In RODRIGUES, Luís Barbosa; ALVES, Sílvia; NGUENHA, João. *Constituição da República de Moçambique e legislação constitucional*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 23.

Mas mesmo antes da nascença da nação moçambicana, desse tempo coberto por um “firmamento de esperança”, já o menino Mia ouvia eco dessas vozes anunciadoras doutros tempos em África. Como a de Kenneth Kaunda, líder da independência da Zâmbia. Numa aula inaugural, proferida no Instituto Superior de Ciências e Tecnologia de Moçambique, Maputo, em 2006, intitulada “Os sete sapatos sujos”⁷³, Mia diz guardar memória de um desses anúncios de gerais felicidades e de triunfo da vontade dos povos africanos:

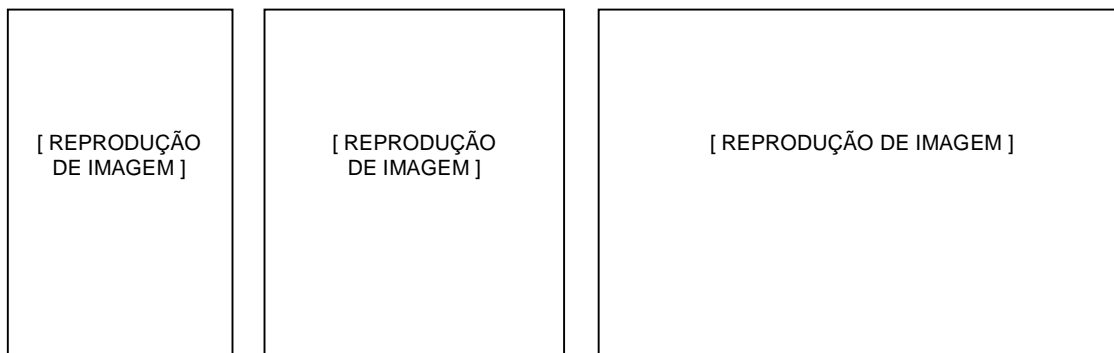
No dia em que fiz 11 anos de idade, a 5 de Julho de 1966, o presidente Kenneth Kaunda veio aos microfones da Rádio de Lusaka [no Tanganica, atual Tanzânia] para anunciar que um dos grandes pilares da felicidade do seu povo tinha sido construído. Kaunda agradecia ao povo da Zâmbia pelo seu envolvimento na criação da primeira universidade do país. Uns meses antes, Kaunda tinha lançado um apelo para que cada zambiano contribuísse para construir a Universidade. A resposta foi comovente: dezenas de milhares de pessoas corresponderam ao apelo. Camponeses deram milho, pescadores ofertaram pescado, funcionários deram dinheiro. Um país de gente analfabeta juntou-se para criar aquilo que imaginavam ser uma página nova na sua história. A mensagem dos camponeses na inauguração da Universidade dizia: *Nós demos porque acreditamos que, fazendo isto, os nossos netos deixarão de passar fome.*⁷⁴

E decerto a voz de Kaunda não deve ter sido a única ouvida por Mia. A ela, à medida do crescer do menino, outras vozes se faziam ouvir. Inclusive escritas: “Nós tínhamos um grupo que estudava textos do Fidel Castro, do Che Guevara, etc., e pensávamos que era preciso fazer a revolução [...]” Mas até então estas questões se davam um pouco como *reprodução* do que se passava mundo à fora: “nós reproduzíamos um pouco o mundo de contestação europeu dos anos 60, Maio de 68, com cabelo comprido, a paz... toda aquela mensagem que era vinculada pelos indivíduos que chegavam lá e nós copiávamos.”⁷⁵

⁷³ Em 2009, esse texto, juntamente com mais outros quinze, foram reunidos no livro *E se Obama fosse africano e outras interinvenções* [Lisboa: Caminho, 2009]. A edição brasileira é de agosto de 2011, da editora Companhia das Letras.

⁷⁴ COUTO, Mia. Os sete sapatos sujos. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 28-29. Sobre a importância de Kaunda (e outros líderes africanos da década de 1960) na luta independentista moçambicana, ver JESUS, José Manuel Duarte de. Op. Cit., p. 49-66.

⁷⁵ COUTO, Mia. Entrevista. In CHABAL, Patrick. Op. Cit., p. 278.



Mia Couto, em foto de finais de 1970.

Mia Couto, em foto de 1986 [In MEDINA, Cremilda de Araújo. *Sonha Mamana África*. São Paulo: Epopeia; Sec. de Estado da Cultura, 1987, p. 61.]

Mia Couto, em foto de 2007, durante a Feira Literária Internacional de Parati-RJ.

Para Mia, até aí não havia uma “interpretação política” para aquilo que fazia parte de seu cotidiano, que era sua vivência, algo que só se dará a partir do contato com a mensagem da FRELIMO, isto já em 1969:

quando chegou a mensagem da FRELIMO, quando houve esta interpretação política do que se passava ali, eu percebi: “Esta é a verdade, de facto. Este movimento percebeu claramente. Eu já vi isto, isto não é um discurso propagandístico.”⁷⁶

“Foi por isso que abracei a causa revolucionária como se fosse uma predestinação.” Foi por isso – a certeza de que não se tratava de simples *discurso propagandístico* – que abandonou seus planos, seu curso universitário de medicina (em 1974) para contribuir, por meio da atividade jornalística, na construção do país em nascença. Foi por isso que a sua vida foi, “durante um tempo, guiada por um sentimento épico de estarmos [Mia e os de sua geração] criando uma sociedade nova.”⁷⁷ É esse “sentimento épico” que, num tempo mais adiante, será confrontado – tomando parte nas reflexões e na criação do escritor – com o sentimento *desanimista* do tempo em que se inicia como escritor, a partir de 1983. Será essa confrontação que propiciará perguntas a merecerem nossa reflexão.

⁷⁶ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.008.

⁷⁷ COUTO, Mia. Moçambique: 30 anos de independência. Op. Cit.

1.2 – O futuro do passado

“No passado, o futuro era melhor?”⁷⁸ Esta pergunta é feita por um homem de cinquenta anos, escritor, numa conferência por ele proferida sobre os trinta anos de independência de seu país. Nesse seu texto (escritura de um olhar por sobre trinta anos de experiências), as marcas do ruir de expectativas, de sonhos, projetos e desejos estão por toda parte; estão no reconhecimento que faz de que as crenças de trinta anos atrás não moram mais naqueles que acreditaram, que lutaram por essa crença. Ao perguntar pelo *futuro do passado*, esse homem é sabedor – como por ele expresso noutra oportunidade – de que

escolher o futuro como tema é enfrentar um universo de conflitos e de ambiguidades. Porque o futuro apenas existe numa dimensão fluida, quase líquida. Por vezes, como está ocorrendo agora neste país, ele desponta como se fosse um chão material e concreto. Na maior parte das vezes, porém, ele é frágil e nebuloso *como uma linha de horizonte que se desfaz quando nos tornamos mais próximos. No conflito entre expectativa e realidade é comum o sentimento de desapontamento que faz pensar que, no passado, o futuro já foi melhor.*⁷⁹

Tomando em consideração as palavras deste escritor-conferecista, impõem-se-nos algumas considerações acerca da articulação das categorias temporais aí colocadas: passado, presente e futuro. Considerações que podemos articulá-las a partir de algumas reflexões de François Hartog sobre a experiência da temporalidade. Em seu texto *Tempos do mundo, história, escrita da história*, Hartog propõe uma “noção de trabalho”: a de “regimes de historicidade”, entendidos como “os diferentes modos de articulação das categorias do passado, do presente e do futuro.” Para o historiador, a depender do modo de articulação dessas categorias, a experiência do tempo muda:

⁷⁸ COUTO, Mia. Moçambique: 30 anos de independência. Op. Cit.

⁷⁹ COUTO, Mia. Dar tempo ao futuro. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 128. Grifos meus.

“conforme a ênfase seja colocada sobre o passado, o futuro ou o presente, a ordem do tempo, com efeito, não é mesma.”⁸⁰ Quando nosso escritor-conferencista pergunta pelo futuro prometido no passado, ele o faz a partir de um presente, a partir de um “lugar” em que lhe é possível avaliar (ao menos em parte) o quanto do futuro prometido teve cumprimento e quanto se perdeu pelo caminho.

Sua pergunta coloca em confronto dois futuros: o *futuro do passado* (o de trinta anos atrás), um tempo “vazio e homogêneo” mas (e talvez por isso) detentor de uma autoridade tanta que era visto como sendo capaz de conduzir os destinos dos viventes em seu rumo; e o *futuro tornado presente* (o do momento da pergunta feita, de sua enunciação), um futuro saturado de vivências, um vazio ocupado pela história (pelo devir). É esse confronto, ou, nas palavras do próprio escritor, o “conflito entre expectativa [o futuro do passado] e realidade [o futuro tornado presente]” que produz o “sentimento de desapontamento que faz pensar que, no passado, o futuro já foi melhor”. É nessa perspectiva que podemos entender, com Reinhart Koselleck, que “as histórias futuras e as histórias passadas são determinadas por desejos e planos, assim como pelas questões que surgem de hoje.” Daí, pois, que “do ponto de vista da teoria do conhecimento, o espaço contemporâneo da experiência torna-se o centro de todas as histórias.”⁸¹ A interrogação se “no passado, o futuro era melhor?” só é possível de dentro desse “centro de todas as histórias”.

E aqui, vez mais, as reflexões de Hartog sobre os tempos do mundo se nos colocam para um pensamento sobre as concepções do tempo e suas articulações. Primeiramente porque as questões colocadas pela pergunta-problema de nosso escritor-conferencista fazem parte de um dado “regime de historicidade”, de uma dada forma de articular as categorias de apreensão da temporalidade. Para Hartog, que tem como ponto de partida (mas com o intuito de poder estabelecer comparativos) a experiência européia de vivência e percepção do tempo, este pode ser pensado sob “três grandes regimes de

⁸⁰ HARTOG, François. Tempos do mundo, história, escrita da história. In SALGADO, Manuel Luiz (Org.). *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, pp. 15-25, p. 16.

⁸¹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Vilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 168.

historicidade”: o *antigo regime*, o *regime moderno* e o *regime cristão* (“que não se confunde nem se destaca dos outros dois” e não tratado pelo autor). O *antigo regime* corresponderia ao modelo da *historia magistra vitae*, a história como mestra da vida, a história exemplar, como repositório das lições a que deve recorrer o tempo presente.⁸²

Já o *regime moderno*, este que nos interessa mais de perto, adviria da experiência europeia de “temporalização da história” a partir do final do século XVIII. Nesse *novo regime*, o tempo passa a ser percebido como “aceleração”; nele, é o futuro “que se torna preponderante”, que dá inteligibilidade ao presente e ao passado, daí ser por Hartog denominado de “regime futurista”. Seria o regime de historicidade sob o qual se desenvolveu o saber historiográfico ao longo do século XIX, em seu esforço por profissionalizar-se; foi aí que “a história apoiou-se sobre e colocou em prática um tempo histórico – linear, cumulativo e irreversível”.⁸³

Uma idéia de tempo umbilicalmente vinculada à escrita. “Foi a escrita que introduziu a ideia de um tempo linear, fluido e irreversível como a corrente de um rio”, dirá nosso escritor-conferencista num seu texto, aproximando-se, nesse seu entendimento, do expressado por François Hartog. Segundo nosso escritor, em sociedades como a sua, em que a oralidade (por ele entendida como um sistema de percepção do mundo e não como mera ausência de escrita) é dominante, ainda que não politicamente hegemônica, a ideia de tempo não é concebida como algo linear e irreversível “como a corrente de um rio”, mas como uma noção pautada em outros mecanismos de conceituação:

Para a oralidade, só existe o que se traduz em presença. Só é real aquele com quem podemos falar. Os próprios mortos não se convertem em passado, porque eles estão disponíveis a, quando convocados, se tornarem presentes.⁸⁴

A testemunhar sua percepção, nosso escritor-conferencista lembra-nos de que na maioria das línguas faladas em seu país

⁸² HARTOG, François. Tempos do mundo, história, escrita da história. Op. Cit.

⁸³ Id. Ibidem.

⁸⁴ COUTO, Mia. Dar tempo ao futuro. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 130.

[...] há palavra para dizer “amanhã” – no sentido literal do dia seguinte (*monguana, mundjuku, mudzuko*). Mas não há equivalente para o termo “futuro”, nomeando o tempo por inaugurar. A noção de futuro trabalha num território que é do domínio sagrado. [...] a ideia desse tempo por acontecer resulta de equilíbrios entre os vivos e os antepassados. A manutenção desse equilíbrio compete a forças que nos escapam.⁸⁵

Retenhamos isso, por agora; mais à frente retornaremos.

Nesse enquanto, ouçamos um poeta; um jovem poeta de vinte e oito anos. Tomemos esses versos como uma possível consideração à pergunta-problema de nosso escritor-conferencista, homem de cinquenta anos, ainda à espera de que lhe respondam se *no passado o futuro era melhor*. São versos de um poema, intitulado “Identidade”, dizedores de ansiadas esperanças:

Existo onde me desconheço
 aguardando pelo meu passado
 ansiando a esperança do futuro

No mundo que combato
 morro
 no mundo por que luto
 nasço⁸⁶.

Como se lê, os versos do jovem poeta colocam no mundo futuro (pelo qual luta) a sua própria nascença enquanto homem, enquanto habitante de um país ainda por vir. Também aqui temos a concepção de um tempo histórico pautada no *regime de historicidade moderno* proposto por Hartog: tempo futurista, linear, irreversível. Assim, este jovem poeta e o escritor-conferencista partilham de uma mesma concepção de tempo. O que os opõe é a esperança inquebrantável do jovem contraposta a certo desencanto interrogador do homem maduro.

Nessa perspectiva, ao contrapormos as escritas e as percepções do jovem poeta e do escritor-conferencista, o que temos diante de nossos olhos é a tensa relação entre futuro e passado, num presente (“centro de todas as histórias”, como propõe Koselleck) que se construiu como o possível, entre o desejado e o que pôde ser, ou, noutros termos, a percepção daquilo a que se tem vindo a nominar por *tempo histórico*, esse que se constitui “no processo de

⁸⁵ Ibid., p. 130-131.

⁸⁶ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 13.

determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa”, segundo Reinhart Koselleck⁸⁷; um *tempo histórico moderno*, como vimos em Hartog.

O que no caso das escritas do escritor-conferencista e do poeta – o homem de cinquenta anos e o jovem de vinte e oito – nos interessa é que ambas são expressão do pensamento e da criação do mesmo homem: Mia Couto. O que separa “um” do “outro” é *apenas* o tempo, *apenas* o correr de vinte e dois anos entre os versos do jovem poeta (escritos em 1977) e a interrogação ao tempo decorrido pelo homem de cinquenta anos (idade de Mia em 2005).

E é claro que quem diz “é apenas o tempo”, é apenas impropriamente (mero artifício escriturístico) que o faz, pois que o tempo, a ideia que lhe fazemos, jamais é um *apenas*. É ele, em seu devir, o responsável por transformar um poeta – que, como muitos outros jovens naqueles tempos (anos 1970 do século XX), colocaram “o sonho no arco” e dele fizeram “flecha certa”⁸⁸ – em um homem de olhar e pensamento críticos em relação aos rumos de seu país. É esse tempo que fará juntar-se ao livro de poemas do jovem uns quantos mais vinte outros livros (romances, contos, crônicas e textos de intervenção), nos quais se podem ler questões incontornáveis para uma reflexão sobre seu país, Moçambique, em seus tempos pós-independentes, tempos que “olham” para o passado em busca de compreender o futuro ali prometido e, em grande medida, não cumprido.

Assim, quando em 1983, com uma reunião de poemas intitulada *Raiz de orvalho*, estreia em livro, Mia Couto carrega uma trajetória de experiências cuja trama se emaranha nos complexos processos da história moçambicana: o mundo colonial da infância e suas memórias; a efervescência da juventude na luta anticolonial, e, a seguir, a possibilidade de trabalhar na construção de um país recém-independente; o tempo desse trabalho como jornalista, no qual vai “descobrir” os outros moçambiques que, enfim, são o Moçambique (a nação em construção, em invenção); e, ainda, a experiência propiciada por esse

⁸⁷ Dialogo aqui com KOSELLECK, Reinhart. Op. Cit., especialmente seu capítulo 14, “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”, pp. 305-327.

⁸⁸ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 34.

trabalho, inclusive a percepção da falta de conhecimento, por parte dos dirigentes, desses outros moçambiques dos espaços rurais.

Já nessa obra de 1983 questões que o inquietavam ganham dizimento poético. Questões que pedirão contas ao tempo do sentimento épico de pouco antes, que o interrogará sobre o futuro prometido com a certeza de quem aponta o dedo e diz “lá está”, e que em nome dessa certeza decretou o apagamento dos *eus*, silenciados pelo *Nós*, soberano, maiúsculo, único “sujeito” de uma história nova e revolucionária. Esta que é uma imagem (um poderoso dedo a indicar o futuro) captada pela escrita de um contemporâneo de Mia, o escritor e historiador João Paulo Borges Coelho, em seu romance *Crónica da rua 513.2*. É nela que temos a figura de Samora Machel, num comício, na rua 512.3, e seu “poderoso indicador”:

O Presidente Samora avança: punhos nas ancas e cabeça levantada, a pala do boné virada para o céu. O sorriso aberto faiscando. Uma farda pingo-de-chuva engomadíssima, imitando aquela com que lutou; as calças com uns bolsos de lado que ainda virão a ser moda; as rutilantes botas militares. Pisa com elas o palco improvisado, aproxima-se do microfone, bate nele três vezes – Toc! Toc! Toc! – com aquele poderoso indicador que, à uma, admoesta e aponta o futuro [...].⁸⁹

[REPRODUÇÃO DE IMAGEM]

In CHRISTIE, Iain. *Samora: uma biografia*. Trad. Machado da Graça. Maputo: Ndjira, 1996 [Caderno de Imagens].

⁸⁹ COELHO, João Paulo Borges. *Crónica da rua 513.2*. Lisboa: Caminho, 2006, p. 159.

De *Raiz de orvalho* para cá, porém, sua escrita vem *derivando para outros universos*, como dirá na nota de abertura, intitulada “Palavras iniciais”, à reedição alterada da obra (em Portugal, em 1999, sob o título de *Raiz de orvalho e outros poemas*). Aí, Mia aponta, em poucas linhas, elementos do percurso do poeta ao prosador:

Hesitei muito e muito tempo até aceitar republicar este livro de versos. [...] Desde então [refere-se à edição original de 1983], porém, a minha escrita derivou para outros universos e hoje sou um poeta cuja prosa é muito distante daquilo que se pode pressentir em *Raiz de orvalho*. Eu próprio não me reconheço em muitos desses versos. Alguns não resistiram ao tempo, outros adoeceram de serem tão íntimos.⁹⁰

Como diz, muitos de seus versos “não resistiram ao tempo”, que, a julgar pelos comentários a esse livro numa sua longa entrevista a Michel Laban⁹¹, seriam aqueles que poderíamos chamar-lhes *poemas engajados* (mas não planfetários), e que na obra vizinhavam versos de cunho intimista (alguns dos quais “adoecidos” e excluídos da reedição, como dito acima), algo que àquela altura, de predominância do cânone da chamada “poesia de combate”, era algo *revolucionário*: trazer para a cena da escrita o corpo, os lábios, o toque, o beijo, a carne, tudo aquilo que não cabia nas *camaradas linhas militantes*.⁹²

Desta escrita primeira até o presente, a criação literária de Mia Couto vem se constituindo numa obra de repercussão, estando traduzida em dezenove países⁹³, tendo por ela recebido importantes distinções.⁹⁴ Trata-se, pois, de uma obra que se está a fazer, e que nasce e cresce à medida que seu país, pelo qual lutou, vai também em conturbada nascença, em *delicada escrivência*. Uma obra do tempo presente, que lida com materiais de seu

⁹⁰ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 7.

⁹¹ LABAN, Michel. Op. Cit. A entrevista com Mia, pertencente ao terceiro volume, estende-se da página 995 à 1.040.

⁹² A esse respeito, ver BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas: literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique*. Viseu: Vendaval, 2006.

⁹³ Segundo informação do sítio eletrônico de sua editora em Portugal, a Editorial Caminho [<http://www.editorial-caminho.pt>]. Acesso em: 23 jul. 2011].

⁹⁴ *Terra sonâmbula* foi eleito um dos doze melhores livros africanos do século XX; *O outro pé da seria* foi vencedor do Prêmio Zaffari & Bourbon de Literatura, na Jornada literária de Passo Fundo-RS, em 2007; pelo conjunto da obra, recebeu o Prêmio Virgílio Ferreira de 1999 (em Portugal) e o Prêmio União Latina de Literaturas Românicas de 2007.

tempo, aí se incluindo o olhar para o passado, os juízos sobre ele, os trabalhos da memória, enfim, uma obra emaranhada no viver intenso do nascer de seu país, constituindo-se numa “maneira de outrar” a realidade, de propor olhares e percepções outras, como a percebe o poeta Luís Carlos Petraquim, em prefácio a *Vozes anoitecidas*, livro de contos, de 1986, com que Mia estreia na prosa:

*Contrariamente ao que se costuma fazer quando prefácios se escrevem, confesso-te que li os contos todos. Oito propostas, não é? Ou **outras tantas maneiras de “outrar” esta coeva, conservadora, frenética, delirante realidade.** Penso que conseguiste um bom flash “no invisível pescoço do vento” da escrita [...]. Nenhum sentido redutor que não se espraie **num miúdo saber fazer de ironia quando o imaginário colide com a realidade**, no querer dizer este nosso tempo onde as fórmulas se começam a deglutir e o slogan “explode” aquém minado pelo real e todos os seus arquétipos.⁹⁵*

“Maneiras de outrar” a realidade, diz Petraquim, ao que o meu entendimento concebe como sendo a capacidade de Mia em trazer a sua escrita olhares diversos, leituras outras sobre a “delirante realidade” do país, nisto se afastando de qualquer “sentido redutor”. Uma escrita que, neste sentido, nesta sua capacidade de “outrar” a realidade, constitui-se num “lugar” fecundo a partir do qual as inquietações da história podem encontrar cumplicidade, podem estabelecer um *pensar junto*, num entendimento, conforme o de Manuel Luiz Salgado, de que

[...] o recurso à Literatura, não como fonte histórica no sentido de manancial de informações a serem extraídas pelo pesquisador metucioso, mas como lugar de boas perguntas acerca de um problema, como lugar de fecundação do pensamento, é um dos melhores exemplos de como pode o historiador pensar com a Literatura e não contra ela.⁹⁶

Sobretudo quando aquilo a que aqui se vai buscar dar uma *trama compreensível* é um universo de conflitos e ambiguidades, no qual se dá a independência de um país, o parto de uma nação na costa oriental africana na

⁹⁵ PETRAQUIM, Luís Carlos. Como se fosse um prefácio. In COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. 9 ed. Lisboa: Caminho, 2009, p. 14. Em itálico no original. Os negritos são meus.

⁹⁶ GUIMARÃES, Manuel Luiz Salgado. Prefácio. In ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru-SP: Edusc, 2007, p. 17.

segunda metade do século XX (1975). Como diz o próprio Mia Couto, “em Moçambique vivemos um período em que encontros e desencontros se estão estreando num caldeirão de efervescências e paradoxos”⁹⁷, em que mudanças não cessam de redesenhar possíveis, furtivos retratos. Não admira, pois, que sua literatura não abra mão de reinterpretar representações do passado, de inventar memórias, de perguntar por promessas feitas, de criticar caminhos seguidos, de fazer “boas perguntas” acerca de muitas questões, enfim.

São “modos originais de observar, sentir, compreender, nomear e exprimir” os fenômenos históricos que a literatura insinua – as *maneiras de outrar* a realidade apontadas por Petraquim. O que quero com isto dizer é que a obra de Mia Couto – e a literatura moçambicana de um modo mais geral – está “presa à própria epiderme da história”, para aqui usar de uma expressão/entendimento de Nicolau Sevcenko.⁹⁸

Mas se trata de uma prisão que não prende, ao contrário, permite “explodir” a realidade em sua pluralidade, em seus diversos modos de ser lida (em largo sentido). Pensar Moçambique pelas linhas de um desanimista é ter presente que a formação (pessoal, literária) de Mia se dá nessa *trama* complexa de lutas e projetos, de confrontações das esperanças com o devir; daí a “mistura de sentimentos” – a epicidade da luta e da independência, o *desanimismo* vindo depois e uma esperança que ainda persiste – “ao nível do indivíduo e da sociedade” de que fala o autor.⁹⁹

Assim, se o jovem poeta de 1983, um crente confesso na capacidade de luta dos homens e do que essa luta pode construir, escreve:

Sentir-me-ei como a onda que sabe que depois de desfeita se prolongará no eterno movimento dos homens lutando e construindo por amor aos outros que nem sequer conhecem¹⁰⁰,

o prosador que virá a ser logo em breve passará a interrogar essa crença tão absoluta.

⁹⁷ COUTO, Mia. Línguas que não sabemos que sabíamos. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 18.

⁹⁸ SEVCENKO, Nicolau. Op. Cit., p. 287.

⁹⁹ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.006.

¹⁰⁰ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 93.

Obra, decerto, do confronto entre expectativa e experiência, que faz com que se reconheça, como dito no romance *O último voo do flamingo* [2000], que “o mundo não é o que existe, mas o que acontece”¹⁰¹, e o que acontece é obra humana; “é o acontecer que faz o tempo existir”¹⁰².

Se em seu primeiro livro temos o soldado da poesia: “e a poesia / convocava os seus soldados / e nos fuzis da imaginação / se abriram as baionetas da verdade”¹⁰³, no primeiro romance temos já nas primeiras linhas uma estrada morta, uma “paisagem [que] se mestiçara de tristezas nunca vistas, em cores que se pegavam à boca. Eram cores sujas, tão sujas que tinham perdido toda a leveza, esquecidas da ousadia de levantar asas pelo azul.” Ali, naquele lugar, “o céu se tornara impossível. E os viventes se acostumaram ao chão, em resignada aprendizagem da morte.”¹⁰⁴

À medida que o tempo do prosador vai tornando o tempo do poeta em passado, vamos tendo a transmutação da afiada verdade (“as baionetas da verdade”) em algo mais sutil, mais suscetível aos detalhes, ao movimento do tempo. Algo que toma expressão em sua própria escrita, quando propõe que “incontornáveis verdades são os detalhes que sobrevivem ao tempo.”¹⁰⁵ A história está nos detalhes que sobrevivem, ou, segundo minha leitura dizendo, nas tramas que fazemos sobreviver quando historiografamos. Percebamos bem: o ferino gume da baioneta não resistiu à ação do tempo; ou melhor dizendo, à ação dos homens no tempo. É essa ação que leva à “resignada aprendizagem da morte” de que fala Mia, é ela que fez os homens sonambularem pelos caminhos, os quais haviam sido ditos abertos a futuros.

E o que ensinara tanta morte?

A guerra – uma “guerra sem fragor / um lento rumor da morte / envenenando-nos devagar”¹⁰⁶. A guerra que opôs a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e a Resistência Nacional Moçambicana (MNR, depois

¹⁰¹ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 13. Citação que abre o primeiro capítulo do livro.

¹⁰² RAMOS, Francisco Régis Lopes. Fundadores e fundamentos: José de Alencar e a escrita sobre o passado cearense. In *Anais do Museu Histórico Nacional*, vol. 41, Rio de Janeiro, p. 87.

¹⁰³ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 46.

¹⁰⁴ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 9.

¹⁰⁵ COUTO, Mia. A cidade na varanda do tempo. _____. *Pensageiro frequente*. Lisboa: Caminho, 2010, p. 55.

¹⁰⁶ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 78.

RENAMO), entre 1976 e 1992, quando em fim se deu, após um longo processo de negociação, a assinatura do Acordo Geral de Paz (o Acordo de Sant'Egídio), em 4 de outubro de 1992, em Roma, pondo fim ao conflito.¹⁰⁷ Foram dezesseis anos em que “um lento rumor da morte” espalhou seus venenos por todo o país. Foi essa guerra que matou a estrada pela qual seguiram os dois caminheiros de *Terra Sonâmbula* – um velho, de nome Tuhair, e um miúdo, de nome Muidinga –, na estreia de Mia como romancista.

Uma guerra que matou mais que a estrada – espécie de não-lugar em torno do qual se desenrola o romance: ela matou os caminhos ditos abertos a futuros, aqueles que a independência de um país proclama abrir. E que logo a seguir à euforia primeira se tornam intransitáveis, repleto de mortes (de insepultas e interminadas mortes) pela ação dos homens, pela incapacidade destes de dirimirem suas contendas sem recorrerem ao derramamento de tanto sangue, sendo certo que essas contendas se davam dentro de um campo complexo de interesses e tensões – aquele havido no cenário geopolítico internacional dos anos 1970 do século XX, em que as questões políticas globais polarizavam-se entre os dois “blocos” da chamada “Guerra Fria”: os Estados Unidos e suas premissas ideológicas de um lado, a União Soviética e suas concepções de outro.

No caso da guerra em Moçambique, para muitos de seus estudiosos, caso de João Paulo Borges Coelho, seu início se deu “como um grande conflito, o que opunha os Estados brancos vizinhos [a Rodésia de Ian Smith e a África do Sul do apartheid] ao projecto que Moçambique representava [socialista primeiro, marxista-leninista depois de 1977]”, fazendo parte, assim, do complexo tramado da chamada “frente africana da Guerra Fria.”¹⁰⁸

¹⁰⁷ Segundo Leone Gianturco, o primeiro encontro entre a Comunidade de Sant'Egídio e autoridades moçambicanas foi já em 1976, por intermédio de D. Jaime Gonçalves, bispo da Beira. Desde então a Comunidade atuou no país, não só na mediação do conflito armado, mas também prestando ajuda humanitária, não só em decorrência da guerra, mas também das secas e enchentes que assolaram o país. No que toca ao conflito, o primeiro acordo assinado entre FRELIMO e RENAMO foi a 10 de julho de 1990, daí em diante seguindo-se outros, até o Acordo Geral de Paz (que, em sua versão final, foi composto de sete protocolos já anteriormente acordados e mais outros documentos), a 4 de outubro de 1992. [GIANTURCO, Leone. *Moçambique, Sant'Egídio e a paz*. Roma: Comunidade Sant'Egídio, 2002, p. 1-3.] O texto desse acordo pode ser lido em RODRIGUES, Luís Barbosa; ALVES, Sílvia; NGUENHA, João. *Constituição da República de Moçambique e legislação constitucional*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 225-272.

¹⁰⁸ COELHO, João Paulo Borges. Um itinerário histórico da moçambicanidade. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda. *Portugal na viragem do século. Língua portuguesa: a*

Para Christian Geffray, outro estudioso do conflito, o MNR (Mozambique National Resistance), depois RENAMO, foi formado já em 1976, no ano logo após a independência, na então Rodésia, por seu serviço secreto (o *Central Intelligence Office* – CIO), com a colaboração dos grandes colonos portugueses que, após a subida ao poder da FRELIMO, chegavam à Rodésia, “levando atrás de si comerciantes, pequenos proprietários, assim como grupos de soldados desmobilizados das unidades especiais do exército colonial e das milícias privadas dos grandes latifundiários.” Assim, as ações do MNR começam, reitere-se, como “uma pura guerra de agressão” ao Moçambique independente e sua orientação socialista. Com o fim da Rodésia (Zimbábue, após a independência em 1980), o MNR, ao contrário do que seria esperável, não se finda; passa a ser apoiado pela África do Sul, recebendo também apoios, “embora de forma mais modesta”, do Malawi, de Comores, de países árabes e de “meios de direita ocidentais”. Mas, à medida de seu avanço, no tempo e no território moçambicano, a guerra, inicialmente de agressão, vai “alimentando-se também das rupturas sociais e políticas internas das sociedades rurais moçambicanas”.¹⁰⁹

Daí a consideração de que o processo da guerra compreendeu três períodos: o “período rodesiano”, o “período sul-africano” e o “período da Renamo”. O primeiro, o *período rodesiano* (indo do princípio do conflito até 1979), corresponderia à agressão da Rodésia de Ian Smith, na busca por desestabilizar o Moçambique socialista. O segundo, o *período sul-africano* (indo do princípio dos anos de 1980 até 1984, ano do Acordo de Nkomati¹¹⁰), seria aquele em que se dá a transferência da base da RENAMO para a África do Sul, após a independência da Rodésia e em que a influência de fatores externos é ainda considerável. O terceiro, o *período da Renamo* (indo do

herança comum. (Cadernos do Pavilhão de Portugal, Expo'98). Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 115-116 e 97.

¹⁰⁹ GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Trad. Adelaide Odete Ferreira. Porto: Afrontamento, 1991, p. 10-14.

¹¹⁰ O *Acordo de Nkomati* foi um acordo assinado em 1984 entre o governo de Moçambique (comandado por Samora Machel) e da África do Sul (tendo à frente Pieter Willem Botha). Dentre os objetivos do acordo estava o de pôr termo aos apoios de ambos os países às forças que se opunham a ambos os governos: a Renamo em Moçambique e o ANC (partido Congresso Nacional Africano) na África do Sul. O acordo tratava ainda das relações econômicas, sobretudo em relação ao uso, pela África do Sul, de portos moçambicanos. Todavia, apesar do acordo, cada parte (Renamo e ANC) continuou a agir. Em Moçambique, como se disse já antes, o fim do conflito só se dará com a assinatura do Acordo Geral de Paz, em 1992.

Acordo de Nkomati, em 1984, até o fim do conflito, em 1992), seria aquele no qual a RENAMO “ganha dinâmica própria” e estende suas atividades à quase totalidade do território moçambicano.¹¹¹

É principalmente no decorrer desse último período – mas já vindo do anterior, sobretudo após 1977 e a oficialização da Frelimo como partido de “vanguarda marxista-leninista”, em seu III Congresso, realizado entre 3 e 7 de fevereiro de 1977, sendo o primeiro em território moçambicano – que a guerra vai-se alimentando das “rupturas sociais e políticas internas” moçambicanas, como entende Christian Geffray. Rupturas essas que se dão no confronto que se vai estabelecendo entre uma interpretação do mundo social pautada no materialismo histórico e uma realidade, sobretudo no espaço rural moçambicano (área de predominância do conflito), que se organiza com base em outras lógicas, em outros modos de interpretação do mundo.

Se no deflagrar da guerra o mundo africano de então – em que temos as questões todas da “frente africana da Guerra Fria”, para usarmos da expressão de Geffray – é preponderante para uma compreensão mais ampla das “causas das armas”, à medida que vai se dando o seu desenrolar (concomitante à busca por implementação do projeto socialista da FRELIMO), a guerra vai se “moçambicanizando” ao colocar em conflito modos diversos de leitura do mundo, de organização e significação da vida (e da morte). Esses embates, segundo seus estudiosos, seriam elementos fundamentais no entendimento do processo e das interpretações da guerra para as populações rurais de Moçambique.

Mia compartilha do entendimento de que a guerra foi além de um conflito político. Em seu entender, ela “foi também uma guerra religiosa, era uma guerra de identidade, à procura de identidade. E isso explica a violência que essa guerra assumiu.”¹¹² E todas essas questões não se apaziguaram de todo com o fim do conflito armado, em 1992. Ainda persistem *questões por resolver*, entende Mia:

¹¹¹ COELHO, João Paulo Borges. Um itinerário histórico da moçambicanidade. Op. Cit., p. 115.

¹¹² COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Entrevista a Marilene Felinto. In *Thot*, nº 80, abr. 2004. São Paulo: Palas Athena, p. 52-53. Esta questão será mais aprofundada no capítulo 2 deste trabalho.

E sabemos que há coisas que não estão resolvidas, profundamente resolvidas, e que deram também... foram parte da razão da existência da guerra: as desigualdades sociais profundas, a exclusão de grande parte do país, daquilo que é a visibilidade desse país, os mecanismos de participar no futuro do país, isso não está resolvido portanto.¹¹³

Para Mia, a guerra pós-independência em Moçambique requer, na busca de sua compreensão, uma tenção a diversos fatores, pois que o conflito envolveu questões de variada ordem: respeitantes ao contexto da “Guerra Fria” em solo africano; elementos de ordem religiosa e identitária, sendo este um fator de agravamento das animosidades, pois que dizia respeito diretamente aos modos de organização social nos espaços rurais do país; e também um conflito político, opondo interesses divergentes num processo de formação de um Estado nacional. Uma compreensão do conflito envolve, pois, a consideração de todas essas variantes, além da consideração de que “há coisas que não estão resolvidas” e que, portanto, ainda perpassam as tensões do presente.

E há de ser por essas coisas a resolver, por essas *pendências históricas*, assim digamos, que se tenha a percepção de que,

em Moçambique, o passado é presente. As conversas cotidianas são entremeadas constantemente por referências temporais, algumas difusas, outras precisas, mas todas cruciais para a compreensão dos acontecimentos presentes¹¹⁴,

ainda marcados por referências *àqueles tempos* – as várias e complexas temporalidades que se cruzam no viver moçambicano.

Todos os indivíduos, das mais diferentes gerações, no campo ou nas cidades, têm algo a contar sobre tempos tão marcantes nomeados como a “Primeira Guerra” (a da Independência) ou a “Segunda guerra” (a guerra entre os “bandidos armados” e o “povo”, entre a Renamo e a Frelimo); o “tempo colonial” (há somente 25 anos!), o “tempo Samora”, “o tempo atual”. Períodos que se sucedem, se confundem e sobre os quais vozes díspares se manifestam uma e

¹¹³ COUTO, Mia. Entrevista. *Programa Roda Viva*, 10 jul. 2007. Entrevista realizada durante a Feira Literária Internacional de Parati – FLIP/2007. Versão impressa disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/531/entrevistados/mia_couto_2007.htm>. Acesso em: 12 fev. 2010. Desta entrevista, há também versão em DVD: *Roda Viva*, julho/2007. São Paulo: TV Cultura, 85 min.

¹¹⁴ THOMAZ, Omar Ribeiro. Prefácio. In CABAÇO, José Luís. Op. Cit., p. 15.

outra vez e nas quais a história do país se traduz nas histórias de cada um dos moçambicanos.¹¹⁵

Mesmo na história daqueles que só existem no papel, mas cuja existência passa pela história de seu criador, pelo experimentar da vida de um jovem que fez a letra do hino de seu país¹¹⁶, que viu sua nascerça numa madrugada em que mesmo o tempo retrocedeu para se por em ordem, em obediência aos ditames da história. Mas que, à medida das costuras (do tempo), foi-se apercebendo de que “uma parte dessa expectativa ficou por realizar.”

Em 1975, nós mantínhamos a convicção legítima mas ingênua de que era possível, no tempo de uma geração, mudarmos o mundo e redistribuirmos felicidade. [...] Hoje já não acorreríamos com a mesma fé para celebrar uma nova anunciação. Mas isso não quer dizer que estamos menos disponíveis para a crença. Estaremos, sim, mais conscientes que tudo pede um caminho e um tempo.¹¹⁷

Todas essas questões se colocam já em *Terra sonâmbula*, primeiro romance de Mia; já aí temos, assim percebo, a presença do *desanimismo* que entendo marcante em sua obra. E que se dá a ver numa metáfora “simples, quase linear”, segundo Mia.¹¹⁸ Quem nos conta dela, no romance, é Kindzu, um menino escrevente de uns cadernos encontrados à beira duma estrada morta, junto a um *machimbombo* [ônibus] incendiado, por um miúdo e um velho:

¹¹⁵ THOMAZ, Omar Ribeiro; CACCIA-BAVA, Emiliano de Castro. Introdução - Moçambique em movimento: dados quantitativos. In FRY, Peter. (Org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001, p. 21.

¹¹⁶ O hino chamou-se “Viva, Viva a Frelimo”; vigorou da proclamação da independência, em 1975, até 1992, quando, na seqüência da assinatura do Acordo Geral de Paz, e no processo de democratização do país, foi mudado. O novo hino chama-se “Pátria Amada”. A letra de “Viva, Viva a Frelimo”, dizia, em sua primeira estrofe: “Viva, viva a FRELIMO, / Guia do Povo Moçambicano! / Povo heróico que arma em punho / O colonialismo derrubou. / Todo o Povo unido / Desde o Rovuma até o Maputo, / Luta contra imperialismo / Continua e sempre vencerá.” Mais à frente, ressaltava o internacionalismo da luta moçambicana: “Unido [o Povo] ao mundo inteiro, / Lutando contra a burguesia, / Nossa Pátria será tûmulo / Do capitalismo e exploração.” [Disponível em: <<http://www.govnet.gov.mz>>. Acesso em: 22 dez. 2010.]

¹¹⁷ COUTO, Mia. Moçambique: 30 anos de independência. Op. Cit.

¹¹⁸ Id. Ibidem.

Recordo meu pai nos chamar um dia. Parecia mais uma dessas reuniões em que ele lembrava as cores e os tamanhos de seus sonhos. Mas não. Dessa vez, o velho se gravatara, fato e sapato com sola. A sua voz não variava em delírios.

Anunciava um facto: a Independência do país. Nessa altura, nós nem sabíamos o verdadeiro significado daquele anúncio. Mas havia na voz do velho uma emoção tão funda, parecia estar ali a consumação de todos seus sonhos. Chamou minha mãe e, tocando sua barriga redonda como lua cheia, disse:

— *Esta criança há-de ser chamada de Vinticinco de Junho.*

Vinticinco de Junho era nome demasiado. Afinal, o menino ficou sendo só Junho. Ou de maneira mais mindinha: Junhito. Minha mãe não mais teve filhos. Junhito foi o último habitante daquele ventre.¹¹⁹

Ocorre que o pai de Vinticinco de Junho tem um pressentimento: esse seu filho será morto. Para salvá-lo, decide que será posto no galinheiro, viverá como bicho, junto das galinhas; em sua casa, dele não se falará. Será esse, no entender de Taímo, o velho pai de Vinticinco, o modo de o salvar da morte. Segundo Mia, o que aí (na metáfora) se denunciava era “a nossa [moçambicana] progressiva perda de soberania, e uma crescente domesticação do nosso espírito de ousadia”¹²⁰.

Um *espírito* em cujo princípio estive, justamente, uma parábola sobre um “galináceo que se transformou em águia e deixou a capoeira voando sozinho”. Foi esse o teor de um sermão proferido por Eduardo Mondlane na Igreja de Chamanculo (bairro na periferia de Maputo), em 1961, quando de sua visita a Moçambique (entre janeiro e maio), ainda como funcionário das Nações Unidas. Segundo José Manuel Duarte de Jesus, “com esta visita, Mondlane decide deixar as Nações Unidas e com o auxílio do Dr. Julius Nyerere, da Tanzânia, fixar-se em Dar es Salam e, de ali, organizar a luta pela independência de Moçambique.” Teria sido essa visita – o contato com a realidade moçambicana – que desiludira Mondlane em relação a uma solução negociada para a independência de Moçambique, despertando nele o *espírito de ousadia* que estive na base da luta independentista.¹²¹

E a metáfora do não-nascer da nação (ou de sua incompletude), é por Mia reiterada noutro romance, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada*

¹¹⁹ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Op. Cit., p. 16-17.

¹²⁰ COUTO, Mia. Moçambique: 30 anos de independência. Op. Cit. E aqui vale lembrarmos a “efervescência dos espíritos”, de que já antes falou Elikia M'Bokolo [*África negra: história e civilizações* – Tomo II. Op. Cit.].

¹²¹ JESUS, José Manuel Duarte de. Op. Cit., p. 95-105.

terra. Nele, temos Fulano Malta, um jovem idealista, revolucionário, que, como já antes dito, “mal escutou que havia guerrilheiros lutando por acabar com o regime colonial, se lançou rio afora para se juntar aos independentistas.” Em seu regresso, para sua alegria, sua esposa, Mariavilhosa, está a esperar um filho, a nascer em tempos novos: “— *Daqui a um mês a bandeira vai subir. Quem sabe se isso acontece quando eu estiver a dar à luz este nosso filho?*” Um filho de um *fulano*, da *malta*, termo que em Moçambique refere multidão, o coletivo das gentes, povo.¹²²

Mas “nenhum dos dois, contudo, podia adivinhar o que estava guardado para esse anunciado dia”¹²³: o filho de Fulano Malta e Mariavilhosa “não se abraçara à vida”.

Podia ser estranho, mas o parto – chamemos parto àquele acto vazio – se deu na noite da Independência. Naquela noite, enquanto a vila celebrava o deflagrar de todo o futuro, minha mãe morria de um passado [...].¹²⁴

Expediente – esse da morte quando da subida da bandeira nacional – também utilizado em *A varanda do frangipani* [1996]. No romance, temos a confissão de Ermelindo Mucanga, o morto-narrador, a dizer-nos de seu *exílio* deste mundo aquando da festa:

Deixei o mundo quando era a véspera da libertação da minha terra. Fazia a piada: meu país nascia, em roupas de bandeira, e eu descia ao chão, exilado da luz. Quem sabe foi bom, assim evitado de assistir a guerras e desgraças.¹²⁵

¹²² Expediente que, para Maria Nazareth Soares Fonseca e Maria Zilda Ferreira Cury, “aponta para um sujeito comum, para sua insignificância nos rumos políticos da revolução que ele mesmo ajudara a concretizar.” [FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. *Mia Couto: espaços ficcionais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 55.] Outro estudo sobre “os diálogos” entre os “processos linguísticos de elaboração da linguagem” (em que podemos pensar os nomes criados por Mia) e a “problemática da identidade cultural nas literaturas pós-coloniais”, a partir da obra de Mia Couto (e de Édouard Glissant), é o de Enilce Albergaria Rocha, cujo estudo centra-se em perceber como o uso de “des”, “de” e “dis” (incluindo o uso na criação de neologismos) busca traduzir “negatividades acumuladas” (dissolução de laços, resignação ao sofrimento, perda da linguagem) no processo histórico de formação da nação, marcado por dolorosas guerras. [ROCHA, Enilce Albergaria. Os vocábulos em “des” nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto. In CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (Orgs.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006, p. 47-55.]

¹²³ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 72-73.

¹²⁴ Id. *Ibidem.*, p. 191.

¹²⁵ COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 10.

Como lermos esses faleceres em tempos de festas, de vivas, de nascenças? Mia defende-se da acusação de ser um “desencantado”; põe na rubrica do tempo – do *tempo histórico*, obra do confronto entre expectativa e experiência – a conta por esses falecimentos: “mas não sou um desencantado”. “Não estou a falar com amargura, com desilusão. Não faço parte do grupo dos desiludidos. Acho é que tudo tem um tempo” e, como se sabe, “o tempo não é aquele que a gente quer.”¹²⁶ “Entendo que historicamente era impossível aquele tipo de projecto”¹²⁷: de uma sociedade socialista revolucionária, igualitária, que poria abaixo a “exploração do homem pelo homem”, que seria “o túmulo do capitalismo”, palavras de ordem das quais apenas restaram, em velhas paredes descascadas, “o letreiro já sujo pelo tempo”, “resto de pintura, em letra quase ilegível”.¹²⁸

Letras que se escreveram não apenas nessas paredes da ficção. Ficaram também promulgadas no texto da Constituição do país, mais precisamente em seu artigo 6º, a dizer que “o Estado procederá à liquidação do sistema de exploração do homem pelo homem.”¹²⁹ São essas letras, constitucionais, filhas de tempo crente no triunfo da vontade, que, pela ação do tempo (dos homens agindo, fazendo-o), tornaram-se apenas resto de pintura, letra morta, carcomida pelo mato.

É esse sentimento, marcado pelo *tempo histórico*, que perpassa a obra miacoutiana. O *desanimismo* que nela leio é circunstancial, é *histórico*, não uma essência, uma qualquer espécie de afropessimismo genético¹³⁰; tem haver

¹²⁶ COUTO, Mia. “Sou um contrabandista entre dois mundos”. Entrevista a Luísa Jeremias. *A capital*, Lisboa, 25 mai. 2000.

¹²⁷ COUTO, Mia. “A Frelimo de hoje dá cobertura a coisas que combateu”. Entrevista a Jeremias Langa. *O País*, 03 abr. 2009, Maputo. Disponível em: <http://www.opais.co.mz/opais/index.php?option=com_content&view=article&id=324:a-frelimo-de-hoje-da-cobertura-a-coisas-que-combateu-&catid=76:entrevistas&itemid=305>. Acesso em: 03 abr. 2009.

¹²⁸ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 114 e 27.

¹²⁹ REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Constituição de 1975. In RODRIGUES, Luís Barbosa; ALVES, Sílvia; NGUENHA, João. Op. Cit., p. 24.

¹³⁰ Aliás, o “afropessimismo” é justamente uma das discussões que se colocam num dos romances de Mia, *O outro pé da sereia*. Nele, esse *afrosentimento* seria, supostamente, um dos objetivos de combate da organização não governamental (a *Save Africa Found*) do historiador norte-americano Benjamin Southman, ele que, juntamente com sua esposa, a socióloga “afro-brasileira” Rosie, vêm àquele lugarejo de Vila Longe em busca (supostamente) de histórias de escravos. Supostamente, pois que, ao final do romance, outros não tão científicos objetivos são revelados: “O dinheiro que o casal trazia era de uma associação religiosa afro-americana, a Save Africa Fund. Acontecia, no entanto, o seguinte: Benjamin vivia de esquemas, de enganos, de cambalachos. Era assim que ele ganhava a

com aquilo que as gentes, em sua ação no tempo, fizeram; tem haver com os rumos tomados por seu país no pós-independência; tem haver com *o modo como o mundo está*, com o modo como Moçambique se fez nesse tempo do mundo; tem haver com os caminhos percorridos, as escolhas feitas, as pressões sofridas, com as circunstâncias nas quais se teve de buscar o edificar de projetos; tem haver, enfim e em suma, com a história – reitere-se. É ela, entendo eu, o fio que costura as missangas da imaginação (aqui usando, vez mais, da imagética miacoutiana) na escrita das páginas das diversas obras desse autor.

Sendo essa uma leitura, mais que de um indivíduo, de uma geração. Muitos são os contemporâneos de Mia a dela partilharem. Caso do poeta Eduardo White, em cujas palavras pode-se apreender o mesmo sentimento que entendo ser o de Mia. Diz-nos White:

E havia um entusiasmo que me era transmitido pelos mais velhos, evidentemente, mas ouvia-os muitas vezes a falar de projecto, falavam com um entusiasmo que me motivou. Eu estava absolutamente fascinado, enamorado, e houve uma entrega.

Mas depois comecei a aperceber-me que o projecto tinha deixado de ser colectivo. Havia uma agressão exterior, é verdade, de força e de resistência para que o projecto não se concretizasse, mas também uma agressão interna das ambições pessoais, quando o dirigente proletário se começou a aburguesar. Dizia-se que a riqueza era para ser partilhada, mas apercebi-me que a riqueza estava a ser acumulada. Está aqui a prova no país hoje: há riquezas brutais!¹³¹

“Riquezas brutais” nem sempre explicadas e, muitas vezes, estranhamente construídas a partir da subida ao poder político. Como então não constatar, como o faz o historiador indiano Partha Chatterjee, que “os líderes das lutas africanas contra o colonialismo e o racismo haviam destruído seu passado, transformando-se em chefes de regimes corruptos [...]”¹³² É isso, mais que tudo, que traz o *desanimismo*: perceber a

vida: em vez de subtracções ele fazia subtraicções, atrapalhando as aritméticas, baralhando os cifrões.” [COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 324]

¹³¹ WHITE, Eduardo. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.188.

¹³² CHATTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? In BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, p. 228.

transformação dos utopistas de antes em predadores do presente, como se referirá Mia a esses dirigentes num seu texto.¹³³

Uma discussão que se deu em Moçambique, em fevereiro de 2008, a partir da divulgação na imprensa de uma lista – a “lista dos magnatas” –, na qual dirigentes da cena política, atuais e passados, figuram ostentando riquezas sobre cujas origens se colocam dúvidas, dá dimensão às palavras de White e Chatterjee. Ei-la, a lista:¹³⁴

FORADO “CIRCUITO POLÍTICO” DESTACA-SE MOMADE BACHIR SULEMANE

Guebuza e Kachamila lideram a lista dos *magnatas*

O actual Presidente da República (PR) Armando Guebuza e o antigo titular dos Recursos Minerais e Energia John Kachamila lideram a lista das dez personalidades mais ricas de Moçambique, segundo uma pesquisa efectuada pela *Bosses Blog*, um canal gerido a partir da Suíça, por Bosse Hammstron.

Exceptuando as figuras ligadas ao “circuito político”, destaca-se a ascensão do empresário Momade Bachir Sulemane, Presidente do Conselho de Administração do Grupo MBS, na lista das dez personalidades consideradas mais ricas desta bela pérola do Índico. Eis a lista 1º lugar Armando Guebuza, 2º lugar John Kachamila (Ex. ministro dos sucessivos governos de Joaquim Chissano) 3º lugar Joaquim Chissano (antigo Presidente da República), 4º lugar Mohamed Bachir Sulemane (Grupo MBS) 5º lugar Magid Osman (antigo ministro das Finanças), 6º lugar Mário Machungo (antigo ministro do governo de Samora Machel e Joaquim Chissano), 7º lugar Hermenegildo Gamito (PCA do BPD e MABOR), 8º lugar Eneas Comiche (Ex.ex-ministro das Finanças e Governador do BM), 9º lugar Octávio Muthemba (Ex. ministro, PCA do extinto Banco Austral e administrador da HCB) e, em décimo lugar, Lourenço do Rosário (académico e reitor da A POLITÉCNICA). ☒

Disponível em: <<http://oficinadesociologia.blogspot.com/>>. [Reproduzido do jornal Zambeze, edição de 07/02/2008]

¹³³ COUTO, Mia. Dar tempo ao futuro. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 133. Os dois termos referidos – utopistas e predadores – remetem a dois celebrados romances do escritor angolano, amigo de Mia, Pepetela, nos quais essa “mutação” (dos utopistas em predadores) pode ser lida. São eles (os romances): *A geração da utopia e Predadores*.

¹³⁴ Dentre outros espaços em que essa discussão se deu, está o blog mantido pelo sociólogo, professor da Universidade Eduardo Mondlane, Carlos Serra, *Diário de um sociólogo* [<http://oficinadesociologia.blogspot.com/>], donde reproduzo a lista dispoletadora das discussões.

No país de hoje, pois, as “riquezas brutais” havidas estão nas mãos daqueles que, no passado, proclamaram outras aritméticas, bem diversas dos escandalosos acúmulos do presente. “— *Você viu como o luxo escandaloso se encosta na miséria?*”¹³⁵, pergunta o velho Silvestre Vitalício a seu filho Mwanito ao adentrarem a cidade depois de habitarem por longo tempo na sua isolada e afastada Jesusalém, no romance *Antes de nascer o mundo* [2009]. Riqueza essa que, muitas vezes, se faz suja de “sangue e luto”, “germinada sabe-se lá em que obscuros ninhos.”¹³⁶

A literatura de Mia Couto é obra desses tempos. Assim, ela é escrita “entre as margens da mágoa e da esperança”¹³⁷, como o próprio bem o percebeu, sendo as inquietações desse *lugar* ambíguo, liminar, que o leva à necessidade de se (nos) perguntar pelo futuro do passado, a interrogar se “no passado, o futuro era melhor?” É também desse *lugar* que ele busca uma escuta: a das *vozes anoitecidas*. Foram essas as vozes que o foram dizendo dos muitos e diversos moçambiques que Moçambique é.

¹³⁵ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 224. Em Moçambique, Portugal e noutros países, este romance foi intitulado “Jesusalém”.

¹³⁶ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 118.

¹³⁷ COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, p. 5 (Nota de abertura).

1.3 - Vozes desanoitecidas

Em versos de *Raiz de orvalho e outros poemas*, Mia Couto diz-nos: “para sermos homens / desocupamos o silêncio”¹³⁸. São versos do poema “Eles”, escrita de sua juventude (1979). Tomarei esses versos como mote para a reflexão que aqui desejo sobre o *desanoitecer das vozes* que leio na obra miacoutiana.

Que comporta dois aspectos. Um primeiro, mais amplo, que diz respeito à emergência das literaturas pós-coloniais, ou pós-independentes, para que se marque de modo mais enfático o sentido cronológico desse primeiro momento, como observado por Ana Mafalda Leite: “depois da segunda guerra mundial o termo ‘post-colonial’ state, usado por historiadores, designa os países recém independentes, com um claro sentido cronológico.”¹³⁹ Assim, *literatura pós-colonial*, a literatura produzida nos novos Estados independentes, num primeiro momento (o logo após as independências), era, pois, a literatura das vozes, até então anoitecidas, do até então silenciado “Terceiro Mundo”, cuja marca seria “uma mistura de euforia, de optimismo e de esperança”, conforme a percepção de Elikia M'Bokolo.¹⁴⁰ “O Terceiro Mundo agora se tornava o pilar central da esperança e da fé dos que ainda acreditavam na revolução social”, diz-nos Eric Hobsbawm.¹⁴¹

E a literatura era percebida como uma voz a contar desse tempo, a *desanoitecê-lo*. Se dentro da chamada *literatura colonial*¹⁴² esses espaços

¹³⁸ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 34.

¹³⁹ LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Colibri, 2003, p. 11.

¹⁴⁰ M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* - Tomo II. Op. Cit., p. 593.

¹⁴¹ HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos*. Op. Cit., p. 424.

¹⁴² Na definição de Francisco Noa, *literatura colonial* é “[...] toda a escrita que, produzida em situação de colonização, traduz a sobreposição de uma cultura e de uma civilização manifesta no relevo dado à representação das vozes, das visões e das personagens identificadas com um imaginário determinado. Isto é, trata-se de um sistema representacional hierarquizador caracterizado, de modo mais ou menos explícito, pelo predomínio, num espaço alienígena, de uma ordem ética, estética, ideológica e

eram não mais que cenários para venturas e desventuras alheias, agora as gentes desses espaços podiam figurar como sujeitos das narrativas. Podiam fazer ouvir suas vozes. Havia então um certo fervor nessa possibilidade de “fala” pela escrita criadora. Que num primeiro momento voltou-se para a busca de traços que pudessem compor um retrato – o da *nação* – desses Estados recém-independentes.

Em sua estreia em livro, ainda que se colocando contra o apagamento do *eu* em nome do *nós*, sujeito da história revolucionária que se buscou criar no pós-independência moçambicano, os versos de Mia Couto não deixaram de partilhar da crença, da “estrutura de sentimento”, então “dominante”, de que agora a história havia de ser outra – ainda que novos, “emergentes” sentimentos já se fizessem perceber.¹⁴³ Como o questionamento do entendimento desse *nós* como inimigo de qualquer individualidade. O sentimento de que falo pode ser lido nos versos do poema “Eles”:

Desde que chegaram
ficou sem repouso a baioneta
e os chicotes tornaram-se
atentos e sem desleixo

[...]
Na esperança que *nos* restava
escavaram um cego labirinto
instalaram pontual a humilhação
para que os *nossos* sonhos
não tivessem residência
e para que não *déssemos* conta
de que *havíamos* nascido
os *nossos* nomes *nos* retiraram

civilizacional, neste caso, vincadamente eurocêntrica.” [NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Caminho, p. 21-22]

¹⁴³ Remeto aqui ao pensamento de Raymond Williams, em seu *Marxismo e literatura* [Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979]. Sobre essa discussão, vale tomarmos as considerações de Beatriz Sarlo sobre o pensamento de Williams. Para a autora, uma *estrutura de sentimento*, na proposição de Williams, podia ser pensada como “tom geral” de um período, incluindo: a trama do passado vivido e o surgimento do novo que ainda não se impôs. Seria “um *compositum* em que os tons, os matizes, os desejos e as constrictões são tão importantes quanto as idéias e as convenções estabelecidas.” Seria uma *hipótese cultural*, e, como tal, “aspira a dar conta dos processos de passagem e mediação.” Assim, “na medida em que ela capta os tons de uma época, permite ver o que há de comum entre discursos e práticas cujos materiais são diferentes. O que impregna um período, para além das diferenças sociais, se inscreveria no campo coberto por essa noção.” Daí a articulação de *estrutura de sentimento* com as noções de *dominante*, *residual* e *emergente*, as quais “caracterizariam as relações dinâmicas e os contrastes no interior de uma mesma cultura.” [SARLO, Beatriz. Raymond Williams: uma releitura. In _____. *Paisagens imaginárias*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 91-92.]

Quanto tempo demorou esse tempo
 quantas palavras *sepultámos* nesse silêncio
 em quantos bares se esfumou a *nossa*
 revolta
 em quantos planetas sem luz
tivemos que esperar por uma bandeira?
Nós éramos tribo
 carvão aceso nos altos-fornos
 e pelo gesto escravo em *nossas* mãos
 se poliram os minerais
 se alinharam caminhos de ferro
 se uniram pontes
 fazendo morrer abismos e torrentes
 transpiram de vapor as grandes fábricas
 e uma emaranhada teia
 recobriu a *nossa* dimensão
 despovoando-*nos*
 adiando a *nossa* vida
 por incontáveis vidas
 [...].¹⁴⁴

Temos em “Eles” a denúncia de muitas práticas dos tempos coloniais: o trabalho degradante nas minas de carvão e de minérios, inclusive na África do Sul, sendo essa exportação de mão-de-obra uma das grandes fontes de divisa para o colonialismo português (e também para o Estado socialista independente¹⁴⁵); nos caminhos-de-ferro, nas grandes fábricas, e mesmo outras de ordem mais simbólica, como a substituição dos nomes nas línguas locais por nomes portugueses, algo que outras obras de Mia nos traz, como os Malilanes, rebatizados como Marianos, em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Como os Tsotsi, tornados Sozinhos, em *Venenos de deus, remédios do diabo*, sendo que estes já em decorrência de um processo de *colonialismo interno*, como nos conta o narrador da obra acerca do caso de Bartolomeu Tsotsi/Sozinho:

Primeiro, foram os outros que lhe mudaram o nome, no baptismo [trocarão-lhe o nome em língua local por Bartolomeu]. Depois, quando pôde voltar a ser ele mesmo, já tinha aprendido a ter

¹⁴⁴ COUTO, Mia. *Raiz de orvalho e outros poemas*. Op. Cit., p. 32-34. Os grifos são meus.

¹⁴⁵ Segundo João Carlos Colaço (da Universidade Eduardo Mondlane), “a política do trabalho migratório para as minas na África do Sul, iniciada pelo governo colonial, teve continuidade no governo da Frelimo”, dada a necessidade das divisas oriundas do pagamento dessa força de trabalho. [COLAÇO, João Carlos. Trabalho como política em Moçambique: do período colonial ao regime socialista. In FRY, Peter. (Org.) *Moçambique: ensaios*. Op. Cit., p. 102.]

vergonha do seu nome original. Ele se colonizara a si mesmo. E Tsotsi dera origem a Sozinho.¹⁴⁶

Práticas como a substituição, ou melhor, a negação da própria humanidade dos indivíduos: *nós éramos tribo*, diz Mia; era-se “indígena”, era-se “branco de segunda categoria”¹⁴⁷. Tudo isso eram vivências de um tempo em que *os sonhos não tinham residência*. Nem bandeira: “em quantos planetas sem luz / tivemos que esperar por uma bandeira?”

Mas, alçada ao alto essa bandeira, dado residência aos sonhos, qual haveria de ser o sentimento dos que se viam vivendo numa “fase exultante” da história? É esse espírito que anima as palavras de Samora Machel, um dos líderes da luta independentista e primeiro presidente moçambicano, quando de seu discurso na tomada de posse do governo transitório (20/09/1974 – 25/06/1975) que conduziu o processo de independência do país:

Não escondemos as dificuldades nem perante elas fechamos os olhos. Mas nada nos pode fazer esquecer que nos engajamos hoje numa *fase exultante da nossa História*: pela primeira vez o Povo Moçambicano tem um Governo que é seu, um Governo dos seus representantes, um Governo para o servir.

O Povo Moçambicano tem assim *um instrumento capaz e pronto* para fazer frente aos graves problemas da fase presente: Governo dirigido pela FRELIMO [...].¹⁴⁸

¹⁴⁶ COUTO, Mia. *Venenos de deus, remédios do diabo*. Lisboa: Caminho, 2008, p. 110. E esta é uma prática denunciada por outros diversos autores moçambicanos, entre os quais Marcelo Panguana, em seu livro de contos *As vozes que falam de verdade*. Nela, no conto “O percurso”, temos a figura do “assimilado” Luís Madubana, que, na aquisição desse estatuto, torna-se Justino Freitas de Albuquerque: “Madubana, apelido da família, deixou de constar na sua caderneta [documento de identificação dos “indígenas” nos tempos coloniais] e foi riscado em todos documentos das repartições.” [PANGUANA, Marcelo. *As vozes que falam de verdade*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1987, p. 78.]

¹⁴⁷ “Eu mesmo, privilegiado pela minha cor da pele, era tido como um ‘branco de segunda categoria’.” [COUTO, Mia. *Moçambique: 30 anos de independência*. Op. Cit.] No entender de Elísio Macagno, a distinção jurídica entre “indígenas” e “não-indígenas” foi “uma distinção que se perpetuou durante toda a presença portuguesa na África.” [MACAGNO, Elísio. *O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a “Geração de 95”*. In FRY, Peter (Org.). *Moçambique: ensaios*. Op. Cit., p. 78]. Eram entre essas duas categorias jurídicas extremas que se colocavam as *gradações* (de modo geral depreciativas) a que Mia remete, como no caso do “branco de segunda” (os nascidos no “Ultramar”).

¹⁴⁸ MACHEL, Samora. *Mensagem ao povo de Moçambique – por ocasião da tomada de posse do governo de transição em 20 de setembro de 1974*. Porto: Edições Afrontamento, 1974, p. 5-6. Grifos meus.

E numa “fase exultante” da História, a literatura deveria também partilhar dessa exultação, deveria assumir-se coletiva, abdicar do *eu* em nome do *nós*. Assim, como conclui o estudo de Maria Benedita Basto,

os anos que se seguem [à independência] são anos de institucionalização desse cânone oficial, de abertura à produção poética das largas massas [todos podem escrever, era um dos estribilhos da Frelimo], e de fechamento da literatura numa óptica dicotômica entre a torre de marfim do “romantismo” burguês e a experiência histórica e transformadora da escrita revolucionária.¹⁴⁹

Diante de tal dilema, “o que vai fazer a literatura?”¹⁵⁰

Um dilema que traduz uma diferença, “que resumirei”, com Kwame Anthony Appiah, “a título de *slogan*, como a diferença entre a busca do eu e a busca de uma cultura.”¹⁵¹ A escrita pós-independência, parte dela por jovens que lutaram (de armas na mão ou não) pela autonomia de seus países, tinha diante de si um compromisso: o de “pôr-em-escrita a nação”¹⁵². Daí, decerto, a diferença de propósitos apontada por Appiah entre a escrita de autores contemporâneos, na África (a busca por uma cultura, por escrever uma nação) e na Europa (a busca pelo *eu*, já dentro de coletividades de estabelecimento histórico mais antigo). No caso das jovens nações africanas, era preciso pôr em ação (*pôr-em-escrita*) os “dispositivos das nacionalidades”, esse conjunto de regras que, conforme entendimento expresso por Durval Muniz de Albuquerque Júnior,

[...] impunha aos homens a necessidade de ter uma nação, de superar suas vinculações localistas, de se identificarem com um espaço e um território imaginários delimitados por fronteiras instituídas historicamente, por meio de guerras ou convenções, ou mesmo, artificialmente. Este dispositivo faz vir à tona a procura de signos, de símbolos que preencham esta idéia da nação, que a tornem visível, que a traduzam para todo o povo.¹⁵³

¹⁴⁹ BASTO, Maria Benedita. Relendo a literatura moçambicana dos anos 80. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008, p. 79.

¹⁵⁰ Id. *Ibidem*.

¹⁵¹ APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 113.

¹⁵² Na expressão de Maria Benedita Basto, em *A guerra das escritas*. Op. Cit., p. 296.

¹⁵³ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 3 ed. Recife: FJN/Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2006, p. 48.

Que sejam também capazes de preencherem “o vazio deixado pelo desenraizamento de comunidades e parentescos, transformando esta perda na linguagem da metáfora”, segundo Homi K. Bhabha.¹⁵⁴ No caso de Moçambique, essa metáfora se disse como *O Povo Moçambicano*, “*Povo do Rovuma ao Maputo*”¹⁵⁵. Uma metáfora anunciadora (mas que se pretendia tradutora) de uma unidade. Mas uma unidade que se sabia ainda em formação. Mesmo aqueles que comandaram o processo de luta independentista, não obstante a busca por costurar tal unidade com fios mais antigos¹⁵⁶, são cientes da necessidade de dar a ver a nação nascente, aí se incluindo sua narratividade (sua *escrevência*). Mesmo aqueles que falavam em nome da nação eram sabedores da tenuidade dos fios que costuravam essa ideia, quiçá por isso a necessidade de uma escrita da história – como a da FRELIMO – que busca “Moçambique” quando ainda esta comunidade sequer era imaginada. A nação, a ideia de se ser uma nação, foi-se construindo no caminho, à medida do avançar da luta pela independência, bem assim como na sequência desta.¹⁵⁷

Além disso, havia ainda outros fatores a dificultar o processo de construção imaginária dessa comunidade. Caso da propaganda da ideia de um “Portugal Maior”, segundo a qual Moçambique (assim como as demais colônias) seria parte da grande nação portuguesa. Essa ideia de um *Portugal Maior*, por ser uma construção distante, dificultava mais ainda o desenvolvimento “dum conceito de ‘Moçambique’”, propiciando, inclusive, no entender de Eduardo Mondlane, a acentuação do “tribalismo” e sua unidade social mais imediata.¹⁵⁸

Para transpor essa barreira da falta de comunicação de experiências comuns, para desenvolver uma “consciencialização única” para o espaço moçambicano, a FRELIMO fez uso da palavra, da narração. Instituiu um ritual:

¹⁵⁴ BHABHA, Homi K. DissemiNação. In _____. *O local da cultura*. Op. Cit., p. 199.

¹⁵⁵ MACHEL, Samora. Mensagem ao povo de Moçambique - por ocasião da tomada de posse do governo de transição em 20 de setembro de 1974. Op. Cit., p. 11.

¹⁵⁶ Os *fios mais antigos* com que se busca costurar a nação que digo refere-se ao trabalho de escrita da história moçambicana pela FRELIMO, no qual há a busca por dar à unidade “Povo Moçambicano” uma nasença que ultrapasse, que negue os marcos da escrita da história colonizadora. É o que temos posto na introdução de *História de Moçambique*, edição da Frelimo, já antes referida. [FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE. *História de Moçambique*. Op. Cit.]

¹⁵⁷ Ver, a respeito, MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Op. Cit.

¹⁵⁸ Id. *Ibidem.*, p. 108.

“a narração de sofrimentos”. Mia passou por ele: “há uma história de quando eu passei de simpatizante a militante da Frelimo: tínhamos que fazer uma prova, e a prova chamava-se ‘a narração do sofrimento’.”¹⁵⁹ Para descrição dessa prova, recorro ao antropólogo José Luís Cabaço:

O acesso ao espaço da revolução nacional obedecia a um ritual de passagem que ganhou o nome de “narração de sofrimentos”.

Sem exceção, todo o moçambicano que aderisse à luta passava por ele. Perante uma assembleia de todos os combatentes presentes no local, o elemento recém-chegado deveria declarar sua minuciosa identificação (nome, família, aldeia, chefe etc.) e narrar a sua própria história de vida, detalhando as motivações de sua decisão de se juntar à luta: as situações de opressão e exploração vividas, as humilhações sentidas, os sofrimentos físicos e psicológicos pelos quais passara. Após sua apresentação, a assistência pedia esclarecimentos sobre algumas passagens e teciam-se comentários e declarações. De apoio ou crítica. Um comissário político moderava o debate. Como fase conclusiva da sessão, os presentes eram convidados a apresentar outras experiências de humilhação e sofrimento por eles vividas, ou do seu conhecimento, passadas em outras regiões de Moçambique. Os quadros mais qualificados, ou o próprio comissário político, recordavam histórias de anteriores “narrações de sofrimentos”, ouvidas de recrutas de outras proveniências etnolinguísticas, estabelecendo paralelismos.

A “cerimônia” desempenhava, simultaneamente, uma função de vigilância, outra de natureza psicológica e a terceira, a mais importante, de carácter ideológico. [...]

As fronteiras da experiência extrapolavam, por analogia, a geografia da “sua região”.¹⁶⁰

E nesse *extrapolar da geografia da região* (com todas as marcas identitárias que a ideia de região comporta no estabelecimento de *paralelismos* entre experiências) ia-se desenhando os contornos de uma buscada unidade da nação. Desse modo, podemos dizer que a narração de experiências de vidas ia também narrando a nação. O que, bem se sabe, trata-se de um complexo processo, que envolve lembrar e esquecer (a seleção do que lembrar e do que esquecer), processo no qual a escrita, a literatura é sem dúvida crucial.

¹⁵⁹ COUTO, Mia. “Posso ter que sair de Moçambique”: Mia Couto denuncia “discurso da raça” em entrevista ao *Público*. Entrevista a Alexandra Lucas Coelho. *Público*, Lisboa, 15 jun. 2000.

¹⁶⁰ CABAÇO, José Luís. Op. Cit., p. 298.

E o é porque, operando no “território simbólico da nação”, ela é um dos meios através do qual se realiza o duplo trabalho de *vazamento* e *repovoamento* (termos miacoutianos) desse território simbólico, numa busca por construir um imaginário, “que mostra não tanto o que somos, mas o *que poderemos ser*”.¹⁶¹ É nesse sentido que podemos falar de um caráter instrumental da literatura: ao lidar com o passado, ao tomá-lo em sua oficina criadora para lê-lo e relê-lo, para despedaçá-lo e retramá-lo, a literatura atua como partícipe na fabricação do futuro. Prática moderna, ela atua dentro daquela concepção de tempo que Hartog nominou de “regime moderno de historicidade”, no qual a ideia de futuro é fundamental. Mesmo quando lida com o passado, quando o valoriza ou o questiona, a criação literária não deixa de estar atrelada ao futuro. Por meio de seus mecanismos, como a fabricação de cânones, a literatura (aqueles que atuam em seu “campo”) alinhava passado, presente e futuro, nisso articulando tempo e autoridade – esse “outro nome da tradição”, segundo Hartog –, a qual, por meio dos “modos de sua expressão” e do “aparelho de sua transmissão” busca garantir que não se parta a linha que costura os contornos (simbólicos) da nação.¹⁶²

Mais uma vez, temos expressa a tensa relação entre expectativa (o *que poderemos ser*) e experiência (o imaginário do que somos, que inclui a percepção do que entendemos que fomos) que permeia o trabalho de *escrita da nação*, no qual a literatura está imbricada, desse modo deixando perceber uma sua “ambivalente característica”, qual seja: a de “reflectir as dinâmicas identitárias, por um lado, e de se afirmar, ela própria, como um dos elementos inexoráveis dessas identidades em movimento, por outro”¹⁶³, sendo essa uma especificidade sua (ou da arte, de um modo mais geral), que é a de apreender as experiências sociais em processo, ainda “em solução”, no entender de Raymond Williams, as quais só são capturáveis noutros “sistemas formais” quando já estão “categoricamente reduzidas”¹⁶⁴.

¹⁶¹ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 205-206. Grifos meus.

¹⁶² HARTOG, François. Tempos do mundo, história, escrita da história. Op. Cit., p. 23-24.

¹⁶³ JOSÉ, Adriano Cristiano. Revolução e identidades nacionais em Moçambique: diálogos (in)confessados. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Op. Cit., p.143.

¹⁶⁴ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Op. Cit., p. 135-136.

A literatura, pois, tem o desejo de captar *sentires em processo*, ambivalentes, liminares, “em solução”. E é nessa ambivalência, nessa relação tensa que a *delicada escrevência* da nação se opera, que a *Nyumba-Kaya* moçambicana, enquanto metáfora, ganha textualidade. E “a metáfora, como sugere a etimologia da palavra, transporta o significado de casa e de sentir-se em casa”.¹⁶⁵ Assim o é a *Nyumba-Kaya*; seu nome abriga, acolhe os muitos que a casa/nação é:

Por fim, avisto a nossa casa grade, a maior de toda a Ilha. Chamamo-lhe *Nyumba-Kaya*, para satisfazer familiares do Norte e do Sul. “*Nymba*” é a palavra para nomear “casa” nas línguas nortenhas [suaíli]. Nos idiomas do Sul [línguas bantofônicas], casa se diz “*kaya*”.

[...]

[...] A grande casa está defronte a mim, desafiando-me como uma mulher. Uma vez mais, matrona e soberana, a *Nyumba-Kaya* se ergue de encontro ao tempo.¹⁶⁶

Ou mais propriamente: é *erguida* no tempo, textualizando-o, dando a ele um sentido, uma significância, uma problematização. Assim, podemos entender, como o fazem Maria Nazareth Soares Fonseca e Maria Zilda Ferreira Cury, que “a casa nos romances de Mia Couto tanto pode ser entendida como metonímia da nação moçambicana quanto problematizar essa mesma relação” ao inseri-la na temporalidade¹⁶⁷, pois, como expressa um dito de Tizangara – uma invenção de Mia em *O último voo do flamingo* – “o mundo não é o que existe, mas o que acontece.”¹⁶⁸ Bem como a história não é o que existe, mas o que, do acontecido, é narrado.

É absolutamente significativo que nessas casas de sua invenção – seja a *Nyumba-Kaya*, seja a casa doutros romances: como a velha casa da família Sozinho, em *Venenos de deus, remédios do diabo*; como o asilo São Nicolau, o asilo-casa de *A varanda do frangipani* –, é significativo, dizia, que a escrita (e também a fala, o contar) desempenhem um papel fundamental nas “revelações” que se dão, ao final das narrativas, enredando os seus viventes nas tramas de um passado. Nos romances miacoutianos, a casa só ganha

¹⁶⁵ BHABHA, Homi K. *DissemiNação*. In _____. *O local da cultura*. Op. Cit., p. 199.

¹⁶⁶ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 28-29.

¹⁶⁷ FONSECA, Maria Nazareth Soares Fonseca; CURY, Maria Zilda Ferreira. Op. Cit., p. 98.

¹⁶⁸ Dito da Tizangara, apostro à abertura do primeiro capítulo de *O último voo do flamingo*. Op. Cit.

repouso depois que seus viventes ajustam contas com seu passado. Tratam-se, pois, de narrativas que desenharam a experiência temporal dos habitantes das *casas-narradas*.

Assim e em suma, um primeiro aspecto para se pensar o *desanoitecer das vozes* é este: da *desocupação do silêncio* pela possibilidade de narrar, de *pôr-em-escrita* a casa-nação e sua experiência do tempo. As literaturas pós-coloniais trouxeram essas falas outras para o campo dos embates da significação e resignificação da história, inscrevendo uma dizibilidade onde antes se dizia nada haver, tornando um espaço exótico (a África até então) num “*locus enunciativo*”, produtor de escritas fustigadoras de dogmas e cânones.¹⁶⁹

Mas há um segundo sentido para o pensamento do *desanoitecer das vozes*, mais próprio (mais específico) ao caso da obra miacoutiana. Um sentido portador de um senso de ambigüidade em relação ao sentido primeiro, antes colocado, de *possibilidade de narrar*, de *pôr-em-escrita a nação*. É o sentido da “deslegitimação” da nação narrada, como entende Appiah¹⁷⁰; da *desilusão crítica*, apontada por Elikia M'Bokolo¹⁷¹; num processo que reivindica, agora, mais que o anterior *direito de narrar*, o direito de ressignificar, como colocado por Lynn Mário T. M. de Souza¹⁷²; de ler criticamente a “des-realização” (termo tomado a Homi K. Bhabha¹⁷³) da igualdade prometida, de cobrar pelas palavras

¹⁶⁹ REIS, Eliana Lourenço de. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1999, p. 120.

¹⁷⁰ APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Op. Cit., p. 213.

¹⁷¹ M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* - Tomo II. Op. Cit., p. 593.

¹⁷² SOUZA, Lynn Mário T. Meneses de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In ABDALA JÚNIOR, Benjamin. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagens, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 130.

¹⁷³ BHABHA, Homi K. Democracia des-realizada. In *Tempo brasileiro*, nº 148, jan.-mar. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002, pp. 67-80. Bhabha anota que o uso do termo “des-realização” segue o sentido do conceito de “distanciamento” proposto por Berthold Brecht: “uma *distância* crítica ou alienação desvelada no início da nomeação da construção da experiência democrática e suas expressões de igualdade.” Bhabha atribui ainda outro sentido a seu uso de “des-realização”, o “sentido surrealista”, “isto é, situar um objeto, idéia, imagem ou gesto num contexto **que não lhe é próprio**, com o propósito de desfamiliarizá-lo, para frustrar sua **referência** naturalística ou normativa [...]”. [p. 70, os negritos são do autor]. O uso que faço aponta de modo mais detido ao primeiro sentido apontado por Bhabha (o de uma distância crítica), mas também não deixa de apontar para o segundo (o deslocamento da referência original), pois que meu uso de “des-realização” não incide necessariamente sobre a “experiência democrática”, mas sim sobre todo o ideário de sonhos e projetos pós-independentes, que não se colocaram por meio de uma via democrática, mas sim por meio de um partido único (a FRELIMO).

ditas e escritas, de perguntar, como faz Mia em *Terra sonâmbula*: “onde estão os princípios, a razão que pediram aos mais jovens para dar suas vidas?”¹⁷⁴

O *desanoitecer das vozes*, neste segundo sentido que proponho, mais específico à obra miacoutiana, diz respeito a esses processos – deslegitimação da nação narrada, desilusão crítica, direito de resignificação, crítica à des-realização de promessas – apontados pelos pensadores convocados ao texto; diz respeito aos modos como eles se deram na história moçambicana, aos modos como em sua literatura Mia os ler e os escreve, entendendo, com Paul Ricoeur, que “uma das funções da ficção, misturada com a história, é liberar retrospectivamente certas possibilidades não realizadas do passado histórico”¹⁷⁵. Penso que a obra miacoutiana se constitui acatando essa “função” da escrita literária.

Algo que começa já em *Raiz de orvalho*, o primeiro livro. Nele, Mia um pouco *des-realiza* a linha oficial seguida pela literatura moçambicana de então. Sua poesia, marcada por um lirismo mais intimista, pretendia, em suas palavras, ser uma “certa reacção contra esta única forma de escrever”, então dominante em Moçambique, que era a de uma literatura marcadamente militante, “explicitamente política, ao serviço da causa revolucionária, etc.” O projeto que animava o livro, para Mia, era uma afirmação do *eu*, “não contra o *nós*, mas a favor dum coletivo mais verdadeiro.” Tanto que, apesar desse intento de afirmação de um lirismo intimista, também havia, junto a esses, “poemas de exaltação de uma causa”, “marcados do ponto de vista ideológico”¹⁷⁶ (veja-se o poema “Eles”, já antes transcrito). A poesia de *Raiz de orvalho* surgia carregando nas linhas de seus versos algumas questões prementes àqueles tempos de Moçambique, e que tinham haver justamente com o papel, o *compromisso* – termo complexo¹⁷⁷ – da literatura em pôr-em-escrita a nação.

¹⁷⁴ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Op. Cit., p. 171.

¹⁷⁵ RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* – Vol. III (O tempo narrado). Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 327.

¹⁷⁶ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1000-1001.

¹⁷⁷ A complexidade que aponto é aquela que podemos ler em Raymond Williams, em seu *Marxismo e literatura*, e que passa pela percepção de que o compromisso e o alinhamento de uma escrita não devem ser tidos como algo fora da escrita (determinando-a), uma “mensagem” a ser transmitida. O entendimento proposto por Williams (a “posição marxista mais significativa”) é o de se pensar a “ligação radical e inevitável entre as relações sociais do escritor (consideradas não só individualmente, mas em termos das relações sociais gerais da ‘literatura’ numa sociedade e períodos específicos, e dentro destes as relações

Para Mia, era essa concepção do mundo – excludente dos *eus* – que fazia anoitecer as vozes. Sem estar disponível à escuta das muitas nações havidas dentro da nação moçambicana, produzia-se, no máximo, indivíduos como um certo “marxista não-praticante”, ou, “por respeito ao marxismo”, um “marxistianista”, retratado por Mia em “O secreto namoro de Deolinda”, um dos textos de *Cronicando*:

Ele desconhecia a alma da sua nação, despatriado, autogâmico. A política dera-lhe um véu, em vez de uma ponte para atravessar as distâncias. Ele deixou de escutar Moçambique, seus muitos protagonistas.

Durante catorze anos, este homem não falou: apenas usou da palavra. Seu único cenário de existência era a reunião. Não se deteve na rua, no caudal do passeio. Não repartiu bula-bulices [conversa fiada] com a vizinhança. O povo, para ele, começa e acaba no empregado doméstico. O resto, são as massas. Assim mesmo, vagas e cacimbolentas [de cacimbo, névoa]. Nem ele sabe o concreto de um vivente, seu nome, sua história. Coitado do marxistianista, sem aperto de mão que lhe aqueça.¹⁷⁸

O coitado do marxistianista, se era um homem usador da palavra, certo era ser um homem de voz anoitecida, voz sem fala, que não aquecia, que não encostava na vida, nas bula-bulices das gentes.¹⁷⁹

Gentes cujas vozes incitaram a necessidade da prosa no poeta Mia Couto. Ao se iniciar aí (na prosa), são justamente as vozes que entende estarem anoitecidas que Mia traz a suas páginas. São elas que lhe dão título e substância.

Vozes anoitecidas, de 1986, é uma reunião de doze contos. Na nota de abertura ao livro, Mia escreve: “estas estórias desadormeceram em mim sempre a partir de qualquer coisa acontecida de verdade mas que me foi

sociais existente em determinados tipos de literatura), e o ‘estilo’, ou ‘formas’, ou ‘conteúdo’ de sua obra, agora considerados não abstratamente, mas como expressões dessas relações.” (p. 203). Ou seja: compromisso/alinhamento não são um *fora* que determinam um *dentro* da obra; é na tensão que eles se dão, “nas complexidades da prática” (p. 202). [WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Op. Cit.]

¹⁷⁸ COUTO, Mia. *Cronicando*. Op. Cit., p. 134.

¹⁷⁹ Gentes como as do conto “Na hora da mudança”, do livro *As vozes que falam de verdade*, de Marcelo Panguana – aqui emaranhando as questões postas pela obra de Mia à de seus pares –, sempre dadas a “mexericos”: “Ali, naquele recanto do bairro de Inhagoia era sempre assim. Um mexerico aqui, outro acolá, e a conversa desenvolvia-se, intrigava, transformando-se em cada hora e local em mistério ou humor, conforme a conveniência e a eloquência de cada um.” [PANGUANA, Marcelo. Op. Cit., p. 52.]

contada como se tivesse ocorrido na outra margem do mundo.”¹⁸⁰ E esse fio de *qualquer coisa acontecida de verdade* diz respeito, em boa medida, aos tempos da guerra civil que, de 1976 a 1992, foi-se, paulatinamente, alastrando por todo o país, sobretudo no espaço rural, espaço do desenrolar da maioria dos contos do livro. Tempos depois, em 1992 (quando se finda a guerra), numa entrevista a Michel Laban, indagado sobre como explicava esse título (*Vozes anoitecidas*), Mia remete a sua nota de abertura ao livro, esclarecendo que:

trata-se de histórias que foram recolhidas através de depoimentos, através de vozes que, estando presentes na realidade moçambicana, estão como se fossem ocultas numa certa neblina. Não estão adormecidas, porque elas estão num estado de vigília latente, mas estão como se estivessem sujeitas a uma espera tal qual a noite. Daí vozes que estão em estado de noite, aguardando este toque da madrugada que as faça despertar.¹⁸¹

A guerra, que opôs FRELIMO e RENAMO, seria o tempo dessa espera a que as vozes se viam então sujeitas. Ela que trouxe a ruptura de um ordenamento do mundo presente nesses espaços, que incluía não apenas os vivos, pois que se sustentava no equilíbrio da relação havida entre os vivos e os idos. Não é acaso que um estudioso desse conflito, Christian Geffray, debruce-se sobre tais rupturas ao buscar “a causa das armas” da guerra em Moçambique. *Dando voz* a “chefes linhageiros”, estes lhe dão sua “teoria” sobre as origens da guerra. É o caso de Yamaruzu, “a decana duma linhagem nobre da região”. Eis a sua versão:

Eram os *mpéwé* [chefes] que faziam existir a comunidade através do *epepa* [...]. Graças ao *epepa* a desgraça nunca atingia a comunidade. Esta guerra que nos aflige hoje foi fabricada pelo “*abaixo*”. Não podíamos fazer nada: não podíamos depositar o *epepa* nem podíamos ir a nenhum local sagrado porque tínhamos medo. Quando nos surpreendiam a depositar o *epepa*, éramos presos.

Foi por isso que deixámos de depositar o *epepa*: para deixar os donos [a FRELIMO] fazerem o que queriam, para deixar os *akunha* fazerem o que queriam. Deixámos de por o *epepa* e por causa disso a guerra, quando chegou, não pediu autorização para entrar. A comunidade era regularmente protegida pelo *epepa*. Então, quando a guerra veio..., esta guerra, na nossa comunidade, já ninguém a podia impedir.¹⁸²

¹⁸⁰ COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op. Cit., p. 19.

¹⁸¹ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1017.

¹⁸² GEFFRAY, Christian. Op. Cit., p. 27-28. As interpolações entre colchetes são do autor.

E aqui vale trazermos para o corpo do texto as notas que Geffray apõe à fala de sua depoente. Creio que elas são de fundamental importância para percebermos o *anoitecimento* das vozes a que se refere Mia couto.

Primeiramente, por ser a espinha dorsal da fala da depoente, consideremos a conceituação de Geffray para o “epepa”:

O *epepa* é a farinha de sorgo que cada chefe de linhagem (*humu*) tem e que lhe permite comunicar com os antepassados do seu grupo. No momento da consagração do *mpéwé*, chefe de chefatura, este recebe uma porção do *epepa* de cada um dos chefes de linhagem que pertencem a sua chefatura. O *epepa* do *mpéwé* é, pois, especial e permite-lhe comunicar com o espírito dos antepassados de todos os membros de sua chefatura, independentemente da sua origem linhagística. A protecção desses espíritos é frequentemente invocada em caso de doença, de seca, para conjurar malefício ou, no caso presente, o flagelo da guerra.¹⁸³

Outra nota de Geffray é a que remete ao termo “abaixo”. Nela, ele nos informa de que sua depoente está-se a referir “aos *slogans* ritualmente proferidos pelas novas autoridades locais, que marcam o início e o fim das suas intervenções públicas.” Assim, o “abaixo” referido designa, na fala de Yamaruzu, “a Frelimo e a veemência do seu discurso”.¹⁸⁴ Um discurso “materialista”, *crente* confesso nos seus *iluminados* valores, os quais, com uma certeza inquebrantável, *poriam abaixo* “o tribalismo” e o “obscurantismo”, “a superstição” e “as ideias tradiconalistas e reaccionárias” que caracterizavam, no entender do “poder novo”, as “feudais sociedades tradicionais” ainda presentes, vivas em sua reprodução social, no espaço (sobretudo rural) moçambicano.¹⁸⁵

Uma última nota de Geffray refere o termo “akunha”:

Akunha (sing. *n'kunha*) significa literalmente “brancos” (a cor) e designava outrora os europeus. O termo designa hoje por extensão

¹⁸³ Id. Ibidem., nota de rodapé de nº 3.

¹⁸⁴ Id. Ibidem., nota de rodapé de nº 4.

¹⁸⁵ Tratam-se de ideias e imagéticas reiteradas por toda a produção discursiva dos líderes frelimistas. Os termos destacadas nesta passagem estão no discurso proferido por Samora Machel, em 16 de fevereiro de 1978, durante a reunião de abertura do ano letivo de 1978, realizada em Maputo. [MACHEL, Samora. *A educação é uma tarefa de todos nós: orientações do presidente Samora Machel no início do ano lectivo de 1978*. Maputo: Tipografia Notícias, 1978.]

todas as pessoas bem vestidas, ricas ou que dispõem duma autoridade exterior à sociedade local, qualquer que seja a cor da sua pele. No caso presente [da fala de Yamaruzu], trata-se das novas autoridades políticas da Frelimo.¹⁸⁶

Estes apontamentos do pensamento de Christian Geffray acerca da “causa das armas” em Moçambique aqui trazidos vão ao encontro do de Mia Couto em sua percepção sobre o *anoitecimento* das vozes por ele percebido (e ficionalizado) em Moçambique.

Em suas obras, temos evidenciada a força da presença dessas relações com o mundo dos idos – antes lida no depoimento de Yamaruzu a Geffray – no ordenar do mundo rural moçambicano, em seu ciclo de reprodução social, em diálogo com o mundo natural. São eles (os idos, os antepassados), por exemplo, que “mandam na vontade da chuva”, como nos lembra um velho senhor, de nome Jossias, personagem do conto “De como o velho Jossias foi salvo das águas”, de *Vozes anoitecidas*.

Chuva essa que, nos tempos de sofrimento da guerra, não vinha. No conto, nos é dito que “durante três anos os velhos insistiram, conversando com os mortos”, mas “nem uma gota se convencera a descer”¹⁸⁷, tudo que se via eram “os destroços dos machimbombos [ônibus] queimados” ajuntados “ao sofrimento das machambas [roças, terras de cultivo] castigadas pela seca”. Daí que muitos já se perguntassem: “agora só o sol é que chove?”¹⁸⁸ As lembranças do velho Jossias remetem aos tempos de longas secas porque passou Moçambique (década de 1980 e 1990¹⁸⁹) e que, na interpretação de mundo das comunidades rurais, mantinham laços de relação com os acontecimentos da guerra, em seu desrespeito para com os ritos e deveres devidos aos mortos.¹⁹⁰

¹⁸⁶ GEFFRAY, Christian. Op. Cit., p. 28, nota de rodapé de nº 5.

¹⁸⁷ COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op.cit., p. 106.

¹⁸⁸ Id. Ibidem., p. 98.

¹⁸⁹ João Paulo Borges Coelho, em estudo sobre as calamidades naturais vivenciadas em Moçambique desde a independência, apresenta-nos um quadro dessas calamidades. Nesse quadro, que vai de 1976 a 2001, há registro de secas para os anos de 1981, 1987, 1991 e 1994. No quadro, são destacados ainda cheias e ciclones. [COELHO, João Paulo Borges. Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural. In SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 217-251]

¹⁹⁰ Renato Manuel Matusse, Airton Bodstein de Barros e Angela Maria Abreu de Barros, em texto apresentado no *V Seminário Internacional de Defesa Civil* (realizado em São Paulo, entre 18 e 20 de novembro de 2009), nos dizem dessas calamidades, enfatizando a

E se as secas fizeram acumular sofrimentos, depois delas vieram as águas transbordadas, as cheias que assolaram Moçambique ao longo das décadas de 1990 e 2000¹⁹¹, tempo em que “os poços começaram a cuspir”; “a água crescia, as coisas e os bichos era só nadarem”, e os viventes a se perguntarem: “por que não descansas sofrimento? Depois de depois voltas mais outra vez...”¹⁹² Sofrimento lido por esses sofrimentos como uma fratura com os tempos em que a terra *conversava*, e em que essa *conversa* dos viventes com seus idos ordenava as linhas de sustento de seu mundo, em que essa conversa não era solapada pelos rebentamentos da guerra, em que a “tríade indivisível” natureza/sociedade/culto era respeitada.¹⁹³

Tanto que, findada a guerra, é a chuva – a *abensonhada*, “recado dos antepassados” e não apenas “assunto de clima” – que vem “lavar” a terra do sangue derramado pela guerra. É essa a versão de Tristezza, a velha do conto “Chuva: a abensonhada” de *Estórias abensonhadas* [1994]. Para a idosa senhora, não havia dúvida:

a chuva está a acontecer devido das rezas, cerimónias oferecidas aos antepassados. Em todo o Moçambique a guerra está parar. Sim, agora já as chuvas podem recomeçar. Todos estes anos, os deuses nos castigaram com a seca. Os mortos, mesmo os mais veteranos, já se ressequiam lá nas profundezas. [...].

— *Nossa terra estava cheia do sangue. Hoje, está ser limpa, faz conta é essa roupa que lavei.* [...]

[...] Para Tristezza a natureza tem seus serviços, decorridos em simples modos como os dela. As chuvadas foram no justo tempo encomendadas: os deslocados [da guerra] que regressam a seus

importância dos fatores culturais das populações no dimensionamento dos riscos e na gestão de calamidades naturais. Reconhecem, contudo, que o sistema de gestão de calamidades em Moçambique não incorporou esses fatores culturais e aqueles a ele ligados – as chamadas “autoridades tradicionais”. [MATUSSE, Renato Manuel; BODSTEIN, Airton; BARROS, Angela Maria Abreu de. Análise e avaliação do sistema de gestão de calamidades em Moçambique. Texto apresentado no V Seminário Internacional de Defesa Civil. São Paulo, 18-20 nov. 2009. Anais eletrônico. Disponível em: <<http://www.defencil.gov.br>>. Acesso em: 30. Jul. 2010.] Tal percepção é também partilhada por João Paulo Borges Coelho. Para esse historiador, “decorridos quase trinta anos desde a independência do país, as políticas de resposta à calamidades naturais continuam, pois, a reservar um lugar altamente marginal para as comunidades rurais neste processo.” [COELHO, João Paulo Borges. Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural. Op. Cit., p. 233.]

¹⁹¹ No quadro elaborado por João Paulo Borges Coelho, e já antes referido, há apontamento de cheias, em diferentes regiões, para os anos de 1977, 1978, 1985, 1989, 1996, 1998, 2000 e 2001.

¹⁹² COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op.cit., p. 108-110.

¹⁹³ COELHO, João Paulo Borges. Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural. Op. Cit., p. 235.

lugares já encontram o chão molhado, conforme o gosto das sementes. A Paz tem outros governos que não passam pela vontade dos políticos.¹⁹⁴

“A Paz tem outros governos”, nos é afirmado; tem outros modos de ser interpretada, significada, percebida pelas diversas gentes moçambicanas. Assim, quando Mia traz essas outras versões sobre os acontecimentos, sobre os motivos da guerra – qual seja: uma quebra com o mundo dos antepassados e não apenas uma questão de ordem político-militar, daí sua interferência nos ciclos da natureza, levando a constantes e seguidas secas e cheias –, ele está a nos propor um olhar (e uma escuta) mais atento para com esses outros modos de percepção e significação do mundo, não necessariamente regidos por ditames “racionalistas”, tidos como os “únicos” capazes de permitir cognição e ação, como pretendido pela FRELIMO e sua ideologia “materialista”, que podemos ler a partir das palavras de Samora Machel:

A transformação dum raciocínio metafísico, próprio à nossa sociedade tradicional, num raciocínio científico e materialista, único capaz de analisar e transformar a sociedade e de mobilizar as leis da natureza a nosso favor, a libertação da energia criadora das massas, asfixiadas pelo conservantismo e imobilismo da sociedade passada [...], constituem exigências presentes do desenvolvimento da guerra e da reconstrução nacional.¹⁹⁵

Ao nos propor um tal olhar (e escuta) mais atento aos diversos modos de significação presentes no espaço rural moçambicano, Mia coloca-nos à reflexão a percepção de que esses outros modos de estar e perceber o mundo permanecem vivos, dinâmicos na realidade social do país, não se tratando, pois, de algo do domínio do passado, mas antes da dinâmica da vida.

Tratam-se, pois, de vozes que, dentro da “sociedade nova” e “revolucionária” pretendida, foram ouvidas como resquícios obscurantistas, como práticas de um mundo “feudal” (segundo a interpretação frelimista), já em vias de extinção graças à “revolução” que se vivenciava; desouvidas vozes tidas como falas do avesso da razão e da ciência, indesejáveis nesse tempo novo em formação. Qualquer ligação a esse mundo não-materialista era tida

¹⁹⁴ COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. Op. Cit., p. 61-62.

¹⁹⁵ MACHEL, Samora. *O processo da revolução democrática popular em Moçambique*. Op. Cit., p. 31.

como forma de camuflagem da opressão; “os mitos e a superstição”, caucados na autoridade dos antepassados, eram não mais que uma máscara à “realidade cruel da opressão dos senhores feudais”¹⁹⁶ (leia-se “autoridades tradicionais”).

Assim, a guerra – um processo doloroso, complexo – confrontava diferentes leituras, sendo que uma delas, justamente a das gentes dos espaços rurais, ali “onde a nação estava ardendo”¹⁹⁷, permaneceu, por longo tempo, silenciada. O que não implica dizer que essas vozes e suas *falas* tenham desaparecido. Houve um anoitecimento, propõe Mia, mas não um aniquilamento.

Se esse tempo da guerra foi um tempo de espera, decerto haveria um tempo do despertar, do *desanoitecimento* das vozes. E que tempo seria esse? Que *madrugada* viria desanoitecê-las, como referido por Mia em sua nota de abertura a *Vozes anoitecidas*? Em seu entender,

a madrugada [desanoitecedora das vozes] é este encontro com os outros mundos que se harmonizam em Moçambique – ou que se desharmonizam [sic], ao mesmo tempo –, que convivem como se fosse uma comunhão de diferentes tempos, de diferentes séculos. Na medida em que elas [as “vozes anoitecidas”] conseguem repassar de um espaço para o outro, elas vão despertando, vão *desanoitecendo*. Vão desanoitecer através da via da poesia, da recriação literária.¹⁹⁸

Eis que aqui temos confessada a percepção de Mia acerca do “trabalho” da literatura em relação àqueles que não “cabem” no “retrato” oficial da nação: recriar, à medida que inventa, os moçambiques (os muitos moçambiques) que, em seu entender, convivem – se harmonizam e desarmonizam – no país do presente. Poder-se-ia dizer, e não creio ser demasiado esta implicação, que o *desanoitecer das vozes* pode ser lido como um “espírito de insatisfação”, que “não é uma emoção negativa nem um colapso da esperança”, mas insatisfação como “a capacidade de compreender” a partir do “regressar” às condições sociais e históricas daqueles que se encontram no domínio da morte social – os excluídos, os marginalizados, os

¹⁹⁶ MACHEL, Samora. *Estabelecer o poder popular para servir às massas*. Rio de Janeiro: Coderci, 1979, p. 15.

¹⁹⁷ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. Op. Cit., p. 19.

¹⁹⁸ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.017.

desprovidos”¹⁹⁹, aqueles que estão como que ocultos *numa certa neblina*, que estão *sujeitos a uma espera*.

São gentes, essas que a ficção do autor objetiva desanoitecer, como os “aparecidos” Luís Fernando e Aníbal Mucavel, do conto “A história dos aparecidos”, de *Vozes anoitecidas*; dois “mortos certos”, idos nas águas dos tempos das enchentes, mas que teimaram em viver, em voltar a sua aldeia. Regressados, depois de muito sofrerem, longe de uma qualquer alegria pela sobrevivência, o que receberam foram as cobranças ao respeito dos normativos daqueles tempos:

[...] chamaram os milícias. Compareceu Raimundo que usava a arma como se fosse enxada. Estava a tremer e não encostou outras palavras:

— *Guia de marcha*. [uma autorização, criada no governo pós-independência, que se carecia para transitar fora do lugar de morada]

— *Você está maluco, Raimundo. Baixa lá essa arma*.

[...]

A conversa não se resolvia. Luís e Aníbal foram autorizados a entrar para se explicarem às autoridades.

— *Vocês já não são contados. Vão morar onde?*²⁰⁰

Depois da “estrutural” recepção, os aparecidos foram levados à presença de mais autoridades: “vamos falar com o chefe dos assuntos sociais. Ele é que tem a competência do vosso assunto.” Por estas palavras, os aparecidos mais se entristeceram: “agora somos assuntos?” Na presença da autoridade competente, foram explicados do “peso deles, mortos de regresso imprevisto”: “— *Olha: mandaram os donativos. Veio a roupa das calamidades, chapas de zinco, muita coisa. Mas vocês não estão planificados*.” Cogitou-se a possibilidade de consulta às “estruturas superiores”, mas se ponderou:

— *Não podemos consultar as estruturas do distrito, dizer que já apareceram fantasmas. Vão responder que estamos envolvidos com o obscurantismo. Mesmo podemos ser punidos*.

— *É verdade – confirmou outro. – Já assistimos um curso da política. Vocês são almas, não são a realidade materialista como eu e todos que estão connosco na nova aldeia*.²⁰¹

¹⁹⁹ BHABHA, Homi K. Ética e estética do globalismo: uma perspectiva pós-colonial. In ____ et. al. *A urgência da teoria*. Trad. Catarina Mira et. al. Lisboa: Tinta da China/Fund. Calouste Gulbenkian, 2007, p. 43.

²⁰⁰ COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op. Cit., p. 117-118.

Não obstante o receio de consulta às *estruturas superiores*, uma comissão veio à aldeia e, por fim, decidiu e anunciou a “conclusão oficial: os *camaradas Luís Fernando e Aníbal Mucavel devem ser considerados populações existentes.*” Mas, advertiu-se, “*é bom serem avisados que não devem repetir essa saída da aldeia ou da vida ou seja lá de onde. Aplicamos a política da clemência, mas não iremos permitir a próxima vez.*”²⁰² Em resumo: os dois aparecidos que ficassem agradecidos por terem o direito (oficial) de serem considerados gentes, *populações existentes*, uma *realidade materialista*.

Como alguém que viveu o tempo épico da independência, da vitória da luta contra o colonialismo irá pensar (sentir, imaginar, recriar, escrever) esse desprivilegiar das pessoas, em nome de quem se conceberam todos os sacrifícios? Essa indagação deve ser colocada à obra de Mia e às suas memórias; é ela (essa indagação) que nos impõe a consideração da historicidade – o confronto entre expectativa e experiência, lembremos – como um dos elementos marcantes na escrita do autor. Essa dimensão que quero colocar pode ser lida nas linhas de um texto por ele pronunciado em uma sua conferência sobre os trinta anos de independência de Moçambique. Nesse texto, Mia faz uso de suas memórias da madrugada de nascença de sua nação, na qual mesmo o tempo “se curvou” aos imperativos da história. Leiamos:

Na noite de 24 de Junho, juntei-me a milhares de outros moçambicanos no Estádio da Machava [em Maputo, a capital] para assistir à proclamação da Independência Nacional, que seria anunciada na voz rouca de Samora Moisés Machel.

O anúncio estava previsto para a meia-noite em ponto. Nascia o dia, alvorecia um país. Passavam 20 minutos da meia-noite e ainda Samora não emergia no Pódio. De repente, a farda guerrilheira de Samora emergiu entre os convidados. Sem dar confiança ao rigor do horário, o Presidente proclamou: “às zero horas de hoje, 25 de Junho...” Um golpe de magia fez os ponteiros recuarem. A hora ficou certa, o tempo ficou nosso.

[...] Mais que um país celebrávamos um outro destino para as nossas vidas. Quem tinha esperado séculos não dava conta de vinte minutos a mais.²⁰³

²⁰¹ Id. *Ibidem.*, p. 119.

²⁰² Id. *Ibidem.*, p. 123.

²⁰³ COUTO, Mia. Moçambique: 30 anos de independência. Op. Cit.

“Quem tinha esperado por séculos não dava conta de vinte minutos a mais”: leio nesta frase breve um longo horizonte de expectativas, ponto fulcral para as referências de todas as experiências por que passou Mia e Moçambique aquela madrugada. Que, no rastro de suas memórias, representava o “grau zero” da escrita da nação, partilhada por milhares de “moçambicanos” naquele estádio e por muitos outros milhares por todo o país.

A nação desanoitecia – “o tempo ficou nosso”, diz Mia. Todas as vozes, agora, se faziam ouvir, numa babel libertária²⁰⁴ daqueles que, por longo tempo, haviam permanecido em *estado de noite*, em sofrida espera. Era o que se cria: “nós ainda pensávamos [...] que era possível mudar o mundo, pelo menos criar uma sociedade nova naquele espaço.”²⁰⁵

Não foi bem assim. É isto que a obra de Mia Couto nos dá a ler. É isto que suas intervenções, em muitas e diversas oportunidades, nos dizem: “Trinta anos depois poderíamos ainda fazer recuar os ponteiros do tempo?” [como naquela madrugada de 25 de junho de 1975] “A mesma crença mora ainda no cidadão moçambicano? Não, não mora”²⁰⁶, responde-se Mia. Tanto que essa noite de nascença da nação – em que mesmo o tempo “vergou-se” à vontade, acionada por sua memória, convive com outras noites, por ele imaginadas.

Noites como as que temos em *Terra sonâmbula* e em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, nas quais esse nascer, metaforizado em dois partos, se converte num ato vazio (em *Um rio...*) ou se vê relegado à completa desumanização (em *Terra sonâmbula*). Definitivamente, aquela mesma crença não mora mais no cidadão moçambicano. “Hoje [fala em 1992] eu já não tenho essa ilusão.”²⁰⁷ E esse processo de perda da ilusão (e da confiança, sobretudo) é também parte – são linhas do mesmo tramado – dos “trabalhos da memória” de que fala o historiador Elikia M’Bokolo, quando nos diz que,

²⁰⁴ Expressão que, para o caso moçambicano, vai além do ornamento textual, pois que Moçambique “está classificado entre os primeiros 15 países da África com elevada diversidade linguística”, incluindo-se aí o fato de partilha linguística (línguas que “violam as fronteiras geográficas”) com países vizinhos: Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue, África do Sul, Suazilândia. [Cfe. LOPES, Armando Jorge. Reflexões sobre a situação linguística de Moçambique. In CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. Op. Cit., p. 35-46.]

²⁰⁵ COUTO, Mia. *Moçambique: 30 anos de independência*. Op. Cit.

²⁰⁶ Id. *Ibidem*.

²⁰⁷ COUTO, Mia. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1001.

paralelamente às investigações dos especialistas, um muito *complexo trabalho da memória* não cessou de agitar as sociedades africanas após as independências, *sem dúvida em relação com as desilusões nacionais*, muitos visíveis nos anos 1980 [...].²⁰⁸

Este apontamento de M'Bokolo alude a questões fundamentais para as reflexões sobre a pós-colonialidade africana, sobretudo para aquelas que tomam a literatura por matéria e pensamento: essa literatura faz parte do *complexo trabalho da memória* que se efetiva nesses espaços, que se dá *paralelamente às investigações dos especialistas*. É a este trabalho que Inocência Mata nomina de “funcionamento’ extraliterário” da literatura africana. Para Mata,

[...] talvez devido à natureza recente e por vezes ambígua das instituições do saber nas sociedades africanas, a literatura acaba por ser subsidiária de saberes que as Ciências Sociais e Humanas proporcionam. [...]

Neste contexto, acabam os referenciais literários, em princípio apenas ficcionais, por enunciar problemáticas (políticas, ético-morais, socioculturais, ideológicas e económicas) que seriam mais adequadas ao discurso científico *strictu senso*. Assim, a literatura, baralhando os “canónicos” eixos da dimensão prazerosa e gnoseológica, do prazer estético e da função sociocultural e histórica, vai além da sua “natureza” primária, a ficcionalidade [...].²⁰⁹

Por tais circunstâncias, de formação recente e desenvolvimento por vezes incipiente dos saberes “canónicos”, é que, “não raro”,

[...] apenas por via da literatura [é] que as linhas do pensamento intelectual nacional se revelam, e se vêm revelando, em termos de várias visões sobre o país, actualizando identidades sociais, colectivas e segmentais, conformadas nas diversas perspectivas e propostas textuais.²¹⁰

No que se refere ao saber historiográfico, a sua natureza recente nas sociedades africanas é destacada por Elikia M'Bokolo. Para o historiador, a

²⁰⁸ M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* - Tomo II. Op. cit, p. 605-606. Os grifos são meus. Lembremos que *Vozes anoitecidas* sai editado em 1986, três anos após os poemas de *Raiz de orvalho*, de 1983.

²⁰⁹ MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? *Ipotesi* – revista de estudos literários. Juiz de Fora-MG: Ed. UFJF, vol. 10, nºs 1 e 2, pp. 33-44, 2006, p. 34.

²¹⁰ Id. *Ibidem*.

história, “como disciplina científica”, em África, começou com a chamada “geração de 1956”. Esse marco em 1956 deve-se ao fato de ser esse

[...] o ano em que se viram vários universitários africanos receber na Europa os seus títulos académicos mais elevados e que, sobretudo, deu simultaneamente a alguns jovens historiadores a oportunidade de suscitar a questão “do lugar e da função da história numa África em emancipação” na altura do Congresso dos Escritores e Artistas Negros, organizado na Sorbonne, pela revista *Présence Africaine*.²¹¹

Uma questão – essa que respeita ao escrever da “própria história” – a que Mia se refere numa sua conferência proferida em Maputo, em 2006, em homenagem a Henri Junod (missionário e estudioso suíço, autor de destacadas obras sobre diversos povos de Moçambique), quando diz:

Durante séculos, missionários [e não só; pensemos nos muitos estudiosos, sobretudo das chamadas “ciências dos povos primitivos”] europeus tiveram a incumbência de escrever a História de África. Daí resultou que parte do retrato do nosso passado mais recente seja uma imagem produzida por missionários como Henri Junod. Como se fosse um caso de “vingança”, nós estamos agora a escrever a história desses indivíduos que escreveram a nossa história.²¹²

São questões como essa que se colocam à reflexão dos estudos pós-coloniais, nos quais as histórias africanas ganham escrita e discussão, num processo de tomada de rédeas da própria história, da possibilidade de expor o próprio olhar sobre as “verdades” escritas por outros. Daí o carácter analítico, mais que cronológico, do conceito de *pós-colonial*, como ressaltado por diversos autores²¹³, não obstante o entrelaçar desse carácter analítico com o tempo histórico a que ele remete, numa imbricação que se faz contestadora das narrativas legitimadoras, sejam as do cânone colonial, sejam as da escrita pedagógica (oficial) da nação.

Uma escrita que, no caso de Mia Couto, mantém uma relação íntima com o pensamento e a escrita da história de seu país, uma ficção que tem

²¹¹ M'BOKOLO, Elikia. África negra: história e civilizações - Tomo II. Op. Cit., p. 591.

²¹² COUTO, Mia. A última antena do último insecto – vida e obra de Henri Junod. In _____. *E se Obama fosse africano e outras intervenções*. Op. Cit., p. 156.

²¹³ Como APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Op. Cit.; SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In RAMALHO, Maria Irene; RIBEIRO, António Sousa Ribeiro (Orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Lisboa: Afrontamento, 2001; BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Op. Cit.

tomado em sua oficina criativa a mesma matéria de que se serve o historiador: os vestígios e as memórias do passado – “decretos, recortes de jornal, etc.”, material que têm sido antropofagiado em sua escrita²¹⁴, e, a partir desses materiais, nos tem proposto uma leitura outra da complexidade do passado, num rico entrecruzamento entre a história e a ficção.

Um jogo que podemos expressar num pensamento de Mia, segundo o qual “a história de qualqueríssimo país é um texto de parágrafos salteados. Só o futuro os ordena, alisando as linhas, retocando as versões.”²¹⁵ É nesse trabalho de *ordenar e alisar linhas, de retocar versões, de juntar parágrafos salteados*, que história e ficção se entrecruzam.

Seria a esse processo criativo que Christine Broke-Rose chama de “história palimpsesta”, enfatizando, a partir da imagética propiciada pela expressão, o trabalho de uma escrita que se faz rasurando outras escritas e desse modo sugerindo as tramas que se tecem entre a literatura e a história. A expressão aponta-nos ainda para a complexidade dessas relações em nações que tem de lidar com passados ainda presentes (o colonial, o dos projetos nacionais desmoronados), ainda próximos, bem como nos aponta para o intrincamento dessas relações com as problemáticas neocoloniais, a persistirem nesses espaços.²¹⁶ E não se pode esquecer – quem nos lembra é Raymond Williams – que “a percepção de ‘uma nação’ que tem ‘uma literatura’ é um desenvolvimento decisivo no plano social e cultural, e provavelmente também político.”²¹⁷

No caso de Moçambique, o “provavelmente” é certamente.

²¹⁴ Cfe. BURKE, Peter. *História e teoria social*. Trad. Klauss Brandini Gerhart e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Unesp, 2002, p. 177. Essa mesma questão é colocada por Roger Chartier, em seu *A história ou a leitura do tempo* [Trad. Cristina Nunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 27].

²¹⁵ COUTO, Mia. *Cronicando*. Op. Cit., p. 134.

²¹⁶ Para Broke-Rose, a ficção *palimpsesta* (que outros autores preferem nominar como “realismo mágico”) surgiu no último quartel do século XX e “renovou por completo a arte agonizante do romance” (p. 149), tendo sua possível nascença se dado com *Cem anos de solidão*, romance do colombiano Gabriel Garcia Márquez. Dentre outros nomes que a autora inclui nessa perspectiva, estão: Carlos Fuentes, Umberto Eco, Milan Kundera, Salman Rusdie. A idéia do termo “história palimpsesta” vem da expressão “palimpsesto descascado”, de Rushdie, em seu romance *Vergonha*. [BROKE-ROSE, Christine. *História palimpsesta*. In ECO, Umberto. (Org.). *Interpretação e superinterpretação*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.]

²¹⁷ WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Trad. Sandra G. Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 256 [no vocábulo “Literatura”].

1.4 – Literatura moçambicana: considerações sobre um “edifício a ser” [?]

Em um texto acerca de um livro de contos de Nelson Saúte, *O rio dos bons sinais*, Mia Couto nos possibilita ler algo da sua percepção do entrelaçamento do fazer literário aos domínios do social e do político em seu país. Em seu entendimento, “a literatura moçambicana vive como se fosse o outro nome de Moçambique. O país, em estado de ficção, encontra no escritor um parceiro cúmplice da sua própria invenção.”²¹⁸

Esse reconhecimento de Mia de tal cumplicidade é uma percepção que, já a algum tempo, vem sendo destacada por diversos estudiosos da literatura produzida em Moçambique. Como lembram esses pesquisadores, em seu processo formativo, essa literatura foi-se constituindo como um modo de contestação de uma ordem (política, social, cultural) estabelecida: o colonialismo. Não admira, pois, a tenuidade existente entre arte e militância em seu desenvolvimento, sendo esta uma das “mais marcantes características” da literatura produzida em África no século XX.²¹⁹

Aqueles que se tem dedicado à escrita da história africana corroboram a percepção dos estudiosos da literatura. Ali A. Mazrui, no capítulo dedicado à literatura na *História Geral da África* (volume VIII), obra de referência nos estudos sobre o continente, faz especial destaque à “justa medida dos laços internos [da literatura] com a história geral da África”²²⁰.

²¹⁸ COUTO, Mia. Texto de contracapa. In SAÚTE, Nelson. *O rio dos bons sinais*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007.

²¹⁹ A respeito, ver, entre outros: MAZRUI, Ali A. O desenvolvimento da literatura moderna. In *História geral da África* – Vol. VIII. Brasília: Unesco, 2010, pp. 663-696. Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasil>>. Acesso em: 28 jan. 2011; COELHO, João Paulo Borges. E depois de Caliban? Op. Cit.; LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Op. Cit.; NOA, Francisco. Literatura moçambicana: os trilhos e as margens. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Op. Cit.; HAMILTON, Russell G. A literatura dos PALOP e a teoria pós-colonial. *Via atlântica* – Revista do Departamento de letras clássicas e vernáculas da FFLCH-USP, São Paulo, nº 3, p. 12-22, 1999.

²²⁰ MAZRUI, Ali A. O desenvolvimento da literatura moderna. Op. Cit., p. 664.

Um laço que, no que toca a Moçambique, fica evidenciado nas propostas de periodização daqueles que se têm dedicado ao estabelecimento de uma *história da literatura moçambicana*, na qual ciclos/momentos/períodos literários vão sendo discernidos a partir e em paralelo aos ciclos/momentos/períodos históricos do país, como mais adiante se explanará.

E já aqui uma consideração se nos impõe: dimensionar a extensão do entendimento do que seja a *literatura moçambicana*, pois que na extensão desse entendimento deparamos com complexas questões. A começar pela generalização na construção de tal objeto – a *literatura moçambicana* –, “uma coesão que ela, de facto, está longe de ter”, como pondera o historiador e escritor João Paulo Borges Coelho.²²¹ Mia partilha desse chamar de atenção de Borges Coelho acerca do “objeto” *literatura moçambicana*. Sua percepção comporta uma dúvida em relação à existência dessa unidade:

Existe uma literatura em Moçambique, mas eu *tenho dúvida se existe uma literatura moçambicana*. A *minha idéia de literatura é dinâmica*. Não basta que haja uma pessoa escrevendo, é preciso que haja pessoas lendo, discutindo, vivendo esta literatura, em bibliotecas, casas de leituras, que se estude, que se critique esta literatura. Isto é quase ausente em Moçambique, que é um país muito jovem, com apenas 23 anos [em 1998] e portanto tem uma literatura que é feita de casos. Não falo de mim, mas cada autor é uma espécie de universo literário formando aquilo que seriam as bases de *um edifício ainda a ser, que é a literatura moçambicana*.²²²

Em sua “ideia dinâmica” de literatura – implicando algo mais que haver uma pessoa a escrever –, Mia aponta para elementos a que podemos pensá-los a partir da concepção de “campo” de Pierre Bourdieu, que compreende a busca pela “afirmação da especificidade do ‘literário’” como sendo “inseparável da afirmação da autonomia do campo de produção que ela supõe e, ao mesmo tempo, reforça.”²²³ Nesse sentido, o estudo da obra literária deve levar em conta não apenas os seus criadores (“produtores diretos”), “mas também o

²²¹ COELHO, João Paulo Borges. E depois de Caliban? Op. Cit., p. 61.

²²² COUTO, Mia. “Moçambique é uma ilha”. Entrevista. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 29 ago. 1998. Grifos meus.

²²³ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 12 ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 2009, p. 70.

conjunto dos agentes e das instituições que participam da produção do valor da obra”.²²⁴

Mas se, para Mia, todo um conjunto de agentes e instituições é algo “quase ausente” em Moçambique, isso não invalida sua percepção/sentimento de que o “*edifício literatura moçambicana* ainda virá a ser. Há uma crença-certeza (não há dúvida) de que o futuro elevará mais alto esse edifício.

Um *edifício* que dependerá de muitos construtores, como o próprio Mia aponta: escritores, leitores, debatedores, estudiosos, críticos, espaços de circulação da literatura, etc. O que é dizer que o *edifício* é também um *artifício*, uma construção sempre posterior (um ajuntamento de coisas no futuro), a que se agrega “o novo” sempre costurando-o (ainda que tortuosamente, ainda que conflituosamente) ao “antigo”.

É a essa ordem de questões, a esse complexo processo envolvido na “definição do sistema literário nacional” que se refere Fátima Mendonça, professora na Universidade Eduardo Mondlane, de Maputo, ao ponderar que na definição de tal sistema não intervém

[...] apenas o conjunto de obras produzido. Na verdade, o desejo (consciente ou não) de nação vai sedimentando temas e formas discursivas como parte de um novo sistema literário, mas a sua existência só é assegurada por um reconhecimento posterior, pelos diversos elementos de recepção – crítica, reconhecimento nacional e internacional, prémios, edições nacionais e traduções – que, integrados no sistema de ensino – *curricula*, programas, manuais –, reproduzem conceitos e valores que, actuando em cadeia, convergem para a instituição do novo cânone, a literatura nacional.²²⁵

Se para Mia esses diversos elementos (de edição, recepção, crítica, etc.) são quase ausentes em Moçambique, não se pode esquecer que, em tempos pós-coloniais, tal fato não tem impedido que esses diversos elementos possam atuar a partir doutros espaços externos ao espaço “nacional”. Neste sentido, seu caso é exemplar, pois que sua edição, recepção, circulação, leitura e crítica tem-se, a cada obra, ampliado mais e mais. Não a partir de Moçambique, é certo, mas de Portugal, a ex-metrópole colonizadora, que tem

²²⁴ BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 259.

²²⁵ MENDONÇA, Fátima. Literaturas emergentes, identidades e cânone. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Op. Cit.*, p. 23.

buscado instituir um outro *edifício*: o de uma “literatura lusófona”. Todavia, não obstante essa exterioridade dos elementos atuantes no *campo literário moçambicano*, ambigualmente, suas atuações não têm deixado de contribuir para o erguimento do *edifício literatura moçambicana*.

Mesmo porque, em meu entender, o *edifício literatura lusófona*, para existir, carece – ambigualmente – dos *edifícios* das *literaturas nacionais* das ex-colônias “lusófonas”; senão (e certamente não) como um “campo” plenamente desenvolvido em todos os seus elementos constituintes, mas ao menos enquanto ponto de referência e legitimação.

Talvez o que tenhamos diante de nossos olhos seja o remodelamento – obra das problemáticas e reflexões pós-coloniais – de nosso entendimento das formações literárias (inclusive seus cânones) em termos “nacionais”. Se um dos campos de maior incisão de tais discussões é o que diz respeito ao ideário de nação, não admira que aqueles outros campos que a ele se ligam estejam sendo postos em questão, como é o caso da concepção de literatura em termos “nacionais”. Quiçá a dúvida de Mia sobre o *edifício literário moçambicano* passe por aí.

Uma dúvida a que estão imbricadas algumas discussões. Como as apontadas por Mia acerca da *quase ausência* de elementos do campo literário em Moçambique. Alguns apontamentos sobre essa realidade nos ajudarão a melhor ponderar suas (de Mia) dúvidas.

Segundo António Sopa, estudioso do campo editorial moçambicano, nos tempos coloniais a atividade editorial no território “deveu-se sempre ao voluntarismo de algumas personalidades, instituições e empresas comerciais, que estabeleceram algumas iniciativas verdadeiramente pioneiras na época”, sendo essa uma realidade sem mais significativa alteração nos tempos pós-independentes, exceto aquela proporcionada pelo Estado, em seu esforço alfabetizador da grande massa populacional analfabeta ao fim dos tempos coloniais. Em suma, defende Sopa, nos tempos independentes o quadro de reduzido espaço editorial voltado à criação literária não se alterou com significância.²²⁶

²²⁶ SOPA, António. Editoras em Moçambique. In CRISTÓVÃO, Fernando (Dir. e Coord.). *Dicionário temático da lusofonia*. Lisboa: Texto editores, 2005, p. 280. E aqui vale referir que em relação às “iniciativas pioneiras” mencionadas, uma delas, segundo Sopa, foi a edição

Uma realidade não só moçambicana. Considerando o espaço geral da África, Ali A. Mazrui enfatiza as dificuldades enfrentadas pelos escritores do continente: “a escassez de gráficas, a falta de editoras de um porte razoável, na maioria das regiões do continente, bem como o oneroso custo dos livros constituem os maiores obstáculos.”²²⁷

No Moçambique independente as atividades editoriais e de distribuição de livros estiveram à cargo do Instituto Nacional do Livro e do Disco (INLD), por meio de cuja iniciativa se editou, na década de 1980, a coleção *Autores moçambicanos*, em parceria com as Edições 70, de Portugal, sendo ela a primeira coleção a publicizar, na ex-metrópole colonial, uma *literatura nacional, moçambicana*. Outras iniciativas foram as da revista *Tempo* (de que Mia foi diretor nos anos de 1980), publicando antologias de poesia e crônicas, antes publicadas em suas páginas. Já a partir de 1982, com a fundação da Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO), a edição de obras literárias fica a cargo dessa instituição.²²⁸

Mas, afora essas iniciativas, apenas algumas poucas editoras privadas ou ligadas a instituições (algumas estrangeiras), editam a literatura que se produz em Moçambique. Em seu texto, datado de 2005, António Sopa enumera quatorze casas com atividades editoriais no país, sendo, destas: uma a Imprensa Universitária da Universidade Eduardo Mondlane, que edita alguns escritores (como Ungulani Ba Ka Khosa e Eduardo White), todavia não sendo esta a sua diretiva; três voltadas ao mercado da educação e dos livros didáticos, só esporadicamente publicando alguma literatura; uma vinculada ao missionarismo católico, editando também alguns estudos; quatro ligadas a instituições, voltadas à edição de trabalhos de cunho científico. Contando-se e descontando-se, pois, restariam cinco casas editoriais para dar vazão a toda a criação literária moçambicana, valendo enfatizar que o número de edições, bem como o quantitativo das tiragens são, em sua maioria, consideravelmente reduzidos.²²⁹

das coleções *Poetas de Moçambique e Prosadores de Moçambique*, pelo jornal *Notícias da Beira*, na década de 1950, sob a direção de Nuno Bermudes e Fernando Couto, pai de Mia Couto (p. 281).

²²⁷ MAZRUI, Ali A. O desenvolvimento da literatura moderna. Op. Cit., p. 664

²²⁸ SOPA, António. Editoras em Moçambique. Op. Cit.

²²⁹ Id. Ibidem., p. 280-282.

Isto considerado, vemos expressos, em alguns números, certos elementos constituintes da dúvida expressa por Mia Couto em relação ao haver já uma *literatura moçambicana*, entendida como um *campo* autônomo, composto de todas as suas instâncias: de produção, edição, circulação, crítica, etc. Mas é certo que essa dúvida pode ser pensada a partir de eventos nos quais ele próprio tomou parte, e que nos possibilitam dimensionar elementos constituintes do processo formativo desse *campo*, desse *edifício em construção* da *literatura moçambicana*.

É o caso do *Concurso literário nacional* (o primeiro com esse carácter) promovido pela revista *Tempo*, em 1980, e que gerou, por certo tempo, uma série de discussões acerca do fazer literário no jovem no país. O concurso foi anunciado em 28 de setembro de 1980, no nº 520 da revista. À sequência de debates, que trouxeram às páginas da *Tempo* uma série de discussões (algumas não de todo explicitadas), é que Maria Benedita Basto, estudiosa da produção literária do período, denomina “o caso do concurso literário”. O “caso”, pois, diz respeito a um conjunto de textos publicados pela revista entre os meses de fevereiro e março de 1981 após o anúncio do resultado do concurso. Um especial detalhe: à altura deste “caso do concurso”, o diretor da revista *Tempo* era um certo jovem de vinte e cinco anos, de nome Mia Couto.

Conforme anunciava, o concurso objetivava “projectar a nova literatura” moçambicana.²³⁰ E qual seria essa “nova literatura”? Eis o embaraço do caso. Mas antes de seu desfecho, em que esta questão se coloca, vale aqui vislumbrarmos o tempo em que este “caso” se dá. A isto nos convida Basto:

Cinco anos depois da independência, 1980 é um ano charneira entre a afirmação de um projecto [o projeto socialista da FRELIMO] e a confirmação das deficiências do mesmo. Começando com o discurso presidencial [de Samora Machel] que inaugura a “década da vitória contra o subdesenvolvimento”, um discurso que vive ainda do fulgor do *III Congresso* da FRELIMO em 1977 [no qual a FRELIMO assumiu-se oficialmente como um “partido de vanguarda” marxista-leninista], [...] o ano termina sendo o ponto de viragem para os primeiros reconhecimentos dos maus resultados de projectos de desenvolvimento económico e social, para o reconhecimento de uma falta de “laço de sentido” entre o Estado e as populações, abrindo para as medidas menos socialistas que o *IV Congresso*, em 1983 [...] virá a adoptar, ou mesmo para a assinatura de um controverso

²³⁰ *Revista Tempo*, Maputo, nº 520, 28 set. 1980. Apud BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas*. Op. cit., p. 24.

Acordo de Nkomati com a África do Sul, em 1984 [que acordou o cessar do apoio da África do Sul à RENAMO e o fim do apoio de Moçambique ao Congresso Nacional Africano (ANC), entre outros pontos]. É também neste início da década que a guerra com o MNR-Renamo se torna particularmente destruidora.²³¹

Como se lê, 1980, não obstante o “fulgor” em seu princípio, findava apontando para “viragens” de alguns rumos no projeto frelimista. O concurso literário da revista *Tempo*, apoiado pela Direção Nacional de Cultura, *poria-em-escrita* a nova nação moçambicana, seus novos valores literários. Era este o intento.

Ocorre que, na apreciação do júri (composto por Álvaro Belo Marques, Bruno da Ponte, Gulamo Khan, Luís Carlos Petraquim e Willy Waddigton), após lidos os noventa e três trabalhos inscritos, não houve nenhuma *nova literatura* a ser premiada. Por isso, decide-se o júri por atribuir apenas uma menção honrosa, ao conto “Abatido ao efectivo”, de autoria de Guilherme Afonso dos Santos. Em suas alegativas, o júri aponta para questões candentes aos escritores de então. Eis as palavras dos julgadores:

Em face do material que lhe foi entregue para sua apreciação, a decisão do júri não podia ser outra. Para isso o júri atendeu ao facto importante de se tratar de um 1º Concurso Literário de âmbito nacional, organizado por uma revista de justo prestígio, o que automaticamente confere às suas decisões uma *função didáctica*.

A poesia, o conto, a narrativa, o teatro que leu, situavam-se aquém de um mínimo de elaboração conseguida a partir dos materiais ou *a matéria-prima com que se faz a literatura: as palavras*.

O critério utilizado não foi o de um juízo de valor, estético ou outro, exterior às obras concorrentes, mas o de ler nessas obras a produção coerente e conseguida dos seus próprios valores.

O fracasso foi completo, à excepção do conto “Abatido ao Efectivo”, onde perpassa alguma coisa de técnica narrativa articulada, embora a servir um tema já gasto e de “cliché”. Com isto não queremos dizer que a Luta Armada ou esta realidade que hoje nos circunda sejam “clichés”, mas que nisso se tornam se confundirmos Literatura com palavras de ordem ou qualquer outro suporte de boa consciência ideológica.

Queremos dizer ainda que *a literatura não é discurso político*, embora haja discursos políticos que sejam autênticas obras literárias e qualquer texto seja o lugar onde circula, entre outras muitíssimas coisas, a posição ideológica de quem o escreveu.

Depois havia o perigo grave e, confessemos, já posto em prática de um qualquer conto ou poema que falasse do “guerrilheiro heróico e a luta de classes”, premiado pelo Júri, ser constituído em modelo

²³¹ BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas*. Op. cit., p. 23.

do que se deve ser ou do que não deve ser. Porque a revista tem prestígio e “se isto ganhou um prêmio então é assim e dentro desta temática que eu devo escrever”.

Referimo-nos a esta temática porque, infelizmente, os que se iniciam na produção literária poucos ou quase nenhuns pontos de referência literária possuem.

Para escrever é preciso ler. Ler outros livros e ler a realidade. E este duplo exercício deve constituir-se em prática permanente.²³²

As questões colocadas pelo júri eram prementes às discussões sobre o fazer literário àquela altura em Moçambique. A que modelos faziam referência os membros do júri? Que valor estético exterior à obra os preocupava? Eram questões que, pelo seu (do júri) pronunciamento, se colocavam. Todavia, elas não eram “de fácil enunciação em praça pública nos tempos que corriam”, como dito por Luís Carlos Petraquim, poeta, membro do júri, a Maria Benedita Basto. Tanto assim era que “foram precisos três parágrafos para o dizer e a frase saiu cautelosa”: “*com isto não queremos dizer que a Luta Armada ou esta realidade que hoje nos circunda sejam ‘clichés’, mas que nisso se tornam se confundirmos Literatura com palavras de ordem*”.²³³

Os “tempos que corriam” eram ainda marcados por processos ocorridos na sequência do III Congresso da FRELIMO, em 1977. Dentre eles a *Ofensiva cultural das classes trabalhadoras*. Que foi uma série de acontecimentos, organizados através do Instituto Nacional da Cultura, entre fevereiro e maio de 1977, antecedendo e preparando a *Reunião Nacional de Cultura*, em julho de 1977, incluindo-se nesses acontecimentos a divulgação, em jornais, de uma série de textos “teóricos”, com o objetivo de servirem de base a um “levantamento cultural do país”. Seu texto inicial dizia:

Nesta ofensiva será apelado às classes trabalhadoras moçambicanas o relato das suas experiências a nível do local de trabalho e residência, nomeadamente as conquistas da nossa revolução, sobre a neutralização dos sabotadores económicos, e a ofensiva da produção e da produtividade, a aliança operário-camponesa, o internacionalismo proletário, a nossa solidariedade com o Povo do Zimbawe [sic], a resistência e a luta contra o colonial-fascismo.

A recepção deste trabalho permitirá um estudo de pesquisa e avaliação cultural, sendo posterior o início de edições literárias, o

²³² *Revista Tempo*, Maputo, nº 538, 01 fev. 1981, p. 61. Apud BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas*. Op. cit., p. 25. Grifos meus.

²³³ BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas*. Op. Cit., p. 27.

apoio da prática artística e literária nos locais de trabalho e residência.²³⁴

As “considerações sobre literatura” saem logo depois, constando de uma introdução, “na qual se procura definir o que se entende por literatura”, sendo dito que “ela é oral e escrita”, que em África é sobretudo oral, que “tem uma função didáctica”, que é “uma escola da vida”; depois, segundo nos informa Maria Benedita Basto, “o resto do espaço é ocupado com uma lista de temas a tratar pelos futuros escritores [...]”, todos eles relacionados ao “Povo” e à “Revolução”.²³⁵ Daí o dizer desses escritores, aqui sintetizado numa fala do poeta Luís Carlos Petraquim, de que “éramos receptáculos de orientações”²³⁶.

É nesse tempo, pois, que “o caso do concurso” se desenrola, trazendo a público, com as devidas nuances e cautelas, as questões que tensionavam a criação literária e a busca de imposição de um modelo. Tudo isto ficou patente na sequência de textos recebidos e publicados pela revista *Tempo*, a partir da manifestação do júri.

Incluindo-se a do único premiado. Que se manifesta, após recebimento de uma carta assinada pelo diretor da *Tempo*, senhor Mia Couto, parabenizando-o pela menção honrosa. Em sua manifestação, Guilherme Afonso dos Santos entendeu que o júri “prestou um mau serviço a Moçambique”, que sua apreciação, partindo dos valores próprios das obras, como anunciado, constituía-se num outro “ditactismo” (intelectualista, descomprometido), oposto ao didatismo, dito clichê, da temática da luta armada.²³⁷

O “novo”: eis em torno do que giravam todas as discussões do “caso do concurso” – lembremos que era a promoção da “nova literatura” o objetivo anunciado do concurso. Por um lado, havia a “via oficial” (frelimista), entendendo o “novo” como a escrita subordinada à “linha” oficial, aos valores e temas “revolucionários”; por outro lado, para alguns jovens escritores, o “novo” era a possibilidade de fugir a essa “linha” oficial, de poder dizer do eu, “não

²³⁴ *Jornal Notícias*, Maputo, 16 abr. 1977, p. 3. Apud BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas*. Op. Cit., p. 34-35.

²³⁵ BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas*. Op. Cit., p. 35.

²³⁶ PETRAQUIM, Luís Carlos. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 914.

²³⁷ *Revista Tempo*, Maputo, nº 540, 15 fev. 1981, p. 57. Apud BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas*. Op. Cit., p. 32

contra o *nós*, mas a favor dum coletivo mais verdadeiro”, como já antes dito por Mia.

E para além do “caso” do concurso literário da *Tempo* (em que toma parte na qualidade de diretor dessa revista), Mia Couto, ao publicar suas primeiras obras, assim adentrando na cena literária moçambicana na qualidade de escritor, gera uma série de discussões acerca da “moçambicanidade” literária.

Assim foi com *Raiz de orvalho*, em 1983, obra poética publicada num momento em que os questionamentos e discussões acerca do “cânone militante” se acentuavam, em que novos autores se juntavam buscando novos caminhos, novas propostas literárias, sendo a iniciativa mais bem sucedida a que reuniu alguns jovens ao redor do projeto da revista *Charrua*, criada 1984, por Juvenal Bucuane, Hélder Muteia e Pedro Chissano, e ao redor da qual se juntaram outros autores, como Eduardo White. A revista, que teve vida ativa entre 1984 e 1986, tendo publicado oito números,

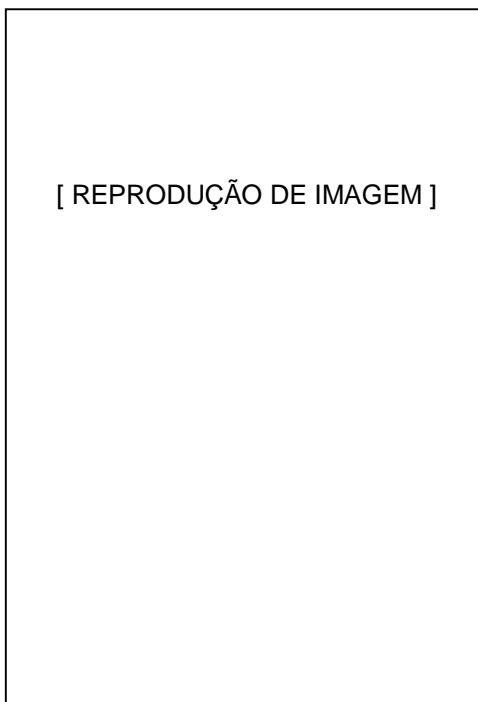
[...] apresentou um certo ecletismo, tendo em vista não ter chegado a definir um projeto único, abrigando perspectivas várias e plurais, coincidentes, apenas, quanto à opção por um intenso labor metafórico dos versos, à recusa de uma poética engajada e à afirmação de uma lírica voltada para os meandros subjetivos da alma humana,

conforme a análise de Carmen Lucia Tindó Ribeiro Secco, em estudo sobre a poesia moçambicana contemporânea. Para Secco,

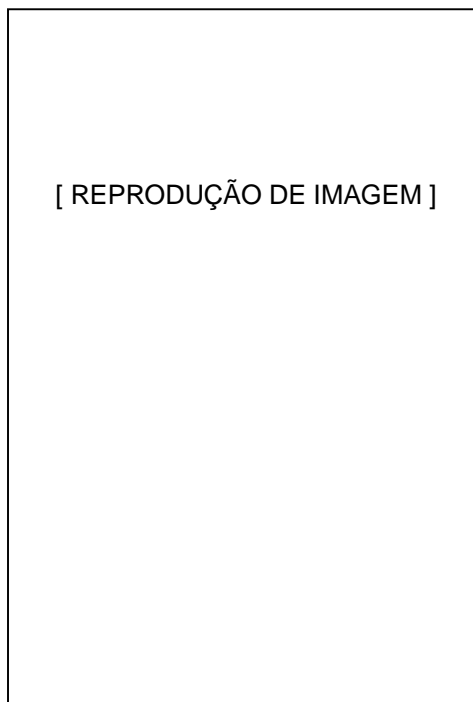
uma parte da poesia da *Charrua* se caracterizou por um lirismo de afetos [termo tomado a Alfredo Bosi], cujo discurso literariamente elaborado funcionou como antídoto aos slogans poéticos dos tempos guerrilheiros

e sua “ortodoxia marxista leninista que reprimia as emoções individuais dos cidadãos em prol da valorização dos sentimentos patrióticos.”²³⁸

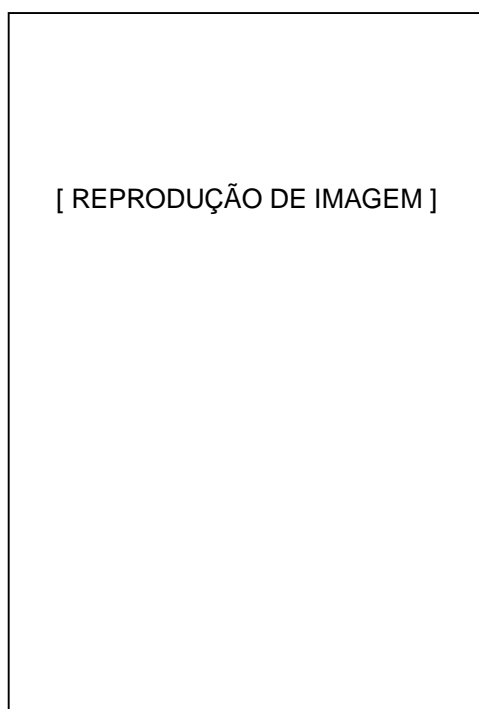
²³⁸ SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. Paisagens, memórias e sonhos na poesia moçambicana contemporânea. In _____. *A magia das letras africanas: ensaios sobre as literaturas de Angola e Moçambique e outros diálogos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Quartet, 2008, p. 316-321.



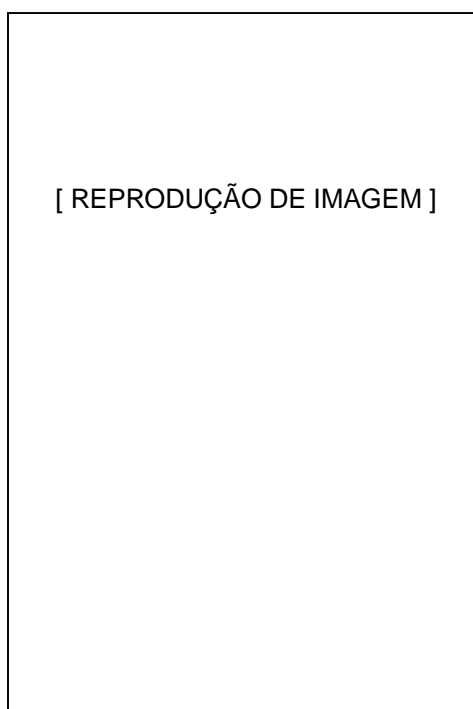
[Charrua Nº 1, Junho/1984]



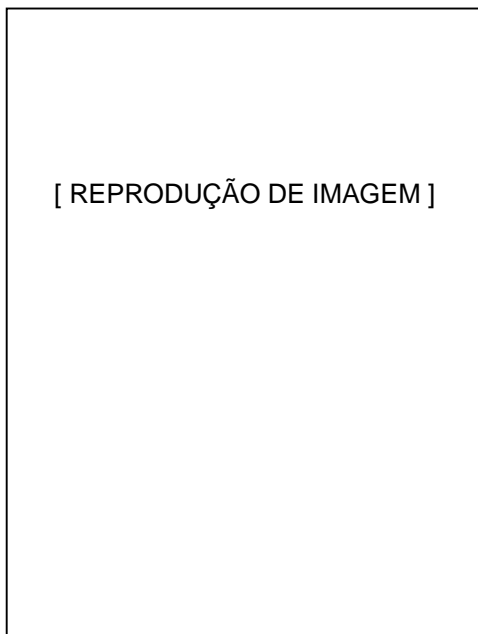
[Charrua Nº 3, Outubro/1984]



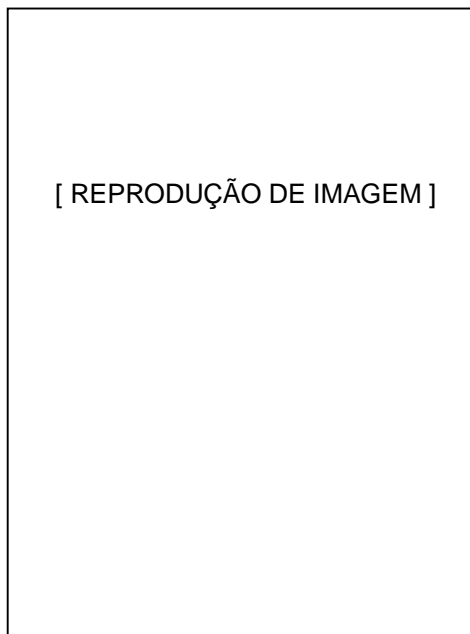
[Charrua Nº 4, Dezembro/1984]



[Charrua Nºs 5/6, Abril-Junho/1985]



[Charrua Nº 7, Agosto/1985]



[Charrua Nº 8, Dezembro/1986]

A estreia literária de Mia Couto, pois, dá-se nesse momento de *aragem*, de revolvimento²³⁹ de preceitos e concepções feitas, não só acerca do fazer literário, mas também no que dizia respeito à vida social no Moçambique dos anos de 1980.

Assim é que, na análise de Pires Laranjeira,

a publicação dos poemas de *Raiz de orvalho*, de Mia Couto (em 1983) e sobretudo da revista *Charrua* (a partir de 1984, com oito números), da responsabilidade de uma nova geração de novíssimos (Ungulani Ba Ka Khosa, Hélder Muteia, Pedro Chissano, Juvenal Bucuane e outros), abriu novas perspectivas fora da literatura empenhada, permitindo-lhes caminhos até aí impensáveis, de que o culminar foi o livro de contos *Vozes anoitecidas* (1986), de Mia Couto, considerado como fator de uma mutação literária em Moçambique, provocando polémica e discussão acesas.²⁴⁰

Polémica e discussão que, no entendimento de Fátima Mendonça, marcaram “a transição de uma reflexão fundamentada nos princípios rígidos do realismo socialista para o confronto entre posicionamentos diversificados”, num

²³⁹ Para aqui usar da imagética da “charrua”, que é um arado, ferramenta para revolvimento da terra, etapa necessária para o posterior plantio, para o semear de algo novo.

²⁴⁰ LARANJEIRA, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995, p. 256.

claro afastamento dos “pressupostos dirigistas” até então vigentes, e cujos debates giravam em torno de questões como: a falta de vivência do universo rural moçambicano por parte do autor; a obra era ou não uma “nova proposta estética” e linguística na literatura moçambicana; podia ou não um branco falar dos temas que a obra tratou. Para Mendonça, o esgotamento da polêmica, iniciada desde o lançamento da obra em 1986, deu-se com a edição portuguesa da obra, em 1987, com prefácio (datado de abril desse ano) de José Craveirinha, o nome maior das letras moçambicanas, “cuja autoridade dificilmente alguém questionava”²⁴¹, não só por sua reconhecida qualidade literária, mas também por sua autoridade moral, como militante e como ex-preso político durante o regime colonial. Nesse prefácio, Craveirinha perpassa pelos temas das críticas à obra. Diz, a exemplo, que, “indo afoitamente remexer as tradicionais raízes do Mito, o narrador concebe uma tessitura humano-social adequada a determinados lugares e respectivos quotidianos”, numa referência aos apontamentos feitos acerca da falta de vivência, por Mia, do universo tratado (o da ruralidade moçambicana); aponta ainda que a obra não se deixa “descer ao exotismo gratuito, ao folclorismo cabotino”, nem se estatela em linguajar de baixo nível ou no “indigenismo burlesco”.²⁴²

Mas dentre os elementos apontados por Craveirinha em seu prefácio, um de especial significância é seu estabelecimento de um “elo”, de uma “continuidade” entre *Vozes anoitecidas* e obras anteriores, tidas como marcos no estabelecimento de uma “moçambicanidade” literária, como os contos de *Godido*, de João Dias (de 1952), e os de *Nós matámos o cão tinhoso*, de Luís Bernardo Honwana (de 1964). Em suas palavras, diz-nos Craveirinha:

*Portanto, ao notável projecto literariamente moçambicano de João Dias (década de 50), a feliz proposta de Luís Bernardo Honwana (década de 1960) vemos afluir com a mesma surpresa e também quase à socapa, dialecticamente, este Vozes Anoitecidas (década de 80) de Mia Couto. Uma trilogia que nos apetece exaltar como base e fase da nossa criação na arte de escritor ou – por que não? – capítulo cultural importante de uma fisionomia africana com personalidade identificavelmente moçambicana [...].*²⁴³

²⁴¹ MENDONÇA, Fátima. Literaturas emergentes, identidades e cânone. Op. Cit., p. 29-31.

²⁴² CRAVEIRINHA, José. Prefácio. In COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op. Cit., p. 9-10.

²⁴³ Id. Ibidem., p. 11. Em itálico no original. Negrito meu.

E o que é isto senão a proposição, pelo “nome maior” das letras moçambicanas, de que estas já podem reclamar um cânone para “nossa [de Moçambique] criação na arte de escritor”, uma arte de “fisionomia africana com personalidade identificavelmente moçambicana”, uma arte criada pela imaginação, é certo, mas cujo substrato, cujo húmus gerador seria “extraído da própria vida”, algo apenas capaz de feitura por uma visão preenche “deste nosso universo sentido do lado de dentro”, o que é dizer, por um moçambicano.²⁴⁴

Prefaciando uma obra geradora de polêmica (justamente por ir “afoitamente remexer” em temas relacionados às questões identitárias), participando dos embates em torno do afazer literário, o que faz Craveirinha é um exercício de juntar coisas no tempo (obras literárias neste caso), propor-lhes como obras filhas de um lugar (geográfico mas também sentimental) e dar-lhes uma sequência. Em suma, ele toma parte nos complexos dilemas da constituição de um cânone literário – uma costura de passado, presente e futuro.

Consideradas as polêmicas e discussões aqui trazidas – sobre o concurso literário da revista *Tempo*, em 1980, e os debates acerca da publicação de *Raiz de orvalho*, em 1983, e *Vozes anoitecidas*, em 1986 –, o que quero salientar é que todas essas polêmicas estavam tramadas umas às outras, faziam parte de uma mesma “*estrutura de sentimento*” (pensando com Raymond Williams), partilhada por grande parte dos criadores literários dessa década de 1980 em Moçambique; diziam respeito aos embates entre a liberdade criadora e a necessidade de afirmação de uma “revolução” da qual nascia o Moçambique independente; e, sobretudo, que em meio a esses embates, cujo cerne implicava uma idéia de identidade (literária, mas não só) em formação, a “*moçambicanidade*”, Mia Couto foi intenso partícipe, seja em suas funções jornalísticas (inicialmente), seja como ator ativo no cenário literário moçambicano.

E estas questões de constituição de um *campo* e de um *cânone* (pensando com Bourdieu), no caso moçambicano, entrelaçam-se a outras de não menor complexidade. Falo da ideia de *Lusofonia*, do entrelaçamento das

²⁴⁴ Id. *Ibidem*.

literaturas das ex-colônias portuguesas a um possível campo literário mais vasto, o da língua portuguesa (dito lusófono), no qual os autores (alguns autores) dessas literaturas são reivindicados, e, mais que reivindicados, são editados (com apoios institucionais portugueses, por grupos editoriais portugueses), comentados, premiados, estudados, etc., todas aquelas atividades que, atuando em cadeia, participam na constituição de um *campo*.

Autores como Mia Couto. Que é editado em Portugal em coleções intituladas *Outras Margens (autores estrangeiros de língua portuguesa)*, *Uma terra sem amos*, *Caminho de abril*, *Nosso Mundo*, que, se buscam fazer chegar a Portugal vozes que reinventam parte importante de sua história recente (passada além-mar), não deixam de reforçar a centralidade da língua (e da história) portuguesa em relação a suas ex-colônias.²⁴⁵ Alfredo Margarido, que, “com a cruzeza – que não é crueldade – necessária”, analisa essa questão, desafia-nos a considerarmos, a exemplo, o percurso dos acordos ortográficos para percebermos a “inquietação” portuguesa em “assegurar o controle da língua”²⁴⁶, o controle de um *patrimônio* que Portugal se recusou – ou só minimamente o fez, e segundo interesses das circunstâncias históricas – a difundir em suas ex-colônias, no esteio de sua (dita) “missão civilizadora”.

Uma preocupação antiga, institucionalizada em órgãos do Estado, como o Instituto Camões²⁴⁷, vinculado ao Ministério dos Negócios Estrangeiros;

²⁴⁵ Gérard Genette, em estudo sobre os “paratextos editoriais”, ao tratar das “coleções”, nos lembra de que sua prática no mercado editorial hoje é “poderosa”, uma vez que ela “indica imediatamente ao potencial leitor que tipo ou gênero de obra tem a sua frente” [GENETTE, Gérard. *Paratextos editoriais*. Trad. Álvaro Faleiros. Cotia-SP: Ateliê editorial, 2009, p. 26]. Se pensarmos nos *traumas históricos* contemporâneos portugueses (falo da guerra colonial) e na necessidade destes de lidarem com um passado ligado a “outras margens”, não é de somenos importância os títulos que suas coleções editoriais (de diversas editoras, não apenas da Caminho), destinadas a autores “lusófonos”, carregam estampada em suas capas.

²⁴⁶ MARGARIDO, Alfredo. *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições universitárias lusófonas, 2000, p. 6.

²⁴⁷ Que já passou por inúmeras mudanças, tendo já se chamado: Instituto para a Alta Cultura (1936), Instituto de Alta Cultura (1952), Instituto de Língua Portuguesa (1976), Instituto de Cultura Portuguesa (1979), Instituto de Cultura e Língua Portuguesa (1980), até tornar-se Instituto Camões, em 1992 (Diário da República, Decreto-lei nº 135/92, de 15/07/1992). O Instituto Camões desenvolve atividades visando à promoção da língua e cultura portuguesas (e “lusófonas”) em 95 países, sendo 27 na África, 12 na América, 21 na Ásia, 34 na Europa e 1 na Oceania. É possível consultar as atividades do IC por país. Disponível em: <<http://www.instituto-camoes.pt/paises.htm>>. Acesso em 18 out. 2010. Para uma análise da atuação deste órgão do Estado português, ver: GUEDES, Armando Marques. A identidade, a propaganda e o nacionalismo: o projecto de leitorados de língua e cultura portuguesas, 1921-1997. *Lusotopie - Des protestantismes em "lusophonie catholique"*, Paris, 1998, pp. 107-132.

como o Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, vinculado ao Ministério da Cultura, com o apoio do qual muitos autores portugueses e africanos de língua portuguesa chegam a diversos países.²⁴⁸ No caso do mercado editorial brasileiro, esse apoio

cobre entre 30% e 60% dos custos totais da edição de livros portugueses e africanos de língua portuguesa no Brasil. [...] De 2003, quando foi criado, até 2006, o programa de apoio a edições de autores portugueses e africanos no Brasil já ajudou a publicar, por mais de 20 editoras, cerca de 110 títulos.²⁴⁹

Ajuda que se estende ainda à divulgação dessas obras. Não só com esse apoio governamental, mas também com o da iniciativa privada, como a criação de prêmios literários, sendo um dos mais reconhecidos na atualidade o *Prêmio Portugal Telecom* (empresa de telecomunicações de capital português), que em seu regulamento guarda um percentual obrigatório de vagas a obras de autores portugueses e africanos de língua portuguesa editados no Brasil, e o *Prêmio Leya*, instituído pelo grupo editorial português homônimo, para obras literárias inéditas (romance) de “autores lusófonos”.²⁵⁰

Como se pode perceber pelas iniciativas enunciadas, mais que nunca segue ativo o projeto do Estado português de propaganda internacional de uma *identidade lusófona*, tendo como seu “núcleo duro”²⁵¹ a promoção e difusão da língua portuguesa. Resta saber – uma questão que nos é incitada por Alfredo Margarido – até que ponto essas iniciativas de promoção e difusão da literatura em língua portuguesa se faz “em nome da autonomia dos criadores e dos

Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/guedes98.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2009.

²⁴⁸ No que concerne à edição de autores portugueses e africanos de língua portuguesa, quatro editoras no país já dispõem de coleções específicas para sua publicação. É o caso da Planeta, com a coleção “Tanto mar”; da Escrituras, com a coleção “Ponte Velha”; da Gryphus, com a coleção “Identidades”; e da Língua Geral, com a coleção “Ponta de lança”. No que toca especificamente aos autores africanos, entre os nomes mais recentemente publicados com o apoio do Instituto Português do Livro e das Bibliotecas (IPLB) estão: [de Angola] Ruy Duarte de Carvalho (*Os papéis do inglês*), José Luandino Vieira (*Luuanda*), Ondjaki (*Bom dia camaradas*), Pepetela (*Parábola do cágado velho*); [de Moçambique] Paulina Chiziane (*Niketche: uma história de poligamia*) e Mia Couto (*O outro pé da sereia e A varanda do frangipani*).

²⁴⁹ ARAÚJO, Luciana. Nau da ficção portuguesa. *EntreLivros*, nº 23, ano 2, São Paulo: Duetto editorial, 2007, p. 46.

²⁵⁰ Sobre o *Prêmio Portugal Telecom*, informações e regulamento estão disponíveis em: <<http://www.portugaltelecom.com.br>>. Acesso em: 06 jun. 2010. Para o *Prêmio Leya*, informações e regulamento constam em: <<http://www.leya.pt>>. Acesso em 26 dez. 2010.

²⁵¹ A expressão é de Armando Marques Guedes. Op. cit., p. 127.

países” ou somente (ou maiormente) “em função da língua portuguesa”²⁵². Uma compreensão sobre o espaço literário moçambicano passa pela consideração dessas questões, que apontam para as implicações da literatura além dos limites das linhas impressas no papel; apontam para todo o complexo *campo* em que esta se produz, circula e é valorada – tornada um patrimônio de uma nação.

E nisto há uma questão crucial, não apenas para a *literatura moçambicana* mas para as literaturas africanas de modo mais amplo: os agentes e instituições que participam da produção do valor da obra operam dentro de um campo mais vasto que aquele que o conceito de “literatura nacional” delimita.

Onde e quem produz o “valor das obras” literárias africanas? Quem as insere no mercado internacional de bens culturais? Que *rótulos* são postos nessas obras? Eis algumas das problemáticas que nos aproximam das reflexões de Kwame Anthony Appiah sobre a literatura pós-colonial em África. Para o filósofo de origem ganesa, os intelectuais africanos desses tempos (pós-coloniais) sofrem uma “dupla dependência” nos processos de produção do valor de suas obras: “da universidade e do editor euro-americano”. Appiah lembra-nos de que muito da produção literária africana é escrita de modo a atender a esse mercado editorial euro-americano.²⁵³ Um lembrar que se aproxima do que nos é apontado por Eliana Lourenço de Lima Reis, estudiosa da obra do romancista e dramaturgo nigeriano Wole Soyinka, o primeiro autor africano a receber o Prêmio Nobel de Literatura, em 1986. Para Reis, “os *subalternos* agora *podem falar*; no entanto, essa fala continua ligada aos antigos centros.”²⁵⁴

Uma questão que nos é claramente colocada por Aijaz Ahmad, estudioso do campo literário do “Terceiro Mundo”, em seu *trânsito* dos tempos coloniais aos pós-coloniais. Para este pensador indiano, a rede de relações em que está inserida essa literatura, em sua dependência das universidades dos

²⁵² E o que coloco como uma dúvida incitada, para Alfredo Margarido (é como está em seu texto) é uma afirmação: o estudo das literaturas africanas em língua portuguesa e do Brasil se dão em função da língua portuguesa e não da autonomia de seus escritores e seus respectivos países. [MARGARIDO, Alfredo. Op. cit., p. 53.]

²⁵³ APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Op. Cit., p. 209.

²⁵⁴ REIS, Eliana Lourenço de. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Op. Cit., p. 14.

ex-centros metropolitanos, cria uma “dependência intelectual parasita”, a qual precisa ser pensada, questionada. Para Ahmad, é crucial não se perder de vista que

é no país metropolitano, em todo caso, que um texto literário é primeiro designado como um texto de Terceiro Mundo, nivelado num arquivo de outros textos iguais e depois globalmente redistribuído com aquela aura anexada a ele.²⁵⁵

É essa perspectiva que faz com que Eliana Lourenço de Lima Reis conclua que “a chamada literatura pós-colonial não consegue, assim, escapar ao neocolonialismo.”²⁵⁶

Quando Mia Couto fez referência, anteriormente, à quase ausência, em Moçambique, de “pessoas lendo, discutindo, vivendo esta literatura [moçambicana]”, quando referiu a falta de estudos e de crítica dessa produção literária, penso que sua menção aponta a essas amarras *neocoloniais* de que fala Reis e Ahmad.

Pensando nas literaturas das ex-colônias portuguesas em África, todas as carências por Mia apontadas em Moçambique encontram satisfação em Portugal. É aí que as obras dos “autores lusófonos” são etiquetadas com selos de coleções editoriais – *Uma terra sem amos* e *Outras Margens*, no caso das obras de Mia –, bem como são “uniformizadas” por meio de projetos gráficos destinados a dar uma unidade, uma coerência a essas diversas obras, de diversas partes; uma “coerência” que encontra seu fundamento justamente no extinto (?) elo colonial. É só depois desse processo que, então, essas obras passam a ser redistribuídas no mercado editorial. Como nos lembra Aijaz Ahmad, as “literaturas do Terceiro Mundo” não circulam dentro “Terceiro Mundo” de modo direto ou autônomo, “mas através de redes de acumulação, interpretação e recolocação geridas a partir dos países metropolitanos.” Assim, e a exemplo, quando um romance vai de um espaço a outro dentro desse “Terceiro Mundo”, ele já foi

²⁵⁵ AHMAD, Aijaz. Teoria literária e a “literatura do terceiro mundo”: alguns contextos. In _____. *Linhagens do presente*. Trad. Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo editorial, 2002, pp. 53-81, p. 55.

²⁵⁶ REIS, Eliana Lourenço de Lima. Op. Cit., p. 14.

selecionado, traduzido, publicado, rsenhado, interpretado e foi-lhe atribuído um lugar no arquivo da ‘Literatura do Terceiro Mundo’ através de um complexo de mediações metropolitanas. Isto é, ele chega aqui com aqueles processos de circulação e classificação já inscritos em sua textura.²⁵⁷

Daí a necessidade de, ao lidarmos com “produções culturais globais” – como as literaturas pós-coloniais –, não perdermos de vista “o poder coercitivo dos próprios canais por meio dos quais temos acesso àquelas [a essas] produções.”²⁵⁸

Em relação ao espaço “lusófono”, mesmo os demais países (os não-africanos, caso do Brasil), carecem passar pelo “centro” distribuidor, Portugal, para fazerem chegar a seus mercados os autores africanos. É em Portugal que os direitos autorais são adquiridos, não em África, a editoras africanas.

E nesse campo de discussão vale um olhar em relação a um fenômeno recente: o *fenômeno LeYa*.

O que chamo de *fenômeno LeYa* diz respeito à criação, em janeiro de 2008, de um gigantesco grupo editorial (uma *holding*, nos termos do mercado econômico), denominado LeYa, com sede em Portugal, tendo por acionista majoritário o empresário português Miguel Paes do Amaral. Atualmente, o grupo é constituído por dezessete casas editoriais em Portugal (Academia do Livro, Edições Asa, Caderno, Editorial Caminho, Casa das Letras, Dom Quixote, Estrela Polar, Gradilivro, Livros d'Hoje, Lua de Papel, Nova Gaia, Oficina do Livro, Quinta Essência, Sebenta, Teorema, Texto Editores e Leya), sendo que uma delas, a Texto Editores, possui chancelas em Angola e em Moçambique; duas em África, sendo uma em Angola (a Nzila) e uma em Moçambique (a Ndjira); e uma no Brasil (a Leya Brasil).

A atuação em África não é, absolutamente, acaso. Em entrevista à revista portuguesa *Os meus livros* (nº 60), de fevereiro de 2008, Isaías Gomes Teixeira, administrador do grupo editorial, declarou:

Acreditamos que os países africanos de expressão portuguesa são mercados de futuro para o livro escolar. Logo, a compra da Texto

²⁵⁷ AHMAD, Aijaz. Op. Cit., p. 54-55.

²⁵⁸ Id. Ibidem.

Editores não tem só a ver com o seu posicionamento em Portugal, mas com todo o posicionamento global.²⁵⁹

“Posicionamento global” que significa o intento estratégico de buscar consolidação do grupo num “mercado” de “200 milhões a falar português”. Na apresentação do grupo em seu sítio eletrônico lemos que “a LeYa apresenta-se com objectivos concretos de vir a ser protagonista, nomeadamente pelo papel que desempenha no *mundo de língua portuguesa*.”²⁶⁰ Dentro desse objetivo de protagonismo inclui-se o investimento na ampliação das redes de distribuição de livros, inclusive por meio do comércio via livrarias eletrônicas, o domínio do mercado de livros didáticos, a criação do maior (em valor monetário) prêmio literário de língua portuguesa, o Prêmio LeYa, no valor de cem mil euros. No que se refere a Moçambique, lemos no sítio eletrônico do grupo que sua presença no país “é estratégica para o cumprimento da missão de dar a conhecer os autores em todo o espaço lusófono e de ser um grupo de referência na língua portuguesa.”²⁶¹

Com essas considerações sobre o *fenômeno LeYa*, e ainda tendo em referência as observações, de um pouco antes, de Kwame Anthony Appiah, Eliana Lourenço de Lima Reis e Aijaz Ahmad, e claro, as dúvidas/inquietações de Mia sobre a existência de uma *literatura moçambicana*, o que intento é chamar a atenção para o fato de que a “idéia dinâmica” de literatura dita por Mia, cuja consecução possibilitaria o erguimento do *edifício* literário moçambicano como um sistema autônomo, tem de ser pensada dentro da rede editorial a que aqui se fez referência, na qual as relações entre ex-metrópole e ex-colônia se dão de modos desiguais, permanecendo os agentes e instituições euro-americanos como instâncias legitimadoras (lugar de produção do pensamento sobre) das produções literárias africanas, o que é dizer: chamemos como chamemos (neocolonialismo ou outra designação), uma relação de dependência cultural (e não só) persiste.

E isto se torna crucial em espaços como a África subsaariana, onde a literatura desempenha um papel mais modesto que noutras partes.

²⁵⁹ TEIXEIRA, Isaiás Gomes. Entrevista. *Os meus livros*. Lisboa: Entusiasmo media publicações, nº 60, fev. 2008, p. 51.

²⁶⁰ LEYA. Disponível em: <<http://www.leya.pt>>. Acesso em 26 dez. 2010. Grifo meu.

²⁶¹ LEYA. Disponível em: <<http://www.leya.pt>>. Acesso em 26 dez. 2010.

Mais modesto mas não menos importante. Explico-me na aparente contradição: num país como Moçambique, saído há pouco mais de trinta anos de uma situação colonial, no qual não houve, não obstante o profuso discurso da *missão civilizadora* colonizadora (o que passa, supostamente, pela difusão da instrução), não houve um privilegiar da difusão do ensino formal. Tanto que quando da independência do país, em 1975, os números do analfabetismo rondavam os noventa por cento da população, principalmente nos meios rurais²⁶² – e que o digam os tantos personagens de Mia que só sabem ler o mundo por outros modos (pelo chão, pelas águas) que não a escrita.

Desde então, esses números tem-se alterado, mas é claro que entre um processo (longo) de alfabetização e o desenvolvimento de um sistema literário (autores, leitores, difusão do livro, crítica, ensino, etc.) não há uma equação matemática. Tal desenvolvimento passa por outras questões, de outras ordens.

Como a do papel dessa literatura na textualização da nação. Daí o dizer-se de a modéstia desse sistema literário andar braços dados com sua importância. Ainda mais quando se partilha da compreensão de que foi a partir da “grande narrativa gerada pela luta anticolonial” (uma narrativa “mais promissora de futuro que revisora dos passados”) que “surgiu de forma objectiva e directiva a ideia de Moçambique para os moçambicanos e moçambicanas e daquilo que se veio a designar de moçambicanidade.”²⁶³

É isso o que lemos em palavras de Samora Machel. Para o líder da luta independentista, foi na luta armada

[...] onde se forjou a unidade e consciência nacional. Foi na luta armada de libertação nacional que, pela primeira vez na história do nosso Povo, moçambicanos de todas as partes se encontram, vivem, trabalham e lutam juntos, sofrem juntos. Compartilham alegrias e compartilham também as nossas vitórias. É na luta armada que os moçambicanos *superaram mitos tribais, mitos raciais, mitos regionais.*²⁶⁴

²⁶² Ver FERREIRA, Eduardo de Sousa. *O fim de uma era: o colonialismo português em África*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

²⁶³ RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula. Cartografias literárias incertas. In _____. Op. Cit., p. 11.

²⁶⁴ MACHEL, Samora. *A educação é uma tarefa de todos nós: orientações do presidente Samora Machel no início do ano lectivo de 1978*. Maputo: Tipografia Notícias, 1978, p. 24. Grifo meu.

O que, por outras palavras, implica dizer que a *moçambicanidade* é uma ideia que se forja numa situação limite: a luta armada independentista, e que, por tal situação histórica, sua concepção tendeu a buscar a unidade (O *Povo Moçambicano, unido do Rovuma ao Maputo*), e, mais que isso, uma unidade assente numa concepção “revolucionária” de sociedade, sendo que essa sociedade (as muitas sociedades que a formam) é uma conformação historicamente híbrida/plural em sua constituição. E que decerto, a considerar o que nos propõe o conjunto da obra miacoutiana, ainda não “superaram”, como decretou Samora Machel, seus “mitos tribais, mitos raciais, mitos regionais” e outros mais “mitos” que são parte do imaginário e das vivências de toda sociedade. Daí a dificuldade em defini-la: ela não é um artefato da razão pura, de um decreto revolucionário. Ela se faz no tempo, nas ambiguidades e contradições das vidas das gentes.

Uma dificuldade que ganha expressão nas palavras do poeta Luís Carlos Petraquim, em seu prefácio à edição portuguesa de *Vozes Anotecidas*. Pergunta-nos o poeta:

*Pois que raio de coisa será essa da Moçambicanidade? O despedaçado boi étnico a que um excesso de etnocentrismo rotula de tribalismo?*²⁶⁵ A orteguiana circunstância de sermos os embaraçados “herdeiros”, cada um por sua privada genealogia, ou do cantochão latino, ou de muezins arábicos, ou de Monomotapas nostálgicos, ou já algum *sincretismo histórico disso tudo*, mas ainda na ilha onde Caliban e Próspero lambem as últimas feridas? Ou já nem será bem isto por milagre de um denominador comum em projecto político estruturado?²⁶⁶

Nestas palavras de Petraquim sobre “que coisa será essa da Moçambicanidade”, estão tramadas as muitas influências formadoras da dita “coisa”: o latinismo lusitano; o arabismo, de antiga presença nas costas Índicas; as muitas e diversas formações sócio-culturais africanas, sintetizadas na menção a “Monomotapas nostálgicos”. A “moçambicanidade” possível terá de

²⁶⁵ Aqui Petraquim faz referência à narrativa do conto “O dia em que explodiu Mabata-bata”, no qual um boi explode pelos ares. O núcleo do conto gira em torno das conflitantes interpretações para a causa do sucedido: efeito uma mina terrestre ou obra da ave do relâmpago, o *ndlati*?

²⁶⁶ PETRAQUIM, Luís Carlos. Como se fosse um prefácio. In COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op. Cit., p. 15. Grifo meu.

ser – inferimos das palavras de Petraquim – o “sincretismo histórico disso tudo”.

Um “secretismo” que tem seus poréns. Ou, noutros termos dizendo: não se pode esquecer que o que sobrevive nesse “sincretismo histórico” é aquilo que a cultura dominante vai dando dizibilidade, pois que às culturas não-dominantes busca-se reservar-lhes o *anoitecimento* de suas vozes. Mas é claro que, considerando-se sua obra, Mia é sabedor de que “o povo não fala, mas estão sempre nascendo falagens”²⁶⁷. Nesse sentido, se há *anoitecimento*, não há, contudo, silenciamento, total apagamento da capacidade *dizedora* das gentes, pois há sempre um tempo para o *desanoitecimento*, há sempre uma madrugada (e as *raízes do orvalho* que ela traz) depois da noite.

São essas “falagens”, perturbadoras de qualquer possível “sincretismo histórico” estável, que suas páginas nos colocam diante. Em meu entender, esta disponibilidade de escuta do autor é um dos aspectos incontornáveis de sua obra (e também da literatura moçambicana pós-colonial), uma escuta que o leva a lidar com a história, para perturbá-la, para propor outras possibilidades de leitura. Para os estudiosos da obra miacoutiana e da literatura moçambicana, uma de suas características fundamentais (de ambas) é uma “relação profunda com a história”, daí o entendimento de que,

neste sentido, a história, seja qual for a sua faceta ou vertente, tem interferido de forma decisiva na literatura, dando-lhe não só o assunto fundamental, mas também o método fundamental de interrogação sobre os espaços e os seus sucessivos preenchimentos e esvaziamentos [...].²⁶⁸

Não é de admirar, pois, que nas sistematizações da história literária moçambicana, os processos históricos vivenciados no país sejam determinantes. Assim o fazem Margarida Calafete Ribeiro e Maria Paula Meneses, para quem “os três principais momentos” de interferência decisiva no campo literário moçambicano são: “[1] o colonialismo tardio e as lutas

²⁶⁷ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p. 83.

²⁶⁸ RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula. *Cartografias literárias incertas*. Op. Cit., p. 11.

nacionalistas; [2] a independência e o ciclo socialista; e [3] a ambiguidade do tempo presente”²⁶⁹.

Sistematização bem próxima da estabelecida por João Paulo Borges Coelho. Em seu estabelecimento dos *caminhos* da literatura moçambicana, Borges Coelho identifica três ciclos principais. O primeiro, “o ciclo colonial tardio”, nominado de “*a construção do nacionalismo*”: seria este o “momento fundador da literatura moçambicana”, na viragem do século XIX ao XX, representado pelas figuras dos irmãos João e José Albasini, fundadores dos jornais *O Africano* [1909-1920] e, depois, de *O Brado Africano* [1918-1932].²⁷⁰ Para este historiador e literato, dá-se nesse período a constituição de um ambiente cultural, que propicia convivências (um *campo*) e resulta numa “notável coesão”, inédita nessa literatura em gestação, decorrente de certo “consenso na interpretação da realidade colonial”, notadamente por mestiços letrados, cidadãos.

Outro *ciclo*, o segundo proposto por Borges Coelho, é “o ciclo socialista”, nominado de “*socialismo real e erosão*”: que se dá com a tomada do poder pela FRELIMO, e que alterou – “e de forma dramática” – o contexto cultural moçambicano, por conta de um “fechamento acentuado do país”, decorrente do bloqueio econômico e ideológico ao regime socialista assumido pelo país independente. No entender de Borges Coelho, “a FRELIMO entrou no país com uma grande desconfiança das cidades” e seus valores, vistos como viciosos e decadentes (burgueses); em tal concepção, a literatura (e tudo o mais) deveria servir à revolução, daí se dando um privilegiar da escrita militante de combate. Processos como o “julgamento” dos ex-presos políticos do regime colonial, em 1977, para julgar seu comprometimento com a causa revolucionária, demonstrariam bem “a veemência dessa perspectiva”.²⁷¹

²⁶⁹ Id. *Ibidem*.

²⁷⁰ Acerca desses periódicos, ver: ROCHA, Ilídio. *A imprensa de Moçambique: história e catálogo (1854-1975)*. Lisboa: Livros do Brasil, 2000, p. 236 [*O Africano*] e p. 268 [*O Brado Africano*]. Para uma outra dimensão da importância desses periódicos (como espaço de reivindicações, de denúncia das mazelas e violências coloniais), ver o trabalho de Valdemir Zamparoni, *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique* [Salvador: EDUFBA: CEAO, 2007].

²⁷¹ Sobre esse processo, José Craveirinha, um dos “julgados” (ou “convocados”, como prefere), nos informa:

Nós estávamos fechados! Ficámos fechados lá dentro e eles a julgarem-nos! E eu disse: “— Como é possível julgar uma pessoa pelas fraquezas que ela possa ter tido durante a prisão?! Sabem o que é estar

O terceiro ciclo (ou interciclo) proposto por Borges Coelho é o “interciclo transitório actual”, nominado de “*a procura de uma nova modernidade*”: que estaria relacionado a mais uma alteração no contexto do país (Acordo de Paz, em 1992; instauração do multipartidarismo e fim do regime de partido único; adoção de reformas económicas neoliberais por meio de acordos com o Fundo Monetário Internacional) e cuja marca literária seria uma “perplexidade” em relação ao real, diante do qual o fazer literário via-se obrigado “a afastar-se, a refractar, a sondar interpretações paralelas”, inclusive da própria história, como o tem feito uma nova geração de escritores, da qual cita Suleiman Cassamo, Paulina Chiziane e Mia Couto.²⁷²

Nos estudos, e nas propostas de periodização desses autores, defende-se o imbricamento do campo literário com a história do país (mesmo ainda quando o país, enquanto Estado independente, não havia), ao ponto de a

preso? E agora a Frelimo que vem julgar-nos porque fraquejámos dentro da prisão?!”

Mas quando falo em *juízo*, aí é em linguagem figurada. Somos convocados, todos os ex-presos políticos [cerca de trezentas pessoas], e somos postos na pousada dos trabalhadores dos Caminhos de Ferro, com membros do Governo a interrogarem e a estabelecer responsabilidades em relação a possíveis atitudes de fraqueza ou colaboração com as autoridades naquele período da prisão. Isso levou-nos a não considerar aquilo correcto nem legítimo, porque era uma espécie de julgamento dos nossos dirigentes por possíveis fraquezas durante o período de prisão – onde não tínhamos possibilidade de nos defender, de reagir perante os carcereiros. Que opções poderíamos ter, presos? Eu fui daqueles que não consideraram que fosse justo e muito menos por se terem sentado, junto aos dirigentes, pessoas que não passaram por nada e estavam no Governo. [CRAVEIRINHA, José. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 120.]

Muitos dos “julgados” foram encaminhados para “campos de reeducação” na província do Niassa, norte de Moçambique, para trabalharem no campo. “Era uma forma de aprenderem a regenerar-se pelo trabalho”, nas palavras de Marcelino dos Santos (um dos fundadores da Frelimo, ex-secretário de Relações Externas da Frente e, no Moçambique multipartidário – pós-1990 – foi presidente da Assembleia Nacional), em entrevista a Dalila Cabrita Mateus, em 2000. [SANTOS, Marcelino dos. Entrevista. In MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do colonialismo e da guerra*. Lisboa: Edições Asa, 2006, p. 477.]

²⁷² COELHO, João Paulo Borges. E depois de Caliban? Op. Cit., p. 57-68. Pode-se ainda mencionar a estruturação proposta por Fátima Mendonça, também ela em concordância com as de Margarida Calafate Ribeiro e Maria Paula Meneses, e a de João Paulo Borges Coelho. A nomenclatura por ela proposta entende haver: um primeiro período, no princípio do século XX (nominado “Ser Africano e Ser Europeu: Protonacionalismo”), um segundo período, nas décadas de 1940/1950 (nominado “Ser Africano vs Ser Europeu: Negritude/Negrismo”), e um terceiro, nos tempos pós-independência (nominado “Ser Nacional vs Ser Universal: tendências variadas pós-independência”). [MENDONÇA, Fátima. *Literaturas emergentes, identidades e cânone*. Op. Cit.]

definição de critérios de uma moçambicanidade literária passar, por vezes, por essa relação.²⁷³

O pensamento de Mia Couto sobre o haver (ou não) uma *literatura moçambicana* remete-nos à reflexão sobre o fato de que “a feitura da arte nunca está, em si, no tempo passado. É sempre um processo formativo, com um presente específico.”²⁷⁴ E o presente específico dessa literatura da África pós-colonial, do Moçambique contemporâneo, é esse mundo reconfigurado pelo fim do *mundo colonial*, pelo começo dos *projetos nacionais*, pelo não muito distante ruir de muitos desses projetos, pelo esboroar de *horizontes de expectativas*; enfim, um tempo presente de um mundo complexo, de trânsitos intensos, de trocas desiguais (não se pode esquecer), um tempo a que não se pode emoldurar facilmente, pois que ainda está em processo. Se, como dito pelo jovem Marianinho em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, a Nyumba-Kaya (a casa-nação moçambicana) se ergue contra o tempo, sua compreensão só se pode dar interrogando-se esse tempo e as questões que lhe são postas – as “boas perguntas” que a literatura faz à história.

²⁷³ Algo desta discussão está em ALBUQUERQUE, Orlando de; MOTTA, José Ferraz. *História da literatura em Moçambique*. Braga(Portugal): Edições APPACDM Distrital de Braga, 1998.

²⁷⁴ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Op. cit., p. 131.

Capítulo 2:

CADA UM SÃO TRANSMUTÁVEIS HOMENS

“Por isso, quando conto a minha história me misturo, mulato não das raças, mas de existência.”

MIA COUTO, Vozes anoitecidas.

“História de um homem é sempre mal contada. Porque a pessoa é, em todo o tempo, ainda nascente. Ninguém segue uma única vida, todos se multiplicam em diversos e transmutáveis homens.” É com estas palavras que Mia Couto inicia seu conto “O apocalipse privado do tio Geguê”, de seu livro *Cada homem é uma raça* [1990].¹ Ao dizer que cada pessoa é sempre nascente, que cada ser se multiplica em diversas vidas, em transmutáveis homens, Mia dá relevo à ação humana. É nesse sentido, de estar o homem a sempre se *autofazer*, não de todo segundo a sua própria vontade, mas dentro do “campo de possibilidades” de seu tempo e lugar, negociando a sua vontade com as *pressões* de seu meio, transitando por entre o que se quer e o que se pode², é nesse sentido, dizia, que compreendo o pensamento expresso nas linhas deixadas de Mia.

Mas é certo que a essa trans-múltipla-mutabilidade (permita-se-me o termo) das vidas humanas tem-se buscado ordená-la, conformá-la aos contornos de entidades historicamente instituídas e imaginadas com o intento de tornar essa capacidade *transmutável* dos seres circunscrita a fronteiras identitárias, sendo decerto sua expressão mais onipresente, nos últimos dois séculos passados, a ideia de nação.

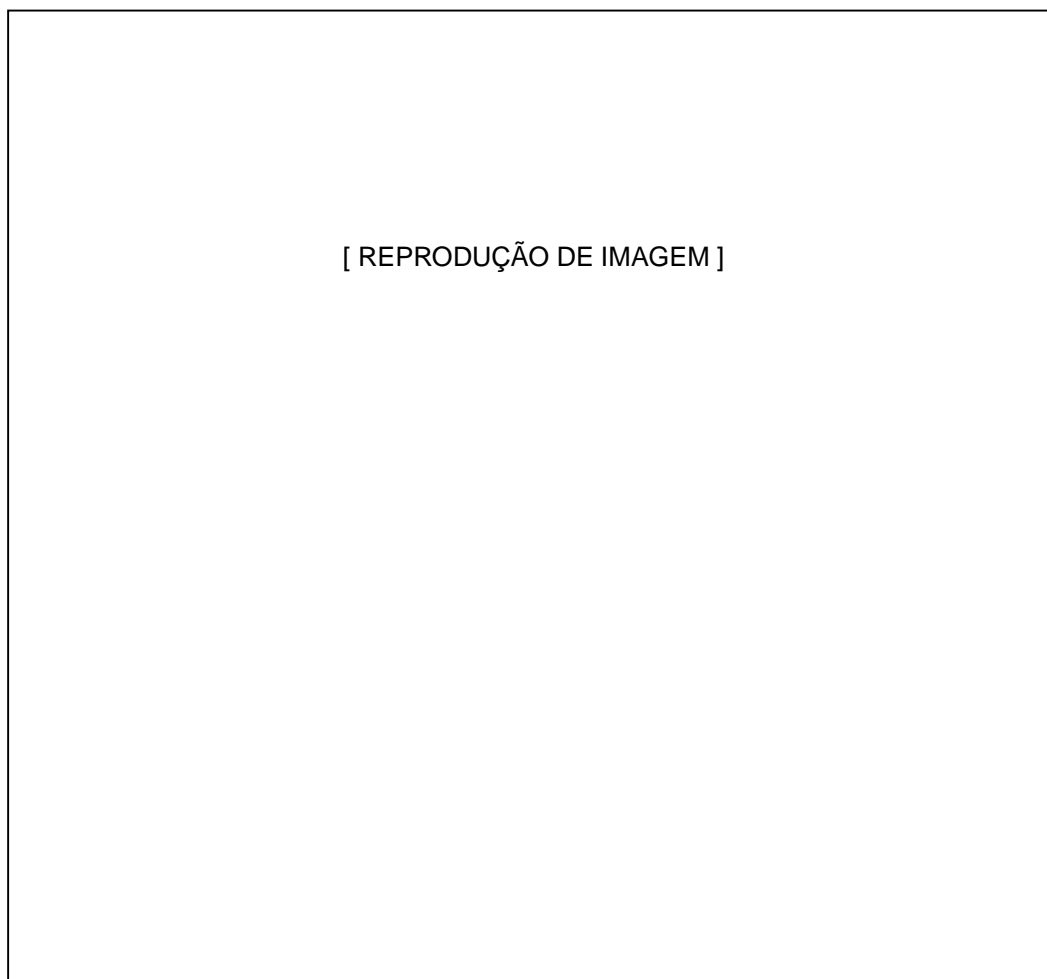
E se cada um são transmutáveis homens, se a história de cada um é sempre mal contada, que se dirá das nações que nos abarcam, cujas narrativas, em seus intentos pedagógicos, têm historicamente buscado fazer

¹ COUTO, Mia. *Cada homem é uma raça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 29.

² VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 28.

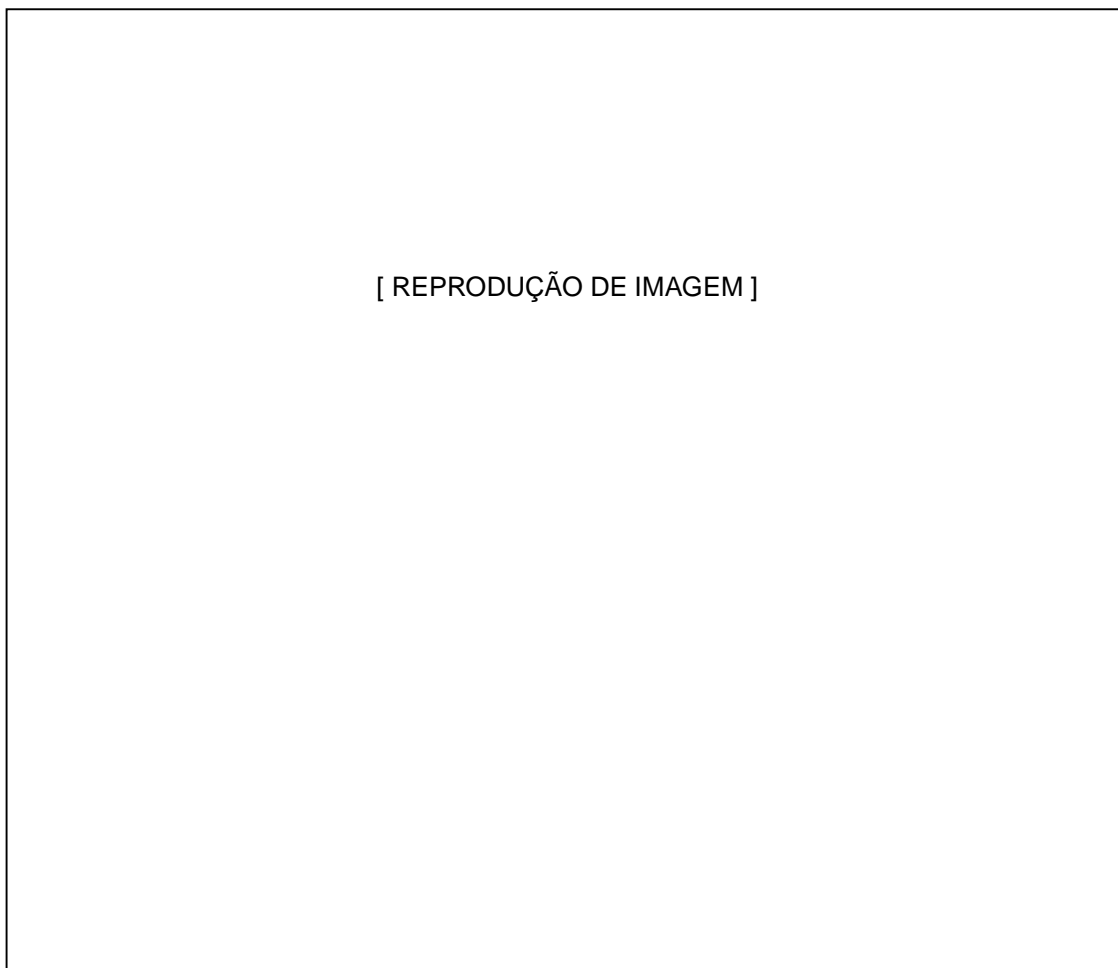
perderem-se suas *raízes* nas brumas de um tempo sem história, mesmo quando a história dessas nações é ainda *quente*, é ainda tão próxima? É o caso do até bem pouco tempo chamado “terceiro mundo”. A “imaginação política radical” do século XX nesses espaços reconfiguraram sua organização política de modo impressionante. No que toca à África, essa reconfiguração implicou, ao longo do século XX, a nascença de seus Estados nacionais. Algo ainda não concluso de todo. Ou seja, o mapa político africano ainda traça seus contornos.³

Mapa 2: ÁFRICA POLÍTICA, 1880

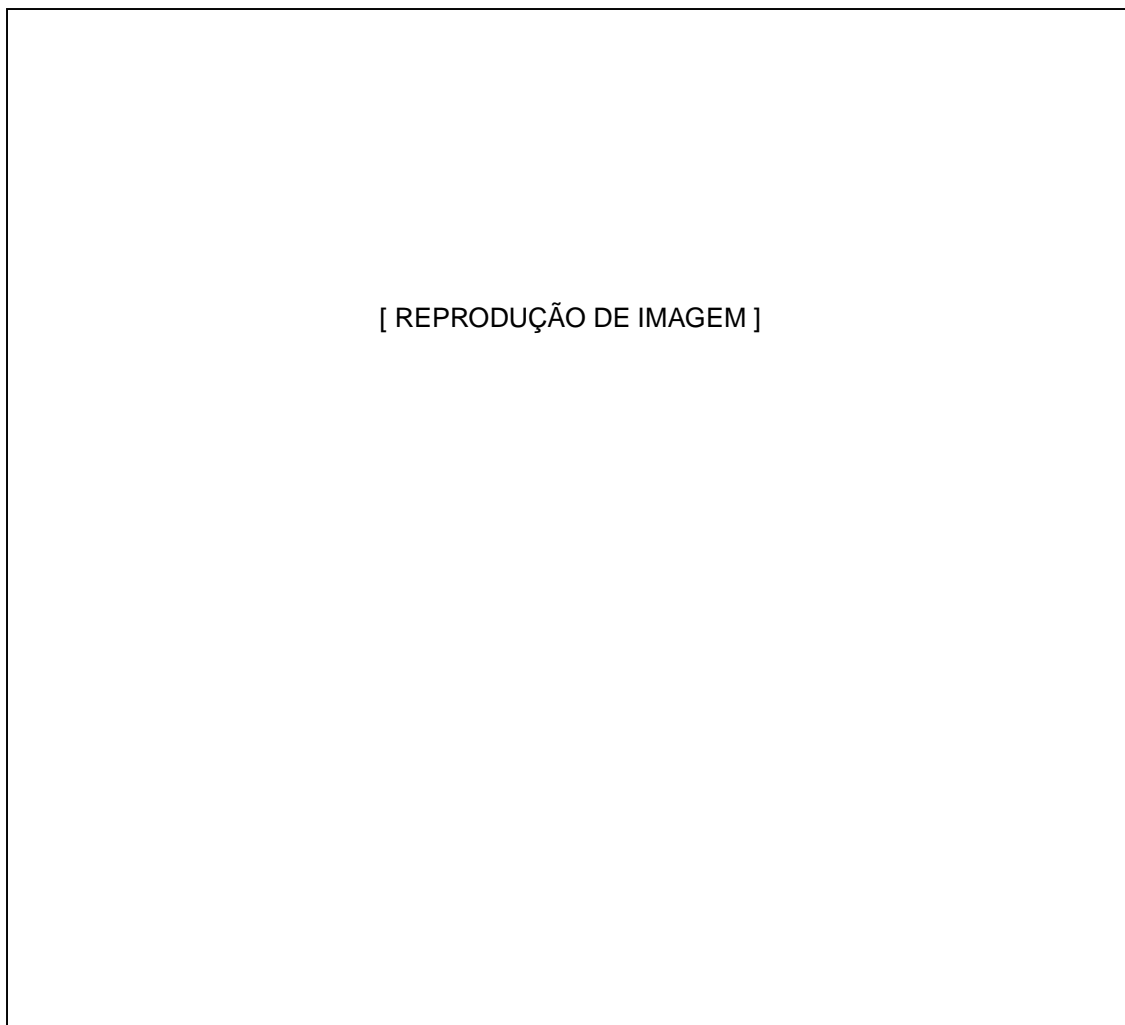


In M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* – Tomo II (do século XIX aos nossos dias). Trad. Manuel Resende. 2 ed. Lisboa: Colibri, 2007, p. 542.

³ Veja-se o recente caso do Sudão em que após realização de plebiscito (9 e 15 de janeiro de 2011), cerca de 98% da população do sul optou pela separação em relação ao restante do país, desse modo abrindo caminho à formação de um futuro “Sudão do Sul”.

Mapa 3: ÁFRICA POLÍTICA, 1900 [pós-Conferência de Berlim]

In M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* – Tomo II (do século XIX aos nossos dias). Trad. Manuel Resende. 2 ed. Lisboa: Colibri, 2007, p. 315.

Mapa 4: ÁFRICA POLÍTICA, PÓS-INDEPENDÊNCIAS

In M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* – Tomo II (do século XIX aos nossos dias). Trad. Manuel Resende. 2 ed. Lisboa: Colibri, 2007, p. 542.

Mas essa centralidade da *questão nacional* não implicou um consenso em relação ao entendimento da temática. Muito pelo contrário. Na percepção de Benedict Anderson, “é difícil pensar em algum fenômeno político que continue tão intrigante quanto este e sobre o qual haja menos consenso analítico. Dele não há nenhuma definição amplamente aceita.” Daí sua percepção de que qualquer mapeamento do pensamento sobre a temática “tem mais probabilidade de encontrar os autores de costas uns para os outros, olhando para horizontes diferentes e obscuros, do que empenhados em um ordeiro combate de mãos dadas.”⁴ Em suma, a temática da *questão nacional* é bastante controversa.

Mas este não é um estudo sobre nacionalismo, ou sobre o nacionalismo moçambicano, sobre os pormenores políticos e ideológicos *nacionais*. O que aqui se busca estabelecer é alguma possível compreensão acerca de como a obra literária de um autor lê e pode ser lida (largo sentido) entremeada – como parte constituinte da “trama”⁵ – às discussões sobre a *sua* nação. Trata-se, assim, de buscar interrogar a imaginação criadora como questionadora de certezas e estabilidades, ao mesmo tempo em que se considera o ofício literário como parte do trabalho que as noções operam na busca por transformar suas fronteiras físico-territoriais em *artefatos culturais*, campo de sentidos constituídos, simbologia em que a vida nacional é representada [...].”⁶

Uma proposta, esta de Júlio Pimentel Pinto, acima exposta, que guarda proximidade com o pensamento de Homi K. Bhabha e seu interesse de análise pelas formas de “construção cultural” do ideário de nacionalidade como modo de afiliação social, procurando elaborar um entendimento sobre “as estratégias complexas de identificação cultural e de interpelação discursiva” que funcionam em nome desse ideário, e que se tornam, assim, objeto de narrativas sociais e

⁴ ANDERSON, Benedict. Introdução. In BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, p. 7.

⁵ “Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa [...]” [VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4 ed. rev. Trad. Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. UnB, 2008, p. 42.]

⁶ PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: Fapesp, p. 55-56.

literárias, constituindo-se em “potentes fontes simbólicas e afetivas de identidade cultural”. Para Bhabha, adotar essa perspectiva é enfatizar “a dimensão temporal na inscrição dessas entidades políticas” [as nações], o que

serve para deslocar o historicismo que tem dominado as discussões da nação como uma força cultural. A equivalência linear entre evento e idéia, que o historicismo propõe, geralmente dá significado a um povo, uma nação ou uma cultura nacional enquanto categoria sociológica empírica ou entidade cultural holística. No entanto, a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política é o efeito da ambivalência da “nação” como estratégia narrativa.

É a essa ambivalência – negadora de que qualquer historicismo, de qualquer “equivalência linear entre evento e idéia” – que Bhabha nomina de “dissemiNação”. Segundo esta sua “teoria itinerante”,

o espaço do povo-nação moderno nunca é simplesmente horizontal. Seu movimento metafórico requer um tipo de “duplicidade” de escrita, uma temporalidade de representação que se move entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal centrada. E tais movimentos culturais dispersam o tempo homogêneo, visual, da sociedade horizontal.

Neste sentido, a narrativa da nação só pode ser pensada “na tensão entre, por um lado, significar o povo como uma presença histórica a priori, *um objeto pedagógico*, e, por outro lado, construir o povo na *performance da narrativa*, seu ‘presente’ enunciativo, marcado na repetição e pulsação do signo nacional.” Assim, pensar a nação nessa sua escrita dupla – “como um saber dividido entre a racionalidade política e seu impasse, entre os fragmentos e retalhos de significação cultural e as certezas de uma pedagogia nacionalista” –, é desnaturalizar a retórica da afiliação nacional, é entender que “a *presença visual da nação* é o efeito de uma luta narrativa”, é não desconsiderar que, junto ao tempo “vazio e homogêneo” em que a nação se busca narrar, há sempre “a presença perturbadora de uma outra temporalidade que interrompe a contemporaneidade do presente nacional”, e que “nos leva a questionar a visão homogênea e horizontal associada com a comunidade imaginada da

nação.”⁷ E essa outra temporalidade, perturbadora da visão homogênea da nação, é constituída, justamente, pela produção de registros de memória (na qual a literatura toma parte ativa) que, no presente, buscam um ancoradouro para o passado (determinados passados, melhor se diria).⁸

Lidar com a obra literária de Mia Couto e seus textos de intervenção implica a inevitabilidade de considerar essas discussões – que têm que a temporalidade em seu cerne – o pensamento de Homi K. Bhabha e Júlio Pimentel Pinto nos ajuda a refletir.

Como propõem ambos, a nação preenche vazios deixados por processos de desenraizamentos (de comunidades locais, parentesco, etc.) e, nessa faina, vai “transformando esta perda na linguagem da metáfora”. E a metáfora, lembremos Bhabha, “transporta o significado de casa e de sentir-se em casa”. Não por acaso, “os nomes dados à nação são sua metáfora”⁹, são sua busca por constituir pontes de afetos que unam as muitas gentes que sob seu nome (da nação) se albergam.¹⁰

Dentre os nomes dados por Mia Couto a suas casas-nação, decerto é a *Nyumba-Kaya*, a casa grande dos Malilanes/Marianos em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, que cumpre essa designação por excelência. Já em seu nome (título), o romance, metáfora da casa-nação moçambicana, reúne tempo (*um rio chamado tempo*) e lugar (*uma casa chamada terra*) para albergar, para fazer *sentirem-se em casa*, reunidas no afeto familiar, as muitas e diversas gentes que constituem o “clã” dos Malilanes/Marianos. *Nyumba-Kaya*, em sua metaforicidade, é um intento de reunir a diversidade das gentes que a habita: as gentes do norte e as gentes do sul.¹¹ E nesse seu funcionamento metafórico, cabe lembrar algo de crucial importância: “não é apenas o que a casa da ficção contém ou ‘controla’ enquanto conteúdo. O que é igualmente importante é a metaforicidade das casas”.¹²

⁷ BHABHA, Homi K. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In _____. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila et. al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 198-238. Grifos meus.

⁸ PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo*. Op. Cit., p. 37-39.

⁹ BHABHA, Homi K. Disseminação. Op. Cit., p. 199-200.

¹⁰ PINTO, Júlio Pimentel. Op. Cit., p. 64.

¹¹ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 28.

¹² BHABHA, Homi K. Disseminação. In _____. *O local da cultura*. Op. Cit., p. 34.

Assim, a *Nyumba-Kaya*, a velha casa dos Malilanes/Marianos – com suas memórias e esquecimentos, com seus passados não ditos, com suas gentes diversas e portadoras de olhares diversos sobre o passado e o futuro – funciona como metáfora da nação moçambicana: uma casa que ao mesmo tempo que busca reunir a diversidade de suas gentes, dar-lhes um nome (uma identidade), sabe que essa reunião requer complexos jogos de memórias e esquecimentos, sabe que o próprio futuro da casa, sua perpetuação no tempo, depende desses jogos, nos quais a narratividade é crucial. Não é, pois, acaso, que as intrigas da família dos Malilanes/Marianos vão sendo desveladas por meio de cartas, escritas pela mão de um jovem (Marianinho), mas cuja origem da escrita (seu conteúdo) remete a um mais velho (Dito Mariano, avô/pai de Marianinho), assim se estabelecendo um elo de ligação na temporalidade. Um elo que não significa uma simples e pacífica continuidade, mas, antes, envolve um complexo trabalho de negociação entre identificação e diferença, inclusão e exclusão – as “duas faces” delimitadoras da produção de identidades.¹³

É significativo que já no início do romance seu personagem-narrador, Marianinho, que reside na cidade e retorna à ilha de Luar-do-Chão para o funeral de Dito Mariano, nos apresente os três filhos de Dito, os quais, por suas descrições, deixam perceber que as gentes reunidas na *Nyumba-Kaya* passam ao largo de serem uma gente una. Abstinêncio, Fulano Malta e Últímo, os três filhos do velho Dito, são portadores de visões de mundo muito diversas. O mais velho, Abstinêncio, nos é apresentado como alguém “saudosos de um tempo nunca havido”, homem “magro e engomado, ocupado a trançar lembranças”, que “despendera a vida inteira na sombra da repartição” colonial em que trabalhara. O do meio, Fulano Malta, é descrito como um homem que “transpirava o coração em cada gesto”, com “a alma à flor da pele”, já tendo sido “guerrilheiro, revolucionário, oposto à injustiça colonial”, homem crente, por convicções e atos, num mundo transformado. O mais novo, Últímo, é dito como sendo um exemplo dos novos ricos que infestam o país, homem “alteado e sonoro”, freqüentador da capital do país, “ocupado entre os poderes e seus corredores”.¹⁴

¹³ PINTO, Júlio Pimentel. Op. Cit., p. 57-58.

¹⁴ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit. Kátia da Costa Beserra, analisando este romance, entende que os três irmãos – Abstinêncio, Fulano Malta

Como se pode perceber, naqueles que formam o “clã” dos Malilanes/Marianos, habitantes da Nyumba-Kaya, o que temos é a diversidade de crenças e atitudes, de modos de conceber o mundo e suas relações. Não há uma “identidade” fechada, pura. Se a Nyumba-Kaya busca reunir, o que se reúne sob seu signo é tenso, complexo, nunca unânime ou homogêneo. E, o mais importante nesse entendimento: é sempre a história (como o é nas diversas outras obras de Mia Couto) que vem rasurar o que se quer dar a ver como uno, pondo em seu lugar as tensões, as humanas tramas do viver, constituidora de *identidades despuricistas*.

e Último – “funcionam como um microcosmo da sociedade moçambicana”, no qual temos representados diferentes modos de posicionamento ante a nascerça da nação: a indiferença ou descrença em relação a uma ruptura (caso de Abstinência, o mais velho); a luta, a recusa à assimilação e a desilusão logo depois (caso de Fulano Malta, o do meio); e a atitude predatória dos “novos ricos”, a burguesia que surge no período da “reconstrução nacional”, depois do fim da guerra (caso de Último, o filho mais novo). [BEZERRA, Kátia da Costa. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra: a tensa re-escrita da nação moçambicana. Estudos portugueses e africanos*, nº 43/44, Campinas-SP: IEL/Unicamp, 2004, p. 90-91.]

2.1 – “Nós não somos quem vocês procuram”

Um campo em que as tensões e as tramas da história são reiteradamente convocadas para desautorizar concepções essencialistas na obra miacoutiana é, sem dúvida, o das questões identitárias; esta é uma discussão incontornável em sua obra.

Identidade, esse conceito que, segundo um de seus pensadores nesses tempos pós-coloniais, Stuart Hall, tem tido uma “explosão discursiva”, ao mesmo tempo que tem sido submetido “a uma severa crítica.” Para Hall, pensando com Jacques Derrida, esse paradoxo deve-se ao fato de que o conceito de identidade, nos tempos atuais, opera “sob rasura”, o que é dizer: é “uma idéia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem sequer ser pensadas.” Daí que o “sinal da rasura” seja duas linhas cruzadas [X], indicando, assim, que os conceitos por elas marcados “não servem mais – não são mais ‘bons para pensar’ – em sua forma original, não-reconstruída”, mas que não podem ser totalmente abandonados, uma vez que não há outros conceitos capazes de substituí-los totalmente nas questões para as quais são convocados.¹⁵

E talvez essa constante presença da idéia de identidade na ficção e nas intervenções de Mia Couto venha justamente do fato de ser essa uma questão que reiteradamente lhe é colocada, numa exigência obsedante, reveladora de um *vício de outridade* a que os africanos, historicamente, tem sido “empurrados”. “Fomos empurrados para definir aquilo que se chamam ‘identidades’”, diz-nos Mia, todavia, “deram-nos para isso um espelho viciado. Só parece reflectir a ‘nossa’ imagem porque o nosso olhar foi educado a identificar-nos de uma certa maneira.” Por tal, é um espelho que “aprisiona o olhar. Onde deveríamos ver dinâmicas vislumbramos essências, onde

¹⁵ HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 8 ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 103-104.

deveríamos descobrir processos apenas notamos imobilidade.” Com isso, o que se dá é que “em vez de tirarmos proveito das mestiçagens que historicamente fomos produzindo, contentámo-nos com essa ilusão estéril que é a procura de identidades puras.”¹⁶ Em sua imagética, Mia nos propõe o contrário dessa “ilusão estéril” da busca por identidades puras. Seu entendimento é o de que as identidades “funcionam como empresas de *import-export*”, num processo de “desidentidade” e desessencialização tanto do *nós* quanto dos *outros*.¹⁷

Mia Couto: um homem, branco, africano, filho de pais imigrantes portugueses, nascido numa “província ultramarina” portuguesa, sendo, pois, por isso, português, mas, tempos depois, *perde* essa sua identidade para *ganhar* outra, tornando-se, junto com milhões de outros africanos da costa oriental, um moçambicano. Habitante cidadão, da cidade portuária de Beira (de histórica mistura étnico-cultural), vivendo cercado pelos subúrbios e suas carências, sempre próximo das muitas e diversas gentes, vindas de diversas partes de Moçambique; ainda jovem passa a atuar como jornalista; depois, torna-se biólogo, passando a andarilhar por espaços rurais regidos por outras lógicas que não as do seu mundo urbano. Filho de pai poeta, o mundo dos livros e da escrita esteve sempre presente em sua casa, porém em permanente contato com o universo da oralidade do espaço que o cercava, que estava ali, do outro lado da rua.¹⁸ Como se denota nestas linhas sumariadas, Mia Couto é um homem cuja “identidade” não pode se configurar assente em ideais de pureza. Trata-se, pois, de um homem híbrido, misturado, “mulato não de raças, mas de existências”, para aqui usar de uma ideia/imagem de seu reiterado uso.¹⁹

Algo que o escritor assume e defende como uma postura possível (e desejável) ante as cobranças por definições de “identidades” fechadas e excludentes. Tomar em análise sua obra, seu pensamento e criação, é

¹⁶ COUTO, Mia. Por um mundo escutador. In _____. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005, p. 156.

¹⁷ COUTO, Mia. Um mar de trocas, um oceano de mitos. In _____. *Pensageiro frequente*. Lisboa: Caminho, 2010, p. 64.

¹⁸ Ver COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michael. *Moçambique: encontro com escritores*. Vol. III. Porto: Fund. Engº António de Almeida, 1998.

¹⁹ Além de aparecer em diversas de suas entrevistas, esta ideia/imagem de *mulatismo de existência* está em *Vozes anoitecidas* [COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. 9 ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2008, p. 75].

depararmos-nos com o oposto de tal concepção. A qual talvez ganhe uma suficiente definição nas palavras do escritor libanês Amin Maalouf, em sua obra *As identidades assassinas*, uma reconhecida leitura de Mia²⁰:

A identidade não se compartimenta, não se reparte em metades, nem em terços, nem se delimita em margens fechadas. Não tenho várias identidades, tenho apenas uma, feita de todos os elementos que a moldaram, segundo uma “dosagem” particular que nunca é a mesma de pessoa para pessoa.²¹

E o que seria essa “dosagem” particular” senão a história? É esse o entendimento de Mia. Que o exemplifica narrando “um episódio”, por ele vivenciado, e que seria “muito próximo daquilo que ele [Maalouf] relata nesse admirável ensaio.” Eis o episódio:

Nos anos 1980 eu era jornalista. Imaginemos a seguinte hipótese: nessa altura, eu teria conhecido um jornalista que, ao apresentar-se, proclamou com todo o orgulho “eu sou jugoslavo”. O jornalista (que é bem real no ensaio de Maalouf) era quadro de direção do jornal do partido no poder. Mais tarde, na mesma conversa, ele deixou entender que era de origem mulçumana, nascido na República Federal da Bósnia-Herzegovina.

Mantivemos correspondência e, nos anos 90, em plena guerra dos Balcãs, o mesmo homem me dizia com igual fervor: “não te esqueças que, antes de tudo, eu sou um mulçumano”. Mais tarde um amigo comum, trabalhando em Moçambique, mostrou-me uma fotografia do jornalista. Estava irreconhecível, com uma barba solta cobrindo o rosto por inteiro. Por trás estava escrito: “eis o retrato de um verdadeiro bósnio”.

Na realidade, encontrei esse meu amigo no presente ano [2004], em Paris. Vive como imigrante em França. E o nosso imaginado homem confessou-me, à despedida: “Hoje eu sei que, primeiro que tudo, sou um europeu.”

Podemos perguntar: quando é que este jornalista se identificou com verdade? Provavelmente, sempre o fez. O que aconteceu foi que a sua identidade foi sendo desenhada e redesenhada pela própria vida. *Aquele homem não deixou nunca de ser atacado pela História.*²²

A partir deste episódio relatado por Mia, e que se entrelaça ao entendimento das questões identitárias expresso por Amin Maalouf, com quem

²⁰ Mia se refere a esta obra de Maalouf como “admirável ensaio”. [COUTO, Mia. Uma cidadania à procura da sua cidade. In _____. *Pensatempos*. Op. Cit., p. 85.]

²¹ MAALOUF, Amin. *As identidades assassinas*. 2 ed. Trad. Susana Serras Pereira. Lisboa: Difel, 2002, p. 10.

²² COUTO, Mia. Uma cidadania à procura da sua cidade. In _____. *Pensatempos*. Op. Cit., p. 85-86. Grifo meu.

nele Mia dialoga, a proposição que fica é a de que, mais que questionar ou discutir a imagem que o “espelho viciado” das identidades propicia, carece-se questionar o próprio espelho, pois que este é sempre “atacado pela História”, esta incansável desenhadora e redenhadora daquilo “que somos”.

E é certo que o “espelho das identidades”, em seus “reflexos”, têm implicações muito para além das exigências das identificações pessoais; ele incide sobre as produções da arte e do saber. Num texto intitulado “Que África escreve o escritor africano?”, lido durante a cerimônia de atribuição do prêmio internacional aos doze melhores romances africanos do século XX, em Cape Town, Zimbábue, em julho de 2002, recebido por seu romance *Terra sonâmbula*, Mia alude a essas implicações no que toca à literatura produzida em África:

Defensores da pureza africana multiplicam esforços para encontrar essa essência. Alguns vão garimpando no passado. Outros tentam localizar o autenticamente africano na tradição rural. Como se a modernidade que os africanos estão inventando nas zonas urbanas não fosse ela própria igualmente africana. Essa visão restrita e restritiva do que é genuíno é, possivelmente, uma das principais causas para explicar a desconfiança com que é olhada a literatura produzida em África. A literatura está do lado da modernidade. E nós perdemos “identidade” se atravessamos a fronteira do tradicional: é isso que dizem os preconceitos dos caçadores da virgindade étnica e racial.²³

“É preciso sair dessa armadilha”, sentencia Mia, o que só pode ocorrer a partir de uma postura questionadora dessas exigências identitárias. É preciso questionar por que

exige-se a um escritor africano aquilo que não se exige a um escritor europeu ou americano. Exigem-se provas de autenticidade. Pergunta-se até que ponto ele é etnicamente genuíno. Ninguém questiona quanto José Saramago representa a cultura de raiz lusitana. É irrelevante saber se James Joyce corresponde ao padrão cultural desta ou daquela etnia europeia. Por que razão os autores africanos devem exhibir tais passaportes culturais?²⁴

²³ Id. Ibidem, p. 60-61. O grifo é meu.

²⁴ COUTO, Mia. Que África escreve o escritor africano? In _____. *Pensatempos*. Op. Cit., p. 62-63.

A resposta a essa indagação crucial, para Mia, reside em que

se continua a pensar a produção destes africanos como algo do domínio antropológico ou etnográfico. O que eles estão produzindo não é literatura mas uma transgressão ao que é tido como tradicionalmente africano.²⁵

Ocorre que, lembra-nos Mia, essa “obsessão de classificar o que é e não é ‘africano’ nasce na Europa”, com suas ciências e saberes, advindo deles os conceitos com que África, e tudo que se lhe relaciona, tem vindo a ser pensada. Assim, a postura fundamental a ser buscada é aquela em que se passa “a interrogar aquilo que nos parece natural e inquestionável”, tal como o conceito de “africanidade”, pois, como ele nos lembra, muitos desses conceitos usados para pensar a África e os africanos “chegam-nos como a fruta importada”: para que possam ter bom uso, “há que descascá-los, prová-los e avaliar se podem ser produtivos no chão da nossa realidade.”²⁶ Mesmo porque,

as palavras e os conceitos são vivos, escapam escorregadios como peixes entre as mãos do pensamento. E como peixes movem-se ao longo do rio da História. Há quem pense que pode pescar e congelar os conceitos. Essa pessoa será quanto muito um colecionador de ideias mortas.²⁷

E são certos “coleccionadores de ideias mortas”, intitulados “africanistas”, que tem persistido na infrutífera busca da pureza. Muitas vezes apenas *invertendo sinais* e, com isso, mantendo intactos os conceitos donde partem. Mia diz-nos isso com todas as letras:

Alguns dos chamados africanistas, por mais que esbravejem contra conceitos chamados europeus, continuam prisioneiros desses mesmos conceitos. Nem que seja para lhes dar importância, ainda que essa importância seja concedida pela negativa. Não se trata de encontrar identidade em recuos para uma pureza ancestral. Os mais ferozes defensores do nacionalismo cultural africano estão desenhando casas ao avesso mas ainda no quadro da arquitectura do Outro, daquilo que chamamos o Ocidente. De pouco vale uma atitude fetichista virada para os costumes, o folclore e as tradições. A dominação colonial inventou grande parte do passado e da tradição

²⁵ Id. Ibidem., p. 63.

²⁶ COUTO, Mia. Conservação faunística: uma arca sem Noé? In _____. *Pensatempos*. Op. Cit., p. 127.

²⁷ COUTO, Mia. Uma cidadania à procura da sua cidade. In _____. *Pensatempos*. Op. Cit., p. 85.

africana. Alguns intelectuais africanos, ironicamente, para negarem a Europa acabaram abraçando conceitos coloniais europeus.²⁸

Conceitos para os quais as gentes de África, em suas vivências cotidianas, têm dado a ver suas limitações, suas impropriedades. Sobretudo aqueles que buscam opor, de modo irreconciliável, concepções de “tradição” e “modernidade”. Numa conferência intitulada “O planeta das peúgas rotas”, realizada em Maputo, em 2008, Mia coloca esta indagação a seu público:

A minha pergunta é: Estamos nós aqui, nesta assembleia, tão distante assim destas crenças [ditas “míticas”]? O facto de vivermos em cidades, no meio de computadores e da internet de banda larga, será que tudo isso nos isenta de termos um pé na explicação mágica do mundo?²⁹

Mia responde-se, a si mesmo e a seu público, que não; que a vivência em meio ao “moderno” não impede o diálogo, a partilha (não necessariamente explicada e conceituada em pormenores racionalistas) com outros modos de interpretação do mundo. E para fundamentar sua resposta, diz que “basta olhar para os nossos [de Moçambique] jornais para termos a resposta. Junto da tabela da taxa de câmbios encontra-se o anúncio do chamado médico tradicional, essa generosa personagem que se propõe resolver todos os problemas básicos da nossa vida.” Ocorre que, para Mia, faz-se necessário que interroguemos “as palavras que nós próprios criamos e usamos” a fim de não essencializarmos aquilo que é dinâmico, vivo no cotidiano das gentes:

Na realidade, “médicos tradicionais” é um nome duplamente falso. Primeiro, eles não são médicos. A medicina é um domínio muito particular do conhecimento científico. Não há médicos tradicionais como não há engenheiros tradicionais nem pilotos de avião tradicionais.

Todavia, ressalta Mia a seguir,

não se trata aqui de negar as sabedorias locais, nem de desvalorizar a importâncias das lógicas rurais. Mas os anunciantes não são

²⁸ COUTO, Mia. Que África escreve o escritor africano? _____. In *Pensatempos*. Op. Cit., p. 61-62.

²⁹ COUTO, Mia. O planeta das peúgas rotas. In _____. *E se Obama fosse africanos e outras interinvenções*. Op. Cit., pp. 81-99.

médicos e também não são tão “tradicionais” assim. As práticas de feitiçaria são profundamente modernas, estão nascendo e sendo refeitas na actualidade dos nossos centros urbanos.

Para ele, um bom exemplo desta sua percepção, na qual se ressalta a “habilidade de incorporação do moderno”,

é o de um anúncio que eu recortei da nossa imprensa em que um destes curandeiros anunciava textualmente: “Curamos asma, diabetes e borbulhas; tratamos doenças sexuais e dores de cabeça; afastamos má sorte e... tiramos fotocópias.”³⁰

Anúncio que poderia, muito bem, ser obra de alguém como Lázaro Vivo, o adivinho/curandeiro (e não só, como a seguir se lerá) do romance *O outro pé da sereia*, que “antenado” com as novas demandas de um mundo “globalizado”, apõe na entrada de sua casa uma tabuleta com a seguinte inscrição: “Lázaro Vivo, notável das comunidades locais, curandeiro e elemento de contacto para ONGS”. Contato a ser feito, se não já mas em breve, por meio de seu recém adquirido “telemóvel”: “— *Eu já estou no futuro. Quando chegar aqui a rede, já posso ser contactado para serviços internacionais. Entendem, meus amigos?*”³¹

Por meio do recortado anúncio da imprensa moçambicana e das falas e atos de Lázaro Vivo, Mia nos dá a ler, de modo claro, entendo eu, a sua percepção de que a oposição tradição/modernidade é mais obra de construtos conceituais, muitos dos quais eurocentristas (mas assumidos por africanistas), do que uma realidade vivenciada no cotidiano das gentes de África, de Moçambique.

E Mia não está só nessa sua visão, acima expressa. Pensadores como Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah partilham dessas inquietações. Appiah defende que a ideia de uma “identidade africana” “é uma coisa nova”, produto da história recente (século XX) no continente. Falar em *indentidade*

³⁰ Id. *Ibidem*. A respeito destas questões, os trabalhos de alguns estudiosos da realidade moçambicana corroboram com a visão de Mia. Ver, a exemplo: GRANJO, Paulo. Dragões, régulos e fábricas: espíritos e racionalidade tecnológica na indústria moçambicana. *Etnográfica* - Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social. Lisboa: CEAS/ISCTE, vol. XLIII, nº 187, p. 223-249, 2008; e HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por ela, 2003.

³¹ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 21-22 e 24.

africana para períodos anteriores é, para o filósofo, “dar a um nada etéreo um local de habitação e um nome”³². Para Mbembe,

não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, ou que possa ser nomeada por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância.³³

Para se poder falar em “identidade africana”, defende Mbembe, há que se entendê-la como constituída de “variantes formas, através de uma série de práticas”. E mais: “tampouco as formas desta identidade e seus idiomas são sempre idênticos”; ao contrário disso, “tais formas e idiomas são móveis, reversíveis e instáveis.”³⁴

Dentro dessa perspectiva, proposições de identidades ancestrais, puras e autenticamente africanas, não se sustentam. A história as faz esfumarem-se – a história e suas misturadas tramas, suas *impuras* formações. Desso modo, a questão que importa não é a busca de uma “identidade africana” que seja “autenticamente africana”, mas de se conceber modos de identificação que expressem, sem sinais de mais ou de menos, de pureza ou inautenticidade, a multiplicidade das sociedades de África. África como geografia, lugar de vivências, e não como uma “essência” a ser “redescoberta” ou “revivida”. “Apenas as diversas (e muitas vezes interconectadas) práticas através das quais os africanos *estilizam* sua conduta podem dar conta da densidade da qual o presente africano é feito.”³⁵

Em romances como *O outro pé da sereia*, é esta percepção que temos proposta por Mia Couto: “somos todos parecidos: santos para viver, demónios para sobreviver. A única diferença era [é] a História”³⁶, diz-nos o empresário local Chico Casuarino em uma de suas discussões com o barbeiro Arcanjo Mistura. A história enquanto diferença, enquanto desautorizadora de ideias essencialistas de identidade: essa percepção, cara a Mia, talvez seja a melhor

³² APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 243.

³³ MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Trad. Patrícia Farias. *Estudos afro-asiáticos*, Salvador, ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209, p. 198-199.

³⁴ Id. *Ibidem*.

³⁵ Id. *Ibidem*.

³⁶ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 291.

expressão para caracterizar, grosso modo, a espinha dorsal de *O outro pé da sereia*.

Que já pelo título traz inscrita a marca “ilusória” que toda “essência”, no que respeita às relações humanas, carrega. Diz-nos Mia, numa sua entrevista, que “a pegada da sereia foi o que deu idéia ao livro, que se relaciona com a identidade, porque de fato, a identidade é uma coisa tão ilusória e tão nebulosa quanto o pé da sereia”³⁷. Já em um diálogo entre um ex-pugilista, Zeca Matambira (um dos habitantes de Vila Longe, um dos lugares fictícios em que se passa o romance), e uma socióloga afro-brasileira, Rosie (casada com o historiador afro-americano Benjamin Southman, que ali estão, ambos, em busca de memórias da escravidão, no intento de encontrar as “raízes” que os liguem à “Mãe África”), Matambira pede desculpas à visitante. Motivo? O sumiço do seu esposo em virtude de não haver encontrado nas histórias narradas pelas gentes de Vila Longe as respostas que buscava sobre *quem ele era*, sobre suas “raízes”. Trata-se de um diálogo que nos propicia instigantes possibilidades ao entendimento do papel da história enquanto diferença, proposto por Mia. Ouçamos a conversa de ambos, Matambira e Rosie:

Na ombreira da porta, o pugilista não tinha logrado dizer ao que vinha. Mas, agora, mais tranqüilo, ele juntou as pontas à meada:
 — *Venho pedir desculpa*, disse ele.
 — *Desculpa porquê?*
 — *Não fomos capazes de vos ajudar. O seu marido meteu-se pelos matos porque não lhe demos respostas. Mas nós não podíamos, não sabíamos...*
 — *Deixe isso, agora não interessa mais.*
 — *Nós também não sabemos de onde vimos*, argumentou Matambira.³⁸

Um argumento – “*Nós também não sabemos de onde vimos*” – que o desenvolvimento do romance, em sua híbrida construção, permite compreender.

O outro pé da sereia é um romance construído a partir do imbricamento de duas narrativas, que, nos termos de Luana Antunes Costa em seu estudo

³⁷ COUTO, Mia. Literatura: em entrevista exclusiva, Mia Couto fala sobre seu novo livro. Entrevista a Lia Ceron. *USP Online*. São Paulo. Disponível em: <<http://www.noticias.usp.br/acontece/obterNoticia?codntc=13098&print=s>>. Acesso em: 19 jun. 2006.

³⁸ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 294-295.

da obra, funcionam num *jogo de complementariedade*, uma vez que a fronteira entre ambas são porosas, permitindo o intercambiar entre ambas.³⁹ Expediente concretizado por meio de falas e sonhos que se repetem no passado e no presente; e também por meio de escritos do passado, que são lidos, no presente, pela personagem central da narrativa, Mwadia Malunga, com objetivos de forjar uma mentira, uma história que responda às expectativas de quem a procura: os estudiosos afro-americanos.⁴⁰

A primeira narrativa se passa no *presente*, ano de 2002; nela, conta-se das gentes de Vila Longe e Antigamente e do que lhes vão sucedendo, a partir de alguns acontecimentos-chave: a queda de uma estrela, o encontro de uma imagem de uma santa e da ossada de um missionário jesuíta mais seu baú contendo antigos manuscritos, e a chegada de um casal de estudiosos afro-americanos (Benjamin e Rosie Southman) em busca de histórias de escravos.

A segunda narrativa (“narrativa de extração histórica”⁴¹) conta-nos da viagem de uma nau, a Nossa Senhora da Ajuda, saída de Goa, na Índia, em 1560, comandada pelo jesuíta D. Gonçalo da Silveira, conduzindo a imagem de uma santa, cujo objetivo era o de ela poder servir como instrumento de catequese ao imperador do Monomotapa, lendária terra do ouro nos “sertões” daquela parte africana. Viagem da qual não retornará o jesuíta, que aí morre, passando a ser tido como o primeiro mártir da cristandade em terras africanas. Na nau, personagens de diversas origens e geografias se cruzam: escravos do Reino do Congo, serviçais indianas, religiosos portugueses, entre outros. Neste bloco narrativo de “extração histórica”, são misturados personagens históricos

³⁹ COSTA, Luana Antunes. *Pelas águas mestiças da história: uma leitura de O outro pé da sereia* de Mia Couto. Niterói-RJ: EdUFRJ, 2010, p. 21. Um “jogo” que remete à “suplementariedade” proposta por Jacques Derrida: “a textura do texto, a leitura e a escritura, a mestria e o jogo”, um “só gesto, mas desdobrado, ler e escrever.” [DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 7-9.]

⁴⁰ No romance, Mwadia lê velhas documentações coloniais (constantes na biblioteca de seu padastro); os escritos deixados por um missionário jesuíta morto no século XVI (D. Gonçalo da Silveira); também os escritos dos próprios afro-americanos, tudo isso a fim de criar a narrativa de sua “falsa” (?) sessão de transe na qual narra aos afro-americanos sobre os seus ancestrais africanos, sendo que há momentos em que já não se distingue mais o que é “falso” do que é “verdadeiro” na narrativa de Mwadia.

⁴¹ Designação utilizada por Luana Antunes Costa [Op. Cit., p. 50], tomando-a, por sua vez, a André Trouche, em seu estudo *América: história e ficção*, devendo-se entendê-la, “conceitualmente, como o conjunto de narrativas que encetam o diálogo com a história, como forma de produção de saber e como intervenção transgressora” [TROUCHE, André. *América: história e ficção*. Niterói-RJ: EdUFRJ, 2006, p. 44].

(o jesuíta D. Gonçalo da Silveira, o comerciante António Caiado⁴²) e outros inventados, sendo sobretudo estes últimos os a propor outros olhares sobre os “fatos da história”.

Assim, nos encontros, misturas e trânsitos – entre temporalidades e geografias – constituidores do romance, o *não saber de onde vimos* (no sentido de existência de uma origem única, pura), fica explicitado. Algo a que a voz narradora do romance, na sequência do diálogo entre Zeca Matambira e Rosie Southman, não deixa pesar dúvida:

Os antepassados de Vila Longe, todos esses que viveram junto ao rio, tinham sofrido da mesma doença. Também eles, perante a pergunta “*quem são vocês*” responderiam: “*nós não somos quem vocês procuram*”. Tinha sido assim desde há séculos: eles eram sempre outros, mas nunca exactamente “aqueles” outros.⁴³

E não ser exactamente quem se procura, não ser exactamente os *outros* desejados por quem pergunta pela identidade (“quem são vocês”?) têm implicações, envolve conveniências e estratégias. Disso o narrador do romance é sabedor, como temos na sequência do trecho acima:

Desde tempos imemoriais que o rio servia de refúgio e barreira para assaltos de estranhos e vizinhos, guerreiros ferozes e raptos de escravos. Os forasteiros chegavam e indagavam sobre a identidade dos que encontravam. E eles diziam, “somos dembas”, “somos tongas”, “somos makarangas”, “somos chikundas”, *conforme a conveniência*. E escondiam as canoas, amarrando-as por baixo da água para que ninguém mais soubesse que eles eram os do rio.

[...] havia um só motivo que levava os vila-longenses a tanto se esquecerem de quem foram: para acreditar que não sabiam quem eram. E acabavam dizendo: “nós somos os do rio”.⁴⁴

Ou seja: *quem se é* é circunstancial, é histórico, não uma essência. É “conforme a conveniência” que se é demba, tsonga, makaranga, chikunda, *moçambicano*, embora, também conforme as conveniências, não se queira

⁴² Para uma biografia de D. Gonçalo da Silveira [23/02/1526 – 15/03/1561], ver LEITE, Bertha. *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946. Nesta biografia de D. Gonçalo, também há referências a António Caiado (p. 168-192). Outra reunião de documentação referente ao Monomotapa, tratando, pois, de D. Gonçalo da Silveira e António Caiado, é a organizada por João C. Reis: REIS, João C. (Org.). *A empresa da conquista do senhorio do Monomotapa*. Lisboa: Heuris, 1984.

⁴³ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 295.

⁴⁴ Id. *Ibidem*.

disso lembrar, preferindo-se identificações mais generalizantes, e quase sempre mais sujeitas a serem ditas como imemoriais, como perdidas nas brumas da história, lá onde os conflitos, as tensões possam ser (supostamente) apagados, como o “nós somos os do rio”.

Mas, ainda seguindo o pensamento do narrador do romance, também essas identidades generalizantes não resistem ao confronto com a história. Se os vilalongenses preferiram dizerem-se, “conforme a conveniência”, como sendo “os do rio”, é preciso não esquecer que “esse rio que hoje se chama Zambeze, nem sempre teve esse nome.”

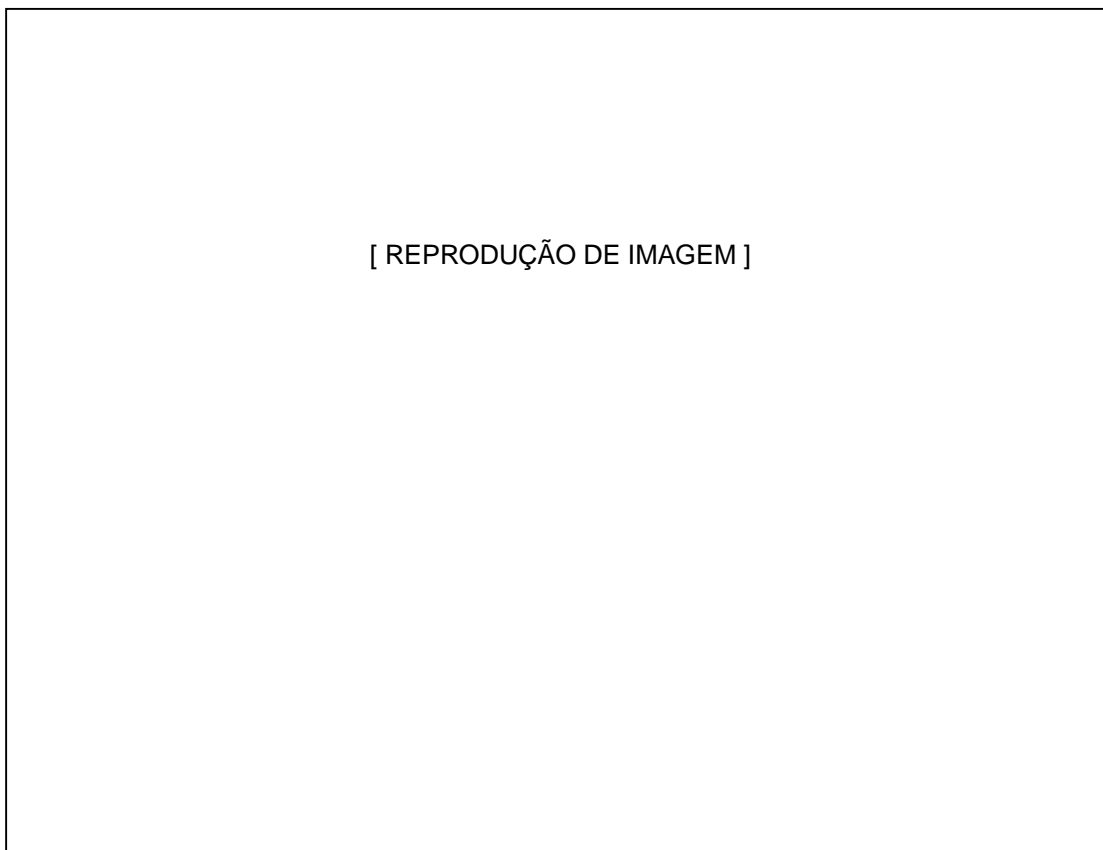
E a referência ao Zambeze não é gratuita. O Zambeze foi a “artéria maior” para a penetração do interior, dos “sertões” do que hoje é Moçambique, segundo René Pelissiér, numa avaliação também defendida por José Capela, outro estudioso desse espaço. Aliás, para ambos os autores, o “mundo” formado ao longo do Zambeze – a “Zambézia” para Capela, “Domínio zambeziano” para Pelissiér – “não corresponde a uma realidade geográfica ou étnica mas unicamente sociológica” (Pelissiér⁴⁵), “um espaço delimitado mais por um imaginário cultural do que por uma área circunscrita a fronteiras geometricamente traçadas” (Capela⁴⁶). Trata-se de espaço que,

[em] sua multiplicidade de etnias, de sistemas políticos, de rivalidades internacionais e até de regimes económicos, é um pesadelo para quem deseje apresentar uma narração clara e coerente. Sendo a Zambézia a região moçambicana mais estudada pelos historiadores, as suas descobertas fazem aparecer um tal formigar de factores, de dados, de povos e de personalidades que quem não deseje deixar que o leitor se afogue durante a travessia se sente invadido pelo desespero.⁴⁷

⁴⁵ PELISSIÉR, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918*, Vol. 1. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994, p. 74.

⁴⁶ CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Porto: Afrontamento, 1995, p. 15.

⁴⁷ PELISSIÉR, René. *História de Moçambique*, Vol. 1. Op. Cit., p. 74-75.

Mapa 5: A “ZAMBÉZIA SENHORIAL” [séculos XVII-XIX]

In CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Porto: Afrontamento, 1995, p. 10.

Essa complexidade, que chega a “desesperar” quem a estuda, está presente em *O outro pé da sereia*; ela é parte constituinte da história familiar dos Rodrigues-Malunga, a família em torno da qual ronda a narrativa que se passa no tempo presente. Os Rodrigues-Malungas reúnem, em suas genealogias, sangues de senhores e escravos, desse modo carregando no sangue mestiço dos seus descendentes pertencimentos e misturas operados pela história dos contatos entre portugueses (muitos oriundos da então Índia portuguesa) e as populações locais. Segundo Allen F. Isaacman e Barbara Isaacman,

os portugueses chegaram pela primeira vez ao porto de Sofala, no Oceano Índico, em 1505. Pelo menos aparentemente, a sua principal preocupação era a exploração das minas de ouro que se acreditava estarem localizadas no reino do Monomotapa. Cerca de 1550, mercadores e aventureiros tinham estabelecido vários centros comerciais e administrativos ao longo do Zambeze, dos quais os

mais importantes eram Sena e Tete. A partir destas bases foram expulsando os comerciantes mulçumanos, que até então controlavam o comércio do ouro, para o porto costeiro setentrional de Angoche e para a área sul de Sofala.⁴⁸

Desse modo, diferentemente da área acima do Zambeze, de histórica influência mulçumana, a região ao longo do Zambeze “foi uma das poucas áreas em Moçambique na qual os portugueses mantiveram um longo e contínuo relacionamento com os habitantes locais.”⁴⁹

O que não significa dizer um longo e contínuo domínio efetivo. Para Alexandre Lobato, esse “domínio efetivo” português foi sempre “relativamente reduzido”, fruto de negociações e tratados com os reinos do interior zambeiano.⁵⁰ Aliás, Lobato aponta ainda algo que para ele foi crucial no desenvolvimento do espaço zambeziano:

Parece-nos fora de dúvida que a expansão portuguesa nos sertões zambezianos se fez sempre por acção exclusiva dos mercadores que de Moçambique [a ilha de Moçambique, no norte do território] iam a Sena vender mercadorias e dos outros que, por sua vez, se espalhavam dali para oeste e sudoeste à procura de ouro que compravam aos chefes negros em troca de fazendas e missangas, armas, vinhos e pólvoras. O extraordinário lucro do comércio era o grande móbil da aventura.⁵¹

Ou seja, não se tratou de uma ação planejada pelo Estado. Foram essas ações aventureiras que “foram deixando gente no sertão” e garantindo o “domínio” lusitano no espaço zambeziano.⁵²

Já no princípio do século XVII, instituiu-se na Zambézia o chamado “sistema dos Prazos”. O *Prazo* era, na caracterização de René Pelissier, uma categoria jurídica, tradicional no direito português e largamente utilizada na Índia portuguesa, e que

⁴⁸ ISAACMAN, Allen F.; ISAACMAN, Barbara. *A tradição de resistência em Moçambique: o Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979, p. 25-26.

⁴⁹ Id. *Ibidem.*, p. 19-20.

⁵⁰ LOBATO, Alexandre. *Evolução administrativa e económica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, p. 41.

⁵¹ Id. *Ibidem.*, p. 137.

⁵² Id. *Ibidem.*, p. 141.

oferecia à Coroa a possibilidade de “ocupar” teoricamente a África por intermédio de vassallos “europeus” aos quais eram concedidas terras dominiais por arrendamento enfiteútico. [...] podemos esquematizar e dizer que, em troca de uma renda (foro), as terras e os habitantes que nela viviam eram, em geral, entregues durante três vidas contra a obrigação de guarnecer o prazo de homens armados, incumbidos de defender a colónia e de manter os fortes da Administração. Tinham ainda de manter os caminhos abertos e de cobrar o imposto.⁵³

José Capela destaca como característica dessa instituição na Zambézia a sua forma de exploração do “senhorio” por “via das escravaturas”, bem como o seu comando pelas “Donas da Zambézia”, o que lhe garantiu a “solidez” observada em sua longa existência (do século XVII adentrando, em alguns pontos, ao século XX) e os seus aspectos “peculiares”. Diz-nos Capela:

Mais não preciso acrescentar para concluir pela solidez com que a instituição se manteve na Zambézia. Era uma forma de exploração da terra só possível com o aparecimento de um senhorio que aí tomou formas muito peculiares e das quais não foi menor o seu exercício efectivo pelas donas. De facto, neste senhorio, a exploração da terra foi menor face à exploração de outros recursos, a saber: o marfim, o ouro e o comércio do interior [...]. Exploração pela via das escravaturas e dos colonos, uns e outros agentes da produção directa. Mas a terra, não constituindo em si mesma a fonte principal de rendimentos, era condição *sine qua non* do senhorio. Sem ela não era exequível a posse de escravos e sem escravos não existiria nem o marfim nem o ouro nem o comércio, enfim, não haveria senhorio.⁵⁴

Todas essas questões acerca dos *Prazos* zambezianos vêm a propósito da complexidade dessa formação social, destacada por diversos de seus estudiosos (Pelissier, Capela, Isaacman) e presente em *O outro pé da sereia*. No romance, as tramas que contam dessa complexa formação estão misturadas na formação da família Rodrigues-Malunga, como dito.

Algo que se quer deixar esquecido, e que na narrativa vem à tona pelas mãos do casal de estudiosos afro-americanos. Em conversa entre Constança Malunga, a matriarca da família; Mwadia Malunga, sua filha; e Rosie Southman, o passado *misturado* dos Rodrigues-Malunga é lembrado:

⁵³ PELISSIÉR, René. *História de Moçambique*, vol. I. Op. Cit., p. 80.

⁵⁴ CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Op. Cit., p. 23.

Pela tarde, Rosie regressou. Trazia um caderno do marido que antes já havia mostrado a Constança. Benjamin tinha vasculhado no passado do clã dos Malungas, antepassados de Constança. Sabia das guerras de famílias, dos conflitos entre os poderes, da revolta dos escravos do Zumbo. Estava ali a biografia do pai, do avô e do bisavô. Estava ali tudo, convertido em papéis avulsos, guardados na sua mochila.

A brasileira não se demorou em pequena conversa. Estendeu umas folhas na direcção de Constança e disse:

— *São estes os documentos de que lhe falei.*

Mwadia sentiu a críspação dos músculos no rosto de sua mãe. Um menear de cabeça deu ênfase a suas palavras:

— *Eu já ontem disse: não quero lembrar esse assunto.*

A visitante esperava a reacção de Constança. E insistiu: apenas queria que ela confirmasse, com lacónico “sim”, a veracidade daqueles papéis. Curiosa, Mwadia espreitou o título. Estava escrito: “Relatório da revolta de Ashi-kunda contra os senhores de escravos no Zumbo.”

[...]

Os dedos gordos de Constança Malunga ficaram roçando o papel. Cansada com a demora, Mwadia se adiantou, tranquilizando a mãe: ela lia em voz alta, resumindo as passagens mais significativas. Os olhos da moça esvoaçaram sobre as páginas, viajando pelos séculos. Falava-se da morte de um tal Muacanha Malunga, um escravo revoltoso que ousara erguer-se contra o comerciante de escravos, um goês de nome Agostinho Rodrigues.

— *Esse Agostinho Rodrigues era bisavô do seu marido Jesustino e esse Malunga era avô de seu pai...*

Antes que Mwadia pudesse concluir, a mãe afirmou, sem erguer o rosto:

— *Casar com um muzungo⁵⁵ sempre foi o destino nosso, as Donas do Zambeze.⁵⁶*

É interessante considerar nesta passagem o fato de ser a história, por meio de seus vestígios – o “Relatório da revolta de Ashi-kunda contra os senhores de escravos no Zumbo” – que faz emergir no presente memórias que se queriam esquecidas, e que dizem justamente da hibridez das gentes, daí que essas gentes, diante da cobrança de certas identidades, digam, como antes assente, “nós não somos quem vocês procuram”. Daí as desculpas do ex-boxeador Zeca Matambira a Rosie, também já antes assentes, por não terem, ele e as gentes de Vila Longe, podido dar ao esposo desta, o historiador Benjamin Southman, as respostas, as certezas identitárias (e essenciais) que este buscava, pois, como dito por Matambira, “nós não podíamos”, “não

⁵⁵ “Nome dado aos brancos ou pessoas de outra raça culturalmente assimilados.” Texto da nota, à página 146 da edição brasileira, de *O outro pé da sereia* [Op. Cit.].

⁵⁶ Id. Ibidem., p. 175-176.

sabíamos” a resposta à pergunta “quem são vocês”. Na narrativa dessa família zambeziana, a história não autoriza tais certezas.

Na passagem acima temos também outros importantes elementos na reflexão sobre a formação desse mundo zambeziano. Caso dos “Ashi-kunda” (ou “Chikunda”, ou “Achicunda”, a grafia varia a depender do autor e da época). O termo designa uma formação, um corpo de escravos militarizados utilizados pelos portugueses em seu processo de ocupação do espaço zambeziano. Sua presença nesse espaço data do século XVI. Segundo Capela, tratava-se de um “corpo de elite” que durante todo o período da presença portuguesa na região zambeziana, dentro da instituição dos *prazos*, exerceram um “protagonismo” ímpar em sua formação, e que se estendeu até pelo século XX. No entendimento de Capela, “no levantamento popular de 1917 que os portugueses tiveram que defrontar de Sena ao Zumbo, ainda foi nos achicunda que contaram com os seus melhores aliados!”⁵⁷

Também tratando do mundo dos *prazos* zambezianos, René Pelissier considera que os *chicundas* “tinham uma posição superior à dos colonos livres” (que não eram senhores de *prazos*); eram eles a guarnição das aldeias e das fronteiras dos *prazos*; já na ausência do senhor do *prazo* era o seu “intendente-cabo” ou “capitão” (o “muanamambo”) exercendo então “amplios poderes nas coisas dos *prazos*”, embora sendo “também escravo”; com isso, os *achicundas* transformaram-se “numa casta de guerreiros hereditários, quase numa nação distinta”.⁵⁸

Uma distinção que em *O outro pé da sereia* é reclamada, no presente, pelo pastor Zero Madzero, marido de Mwadia Malunga: “Zero Madzero puxava lustro da tradição viril dos seus antepassados: os Chikundas, bravos caçadores de elefantes, intrépidos viajantes do rio, lendários guerreiros.”⁵⁹ Uma descrição não discrepante da que encontramos nos estudiosos dos *prazos* da Zambézia (Pelissier, Isaacman, Capela). Noutra passagem, em que Zero presta cerimônia a seus antepassados, nos é dito que “os Achikunda cumprimentavam-se assim,

⁵⁷ CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Op. Cit., p. 196-197.

⁵⁸ PELISSIÉR, René. *História de Moçambique*, Vol. I. Op. Cit., p. 82.

⁵⁹ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 20.

de forma marcial, *para se distinguirem dos outros povos*, que eles tinham por efeminados por não caçarem nem guerrearem.”⁶⁰

E aqui é interessante destacar do texto de Mia Couto a sua referência aos Achikunda como *povo*, cuja prática guerreira os fariam se distinguir *doutros povos*. Aliás, em nota de rodapé ao texto do romance, nos é informado: “Chikundas: etnia da região do rio Zambeze, resultante das mudanças políticas e demográficas do processo de escravatura.”⁶¹

Essa é uma questão complexa e que opõe a análise de alguns de seus estudiosos. Para José Capela, a percepção dos *Chikundas* como um grupo étnico ou *povo* – registrado na atual província de Tete – deriva da falta de “perspectiva histórica” de certos autores, que ignoram a sua gênese (corpo militarizado de escravos a serviço dos senhores de *prazos*) como elemento no processo de formação do espaço zambeziano. Se na atualidade há grupos sociais que se reconhecem, que reclamam uma *identidade chikunda*, isto deve ser tomado em conta historicamente, entendendo-se tal processo como parte de uma trama de interesses.

Capela também trata da questão, colocada pela definição de Mia, da formação dos Chikundas “como resultante das mudanças políticas e demográficas do processo de escravatura”. Para esse historiador, essa percepção – que em seu estudo é identificada no estudo antropológico de J. R. Santos Júnior, intitulado *Contribuição para o estudo da antropologia de Moçambique*, de 1944 – seria a mais aceita e mais difundida acerca da formação dos Chikundas: ela seria decorrência “da fixação no terreno dos antigos combatentes nas guerras de ocupação ao lado dos portugueses”. Para Capela, contudo, essa fixação não se deu com o fim da escravatura e sua abolição formal (jurídica), que no espaço zambeziano não teve “o menor efeito prático”; tal processo só se teria dado a partir de fins do século XIX com a implementação, na então colônia de Moçambique, das “Companhias Concessionárias” – que na região zambeziana se chamou justamente *Companhia da Zambézia* –, constituída por capital privado e majoritariamente estrangeiro (inglês, sobretudo). Seria somente a partir dessa “viragem” no processo colonizador português, agora tendo à frente o capital privado – e que

⁶⁰ Id. *Ibidem.*, p. 34. Grifo meu.

⁶¹ Id. *Ibidem.*, p. 20, em nota.

tem haver com as questões oriundas da Conferência de Berlim e suas exigências para a ocupação dos territórios em África – que a antiga ordem escravista senhorial, na qual estava inserida o mundo dos prazos zambezianos, cede lugar a um novo sistema, assente no trabalho forçado, e sob o comando das *companhias concessionárias*.⁶²

Ainda tendo em consideração o texto de Mia acerca da formação misturada dos Rodrigues-Malunga dentro da geografia e da história do espaço zambeziano, uma outra questão a merecer reflexão é a afirmação de Dona Constança Malunga de que “casar com um muzungo sempre foi o destino nosso, as Donas do Zambeze”. Mas quem foram essas *Donas* cuja história vem se entremear na narrativa daquela família de Vila Longe?

Tendo mais uma vez José Capela por referência sobre a temática, este nos assevera: a) que foi “no entrecruzar de donas, senhores e escravos que emergiu, como resultado, a ora Zambézia” (uma das atuais províncias de Moçambique), e, b) que as *donas* havidas na Zambézia, com o *status* que conheceram, passando da história às lendas, são uma peculiaridade desse espaço, “só existiram na Zambézia”.

As donas da Zambézia são uma das charneiras [período de trânsito, de transformação] do sistema social que se instalou nessa parte de Moçambique quando uma situação de facto exigiu a institucionalização do que ficaria conhecido como Prazos da Coroa. Elas preenchem uma segunda vaga, logo após os pioneiros da aventura. É exactamente no estabelecimento desta ordem social que surgem as donas.⁶³

O que se teria dado, com as características dominantes com que lhe descrevem os estudiosos, entre os séculos XVII e XVIII.

Se na institucionalização dos Prazos da Coroa, com objetivos de povoamento do vale do Zambeze, o intento era de fazê-lo com “portugueses de origem europeia”, inclusive com o envio de órfãs de Lisboa, à medida do avançar dos tempos os resultados da “transposição” desse sistema para a Zambézia foi ganhando outros contornos, diversos dos objetivados. Assim, se nos primeiros Prazos da Coroa as terras foram “emprazadas” em nome de mulheres europeias, depois foram adentrando a essa “ordem social” gentes

⁶² CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Op. Cit., p. 196-197.

⁶³ Id. *Ibidem.*, p. 67-72.

vindas de Goa, as quais, em solo zambeziano, se foram mestiçando, em tal ordem que no auge dos *prazos*, nos séculos XVIII e XIX, “a dona zambeziana, por definição, era mestiça.”⁶⁴

E assim como as *donas* eram os *mozungos*: mestiços, seja etnicamente, seja culturalmente. *Mozungos* (ou *mzungos*, ou *mezungos*, a depender de autor e época) é um vocábulo de língua chisena, falada na região central de Moçambique, e que viria do verbo “ku-zunga”, significando “passear, jornadasear, deambular”, utilizado para designar “senhor”. Para Capela, ainda que tenha havido tempos em que o termo ganhou emprego no sentido “exclusivo de branco”, este não foi, contudo, de aplicação duradoura.

A quem se familiarizou com a documentação testemunhadora da história zambeziana, ao longo de mais de quatro séculos, não restam dúvidas de que *mozungo* foi a designação encontrada pelos naturais da Zambézia para identificarem todos quanto exerceram algum tipo de senhorio.⁶⁵

Em *O outro pé da sereia*, a definição que nos é dada define *mozungos* como o “nome dado aos brancos ou pessoas de outra raça culturalmente assimilados”, ou seja, a ênfase é colocada no aspecto cultural: a assimilação à cultura dominante, no caso portuguesa. Tanto que a nota em que essa definição nos é dada aparece justamente num trecho em que se narra a chegada do casal de estudiosos afro-americanos na casa dos Rodrigues–Malunga, momento em que Rosie Southman depara com a “parede dos ausentes”, na qual se dependuram as fotografias dos antepassados da família:

A brasileira estacou e percorreu atentamente a galeria dos ausentes, mantendo a solenidade de quem entra num cemitério. Depois, ela se concentrou na fotografia desbotada de um casal de goeses, vestidos a rigor, em pose de gente abastada: ele, apoiado numa bengala, e ela empunhando um guarda-sol de linho branco.

Eram Agripino e Rosária Rodrigues, avós de Jesustino Rodrigues, *mozungo* goês com quem se casara Constança Malunga (uma *dona* zambeziana, lembremos). Vendo a foto, Rosie comenta:

⁶⁴ Id. *Ibidem.*, p. 101.

⁶⁵ Id. *Ibidem.*, p. 103-104.

- *Engraçado, a sombrinha tão grande, aberta no salão,* comentou a brasileira.
- *É para mostrar,* afirmou Constança.
- *Para mostrar o quê?*
- *Que naquela altura nós já não éramos pretos.*

Ao que Chico Casuarino, o empresário organizador da estadia dos afro-americanos ali, faz a seguinte observação: “pudessem escutar as suas vozes e todos entenderiam que bastava o português deles, muzungos, para os diferenciar dos demais, os indígenas.”⁶⁶ Para José Capela, “este tipo de muzungos [gentes mestiças, étnica e culturalmente] foi quem dominou a Zambézia até finais do século [XIX].”⁶⁷

Uma Zambézia que, nesse século XIX, foi palco de mais uma “mutação” em seu ordenamento social: as “invasões angunes” (ou *vangunés*, ou *ngunis*, ou *ngoni*, ou *angonis*, ou *vátuas*, também a depender do autor e da época de escrita). São eles, os *vangunis* (na grafia de Mia Couto), que em *O outro pé da sereia* despoletam discussões e lembranças, fazendo desencaminhar-se o binarismo branco/negro, explorador/explorado, algoz/vítima da história pré-concebida pelos estudiosos afro-americanos, história essa que algumas das gentes dali, em nome de interesses muito precisos (ganhar algum dinheiro à custa dos visitantes), se disponham a confirmar, ou, nos termos do empresário Chico Casuarino, “vender”: “nós vamos contar uma história aos americanos. Vamos vender-lhes uma grande história.”⁶⁸

Os *vangunis* chegaram aos domínios zambezianos, vindos do Natal (atual África do Sul), em 1826, mas seu avanço por territórios do atual sul de Moçambique data de anos antes. Segundo Maria da Conceição Vilhena, “o sul de Moçambique, entre 1820 e aproximadamente 1850, é teatro de violentas lutas”, decorrência do “Mfecane”, como se designa o “movimento de expansão e dispersão zulu, por lutas internas e desentendimentos de Tchaka [rei zulu] com seus chefes militares”:

Na década de 20 [1820], aproximadamente, alguns dos chefes militares zulus entraram em colisão com Tchaka e decidiram partir,

⁶⁶ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 145-146.

⁶⁷ CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Op. Cit., p. 109.

⁶⁸ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 133.

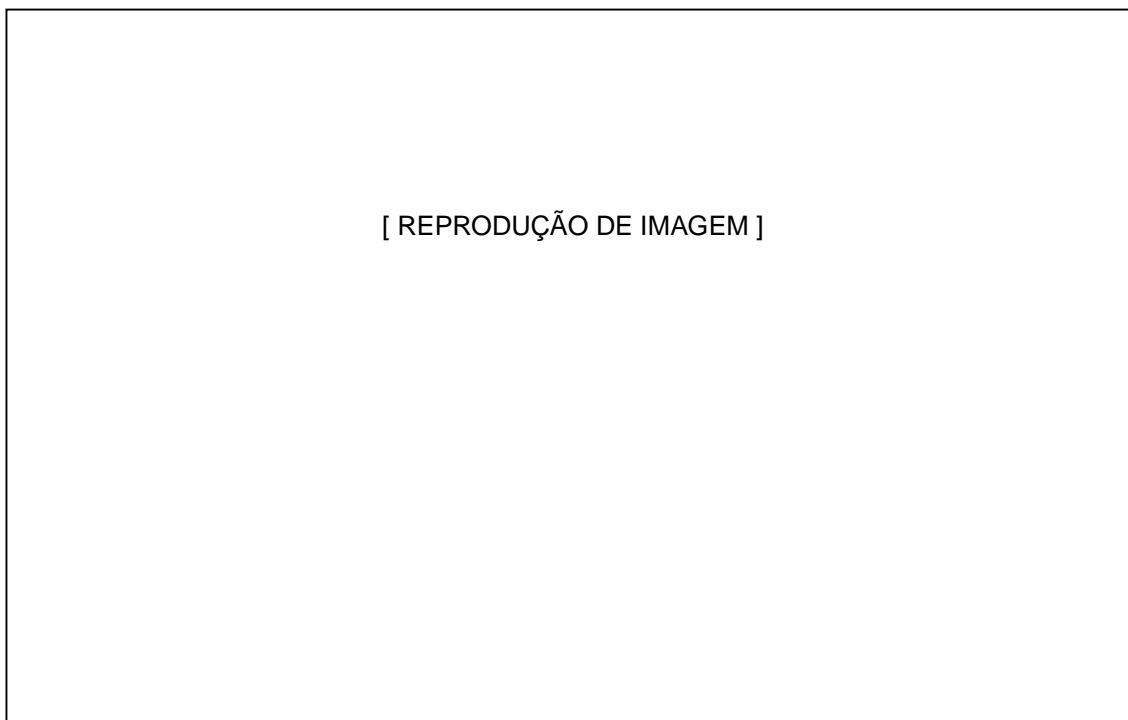
acompanhados pelos seus homens de armas. Um deles, chamado Sochangana, tomou mais tarde o nome de Manicusse e veio a ser o avô de Gungunhana⁶⁹. Quase tão aguerrido e cruel como aquele a quem servira, Manicusse veio para as terras do Limpopo e do Save, chacinando e saqueando ferozmente todos aqueles que aí habitavam, tanto negros como brancos, portugueses e ingleses.⁷⁰

Como resultado desse processo de conquista, Manicusse funda o *Reino de Gaza*, assim nominado em homenagem a Mangua Gaza, um seu antepassado. Um império que em seu auge abrangeria uma superfície de cerca de 56.000km², correspondendo a aproximadamente metade do atual território de Moçambique, estendendo-se por partes dos atuais Zimbábue e África do Sul.⁷¹ Não é, pois, de admirar que René Pelissier considere esses movimentos das migrações vangunis como um dos fatores de capital importância para o redesenho do ordenamento social no sul do que hoje é Moçambique.

⁶⁹ *Gungunhana* foi o último imperador de Gaza, reino que foi o último a ser vencido pelo exército colonial português nas chamadas “campanhas de pacificação do território. Seu pai e sucessor de Manicusse foi Muzila, morto em 1884, tempo em que Gungunhana sobre ao poder. Para um estudo a seu respeito, ver as duas obras de Maria da Conceição Vilhena, *Gungunhana no seu reino* [Lisboa: Colibri, 1996] e *Gungunhana: grandeza e decadência de um império africano* [Lisboa: Colibri, 1999]; também José Luís Lima Garcia, em seu texto “O mito de Gungunhana na ideologia nacionalista de Moçambique” [In TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (Orgs.). *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa Universitária, 2008, p. 131-147].

⁷⁰ VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu reino*. Op. Cit., p. 27.

⁷¹ Id. Ibidem, p. 17-25. Para uma análise sobre a formação e o fim do “Reino de Gaza”, ver SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. São Paulo: Alameda, 2010.

Mapa 6: AVNÇO NGUNI [Sul de Moçambique, princípio do século XIX]

A partir de M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* – Tomo II (do século XIX aos nossos dias). 2 ed. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Colibri, 2007, p. 67.

Um redesenho que implicou o “mestiçamento”, a mistura das gentes e das culturas nesses espaços ocupados pelos *vangunis*, daí não se podendo, ao longo dos tempos, pensar as gentes, suas vivências e descendências, em termos de binarismos do tipo vítimas/culpados. Por consentimento ou força, por conveniência ou violência, os sangues se haviam misturado. Uns são filhos de outros.

E disto as gentes de Vila Longe guardam memórias; mesmo aqueles que as querem esconder, por interesse nas vantagens que esse não-lembrar possa trazer. Uma memória que, como se pode aduzir, causa estupefação a quem pense a história por via binária, construída por antagonismos entre bons e maus, cada qual com suas devidas cores: brancos os últimos, negros os primeiros. É isto que temos na conversa, ou melhor, na “entrevista estruturada” realizada pelo historiador Benjamin Southman ao empresário Chico Casuarino, mas na qual intervém, para desconcerto deste e do entrevistador, o ex-pugilista Zeca Matambira, ao trazer à fala suas memórias dos tempos da escravatura:

Southman pediu licença antes de carregar no botão do gravador e, depois, lançou a questão:

— *Pois queria saber se ainda existem memórias de escravatura neste lugar.*

— *Está cheio, meu amigo. É tudo memórias por aí afora, levanta-se uma pedra e sai uma memória de escravos.*

— *Eu não percebi muito bem qual o seu objectivo, intrometeu-se o barbeiro.*

O empresário fez questão em sugerir que intrusões não eram bem-vindas. Ele era o inquirido, aquela era uma “entrevista estruturada”. Mas o americano não achou inconveniente em abrir o diálogo. E foi ele que incentivou a participação de todos.

— *Queríamos que nos dissessem tudo sobre a escravatura, desses tempos de sofrimento...*

— *Ah, sim, sofremos muito com esses vangunis,* disse Matambira.

Os olhos do americano brilharam enquanto procurava uma caneta para anotar no seu caderno de pesquisa.

— *Como lhes chamou, vangumis?*

— *Vanguni, rectificou o pugilista.*

— *Deixe-me anotar. Portanto, era esse o nome que deram aos traficantes de escravos?*

— *Exacto.*

— *E diga-me: há lembrança do nome dos barcos que eles usavam?*

— *Barcos? Eles não vinham de barco, vinham a pé.*

— *Como a pé? Como é que transportavam a carga humana lá para a terra deles?*

— ***A terra deles era aqui, eles nunca saíram daqui. Nós somos filhos deles.***

Incrédulo, Benjamin Southman deixou cair o caderno. Casuarino tentou corrigir mas o americano não permitiu. Aproximou-se de Zeca Matambira e, com tom paternal, quase doce, lhe inquiriu:

— *Diga-me, meu amigo, você está a falar dos portugueses?*

— *Portugueses? Naquele tempo, nós éramos todos portugueses...*

— *Está a falar dos brancos?*

— *Estou a falar de pretos. Desculpe, de negros.*

— *Mas fale desses negros, desses vangunis...*

— *Esses negros vieram do Sul e nos escravizaram, nos capturaram e venderam e mataram. Os portugueses, numa certa altura, até nos ajudaram a lutar contra eles...*

Com um gesto mecânico, o visitante desligou o gravador. O seu semblante estava deformado pela estupefacção. Duvidaria da sanidade do interlocutor?⁷²

Uma dúvida (estupefata dúvida), que tem haver com o fato de que, no diálogo lido, colocam-se em contraposição duas ordens epistemológicas diferentes (assim digamos) em relação ao “fato histórico” escravidão. Uma, a do historiador afro-americano, com sua percepção sobre a questão concebida

⁷² COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 148-149. O negrito é meu.

a partir da experiência norte-americana, base de uma visão – é o que podemos inferir pelo texto – mais dada a dicotomias irreconciliáveis; outra, a de Zeca Matambira, baseada noutra experiência – a das gentes dali –, menos dada a dicotomias e mais assente na vivência histórica. Nesse sentido, por partirem de duas diferentes ordens epistemológicas, elaboradas em duas distintas geografias, o “fato histórico” escravidão é lido diversamente. Algo a que talvez melhor se possa explicar a partir das reflexões de Achille Mbembe, que ao tratar de memória e escravidão expressa seu entendimento de que

entre a memória dos afro-americanos sobre a escravidão e aquela dos africanos do Continente, há uma zona de sombra que dá margem a um profundo silêncio: o silêncio da culpa e da recusa dos africanos em enfrentar o inquietante aspecto do crime que diretamente envolve sua própria responsabilidade. Pois o destino dos escravos negros na modernidade não é apenas resultado da vontade tirânica e da crueldade do Outro – mesmo que estas sejam bem conhecidas. [...] Ao longo da série de eventos que levaram à escravidão, há o rastro que os discursos africanos dominantes tentam apagar.

Isto é uma ablação significativa, porque permite o funcionamento da ilusão de que as temporalidades da servidão e da miséria foram as mesmas em ambos os lados do Atlântico. Isto não é verdade. E é isto que evita que o trauma, a ausência e a perda sejam os mesmos de ambos os lados do Atlântico. Como resultado, o apelo à raça como a base política e moral da solidariedade sempre dependerá, em alguma medida, de uma miragem de consciência, já que os africanos continentais não repensaram o comércio escravista e as outras formas de escravidão, não apenas como uma catástrofe que se abateu sobre eles, mas também como fruto de uma história em que eles tiveram parte ativa na construção da forma pela qual lidaram uns com os outros.⁷³

Parece-me que, de modo desconcertante, as memórias de Zeca Matambira iluminam a “zona de sombra” em relação à escravidão estudada por Benjamin Southman (ainda que esta *cena iluminada* não seja uma visão que o agrada). Sua voz (de Matambira) vai de encontro ao “discurso dominante” que ali se tentava construir, seja por Benjamin e sua “neurose de vitimização” (termo tomado a Mbembe), seja pelos poderosos locais (na figura do empresário Chico Casuarino), que, alimentando a “neurose” de Benjamin, alimentava também seus bolsos com os dólares deste.

⁷³ MBEMBE, Achille. Op. Cit., p. 188.

Mia aponta-nos algo dessa discussão num seu texto intitulado “A fronteira da cultura”. Nele, somos apresentados a Dona Honória Bailor-Caulker. Uma senhora africana, presidente da câmara da vila de Shenge em Serra Leoa. Segundo Mia, “a vila é pequena mas carregada de História”, pois dali partiram milhares de escravos rumo às Américas. Certa feita, em visita aos Estados Unidos, Dona Honória fora convidada a discursar.

Perante uma distinta assembleia a senhora subiu ao pódio e fez questão de exhibir seus dotes vocais. Cantou, para espanto dos presentes, o hino religioso *Amazing Grace*. No final, Honória Bailor-Caulker deixou pesar um silêncio. Aos olhos dos americanos parecia que a senhora tinha perdido o fio à meada. Mas ela retomou o discurso e disse: quem compôs este hino foi um filho da escravatura, um descendente de uma família que saiu da minha pequena vila de Shenge.

Foi como que um golpe mágico, e o auditório se repartiu entre lágrimas e aplausos. De pé, talvez movidos por uma mistura de sentimento solidário e alguma má consciência, os presentes ergueram-se para aclamar Honória.

— *Aplaudem-me como descende de escravos?*, perguntou ela aos que a escutavam.

A resposta foi um eloquente “sim”. Aquela mulher negra representava, afinal, o sofrimento de milhões de escravos a quem a América devia tanto.

Todavia, a *representação* pretendida não condizia com a história. E entre uma e outra, Honória preferiu a segunda, preferiu desconstruir o mito do africano como eterna vítima. Ante sua audiência, ela então declarou:

— *Pois eu, disse Honória, não sou uma descendente de escravos. Nem eu nem o autor do hino. Somos, sim, descendentes de vendedores de escravos. Meus bisavós enriqueceram vendendo escravos.*

Para Mia, Dona Honória “teve a coragem de assumir-se com verdade como a antítese do lugar-comum”. Porém, em seu entender, “o seu caso é tão raro que arrisca ficar perdido e apagado.”⁷⁴

Talvez para que histórias e gestos como os de Dona Honória Bailor-Caulker não fiquem perdidos e apagados é que Mia Couto, em suas criações literárias, nos traga personagens que também têm a coragem de romperem

⁷⁴ COUTO, Mia. A fronteira da cultura. In _____. *Pensatempos: textos de opinião*. Op. Cit., p. 12-13.

com o lugar-comum, que ousam trazer as experiências históricas para confrontar as ideias feitas. Experiências essas que misturam, que *mulatizam* (para usar de termo seu) as vidas e as gentes. Algo que vimos colocado a partir da análise de processos históricos decorridos no espaço zambeziano, usado por Mia como lugar de referência em *O outro pé da sereia*. Tal uso, decerto, tem haver com a possibilidade da referência a esse espaço lhe permitir explorar suas concepções despuricistas, assim digamos, das formações identitárias, pois, para além do mestiçamento histórico-cultural que carregam, os personagens miacoutianos *mestiçam* outros elementos de suas “identidades”: crenças, gênero, formação.

Em *O outro pé da sereia*, temos homens como Zero Madzero, esposo de Mwadia Malunga, que embora sendo um “pastori”, um crente da Igreja Apostólica John Marange⁷⁵ e “seguidor dos preceitos do finado Marange”, não deixa de ser perturbado pelos seus velhos deuses. É o que ocorre quando certa noite, de regresso para casa, vê um clarão rasgar os céus “como um chicote de luz” e “sem pisar nem pensar” se ajoelha e implora: “— *Me salve, Deus!* E acrescentou, em célere sussurro: *E me acudam os meus deuses também...*” Era uma “estrela decadente” que ali caíra. Diante desse fato, o casal Zero Madzero e Mwadia Malunga, embora não dando crédito a “crendices” – ele, por mandos da sua fé na Igreja Apostólica John Marange; ela, por haver sido educada em missão católica –, decidem consultar o curandeiro Lázaro Vivo para buscarem saber o que fazer com a defunta estrela caída. Embora sendo não crentes nas “crendices” tradicionais, na prática o casal entende que “às vezes, a circunstância é maior que a situação”.⁷⁶

Uma *prática* de não difícil identificação noutros personagens e noutras ficções miacoutianas, assim como na realidade social moçambicana, conforme seus estudiosos têm demonstrado. Exemplos disto são estudos como o de Paulo Granjo, *Dragões, régulos e fábricas: espíritos e racionalidade tecnológica na indústria moçambicana*, no qual o pesquisador demonstra como “os

⁷⁵ A Igreja Apostólica John Marange foi fundada por John Marange [1912-1963] em 1930, no Zimbábue, sendo atualmente o maior movimento apostólico nesse país, e com atuação por diversos outros países (Moçambique, África do Sul, Zâmbia, Malawi). Entre as práticas dos adeptos dessa Igreja estão a prática de curas, exorcismos e um confronto com a chamada “religião tradicional”. [Cfe. <<http://mapostori.com/THELIFEOFJOHNMARANGE>>. Acesso em: 15 dez. 2010].

⁷⁶ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 15-21.

operários [da indústria de fundição de alumínio Mozal] regem o seu trabalho por uma estrita racionalidade tecnológica, mas os anteriores sistemas de domesticação do infortúnio, envolvendo espíritos e feitiçaria, são partilhados ou suscitam uma *dúvida plausível* à maioria deles.” Na análise de Grajo, “estas racionalidades coexistem em paralelo”, não sendo percebidas como contraditórias.⁷⁷

Outro estudo a tratar da coexistência de diferentes “racionalidades” no cotidiano das gentes moçambicanas, desta feita centrado na análise do processo de possessão pelos espíritos e da utilização deste como prática curativa, é o de Alcinda Manuel Honwana, *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*, no qual a autora defende o lugar central da possessão pelos espíritos e da adivinhação como “elementos centrais na cosmologia e filosofia da esmagadora maioria dos moçambicanos.” Para a antropóloga, se as categorias “tradição” e “modernidade” podem, na vivência das gentes dos subúrbios de Maputo (universo de sua pesquisa), por vezes, tornarem-se contraditórios, estas categorias não deixam, contudo, de se apresentarem “interdependentes e em permanente cumplicidade no processo de construção de identidades sociais.”⁷⁸

Da consideração de “práticas” e creeres de muitos personagens do universo miacoutiano, bem como da ponderação de seus pontos de vista acerca dessas dinâmicas presentes no Moçambique contemporâneo, sou levado à percepção de que esta coexistência constitui-se numa alternativa local (uma terceira via) às visões dicotômicas que opõe “tradição” e “modernidade”: “acredito que a tradição tem a função também de deglutir o presente e retransformá-lo. A tradição não é algo estático, tanto que acredito que a fronteira entre modernidade e tradição é algo muito construído.”⁷⁹ E, nesse tocante, penso que as questões até aqui colocadas reforçam essa crença de Mia.

No que respeita às questões de gênero, o universo criativo de Mia Couto é também afeito à transgressão de fronteiras, dando preferência às

⁷⁷ GRANJO, Paulo. Op. Cit., pp. 223-249.

⁷⁸ HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit.

⁷⁹ COUTO, Mia. Mia Couto: escrita falada. Entrevista a Sérgio Vale. In *Discutindo literatura*, nº 16, ano 3, São Paulo: Escala educacional, p. 13.

ambiguidades. Em *O outro pé da sereia* temos homens como Edmundo Esplendor Marcial Capitani, primeiro marido de Constança Malunga e pai de Mwadia. “Fiel capitão” do exército colonial português, homem marcial já desde o nome, orgulhoso descendente dos guerreiros Achikundas – “eu venho dos Achikundas, o meu sangue está sujo de pólvora” –, não obstante isso, ao despedir-se do mundo, Edmundo Capitani optou por fazê-lo como mulher. O falecido “nascera como homem e se despedia como mulher” e, ainda mais, “uma mulher quase branca”, num *trânsito* não só de gênero, mas também de “raça”: “no testamento, Edmundo Marcial Capitani dera as claras instruções, indicando mesmo o exacto vestido de flores estampadas que queria exibir, os sapatos vermelhos, o lenço a condizer.”⁸⁰ E ainda sem sairmos de Vila Longe (em *O outro pé da sereia*), temos Constança Malunga, a matriarca da família Rodrigues-Malunga, que em conversa com a filha Mwadia e a socióloga Rosie Southman, declara: “— Agora, que estou no fim da minha vida, posso confessar: as vezes que fiz amor com mais paixão foi com mulheres.”⁸¹

Já em *Na berma de nenhuma estrada e outros contos* [2001], somos apresentados a Ezequiela, no conto “Ezequiela, a humanidade”. Nele, temos de modo muito claro a “vice-versátil” percepção de Mia acerca das questões de gênero e identidade. A estória que nos é contada é a de um certo moço, de nome Jerónimo, que se apaixona – “amor de anel e altar” – por Ezequiela. Depois de casados, Jerónimo depara-se com a constante “conversão” de sua Ezequiela em outra pessoa. Solicitada a explicar-se, Ezequiela informa a seu esposo: “que ela era assim mesmo, mudava de corpo de cada vez em quando. Ora de um tamanho, ora de uma cor. E ora bela, ora feia. Actualmente, branca e posteriormente, negra. Que ela se convertia, vice-versátil.” Depois de confessada sua capacidade “convertitiva”, e ante a angústia do esposo, Ezequiela lhe indaga:

— *Você me ama, assim como sou?*

— *Como você é, como?*

O problema sendo mesmo esse, o da identidade exacta dela mesma, a autenticada Ezequiela.

⁸⁰ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 100.

⁸¹ Id. Ibidem., p. 178.

Depois de certa reserva, o casal reata os amores, e “Jerónimo a foi aceitando, transitável mas intransmissível.” Isto até que ela, Ezequiela, transitou para homem, o que “desengendrou” Jerónimo: “a sua mulher: um homem? [...] Seria ela, integralmente, ele?”⁸²

Nestas e noutras obras, Mia deixa expresso seu gosto por “viajar entre gêneros”⁸³ como modo de quebrar as concepções prontas e acabadas: “isso me diverte. Essas questões de identidade me divertem muito, quer seja do sexo, quer seja da raça.” Algo propiciado por sua própria vivência, por suas experiências de *desacordo identitário* em relação às expectativas: “eu, lá fora [no estrangeiro], sou sempre esperado como preto ou como mulher”.⁸⁴

O que estas questões aqui colocadas nos levam a considerar é que, para Mia Couto, as questões de identidade, a insistente pergunta “quem são vocês?” não pode ter nenhuma resposta essencial, “autêntica”. E não pode ter porque a sua concepção de história não autoriza. É essa mesma história que, uma vez considerada, nos possibilita a percepção de que as categorias com que nos compartimentam e etiquetam, são, em verdade, construções (ou invenções, caso se prefira), historicamente identificáveis e historicamente utilizadas para dadas finalidades e interesses.⁸⁵

Não deixa de ter relação com essa percepção dos processos identitários o pensamento de Padre Manuel Antunes – um dos viajantes da nau Nossa Senhora da Ajuda que singra o Índico rumo a Moçambique no século XVI em *O outro pé da sereia* – quando, tomando dos papéis que o autorizavam como escrivão daquela nau, lembra-nos da violência do ato nomeador, algo tão presente na relação havida entre “descobridores” europeus e as gentes “descobertas”:

⁸² COUTO, Mia. *Na berma de nenhuma estrada e outros contos*. Maputo: Ndjira, 2001, p. 99-102.

⁸³ MIA COUTO. A “pureza fascista” da autenticidade. Entrevista a Cristina Zarur. In *O Globo, Prosa e Verso*, 06 jun. 2006. Disponível em: <<http://www.oglobo.com/jornal/Suplementos/ProsaeVerso/277970634.asp>>. Acesso em 9 jun. 2006.

⁸⁴ COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Entrevista a Marilene Felinto. *Thot*, nº 80 – África. São Paulo: Editora Palas Athena, abril/2004, p. 58.

⁸⁵ Como nos lembra Kwame Anthony Appiah, o que as identidades coletivas têm em comum é o fato de elas constituírem “classes de pessoas”, e uma percepção crucial a respeito dessas *classes de pessoas* é que elas começam a existir a partir da criação de *etiquetas* para elas. Mas não basta haver *etiquetas*, é preciso que se dêem processos de afiliação, de “identificação” para com elas. E, nisso, a “dimensão narrativa” é componente fundamental na formação de “identidades”. [APPIAH, Kwame Anthony. Las exigencias de la identidad. In *La ética de la identidad*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 115-124.]

Foi lendo as oficiais escrituras e dando conta dos nomes da viagem e do seu destino. Chamavam de Torna-Viagem a este percurso da Índia para Portugal. E chamavam de Contra-Costa ao Oriente de África. *Tudo fora nomeado como se o mundo fosse uma lua: de um só lado visível, de uma só face reconhecível.* E os habitantes do mundo oculto nem o original nome de “gentios” mantinham. Designavam-se, agora, de “cafres”. A palavra fora roubada aos árabes. Era assim que estes chamavam aos africanos. Os cafres eram os infiéis. Não porque tivessem outra fé. Mas porque se acreditava não terem nenhuma.⁸⁶

As questões identitárias trazidas pela ficção e por outras falas e textos de Mia Couto suscitam-nos essas discussões acerca da violência do ato nomeador e da problemática da identificação (aceitação da *etiqueta* dada por outro). Se tudo fora nomeado “como se o mundo fosse uma lua: de um só lado visível, de uma só face reconhecível”, cabe a inquietação ética de perguntar pelo outro lado, pela outra face, em que talvez não se verifique a idêntica relação nome/coisa nomeada. Quiçá resida aí a raiz de uma série de falsos problemas no pensamento sobre África: a moldura conceitual é construção alheia. Seria aquilo a que Mia refere (já antes dito) como *desenhar casas ao avesso, mas ainda dentro da arquitetura do Outro*. Algo que, em seu entender, seria um dos problemas centrais no pensamento cultural dos nacionalismos africanos. Em Moçambique – um Estado em busca de nação –, essas questões estão no cerne do “projeto nacional” idealizado pela Frelimo, no poder desde a independência, em 1975. Um “projeto” que, para muitos (Mia entre os quais), a dado momento passou a ser concebido tal como a verve nomeadora dos “descobridores” do passado: como se o mundo tivesse um só lado, um só modo de ser pensado e vivido.

⁸⁶ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 62. Grifo meu.

2.2 – “Quem somos nós”: a nação como projeto

É no “projeto” de nação da FRELIMO que Moçambique vai ser pensado como uma unidade histórica, como uma comunidade de pertencimento. Até à emergência da frente – em 1962, a partir de outras três associações políticas – Moçambique era então parte de uma discursiva entidade: o “Portugal uno e indivisível” da propaganda colonial. Um discurso que, para a grande maioria da população do território, vivendo nas áreas rurais e muitas vezes com pouco contato com o aparelho administrativo colonial, não fazia muito sentido, constituindo-se num apelo distante e vazio. Tal discurso fazia mais sentido para aqueles que, concordando ou discordando, servindo ou contestando, diretamente lidavam com essa “entidade”, o *Portugal uno e indivisível*; o que é dizer: os funcionários coloniais e aqueles submetidos a seus mandos e desmandos.

Gente como o funcionário da PIDE (Polícia Internacional de Defesa do Estado) portuguesa Lourenço de Castro, na novela *Vinte e zinco*. Na narrativa, ao ser comunicado do golpe de Estado em Lisboa – o 25 de abril de 1974, a “Revolução dos Cravos” – pelo médico da vila, o Dr. Peixoto, o estado de abandono em que fica “o pide”, como se lhe referiam, é indício da “mística imperial” por ele incorporada:

[...] o médico Peixoto entrou de rompante pelo quarto. [...] Se alterou, voz escaniçada:

— Não disse para me deixar sozinho?

— É por causa da notícia...

— Que notícia?

— No rádio, dizem que houve um golpe de Estado, caiu o regime.

Regime? Qual regime? Para ele [Lourenço de Castro] não havia um regime. Havia Portugal. A pátria eterna e imutável. Portugal uno e indivisível. O visitante repetiu como se duvidasse que o outro o tivesse entendido:

— Foi um golpe, houve um golpe em Lisboa!

O médico soletrou as palavras, em extremosos cuidados de dicção. Depois, retirou-se, andando de costas e em bicos de pé.

Como se acabasse de anunciar um falecimento. O pide [Lourenço de Castro] estava derrubado, vertido dentro de si mesmo.⁸⁷

Em *Vinte e zinco*, por outro lado, temos gente como o mulato Marcelino, paixão de Irene de Castro, a tia tresloucada (assim entende a família Castro) do “pide” Lourenço. Ao recordar a ausente presença de Irene na velha casa colonial, Dona Margarida de Castro, sua irmã e mãe de Lourenço, remete a algo tido como fundamental no pensamento sobre a formação do pensamento nacional em Moçambique. Ouçamos Dona Margarida, primeiramente:

[...] como pôde a irmã se apaixonar por um quase-preto? Tudo nele [Marcelino] está errado: a raça, a condição, a política. Ainda por cima um injusticeiro, autêntico junta-brasas. *O homem tinha ingressado nas tropas coloniais – em vez de cumprir fidelidades à pátria lusitana ele encontrou lá uma outra pátria: Moçambique. Veio contaminado por essa doença – sonhar com futuros e liberdades.* Parecia que ele tivesse presenciado horrores e massacres lá nas frentes de batalha. Também o doutor Peixoto e o padre Ramos lhe haviam falado de atrocidades. Excessos, protestava seu filho Lourenço, em que guerra não há excessos?⁸⁸

O homem (Marcelino) tinha encontrado no seio da *lusitanidade* sonhos de *moçambicanidade*, diz-nos Dona Margarida de Castro. E mais, que o testemunho de atrocidades seria uma possível explicação à revolta, à afronta de desejar outra pátria que não a lusitana. Esses apontamentos levam-nos à reflexão acerca de questões que estão no cerne da gênese do pensamento nacionalista em Moçambique, bem como a pensarmos sobre as condições de surgimento e desenvolvimento do “projeto nacional” moçambicano.

Primeiramente temos a proposição de que fora no seio da *lusitanidade* (o exército colonial) que se desenvolvera uma consciência outra de nação (a ideia de *moçambicanidade*). Isso nos leva à consideração da hipótese de que uma “consciência nacional moçambicana” ganhou força justamente nos espaços de maior contato com uma outra “consciência nacional”, a lusitana; o que é dizer: que a “comunidade imaginada” da nação ganha seus contornos na confrontação com outra “comunidade imaginada” (Portugal, o dito “Portugal Maior”, “uno e indivisível”, “do Minho ao Timor”), da qual se dizia que todos

⁸⁷ COUTO, Mia. *Vinte e zinco*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 91-92.

⁸⁸ Id. *Ibidem.*, p. 74-75. Grifo meu.

faziam parte, mas cujas práticas diárias de discriminação, de variada ordem, negavam peremptoriamente.

Em Mia, podemos ter esta ordem de discussões em *O último voo do flamingo*. Nesse romance, temos a figura do velho Sulplício, pai do Tradutor de Tizangara, narrador da estória. Em conversa com o filho e com o inspetor das Nações Unidas, o italiano Massimo Risi (que ali está para investigar o desaparecimento, por meio de explosões, de soldados da ONU), o velho Sulplício questiona:

[...] durante séculos quiseram que fôssemos europeus, que aceitássemos o regime deles de viver. Houve uns que até imitaram os brancos, pretos desbotados [refere-se aos “assimilados”]. Mas ele, se houvesse de ser um deles, seria mesmo, completo, dos pés aos cabelos. Iria para a Europa, pedia lugar lá no Portugal Central. Não o deixavam? Como é: ou se é português ou se não é? Então se convida um alguém para entrar em casa e se destina o fulano nas traseiras, lugar da bicharada doméstica? Mesma família, mesma casa. Ou é ou não?⁸⁹

Mas essa discursiva “mesma família, mesma casa” de pertencimento, mesmo ao nível do discurso, teve “limitada a [sua] comunicação entre as comunidades sujeitas às mesmas experiências”, como entende Eduardo Mondlane. Como nos coloca ele,

em muitas áreas onde a população é diminuta e pouco densa, o contacto entre o poder colonial e o povo era tão superficial que existia pouca experiência pessoal da dominação. Havia no Niassa Oriental [província no norte do território moçambicano] alguns grupos que nunca tinham visto os Portugueses antes da deflagração da actual guerra [guerra independentista; o texto é de 1968]. Nessas áreas, a população tinha pouca noção de pertencer fosse a uma nação ou a uma colónia, e ao princípio foi-lhe difícil compreender a luta.⁹⁰

Idêntica percepção à que nos é colocada por João Paulo Borges Coelho, para quem

⁸⁹ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 135-136.

⁹⁰ MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Trad. Maria da Graça Forjaz. Porto: Afrontamento, p. 108.

o ritmo e a gradação de tal aproximação [entre colonizador e colonizado] dependeram de dinâmicas espaciais e, também, verticais. Assim, as periferias do campo tiveram uma integração claramente subalternizada, enquanto que certas camadas urbanas acalentaram a miragem de aquisição da identidade do outro.⁹¹

Desse modo, a formação de uma “consciencialização única” para todo o território – seja o de uma *lusitanidade* primeiro, seja o de uma *moçambicanidade* depois – foi sempre uma empreitada difícil.

Ante tal, que elemento poderia então ser tomado como “fonte” de uma “unidade nacional”? Na percepção de Mondlane, o elemento agregador a estar na base da “comunidade” da “nação moçambicana” foi o sofrimento partilhado sob o colonialismo:

Em Moçambique, foi a dominação colonial que produziu a comunidade territorial e criou a base para uma coesão psicológica, fundamentada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos do sistema colonial.⁹²

Ocorre que a “dominação colonial”, possível produtora duma dada unidade e coesão (com base no sofrimento comum), não se deu de modo uniforme por todo o território; tratou-se antes de uma presença historicamente irregular pelas diversas partes do que hoje é Moçambique, como destacado por Mondlane e João Paulo Borges Coelho.

São questões, essas aqui colocadas, que estão intimamente ligadas ao modo como a Frente de Libertação de Moçambique pensou e buscou implementar seu “projeto nacional”. Para começar, é preciso considerar o fato de que foi justamente na região norte (mais precisamente no distrito de Chai, província de Cabo Delgado), referida por Mondlane, que em 25 de setembro de 1964 a FRELIMO iniciou a luta armada contra o colonialismo português.⁹³ Ou seja, a FRELIMO principia sua luta por uma nação justamente onde, nas palavras de Mondlane, “a população tinha pouca noção de pertencer fosse a uma nação ou a uma colónia”.

⁹¹ COELHO, João Paulo Borges. Um itinerário histórico da moçambicanidade. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (Coord.). *Portugal na viragem do século. Língua portuguesa: a herança comum*. (Cadernos do Pavilhão de Portugal, Expo'98). Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 90.

⁹² MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Op. Cit., p. 107.

⁹³ A descrição deste “primeiro combate” está na “Introdução” de Mondlane [Op. Cit., p. 5-13].

Um outro fator importante a se considerar é o fato de que a frente formada para levar a cabo o processo de luta independentista foi constituída a partir de fora do território a conquistar, “por moçambicanos residentes nos países vizinhos.” Em sua formação, a 25 de junho de 1962, em Dar-es-Salam, no então Tanganica (atual Tanzânia), a frente abrigou movimentos já existentes, de formações separadas e variadas, tendo sido crucial para tal decisão de unificação o momento vivenciado no princípio dos anos de 1960, em África e fora dela. A esse tocante, Eduardo Mondlane referencia a Conferência das Organizações Nacionalistas dos Territórios Portugueses (CONCP), realizada em Casablanca [Argélia], em 1961, como sendo uma “forte chamada à união”; chamada essa ainda mais reforçada, segundo Mondlane, pelas influências pessoais dos então presidentes Kwame Nkrumah, de Gana, e Julius Nyerere, do Tanganica [Tanzânia].

Na visão de Mondlane, foi nesse processo de busca pela unidade que a consciencialização de uma nação moçambicana se foi estabelecendo. É significativa a descrição por ele feita de alguns dos chefes do “novo movimento” (a FRELIMO), buscando demonstrar que sua constituição contou com a colaboração das “mais variadas organizações políticas e parapolíticas de todo o país”:

[...] o vice-presidente, reverendo Uria Simango, é um pastor protestante da região da Beira que tinha trabalhado muito nas associações de assistência mútua e era chefe da UDENAMO [União Democrática Nacional de Moçambique]. Da mesma associação de assistência mútua veio Silvério Nungu, mais tarde secretário da Administração, e Samuel Dhlakama, actualmente [1968] membro do Comité Central. Das cooperativas camponesas do Norte de Moçambique veio Lázaro Kavandame, mais tarde secretário provincial de Cabo Delgado, e também Jonas Namashulua e outros. Das associações de assistência mútua de Lourenço Marques e do Chai-Chai, no Sul de Moçambique, vieram o falecido Mateus Muthemba e Shafrudin M. Khan [...]. Marcelino dos Santos, mais tarde secretário dos Assuntos Externos e agora secretário do Departamento de Assuntos Políticos, é um poeta de fama mundial; teve grande actividade no movimento literário de Lourenço Marques e passou alguns anos de exílio em França.

Quanto a mim, sou do distrito de Gaza, do Sul de Moçambique, e, como muitos de nós, estive duma maneira ou de outra dentro da resistência desde a infância.⁹⁴

⁹⁴ Id. Ibidem., p. 128.

Em suma, o intento de Mondlane é demonstrar que “os moçambicanos que se reuniram em Dar-es-Salam em 1962 representavam quase todas as regiões de Moçambique e todos os sectores da população.” Temos, nesse seu relato, representados: elementos da igreja (protestante), representantes de associações de assistência, de cooperativas camponesas, de movimentos literários, enfim, representantes das várias esferas sociais.

Desde esse momento de constituição da FRELIMO, a “unidade” como questão central é reiterada; aliás, ela é uma “necessidade” proclamada já nos estatutos da frente, em seu artigo V, o qual estabelecia:

V – Para atingir os seus objectivos a FRELIMO:

- a – Proclama a necessidade de união de todo o povo moçambicano.
- b – Organiza, une e mobiliza todos os moçambicanos.⁹⁵

O problema que então se colocava, no entendimento de Mondlane, era o de “poder caldear essas vantagens [refere-se às condições favoráveis às lutas nacionalistas em África nos anos de 1960] de modo a tornar nosso movimento forte em todo o país e capaz de ter acção eficaz”, o que é dizer, capaz de conduzir Moçambique à independência política, objetivo primeiro e maior da frente.⁹⁶

O que temos a partir dessas discussões é algo que pode ser expresso pela reflexão de Adriano Moreira – ex-professor da Universidade Técnica de Lisboa e ex-ministro do Ultramar –, segundo a qual

[...] os programas nacionalistas dos aparelhos de Poder instalados em substituição da soberania colonial expulsa, não exprimem mais do que um projecto nacional, isto é, a intenção de vir a amalgamar os grupos numa unidade mais vasta que corresponda ao conceito ocidental de nação.⁹⁷

⁹⁵ FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE. Estatutos. Dar-es-Salam (Tanganica). 23-28 set. 1962. Disponível em: <<http://www.frelimo.org.mz>>. Acesso em: 04 abr. 2006.

⁹⁶ MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Op. Cit., p. 129-130.

⁹⁷ MOREIRA, Adriano. *Ciência política*. Lisboa: Bertrand, 1979, p. 350-351. Apud GRAÇA, Pedro Borges. *A construção da nação em África: ambivalência cultural de Moçambique*. Coimbra: Almedina, 2005, p. 24.

Com a FRELIMO não ocorreu diverso disto. Havia um projeto, um intento de “vir a amalgamar” grupos diversos sob uma “unidade mais vasta”. Ocorre que é justo quando o projetado vai ganhando forma e execução que as contradições, as insuficiências, os embates se vão fazendo impor, com isso metamorfoseando o projetado em algo diverso do que fora imaginado. Algo a que Mia se referirá como a passagem do *gerar* (postulação de princípios, ideiais) ao *gerir* (estabelecimento de modos e meios de governação).⁹⁸

No projeto de sociedade frelimista, os embates começaram mesmo antes da subida ao poder com a independência, em 25 de junho de 1975. Já em 1968, durante o II Congresso da frente, um conflito interno opunha duas alas dentro da frente. Um conflito complexo, profundo, que envolvia diversos elementos “de natureza ideológica e estratégica”, como: a definição de quem era o inimigo, as filiações ideológicas a seguir, as estratégias militares no desenvolvimento da luta, problemáticas atinentes às desigualdades regionais, os modos de relação com a “tradição” e seus valores, etc. Se no programa aprovado quando da sua fundação, em 1962, o que se tinha eram linhas gerais, princípios norteadores, quando da realização do II Congresso, em 1968, os conflitos internos traziam à tona as dificuldades na transformação desses princípios gerais em diretrizes de ação.⁹⁹

E desse conflito exposto no II Congresso, e agravado com a morte de Eduardo Mondlane, em 3 de fevereiro de 1969, saiu vitoriosa a chamada “ala político-militar” ou “revolucionária”, que defendia a transformação da luta anticolonial em luta revolucionária, ou seja, adoção dos preceitos socialistas, inclusive com a transformação da frente em partido único, o que ocorreu formalmente no III Congresso, em 1977. Nessa passagem, o pluralismo inicial deu lugar ao centralismo, pelo qual a frente tornada partido constituiu-se como “exclusivo instrumento para a integração da sociedade”, sobretudo as sociedades rurais, maioria no país, ao “projeto de criação de uma nação

⁹⁸ COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Op. Cit., p. 51.

⁹⁹ Ver, a respeito, CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Unesp, 2009, p. 280-315.

patrocinada pelo aparelho de Estado”, conforme proposição, para a generalidade do continente, de Joseph Ki-Zerbo.¹⁰⁰

Uma nação (a do projeto frelimista) “moderna”, assente nos valores do conhecimento científico, único capaz de trazer a luz que anuncia o futuro. É esse o pressuposto presente no discurso da frente. “O estudo é como uma lanterna à noite, mostra-nos o caminho”, pronunciava Samora Machel em 1971, num texto/pronunciamento intitulado *Produzir é aprender. Aprender para produzir e lutar melhor*. Para Machel, “a falta de conhecimentos científicos faz de nós cegos, a solução do problema que enfrentamos está ao nosso lado e nós não vemos”¹⁰¹, numa metáfora que se reitera por outros pronunciamentos seus. Como o intitulado *Educar o homem para vencer na guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria*, de 1973, no qual Machel defende que a “tarefa principal da educação” deveria ser “inculcar em cada um de nós a ideologia avançada, científica, objetiva, coletiva, que nos permite progredir no processo revolucionário.”¹⁰²

Mas o conhecimento, de modo algum, poderia ser tomado como elemento diferenciador, instituidor de “classes” de pessoas; antes, tal conhecimento deveria ser um meio e não um fim em si. “A educação”, dizia Machel,

para nós, não significa ensinar a ler ou a escrever, fazer de um grupo uma elite de doutores, sem relação direta com nossos objetivos. [...] Não queremos que a ciência sirva para enriquecer a uma minoria, oprimir o homem e eliminar a iniciativa criadora das massas, fonte inesgotável de progresso coletivo. [...] Aquele que houver estudado deve ser o fósforo que acende a chama que é o Povo.¹⁰³

¹⁰⁰ KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In *História geral da África* – Vol. VIII. Brasília: Unesco, 2010, pp. 565-602, p. 584. Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasilia>>. Acesso em: 28 jan. 2011.

¹⁰¹ MACHEL, Samora. *Produzir é aprender. Aprender para produzir e lutar melhor*. 1971. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/PRODUZIR.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2007.

¹⁰² MACHEL, Samora. Educar al hombre para vencer la guerra, crear una sociedad nueva y desarrollar la patria. In *FRELIMO: documentos fundamentales del Frente de Liberación de Mozambique*. Barcelona: Anagrama, 1975, p. 25. Em tradução livre de: “La tarea principal de la educación [...] es inculcar en cada uno de nosotros la ideología avanzada, científica, objetiva, colectiva, que nos permite progresar en el proceso revolucionario.”

¹⁰³ Id. *Ibidem.*, p. 25. Em tradução livre de:

[...] la educación, para nosotros, no significa enseñar a leer o a escribir, hacer de un grupo una élite de doctores, sin relación directa con nuestros objetivos. [...] No queremos que la ciencia sirva para enriquecer a una minoría, oprimir al hombre y eliminar la iniciativa creadora de las masas, fuente inagotable de progreso colectivo. [...] Aquel que há estudiado debe ser el fósforo que encienda la llama que es el Pueblo.

É significativo que os textos/pronunciamentos de Machel aqui trazidos façam parte, originalmente, de uma coleção intitulada “Estudos e orientações”, iniciada em 1971, sob a coordenação do Departamento de Educação e Cultura da FRELIMO. Em ambos os textos/pronunciamentos, por todo o corpo de suas escritas, temos expressa a percepção do valor supremo do saber “racional”, tido como único capaz de “guiar”, de “iluminar”, de “acender” a onipresente – quase sobrenatural, ironicamente se poderia dizer – entidade soberana do “Povo”. Que, não obstante ser exaustivamente pronunciada como “a força motriz” de tudo, estava, ainda, arraigada ao saber “dogmático” da tradição, portador e reproduzidor de “velhas ideias”, “imobilistas” e “obscurantistas”, nos termos da imagética de Samora Machel.

Assim, a nação imaginada pela FRELIMO seria uma construção, seu tempo seria o futuro e não o passado (nem o colonial, nem o “tradicional”). Em suma, conforme o entendimento de Edson Borges em seu estudo sobre a “práxis” cultural da FRELIMO,

[...] “a nova cultura revolucionária” deveria criar o “homem novo” destruindo a “velha mentalidade” e “os esquemas burgueses de pensar e agir” mantendo, a todo custo, as unidades nacional e de classe, e uma personalidade e mentalidade impermeáveis às solicitações do neocolonialismo, do imperialismo e do racismo.¹⁰⁴

Num entendimento de que “a colonização, ato eminentemente econômico, era portanto também um fenômeno cultural e, por conseguinte, a descolonização deveria assumir uma dimensão de combate cultural.”¹⁰⁵ Um combate duplo, reiteremos: contra os valores burgueses/coloniais e contra os “valores errados” do “obscurantismo”, segundo a fraseologia frelimista.

Assim, o Estado moderno, laico e revolucionário concebido pela FRELIMO via-se a si como um “autêntico demiurgo que se impôs a tarefa de germinar a reorganização de todo um mundo preexistente”¹⁰⁶. Mas uma germinação a ser feita por sobre as cinzas desse “mundo preexistente”, do

¹⁰⁴ BORGES, Edson. *Estado e cultura: a práxis cultural da Frente de Libertação de Moçambique (1962-1982)*. 1997. 276 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 99.

¹⁰⁵ KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. Op. Cit., p. 576.

¹⁰⁶ BORGES, Edson. Op. Cit., p. 68.

mesmo modo como se usa o fogo para limpar o mato do terreno a ser cultivado. Um fogo que limpa e purifica, que torna o que havia num campo limpo para a sementeira. Ou, noutros termos, mais sintéticos: as sociedades existentes em Moçambique foram tomadas como tabulas rasas para a inscrição dos valores revolucionários concebidos pela FRELIMO. Uma percepção a que Christian Geffray, em seu *A causa das armas*, nominou de “a ideologia da ‘página em branco’”¹⁰⁷.

E nisto reside “o divórcio constatado entre a teoria e a prática do pós-independência”¹⁰⁸: as gentes de Moçambique não eram (não são) uma tabula rasa. Em seus modos de vivência e percepção do mundo, essas gentes, reiteradamente, faziam lembrar às “estruturas” dirigentes e pensantes da FRELIMO algo que o próprio Samora Machel anunciara ao “Povo” em discurso:

Uma terra sem estrume dá plantas débeis, mas o estrume sem terra queima a semente e também nada se produz. A nossa inteligência, os nossos conhecimentos são como o estrume, é necessário misturar o estrume com a terra, a inteligência com a prática.¹⁰⁹

Parece ter sido justamente isso o que não ocorreu ao projeto de nação da FRELIMO. Para usar da imagética samoriana, pode-se propor que “o estrume” (o projetado, o imaginado) não se misturou à “terra” (à vivência das gentes, seus valores).

A literatura de Mia Couto, desde seu início, interroga esse divórcio entre teoria e prática. Que decerto é uma trama de não simples análise, envolvendo uma série de variantes, quer de ordem externa (o quadro da política internacional de então), quer de ordem interna (as condições em que se dá a independência do país).

Mas aquilo a que a literatura de Mia interroga vai para além desse aspecto. Diz mais respeito: 1) ao próprio e continuado ato de não reconhecimento dos modos de vivência, dos valores e validade desses valores como elementos possíveis de serem integrados no projeto de sociedade “moderna e revolucionária”, pela FRELIMO concebido; e mais: 2) interroga, de

¹⁰⁷ GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Trad. Adelaide Odete Ferreira. Porto: Afrontamento, 1991, p. 16.

¹⁰⁸ BORGES, Edson. Op. Cit., p. 32.

¹⁰⁹ MACHEL, Samora. *Produzir é aprender. Aprender para produzir e lutar melhor*. Op. Cit.

modo contundente, os descaminhos, e mesmo a negação, dos valores propostos pela própria FRELIMO, o desencostar das palavras com os atos. São esses dois aspectos que, mediados pela vivência da temporalidade experienciada pelo autor, traz a sua obra o *desanimismo* – a perda da confiança, não da esperança – que a caracteriza.

2.3 – “Você não olhou bem esse mundo de cá”

“Era um poder cego em relação a tudo isso, por esse motivo não deu resultado, mesmo que politicamente tivesse boas intenções.”¹¹⁰

Mas, o que não deu resultado? De que poder cego se fala? Em relação a que era cego esse tal poder? A frase, tão inexata assim desse modo colocada, é o remate de uma resposta de Mia Couto a uma pergunta lhe formulada numa entrevista. Perguntava-se-lhe sobre a guerra vivenciada em Moçambique (1976-1992), sobre suas possíveis causalidades. Mia então vai respondendo que, dentre uma série de fatores, dentre “várias origens” a envolverem o desencadeamento e o prosseguimento da guerra, esteve um descontentamento das gentes de Moçambique com as práticas de gerenciamento social da FRELIMO após a independência do país, em 1975.

Um descontentamento que teve haver, no entender de Mia, com o distanciamento cultural que se foi estabelecendo entre as gentes (seus valores, sua “cultura”) e seus novos dirigentes (com sua “cultura revolucionária”). Segundo Mia,

num certo momento particular, acho que todo o povo moçambicano comungava com a Frelimo. Era o grande objetivo nacional. Mas depois o que surgiu foi que alguns dirigentes da Frelimo se tinham afastado por causa do exílio, por causa de serem formados na Europa, por causa de terem sido atraídos pelos modelos soviéticos de experiência, e distanciaram-se culturalmente do país. O que eles desconheciam eram suas próprias raízes. Aprenderam a desconhecer isso. *E os grandes erros tiveram uma razão mais cultural que política, se é que se pode separar assim.*

Os modelos de governação que foram instalados, quer fossem primeiro socialistas quer fossem depois capitalistas eram deslocados de nós, não despertavam aquilo que era a cultura mais profunda, que era a alma mais funda deste país. Acho que quando se fala em África [...], normalmente se fala em África de uma maneira simplista, como se fosse uma coisa só. Mas em geral em África não se dá a devida importância àquilo que é a religião, o fator religioso.

¹¹⁰ COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Op. Cit., p. 53.

[...] E não posso compreender a África se não compreender uma coisa que nem tem nome, que é a religião africana, que chamam às vezes de animista.

[...] E acho que a Frelimo falhou principalmente aí. A guerra que se instaurou foi também uma guerra religiosa, era uma guerra de identidade. E isso explica a violência que essa guerra assumiu.

[...]

[...] O mais grave foi o que era mais silencioso e não visível, porque era a guerra contra a religião africana, que é a religião dos antepassados. E aí não há uma instituição.

Esta religião africana não tem um vínculo com o Vaticano, não tem um corpo separado. O líder religioso é ao mesmo tempo o líder político, é o que faz a gestão da terra, são os chefes das famílias. Essa agressão acabou por ter consequências que eram imediatamente políticas.¹¹¹

E era em relação a “tudo isso” que o poder “revolucionário” era cego, sendo isto ainda mais grave na medida em que “a Frelimo credenciou-se desta maneira: ‘nós somos o país’.”¹¹²

Mas qual país? Um país que se desconhece a si mesmo? Que se nega a si mesmo? Para Mia, esse distanciamento que se foi estabelecendo entre as gentes e os governantes instituídos pelo novo Estado foi se dando à medida que se passava, como já antes apontado, do gerar ao gerir:

Quando depois tu tinhas o que já não era um plano de gerar, era um plano de gerir, e quando tu tinhas que instalar modelos, fazer a governação, não era bom, para um sentido crítico que devia estar presente. Pensar sempre que nós somos o país, acomoda. E deixa de ser verdade.¹¹³

E por ser portador de uma tal certeza – “nós somos o país” –, o Estado independente, à medida de sua progressiva implantação, vai sofrendo uma mutação, pela qual se vai “substituindo o carisma da independência pelo autoritarismo do quotidiano”, conforme entendimento de José Luís Cabaço. O que, por seu turno, vai contribuindo para a formação de uma “representação embrionária de *moçambicanidade*”, na qual “significados sobrepostos” de Estado, Governo e Nação vão sendo fundidos sob uma noção de poder, “autoritário e protector”. Um poder presente, porém de um modo “menos concreto do que o poder local”, pois que este último é o que responde às

¹¹¹ Id. Ibidem., p. 52. Grifo meu.

¹¹² Id. Ibidem., p. 51.

¹¹³ Id. Ibidem.

demandas do quotidiano, o que inclui a relação com o sagrado; enquanto aquele outro (*o Governo, a Nação*) responde pela organização das estruturas sócio-políticas mais amplas (saúde, educação), dos procedimentos burocráticos, etc. Algo a que Cabaço encontra expressão no falar quotidiano das gentes em Moçambique ao referir-se à nação:

Não é por acaso que, na linguagem corrente em Moçambique, se diz “Fulano foi à Nação” ou “este problema só se resolve no nível da Nação” quando se pretende informar que alguém se deslocou à capital do país ou que tal questão requer uma decisão da sede do poder central.¹¹⁴

Em Mia, este modo de referência à nação como lugar central, de exercício do poder, está colocado em *O último voo do flamingo*. No romance, temos um diálogo entre o administrador Estêvão Jonas e sua esposa Ermelinda – a primeira dama e “administratriz” da Vila de Tizangara –, acerca da pretensão desta de ir visitar os ficados restos – “um sexo avultado e avulso” – de um dos soldados das Nações Unidas explodidos na Vila:

A Primeira Dama mais quis saber: se o povo ainda se concentrava na estrada. Porque ela pretendia realizar uma visita oficial ao local da ocorrência. O marido, incomodado, perguntou:

— *Vai ver aquilo, Ermelinda?*

— *Vou.*

— *Sabe que coisa está ali, desfalecida, no meio da estrada?*

— *Sei.*

— *Eu não acho bem, uma mulher com o seu estatuto... com aquela gente toda a ver.*

— *Vou, mas não como Ermelinda. Desloco-me oficialmente em tanto que Primeira Dama. E, entretanto, mande tirar aquela gentalha dali.*

— *Mas como é que posso dispersar as massas?*

— *Eu já não disse para você comprar as sirenes? Lá, na Nação, os chefes não andam com sirenes?*

E saiu, com portes de rainha. No limiar da porta sacudiu as madeixas, fazendo tilintar os ouros, multiplicados em vistosos colares no vasto colo.¹¹⁵

Saiu, pois, fazendo ver seu distinto “estatuto” em relação às “massas”, a “gentalha” com a qual não se queria misturar, com a qual não partilhava crenças e valores. Mesmo inclusive em relação à causa das explosões que ali

¹¹⁴ CABAÇO, José Luís. Op. Cit., p. 322.

¹¹⁵ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p. 19-20.

se davam, sem explicação aparente, e que, para as gentes de Tizangara, eram obra de poderes outros, mais além da estrita razão materialista. Algo reconhecido mesmo até pelo mais alto representante do poder governamental naquela Vila, o administrador Estêvão Jonas. Em carta a seu superior, Jonas reconhece, não sem antes deixar registrado que “o marxismo seja louvado”, que “*por baixo da base material do mundo devem existir forças artesanais que não estão à mão de serem pensadas.*”¹¹⁶ Ou pensadas dentro do arcabouço único e exclusivo da ciência materialista.

Trata-se de uma percepção, e as questões por ela suscitadas, que já nas suas primeiras obras Mia Couto traz ao debate. Já nos contos de *Vozes anoitecidas* essas discussões estão colocadas. Pelas doze estórias que compõem a obra, quase todas passadas em espaços rurais e/ou periféricos, a “velha mentalidade” combatida pelo novo Estado persiste. O mundo das gentes inventadas pelo autor é lido por outros parâmetros que não o materialismo – a “ciência materialista” – de proposição da FRELIMO.

Gente como o pequeno pastor de gado Azarias, seu tio Raul e a avó Carolina, do conto “O dia em que explodiu Mabata-bata”, que interpretaram a explosão do boi Mabata-bata como sendo ofícios do “ndlati”, a ave maligna do relâmpago, e não como efeito de este haver pisado numa mina, conforme anunciado pelos soldados que vieram à casa da família comunicar o acontecido. Um boi que, inclusive, estava prometido como *lobolo* (ou *lovolo*), “termo usado para referir o casamento costumeiro, bem como os presentes que a parentela do noivo oferece à parentela da noiva”, daí a interpretação frelimista de tal prática como uma “venda da mulher”, algo não compatível com seus valores revolucionários.¹¹⁷

¹¹⁶ Id. *Ibidem.*, p. 74.

¹¹⁷ BAGNOL, Brigitte. *Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. Análise social*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, vol. XLIII, 2º trimestre, nº 187, p. 252-272, 2008 (p. 251). No artigo, a autora busca identificar as razões da persistência da prática do *lovolo* em ambientes urbanos e suburbanos no sul de Moçambique, bem como analisa as “modificações significativas” ocorridas nas formas do *lovolo*. No texto, encontramos ainda a realização de “estudos de casos” pormenorizados. Por outras obras de Mia o *lovolo* (ou *lobolo*) também está presente, como em *Venenos de deus, remédios do diabo*, no casamento de Bartolomeu Sozinho e sua esposa Munda [COUTO, Mia. *Venenos de deus, remédios do diabo*. Lisboa: Caminho, 2009, p. 28]; ou em *Cada homem é uma raça*, em contos como “O apocalipse privado de tio Guegê (p. 25-45) e “A lenda da noiva e do forasteiro” (p. 129-144) [COUTO, Mia. *Cada homem é uma raça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998]. Outros autores moçambicanos, contemporâneos de Mia, também não deixaram de tratar da temática; caso de Nelson Saúte, em sua reunião de contos *O rio dos*

Gente como o marido de Carlota Gentina (cujo nome não nos é dito), que mata sua esposa por desconfiar que esta fosse uma “nóii”, uma mulher-animal; mulheres que “à noite [se] transformam em animais e circulam no serviço da feitiçaria”¹¹⁸, sendo esta outra crença severamente combatida pelo discurso frelimista, mas que, segundo estudiosos da temática, persistiu como parte do repertório de elementos utilizados pelas populações rurais (e não só) para interpretação do mundo.¹¹⁹

Gente como Jossias, do conto “De como o velho Jossias foi salvo das águas”, que em suas lembranças dos tempos de “antigamente”, quando houvera seca e fome, recorda as “cerimónias para pedir chuva” sucedidas na casa do régulo, nas quais se conversava com os mortos – esses que “mandam na vontade da chuva”¹²⁰, pois ela, a chuva, como noutra obra de Mia nos é dito, “é um rio guardado pelos defuntos.”¹²¹

Não por acaso foi que *Vozes anoitecidas* tornou-se objeto de polémicas quando de sua publicação, em 1986, sendo acusado de ser “derrotista no sentido político”, o que é dizer: os contos que compõem a obra, ao ficcionalizarem em seus enredos temáticas do domínio do “tradicional”, e ao apontarem que estas eram ainda vivas, dinâmicas nas sociedades rurais de Moçambique, estava a propor, ou pelo menos a interrogar a possibilidade, de os “valores revolucionários” não terem suplantado os “valores tradicionais”, sendo, nesse sentido, uma visão política “derrotista”.¹²²

E depois de *Vozes anoitecidas*, as obras de Mia não deixaram de trazer a persistências desses modos outros de leitura do mundo, de relação com o sagrado, com a vida e com a morte, com o lado “não materialista” da existência.

bons sinais [SAÚTE, Nelson. A mulher dos antepassados. In __. *O rio dos bons sinais*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007, p. 53-65]. O que nos sugere ser este um tema presente e instigante na contemporaneidade moçambicana.

¹¹⁸ COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op. Cit., p. 77.

¹¹⁹ Para uma análise da persistência da crença e da prática de feitiçaria em Moçambique, ver: HONWANA, Alcinda. Op. Cit.; MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES; Almedina, 2009, pp. 177-214; WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2009.

¹²⁰ COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Op. Cit., p. 106.

¹²¹ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. Op. Cit., p. 109.

¹²² Ver COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.024.

Em *Venenos de deus, remédios do diabo*, temos os “tresandarilhos” – “homens enlouquecidos”, “quase todos soldados” – que deambulam sem rumo, desajustados. Para o médico do lugar (Vila Cacimba), Sidónio Rosa, tratava-se de doença da cabeça, possuidora de “causas objetivas”; para as gentes dali, tratava-se, todavia, de outra ordem de coisas, e que tinha haver com os espíritos: “o português recém-chegado é o único médico e não está dando conta da situação. Quem sabe a enfermidade é de outra ordem que escapa às ciências?”¹²³ Em *Antes de nascer o mundo*, o menino Ntunzi, ao adoecer, entende tratar-se de obra de “feitiço”: “— *Eu sei o que é isto... Isto é feitiço.*”¹²⁴ Em *O último voo do flamingo*, o administrador da Vila de Tizangara, em carta a “Sua Excelência, o Ministro Responsável”, expõe a esta autoridade já haver pensado tratar-se de “feitiço encomendado” o caso dos soldados das Nações Unidas explodidos ali naquela vila.¹²⁵ São, essas, apenas algumas incidências de algo que, reitero, a obra de Mia tem insistido em tratar.

Não no sentido de uma valorização acrítica dos “valores da tradição”. Por suas obras, tais valores são também questionados, como temos em *O outro pé da sereia*. Nesse romance, a matriarca da família Malunga, ao casar-se com um “muzungo” – o mestiço de goês, português e africano Jesustino Rodrigues –, buscou fugir aos ditames e controles da “tradição”. Em conversa com a socióloga Rosie Southman e sua filha Mwadia, dona Constança revela à pesquisadora que, casar-se com aquele *muzungo* era, para ela, uma escolha intertida, pois que entre as duas famílias “corriam ódios antigos”. Perguntada então por que o fizera, nos diz dona Constança:

— *Porque eu queria soltar-me, sair das cadeias que me prendiam.*

Constança ergueu o rosto, olhou de frente a visitante, e disse:

— *Você que aproximar-se de África, eu queria afastar África de mim...*

Para a velha matriarca dos Malunga, “— *É muito bom sonhar com África, assim de longe [...]. Você, minha irmã, não aguentaria viver aqui.*”¹²⁶

¹²³ COUTO, Mia. *Venenos de deus, remédios do diabo*. Op. Cit., p. 37.

¹²⁴ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. Op. Cit., p. 64.

¹²⁵ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p. 94.

¹²⁶ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 175-177.

O que temos neste diálogo é a expressão de uma percepção que não essencializa os “valores da tradição”, que os toma em consideração de modo crítico, que sabe de sua validade nas vivências das gentes, mas que, nem por isso, se aferra numa defesa acrítica dessa validade.

E no entendimento dessas proposições é interessante considerar que foi no contato com o mundo rural moçambicano, por meio de sua atividade de jornalista, que Mia, enquanto membro da FRELIMO, enquanto homem urbano, foi se apercebendo da distância havida entre o pensamento estruturante do projeto de nação frelimista e os modos de vivência daquelas populações. Não se tratou de uma percepção imediata. “Demorou. [...] Acho que naquela altura só tínhamos sinais. Eu percebia que alguma coisa não estava funcionando bem, não só do ponto de vista religioso como cultural.”¹²⁷

E essa demora na construção de uma percepção, a partir dos “sinais” daquela altura, foi o tempo da atuação de Mia como jornalista, no período de 1974 a 1985, primeiro à frente da Agência de Informação Nacional, depois na revista *Tempo* e no jornal *Notícias*. Segundo Mia, seu abandono da atividade jornalística e o afastamento da FRELIMO decorreu desse gradual processo de “tomada de consciência de que nem tudo era verdade naquele processo”.

Também foi um bocado a percepção de que aquilo era um teatro. [...] eu me apercebia de que, afinal, o que o jornal podia dizer ou não dizer não era tão importante como outros mecanismos de comunicação – por exemplo, social – que estão presentes lá e que são de longe muito mais importantes do que o jornal pode fazer ou desfazer. Por exemplo, o mecanismo da reunião de bairro nas cidades e os mecanismos do régulo [chefe linhageiro] que convoca os seus subordinados e manda transmitir ou congelar mensagens e informações. [...]

Esses mecanismos – que, apesar de tudo, de uma forma ou de outra, em diferentes níveis da sociedade moçambicana, continuam a funcionar – afinal são ainda dominantes.¹²⁸

Justamente os “mecanismos” negados pela Frelimo em seu projeto de uma “sociedade nova”.

Assim, o *escritor* Mia Couto, ao iniciar-se na literatura, carrega essa mais de uma década de vivências nas várias partes de Moçambique, nas áreas rurais, nos espaços em que os “mecanismos dominantes” não se moldavam ao

¹²⁷ COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Op. Cit., p. 53.

¹²⁸ COUTO, Mia. Entrevista. In LABAN, Michel. Op. Cit., p. 1.030.

modelo de sociedade estabelecido pelo projeto de Estado nacional em implantação. Dizendo de modo algo mais sintético: em Mia Couto, as letras do escritor que veio a ser se foram gerando nas vivências do jornalista que foi deixando de ser.

Mas qual seriam, para além dos exemplos citados, esses “mecanismos dominantes” na sociedade moçambicana percebidos por Mia? Em que domínios de produção e reprodução da vida essa dominância se pode verificar? Para Mia, o altear das vozes contra “o modelo”, contra “a moldura”, contra “a estrutura” pensada pela FRELIMO – pois no início as críticas ainda pouco se colocavam – se deu “principalmente contra as aldeias comunais” e todo o projeto de socialização do campo.

A Frelimo queria organizar o campo de acordo com um modelo de povoamento de território retirado de outros países [sobretudo da China¹²⁹]. A idéia das aldeias comunais foi um desastre. Tinha uma certa lógica da governança, a centralização. Não podes fazer hospitais e escolas em todos os povoados.

Não funcionou porque foi feita de uma maneira apressada, administrativa. Não foi feita por um esquema de sedução, em que se criavam atrativos, e depois as pessoas se juntavam voluntariamente a isso, não é?¹³⁰

Mas a questão estava para além da simples lógica da governança. Tinha haver com aquilo a que Mia considera o erro maior da Frelimo, já antes dito, qual seja: a desconsideração dos modos de vivência das gentes a quem se pretendia “revolucionar” a vida:

Aqui a terra é uma igreja, os mortos são enterrados. E aquele é o lugar onde eu me comunico com o divino, com o sagrado. O valor da terra aqui tem que ser também dimensionado nesse aspecto.

[...] tu tens que pensar que a pessoa está ligada à terra por este outro vínculo, que não tem substituição possível, não tem compensação possível, é a mesma coisa que chegar ao Brasil e destruir uma igreja.

O poder que têm os chefes tradicionais, embora eu não goste do termo “chefes tradicionais”, no poder rural continua presente. Este é um país rural, um país dominado pela oralidade, é um país em que a governação moderna só administra uma faixa, um verniz. De resto, é governado por outras forças, por outras lógicas.

¹²⁹ Ver, a respeito: SANTOS, Marcelino dos. Entrevista. In MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do colonialismo e da guerra*. Lisboa: Edições Asa, 2006, pp. 461-481.

¹³⁰ COUTO, Mia. COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Op. Cit., p. 53.

Esses chefes tradicionais têm o poder que têm porque lhes foi conferida a tarefa de gerir a sua terra pelos deuses [...]. Quando tu tiras um indivíduo do seu lugar, ele perde esse poder. Portanto, o assunto se torna imediatamente político também, torna-se um assunto de poder. Por isso não podes mexer nesses mecanismos de qualquer maneira.¹³¹

E não pode porque, num tal modo de interpretação do mundo, no que se refere aos mortos, estes não são arrumados no eterno de modo definitivo. A morte não é concebida como o oposto da vida; antes, está entremeada nesta. Não é acaso que a morte esteja de modo tão contundentemente presente na obra miacoutiana.

Em *Contos do nascer da terra* [1997], temos, de modo exemplar, essa percepção. No conto “Governados pelos mortos”, sub-intitulado “fala de um descamponês”, estruturado no modo de uma entrevista, realizada debaixo da “árvore sagrada” da família deste, são essas discussões que se deixam ler:

- *Depois de tanta guerra: como vos sobreviveu a esperança?*
- Mastigámo-la. Foi de fome. Veja os pássaros: foram comidos pela paisagem.
- *E o que aconteceu com as casas?*
- As casas foram fumegadas pela terra. Falta de tabaco, falta de suruma [marijuana, *cannabis sativa*]. [...]
- *Como interpreta tanta sofrência?*
- Maldição. Muita e muito má maldição. [...]
- *E porquê?*
- Não aceitamos a mudança dos mortos. Mas são eles que nos governam.
- *E eles se zangaram?*
- Os mortos perderam o acesso a Deus. Porque eles mesmos se tornaram deuses. E têm medo de admitir isso. Só para poderem pedir a alguém.
- *E estes campos, tradicionalmente vossos, foram-vos retirados?*
- Foram. Nós só ficamos com o descampado.
- *E agora?*
- Agora somos descamponeses.
- *E bichos, ainda há aqui bichos?*
- Agora, aqui só há inorganismos. [...]
- *Nós ainda ontem vimos flamingos...*
- Esses se inflamam no crepúsculo: são os inflamingos.
- [...]
- *Parece desiludido com os homens?*
- O vaticínio da toupeira é que tem razão: um dia, os restantes bichos lhe farão companhia em suas subterraneidades. Eu acredito é

¹³¹ Id. *Ibidem.*, p. 53-54.

na sabedoria do que não existe. Afinal, nem tudo que luz é besouro.
 [...] — *Tanta certeza na bicharada...*
 — Você não olhou bem esse mundo de cá. [...] ¹³²

Na fala desse homem do campo, a partir da relação semântica – que Mia ironicamente usa – entre os termos *camponês* e *descampado*, cria-se, a partir da negativa de algo – pelo uso do “des” – a figura do “descamponês”. Um artifício da língua a serviço de um olhar crítico com intuito de trazer à escrita algo que decerto o jornalista Mia, enquanto o fora (em seu tempo de serviço dedicado à FRELIMO), pudera ouvir em suas andanças pelas savanas do país: estão-nos a negar a nós, as gentes. É isto que, de modo sintético, lemos nas respostas dadas (a um jornalista?, o conto não explicita, mas a suposição é irresistível) pelo “descamponês”.

Uma negação que se constituía na negação da própria “nação moçambicana”, afinal, Moçambique era e ainda é, segundo os dados oficiais dos recenseamentos, um país rural; é nesse espaço que vive cerca de 70% da sua população.¹³³ Não se tratando apenas de um *espaço de habitação* no sentido mais corrente do termo, mas um *espaço de habitação* investido de valores, de sentires e de modos de ser e estar na vida, nela se incluindo o seu outro-mesmo lado: a morte.

E a interpretação dada pelo descamponês de *Contos do nascer da terra* não era ave-só, não era voz única àquela altura – anos de 1990, já num contexto posterior à assinatura do Acordo Geral de Paz entre FRELIMO e RENAMO, em 1992, em que discussões sobre as “raízes” da guerra iam se colocando em pauta em Moçambique. É interessante perceber como ela traz elementos colocados pelos estudiosos do conflito, sendo talvez dos mais debatidos o estudo de Christian Geffray, *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*, originalmente publicada na França, em 1990; uma obra que “marca uma ruptura epistemológica com os estudos anteriores” ao romper com a tese única, até então dominante, da “agressão externa”, e chamando atenção “para a existência de especificidades histórico-

¹³² COUTO, Mia. *Contos do nascer da terra*. 5 ed. Lisboa: Caminho, 2002, p. 115-117.

¹³³ Segundo dados do Recenseamento Geral da População de 2007. Habitam no espaço rural 14.296.663 dos 20.579.265 moçambicanos recenseados. Dados disponíveis em: <<http://www.ine.gov.mz>>. Acesso em 16 dez. 2010.

culturais locais, e para a sua importância nos processos de formação dos Estados nacionais”, conforme entende Fernando Florêncio, outro estudioso do espaço rural moçambicano.¹³⁴

E um dos grandes motivos das polêmicas suscitadas pela obra de Geffray é que ela apresentava uma “teoria dos chefes sobre as origens da guerra”, segundo a qual a desgraça trazida pela guerra estava diretamente relacionada à negação da relação com o sagrado pelas comunidades e seus “chefes tradicionais” por determinação do novo poder revolucionário representado pela FRELIMO. A guerra e seus horrores seriam decorrência da quebra desse elo havido entre os vivos e os mortos, seria, em consonância com a fala do descamponês de Mia, “maldição. Muita e muito má maldição”, zanga dos que, efetivamente, governam: os mortos.

Pela “teoria” expressa nas falas de muitos de seus personagens, Mia comunga com a análise de Geffray. O tradutor de Tizangara, narrador de *O último voo do flamingo* é um desses:

A guerra tinha terminado, fazia quase um ano. Não tínhamos entendido a guerra, não entendíamos agora a paz. Mas tudo parecia correr bem, depois que as armas se tinham calado. Para os mais velhos, porém, tudo estava decidido: os antepassados se sentaram, mortos e vivos, e tinham acordado um tempo de boa paz. Se os chefes, neste novo tempo, respeitassem a harmonia entre terra e espíritos, então cairiam as boas chuvas e os homens colheriam gerais felicidades.¹³⁵

E ainda sem sairmos de Tizangara, temos o velho Sulplício, pai do tradutor-narrador, que em sua “teoria” sobre o sumiço do país inteiro num imenso e infinito abismo, no final do romance, entende que: “— *Isso é obra dos antepassados...*”, pois que eles “não estavam satisfeitos com os andamentos do país. Esse era o triste julgamento dos mortos sobre o estado dos vivos.”¹³⁶

Mortos cujas moradas estavam a ser vilipendiadas pelo projeto de socialização do campo empreendido pela FRELIMO. Como lembrado por Mia, reiteremos, “aqui a terra é uma igreja, os mortos são enterrados. E aquele é o

¹³⁴ FLORÊNCIO, Fernando. Christian Geffray e a antropologia da guerra: ainda a propósito de *La cause des armes au Mozambique. Etnográfica*. Lisboa: CEAS/ISCTE, vol. VI, nº 2, p. 347-364, 2002.

¹³⁵ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p. 109-110.

¹³⁶ Id. *Ibidem.*, p. 216.

lugar onde eu me comunico com o divino, com o sagrado. O valor da terra aqui tem que ser também dimensionado nesse aspecto.”¹³⁷

A terra mais seus entes viventes, assim digamos: as árvores. São nelas que habitam aqueles que já passaram. É assim com a maçanqueira em que foram enterrados o guerrilheiro Marcelino e seu tio Custódio, em *Vinte e zinco*¹³⁸; é assim com a “casuarina solitária”, casa da alma de Dordalma, a esposa de Silvestre Vitalício, em *Antes de nascer o mundo*¹³⁹; é assim com o “canhоеiro sagrado” em que se “plantam” os mortos, como entende Dulcineusa, a matriarca dos Malilanes/Marianos, em *Um rio chamado tempo, uma chamada terra*:

— A cruz, por exemplo, sabe o que parece? Uma árvore, um canhоеiro sagrado onde nós plantamos os mortos.

A palavra que usara? Plantar. Diz-se assim na língua de Luardo-Chão. Não é enterrar. É plantar o defunto. Porque o morto é coisa viva.¹⁴⁰

É assim com o embondeiro, a árvore-igreja em que Agualberto Salvo-Erro e seu filho Zeca Perpétuo conversam com os seus antepassados, em *Mar me quer* [2000]:

— Esta é a nossa igreja, disse meu pai, apontando a árvore. Ouvia Zeca?

— Ovi, pai.

— Diga ao padre Nunes que eu vim aqui, na árvore dos antepassados. Diga que eu vim aqui, não fui lá, ajoelhar na igreja dele...¹⁴¹.

É assim com muitas outras árvores plantadas por tantas outras obras de Mia; em todas elas, a relação do homem com o sagrado passa pela relação deste com o mundo natural, uma relação cujas bases não assentam numa separação hierárquica homem/natureza, mas antes numa outra lógica de relação, “que olha o mundo de uma maneira integrada”. Não se tratando, tal percepção – chama-nos atenção Mia para isso –, de um “recurso a essa ideia

¹³⁷ COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Op. Cit., p. 53-54.

¹³⁸ COUTO, Mia. *Vinte e zinco*. Op. Cit., p. 39.

¹³⁹ COUTO, Mia. *Antes de nascer um mundo*. Op. Cit., p. 226.

¹⁴⁰ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 86.

¹⁴¹ COUTO, Mia. *Mar me quer*. Maputo: Ndjira, 2000, p. 60.

romântica, a que se chama ‘África profunda’”, mas sim do reconhecimento de que se trata de um espaço em que operam, de modo dominante mas não isoladas, “lógicas diferentes”, implicando, com isso, na elaboração de outros conceitos para interpretação do mundo.¹⁴²

Desse modo, não é difícil imaginar os conflitos estabelecidos quando uma outra lógica, pautada em valores outros, nega completamente essa “maneira integrada” (homem/natureza/vivos/mortos) de estar no mundo, preceituando sua substituição por uma “nova lógica”, por uma “nova mentalidade”. Conforme o pensamento de Mia e os estudos de Christian Geffray, foi justo isso que se deu em Moçambique quando da busca por levar a cabo um processo de “socialização” do país, sobretudo nos espaços rurais.

Um processo cujas principais diretrizes visavam, conforme sumaria Adolfo Yánez Casal: “nacionalizações, criação do sector estatal da economia, aldeamento das populações rurais, cooperativização agrícola”¹⁴³. Por meio de tais iniciativas pretendia-se não apenas construir a “unidade da nação”, mas construí-la assente em outras bases, operando-se uma radical transformação de sua face “subdesenvolvida” numa pungente “nação desenvolvida” sob a mão única do Estado. Não é acaso que, como postula Elikia M’Bokolo, “a ‘construção nacional’ foi [tenha sido], com o ‘desenvolvimento’, o estribilho mais em voga na África das independências.”¹⁴⁴

Porém, esse “estribilho” acabou por tornar-se um canto ambíguo, no sentido de que era um canto que negava, ou, se não negava, desconhecia, as “realidades” existentes. Segundo Yánez Casal, no caso moçambicano,

as directivas oficiais sobre o desenvolvimento e a transformação rurais não foram ditadas tendo em conta as condições objectivas e históricas do campesinato. Para os responsáveis moçambicanos, foi mais importante fixar os pontos de chegada do que identificar a grelha de partida; foi mais importante e prioritário elaborar planos e definir metas do que desenhar estratégias e analisar as bases materiais e sociais existentes [...].¹⁴⁵

¹⁴² COUTO, Mia. Entrevista. In *Ler*. Lisboa: Círculo de Leitores, nº 55, pp. 50-65, 2002, p. 52-53.

¹⁴³ CASAL, Adolfo Yánez. A crise da produção familiar e as aldeias comunais em Moçambique. *Revista internacional de estudos africanos*. Lisboa: Instituto de investigação científica tropical, nº 8-9, pp. 157-190, 1988, p. 157.

¹⁴⁴ M’BOKOLO, Elika. *África negra: história e civilizações* - Tomo II (do século XIX aos nossos dias). Trad. Manuel Resende. 2 ed. Lisboa: Colibri, 2007, p. 567.

¹⁴⁵ CASAL, Adolfo Yánez. Op. Cit., p. 159.

Tivessem “os responsáveis moçambicanos” não partido dos desejados “pontos de chegada” mas da análise da “grelha de partida”, decerto teriam identificado algumas questões candentes no que toca ao entendimento das “bases materiais e sociais” dos espaços rurais do país. Sobretudo no que diz respeito à terra e seus usos. Dentro da “perspectiva linear” do projeto socialista da FRELIMO, esta foi pensada apenas como um meio de produção, sendo adotadas políticas voltadas à “racionalização” de seu uso produtivo, desconsiderando-se outras formas de relacionamento das populações com esse “meio de produção”.

É um dos pilares dessa política desenvolvimentista do espaço rural moçambicano da FRELIMO, como já antes mencionado, foi a implantação das “aldeias comunais”. Tratava-se do estabelecimento de centros habitacionais nos quais eram concentrados os serviços sociais à disposição das populações (escolas, postos de saúde, armazéns de distribuição, etc.).

Porém, a política adotada para o estabelecimento dessas “aldeias comunais” não foi o da atração das populações, mas antes o de sua imposição, com o uso da “transferência, por vezes compulsiva, das populações rurais para os novos centros habitacionais, – as aldeias comunais, – colocando milhares de agregados numa situação de pré-ruptura do seu ciclo de reprodução material e social.”¹⁴⁶

A ocupação de novas terras implicava, pois, outra ordem de questões. Que envolviam relações de poder e de subordinação às “linhagens” dominantes. Como nos lembra Yánez Casal, a partir de seu estudo em províncias do norte de Moçambique,

[...] a maior parte dessas terras estão afectadas por direitos de ocupação e uso fruto [sic] por parte das linhagens locais, gerando conflitos bastantes agudos entre os novos ocupantes [trazidos de outras partes para povoamento da aldeia comunal] e aquelas linhagens matrilineares [já presentes no local escolhido para sede da aldeia].¹⁴⁷

¹⁴⁶ Id. Ibidem., p. 160. Idêntica percepção é defendida por

¹⁴⁷ Id. Ibidem., p. 176.

Se na base da escolha do local de instalação da aldeia estava, dizia-se, uma estrita obediência a princípios de “racionalidade económica no sentido de minimização dos custos de produção”, não se atentou para as questões outras que se imbricavam a esse “princípio de racionalidade”. Como ainda apontado por Yánez Casal, “há outros critérios de índole cultural e social e mesmo de poder” que não deveriam ter sido desprezados de consideração.¹⁴⁸ A esse respeito, Christian Geffray corrobora a percepção de Yánez Casal, lembrando-nos ainda de que, nesse estabelecimento forçado das “aldeias comunais” e na configuração de sua estrutura de poder, não deixou de haver insultos, ameaças, perseguições àqueles a quem a FRELIMO não reconhecia autoridade. Uma autoridade que ia para além da esfera política:

As autoridades [da FRELIMO] humilham aqueles a quem o “povo” reconhece o conhecimento dos mistérios últimos da vida social, aqueles que conhecem e enunciam o discurso que exprime a significação colectiva da vida quotidiana e que por isso usufruem dum respeito quase unânime. Quando a Frelimo ignora ou desacredita publicamente esses homens e mulheres respeitados pelos seus dependentes, é a sua prática social comum que é desprezada. [...]

[...] As suas práticas e valores históricos e sociais mais elementares e vitais aparecem como infamantes aos olhos, e na palavra, dos representantes do novo Estado.¹⁴⁹

Não admira, pois, que o processo de “socialização do campo” tenha deixado marcas, memórias ainda doridas.

Como as guardadas por Ana Deusqueira, a prostituta – ou, nos termos do administrador do lugar, Estevão Jonas, uma “má-vidista, mulher de pronto-pagamento” – residente na vila de Tizangara, em *O último voo do flamingo*. Ela viera parar ali por obra da “Operação Produção”. Que foi uma tentativa da FRELIMO, nos anos de 1980, “para desenvolver a província de Niassa, a maior do país, porém com baixa densidade demográfica”. A operação objetivava

¹⁴⁸ Id. *Ibidem.*, p. 167. E vale aqui lembrar que o estudo de Casal é centrado em questões de ordem económica. Ainda assim, o autor não deixa de perceber e alertar para “outros critérios de índole cultural e social e mesmo de poder” envolvidos nas questões todas do processo de “socialização rural” em Moçambique no pós-independência. Idêntica percepção é defendida por Maria do Carmo Ferraz Tedesco [TEDESCO, Maria do Carmo Ferraz. *Narrativas de moçambicanidade: os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional*. 2008. 227 f. Tese (Doutorado em História Cultural) – Universidade de Brasília-Unb, p. 89-92].

¹⁴⁹ GEFFRAY, Christian. *Op. Cit.*, p. 54.

“enviar os ‘delinqüentes’, os ‘condenados’ e os ‘improdutivos’ das cidades para essa província a fim de que se engajassem no sistema produtivo.”¹⁵⁰ Segundo Christian Geffray, ela foi o culminar do projeto frelimista de fixação no campo dos chamados “improdutivos”, em sua maioria jovens; com isso, para esse autor, “o Estado fechou as portas das cidades no nariz da juventude rural, considerando aqueles que queriam aí adquirir melhores condições de vida como se fossem parasitas, ou mesmo delinquentes potenciais.”¹⁵¹ O que decerto gerou nessa juventude, que apostara na “revolução” e na promessa de uma “sociedade nova”, rancor e desilusões.

Rancor a que as palavras de Ana Deusqueira contundentemente dão expressão:

*Fui mandada para aqui pela Operação Produção. Quem se lembra disso? Atafulharam camiões com putas, ladrões, gente honesta à mistura e mandaram para o mais longe possível [o Niassa, no extremo norte do país]. Tudo de uma noite para o dia, sem aviso, sem despedida. Quando se quer limpar uma nação só se produzem sujidades.*¹⁵²

E nessa “produção de sujidades” misturavam-se questões de variada ordem: moral (as putas, os ladrões, os improdutivos), política (os “inimigos do povo”, os “tribalistas”, “obscurantistas”). Todos aqueles que não se enquadravam nos moldes, na “estrutura” do “homem novo” revolucionário, eram tidos como “sujidades”, como elementos indesejáveis numa nova ordem que se buscava estabelecer.

Mas que não se estabeleceu. E nisto, Mia Couto e os diversos estudiosos aqui convocados – Christian Geffray, Adolfo Yáñez Casal, João Carlos Colaço – concordam: o “fracasso” do projeto socialista, não obstante os diversos e complexos fatores envolvidos em sua busca de implementação (de ordem econômica, militar, política), foram sobretudo culturais, no sentido de que o projetado não viu, ou quando viu negou, a “realidade” existente. Para Colaço,

¹⁵⁰ COLAÇO, João Carlos. Trabalho como política em Moçambique: do período colonial ao regime socialista. In FRY, Peter (Org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001, p. 288 (nota nº 1).

¹⁵¹ GEFFRAY, Christian. Op. Cit., p. 74.

¹⁵² COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Ct., p. 178.

[...] a edificação do Estado moçambicano foi realizada pelos intelectuais revolucionários da Frelimo, responsáveis por conduzir a luta de libertação, mas que mal conheciam as realidades concretas e históricas dos grupos sociais que compunham, nos primeiros anos de independência, os treze milhões de moçambicanos, dos quais 80% eram camponeses ou viviam em zonas rurais.¹⁵³

Desse modo, pondera Geffray, “pouco a pouco foram-se definindo no discurso os contornos estranhos de um país fictício”, um “país imaginário”, cuja unidade só podia ser dada pela “garantia dogmática da coerência interna da ficção que alimentava o projeto nacionalista do poder.”¹⁵⁴

Em suma – retomando aqui a fala do pobre *descamponês* de *Contos do nascer da terra* –, os que estiveram (e muitos ainda estão) à frente da governação do país, *não olharam bem esse mundo de cá*. Um *mundo* que, enfim, é o das gentes que dão contornos e vida à ideia de uma nação. Sem essa *substância viva* – complexa, dinâmica, contraditória – nenhuma ideia se sustém, nenhuma construção se mantém. As ruínas das coisas (paredes, casas, estradas) e das crenças (projetos, esperanças) o testemunham.

¹⁵³ COLAÇO, João Carlos. Op. Cit., p. 99. Os dados referidos pelo autor têm por base o // *Recenseamento Geral da População*, de 1997.

¹⁵⁴ GEFFRAY, Christian. Op. Cit., p. 16.

Capítulo 3:

RUÍNAS, MEMÓRIAS E ESQUECIMENTOS: OS USOS DO PASSADO NA ESCRIVÊNCIA DA NAÇÃO

“O passado: alguém o enterra em suficiente fundura?”

MIA COUTO, Cada homem é uma raça.

A ruína não é somente um monturo, um resto inanimado, um ajuntamento ou dispersão de elementos caóticos; a ruína, segundo nos propõe Carlo Carena, “é um exemplo da transformação psicológica de um dado natural”; nesse processo, os restos são contemplados e “traduzidos”, passando a assumirem um significado, que, por meio de discursos e representações, ganham relevo e importância, assim se tornando um elemento a dizer (amplo sentido) sobre o grupamento humano que os produziu enquanto ruína, enquanto resto significativo e significado.¹

É de reconhecimento comum que a ruína é “metáfora de caducidade e de finitude”, elemento presente de um passado. Todavia, é certo que ela também pode oferecer um testemunho da relação humana com outra dimensão da temporalidade, o futuro, uma vez que sua presença pode funcionar como provedora de “exemplo moral”, de uma *pedagogia*. Nesse sentido, ela se torna um elemento a costurar, numa mesma trama de sentidos, os restos do passado e o futuro perspectivado no “exemplo” que sua presença *pedagógica* sugere.²

E nesse processo significador da ruína, entrelaçam-se – estão “ensarilhados”, como perceberá Mia Couto – os trabalhos da memória e do esquecimento. São eles, em sua ininterrupta faina, que mediam a relação

¹ CARENA, Carlo. Ruína/Restauo. In *Enciclopédia Einaudi*, Vol. I – Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 107-129, p. 107.

² Id. *Ibidem*.

humana com a vivência da temporalidade; são eles que propiciam a uma dada sociedade a possibilidade de uma construção identitária, para a qual a relação com o tempo – o reclame de “raízes históricas” e o desejo de continuidade – é um de seus fundamentos.

E se pensamos numa jovem nação africana como Moçambique, independente politicamente de sua ex-metrópole colonial há pouco mais de três décadas (*não esqueçamos*), na qual a demanda por uma “identidade” e uma história próprias caminhou em meio aos destroços de continuados conflitos armados, não é de somenos o “peso” que a trama em que se enredam ruína, memória e esquecimento assume. Como bem observou Jacques Le Goff, se a história pode ser um “peso”, um “fardo” – que “pesa” mais a uns povos que a outros –, por outro lado, “a ausência de um passado conhecido e reconhecido, a míngua de um passado, podem também ser fonte de grandes problemas de mentalidade ou identidade colectivas”, sendo esse “o caso das jovens nações, principalmente das africanas”.³

É nessa perspectiva, de ter que lidar com as problemáticas do passado como um “peso” para o presente e, ao mesmo tempo, com os dilemas que uma “míngua” desse passado acarreta, que a *escrevência* da nação ganha seus contornos, suas *delicadas* tramas. Mais ainda quando traumas de guerras ainda muito próximas, ainda “quentes” nos sentimentos das gentes, buscam seus *fármacos*, seus remédios, que por vezes pode ser a busca por memórias, mas noutras pode ser o desejo de esquecimento. Mais ainda quando a nascença da nação se dá em tempo de crença inabalável no futuro e na “verdade” das palavras dos homens. Mais ainda quando tudo isso se vai começando a perder, a ruir, a ser apagado da memória, a ser esquecido – ou pelo menos a se buscar tal apagamento.

São questões, essas aqui apontadas, que a obra de Mia Couto, com sua prolífera presença de ruínas, memórias e esquecimentos, possibilita-nos interrogar. Ao sensibilizar-se para as muitas vivências do tempo, Mia “percebe agudamente as muitas temporalidades de que este se compõe”. Assim, “do

³ Le GOFF, Jacques. Passado/presente. In *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1 – Memória-História. Trad. Irene Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1984, p. 293-310 (p. 293).

Tempo, passamos aos tempos, dotados de história e de mobilidade.”⁴ E da História, maiúscula, soberana, passa-se a uma atitude mais atenta “perante a produção de histórias (com h minúsculo)”⁵, essas que as “falagens” das gantes, tramadas com fios de memórias e esquecimentos e construídas entre restos de coisas ruídas e sonhos desfeitos, vão tecendo.

⁴ Aqui tomo as reflexões e as afirmações de Júlio Pimentel Pinto sobre a obra de Jorge Luís Borges, que, por as entender aplicáveis a Mia, afirmo-as também em relação a sua obra. [PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: Fapesp, 1998, p. 171.]

⁵ COUTO, Mia. Encontros e encantos – Guimarães Rosa. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Lisboa: Caminho, 2009, p. 114.

3.1 – A casa ruída

Mia Couto é um produtor de ruínas, de coisas abandonadas, de gentes relegadas. Afirmção demasiada? Não creio; é sua obra que nos permite dizê-la, como se verá. Pelas linhas de sua criação literária deparamos com carcaças de machimbombos e de edifícios, restos de letras em velhas paredes carcomidas, estradas mortas, caminhos lembrados apenas pelos matos que os fazem finar; todas essas ruínas e muitas, muitíssimas outras podem ser encontradas em seus contos e romances; e todas elas podem “dizer” e serem “lidas”, podem ser “objeto de reflexão”, menos por “aquilo que designam” e muito, muito mais por “aquilo que sugerem”.⁶

E a *sugestão da ruína*, na obra miacoutiana, propõe muito à reflexão. Para Vera Maquêa e Tania Macêdo, “é dos escombros de um mundo em ruínas que Mia Couto ergue sua literatura”⁷. Abundam por suas narrativas esses restos de coisas – paredes, construções, lugares, caminhos –, testemunhadores de um tempo outro:

Qualquer coisa desmoronou na alma de Mwadia quando entrou no recinto da igreja. O edifício estava em ruínas. Não havia telhado, janelas, portas. Restavam paredes sujas.

[*O outro pé da sereia*, p. 96]

[...] o lugar [o cemitério] estava um completo destroço.

[*O outro pé da sereia*, p. 96].

— *Esta vila foi engolida pelo mato.*

Olhei em volta e concordei com a moça. A cidade foi sendo tão abandonada que até as coisas foram perdendo seus nomes. Além, por exemplo: aquilo se chamava casa. Agora, com raízes preenchendo as paredes em ruínas, mais lhe competia o nome de árvore.

[*O último voo do flamingo*, p. 67]

⁶ CARENA, Carlo. Ruína/Restauro. Op. Cit., p. 107.

⁷ MACÊDO, Tania; MAQUÊA, Vera. *Literatura de língua portuguesa: marcos e marcas – Moçambique*. São Paulo: Arte e Ciência, 2007, p. 54.

Dói-me a Ilha [de Luar-do-Chão] como está, a decadência das casas, a miséria derramada pelas ruas.

[Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, p. 28]

A escola tinha sido queimada, restavam ruínas de cinza.

[Terra sonâmbula, p. 29]

Vista do alto, a fortaleza [tornada em asilo, para abrigo de um grupo de velhos] é, antes, uma fraqualeza. Se notam os escombros como costelas descaindo sobre o barranco, frente à praia rochosa. Esse mesmo monumento que os colonos queriam eternizar em belezas estava agora definhando.

[A varanda do frangipani, p. 20]

São todas ruínas a testemunharem um *tempo outro*, porém, não um tempo outro meramente cronológico, mas um *tempo outro* carregado de *valores outros*. Eis aí a importância desse *tempo outro* que as ruínas miacoutianas sugerem. Algo que podemos perceber em sua própria escrita, grafadora desse tempo de modo maiúsculo, como lemos em *Antes de nascer o mundo*: “A cidade desmoronara, o Tempo implodira, o futuro ficara soterrado.”⁸

Nesse sentido, o ruir que sua escrita nos traz sugere mais que o esboroamento de paredes; ela vai ruindo mais além, vai carcomendo o *horizonte de expectativas*, as promessas de um tempo passado – o futuro que ficara soterrado:

As casas de cimento estão em ruína, exaustas de tanto abandono. Não são apenas casas destróçadas: é o próprio tempo desmoronado. Ainda vejo numa parede o letreiro já sujo pelo tempo: “A nossa terra será o túmulo do capitalismo”.

[Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, p. 27. Grifo meu.]

De novo me chegam os sinais de decadência, como se cada ruína fosse uma ferida dentro de mim. Custa ver o tempo falecer assim.

[Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, p. 91. Grifo meu.]

“Custa ver o tempo falecer assim”, escreve Mia; custa ver o ruir dos valores norteadores de vivências e lutas que embasaram projetos de autonomia, cuja consecução ficou pelo caminho. Pelo próprio devir da história,

⁸ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 74.

é certo, mas em grande medida porque as utopias dos homens foram-se desvanecendo; ou melhor, foram sendo predadas por suas próprias práticas. Algo a que Mia, de modo reiterado, tem interrogado ao perguntar pelos princípios de antes, como o temos em *Terra Sonâmbula*: “as palavras de um dirigente devem encostar com a sua prática, afinal, onde estão os princípios, a razão que pediram aos mais jovens para dar suas vidas?”⁹ A essa gente, “o hoje comeu o ontem”, a “sua vida esqueceu-se da sua palavra”¹⁰. Ao ver o tempo “falecer assim” – pela perda dos valores –, como então não perguntar pelas promessas de antes?

E neste interrogar Mia não está só, nem tampouco seu Moçambique é caso único. Seu indagar é partilhado por muitos e de muitas partes no que toca ao pensamento sobre a mesma temporalidade. O historiador indiano Partha Chatterjee, tratando do ressurgimento de discussões acerca do nacionalismo e das questões nacionais a partir do “colapso do comunismo” (segundo a expressão mais largamente empregada), aponta-nos que, se “nas décadas de 1950 e 1960, o nacionalismo era considerado uma característica das vitoriosas lutas anticoloniais da Ásia e da África”, à medida que as práticas institucionais desses novos Estados pós-coloniais foram sendo “disciplinadas e normalizadas sob as rubricas conceituais de ‘desenvolvimento’ e ‘modernização’”, o nacionalismo e suas questões foram sendo, gradativamente, relegados “ao campo das histórias particulares desse ou daquele império colonial”, e mais:

Nesses textos especializados de história [...], os aspectos emancipatórios do nacionalismo foram minados por incontáveis revelações de pormenores secretos, de manipulações e da busca cínica de interesses privados.

E, por meio destas “revelações”, foram-se desenhando outros retratos, nos quais “os líderes das lutas africanas contra o colonialismo e o racismo haviam

⁹ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 171. Relembremos aqui as palavras de Partha Chatterjee: “Os líderes das lutas africanas contra o colonialismo e o racismo haviam destruído seu passado, transformando-se em chefes de regimes corruptos [...]” [CHATTERJEE, Partha. Comunidades imaginadas por quem? In BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, p. 228].

¹⁰ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 161.

destruído seu passado, transformando-se em chefes de regimes corruptos, rebeldes e, com freqüência, brutais [...].”¹¹

E como é sugestivo que em muitos dos romances de Mia Couto – em que reiteradamente temos uma crítica contundente a esses líderes que já não se lembram de suas próprias palavras – tenhamos, ao nos aproximarmos do final da estória, um capítulo justamente intitulado “revelação[ões]”, no qual a corrupção e os desmandos desses homens são *revelados*! É assim em *A varanda do frangipani*, cujo capítulo 14, o penúltimo, intitula-se “A revelação” [p. 133-138]; em *O último voo do flamingo*, o capítulo 19, o antepenúltimo, é intitulado “As revelações” [p. 191-200]; em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, o capítulo 20, antepenúltimo do romance, é nominado “A revelação” [p. 227-240]; em *O outro pé da sereia*, é seu último capítulo, o de número 19, que é intitulado “As revelações” [p. 315-331]; já em *Antes de nascer o mundo*, romance dividido em três livros, é sua terceira parte (o “livro três”), parte final do romance, que é intitulada “revelações e regressos” [a partir da p. 207 ao final].

“Como diz o velho Navaia: nós nada descobrimos. As coisas, sim, se revelam. O tempo me foi trazendo a verdadeira face desse homem.”¹² Nessas palavras de Ermelindo Mucanga, o narrador-“xipoco” (morto não cerimoniado como devido) de *A varanda do frangipani* sobre Vasto Excelêncio, o administrador da velha fortaleza-asilo São Nicolau, Mia Couto dá-nos a dimensão daquilo que intento enfatizar: a vivência da temporalidade, o confronto entre um *horizonte de expectativa*, desenhado em tempos eufóricos de libertação da nação, e um *espaço de experiência* presente, é que possibilita a observação de que “o tempo me foi trazendo a verdadeira face desse homem”; não o desenho do rosto de um homem, mas os valores de muitos homens, de todos aqueles que falaram (e muitos ainda estão a falar) em nome do “Povo”. As *revelações* trazidas pela vivência da temporalidade em Mia constituem-se em contumazes interrogações a esses homens, aqui sintetizadas na indignação de Ernestina, esposa de Vasto Excelêncio, em *A*

¹¹ CHATTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? Op. Cit., p. 227-228.

¹² COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 103.

varanda do frangipani: “— Como é possível você não fazer nada, você que tanto fala em nome do povo...”¹³

São questões, estas que as *revelações* de Mia nos sugerem, que nos remetem às reflexões do historiador queniano Ali A. Mazrui acerca da busca pelo “reino político” em África. A partir da emblemática frase do líder ganês Kwame Nkrumah, “procurai primeiro o reino político e todo o restante vos será dado em suplemento”, Mazrui lembra-nos do poder da crença, naqueles anos das independências africanas, na primazia do político frente aos demais “assuntos humanos”. Para Mazrui, ao proferir tal máxima de pensamento e luta, Nkrumah deixava na obscuridade “uma simples distinção que a lógica nos ensina – aquela existente entre *condição suficiente* e *condição necessária*.”

A soberania política (“o reino político”) era realmente uma condição necessária para que a África pudesse realizar ou satisfazer qualquer uma das suas aspirações essenciais. Mas, a soberania política por si só não era suficiente. Ela não era uma condição suficiente. E, simplesmente, não consiste em algo verdadeiro a afirmação “todo o restante vos será dado em suplemento”.

Daí que se (nos) indague Mazrui: “Qual seria o saldo da busca do reino político?”¹⁴ Pela literatura de Mia Couto, a busca pelo reino político revelou-se *desanimista*, o que, em sua argumentação, não quer dizer perda da esperança – que subsiste, apesar de tudo¹⁵ –, mas da confiança, algo que está textualmente dito em *Antes de nascer o mundo*: “— Esperança? O que perdi foi a confiança.”¹⁶

E perder a confiança é algo que está implicado na ordem dos valores, algo que vai além das condições materiais, sejam elas suficientes ou insuficientes. A confiança, e os motivos porque se a perde, diz respeito aos homens e seus modos de viver e conceber o mundo. E isto parece ser um entendimento caro a Mia. Não é acaso, ou mera invenção vocabular, sua

¹³ Id. *Ibidem.*, p. 102.

¹⁴ MAZRUI, Ali. “Procurai primeiro o reino político...”. In *História geral da África*, vol. VIII. Brasília: Unesco, 2010, pp. 663-696. Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasilia>>. Acesso em: 28 jan. 2011, p. 125-126.

¹⁵ Veja-se o alegórico voo do flamingo porque esperam os personagens de *O último voo do flamingo* [Op. Cit., p. 220]; mesmo à beira do abismo em que se sumiu o país inteiro, persiste a confiança de que os flamingos (que empurram o sol do outro lado mundo) voltarão.

¹⁶ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. Op. Cit., p. 75.

qualificação de administradores como “*administradores*”, como temos em *Terra sonâmbula*. Ao saber que seu esposo, o administrador Estêvão Jonas, estava a manter negócios com antigos colonos, sua esposa Carolinda dá “o nome certo” a sua atual função:

— *Agora te apanhei, Estêvão. Você está combinado com os antigos colonos.*

— *Combinado como?*

— *Sempre eu dei o nome certo à tua função: **você é um administrador!***

Afinal que moral era a dele? O administrador contrargumenta: *ninguém vive de moral. Será, cara esposa, que a coerência lhe vai alimentar no futuro?*

— *Você, Estêvão, é como a hiena: só tem esperteza para as coisas mortas.*

— *Essas suas palavras já são canto de sapo.*

— *O povo vai-te apanhar. Não voltas mais a esta casa, senão te denuncio.*

— *Como não volto? Agora eu e Romão Pinto [o antigo colono] temos negócios, somos sócios. Tenho que vir aqui. Ou não diga, mulher, que quer que ele vá até lá na administração?*

[...]

O administrador lhe pede que ferva baixinho, ainda vinham parar ali indevidas curiosidades. [...] Devia até ficar contente pois a riqueza que viesse seria para dividir pela família e os parentes dela se vantajariam também.

— *Não quero esse dinheiro. Nem minha família aceita dinheiro sujo. Você há-de pagar essa traição.*

— *Mas Carolinda, se acalme. **Isto são contradições no seio do povo...***

— *Vá-se embora, Estêvão. Eu não lhe quero ouvir.*¹⁷

É essa *nova moral* – imoral no entender de Carolinda, simples “contradições no seio do povo” segundo Estêvão Jonas – que faz perder a confiança.

E por que o faz? Porque esses *administradores* de hoje, com seus negócios suspeitosos, são os idealistas do passado. O Estêvão Jonas do presente – ou melhor, os Estêvãos Jonas, pois que sua aparição se dá em diversas obras de Mia – é o mesmo guerrilheiro do passado (as “contradições no seio do povo”, mais uma vez). Aquele que no passado dava sua cota de sacrifício para ver nascer a nação, que, por isso, era visto como um “pequeno deus”, hoje é descrito como “homem mucoso, subserviente – um engraxa-botas. Como todo o agradista: submisso com os grandes, arrogante com os

¹⁷ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Op. Cit., p. 169. Os negritos são meus.

pequenos.”¹⁸ É assim que é descrito o Estêvão Jonas de *O último voo do flamingo*, ele que, ao chegar às terras que hoje administra,

trazia uma farda lá da guerrilha e as pessoas o olhavam como um pequeno deus. Saía de sua terra para pegar em armas e combater os colonos. Minha mãe [do Tradutor de Tizangara, o narrador do romance] muito simpatizou com ele. Na altura, dizem, ele não era como hoje. Era um homem que se entregava aos outros, capaz de outroísmos. Partira para além da fronteira sabendo que poderia nunca mais voltar. *Ele levara uma mágoa, trouxera um sonho*. E era um sonho de embelezar futuros, nenhuma pobreza teria mais esteira.

– *Esse país vai ser grande*.

Minha mãe se recordava de ele [Estêvão Jonas] declamar essa esperança. [...] Morrera o quê dentro dele? Com Estêvão Jonas se passou o seguinte: a sua vida esqueceu-se da sua palavra. O hoje comeu o ontem.¹⁹

“Morrera o quê dentro dele?” Morrera o quê dentro de Estêvão Jonas, o guerrilheiro que se tornou *administrador*? É a esse e a outros Estêvãos Jonas moçambicanos que Mia se refere quando lembra que

essa elite [refere-se à que atualmente comanda politicamente o país] é, estranhamente, a elite que lutou pela independência, a elite que fez a revolução, que fez o socialismo, o regime socialista, e, de repente, refez tudo, está fazendo o capitalismo agora com o mesmo empenho, e há ali, portanto, um sentimento de que estamos todos um pouco perdidos.²⁰

Talvez mesmo já desde a festa da subida do “pano de toda espera”, como sentido e pronunciado por Fulano Malta, o jovem revolucionário (e depois homem revoltado) de *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, quando confidencia a sua esposa, Mariavilhosa, os seus motivos de não ir à festa da independência de seu país, pois que ela não entendia “como seria possível ficar indiferente com a subida da bandeira, o pano de toda espera, o desfraldar de toda esperança?” Para Fulano Malta, o motivo residia no fato de

¹⁸ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p. 16.

¹⁹ Id. *Ibidem.*, p. 160-161. Grifo meu.

²⁰ COUTO, Mia. Entrevista. *Programa Roda Viva*, 10 jul. 2007. Entrevista realizada durante a Feira Literária Internacional de Parati – FLIP/2007. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/531/entrevistados/mia_couto_2007.htm>. Acesso em: 12 fev. 2010.

que “aqueles que, naquela tarde, desfilavam bem na frente, esses nunca se tinham sacrificado na luta.”²¹

Sacrifício; essa que foi uma palavra-força daqueles tempos em que nascia a nação: “havia que aceitar que alguns se sacrificavam em nome dos outros. Fazia parte da crença.”²² Uma crença reiteradamente sublinhada pela FRELIMO em relação às qualidades devidas a seus militantes, que podemos traduzi-la fazendo uso da própria definição frelimista para esse militante: “é um servidor das massas e sacrifica-se pela maioria”; caracteriza-se “pelo abandono de si próprio para entregar-se à luta para servir os interesses do Povo.”²³

Não parece ter sido bem assim. É esse o sentimento questionador que, reiteradamente, temos pelas linhas miacoutianas: a falta da prometida serviência aos “interesses do Povo”, substituída por uma subserviência aos interesses privados, à “panela pessoal” de quem está no poder. Algo que ganha expressão na irônica metáfora do “cabritismo” usada por Mia. Ela está em *A varanda do frangipani*, na carta que Ernestina, a esposa do administrador do asilo, Vasto Excelêncio, escreve à enfermeira dali, Marta Gimo. Nela, Ernestina rememora a vida e os pensamentos do indiano Salufo Tuco, empregado da família. Em seu pensar sobre a guerra e seu sofrimento,

Salufo explicava-se assim: em todo o mundo, os familiares trazem lembranças para reconfortar os que estão nos asilos. Na nossa terra era ao contrário. Os parentes visitavam os velhos para lhes roubarem produtos. À ganância das famílias se juntavam soldados e novos dirigentes. Todos vinham tirar-lhes comida, sabão, roupa. Havia organizações internacionais que davam dinheiro para apoio à assistência social. Mas esse dinheiro nunca chegava aos velhos. *Todos se haviam convertido em cabritos. E como diz o ditado – cabrito come onde está amarrado.*²⁴

Porém, para os velhos do asilo, a visão passada por Salufo seria não mais que uma mentira, um ardil para que eles, os velhos, se conformassem a

²¹ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 73.

²² COUTO, Mia. *Moçambique 25 anos*. _____. *Pensageiro frequente*. Lisboa: Caminho, 2010, p. 59.

²³ MACHEL, Samora. *Estabelecer o poder popular para servir às massas*. Rio de Janeiro: Coderci, 1979, p. 26. [Pronunciamento de 1974. Há versão disponível em: <<http://www.macua.org/livros/ESTABELECEER.htm>>. Acesso em 07 fev. 2009.]

²⁴ COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. Op. Cit., p. 107-108. Grifo meu.

viveram ali, exilados do mundo. A esta acusação Salufo respondia com mais uma metáfora: “você são a casca da laranja onde já não há nem sobra de fruta. Os donos da nossa terra já espremeram tudo. Agora, estão espremendo a casca para ver se ainda sai sumo.”²⁵

As duas metáforas de Salufo Tuco resumem bem aquilo que aqui desejo enfatizar: a persistência da *ruína* em Mia sugere, sobretudo, o desmoronar dos valores, das bandeiras – não de pano e tinta, mas de ideais – dos que, afinal, fizeram nascer “a nação moçambicana”. “Todos se haviam convertido em cabritos”, todos estavam, agora, a comer onde se haviam amarrado: no “pasto” do poder.

Uma metáfora (esta do “cabritismo”) cara a Mia, veja-se sua reiteração em sua obra. Também a temos em *O último voo do flamingo*, posta na boca do administrador Estêvão Jonas para justificar seus privados usos de bens que deveriam servir, coletivamente, a sua gente:

o administrador [Estêvão] Jonas tinha desviado o gerador do hospital para seus privados serviços. Dona Ermelinda, sua esposa, tinha vazado os equipamentos públicos das enfermarias: geleiras, fogão, camas. Até saíra num jornal da capital que aquilo era abuso do poder. Jonas ria-se: ele não abusava; os outros é que não detinham poderes nenhuns. *E repetia o ditado: cabrito come onde está amarrado.*²⁶

Para Mia, tal ditado, ou, como noutro texto o classifica, “provérbio de conveniência”, tem servido como uma forma de expressão por meio da qual se verbaliza uma fundamentação da “acção de gente que tira partido das situações e dos lugares”, tratando-se, pois, de um “lamentável uso”:

Já é triste que nos equiparemos a um cabrito. Mas também é sintomático que, nestes provérbios de conveniência, nunca nos identifiquemos como os animais produtores, como é, por exemplo, a formiga. Imaginemos que o provérbio muda e passa a ser assim: “Cabrito produz onde está amarrado.” Eu aposto que, neste caso, ninguém mais quer ser cabrito.²⁷

²⁵ Id. Ibidem.

²⁶ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p. 18. Grifo meu.

²⁷ COUTO, Mia. Os sete sapatos sujos. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 36-37. E não só a Mia essa é uma questão que incomoda. Muitos outros autores moçambicanos a tem apontado em suas escritas. Em *As vozes que falam de verdade*, de Marcelo Panguana, no conto “Vens Wiriamo...?”, temos Muzila, um ex-combatente que, depois de “vinte e oito meses na tropa”, se tornara um “improdutivo”,

A questão que aí se coloca é a das aparências, dos brilhos falsos, do apenas “parecer” que seduz os “novos-ricos”: “esta é a pobreza dos nossos novos-ricos. Não são ricos. Basta-lhes parecer.”²⁸ Uma concepção que deixa claro aquilo que, para Mia, constitui-se num dos maiores obstáculos a separar as gentes moçambicanas “desse futuro que todos queremos”. E “essa coisa tem nome: é uma nova atitude.”

Falo de uma nova atitude, mas a palavra deve ser pronunciada no plural, pois ela compõe um vasto conjunto de posturas, crenças, conceitos e preconceitos. Há muito que venho defendendo que o maior factor de atraso em Moçambique não se localiza na economia, mas na incapacidade de gerarmos um pensamento produtivo, ousado e inovador.²⁹

Um pensamento (propulsor de novas atitudes) que decerto não é o dos “novos-ricos” com os quais a obra miacoutiana ironiza. Como se dá com o “novo-rico” Últímio, o filho mais novo do velho Dito Mariano, em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, que na chegada à ilha de Luar-do-Chão para o funeral do velho Dito, seu pai, vê seu “luxuoso automóvel” enterrar-se no areal, “rodas enfronhadas na areia”. Para um “novo-rico” como Últímio, não importava que a ilha não tivesse estradas transitáveis para automóveis, importava mais era exibir suas posses, seus luxos.³⁰

Importava exibir sua diferenciação. Algo que Jason Sumich, num seu estudo acerca de “ideologias de modernidade” entre a elite dominante moçambicana, considera ser “um discurso bastante comum”:

Ao longo da minha investigação notei que existia frequentemente entre os membros desta elite o pressuposto implícito de que, por serem instruídos e “modernos”, eles eram fundamentalmente diferentes da vasta maioria da população do país.

propagandeador da filosofia de “cada um arruma-se como pode”, mais uma versão da filosofia do “cabritismo” denunciada por Mia. [PANGUANA, Marcelo. *As vozes que falam de verdade*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1987, p. 60.]

²⁸ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 154.

²⁹ COUTO, Mia. Os sete sapatos sujos. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 31.

³⁰ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 28.

Para o cientista social, esse “sentido de diferença” torna-se ainda mais interessante na medida em que ele é expresso por aqueles que “deviam a sua posição de privilégio a uma ligação pessoal a um movimento político que, no seu período revolucionário, defendera um nacionalismo supostamente igualitário.” Um paradoxo que leva Sumich a considerar que, “aparentemente, as noções de modernidade que outrora tinham estado na base de uma ideologia potencialmente emancipatória eram agora indicadores de diferença social.³¹ Justamente aquilo que o discurso dos tempos de luta independentista dizia vir revolucionar.

Todavia, “a revolução” – a emancipação do homem, a “sociedade nova”, o “homem novo” – não veio. É este o sentimento que lemos em Mia Couto. O “homem novo” igualitário e capaz de “outroísmos” (expressão cunhada por Mia em *O último voo do flamingo*) do discurso socialista tornara-se o “homem novo” do capitalismo, portador dos valores do *novoriquismo* (passe a expressão) e sua busca por *status* e diferenciação. Algo a que se pode melhor expressar a partir do pensamento do filósofo francês Dany-Robert Dufour, em seu *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*:

[...] o neoliberalismo, como todas as ideologias precedentes desencadeadas durante o século XX (o comunismo, o nazismo...), quer apenas *a fabricação de um homem novo*. Mas a grande força dessa nova ideologia com relação às precedentes diz respeito a que ela não começou por visar o próprio homem por meio de programas de reeducação e de coerção. Ela se contentou em introduzir um novo estatuto do objeto, definido como simples mercadoria, aguardando que a seqüência acontecesse: que os homens se transformassem por ocasião de sua adaptação à mercadoria, promovida desde então como único real. **A nova montagem do indivíduo se efetua, pois, em nome de um “real” no qual é melhor consentir que a ele se opor**: ele deve sempre parecer doce, querido, desejado, como se se tratasse de *entretenimentos* (exemplo: a televisão, a propaganda...). Bem cedo veremos que formidável violência se dissimula atrás dessas fachadas *soft*.³²

³¹ SUMICH, Jason. Construir uma nação: ideologias de modernidade da elite moçambicana. *Análise Social*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, vol. 43, nº 187, p. 319-345, 2008 (p. 320-321).

³² DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005, p. 14-15. Grifos do autor, negritos meus. Esta é uma leitura de Mia, como se pode constatar em *O outro pé da sereia*, em seu capítulo 6, em que a obra de Dufour é citada.

Ao real, “é melhor consentir que a ele se opor”, nos termos de Dufour; nos termos de Mia (indo beber na proverbialidade popular), “cabrito come onde está amarrado”: eis a “filosofia” dos “novos-ricos” moçambicanos, esses que, outrora, anunciavam futuros bem diversos desses valores presentes.

É ante tais paradoxos – que alguns dirigentes, como Estêvão Jonas em *Terra sonâmbula*, preferem, eufemisticamente, considerar como “contradições no seio do povo”³³ – que se vai perdendo a confiança. E sob este aspecto, não podemos aqui deixar de concordar com o filósofo Kwame Anthony Appiah, para quem “a burguesia nacional que pegou o bastão da racionalização, da industrialização e da burocratização, em nome do nacionalismo, revelou-se uma *cleptocracia*.”³⁴

Uma *cleptocracia* que, para Appiah, já desde os anos da década de 1960 a literatura africana passa a denunciar, numa percepção também compartilhada por historiadores. Caso de Elikia M'Bokolo, que entende que essa “crítica das novas classes dirigentes” constituiu-se no “tema privilegiado” da literatura africana dos anos da década de 1970.³⁵

Um tema de força, pois que persiste, contemporaneamente, a inquietar muitos dos criadores da literatura em África. O que não é de admirar se considerarmos a persistência dos desmandos, o escancarar nas vistas de luxos nem sempre explicáveis. Ou melhor: nem sempre explicáveis honestamente. Para muitos desses “novos-ricos”, a explicação de suas posses está relacionada à corrupção, ao “cabritismo” predatório propiciado pelo acesso ao poder que a obra de Mia – toda ela – denuncia; ou está relacionada aos “negócios sujos”, também denunciados por Mia: o tráfico de armas, em *A varanda do frangipani* [ver o 14º capítulo, “A revelação”]; o tráfico de drogas, em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* [ver o 13º capítulo, “Uns pós muito brancos”]; tráfico de órgãos, em *Venenos de deus, remédios do diabo* [ver p. 143]; reminagem de áreas já desminadas, em *O último voo do flamingo* [ver capítulo 19º, “As revelações”].

E essa gente, em nome de seus “negócios” e da manutenção de seus privilégios, é capaz de tudo, incluindo-se assassinatos. É o que temos em *Um*

³³ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Op. Cit., p. 169.

³⁴ APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Op. Cit., p. 210. Grifo meu.

³⁵ M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações* – Tomo II (do século XIX aos nossos dias). 2 ed. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Colibri, 2007, p. 593.

rio chamado tempo, uma casa chamada terra, em que os filhos do “novo-rico” Últímio são ditos como os responsáveis pelo assassinato do velho Juca Sabão, pois que ele, em conjunto com o velho Dito Mariano, pensando tratar-se de adubo, espalharam pelo chão os “pós muito brancos” (drogas) trazidos à ilha de Luar-do-Chão.³⁶ É o que temos também em *Antes de nascer o mundo*, em que um professor – que “falava com paixão sobre a injustiça e contra os novos-ricos” – presta homenagem a um jornalista assassinado por denúncia de corrupção:

Era um homem magro e seco, olhos cavos envelhecidos [o professor]. Falava com paixão sobre a injustiça e contra os novos-ricos. Uma tarde, levou a turma a visitar o local onde um jornalista que denunciara os corruptos tinha sido assassinado. No local, não havia nenhum monumento nem nenhum sinal de homenagem oficial. Apenas uma árvore, um cajueiro eternizava a coragem de quem arriscou a vida contra a mentira.

— *Deixemos flores neste passeio para limpar o sangue; flores para lavar a vergonha.*³⁷

Considerando-se a biografia de Mia Couto, tudo indica que aqui ele presta homenagem (são suas *flores de escrita*) ao amigo (jornalista, beirense), Carlos Cardoso, assassinado em 22 de novembro de 2000.

Cardoso foi morto por dois indivíduos em plena Avenida Mártires da Machava, uma das principais de Maputo. Por essa altura, ele investigava, e denunciava, por meio de seu jornal, o *Metical*, o que era então considerado o maior escândalo financeiro do país: o desvio de cerca de 14 milhões de euros do Banco Comercial de Moçambique (BCM). As denúncias respingavam sobre homens de negócios (nominados por Cardoso em seus textos) muito influentes no país. Seu assassinato teve grande repercussão, no país e também fora dele, ainda mais porque um dos presos pela execução do crime, Aníbal António dos Santos Júnior (conhecido como “Anibalzinho”), acusou Nyimpine Chissano, um dos filhos do presidente moçambicano à altura (ano 2000), Joaquim Chissano, como sendo um dos mandantes do assassinato.³⁸ À memória do amigo, Mia escreveu:

³⁶ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 171-173.

³⁷ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. Op. Cit., p. 254.

³⁸ Carlos Cardoso (1951-2000) era uma figura de destaque no jornalismo moçambicano. Em 1992 funda uma cooperativa de jornalistas, a Mediacoop, que edita e distribui (via fax) o

Nos últimos anos, Cardoso confessou sentir-se solitário, saudoso desse em que se projectou como ideal – Samora Moisés Machel. Era, sobretudo, a saudade de uma utopia em que nos sonhávamos donos de nós mesmos [...].

[...]

O sentimento que nos fica é o de estarmos a ser cercados pelo selvajaria [sic], pela ausência de escrúpulos dos que enriquecem à custa de tudo e de todos. Dos que acumulam fortunas à custa da droga, do roubo, do branqueamento [“lavagem”] do dinheiro e do tráfico de armas.

Uma última pergunta nos fica – que país queremos deixar aos nossos filhos? Um país inviável, uma nação governada pelo medo?

Ou queremos uma nação de paz, em que vale a pena ser-se justo e honesto? Porque se queremos essa outra nação, então alguma coisa vai ter que mudar. E mudar radicalmente.

A questão é que já muitos de nós estão perdendo a crença nessa mudança. Após tanta mentira, tanta traição é natural esse desalento. Mas, em nome do nosso próprio futuro, compete-nos vencer esse esmorecimento. Porque é isso que pretendem os que mataram Cardoso e estão matando a nossa pátria.³⁹

E essa gente era a mesma que, no passado, solicitava sacrifícios ao “Povo”. “O Povo moçambicano”, essa entidade maiúscula dos discursos desse passado, era já agora só uma casca – “onde já não há nem sobra de fruta”, como dito por Mia –, espremida e reespremida pelos novos “donos da nossa terra”; sua serventia (do “Povo”), nesses tempos novos, era a de ser não mais que uma entidade em nome da qual se pedia, mão estendida e sem cerimônia, aos de fora – as “organizações internacionais”.

Não surpreende, pois, as novas estratégias para essa finalidade pedinte. Ela nos é descrita, com todas as letras, na carta de Estêvão Jonas, o administrador da vila de Tizangara em *O último voo do flamingo*, endereçada ao chefe da Província. Nessa missiva, Estêvão comenta com “Sua Excelência, o Chefe Provincial”, sobre o descontentamento de sua esposa, Ermelinda, com a proximidade dos pobres ao prédio da administração; uma incômoda

jornal *Mediafax*; depois, em 1997, funda o *Metical*, divulgado via fax e por correio eletrônico. Sobre seu assassinato, julgamento dos incriminados, e discussões havidas, ver o dossiê elaborado por *Repórteres sem fronteiras* [REPÓRTERES SEM FRONTEIRAS. *Três anos após o assassinio de Carlos Cardoso, nem todos os responsáveis foram identificados*. Dossiê elaborado por Jean-François Julliard, nov. 2003. Disponível em: <<http://www.rsf.org>>. Acesso em: 16 abr. 2007].

³⁹ COUTO, Mia. Carlos Cardoso: elogio fúnebre por Mia Couto. *O mundo em Português*. Lisboa: Instituto de Estudos Estratégicos e Internacionais, Ano II, nº 15, dez. 2000, p. 9.

aproximação para quem se quer distinta das “massas populares”, mas necessária em tempos de pedintismo:

Aquela gente, ela bem sabia, eram antigos deslocados da guerra. O conflito terminou, mas eles não regressaram ao campo. Ermelinda conhece as orientações actuais e passadas. Se fosse era antigamente, tinham sido mandados para longe. Era o que acontecia se havia as visitas de categoria, estruturas e estrangeiros. Tínhamos orientações superiores: não podíamos mostrar a Nação a mendigar, o País com as costelas todas de fora. Na véspera de cada visita, nós todos, administradores, recebíamos a urgência: era preciso esconder os habitantes, varrer toda aquela pobreza.

*Porém, com os donativos da comunidade internacional, as coisas tinham mudado. Agora, a situação era muito contrária. Era preciso mostrar a população com a sua fome, com suas doenças contaminosas. Lembro bem as suas palavras, Exelência: a nossa miséria está render bem. Para viver num país de pedintes, é preciso arregaçar as feridas, colocar à mostra os olhos salientes dos meninos. Foram essas palavras do seu discurso, até aponteí no meu caderno manual. **Essa é a actual palavra de ordem: juntar os destroços, facilitar a visão do desastre.** Estrangeiro de fora ou da capital deve poder apreciar toda aquela coitadeza sem desprender grandes suores. É por isso os refugiados vivem há meses acampados nas redondezas da administração, dando ares de sua desgraça.⁴⁰*

A ordem, agora, era outra: não se queria acabar com a pobreza; ao contrário, queria-se fazê-la render – assim como *o cabrito come onde está amarrado!* Tudo “sem desprender grandes suores”, pois que suor é “defeito dos pobres”, conforme o entendimento do administrador Alfredo Suacelência, em *Venenos de deus, remédios do diabo*, que até queria se “desglandular” para não mais suar, para não mais se igualar aos pobres.⁴¹

Para quem lutou para por fim a um mundo hierarquizado, assente justamente no pressuposto da desigualdade e da hierarquia dos indivíduos, segundo seus graus de “ilustração” e “hábitos individuais e sociais”, conforme instituía o *Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique* (Decreto-Lei nº 39.666, de 20 de maio de 1954)⁴², base da

⁴⁰ COUTO, Mia. *O ultimo voo do flamingo*. Op. Cit., p. 74-75. Negrito meu; itálico do original.

⁴¹ COUTO, Mia. *Venenos de deus, remédios do diabo*. Op. Cit., p. 44.

⁴² ESTATUTO DOS INDÍGENAS PORTUGUESES DAS PROVÍNCIAS DA GUINÉ, ANGOLA E MOÇAMBIQUE. Anotado por José Carlos Ney Ferreira e Vasco Soares da Veiga. Lisboa: Topografia-escola da Cadeia Penitenciária de Lisboa, 1957. Em seu artigo 2º, o *Estatuto* define a noção legal de “indígena”: “Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais

engenharia social colonial, como conformar-se a uma “nova ordem” na qual tais pressupostos – da desigualdade e da hierarquia entre as pessoas – são reiterados? Que sentimento nascerá de tal constatação? É a resposta a essa indagação que permite pensar o *desanimismo* da obra miacoutiana e, nele, a persistência da ruína. Física, é certo; mas dos valores, enfaticamente.

Quiçá decorra daí, como um modo de contrapor-se a esse ruir, a evocação de imagens do passado tomadas como “garantia de segurança” em meio às “incertezas do presente”, como é o caso da figura de Samora Machel. Segundo nos confessa Lorenzo Macagno, durante sua estada em Moçambique em 1996 para realização de pesquisa, pôde ouvir, ecoando nos “murmúrios” da “cidade baixa (o centro de Maputo)” frases como: “na época de Samora não havia corruptos, como hoje”; “se Samora vivesse não haveria tanta delinqüência em Moçambique”⁴³.

Algo a que Mia fez referência nas suas palavras de despedida ao amigo Carlos Cardoso, já antes assentes, segundo as quais, “nos últimos anos, Cardoso confessou sentir-se solitário, saudoso desse em que se projectou como ideal – Samora Moisés Machel.” Para Mia, a saudade de Cardoso, à qual se junta, seria, “sobretudo, a saudade de uma utopia em que nos sonhávamos donos de nós mesmos”.⁴⁴

Há de ser por conta desse sentimento, dessa ligação afetiva a um valor do passado – que a figura de Samora Machel propicia construir – que Mia (assim como outros autores moçambicanos) não tenham tomado sua figura (ou a de outros heróis libertadores, ou a própria luta armada de libertação nacional) como fonte em sua escrita. “Porque é muito próximo no tempo e porque é muito próximo do sonho.”⁴⁵

Sonhos cujos valores que os constituíram foram sendo esquecidos. Ou, talvez, dos quais não se queiram lembrar aqueles que, no passado, os defenderam e proclamaram como inquebrantáveis, estando aí, nas tramas

pressupostos para a integral aplicação do direito público e privados dos cidadãos portugueses.” (p. 14).

⁴³ MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 24, nº 70, jun. 2009, pp. 17-36.

⁴⁴ COUTO, Mia. Carlos Cardoso – elogio fúnebre por Mia Couto (extracto da mensagem à família e amigos próximos). Op. Cit., p. 9.

⁴⁵ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 201.

desse jogo do lembrar e do esquecer, outros delicados fios que a obra miacoutiana ensarilha no pensamento sobre a nação moçambicana.

3.2 – “O novelo ensarilhado” da memória

Pronunciando-se num congresso realizado na Universidade Politécnica de Maputo sobre literatura e sua relação com memórias das guerras vivenciadas em Moçambique, Mia Couto, a dado ponto de seu texto, enuncia: “falar de memórias é um assunto cheio de esquecimento.” Esse seu texto aí lido intitula-se “O novelo ensarilhado” e traz-nos à reflexão instigantes problematizações acerca da ambígua e inextricável relação entre memória e esquecimento.

Nesse texto, a fim de demonstrar seu ponto de vista, Mia o traz para o próprio corpo textual – tornando o externo interno, pode-se dizer. Dentro dessa estratégia de construção narrativa, Mia propõe a seus ouvintes – e, posteriormente, por meio da versão impressa, a seus leitores – o partilhar de uma lembrança:

Um dos meus momentos mais antigos é o seguinte: estou sentado, de braços estendidos, frente à minha mãe que vai enrolando um novelo de lã a partir de uma meada suspensa nos meus pulsos. Eu era menino, mas aquela tarefa era mais que uma incumbência: eu estava dando corpo a um ritual antiquíssimo, como se houvesse antes de mim uma outra criança em cujos braços se enrolava o mesmo infinito fio de lã.

Uma “persistente lembrança” que, para Mia, pode ser tomada como “quase uma metáfora do trabalho da memória”: “um fio ténue, juntando-se a outros fios que se enroscam num redondo ventre.”⁴⁶

Após essa proposição, Mia parte a discorrer sobre o tema do congresso, *literatura e memória de guerra*, e nos propõe um jogo: o de retermos essa sua lembrança primeira – “primeira pedra” de seu texto – que, em seu dizer, o inaugura “enquanto produtor de memórias e outras falsidades.”

⁴⁶ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 199-207.

Acatando aqui o jogo proposto pelo autor, proponho que retenhamos essa sua lembrança, bem como sua sedutora associação entre memória e falsidade (invenção?) e, ainda, sua “quase metáfora do trabalho da memória” como “um fio ténue juntando-se a outros fios que se enroscam”, para, ao cabo desse tópico, o retomarmos. Assim, “regressarei, mais tarde, ao novelo de lã”⁴⁷. Por agora, sigamos pelo emaranhado de *fios* (leia-se: questões, problemáticas) que *ensarilham* memória e esquecimento. Uma associação, a princípio paradoxal, mas que, segundo Paul Ricoeur, é tão estreitamente imbricada que o esquecimento, em relação à memória, “pode ser considerado como uma de suas condições.”⁴⁸

Mas eis, justamente, onde as coisas se *ensarilham*, se tornam mais nuançadas, menos auto-evidentes: ter muitas coisas em comum e esquecer coisas coletivamente implica um trabalho, no qual a escrita desempenha um papel fundamental. Nesse sentido, as *escritas* historiográfica e literária, ao lidar com memórias e esquecimentos, interferem nos modos como uma dada coletividade lida com seu passado, percebe seu presente e se projeta além dele. Tratam-se de escritas que, bem percebidas, constituem-se como fios do novelo das memórias e, desse modo, estão imbricadas nas questões identitárias (o que fomos, o que somos, o que seremos ou poderemos ser). Algo a que Joseph Ki-Zerbo, reconhecidamente um dos pioneiros na escrita de uma história africana, refere a partir da metáfora do “escravo libertado”:

Quebrado que foi o parêntese colonial, estes países [recém-independentes] assemelham-se um pouco ao escravo libertado que se põe à procura dos seus e quer saber a origem dos antepassados. Quer também transmitir aos filhos aquilo que encontrou.

Numa valorização do passado cujo “motivo subjectivo” era evidente: “para os Africanos trata-se da procura de uma identidade por meio da reunião dos elementos dispersos de uma memória colectiva.” Um “ardor subjectivo” que

⁴⁷ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 200.

⁴⁸ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et. al. Campinas-SP: Unicamp, 2007, p. 435.

também teve seu “funcionamento objetivo” muito claramente determinado: a independência política desses países.⁴⁹

É justamente nesse trabalho que, para Mia Couto, o pensamento e a escrita da nação ganham seus contornos problemáticos, seus quês e porquês. No conjunto de sua obra, seus personagens (e seus narradores enfaticamente) são seres que lembram. Mas não se trata de um lembrar nostálgico, reminiscência saudosa de um tempo que não há mais. No mais das vezes, são lembranças que se revelam parte de um intrincado jogo em que também participam a mentira (deliberada) e a invenção (deliberada ou não). E nesse jogo, a memória, segundo Mia Couto, é muitas vezes não um desejado remédio, mas um doloroso veneno.

E aqui nos vemos diante da “ambigüidade insuperável” que “fascinou” Paul Ricoeur ao analisar o *Fedro*, de Platão.⁵⁰ No texto plantônico, Theuth diz ao rei haver encontrado o remédio, o *pharmakon* para a memória; este seria a escrita. Todavia, para o rei, o que Theuth havia encontrado era o *pharmakon* para a rememoração (permitida pelo escrito, pelo signo gráfico), não para a memória. De todo modo, a ambigüidade do *pharmakon*, seja ele para a memória (autêntica) ou para a rememoração (memória inautêntica) permanece: será ele remédio ou veneno? Tomando o *Fedro* como mito de nascimento da escrita da história, Ricoeur se coloca a indagação: “da escrita da história, também, não se deveria perguntar se ela é remédio ou veneno?”⁵¹

A obra miacoutina é sensível a essa discussão. Não a partir dos domínios formais e instituídos do saber historiográfico, claro está, mas a partir doutro lugar: o da literatura. Como prática significativa que é, a escrita literária, com suas insinuadas e representadas “verdades” e “mentiras”, possibilita a leitura das questões que se colocam a uma dada temporalidade. Como interrogar se, e em que medida, lembrar e esquecer podem ser tomados como veneno ou remédio. Não é gratuito que um de seus romances – principiado por uma busca que sempre esbarra em “memórias mentirosas” e findado com o

⁴⁹ KI-ZERBO, Joseph. As tarefas da história na África (Introdução). In *História da África Negra* – Vol. I. 2 ed. Trad. Américo de Carvalho. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1990, pp. 9-46, p. 9.

⁵⁰ Que aqui é referido, claro fique, para uso de sua sugestão metafórica em relação à ambígua linha que separa a percepção do que seja veneno ou remédio. Não se trata, pois, de uma análise do *Fedro* ou de sua leitura por Ricoeur.

⁵¹ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Op. Cit., p. 151.

semear de beijos-da-mulata, as “flores do esquecimento” – se intitule *Venenos de deus, remédio do diabo*.

Nesse romance, temos a figura do médico⁵² português, Sidónio Rosa, que deixa Lisboa rumo a Moçambique em busca de Deolinda, uma mulata por quem se apaixonou durante um congresso médico na capital lusitana. Chegado a Vila Cacimba, terra de morada da família de Deolinda (os Sozinhos), Sidónio encontra o velho Bartolomeu (mecânico reformado) e sua esposa Munda, pais (? – ao certo não se sabe) de Deolinda.

Ao longo da narrativa, a busca de Sidónio por Deolinda – que “está longe, num paradeiro que ele desconhece, participando num curso de capacitação” de que não se sabe onde – vai sendo enovelada num sem-fim de contraditórias versões sobre o que lhe sucedera: fora violada? Pelo administrador do lugar, Suacelência ou por seu (suposto) pai, Bartolomeu Sozinho? Morrera ao fazer um aborto para extirpar o fruto da violência sofrida? Morrera em decorrência de AIDS? Era filha do casal Sozinho ou irmã mais nova de Munda?⁵³ Diante de tantas versões, cansado de transitar por entre tantas ilusórias “verdades”, Sidónio implora a um de seus interlocutores-rememoradores: “— [...] *Por favor, conte-me a verdade.*”⁵⁴ Sem atendimento a sua implorativa solicitação, Sidónio confessa, resignado: “— [...] *eu tenho escutado tantas versões que já não acredito mais em nada.*”⁵⁵ Sem uma “verdadeira verdade”, resta ao pobre médico ir-se dali, sem revê Deolinda e repleto de incertezas, tendo por único consolo um velho álbum de fotos de sua amada:

O médico abre a mala e retira o álbum de fotografias. Folheia página por página, enquanto Suacelência espreita sobre o seu ombro.

— *Vou levar Deolinda comigo, nestas imagens... Assim posso vê-la todas as noites. Veja esta fotografia, veja como ela está tão menina...*⁵⁶

⁵² Ou quase médico, pois que essa é uma de suas mentiras: ele ainda estava se formando. [COUTO, Mia. *Venenos de deus, remédios do diabo*. Lisboa: Caminho, 2008, p. 134.]

⁵³ Essas diferentes versões vão sendo reveladas a partir do capítulo 14 (p. 127), estendendo-se até o capítulo 18, último do romance.

⁵⁴ Id. *Ibidem.*, p. 171.

⁵⁵ Id. *Ibidem.*, p. 173.

⁵⁶ Id. *Ibidem.*

Mas nem de posse desse material e confiável (?) registro do passado Sidónio pode depositar confiança. Ele, que já fora iludido sobre o que sucedera a Deolinda, inclusive por meio de outro “registro material” – as supostas cartas por ela escritas, por ele recebidas depois de haver chegado a Vila Cacimba, e que foram fabricação de Munda e Bartolomeu Sozinho –, teria sido ludibriado vez mais? É o que assevera Suacelência:

- *Desculpe, Doutor, mas essa não é Deolinda.*
- *Como não é Deolinda?*
- *Essa é Munda.*
- *Não pode ser.*
- *É Munda, eu sei. Fui eu que tirei essas fotos.*⁵⁷

Como se pode ler, nem mesmo os registros materiais do passado podem, no tramado das vidas das gentes de Vila Cacimba, servir de porto seguro à deriva das memórias. E não pode porque, em parte, havia ali coisas a que não se podia (ou não se queria? Ou ambas?) lembrar, como confessado por dona Munda Sozinho: “— *Há assuntos que não posso lembrar.*”⁵⁸ Havia ali, em Vila Cacimba, assuntos cujo lembrar estava imerso na mesma ambiguidade do *pharmakon* do *Fedro*: seria remédio ou veneno?

O que a reflexão acerca da ambiguidade na relação memória/esquecimento, bem como acerca de sua função (se é veneno ou remédio) nas vidas das gentes de Vila Cacimba nos sugere é algo de fundamental importância na obra miacoutiana: sua percepção das complexas implicações dessa ambiguidade no escrever da história de um jovem país como Moçambique – e, como de resto, em quase toda África –, em que o próprio “rosto” do país (e do continente) só existe, como insiste ele em dizer, “em conflito entre o retrato e a moldura”.⁵⁹

Essa é uma percepção que Mia expressa reiteradamente. Em seu entender,

⁵⁷ Id. *Ibidem*.

⁵⁸ Id. *Ibidem*.

⁵⁹ Esta é uma imagem reiterada por Mia. Dentre outros locais, ela está em: COUTO, Mia. Um retrato sem moldura. Prefácio. In HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005, p. 11-12; COUTO, Mia. O estorinhador Mia Couto: a poética da diversidade. Entrevista a Celina Martins. *Revista Brasileira de Literatura*. Disponível em: <<http://www.rbleditora.com/revista/artigos/celina3.html>>. Acesso em 21 dez. 2005.

África vive uma situação quase única: as gerações vivas são contemporâneas da construção dos alicerces das nações. O que é o mesmo que dizer os alicerces das suas próprias identidades. É como se tudo se passasse no presente, como se todas as mãos se entrecruzassem no mesmo texto. Cada nação é assunto de todos, uma inadiável urgência a que ninguém se pode alhear. Todos são cúmplices dessa infância, todos deixam marcas num retrato que está em gestação.⁶⁰

Uma “gestação” que ganha ainda muitas e mais intrincadas nuances por um fato de fundamental importância: os trabalhos da memória e do esquecimento se fazem na convivência da geração que edificou “os alicerces” da nação. Numa situação histórica tal – em que *todas as mãos se entrecruzam num mesmo texto* –, os conflitos de memórias e as tensões destas com a escrita da história tornam-se por demais candentes.

Isto porque a “memória viva” dos vivos reclama sua autoridade, e porque o passado não fora devidamente apaziguado. Se concordamos com Michel de Certeau em que a escrita da história possui uma “estrutura de ‘galeria’”, de “quadros que se articulam com uma trajetória” em que se “representa mortos no decorrer de um itinerário narrativo”⁶¹, no caso de jovens países africanos como Moçambique, os quadros dispostos na galeria da história (e articulados com uma trajetória, não esqueçamos) recusam-se a assumirem seus lugares nessa “parede dos ausentes”⁶². Os “vultos da história”, porque ainda vivos e investidos de autoridade, ainda perturbam os vivos.

Pelas obras de Mia Couto essa discussão reitera-se, sendo colocada, via de regra, na figura dos administradores, das autoridades locais, justamente aquelas cuja autoridade presente repousa num passado de sacrifícios. Em *Terra sonâmbula*, temos em Estêvão Jonas esse reclame de autoridade. Ou mais que isso: temos a profetização da história como juiz, como repositora de justiça para com os “heróis” do passado que, no presente, vêem seus privilégios questionados pelas (ingratas) “massas populares”:

⁶⁰ COUTO, Mia. As vozes da foto. In _____. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005, p. 81.

⁶¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Op. Cit., p. 107.

⁶² A “parede dos ausentes” está presente no romance *O outro pé da sereia*. Na narrativa, ela funciona, a lá Certeau, como uma “galeria” em que os mortos da família Rodrigues-Malunga são postos: “No corredor exibiam-se as fotos dos familiares defuntos. No chão, um balde recolhia as lágrimas dos falecidos.” [COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 74.

— Às vezes quase desisto de vocês, massas populares. Penso: não vale a pena, é como pedir a um cajueiro para não entortar seus ramos. Mas nós cumprimos destino de tapete: a História há-de limpar os pés nas nossas costas.⁶³

Essa discussão está também em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, em que temos Fulano Malta, um combatente pela independência, mas descrente dos rumos da nova nação já desde o dia do “glorioso” desfile da Independência – pois “aqueles que, naquela tarde, desfilavam bem na frente, esses nunca se tinham sacrificado na luta.”⁶⁴ Desde então, Fulano Malta havia guardado numa velha mala sua farda de guerrilheiro; desde então, nunca mais a havia retirado de lá. É seu filho Marianinho, a pedido do avô, Dito Mariano, que irá recordar Fulano Malta desse seu passado. Ao abrir a velha mala e ver a velha farda, “a reacção é violenta”:

— Não quero isso. Não quero mais essa porcaria.

[...]

O que iria fazer com aquilo? Negócio com o Museu da Revolução? Negociar privilégios, apropriar-se de terras? Fazer o quê?⁶⁵

Aqui, Mia aponta-nos para uma reflexão sobre os usos e abusos da “autoridade” que o passado concede. Um passado que, caso tivesse seus princípios morais norteadores respeitados, jamais poderia ser invocado como “fonte de autoridade” para o reclame de privilégios no presente. Ao referir-se à velha farda de guerrilheiro e ao Museu da Revolução, associando-os, na mesma frase, à ideia de “negócio”, Mia faz sua crítica a essa persistente cobrança, no presente, pelos sacrifícios do passado.

Uma cobrança reconhecida pela letra da lei. A Lei nº 3/2002, de 17 de janeiro, que estabeleceu o *Estatuto do combatente da luta de libertação nacional*. Nela, em seu preâmbulo, lê-se que “a Constituição da República de Moçambique no seu artigo 8º reconhece e valoriza os sacrifícios dos que combateram pela Independência Nacional estabelecendo os seus direitos e

⁶³ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Op. Cit., p. 57.

⁶⁴ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 73.

⁶⁵ Id. Ibidem., p. 222.

regalias [...].”⁶⁶ Pelo *Estatuto*, são garantidos aos ex-cobatentes da luta independentista direitos como: “bónus de participação” na luta (artigo 7º), assistência para a aquisição de material de construção de habitação (artigo 10º), prioridade no acesso ao ensino a seus filhos, bem como na concessão de bolsas de estudos e isenção de pagamentos escolares (artigo 12º), redução no pagamento de aluguel de imóveis do “Parque Imobiliário do Estado” (artigo 13º), tarifa reduzida no transporte público, “mediante a apresentação de um cartão que o identifique como tal” (artigo 14º), assistência médica gratuita ou parcialmente gratuita, sendo esta “extensiva aos filhos menores e dependentes e ao cônjuge” (artigo 15º), incentivos fiscais “com vista a promoção de projectos para a sua inserção sócio-económica” (artigo 17º), assistência jurídica “sob patrocínio do Estado” (artigo 18º), uniforme específico para uso em datas comemorativas” (artigo 19º), além doutros; tem ainda o “direito a condecorações e louvores a serem conferidos pelo Estado” (artigo 20º).⁶⁷

E outras obras de Mia também nos trazem sua crítica às cobranças por direitos e regalias sustentadas no passado. Em *O último voo do flamingo*, essa crítica pode ser lida num diálogo entre o administrador Estêvão Jonas e o Tradutor de Tizangara (narrador do romance):

— *Cheguei aqui enquanto eu era um guerrilheiro.*
 — *Já me disseram.*
 — *Não esqueça nunca: fui eu que libertei a pátria! Fui eu que o libertei a si, meu jovem.*⁶⁸

Estêvão Jonas, o *libertador*, que, no presente, não vê “incorreção” em desviar bens destinados ao serviço público para uso de seus familiares (o seu enteado Jonassane), como confessa ele em carta a “Sua Excelência O Ministro Responsável”:

O senhor sabe: ele [Jonassane] anda metido em maltas duvidosas que roubam e até inclinam para negócios de droga. Eu estou

⁶⁶ REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Lei nº 3/2002, de 17 de janeiro. In RODRIGUES, Luís Barbosa; ALVES, Sílvia; NGUENHA, João. *Constituição da República de Moçambique e legislação constitucional*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 763. Saliente-se que o artigo referido, o 8º, na nova Constituição do país, de 2004, passou a ser o artigo 15º.

⁶⁷ Id. *Ibidem.*, p. 763-767. O regulamento ao *Estatuto do combatente da luta de libertação nacional* foi promulgado pela Lei nº 49/2002, de 28 de dezembro. [p. 769-782.]

⁶⁸ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p.121.

*preocupado e, inclusive, lhe entreguei a ambulância que um projecto mandou para apoiar a saúde. Eu desviei a viatura para o moço fazer uns negócios de transporte. Entretinha-se e sempre rendia. Mas depois, complicaram-me com essas manias de corrupção-não-corrupção e acabei devolvendo a ambulância. Estou agora a pedir a uns sul-africanos que querem instalar-se aqui para me darem uma nova viatura. Eles entregam, eu facilito. É incorrecto?*⁶⁹

Mais que uma dúvida, o que temos explicitado a partir da carta de Estêvão Jonas, lida em confrontação com sua advertência peremptória – “não esqueça nunca” – sobre sua heroicidade, sobre o débito que as gentes de hoje têm para com ele, mais que uma dúvida, dizia, o que claramente temos é a negação de um “princípio moral” que, segundo Mia, guiou a luta de libertação nacional. Segundo esse princípio, “não se pretendia substituir uma elite exploradora por outra, mesmo sendo de uma outra raça. Não se queria uma simples mudança de turno nos opressores.”⁷⁰

Esta lembrança de Mia nos remete aos princípios de conduta apontados como fundamentais pelos líderes independentistas moçambicanos. Em sua *Mensagem ao povo de Moçambique* quando da posse do governo de transição, em 20 de setembro de 1974, Samora Machel chamava atenção para “a necessidade de os dirigentes viverem de acordo com a política da FRELIMO, a exigência de no seu comportamento representarem os sacrifícios consentidos pelas massas.” Já nessa sua mensagem ao povo, Machel salientava que “o Poder, as facilidades que rodeiam os governantes podem corromper facilmente o homem mais firme.” Por tal, prossegue Machel, “queremos que vivam modestamente e com o Povo, [que] não façam da tarefa recebida um privilégio e um meio de acumular bens ou distribuir favores.”⁷¹ É na observância desses princípios de conduta – “princípio moral”, no entender de Mia – que as palavras dos dirigentes “encostavam” em seus atos; as palavras tinham sua verdade. Não sofriam dúvidas como a de Estêvão Jonas – “*Eles entregam, eu facilito. É incorrecto?*” – antes referida.

⁶⁹ Id. Ibidem., p. 94-95.

⁷⁰ COUTO, Mia. A fronteira da cultura. In _____. *Pensatempos: textos de opinião*. Op. Cit., p. 25.

⁷¹ MACHEL, Samora. *Mensagem ao povo de Moçambique – por ocasião da tomada de posse do governo de transição em 20 de setembro de 1974*. Porto: Edições Afrontamento, 1974, p. 8-9.

Naquele tempo oassado, por exemplo, “dizemos camaradas é [era] pronunciar uma palavra regada pelos sacrifícios e pelo sangue.”⁷² Algo bem diverso do uso dessa palavra no tempo presente, como o temos ironizado por Mia em *Terra sonâmbula*, em que já “o povo” refere-se aos dirigentes como “camaradas patrões”⁷³; ou ainda em *O último voo do flamingo*, em que, ironicamente, Mia nos aponta a vacilação das pessoas sobre o atual e real sentido das palavras e das ideias; “o povo andava bastante confuso com o tempo e a actualidade”, tanto que já não se sabia bem a distinção entre o que era de pertença do Estado ou de privados, como observado em relação à pensão da vila (Tizangara):

Em cima da porta, sobrevivia a placa “Pensão Martelo Jonas”. Antes, o nome do estabelecimento era Martelo Proletário. Mudam-se os tempos, desnudam-se as vontades.

[...]

— *A pensão é privada, mas é do Partido. Isto é, do Estado.*

E explicou [o funcionário]: nacionalizaram, depois venderam, retiraram a licença, voltaram a vender. E outra vez: anularam a propriedade e, naquele preciso momento, se o estrangeiro [Massimo Risi, o inspector da ONU] assim o desejasse, o hoteleiro até podia facilitar as papeladas para nova aquisição. Falasse com o administrador [Estêvão] Jonas, que tinha mandos no negócio.⁷⁴

Mais que uma confusão de palavras, há na indecibilidade do “povo” em usá-las (e em como e em que ocasião fazê-lo) uma irônica e *desanimista* constatação de que o tempo transformou *utopistas* em *predadores*, que o escandaloso hoje desses *camaradas* comeu os seus briosos ontens. Sendo esta uma discussão na qual Mia tem a companhia de outros muitos escritores moçambicanos. Caso de Paulina Chiziane, que em seu romance *O sétimo juramento* [2001], por meio do lembrar de um de seus personagens, David, nos diz:

Neste mundo ninguém é bom para ninguém. Enganamo-nos uns aos outros. Tiranos brancos substituídos por tiranos negros, é a moral da história. Tirania é filha legítima do poder. [...]

Imagens de um passado de glória correm na mente como fotografias. Treinos militares e guerra contra o colonialismo, marchas, combates. Sabotagem. Comícios. Discursos. Palavras de ordem.

⁷² Id. *Ibidem.*, p. 7.

⁷³ COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. Op. Cit., p. 115.

⁷⁴ COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. Op. Cit., p. 36-37.

Euforia, sonhos, convicções. Vitória final sobre o colonialismo. Delírio colectivo no dia da celebração da independência. Recorda com saudade as sessões de estudo em grupo das políticas revolucionárias. Recorda a linguagem antiga. Camarada comandante, camarada pai, camarada esposa, camarada chefe. Muita amizade, solidariedade, camaradagem verdadeira. *Naquele tempo*, tinha o coração do tamanho de um povo, *mas hoje* está tão pequeno que só alberga a si próprio. *Agora*, a palavra povo é um simples número, sem idade nem sexo. Sem sonhos nem desejos. Apenas estatística.

Logo a seguir, David revela seus valores de agora, pelos quais esses valores de antes, acima referidos, são já “maus pensamentos”, pesadelos a serem esquecidos:

No tempo da revolução investi. *Agora* estou na fase de egoísmo. Quero colher tudo o que semeei. Este estatuto de director [David fora recém nomeado para o cargo numa importante empresa] não foi dádiva, foi conquista. Lutei para a liberdade deste povo.

Volta para a cama. Enterra a cabeça na almofada, disposto a esquecer os maus pensamentos. Adormece.⁷⁵

Não admira, pois, que estes homens “de agora” busquem no passado apenas uma autoridade que lhes permita privilégios presentes – “lutei para a liberdade deste povo”, como nos é dito –, relegando ao esquecimento (deliberado) os compromissos, as virtudes requeridas aos que exercem poderes “em nome do povo”.

Daí o sentimento de que “a injustiça apenas mudava de turno”, numa confirmação de um receio em relação àqueles que “proclamavam mundos novos”, como temos expresso em *Vinte e zinco*, pela voz do cego Andaré Tchuisco: “proclamavam mundos novos, tudo em nome do povo, mas nada mudaria senão a cor da pele dos poderosos. A panela da miséria continuaria no mesmo lume. Só a tampa mudaria.”⁷⁶

Essa discussão também está colocada num dos contos de *Cada homem é uma raça*. Na narrativa de “O apocalipse privado do tio Geguê”, essa

⁷⁵ CHIZIANE, Paulina. *O sétimo juramento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 11. Os grifos são meus; deixo-os para destacar a passagem do tempo, a vivência da temporalidade, o confronto entre expectativa e experiência, presente na fala do personagem, o que é dizer, na escrita de Chiziane; algo que já antes destaquei como marcante na escrita de Mia e de toda a sua geração, da qual a autora, também ela nascida em 1955 (no sul de Moçambique), faz parte.

⁷⁶ COUTO, Mia. *Vinte e zinco*. Op. Cit., p. 133.

ambiguidade do lugar e dos usos presentes do passado nos é colocada a partir do caso de uma bota; não uma qualquer, mas uma bota “muito histórica”. Passa-se, a estória, nos tempos da guerra civil; nela nos é narrada as venturas e desventuras do velho tio Geguê e seu sobrinho. Certo dia, depois de suas andanças, o tio Geguê traz a seu sobrinho uma “bota de tropa”, um “calçado solteiro”, sem seu par, e “grande de tamanho sobrado”. Sem ver utilidade para aquele calçado, o sobrinho de Geguê não lhe dá o devido valor, o que aborrece seu tio, cuja paciência era “muito quebradiça”:

— *Você sabe de onde vem essa bota?*

A botifarra [bota grande] estava garantida pela história: tinha percorrido os gloriosos tempos da luta pela independência.

— *São botas veteranas, essas.*

Então, ele me malditou: eu era um sem-respeito, sem subordinação à pátria. Eu haveria de chorar, tropeçado e pisado. Ou eu estava à espera que as estradas amolecassem para eu andarilhar com agrado?⁷⁷

Não, as estradas não amoleceriam, nunca o haviam amolecido. Os *caminhos da pátria* haviam sido “abertos”, justamente, por aqueles que, no passado (não tão distante daqueles tempos da guerra), haviam calçado aquela bota, agora recusada por um jovem “sem-respeito, sem subordinação à pátria”; era essa a lição nas entrelinhas da fala do tio Geguê.

Descontente com o sobrinho, e apesar de se tratar de uma bota “histórica”, ele a deixa de lado. Porém, o assunto chegou às autoridades locais, o “camarada secretário”, que após reunir-se com o velho Geguê, se pronunciou:

esta bota é demasiado histórica, não pode sofrer destino de lixeira. Geguê concordara, não se podia deitar tamanha herança fora. Mas o camarada secretário corrigira:

— *Seu engano, Geguê: é preciso deitar esta porcaria fora.*

— *Deitar? Mas não é muito histórica, a bota?*

Por isso mesmo, respondeu o secretário.⁷⁸

Para o “camarada secretário”, autoridade do tempo presente, devia-se jogar no pântano aquele *resto histórico*. Em sua materialidade, aquele *resto*

⁷⁷ COUTO, Mia. *Cada homem é uma raça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 30.

⁷⁸ Id. *Ibidem.*, p. 32-33.

constituía-se em elemento de memória de um passado, de que alguns mais velhos já tinham até saudades: “alguns se amargavam, fazendo conta aos sacrifícios: — *Foi para isto que lutamos?*”⁷⁹ No fim das contas, o sentimento ficado era o de que a bota (a memória que ela materializava) “já estava deitada no fundo esquecimento”⁸⁰. Um esquecimento que, neste caso preciso, tinha por intento assegurar privilégios presentes, desvanecendo-se responsabilidades assumidas no passado.

Nesse sentido, o “amargar” da memória de alguns ao *fazerem contas aos sacrifícios* passados não se assentam pacificamente ao lado do reclame de autoridade da memória de dirigentes que, na autoreclamada qualidade de *libertadores do povo*, exigem o direito a privilégios e diferenciação das “massas populares”.

Uma exigência que não deixa de ter reverberações no entendimento de como se deva escrever a história. Com tanta exigência para reconhecimentos de heróis e seus grandiosos feitos, a história que se vai “herdando” torna-se “uma história heróica de heróis sem história”, segundo Mia Couto:

A narrativa deste processo histórico [a luta de libertação nacional] foi sendo apropriada por um discurso de exaltação e ganhou demasiada solenidade. A epopeia perdeu sedução e passou a ser figurada apenas por heróis que têm nomes nas ruas e praças, mas que não têm rosto nem voz. Herdamos uma história heróica de heróis sem história. Personagens sobre-humanas destronaram as pessoas comuns, essa gente humilde que teve medo, que hesitou, que namorou, que se tornou semelhante a todos nós.

[...] *Onde estão as histórias dessa História com H maiúsculo?*⁸¹

Não admira, ante tão concepção da História (maiúscula, heróica), a desesperada necessidade de heróis. Como temos em *Cronicando*, na narrativa da vida de Zeca Tomé, no conto/crônica “As medalhas trocadas”. Nela nos é dito do espanto do pobre Zeca que, “no embalo da sua inocência”, sem mais quês nem porquês, sem o devido merecimento – pois o Zeca a ser “medalhado” era outro –, é proclamado herói. E por duas vezes; primeiro no “Dia da Raça”, ainda durante o regime colonial, tendo sido, logo que

⁷⁹ Id. *Ibidem.*, p. 41.

⁸⁰ Id. *Ibidem.*, p. 43.

⁸¹ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 201-202.

descoberta a troca dos Zecas, preso pelo regime colonial. Por tal fato – fruto de um engano –, nos tempos independentes Zeca é novamente condecorado – em “cerimônia internacionalista e proletária”, inclusive com a presença do “camarada” presidente da Bulgária –, agora como um herói da resistência à opressão colonial. Assim, o pobre Zeca Tomé é tornado herói nacional, mesmo dando ciência aos “camaradas dirigentes” de que não era merecedor da honraria; para esses, todavia, “fosse um ou o outro Tomé, para o caso nem interessava”, importava era ter um herói a condecorar.⁸²

Outro herói glorificado em circunstâncias semelhantes na obra de Mia é Ermelindo Mucanga, o defunto carpinteiro, morto-narrador de *A varanda do frangipani*. Ermelindo “capintearava em obra de restauro na fortaleza dos portugueses” (o forte de São Nicolau) quando morreu, tendo aí sido enterrado e esquecido.

Até que, um dia, fui acordado por golpes e estremecimentos. Estavam a mexer na minha tumba. Ainda pensei na minha vizinha, a toupeira, essa que ficou cega para poder olhar as trevas. Mas não era o bicho escavadeiro. Pás e enxadas desrespeitavam o sagrado. O que esgravatava aquela gente, avivando assim a minha morte? Espreitei entre as vozes e entendi: os governantes me queriam transformar em herói nacional. Me embrulhavam em glória. Já tinham posto a correr que eu morrera em combate contra o ocupante colonial. Agora queriam os meus restos mortais. Ou melhor, os meus restos imortais. Precisavam de um herói mas não um qualquer. Careciam de um da minha raça, tribo e região. Para contentar discórdias, equilibrar as descontentações. Queriam pôr em mostra a etnia, queriam raspar a casca para exhibir o fruto. *A nação carecia de encenação*. Ou seria o vice-versa? De necessitado eu passava a necessário. Por isso me covavam o cemitério, bem fundo no quintal da fortaleza. Quando percebi, até fiquei atrapalho.⁸³

Como dito por Ermelindo, “a nação carecia de encenação”. E uma encenação requerida num momento delicado: o que compreendia o “período de transição”, como entendido por Mia, logo após o fim da guerra civil, em 1992.⁸⁴ Daí a referência no romance à necessidade de um herói, “mas não um

⁸² COUTO, Mia. *Cronicando*. 8 ed. Lisboa: Caminho, 2006, p. 93-96.

⁸³ COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. Op. Cit., p. 11-12. Grifo meu.

⁸⁴ COUTO, Mia. A crítica e a criação. Entrevista a Rita Chaves e Tania Macêdo. In *Biblioteca Sonora. Rádio USP*, 14 de agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.radio.usp.br/programa.php?id=2&edicao=060814>>. Acesso em: 10 ago. 2011.

qualquer”, e sim um que tivesse dada “raça, tribo e região” para, com isso, “equilibrar as descontentações”.

E aqui não deixa de ser instigante associar essa escrita de Mia ao processo de heroificação de Gungunhana, o último imperador do *Reino/Império de Gaza*; um processo que começa, segundo José Luís Lima Garcia, por volta de 1985, “numa altura em que o partido no poder [a FRELIMO] enfrentava uma guerra civil com a RENAMO, que poderia fraccionar a integridade territorial de um país que ia do Maputo ao Rovuma”, e que atravessa (esse processo) o “período de transição” do fim da guerra à democratização do país, como referido por Mia. É nesse período, segundo Garcia – refletindo com Fernando Catroga –, que “ritos de recordação” passam a ser intensificados com o intento de perpetuar o sentimento “de pertença e continuidade” da *nação moçambicana*; “havia necessidade de circunscrever um território numa colectividade de habitantes com um legado comum de ‘tradições’, ‘aspirações’ e ‘interesses’”, estando inserida nessa necessidade a busca por heroificação de “figuras históricas”.⁸⁵ Caso de Gungunhana.

Ocorre que sua história “era ao mesmo tempo uma história africana, também moçambicana, de opressores e oprimidos”, pois que

Gungunhana fazia parte de uma genealogia de chefes guerreiros vindos de fora, dos limites do território que se convencionou chamar Moçambique, e que no seu périplo para o litoral foi massacrando, rapinando e eliminando muitas populações de vários grupos étnicos que já estavam integrados no território sob soberania portuguesa.⁸⁶

Como nos recorda Mia, Gungunhana, “o herói da resistência anticolonial”, foi, “ao mesmo tempo, coronel do exército português. No seu quartel-general esteve hasteada a bandeira lusitana.” Daí, pois, que nessa glorificação de figuras da história de Moçambique – como o “leão de Gaza” (cognome de Gungunhana), mas não apenas ele⁸⁷ – seus nomes “não podem

⁸⁵ GARCIA, José Luís Lima. O mito de Gungunhana na ideologia nacionalista de Moçambique. In TORGAL, Luís Reis et. al. (Coords.). *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, pp. 131-147.

⁸⁶ Id. *Ibidem.*, p. 143.

⁸⁷ Mia faz referência a Farelay de Angoche.

[possam] ser cantados sob risco de despertarem fantasmas dos que foram escravizados por essas mesmas personagens.”⁸⁸

É ante tal constatação que se pode refletir acerca do “descasamento” de memórias, dos conflitos e ambiguidades entre as muitas memórias e esquecimentos das muitas gentes moçambicanas.

E ao referirmos isto, tornamos à “pedra primeira” deste tópico, a que antes se prometeu voltar: a narrativa da lembrança infantil de Mia Couto sobre o enrolar de lã junto com sua mãe. Tendo dito desta sua “persistente lembrança” como um idílico recordar que o “inaugurava” a ele “enquanto produtor de memórias”, Mia Couto, ao final de sua intervenção, retorna a ela para confessar:

esse momento tão cheio de sossego tem uma outra versão. Se perguntarem à minha mãe ela dirá que aquilo era um inferno. É assim que ela me responde ainda hoje: “Tu não paravas quieto, queixavas-te que aquilo não era tarefa para um rapaz e eu tinha que te dar umas sapatadas para não ensarilharmos o novelo”.

Para Mia, “a lição” que esta outra versão, contraposta à sua, lhe ensina é que

aprendi que se eu quero celebrar a casa, essa que depois de tantas casas é a minha única casa, eu não posso sentar todas as lembranças junto de minha velha mãe. Um de nós tem de esquecer. E acabamos esquecendo os dois, para que a antiga casa possa renascer na penumbra do tempo. Para não ensarilharmos o novelo da memória.⁸⁹

Para não *ensarilharmos o novelo da memória*, esquecemos, propõe-nos Mia Couto. O que implica um trabalho, uma negociação entre memórias.

⁸⁸ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 204-205. Na literatura moçambicana, um dos exemplos mais referidos desse “despertar de fantasmas”, por meio da escrita criadora, é o romance *Ualalapi*, de Ungulani Ba Ka Khosa (nome *tsonga* de Francisco Esaú Costa), descendente de um desses povos – os *tsongas* – dominados por Gungunhana. Na obra, por meio de um intenso recurso a documentação histórica, as quais deixam ler percepções diversas (a antagônicas) da figura de Gungunhana, Khosa ficionaliza os últimos dias do *hosi* (imperador) de Gaza. Uma obra provocadora já desde a sua epígrafe, onde se lê: “A História é uma ficção controlada”, frase da escritora portuguesa Agustina Bessa Luís [KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. 2 ed. Lisboa: Caminho, 1998.] Para uma análise do trabalho literário de Ungulani Ba Ka Khosa, ver: MACÊDO, Tania; MAQUÊA, Vera. Op. Cit., p. 85-104.

⁸⁹ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 206-207.

Um trabalho complexo e delicado, bem sabemos, este por meio do qual se opera a separação entre o que reter na memória e o que esquecer. Uma separação que, não obstante sua busca, é algo de impossível execução plena. Não se pode separar memória e esquecimento. O *novelo da memória* é, por si, algo ensarilhado, emaranhado, enredado.

E ao escrever “por si”, quero, com a impropriedade do termo, justamente chamar atenção para essa impossibilidade executória de separação memória/esquecimento; quero enfatizar que memória e esquecimento são fibras de um mesmo fio. Falar de um termo, pois, implica, necessariamente, não desconsiderar o outro, ou, nos termos de Mia, implica entender que – reiteremos sua percepção – “falar de memórias é um assunto cheio de esquecimento.”⁹⁰

Não é acaso que, neste caso de sua memória infantil, o idílico, o lúdico a ela associada por si (Mia), só se sustenta por meio de um esquecimento deliberado: o da “outra versão” desse “momento tão cheio de sossego”, que é a de sua mãe. É somente no confrontar dessas duas memórias que uma certeza se estabelece: “eu não posso sentar todas as lembranças junto de minha velha mãe”. Uma certeza que possibilita uma negociação apaziguadora do confronto: “e acabamos esquecendo os dois”. Nesse sentido, o esquecimento não pode ser tomado como “o outro” da memória, mas antes como um de seus mecanismos, ou, para usarmos da imagética miacoutiana, como um dos fios de seu novelo.

⁹⁰ Id. Ibidem., p. 200.

3.3 – “A árvore das voltas” (ou Os trabalhos do esquecimento)

Se para Mia Couto “o trabalho da memória” pode ter como sua “quase metáfora” o novelo – “um fio ténue, juntando-se a outros fios que se enroscam num redondo ventre”⁹¹ –, o *trabalho do esquecimento* não deixa de ter em sua obra as suas metáforas e as suas proposições problematizantes.

Uma dessas metáforas está em *O outro pé da sereia*. É a “árvore do esquecimento”, “conhecida, desde há séculos, como ‘a árvore das voltas’”, assim nominada devido ao expediente utilizado por aqueles que recorriam a seu uso: “quem rodasse três vezes em seu redor perdia a memória. Deixaria de saber de onde veio, quem eram os seus antepassados. Tudo para ele se tornaria recente, sem raiz, sem amarras.”⁹²

Quem nos conta dela no romance é o curandeiro e advinho Lázaro Vivo, num encontro seu com o historiador afro-americano Benjamin Southman – estudioso, justamente, das memórias da escravidão, motivo primeiro de sua estada ali. Segundo Lázaro Vivo, aquele *mulembe* (ou *embondeiro*, ou *baobá*), o maior de toda a redondeza, fora plantado pelos escravos, tendo sido eles os primeiros a dele fazerem uso. Benjamin, diante do que lhe informa o curandeiro, e também os demais vilalongenses participantes no encontro, pensa consigo mesmo: “pela dificuldade que tinham de recordar, todos os habitantes de Vila Longe deviam ter rodado em volta do majestoso tronco.” Pensamento esse logo corroborado pelas falas dos que ali estavam:

— *Eu mesmo já dei voltas e voltas em seu redor.*
[fala de Jesustino Rodrigues]

⁹¹ COUTO, Mia. O novelo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 199.

⁹² COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 276.

— *Quando você sair daqui, meu irmão Benjamin, eu hei-de querer esquecer.*

[fala de Lázaro Vivo]⁹³

Cheio de dúvidas e inquietações não remediadas pelos seus depoentes, eles que, dia após dia, mais iam contrariando as certezas e as visões de mundo trazidas pelo historiador ao ali chegar, não resta a Benjamin, senão, ir-se dali, frustrado nesse seu tão ansiado encontro com um “legítimo” representante da “África mais profunda”⁹⁴. Uma África existente somente em seus sonhos e suspiros – “Oh, Africa! My forgotten land!”⁹⁵ [Oh, África! Minha lenda esquecida!] – e nas certezas que o seu saber autorizam.

De volta a Vila Longe, pois que o encontro com Lázaro Vivo se dera longe dali, Benjamin, em diálogo com Jesustino Rodrigues, expõe sua angustiante inquietação, reveladora da complexidade constituinte da relação memória/esquecimento, bem como dos pressupostos donde partia sua percepção acerca da questão: “— [...] *Há uma coisa que não entendo: nós lá, na América, nunca esquecemos. Como é que aqui vocês não se lembram?*”⁹⁶

Nesta fala do historiador afro-americano, temos colocada a distância havida entre sua percepção (seu saber, suas crenças) e a percepção (as estratégias) das gentes de Vila Longe para lidar com as memórias, uma distância que opõe dois espaços – *lá* (América) e *aqui* (Vila Longe/África) –, mas sobretudo duas percepções acerca do “peso do passado” e dos modos de lidar com essa herança para, no tempo presente, não sucumbir a ela.

Mas essa possível *distância* havida entre esses dois modos de lidar com o “peso do passado” ganha ainda mais nuances e (instigantes) sutilezas na resposta dada por Jesustino Rodrigues a Benjamin Southman. Segundo o alfaiate de origem goesa, descendente de uma família de senhores de escravos: “— *A gente não esqueceu. Apenas não lembramos.*”⁹⁷

Percebamos bem: no entender de Jesustino Rodrigues, não há esquecimento, um apagamento de memória, um desaparecimento definitivo; há, antes, uma estratégia, uma intenção, um intento de não recordar, de não

⁹³ Id. *Ibidem*.

⁹⁴ Id. *Ibidem.*, p. 270-271.

⁹⁵ Id. *Ibidem.*, p. 144.

⁹⁶ Id. *Ibidem.*, p. 278.

⁹⁷ Id. *Ibidem*.

reavivar *certas* memórias; em suma: não há uma perda, mas a presença de uma vontade.

Trata-se aqui de uma percepção que nos é mais ainda autorizada se, adotando a estratégia narrativa de Mia, *costurarmos* as duas narrativas (passadas em duas diferentes temporalidades: o ano de 2002 e o século XVI, lembremos) que constituem o corpo narrativo de *O outro pé da sereia*. Assim procedendo, iremos deparar com o personagem Nimi Nsundi, um dos que, nos idos do ano de 1560, nas águas do Índico, seguem na nau Nossa Senhora da Ajuda rumo ao reino do Monomotapa, nos “sertões” das terras do que era, então, *Rios de Sena, Cuama e Sofala*, hoje Moçambique.

Nimi Nsundi era um “escravo particular”. “Em terra, cumpria funções de mainato; no mar, era um estrinqueiro, encarregado de zelar pela velas e pelos cabos”; na viagem em que ia, todavia, fora promovido a auxiliar de meirinho – “um funcionário da justiça, de alta confiança e responsabilidade”. Era também um “trocado”, uma “moeda de carne”, pois tinha sido trocado por mercadorias que o rei Afonso I (ou Mbemba Nzinga) havia mandado vir de Portugal. Nimi “custara um espingarda, cem espoletas, cinquenta balas de chumbo, um barril de pólvora e uma pipa de cachaça”. Orgulhava-se de não ser “um simples cafre”; em Lisboa, após sua “troca”, revelou-se rebelde, tendo, como punição, sido enviado à então Índia Portuguesa, onde além de cumprir serviços domésticos “apurava os conhecimentos de português para servir de intérprete nas costas de África.”⁹⁸

É Nimi Nsundi, pois, esse escravo da costa atlântica, capturado na região do Reino do Congo que nos irá revelar das nuances do lembrar e do esquecer, mais acima lidas na fala de Jesustino Rodrigues a Benjamin Southman. Certa noite, em conversa com a escrava indiana Dia Kumari – aia da nobre portuguesa Felipa Caiado, esposa do negociante António Caiado, homem de negócios estabelecidos no Reino do Monomotapa –, Nimi Nsundi lhe dá algo: “um pequeno saco cheio de terra”. Ao entregá-lo a Dia, esta não sabe muito bem o que fazer: “ela foi desfolhando nos dedos um torrão de areia.” Nimi então a indaga:

⁹⁸ Id. *Ibidem.*, p. 53.

- *Sabe de onde é essa areia?*, perguntou o mainato.
 — *De onde é?*
 — *Do lugar onde você nasceu. Apanhei essa areia na praia de Goa, fique com isso...*
 — *Para quê?*

Na sequência do diálogo, em sua resposta a Dia, Nimi revela a “tradição dos escravos” embarcados rumo ao desconhecido: para não se perderem nas “névoas do mar”, estes se banhavam de terra. Leiamos-lo:

Apoiado na base do mastro, o escravo retirou do saco uma mão cheia de terra. Levantou os braços e cobriu-os de areia branca, em contraste com a pele negra. Era como se uma outra pele mais branca que a dos brancos, cobrisse não apenas o seu corpo, mas toda a sua alma.

— *Faça isso, também você, Dia...*

— *Aquí? Tenho vergonha.*

— *Ninguém a vê.*

— *Vejo-me eu.*

— *De qualquer modo, disse o escravo, esse saco é seu, essa areia guarda pegadas antigas dos seus mais velhos...*

Essa era a tradição dos escravos: dava sorte navegar levando sacos com terra. Os que embarcavam nas naus – os anamadzi, os da água, como lhe chamavam – obedeciam a esse preceito. Quem não levasse consigo, numa bolsa de couro, uns torrões da sua terra natal corria o risco de se perder para sempre entre as névoas do mar.⁹⁹

Tal “tradição dos escravos” de banhar-se de terra, das *suas terras* de origem, não contradiria a outra “tradição” de se recorrer à “árvore do esquecimento”, cujo “remédio” por ela proporcionado seria justamente o de fazer perderem-se as *raízes*, as *amarras*? Por que aqueles que, à partida, buscavam um *remédio* para o esquecimento, em alto mar, buscariam remediarem-se desse mesmo esquecimento? Por que Nimi Nsundi, escravo capturado no Reino do Congo, na costa atlântica africana, provável utilizador da “árvore do esquecimento” ao dali sair¹⁰⁰, por que ele recorria à tradição de banhar-se da terra do seu lugar?

⁹⁹ Id. *Ibidem.*, Op. Cit., p. 108-109.

¹⁰⁰ Segundo Alberto da Costa e Silva, a “tradição” do uso da “árvore do esquecimento” “parece ter sido construída no fim do século passado [século XIX]”. Como um modo de desvinculação da vida anterior, o rito era de “alto valor simbólico”, tanto que, para o caso de Ajudá (no antigo Daomé, atual Benin, na costa atlântica), esse rito era comandado pelo *ouekenon*, um espécie de sacerdote “que controlava o acesso à praia e o embarque dos escravos.” [COSTA E SILVA, Alberto da. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos.*

Se aqui pensarmos a partir da fala de Jesustino Rodrigues, já antes posta, de que “— *A gente não esqueceu. Apenas não lembramos*”, podemos propor um entendimento ao recurso às duas “tradições” menos como uma insolúvel contradição e mais como a explicitação de uma ambiguidade intrínseca: a que, afinal, envolve lembrar e esquecer. Nesse sentido, reforço minha percepção de que na diferenciação entre esquecer (uma perda total, um apagamento definitivo) e não lembrar (uma estratégia, uma vontade) estabelecida na fala do personagem, o que aí temos implicado diz respeito ao “peso do passado”, aos usos e abusos emaranhados na relação entre memória e esquecimento. O que é dizer: trata-se de questões que se geram a partir das vivências das gentes do tempo presente, em suas demandas por um *passado*, em suas perspectivas de um *futuro*.

E são justamente essas questões – demanda por passado, perspectivas de futuro – que a escrita da nação, ao lidar com memórias e esquecimentos, *ensarilha*. Mia é sabedor desse delicado processo, sobretudo em jovens nações como Moçambique. Em sua percepção,

poder-se-ia pensar que o *nascimento da nação* (este que ainda vivemos) fosse o momento mais apropriado para recolher e reinventar o nosso comum património de lembranças. Mas acontece exactamente o contrário. *Este é o período mais frágil*, onde sabemos possível a emboscada do julgamento passadista. Em todos os países do mundo sucedeu o mesmo: *o início da narrativa da nação nasceu daquilo que alguns chamaram de ‘sintaxe do esquecimento’*. [...]

É preciso vazar de lembranças o território simbólico da nação para o poder povoar de novo, preenchendo o imaginário de formas novas, *num espelho que mostra não tanto o que somos, mas o que poderemos ser*.¹⁰¹

Na perspectiva miacoutiana, pois, “o que poderemos ser” enquanto nação é também (e, talvez até, sobretudo) trabalho do esquecimento, da “sintaxe” que esse trabalho vai *escrevendo* na escrita da nação.

Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EdUERJ, 2004, p. 139.] Segundo Nei Lopes, no verbete “Árvore do esquecimento” de sua *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, para algumas interpretações desse rito, o recurso a ele seria “uma defesa dos traficantes africanos contra possíveis feitiços ou pragas mandados pelos infelizes traficados.” [LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro. Edições, 2004, p. 76.]

¹⁰¹ COUTO, Mia. O novo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 205-206. Grifos meus.

Uma perspectiva que se aproxima do pensamento de Homi K. Bhabha. Para este estudioso das literaturas pós-coloniais, “é através da sintaxe do esquecer – ou do ser obrigado a esquecer – que a identificação problemática de um povo nacional se torna visível.” Isto porque a “vontade de nacionalidade” envereda por uma busca de “anterioridade da nação”, e isto “muda inteiramente nossa compreensão do caráter passado do passado e do presente sincrônico da vontade de nacionalidade.” Desse modo,

ser obrigado a esquecer – na construção do presente nacional – não é uma questão de memória histórica; é a construção de um discurso sobre a sociedade que *desempenha* a totalização problemática da vontade nacional.¹⁰²

É um discurso sobre a sociedade do tempo presente em sua busca por constituir nacionalidade, por escrever uma nação.

E nesse discurso, o esquecimento vai costurando, vai dando contornos à “totalização” (“problemática”) da nação, vai expondo as disputas latentes, os conflitos não resolvidos e as demandas por formas de exercício de poder, sendo o não-esquecimento (a possibilidade de poder narrar), certamente, um deles. É nessa perspectiva que se torna necessário esquecer – ou melhor dizendo, *não lembrar*, conforme a diferenciação já antes exposta – que as gentes “moçambicanas” do presente são filhas de invasores e de espoliados, de colonizadores e de escravizados, de culpados e de vítimas *ao mesmo tempo*; a vivência dessas gentes, ao longo do tempo, misturou seus sangues, suas histórias.

Um sangue misturado que, em *O outro pé da sereia*, nos é dito por dona Constança Malunga, mãe de Mwadia. No último capítulo do romance (“As revelações”), a velha matriarca da família, despedindo-se da filha que retorna a seu lugar de morada, Antigamente, lhe oferece dois presentes, “duas lembranças”:

— *Para si, minha filha, trago duas lembranças. Uma de cada rio.*
— *De cada rio?*
— *Somos todos feitos assim: de duas águas.*

¹⁰² BHABHA, Homi. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In _____. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila. et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 226.

Estendeu, primeiro, um lenço de estimação. Era uma herança de Dona Rosária Rodrigues, a avó materna de Jesustino Rodrigues.

— *Esta é a lembrança de uma velha dona de escravos.*

Depois, exibiu uma pequena caixa de rapé. Tinha sido pertença de Lela Amissi, bisavó de seu pai Edmundo Marcial Capitani.

— *A avó Lela foi escrava. Morreu no chibalo [trabalho forçado].*¹⁰³

Dois presentes, duas lembranças, sugerindo-nos, num exemplo familiar, a “totalização problemática” com que uma nação com uma tal formação histórica tem de lidar em sua *escrevência*. Daí que a inquietação do historiador afro-americano Benjamin Southman (reiteradamente colocada pelas páginas do romance), sobre por que as gentes de Vila Longe não lembram, ganhe por melhor resposta aquela que lhe é dada por Singério, o ajudante de alfaiataria de Jesustino Rodrigues: “— *Sabe por que nós aqui não lembramos? É porque sempre estivemos juntos, todos misturados: vítimas e culpados.*”¹⁰⁴ Nesse mesmo sentido, o ex-pugilista Zeca Matambira declara a Southman: “Nós somos filhos deles”¹⁰⁵, sendo o “eles” referido os *vangunis*, que em seu processo de expansão pelo sul de Moçambique no século XIX dominaram as populações aí existentes, dando origem ao *Reino/Império de Gaza* e a uma gente *misturada*, filha de invasores e de dominados.¹⁰⁶

Para Mia, foi a “dificuldade” – por conta da *história misturada* das gentes de Moçambique – em estabelecer separações binárias do tipo *bons versus maus*, *vítimas versus culpados* que torna problemática a escrita de uma história da escravidão, uma vez que essa escrita desperta fantasmas que vêm assombrar as “boas consciências” de perspectivas vitimistas, estabelecidas sob (falaciosas e ahistóricas) dicotomias. Em seu entender, foi, pois, essa dificuldade que “isentou de registo narrativo o longo e dramático período da escravatura. Por que não temos memória dessa tragédia? A resposta pode ser: é que nós fomos, ao mesmo tempo, escravos e escravagistas.”¹⁰⁷

E, noutros romances, remetendo processos históricos de outras temporalidades, Mia expõe essa mesma percepção. Em *Antes de nascer o*

¹⁰³ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 325-326.

¹⁰⁴ Id. *Ibidem.*, p. 278.

¹⁰⁵ Id. *Ibidem.*, p. 149.

¹⁰⁶ Sobre os *vangunis*, neste trabalho, ver tópico 2.1.

¹⁰⁷ COUTO, Mia. O *novelo ensarilhado*. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 205. A esse tocante, veja-se a história de D. Honória Bailor-Caluker contada por Mia e apontada no tópico anterior.

mundo ela nos é colocada por Ernestinho Sobra, ou, após seu rebatizamento, Zacaria Kalash. Um homem das armas: “neto de soldado, filho de sargento, ele mesmo não tendo sido outra coisa senão um militar.” Um orgulho seu era carregar no próprio corpo as marcas de sua alma militar, como lemos em uma sua conversa com Mwanito e Ntunzi, duas crianças, dois outros viventes de Jerusalém, o lugar-exílio em que decorre grande parte do romance:

— *Vão saltar, já vos mostro.*

Os dedos zelosos de Zacaria comprimiam os músculos da perna de encontro ao osso. Subitamente, da carne, saltavam pedaços de metal que tombavam e rodopiavam pelo chão.

— *São balas* – proclamava Zacaria Kalash com orgulho.

Na ponta dos dedos erguia-as uma por uma e anunciava o calibre e as circunstâncias em que tinha sido alvejado. Cada uma das quatro balas tinha a sua própria proveniência.

— *Esta, a da perna, ganhei na Guerra Colonial. A da coxa veio da guerra com Ian Smith*¹⁰⁸. *Esta, no braço, é desta guerra de agora...* [entre FRELIMO e RENAMO]¹⁰⁹

Ocorre que essas marcas, esses artefatos metálicos e de memória, foram ganhos “do outro lado”. Segundo Tio Aproximado, outro habitante (mais visitante que habitante, em verdade) de Jerusalém, Zacaria Kalash

[...] lutara sempre do lado errado. Foi assim desde sempre na sua família: o avô lutara contra Gungunhana, o pai se alistara na polícia colonial e ele mesmo [Zacaria] combatera pelos portugueses na luta de libertação nacional.¹¹⁰

E neste “estar do outro lado”, a ficcional narrativa de vida de Zacaria Kalash não pode ser tomada como única, como sugerindo uma exceção. Em estudo sobre o “potencial de violência” advindo do processo de militarização das sociedades coloniais sob domínio português, o historiador e escritor moçambicano João Paulo Borges Coelho aponta-nos que, “em termos comparativos” aos demais territórios coloniais, e apesar de mais tardia em relação a estes, Moçambique teve a maior percentagem de recrutamento local para a formação de tropas africanas. Não já para as forças armadas regulares,

¹⁰⁸ Líder do regime segregacionista da Rodésia do Sul (atual Zimbábue), fronteira com Moçambique, e que após a independência moçambicana em 1975 entrou em conflito com seu regime socialista.

¹⁰⁹ COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. Op. Cit., p. 83.

¹¹⁰ Id. *Ibidem.*, p. 86.

em que essas tropas locais atuaram como suas auxiliares, mas já para a criação de unidades “definidas precisamente em termos rácicos, regionais ou étnicos, e actuando operacionalmente de forma semi-autónoma ou mesmo autónoma.” Daí que ao final do conflito, em 1974, “fosse generalizada a utilização de forças de recrutamento local.” Na conclusão de Borges Coelho, tal “utilização maciça de tropas africanas” intentou “transformar a guerra colonial em três conflitos internos nos três teatros de operações [Angola, Guiné-Bissau e Moçambique].” Ainda que não se prendendo à avaliação do grau de consecução desse intento, para Borges Coelho importa a consideração de que essa “extrema militarização” da sociedade “deixou um legado de contornos ainda não inteiramente circunscritos mas que, pelo seu potencial de violência, constituiu poderoso factor alimentador dos conflitos pós-coloniais.”¹¹¹

Um legado que envolve também a conquistuição de memórias e a busca por esquecimentos, o que, decerto, abre espaço para conflitos em relação a tais processos que têm o passado (suas leituras e interpretações no presente) como cerne de suas problemáticas.

Em Moçambique, com o fim desses conflitos armados – em 1992, com a assinatura do Acordo Geral de Paz entre FRELIMO e RENAMO – outras demandas se colocaram a essa sociedade no processo de construção da ideia de nação: a necessidade de reconciliação, a busca por sarar as feridas e apaziguar os espíritos. E nesta tarefa, a delicada relação entre memória e esquecimento se coloca de modo incontornável.

Algo que temos apontado por Zacaria Kalash. “Soldado de tantas guerras”, este habitante de Jesusalém era “soldado sem nenhuma causa”, ou pelo menos sem uma causa condizente com uma vontade de nação: “Defender a pátria? Mas a pátria que defendera nunca fora sua” – assim como a pátria defendida por seu avô e seu pai no passado, Portugal, nunca fora deles. Não admira que Zacaria não goste de recordar certas memórias: “— *Não gosto de antiguar os tempos.*”¹¹² Fazer isto significa tocar em feridas particulares, mas significa, também (e isto nos é de relevância), revelar a “totalização

¹¹¹ COELHO, João Paulo Borges. Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta: sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colónias portuguesas. *Lusotopie - Violences et contrôle de la violence au Brésil, en Afrique et à Goa*, Paris: Éditions Karthala, 2003, p. 175-193. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/borges2003.pdf>> Acesso em 18 nov. 2005.

¹¹² COUTO, Mia. *Antes de nascer o mundo*. Op. Cit., p. 86.

problemática” da “vontade de nacionalidade” e sua reivindicação de “anterioridade”, assim como os trabalhos operados pela *sintaxe do esquecimento*, como apontado por Homi K. Bhabha.¹¹³ “Antiguar os tempos” implica considerar que *a nação moçambicana* não é uma unidade que atravessa a história, mas uma vontade que pressupõe um complexo e delicado trabalho.

Inclusive um trabalho de esquecimento. Que pode atuar como elemento mediador, servindo como um meio pelo qual a sociedade se vai desencolerizando, pacificando a lida com o passado e perspectivando as possibilidades de futuro. Nesse sentido, o não querer “antiguar os tempos” pode ser tido como um *esquecimento apaziguador*, talvez até como um “trabalho de luto”, esse que “separa definitivamente o passado do presente e abre espaço ao futuro”, uma vez que, refletindo com Paul Ricoeur, “uma sociedade não pode estar indefinidamente encolerizada contra si mesma.”¹¹⁴

Um entendimento partilhado por Mia. Para ele, “em toda a nossa história vencidos e vencedores se imiscuíram e agora nenhum deles quer desenterrar tempos carregados de culpa e de ressentimento.” Na percepção de Mia, neste proceder, que entende presente na sociedade moçambicana, há “uma economia de paz, uma mediação de silêncios, cuja inteligência não pode ser minimizada.”¹¹⁵ O que não quer dizer que haja uma total conciliação com o passado ou que essa “mediação” (presente/passado) se dê sem conflitos; não se trata disto, mas antes se trata de uma estratégia buscada e – é o que leio em Mia – tacitamente validada na prática social das gentes de Moçambique.

Ao escrever a *Nyumba-Kaya*, a casa grande dos Malilanes/Marianos em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, é justamente por meio da busca de um trabalho de luto apaziguador, de uma mediação com as questões do passado, que Mia Couto vai-nos expondo a “totalização problemática” dessa *casa grande*. Com a meio-morte do velho patriarca Dito Mariano, os conflitos vão se colocando, verdades e mentiras vão sendo confrontadas, e só à medida que estas vão sendo apaziguadas é que o velho Dito vai se encaminhando de uma meio-morte para uma morte definitiva,

¹¹³ BHABHA, Homi. Disseminação. In _____. *O local da cultura*. Op. Cit., p. 226

¹¹⁴ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Op. Cit., p. 507.

¹¹⁵ COUTO, Mia. O novo ensarilhado. In _____. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Op. Cit., p. 205.

apaziguada. E ainda: não deixa de ser instigante pensar que a meio-morte do patriarca dos Malilanes/Marianos se dá quando este pousava para um retrato familiar¹¹⁶ – metáfora de uma “totalização problemática”, entendo eu.

Mas esse aspecto apaziguador do trabalho de esquecimento não deixa de estar emaranhado em ambiguidades, que nos são colocadas por Mia a partir da relação entre amnésia e anistia. Ela está posta em *O outro pé da sereia*, e é relatada justamente quando nos é apresentada a “árvore do esquecimento”. Ao se dizer dos seus efeitos – perda de raízes e de amarras com o passado –, o narrador do romance nos declara: “Quem não tem passado não pode ser responsabilizado. O que se perde em amnésia, ganha-se em amnistia.”¹¹⁷ Trata-se de uma proximidade, segundo Paul Ricoeur, que vai além da fonética e da semântica; ela “aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória [...]”¹¹⁸. Creio ser esta a questão apontada pelo texto de Mia. Se a anistia responde a um “desígnio de terapia social emergencial”, esta se dá “sob o signo da utilidade e não da verdade.” Essa verdade, contudo, não é apagada, ela *apenas* não é lembrada; trata-se de uma estratégia (a que vemos usada pelas gentes de Vila Longe, em *O outro pé da sereia*, por exemplo), não de uma perda. Neste sentido, ainda pensando com Ricoeur,

se uma forma de esquecimento puder então ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera. Essa dicção tampouco será a de um mandamento, de uma ordem, mas a de um desejo no modo optativo.¹¹⁹

Não seria isto a proposição de Mia de que “— *A gente não esqueceu. Apenas não lembramos*”, posta em *O outro pé da sereia*? Para uma jovem nação como Moçambique, cujas gentes vivenciaram, em pouco mais de três décadas, uma série de graves conflitos armados, essas são problemáticas (as que estão envolvidas na necessidade e nos mecanismos de apaziguamento) de grande pertinência.

¹¹⁶ COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Op. Cit., p. 57.

¹¹⁷ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 276.

¹¹⁸ RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Op. Cit., p. 460.

¹¹⁹ Id. *Ibidem.*, p. 462.

Mia Couto é delas sabedor e, por meio de sua obra, um seu problematizador. Em *O outro pé da sereia*, em diálogo entre Benjamin Southman e Singério, este, após partilhar ao historiador afro-americano sua percepção de que o não-lembrar das gentes de Vila Longe deve-se ao fato de estarem “todos juntos, todos misturados: vítimas e culpados”, estende essa sua percepção à última guerra (a que opôs FRELIMO e RENAMO). Para Singério,

acontecera o mesmo com a recente guerra. Milhares de mortos, uma lista de infindáveis e indizíveis crimes. Alguém assumia esse passado? Alguma vez a culpa se escrevia com nomes, rostos e datas?¹²⁰

Nestas palavras do ajudante de alfaiataria podemos ler a ambiguidade, a difícil execução envolvida no trabalho de esquecimento, antes referido nas palavras de Paul Ricoeur: não calar o mal, mas poder dizê-lo sem cólera. Essa é uma grande questão que se coloca a Moçambique.

Não só em relação ao último conflito armado (entre FRELIMO e RENAMO), mas também em relação aos anteriores, como a guerra contra o regime colonial português. Tratando das demandas advindas com o fim desse conflito, João Paulo Borges Coelho nos relata as formas de integração/punição dos ex-combatentes que estiveram do “outro lado”:

foram duas as formas de integração/punição dos combatentes comprometidos com estas forças [coloniais]: o internamento em campos de reeducação, localizados no centro e norte do país, onde entrando como inimigos do povo deveriam sair, após um *processo de limpeza*, como exemplo do “homem novo” revolucionário, identificado com o povo; e um processo de “*purificação*” que passava pela afixação em locais públicos (de trabalho ou residência), por parte destes comprometidos, das suas biografias pessoais, ficando assim demonstrado o seu arrependimento, e libertando-se os arrependidos das chantagens que lhes pudessem ser feitas por terceiros com base no seu agora incómodo passado. Momento simbólico deste processo foi o *ajuste de contas* mediático e urbano conduzido pelo presidente Samora Machel e que ficou conhecido como a “Reunião com os comprometidos”. Nela, o presidente interpelou várias figuras de Moçambicanos que haviam ocupado postos na vigência colonial, desde membros da assembleia legislativa provincial a agentes da PIDE e combatentes das forças especiais. Alguns foram presos no

¹²⁰ COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. Op. Cit., p. 278.

local e enviados directamente para campos de reeducação; outros mandados em paz, para reassumir a sua vida civil.¹²¹

Pelas palavras de Borges Coelho, percebemos a dificuldade inerente ao árduo exercício de lidar com o “peso do passado” e fazer sua “mediação” para para “libertação” do presente desse passado; não o negando, mas buscando apaziguá-lo. E nesse exercício a literatura, ao “outrar” a realidade, ao lhe propor novos olhares, contribui para a mediação humana desse “fardo” feito de tempo e histórias.

Nesse sentido, a literatura, essa *mentira consentida*, justamente por esse seu estatuto, pode tocar em temas que a escrita da história (uma *verdade aceita*) ainda tem, num país como Moçambique, dificuldade em lidar. Assim, seu (pretense) *estatuto de não-verdade* a possibilita atuar como um dos meios de apaziguamento do tempo presente com o “peso” de seu passado. É deste modo que as muitas histórias que a invenção literária vai escrevendo, ao ensarilhar os fios da História, vão “outrando” (rasurando) as versões totalizadoras dessa História, maiúscula, e propondo em seu lugar histórias – minúsculas, menos eloquentes, tramadas de tempos e modos plurais de percepção do mundo.

¹²¹ COELHO, João Paulo Borges. Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta. Op. Cit., p. 191. Grifos meus.

Considerações finais:

NÃO SE ENERVE, SÃO *FACTOS LITERÁRIOS*...: MIA COUTO E AS BOAS PERGUNTAS QUE A LITERATURA FAZ

A estas considerações, que tão impropriamente as chamamos finais, resolvi nominá-las com um riso, um irônico dizer de Mia Couto colocado à boca do velho Bartolomeu Sozinho, personagem de *Venenos de deus, remédios do diabo*.

Numa sua conversa com o jovem médico Sidónio Rosa, o velho Sozinho – com um riso não difícil de se lhe adivinhar – conta a seu interlocutor um sonho que teve: que o jovem médico chegava junto a sua cama trazendo à mão algo que parecia ser uma seringa, todavia, à proximidade da luz, via-se que não se tratava de uma seringa, mas de uma pistola. “— *Fantástico, não é, Doutor?*”, pergunta, com um riso sibilando as letras, o velho marinheiro aposentado. Respostando-lhe, Sidónio Rosa diz achar estranho o sonho de seu paciente, não percebendo o que poderia ele significar. Estranheza com que Bartolomeu Sozinho, irônico, não concorda: “— *Talvez não seja tão estranho assim, se pensarmos que os seus antepassados traziam pistolas e espingardas para nos matar, a nós, africanos.*” Enervando-se com as palavras do velho homem, o jovem médico o lembra de que ele, Sidónio, tem tanto a ver “com essa gente” como ele próprio, Bartolomeu Sozinho, o tem. E mais uma vez, com seu irônico riso adivinhado, o velho toma a fala: “— *Calma, Doutor. Não se enerve, são factos históricos...*”¹

É, pois, este irônico riso da ficção miacoutiana que, ironicamente parafraseado para meu uso, tomo para nominar as considerações acerca dos caminhos percorridos até este ponto (que em verdade nunca é, e nem pode ser, final).

¹ COUTO, Mia. *Venenos de deus, remédios do diabo*. Lisboa: Caminho, 2008, p. 93-94.

E as considerações a aqui serem feitas devem primeiramente redizer algo que se enuncia por todo o corpo textual desta escrita: que, enquanto modos de narrar e dar sentido à vivência humana, história e literatura “dividem o mesmo ato de refiguração ou remodelamento de nossa experiência de tempo por meio das configurações da trama”.² O que não implica, de nenhum modo, dizer que história e ficção se confundem. “O passado realmente existiu. A questão é: *como* podemos conhecer esse passado hoje – e *o que* podemos conhecer a seu respeito?”³ “A questão é saber *de quem* é a história que sobrevive”⁴, é “perguntar *de quem* é a verdade que se conta”, muito mais do que aspirar por “contar a verdade”⁵ (una e petrificada).

São as questões como essas que uma obra literária como a de Mia Couto nos incita a refletir. Quando ele nos diz: “*não se enerve, são factos históricos...*”, por meio desse riso, dessa “tática”, ele nos está a “inspirar reconsiderações irônicas acerca da natureza da coisa caracterizada ou da inadequação da própria caracterização”; ele está, em verdade, a nos “sinaliza[r] de antemão uma descrença real ou fingida na verdade de seus próprios enunciados”⁶, como se quisesse, rindo-se, nos dizer: *não se enervem, são fatos literários*, e a literatura não lida com “verdades”, mas com a imaginação, com a mais pura e deliberada invenção. E como sabemos, isto não seria senão uma *descrença fingida*, pois, pela consideração de sua obra, não será demasiada a percepção de que Mia Couto partilha do entendimento de que “o social é [está] inserido no interior das práticas de significação de uma cultura”⁷, sendo a literatura uma delas.

É nesse sentido que sua criação literária, essa *prática de significação* que é, foi aqui tomada: como lugar de boas perguntas, de perspicazes inquietações colocadas à história. Foi seu “valor de problema” que se buscou enfatizar, num entendimento tal qual proposto por Sandra Jathay Pesavento

² HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 135.

³ Id. *Ibidem.*, p. 126.

⁴ Id. *Ibidem.*, p. 159.

⁵ Id. *Ibidem.*, p. 162.

⁶ Algo a que o *irônico* Hayden White diz ser “a fórmula estilística predileta da linguagem irônica”: “afirmar tacitamente a negação do que no nível literal é afirmado positivamente, ou o inverso.” [WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. Trad. José Laurênio de Melo. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2008, p. 50-51.]

⁷ HUTCHEON, Linda. *Op. Cit.*, p. 132.

para o diálogo história/literatura e o trato de suas “verdades”. Para a historiadora,

a verdade da ficção literária não está, pois, em revelar a existência dos personagens e fatos narrados, mas em possibilitar a leitura das questões em jogo numa temporalidade dada. [...] para o historiador que se volta para a literatura o que conta na leitura do texto não é o seu valor de documento, testemunho de verdade ou autenticidade do fato, mas o seu *valor de problema*. O texto literário revela e insinua as verdades da representação ou do simbólico através de fatos criados pela ficção.⁸

Seria esta uma percepção com que Mia não discordaria. Não é por acaso que rejeite ele a rotulação ou o entendimento de suas obras como “romances históricos”, mesmo aquelas em que faz uso de “documentos” da história, como no caso de *O outro pé da sereia*.⁹ Para Mia, não se trata de propor uma versão outra da história (a sua), mas antes de um “jogo” para com ela; jogo por meio do qual essa história passa a ser percebida em suas nuances, em suas possibilidades outras de leitura, o que é diferente de se propor outra verdade, substituidora da anterior, reiteremos esse entendimento.¹⁰

É nessa perspectiva que Ana Cláudia da Silva, analisando *O outro pé da sereia*, nos lembra que a “releitura” da história operada por Mia no romance “se dá pela criação de personagens coadjuvantes fictícias”; é por meio desses seres inventados (literários) que Mia chama atenção para detalhes, para

⁸ PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e Literatura: uma velha-nova história. In *Nuevo Mundo Nuevo*, Debates, 2006. Disponível em: <<http://www.nuevomundo.revues.org/pdf/1560>>. Acesso em: 09 abr. 2009, p. 8. Grifo meu.

⁹ Por meio de um *roteiro epigráfico*, assim digamos, da obra, encontramos apontados por Mia os seguintes registros históricos: cartas diversas de D. Gonçalo da Silveira; o canto X de *Os Lusíadas*, de Camões; carta do Papa Nicolau V ao rei de Portugal (de 1452); a biografia de D. Gonçalo da Silveira escrita por Bertha Leite [LEITE, Bertha. *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946]; textos/memórias (de D. Gonçalo e outros jesuítas) reunidos por A. P. de Paiva e Pona e apresentados à 10ª sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas [PAIVA E PONA, A. P. *Dos primeiros trabalhos dos portugueses no Monomotapa. O Padre D. Gonçalo da Silveira, 1560*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1808. Versão digitalizada disponível no sítio eletrônico da Biblioteca Nacional de Portugal [<<http://purl.pt>>]; além de textos/obras de: Edward Said (*Orientalismo*), Dany-Robert Dufour (*A arte de reduzir as cabeças*), James Henderson (*Le baptême par Le Saint-Sprit*), Allen e Barbara Isaacman (*Slavery and beyond, the making of men Chikunda ethnic identities*), Padre António Vieira (*Sermão de Santo Antônio*).

¹⁰ COUTO, Mia. A crítica e a criação. Entrevista a Rita Chaves e Tania Macêdo. In *Biblioteca Sonora. Rádio USP*, 14 de agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.radio.usp.br/programa.php?id=2&edicao=060814>>. Acesso em: 10 ago. 2011.

nuances contidas na documentação histórica de que faz uso na sua narrativa. Os “personagens históricos” com que o romance lida têm seus perfis retratados de modo coincidente aos dos registros na documentação trabalhada; como no caso do protagonista da narrativa passada no século XVI, o jesuíta D. Gonçalo da Silveira, cujo perfil não apresenta “rupturas” em relação à documentação (cartas, biografias, relatos de época) usada por Mia, algo que pode ser verificado nesses textos, a partir das indicações deixadas por Mia nas muitas epígrafes que abrem os capítulos da obra.¹¹

Ao aqui colocar essas questões, o que intento enfatizar é que, por meio desse expediente criador, Mia, através de seu “jogo” para com a história, dá relevo à textualidade da escrita histórica, a seu aspecto de construto humano com vistas a dar sentido à vivência da temporalidade. Se, como propõe Derrida, “um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo”¹², por meio de sua ficção Mia Couto fornece-nos elementos para um desocultamento dessas “leis” e “regras” que operam nas *escritas que escrevem* a história. São a esses expedientes que podemos entender como o “valor de problema” que a literatura coloca à história, como as “boas perguntas” que a ficção faz ao saber historiográfico.

Dentre essas boas perguntas/inquietações, está a percepção da ambiguidade albergada na casa-nação, na *Nyumba-Kaya* moçambicana, uma casa que não pode ser pensada una; tampouco como construto eficaz e certo de um projeto, independentemente da justeza que lhe seja tributado; que não pode ser concebida como um artefato da pura racionalidade, de uma forma única de leitura e interpretação do mundo; que carece dialogar com outras espistemologias; que suscita uma escrita que seja capaz de reunir o diverso, o múltiplo, algo graficamente representado no hífen-ponte que possibilita a passagem, que agrega as duas casas (metáforas de muitas mais, é certo), a *Nyumba* nortenha e a *Kaya* sulista.

¹¹ SILVA, Ana Cláudia da. A história revisitada nas epígrafes de *O outro pé da sereia. Estação literária*, Vol. 2, 2008, Campinas-SP. Disponível em: <<http://www.uel.br/pos/letras/EL>>. Acesso em: 22 mai. 2011, p. 114.

¹² DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 7.

Outra boa pergunta/inquietação colocada pela obra miacoutiana diz respeito à validade de ideários de identidades puricistas e fechadas. Sua obra é uma reiterada denúncia dessa falácia. E não por meio de uma simples negação sem mais questionamento; sua percepção se efetiva por meio de um perscrutar detido sobre a história como modo de demonstrar a falsificação de tais ideias, seja em relação a Moçambique especificamente, seja em relação ao continente africano de modo mais abrangente. Uma demanda de não pouca relevância, sobretudo para uma jovem nação como a sua, ainda “gatinhando” no chão do ser-se uma nação, como nos diz Mia:

Estamos ainda gatinhando esse chão de sermos uma nação, partilhando iguais sonhos e desilusões. [...] Estaremos mais despertos para saber que tudo pede um caminho e um tempo.

Um quarto de século é muito na história de um indivíduo. Mas é quase nada na História de um país.¹³

E uma outra indagação/problematização colocada pela escrita de Mia é justamente a de que Moçambique, uma nação ainda em nascença, mas já cheia de cicatrizes, carece conciliar sonhos e desilusões, sendo que esse trabalho apaziguador requer um caminho e um tempo. É nesse sentido que as problematizações acerca da (ambígua) relação entre memória e esquecimento se tornam tão relevantes, tão presentes em sua obra. Mia é sabedor de que os ensarilhamentos da memória e os trabalhos do esquecimento têm suas funções nesse trabalho apaziguador que o tempo permite. O que não quer dizer um trabalho de apagamento, pois apaziguar é bem mais complexo que apagar. Apaziguar significa buscar conciliar, promover diálogos, prestar “luto” ao passado para libertar o presente de um excessivo “peso”.

São indagações/inquietações que, em seu conjunto, possibilitam-nos desenhar os contornos de uma compreensão acerca dos paradoxos e das ambiguidades que a nascença de uma nação – enquanto tempo de busca por um “rosto” – carrega. A literatura, enquanto prática significante, toma esses paradoxos e ambiguidades em que a nascença da nação se dá como signos para textualizar “o diverso presente de um tempo”, mesmo que o faça tomando

¹³ COUTO, Mia. Moçambique 25 anos. In _____. *Pensageiro frequente*. Lisboa: Caminho, 2010, p. 61.

nesse seu trabalho de enredamento, de tessitura, vestígios do passado. E nessa tessitura, uma vez que seu intento não é a busca de uma “verdade”, mas uma exploração de olhares e percepções sobre as vivências, a literatura pode capturar sentires em processo, ricos em possibilidades para uma reflexão sobre a história.

Em suma, o que espero é ter podido dar a ler, na trama que construí, os muitos fios – vivências, memórias, esquecimentos, desencantos, esperanças, identidades, projetos, outros olhares, percepções da temporalidade, etc. – que a *delicada escrevência* de uma nação ensarilha, aí se incluindo aqueles que emaranham literatura e história. Com isso, e por fim, espero ainda não ter entristecido o homem por detrás das linhas de escritura de meu “objeto”. Disse certa vez Mia Couto numa entrevista: “o que me deixou sempre triste é que os meus livros fossem analisados do ponto de vista da invenção da língua, porque a história é que conta.”¹⁴ Penso (e oxalá o tenha conseguido!¹⁵) que a história tenha contado na tessitura desta *Nyumba-Kaya*.

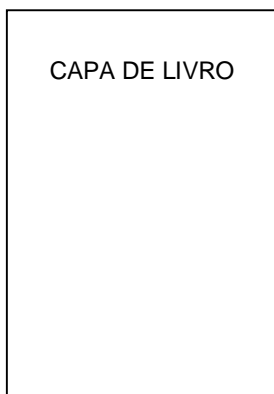
¹⁴ COUTO, Mia. Entrevista. In *Ler*. Lisboa: Círculo de Leitores, nº 55, pp. 50-65, 2002, p. 64.

¹⁵ E este exclamar é meu (justo?) suspiro de fim (sem ponto final, é certo) de jornada!

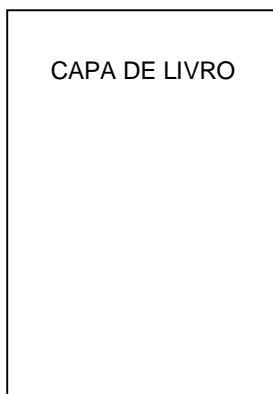
ANEXO: SINOPSES DAS OBRAS TRABALHADAS

[por ordem cronológica de edição]

I. VOZES ANOITECIDAS [contos/1986]



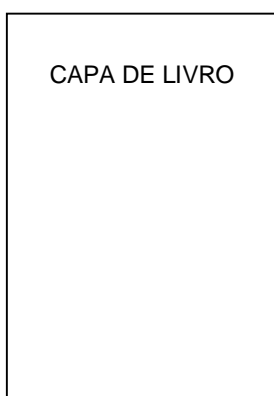
[ed. moçambicana, 1986 / Ndjira]



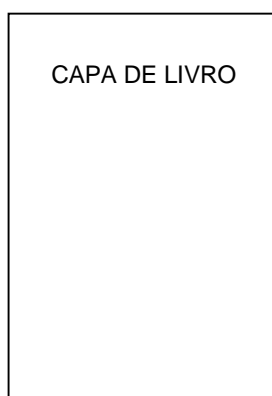
[9ª ed. portuguesa, 2009 / Caminho]

Livro com que Mia Couto estreia na escrita em prosa. As estórias narradas se tecem a partir do universo rural moçambicano e seus imaginários. Tratam de problemáticas de tempos recentes do país, como as calamidades (secas, enchentes) do início dos anos de 1980. É nele que Mia já principia em sua escrita o trabalho de recriação lingüística, algo que marcará sua escrita em prosa. Em sua primeira edição (em Moçambique) a obra compõe-se de oito narrativas, sendo aumentadas para doze na edição da obra em Portugal.

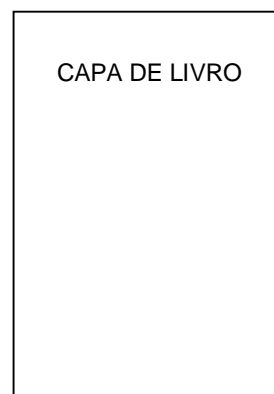
II. CADA HOMEM É UMA RAÇA [contos/1990]



[ed. moçambicana, 1990 / Ndjira]



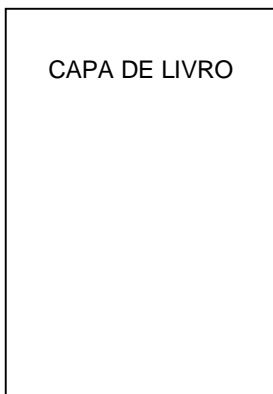
[10ª ed. portuguesa, 2008 / Caminho]



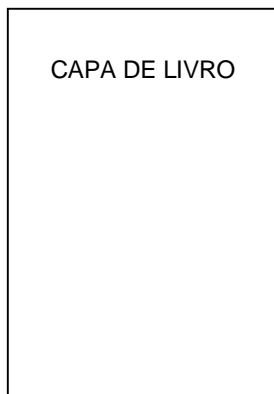
[ed. brasileira, 1998 / Nova Fronteira]

Reunião de onze contos, com narrativas passadas predominantemente nos espaços rurais. Suas temáticas são diversas, mas comum ao universo ficcional miacoutiano: questões identitárias, crítica aos desmandos, confrontos entre diferentes imaginários, entre outros.

III. CRONICANDO [crônicas/1991]



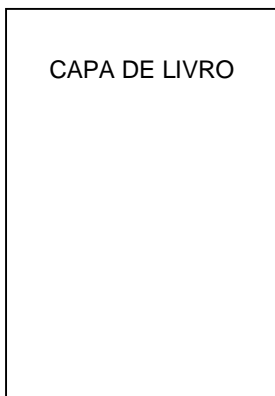
[ed. moçambicana, 1988 / Caminho]



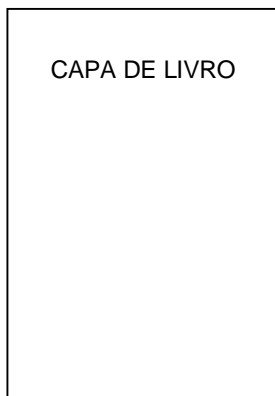
[8ª ed. portuguesa, 2006 / Caminho]

Reunião de crônicas, dos anos de 1988 e 1989, publicadas originalmente em jornais moçambicanos (na edição portuguesa, o autor acrescentou alguns textos). São escritos breves, uma vez que originalmente destinados a colunas jornalísticas, que abordam muitas e diversas temáticas, sobressaindo aquelas relacionadas aos tempos presentes do país em sua relação com o passado próximo.

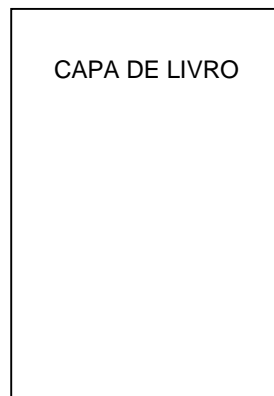
IV. TERRA SONÂMBULA [romance/1992]



[7ª ed. moçambicana, 2010 / Ndjira]



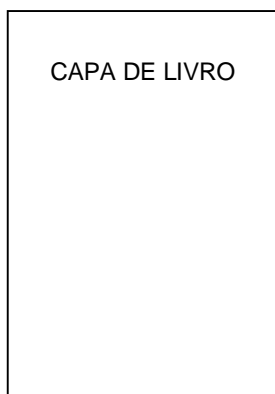
[10ª ed. portuguesa, 2010 / Caminho]



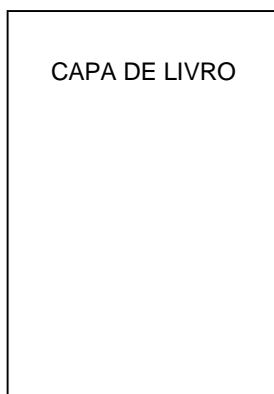
[ed. brasileira, 2007 / Cia. das Letras]

Romance construído a partir da circularidade de duas narrativas. A primeira é a do miúdo Muidinga e do velho Tuahir, que encontrara aquele, semimorto, em um campo de refugiados. Os dois passam então a errar pelos caminhos em busca de encontrar os pais de Muidinga. A segunda é a narrativa (ou melhor, as várias narrativas) contada pelos cadernos de Kindzu, os quais foram encontrados dentro de uma mala, à beira dum caminho, junto ao cadáver de um menino caído próximo ao machimbombo (ônibus) em que Muidinga e Tuahir se abrigam. As histórias se passam nos tempos da guerra civil que tomou Moçambique logo após a independência do país (1975) e só terminou com a assinatura de um acordo de paz entre a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) e a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo), em 1992.

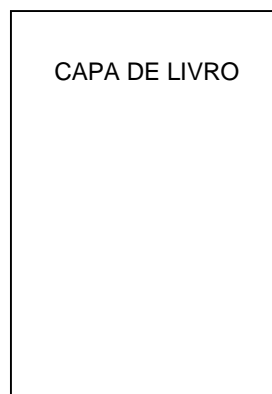
V. ESTÓREAS ABENSONHADAS [contos/1994]



[ed. moçambicana, 1994 / Ndjira]



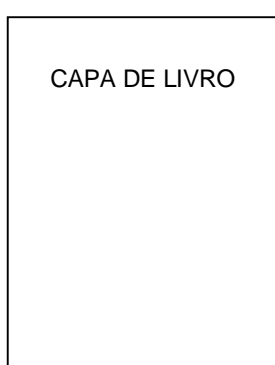
[9ª ed. portuguesa, 2009 / Caminho]



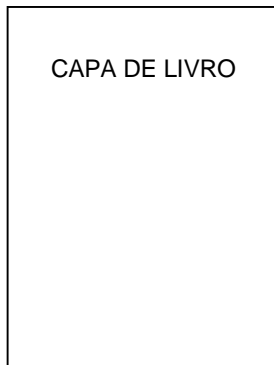
[ed. brasileira, 1996 / Nova Fronteira]

Mais uma reunião de contos de Mia. Escritas depois da guerra, as vinte e seis narrativas que a compõem denotam um caráter mais aberto à esperança e às possibilidades advindas com o fim do conflito. Parte dos textos (onze) havia sido publicada anteriormente no jornal português *Público*. No que toca às temáticas, estas mantêm um fio de continuidade com seus outros livros de contos: questões identitárias, confronto de imaginários, entre outros.

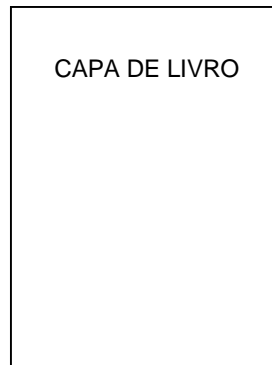
VI. A VARANDA DO FRANGIPANI [romance/1996]



[7ª ed. moçambicana, 2006 / Ndjira]



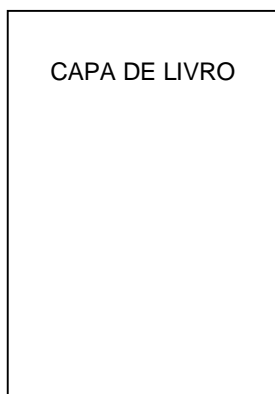
[8ª ed. portuguesa, 2006 / Caminho]



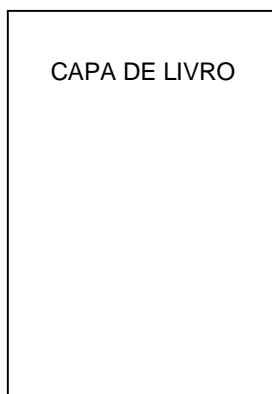
[ed. brasileira, 2007 / Cia. das Letras]

Romance narrado por um morto, o carpinteiro Ermelindo Mucanga, falecido em 1975, quando trabalhava na fortaleza São Nicolau. Por estar longe de sua terra, assim não recebendo as devidas cerimônias fúnebres, ele se torna um xicopo (um fantasma) que habita a cova onde foi enterrado, junto a uma frangipaneira. Passados vinte anos, as autoridades querem-no transformar em herói póstumo, ideia que não o agrada, o que o faz então retornar ao mundo dos vivos, incorporando-se num inspetor de polícia, Izidine Naíta, que ali vem ter para investigar as nebulosas condições da morte de Vasto Excelêncio, diretor do asilo que agora funcionava ali, onde antes fora uma fortaleza portuguesa. Em suas investigações, o inspetor vê-se enredado nas muitas, contraditórias e sabidamente falsas, narrativas de seus depoentes (internos do asilo São Nicolau), sendo sua única ponte com a “razão” as informações de Marta Gimo, a enfermeira que ali cuidava dos idosos internos. No avançar de seus trabalhos, o inspetor vai desvelando negócios escusos havidos ali, sobretudo o tráfico de armas.

VII. CONTOS DO NASCER DA TERRA [contos/1997]



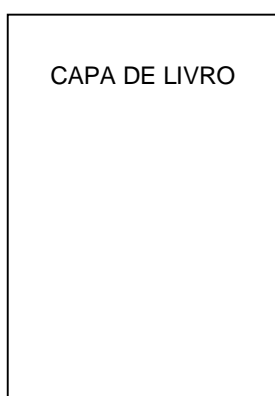
[ed. moçambicana, 1997 / Ndjira]



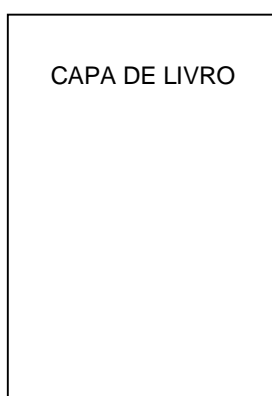
[7ª ed. portuguesa, 2009 / Caminho]

Outra reunião de contos de Mia, tendo sido boa parte deles publicados anteriormente em jornais e revistas de várias partes. Trata-se de narrativas “alicerçadas no quotidiano desse país”, como nos é informado em nota ao índice, nas quais as temáticas que lhe são caras mais uma vez estão presentes. Dentre as narrativas, destaque para “Governados pelos mortos (fala com um descamponês)” e sua crítica ao reordenamento do espaço rural do país.

VIII. VINTE E ZINCO [novela/1999]



[ed. moçambicana, 1999 / Ndjira]



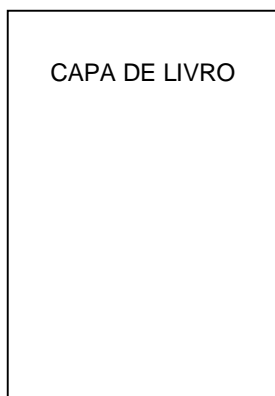
[ed. portuguesa, 1999 / Caminho]

Texto concebido a partir de uma encomenda da editora portuguesa de Mia Couto (a Editorial Caminho), para uma coleção intitulada *Caminho de Abril*, cujo intento era o de marcar as comemorações, em Portugal, do 25º aniversário (em 1999) do 25 de Abril português (a Revolução dos Cravos). Os capítulos que compõem a narrativa estão divididos em datas, de 19 a 30 de abril. Neles são contadas as estórias da família Castro: Lourenço, um inspetor da PIDE (Polícia política portuguesa), que vive atormentado por pesadelos, causados por sua vivência num “mundo” que não é o seu; Margarida, sua mãe protetora; Irene, a tia que, para horror da família, vivia em “modos africanos”; o pai, Joaquim de Castro, também inspetor da PIDE, morrera em serviço. Misturando-se às estórias dos Castros e de alguns portugueses ainda vivendo ali (o padre, o administrador, o médico), conta-se as estórias das gentes do

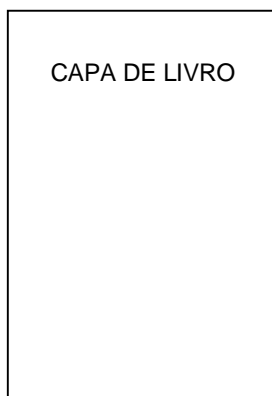
lugar, como o cego Andaré Tchuisco, a feiticeira Jessumina, o mecânico Custódio Juma, o revolucionário Marcelino, entre outros. Nessas todas estóreas, passadas num curto e conturbado período, sobressai a percepção de que o vinte e cinco moçambicano (para as gentes pobres que viviam em barracos de madeira e zinco – vinte e zinco) ainda seria outro que não aquele 25 de abril de 1974.

IX. RAIZ DE ORVALHO E OUTROS POEMAS [poesia/1999]

[reedição, modificada pelo autor, de *Raiz de orvalho*]



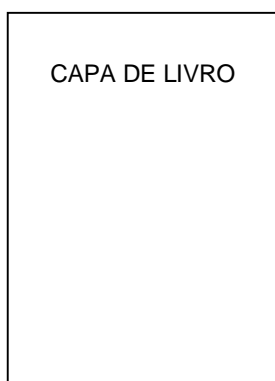
[ed. moçambicana, 1999 / Ndjira]



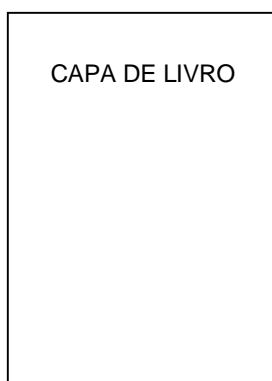
[3ª ed. portuguesa, 2001 / Caminho]

Reedição, alterada, do livro de estreia de Mia Couto, reunindo poemas escritos nos anos da década de 1970 e 1980. A obra compõe-se de poemas a que se podem considerar “engajados”, mas sobretudo de poemas de caráter mais intimista.

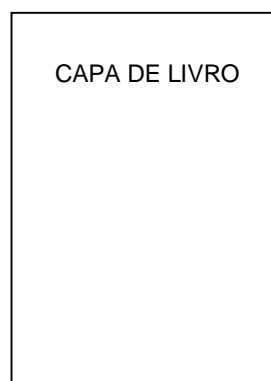
X. O ÚLTIMO VOO DO FLAMINGO [romance/2000]



[5ª ed. moçambicana, 2010 / Ndjira]



[6ª ed. portuguesa, 2010 / Caminho]

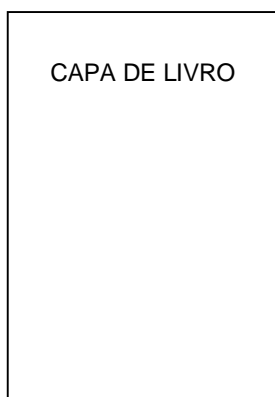


[ed. brasileira, 2005 / Cia. das Letras]

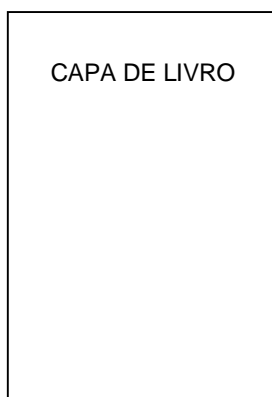
O tempo é do pós-guerra civil e da consecução do processo de paz, comandado pelos “capacetes azuis” (soldados das Nações Unidas). O lugar é a imaginária vila de Tizangara. É aí que, inexplicavelmente, esses soldados começam a explodir, restando apenas seus sexos “avultados e avulsos”. Um inspetor, o italiano Massimo Risi, é designado para acompanhar e esclarecer as mortes. Para seu auxílio, o administrador local, Estevão Jonas, designa um tradutor (o tradutor de Tizangara), que é o narrador do romance. É ele que irá “traduzir”, tentar

fazer dialogar, duas diversas formas de ver o mundo: a das gentes do lugar e a do inspetor Massimo Risi, que não compreende, por isso não aceita, as explicações que lhe chegam. À medida que avançam as andanças e inquirições de Massimo, vai-se lendo sobre os usos e abusos do poder, a dependência do Estado em relação às doações estrangeiras, o tráfico de drogas, as relações (a utilidade delas) entre vivos e mortos, a dura relação com a memória entre aqueles que lutaram em lados opostos (na guerra pela independência ou na guerra civil pós-independência), sobre memórias de práticas do Estado socialista, entre outras questões.

XI. NA BERMA DE NENHUMA ESTRADA [contos/2001]



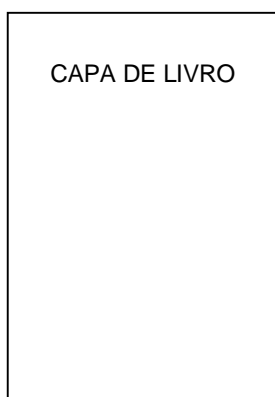
[ed. moçambicana, 2001 / Ndjira]



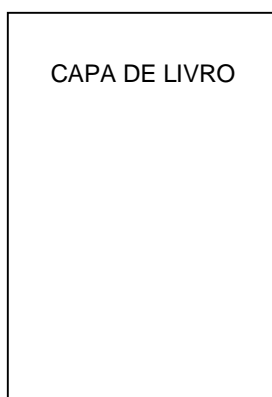
[ed. portuguesa, 2001 / Caminho]

Mais uma reunião de contos. Trata-se de narrativas curtas, num total de trinta e oito. Predominam nas estórias os temas caros a Mia: a morte e sua relação com o mundo dos vivos, as questões identitárias, a relação com o mundo natural no espaço rural moçambicano. A obra é dedicada a Carlos Cardoso, jornalista amigo de Mia, assassinado em novembro de 2000.

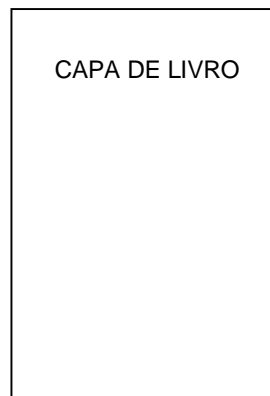
XII. UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA TERRA [romance/2002]



[ed. moçambicana, 2002 / Ndjira]



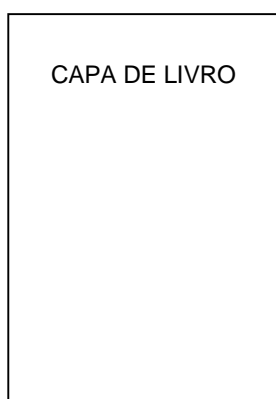
[ed. portuguesa, 2002 / Caminho]



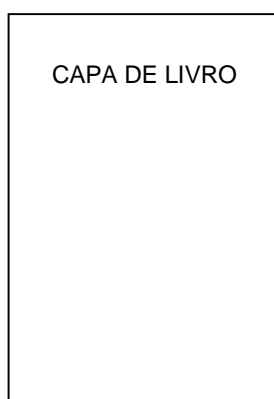
[ed. brasileira, 2005 / Cia. das Letras]

Neste romance, conta-se sobre os Malilanes (ou Marianos, no aportuguesamento do nome), do regresso do jovem Marianinho, estudante universitário, a sua ilha-natal, Luar-do-Chão, para o funeral de seu (suposto) avô, Dito Mariano. Marianinho passa então a receber misteriosas cartas que, mais tarde, descobrirá partirem do velho Dito Mariano, do outro lado da vida. São elas que lhe irão desvendando os mistérios da família. A narrativa constrói-se colocando em paralelo diferentes formas de dar sentido às “sucedências” que ali se dão, desse modo imbricando diversos modos de perceber e explicar o mundo, mecanismo cuja síntese está no próprio Marianinho. Pelo romance, vão-se costurando as intrigas e segredos familiares, aos poucos revelados, a questões caras ao autor: o abuso do poder e a ganância, as relações entre crenças locais e religiões instituídas, os negócios escusos (o tráfico de drogas), os usos (e abusos) da memória, das identidades, a desilusão com o futuro prometido pelo socialismo, a inseparabilidade entre o homem e o mundo natural, entre outras mais questões. É em paralelo a essa micro-história familiar que se questiona a história moçambicana em seus tempos pós-coloniais.

XIII. PENSATEMPOS: TEXTOS DE OPINIÃO [intervenções/2005]



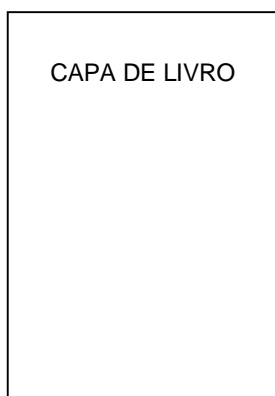
[ed. moçambicana, 2005 / Ndjira]



[ed. portuguesa, 2005 / Caminho]

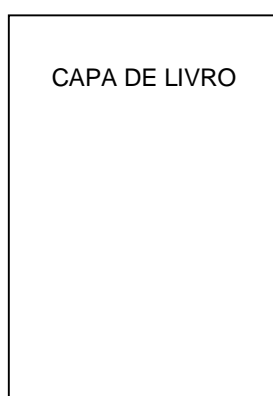
Obra que reúne, em livro, textos elaborados para participação em eventos diversos, em diferentes áreas, e também publicados em periódicos moçambicanos e estrangeiros. Os textos tratam de assuntos diversos: cultura, meio-ambiente, política, literatura, etc. Nesses textos, apreendem-se preocupações que se reiteram em sua ficção (um pensar o tempo, a que o título pode nos remeter). Dentre os textos, tem-se: Que África escreve o escritor africano?; Rir num Abril, dançar em outro Abril; O sertão brasileiro na savana moçambicana; Os sete pecados de uma ciência pura; A fronteira da cultura; e mais treze outros textos.

XIV. O OUTRO PÉ DA SEREIA [romance/2006]



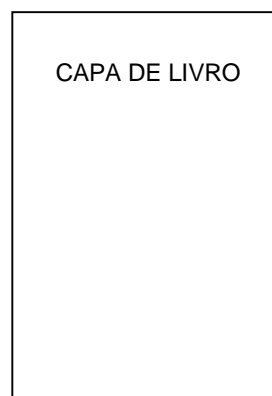
CAPA DE LIVRO

[ed. moçambicana, 2006 / Ndjira]



CAPA DE LIVRO

[ed. portuguesa, 2006 / Caminho]

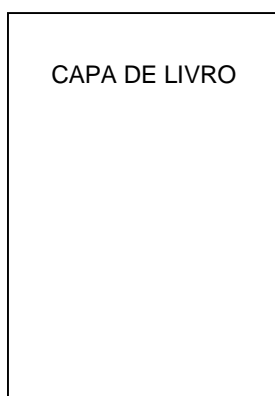


CAPA DE LIVRO

[ed. brasileira, 2006 / Cia. das Letras]

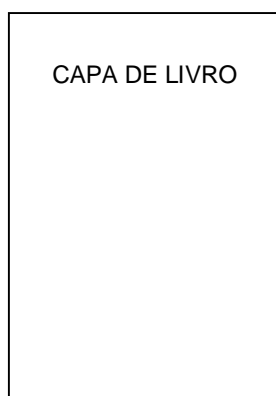
Romance em que se entrelaçam duas histórias, em dois distintos tempos. No presente, conta-se das gentes de Vila Longe e Antigamente, que encontram nas margens de um rio a imagem de uma santa. Santa essa que vem de outro tempo, a outra história contada (baseada em fatos históricos): a da viagem da nau Nossa Senhora da Ajuda, saída de Goa, na Índia, em 1560, comandada pelo jesuíta D. Gonçalo da Silveira, conduzindo a imagem da santa com o fito de catequese ao imperador do Monomotapa, lendária terra do ouro nos sertões moçambicanos. Na nau se cruzam muitos personagens e culturas: escravos, jesuítas, indianos, portugueses. Nos tempos presentes, a pequena Vila Longe se articula para receber a visita de um casal de estudiosos afro-americanos, que ali vêm em busca de histórias de escravos e de um reencontro com as “raízes profundas” da “Mãe África”. Mwadia (“canoa”, na língua *si-nhungwé*), a mulher que encontra a imagem e resolve voltar a Vila Longe, é a personagem que liga esses dois momentos históricos. Como uma “canoa” que pudesse fazer a travessia entre passado e presente, entre Portugal, Índia e Moçambique. É ela que, na tentativa de encontrar um local para a santa, encontra os restos mortais e a arca com documentos de D. Gonçalo da Silveira, documentos esses que usará como “fonte” para preparar encenações de sessões de transe a fim de impressionar os afro-americanos. É nesses transes (que à medida que se dão já não se sabe se ela apenas finge ou se se encontra em estado de possessão) que Mwadia “re-liga” os tempos, em que falas do passado voltam ao presente por sua voz.

XV. VENENOS DE DEUS, REMÉDIOS DO DIABO [romance/2008]



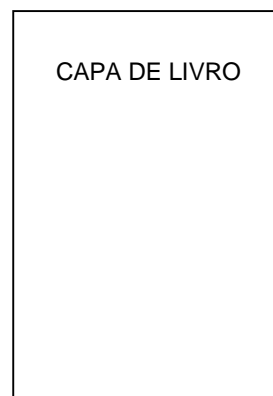
CAPA DE LIVRO

[ed. moçambicana, 2008 / Ndjira]



CAPA DE LIVRO

[ed. portuguesa, 2008 / Caminho]

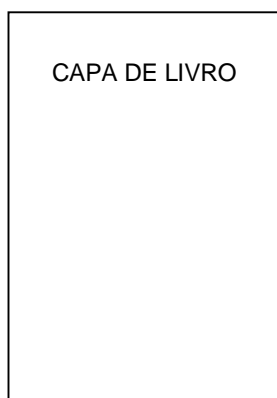


CAPA DE LIVRO

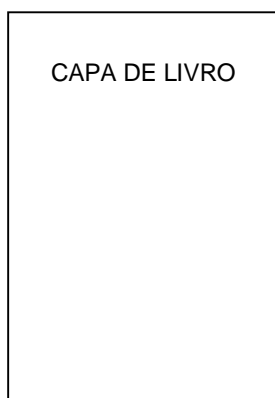
[ed. brasileira, 2008 / Cia. das Letras]

Neste romance é contada a estórea do médico português Sidónio Rosa, que em Portugal apaixonara-se pela mulata moçambicana Deolinda, a quem conhecera num congresso médico. Na busca por sua amada, ele vai para Moçambique, indo a Vila Cacimba, porém sem a encontrar; apenas seus pais, Bartolomeu Sozinho (um velho marinheiro da Companhia Colonial de Navegação) e Munda Sozinho, são por ele localizados. Sidónio passa então a com eles conviver, mediando, nesse convívio, a memória ausente de Deolinda, que porém se faz presente por meio de cartas. É a partir da convivência desses e mais outros personagens (como o administrador Suacelência ou a mulher que espalha flores do esquecimento) que se vão desvelando as estóreas não contadas de Vila Cacimba, nas quais Sidónio Rosa busca, sem encontrar, os passos de Deolinda.

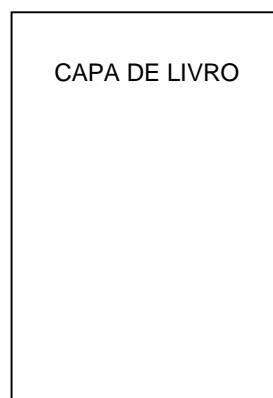
XVI. JESUSALÉM (ANTES DE NASCER O MUNDO) [romance/2009]



[ed. moçambicana, 2009 / Ndjira]

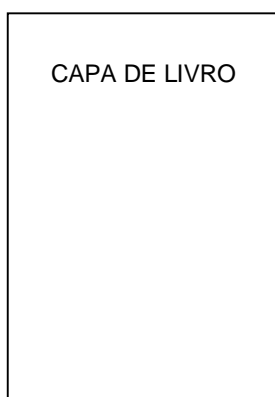


[ed. portuguesa, 2009 / Caminho]

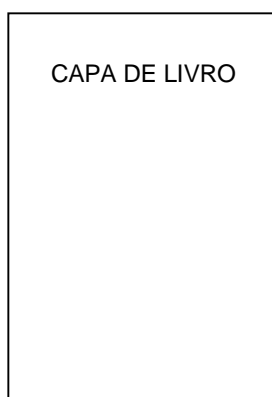


[ed. brasileira, 2009 / Cia. das Letras.
Nela optou-se por um título diverso da edição original.

Romance que narra a história de um homem, mais seus dois filhos, um empregado, uma jumenta e um tio “aproximado”, que saem do mundo e se refugiam num mundo seu, um lugar chamado Jesusalém. Longe de tudo e de todos, esses personagens não deixarão de ser confrontados com o que vem “de fora”. A começar pela chegada de uma mulher portuguesa, Marta, que ali vem em busca de rastros de seu sumido marido. A par dessa estórea, vai sendo contado também sobre esse mundo “de fora” (suas violências, suas desigualdades sociais, seus desmandos), do qual os habitantes de Jesusalém buscavam esquecer. No Brasil, a obra foi intitulada *Antes de nascer o mundo*.

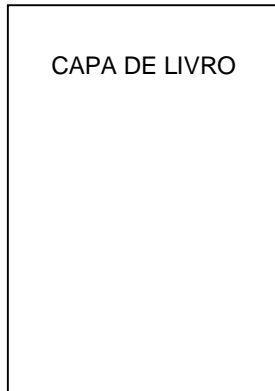
XVII. E SE OBAMA FOSSE AFRICANO E OUTRAS INTERINVENÇÕES [intervenções/2009]

[ed. portuguesa, 2009 / Caminho]



[ed. brasileira, 2011 / Cia. das Letras]

Reunião de textos elaborados para intervenções em eventos, no país e no estrangeiro, em universidades e congressos. Os assuntos tratados respeitam a temáticas diversas: literatura de viagem, influências de Jorge Amado e Guimarães Rosa na literatura moçambicana, lusofonia, violência, a eleição do presidente dos Estados Unidos, Barak Obama, entre outros assuntos.

XVIII. PENSAGEIRO FREQUENTE [crônicas/2010]

[ed. portuguesa, 2010 / Caminho]

Reunião de textos escritos por Mia Couto para a revista de bordo *Índico*, editada pelas Linhas Aéreas de Moçambique. Trata-se de vinte e seis histórias breves, em que o olhar e o pensamento do escritor/biólogo/jornalista se misturam para uma “visita às múltiplas identidades que coexistem numa única nação”, sendo esse “o serviço” dessa escrita, em suas próprias palavras.

FONTES

I. Obras de Mia Couto

1. Ficção

COUTO, Mia. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1996].

_____. *Antes de nascer o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [2009].

_____. *Cada homem é uma raça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998 [1990].

_____. *Contos do nascer da terra*. 5 ed. Lisboa: Caminho, 2002 [1997] (Coleção Outras margens, nº 2).

_____. *Cronicando*. 8 ed. Lisboa: Caminho, 2006 [1991] (Coleção Outras margens, nº 22).

_____. *Estórias abensonhadas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996 [1994].

_____. *Idades cidades divindades*. Lisboa: Caminho, 2007 [2007] (Coleção Outras margens, nº 69).

_____. *Mar me quer*. Maputo: Ndjira, 2000 [2000].

_____. *Na berma de nenhuma estrada e outros contos*. Maputo: Ndjira, 2001 [2001].

_____. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [2006].

_____. *O último voo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [2000].

_____. *Raiz de orvalho e outros poemas*. 3. ed. Lisboa: Caminho, 2001 [1999] (Coleção Uma terra sem amos, nº 105).

_____. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. [1992]

_____. *Tradutor de chuvas*. Lisboa: Caminho, 2011 [2011] (Coleção Outras margens).

_____. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 [2002].

_____. *Venenos de deus, remédios do diabo*. Lisboa: Caminho, 2008 [2008] (Coleção Outras margens, nº 75).

_____. *Vinte e zinco*. Lisboa: Caminho, 1999 [1999] (Coleção Caminho de abril).

_____. *Vozes anoitecidas*. 9 ed. Lisboa: Caminho, 2008 [1986] (Coleção Outras margens, nº 53).

2. Textos de intervenção

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano e outra interinvenções*. Lisboa: Caminho, 2009 [2009] (Coleção Outras margens, nº 79).

_____. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005 [2005] (Coleção Nosso mundo).

_____. *Pensageiro frequente*. Lisboa: Caminho, 2010 [2010] (Coleção Outras margens).

II. Entrevistas

1. Programas Televisivos

COUTO, Mia. Entrevista ao programa *Roda Viva*, julho/2007. São Paulo: TV Cultura, 85 min.

_____. Entrevista a Bia Corrêa do Lago. *Umas palavras*, 2004. Rio de Janeiro: Canal Futura, DVD 1 – Prosadores.

_____. Entrevista ao programa *Grande Entrevista*, com Judite de Sousa, em 21 jun. 2007 [36min, 28seg]. Lisboa: RTP Portugal. Disponível em: <<http://ww1.rtp.pt/multimedia/index.php?tvprog=1436&formato=flv>>. Acesso em 20 nov. 2008.

2. Mídia impressa e internet

COUTO, Mia. A crítica e a criação. Entrevista a Rita Chaves e Tania Macêdo. In *Biblioteca Sonora. Rádio USP*, 14 de agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.radio.usp.br/programa.php?id=2&edicao=060814>>. Acesso em: 10 ago. 2011.

_____. “A Frelimo de hoje dá cobertura a coisas que combateu”. Entrevista a Jeremias Langa. *O País*, 03 abr. 2009, Maputo. Disponível em: <http://www.opais.co.mz/opais/index.php?option=com_content&view=article&id=324:a-frelimo-de-hoje-da-cobertura-a-coisas-que-combateu-&catid=76:entrevistas&itemid=305>. Acesso em: 03 abr. 2009.

_____. A “pureza fascista” da autoridade. Entrevista a Cristina Zarur. *O globo*. Rio de Janeiro, 06 jun. 2006. Suplemento Prosa e Verso.

_____. África espera um olhar do Brasil, diz Mia Couto. Entrevista a Álvaro Bufarah. In *Agência Brasil – Radiobrás*, Especiais. Disponível em: <http://www.radiobras.gov.br/especiais/africa_miacouto/miacouto_capa.htm>. Acesso em: 08 jan. 2009.

_____. Bienal do livro. Travessias Múltiplas. Entrevista a Magela Lima. *Diário do Nordeste*. Fortaleza, 01 set. 2004, Caderno 3. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/arquivo/materia.asp?codigo=186903>>. Acesso em: 03 abr. 2009.

_____. Brincar com a língua. Entrevista a Filomena Serrano. *Jornal de Notícias*. Porto, 08 jun. 2001.

_____. Escrita desarrumada. Mia Couto toma posse na Academia Brasileira de Letras. Entrevista. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 18 nov. 1998.

_____. Entrevista a Álvaro Bufarah. *Agência Brasil - Radiobrás*. Brasília, 2003. Disponível em: <http://www.radiobras.gov.br/especiais/africa_miacouto/miacouto_capa.htm>. Acesso em: 15 jun. 2007.

_____. Entrevista. In CHABAL, Patrick. *Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade*. Lisboa: Vega, 1994 (Coleção Palavra africana), p. 274-291.

_____. Entrevista. Confira a entrevista com Mia Couto, vencedor do V Prêmio Zaffari & Bourbon de Literatura, que trata de sua escrita e da situação da literatura em seu país, Moçambique. In *Portal Literat*, Artigos, Rio de Janeiro, 26

- ago. 2008. Disponível em: <<http://www.literal.com.br/artigos/mia-couto>>. Acesso em: 12 jan. 2009.
- _____. Entrevista. In LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores*. Vol. III. Porto: Fund. Eng. António de Almeida, 1998, p. 995-1040.
- _____. Entrevista. In *Ler*. Lisboa: Círculo de Leitores, nº 55, p. 50-65, 2002
- _____. Entrevista. *Programa Nova África – TV Brasil*. Disponível em: <<http://tvbrasil.ebc.com.br/novaafrica/2010/01/31/mia-couto-fala-sobre-africa-mocambique-beira-e-literatura>>. Acesso em: 02 mar. 2011
- _____. Entrevista. *Programa Roda Viva*, 10 jul. 2007. Entrevista realizada durante a Feira Literária Internacional de Parati – FLIP/2007. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/531/entrevistados/mia_couto_2007.htm>. Acesso em: 12 fev. 2010.
- _____. Entrevista. *Texto editores Moçambique*. Maputo. Disponível em: <<http://mz.textoeditores.com/educacao/entrevistas/index.jsp?id=80>>. Acesso em: 25 out. 2006.
- _____. Espreitando o mundo insólito do contista moçambicano Mia Couto. Entrevista. In: VENÂNCIO, José Carlos. *Literatura e poder na África lusófona*. Lisboa: Ministério da Educação/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992 (Coleção Diálogo, Série Convergência), pp. 107-109.
- _____. Literatura: em entrevista exclusiva, Mia Couto fala sobre seu novo livro. Entrevista a Lia Ceron. *USP On line*, São Paulo, 21 jun. 2006, Cultura. Disponível em: <<http://www.noticias.usp.br/acontece/obterNoticia?codntc=13098&print=s>>. Acesso em: 19 jul. 2006.
- _____. Mia Couto: contador de “estórias abensonhadas”. Entrevista a Catarina Oliveira. *Lusitano*, Lisboa, 10 jun. 2000.
- _____. Mia Couto: escrita falada. Entrevista a Sérgio Vale. In *Discutindo literatura*, nº 16, ano 3, São Paulo: Escala educacional.
- _____. Mia Couto e o exercício da humildade. Entrevista a Marilene Felinto. *Thot*, nº 80 – África. São Paulo: Palas Athena, abr. 2004, p. 47-59.
- _____. Mia Couto revisitado. Entrevista a Elisa Andrade Buzzo. *Digestivo cultural*, São Paulo, 14 set. 2006, Colunas. Disponível em: <<http://www.digestivocultural.com/colunistas/imprimir.asp?codigo=2047>>. Acesso em: 19 jun. 2007.
- _____. “Moçambique é uma ilha”. Entrevista. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 29 ago. 1998.
- _____. Não à reforma ortográfica. Entrevista a Jonas Furtado. *Isto É*. Rio de Janeiro, 26 set. 2007. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/istoe/edicoes/1978/artigo62007-1.htm>>. Acesso em: 03 abr. 2009.
- _____. O Brasil tem uma visão muito mistificada da África. Entrevista a Paula Barcellos. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 ago. 2004. Caderno Idéias. Disponível em: <<http://www.jb.com.br/jb/papel/cadernos/ideias/2004/08/27/joride20040827005.html>>. Acesso em 06 fev. 2005.
- _____. O estorinhador Mia Couto: a poética da diversidade. Entrevista a Celina Martins. *Revista Brasileira de Literatura*. Disponível em:

- <<http://www.rbleditora.com/revista/artigos/celina3.html>>. Acesso em 21 dez. 2005.
- _____. O jogo das reinvenções: uma entrevista com Mia Couto, por Sophia Beal. *Storm-magazine*. Lisboa, 2005, edição 22, mar./abr. Disponível em: <<http://www.storm-magazine.com>>. Acesso em: 22 jun. 2006.
- _____. “O meu segredo é transportar a meninice”. Entrevista a Luísa Jeremias. *A capital*, Lisboa, 08 dez. 2000.
- _____. O prazer quase sensual de contar histórias. Entrevista com Mia Couto. *O globo*, Rio de Janeiro, 30. jun. 2006. Caderno Prosa & verso. Disponível em: <<http://www.flip2007.wordpress.com/2007/06/30/o-prazer-quase-sensual-de-contar-historias-entrevista-com-mia-couto>>. Acesso em: 15 jul. 2007.
- _____. “Posso ter que sair de Moçambique”. Entrevista a Alexandra Lucas Coelho. *Público*, Lisboa, 15 jun. 2000. Disponível em: <<http://macua.blogs.com/mocambiqueparatodos/files/miacoutodenuncia2000.doc>>. Acesso em: 20 mai. 2007.
- _____. “Sou essas duas coisas sem querer ser nenhuma delas”. Entrevista. In *Portal da Literatura*, 26 set. 2006. Disponível em: <<http://www.portaldaliteratura.com/entrevistas.php?id=6>>. Acesso em: 25 nov. 2008.
- _____. “Sou um contrabandista entre dois mundos”. Entrevista a Luísa Jeremias. *A capital*, Lisboa, 25 mai. 2000.
- _____. “Sou um poeta que conta estórias”. Entrevista. *Círculo de Leitores*. Lisboa. Disponível em: <http://www.circuleitores.pt/cl/artigofree.asp?cod_artigo=68379>. Acesso em: 20 jan. 2009.
- _____. “Vivemos a vertigem do caos”, diz escritor moçambicano. Entrevista a Ubiratan Brasil. *O Estadão*, São Paulo, 16 jun. 2007, Letras. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/ext/inc/print/print.htm>>. Acesso em: 18 jun. 2007.

III. Outros textos de Mia Couto

- COUTO, Mia. Carlos Cardoso – elogio fúnebre por Mia Couto (extracto da mensagem à família e amigos próximos). *O mundo em Português*. Lisboa: Instituto de Estudos Estratégicos e Internacionais (IEEI), Ano II, nº 15, dez. 2000, p. 9.
- _____. Economia – a fronteira da cultura. *Macua de Moçambique*. Maputo, 30 set. 2003. Texto apresentado na Associação Moçambicana de Economistas. Disponível em: <http://www.macua.org/miacouto/Mia_Couto_Amecon2003.htm>. Acesso em: 16 fev. 2006.
- _____. Lembrança de um outro Brasil. In ARAGÃO, Claudene; VASCONCELOS, Vânia (Org.). *Travessias literárias: memória da 6ª Bienal Internacional do Livro do Ceará 2004*. Fortaleza: SECUT, 2006 (Coleção Nossa Cultura, Série Documenta), p. 106.
- _____. Moçambique: 30 anos de independência. Conferência realizada em Deza Traverse-Suíça, em 16 jun. 2005. *Triplov*, Lisboa, 2005. Disponível em: <http://triplov.com/letras/mia_couto/mozambique/convite.htm>. Acesso em: 19 dez. 2005.

- _____. Os sete sapatos sujos. *Triplov*, Lisboa, 2005. Disponível em: <http://triplov.com/letras/mia_couto/sete_sapatos2.htm>. Acesso em: 19 dez. 2005.
- _____. Palavras proferidas por Mia Couto na entrega do Prémio Mário António, da Fundação Calouste Gulbenkian, em 12 de junho de 2001. In *O último voo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. Perguntas à língua portuguesa. *Autores africanos do Rovuma ao Maputo*. Disponível em: <<http://www.cern.ch/~pintopc/www.africa/Africa.htm>>. Acesso em: 11 abr 1997.
- _____. Plastificar a cidade?. *Macua de Moçambique*, Maputo, 20 fev. 2004. Texto publicado no jornal *Savana*, caderno A asa da letra. Disponível em: <<http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoinSAVANA20.02.04.htm>>. Acesso em: 14 set. 2006.
- _____. Texto de contracapa. In SAÚTE, Nelson. *O rio dos bons sinais*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007.
- _____. Um retrato sem moldura. Prefácio. In HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005, p. 11-12.

IV. Literatura moçambicana

- CASSAMO, Suleiman. *O regresso do morto*. Lisboa: Caminho, 1997.
- _____. *Palestra para um morto*. Lisboa: Caminho, 1999.
- CHIZIANE, Paulina. *O sétimo juramento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.
- COELHO, João Paulo Borges. *As duas sombras do rio*. Lisboa: Caminho, 2003.
- _____. *Crónica da rua 513.2*. Lisboa: Caminho, 2006.
- CRAVEIRINHA, José. *José Craveirinha: antologia poética*. Organização de Ana Mafalda Leite. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- _____. *Obra poética I*. Lisboa: Caminho, 1999.
- _____. *Poemas da prisão*. Lisboa: Texto Editora, 2004.
- HONWANA, Luís Bernardo. *Nós matamos o cão tinoso*. São Paulo: Ática, 1980 (Coleção Autores africanos).
- JOÃO, Mutimati Barnabé. *Eu, o povo*. Lisboa: Cotovia, 2008.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. 2 ed. Lisboa: Caminho, 1998.
- KNOPLI, Rui. *Rui Knopli: antologia poética*. Organização de Eugénio Lisboa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- PANGUANA, Marcelo. *As vozes que falam de verdade*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1987.
- SAÚTE, Nelson (Org.). *Nunca mais é sábado: antologia de poesia moçambicana*. Lisboa: Dom Quixote, 2004.
- _____. *O rio dos bons sinais*. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007.
- TOMÉ, Tânia. *Agarra-me o sol por trás (e outros escritos & melodias)*. São Paulo: Escrituras, 2010.

VIEIRA, Sérgio. *Também memória do povo*. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1983.

IV. Outros [documentação diversa: entrevista de escritores, documentação institucional, etc.]

COMPANHIA DE MOÇAMBIQUE (1892-1934). *Documentario fotográfico apresentado na Primeira Exposição Colonial Portuguesa*. Lisboa: Sociedade Nacional de Tipografia, 1934.

CRAVEIRINHA, José. Entrevista. In LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores*. Vol. I. Porto: Fund. Engº António de Almeida, 1998.

_____. Prefácio. In COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. 9 ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2008.

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. *História de Moçambique: primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores (200/300 – 1886)*. Maputo: Tempo/UEM, 1982.

ENES, António. *Moçambique. Relatório apresentado ao Govêrno*. 3. ed. Lisboa: Divisão de publicações e biblioteca/Agência Geral das Colónias/Ministério das Colónias, 1946.

ESTATUTO DOS INDÍGENAS PORTUGUESES DAS PROVÍNCIAS DA GUINÉ, ANGOLA E MOÇAMBIQUE (Anotado por José Carlos Ney Ferreira e Vasco Soares da Veiga). Lisboa: Topografia-escola da Cadeia Penitenciária de Lisboa, 1957.

FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE. *Estatutos e programa*. Disponível em: <<http://www.frelimo.org.mz>>. Acesso em: 18 set. 2008.

_____. *História de Moçambique*. Lisboa: Afrontamento, 1971.

_____. Mensagem por ocasião do 31º aniversário da proclamação da independência nacional. Maputo, jun. 2006. Disponível em: <<http://www.frelimo.org.mz/docs/25dejunho.pdf>>. Acesso em: 29 jun. 2006.

FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks: Ed. Universidade, 2001.

_____. *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA [Moçambique]. *III Recenseamento Geral da População*. Maputo. Disponível em: <<http://www.ine.gov.mz/censo2007>>. Acesso em 25 jul. 2010

LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores*. 3 vol. Porto: Fund. Engº António de Almeida, 1998.

LEMONS, Virgílio. Entrevista. In LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores – Vol. I*. Porto: Fundação Engº António de Almeida, 1998.

MACHEL, Samora. *A educação é uma tarefa de todos nós: orientações do presidente Samora Machel no início do ano lectivo de 1978*. Maputo: Tipografia Notícias, 1978.

- _____. *A luta armada começou em Manica e Sofala*. Publicado em “A voz da revolução”, nº 2, jul./ago. 1972. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/ALUTAARMADA.htm>>. Acesso em 07 fev. 2009.
- _____. *A luta continua*. Pronunciamento em Queluz. 30 jul. 1974. Publicado em “A voz da revolução”, 21 jan. 1974. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/lutacontinua.htm>>. Acesso em 07 fev. 2009.
- _____. *Declaramos guerra ao inimigo interno – Moçambique 1980*. Discurso pronunciado em 18 mar. 1980. São Paulo: Ed. Quilombo, 1980.
- _____. Educar al hombre para vencer la guerra, crear una sociedad nueva y desarrollar la patria. In _____. *FRELIMO: documentos fundamentales del Frente de Liberación de Mozambique*. Barcelona: Anagrama, 1975.
- _____. *Estabelecer o poder popular para servir às massas*. Rio de Janeiro: Coderci, 1979.
- _____. *Mensagem ao povo de Moçambique – por ocasião da tomada de posse do governo de transição em 20 de setembro de 1974*. Porto: Edições Afrontamento, 1974 (Coleção Libertação dos povos das colónias, nº 6).
- _____. *Mensagem aos militantes da Frelimo e ao povo moçambicano por ocasião do golpe de estado em Portugal*. Publicado em “A voz da revolução”, 21 jan. 1974. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/MENSAGEM.htm>>. Acesso em 07 fev. 2009.
- _____. *No trabalho sanitário materializaremos o princípio de que a revolução liberta o povo*. Pronunciamento em novembro de 1971. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/NOTRABALHOSANITARIO.htm>>. Acesso em 07 fev. 2009.
- _____. *O processo da revolução democrática popular em Moçambique*. Maputo: Edições Frelimo, 1974
- _____. *Pela independência imediata e total de Moçambique*. Publicado em “A voz da revolução”, nº 15, jan./fev. 1973. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/PELAINDEPENDENCIA.htm>>. Acesso em 07 fev. 2009.
- _____. *Produzir é aprender. Aprender para produzir e lutar melhor*. Publicação que iniciou o Departamento de Informação e Propaganda da Frelimo, em 1971. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/PRODUZIR.htm>>. Acesso em 07 fev. 2009.
- MATUSSE, Renato Manuel; BODSTEIN, Airton; BARROS, Angela Maria Abreu de. Análise e avaliação do sistema de gestão de calamidades em Moçambique. Texto apresentado no *V Seminário Internacional de Defesa Civil*. São Paulo, 18-20 nov. 2009. Anais eletrônico. Disponível em: <<http://www.defencil.gov.br>>. Acesso em: 30. Jul. 2010.
- MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Trad. Maria da Graça Forjaz. Porto: Afrontamento, 1975 [Tradução a partir de: *The struggle for Mozambique* Harmondsworth: Penguin Books, 1969].
- PETRAQUIM, Luís Carlos. Entrevista. In LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores*. Vol. III. Porto: Fund. Engº António de Almeida, 1998.
- _____. Como se fosse um prefácio. In COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. 9 ed. Lisboa: Caminho, 2008.
- REPÓRTERES SEM FRONTEIRAS. *Três anos após o assassinio de Carlos Cardoso, nem todos os responsáveis foram identificados*. Dossiê elaborado por Jean-

- François Julliard, nov. 2003. Disponível em: <<http://www.rsf.org>>. Acesso em: 16 abr. 2007.
- REVISTA TEMPO, número especial, 25 jun. 1975. Maputo: Tempográfica, 1975, p. 29. Disponível em: <<http://www.xiconhoca.org/TEMPO/ESPECIAL25JUN1975.index.htm>>. Acesso em: 18 jun. 2009.
- RODRIGUES, Luís Barbosa; ALVES, Sílvia; NGUENHA, João. *Constituição da República de Moçambique e legislação constitucional*. Coimbra: Almedina, 2006.
- SANTOS, Marcelino dos. Entrevista. In MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do colonialismo e da guerra*. Lisboa: Edições Asa, 2006.
- TEIXEIRA, Isaiás Gomes. Entrevista. *Os meus livros*. Lisboa: Entusiasmo media publicações, nº 60, fev. 2008.
- WHITE, Eduardo. Entrevista. In LABAN, Michel. *Moçambique: encontro com escritores*. Vol. III. Porto: Fund. Eng^o António de Almeida, 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(História, Ciências Sociais, Estudos literários, Estudos teóricos, Literatura)

- ABDALA JÚNIOR, Benjamin. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagens, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AHMAD, Aijaz. Teoria literária e a “literatura do terceiro mundo”: alguns contextos. In *Linhagens do presente*. Trad. Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2002, pp. 53-81.
- ALBUQUERQUE, Orlando de; MOTTA, José Ferraz. *História da literatura em Moçambique*. Braga(Portugal): Edições APPACDM Distrital de Braga, 1998.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 3 ed. Recife: FJN/Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2006.
- _____. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru-SP: Edusc, 2007.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. Introdução. BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Trad. Eduardo de Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- APPIAH, Kwame Anthony. Las exigencias de la identidad. In *La ética de la identidad*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz, 2007.
- _____. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Luciana. Nau da ficção portuguesa. *EntreLivros*, nº 23, ano 2, São Paulo: Duetto editorial, 2007.
- BAGNOL, Brigitte. *Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. Análise social*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, vol. XLIII, 2º trimestre, nº 187, pp. 252-272, 2008.
- BASTO, Maria Benedita. *A guerra das escritas: literatura, nação e teoria pós-colonial em Moçambique*. Viseu: Vendaval, 2006.
- _____. Relendo a literatura moçambicana dos anos 80. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008.
- BEZERRA, Kátia da Costa. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra: a tensa re-escrita da nação moçambicana. Estudos portugueses e africanos*, nº 43/44, Campinas-SP: IEL/Unicamp, 2004.
- BHABHA, Homi K. Democracia des-realizada. In *Tempo brasileiro*, nº 148, jan.-mar. 2002, Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002.
- _____. Ética e estética do globalismo: uma perspectiva pós-colonial. In BHABHA, Homi K. et. al. *A urgência da teoria*. Trad. Catarina Mira et. al. Lisboa: Tinta da China/Fund. Calouste Gulbenkian, 2007.
- _____. (Comp.). *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Trad. María G. Ubaldini. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

- _____. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila. et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BALAKRISHNAN, Gopal. A imaginação nacional. In ____ (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- _____. (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- BORGES, Edson. *Estado e cultura: a práxis cultural da Frente de Libertação de Moçambique (1962-1982)*. 1997. 276 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FFLCH/USP, São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O poder simbólico*. 12 ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BROKE-ROSE, Christine. História palimpsesta. In ECO, Umberto. (Org.). *Interpretação e superinterpretação*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. Trad. Klauss Brandini Gerhart e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Unesp, 2002.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Unesp, 2009.
- CÂNDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Porto: Afrontamento, 1995.
- CARENA, Carlo. Ruína/Restauo. In *Enciclopédia Einaudi*, Vol. I – Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 107-129.
- CARVALHO, Clara; PINA-CABRAL, João de (Orgs.). *A persistência da história: passado em contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
- CASAL, Adolfo Yánez. A crise da produção familiar e as aldeias comunais em Moçambique. *Revista internacional de estudos africanos*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, nº 8-9, pp. 157-190, 1988.
- CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1998.
- _____. *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Afrontamento, 2007.
- CATROGA, Fernando. *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Almedina, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2 ed. Trad. Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Trad. Cristina Nunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHATTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? In BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- _____. *Colonialismo, modernidade e política*. Trad. Fábio Baqueiro Figueiredo. Salvador: EdUFBA; CEAO, 2004.
- CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (Orgs.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas*

de língua portuguesa. São Paulo: Alameda, 2006.

- COELHO, João Paulo Borges. Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta: sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas. *Lusotopie - Violences et contrôle de la violence au Brésil, en Afrique et à Goa*, Paris: Éditions Karthala, 2003, pp. 175-193. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/borges2003.pdf>> Acesso em 18 nov. 2005.
- _____. E depois de Caliban? A história e os caminhos da literatura no Moçambique contemporâneo. In GALVES, Charote et. al. (Org.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas-SP: Ed. Unicam, 2009.
- _____. Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique rural. In SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 217-251
- _____. Um itinerário histórico da moçambicanidade. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (Coord.). *Portugal na viragem do século. Língua portuguesa: a herança comum*. (Cadernos do Pavilhão de Portugal, Expo'98). Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- COLAÇO, João Carlos. Trabalho como política em Moçambique: do período colonial ao regime socialista. In FRY, Peter. (Org.) *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001.
- COSTA, Luana Antunes. *Pelas águas mestiças da história: uma leitura de O outro pé da sereia* de Mia Couto. Niterói-RJ: EdUFRJ, 2010.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 3 ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____. Notas de um companheiro de viagem. In FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. 3 ed. rev. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- _____. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EdUERJ, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce A. Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora-MG: Ed. UFJF, 2005.
- FERREIRA, Eduardo de Sousa. *O fim de uma era: o colonialismo português em África*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.
- FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa* (2 volumes). Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, Secretaria de Estado da Investigação Científica, Ministério da Educação e Investigação Científica, 1997.
- FLORÊNCIO, Fernando. *Ao encontro dos mambos: autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- _____. Christian Geffray e a antropologia da guerra: ainda a propósito de La cause des armes au Mozambique. *Etnográfica – Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*. Lisboa: CEAS/ISCTE, vol. VI, nº 2, p. 347-364, 2002.

- FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. *Mia Couto: espaços ficcionais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor*. 6 ed. Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Veja, 2006.
- FRY, Peter. (Org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001.
- GALVES, Charlotte et. al. (Org.). *África-Brasil: caminhos da língua portuguesa*. Campinas-SP: Ed. Unicam, 2009.
- GARCIA, José Luís Lima. O mito de Gungunhana na ideologia nacionalista de Moçambique. In TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (Orgs.). *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa Universitária, 2008, p. 131-147.
- GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Trad. Adelaide Odete Ferreira. Porto: Afrontamento, 1991.
- GENETTE, Gérard. *Paratextos editoriais*. Trad. Álvaro Faleiros. Cotia-SP: Ateliê editorial, 2009.
- GIANTURCO, Leone. *Moçambique, Sant'Egidio e a paz*. Roma: Comunidade Sant'Egidio, 2002.
- GOLDMANN, Lucien. "El todo y las partes". In *El hombre y lo absoluto: Le Dieu caché*. Barcelona, Ed. Península, 1968.
- GRAÇA, Pedro Borges. A construção da nação em África: ambivalência cultural de Moçambique. Coimbra: Almedina, 2005.
- GRANJO, Paulo. Dragões, régulos e fábricas: espíritos e racionalidade tecnológica na indústria moçambicana. *Etnográfica* - Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social. Lisboa: CEAS/ISCTE, vol. XLIII, nº 187, p. 223-249, 2008.
- GUEDES, Armando Marques. A identidade, a propaganda e o nacionalismo: o projecto de leitorados de língua e cultura portuguesas, 1921-1997. *Lusotopie* - Des protestantismes em "lusophonie catholique", Paris, 1998, pp. 107-132. Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/guedes98.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2005.
- GUIMARÃES, Manuel Luiz Salgado. Prefácio. In ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru-SP: Edusc, 2007.
- GUSMÃO, Manuel. Da literatura enquanto construção histórica. In BUESCU, Helena; DUARTE, João Ferreira; GUSMÃO, Manuel (Org.). *Floresta encantada: novos caminhos da literatura comparada*. Lisboa: Dom Quixote, 2001, p. 181-224.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 8 ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HAMILTON, Russell G. A literatura dos PALOP e a teoria pós-colonial. *Via atlântica* – Revista do Departamento de letras clássicas e vernáculas da FFLCH-USP, São Paulo, nº 3, p. 12-22, 1999.
- HARTOG, François. Tempos do mundo, história, escrita da história. In SALGADO, Manuel Luiz (Org.). *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.
- HOBSBAWM, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2 ed. Trad.

- Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 4 ed. Trad. Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por ela, 2003.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- ISAACMAN, Allen F; ISAACMAN, Barbara. *A tradição de resistência em Moçambique: o Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.
- JOSÉ, Adriano Cristiano. Revolução e identidades nacionais em Moçambique: diálogos (in)confessados. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008.
- JESUS, José Manuel Duarte de. *Eduardo Mondlane: um homem a abater*. Coimbra: Almedina, 2010.
- KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In *História geral da África – Vol. VIII*. Brasília: Unesco, 2010, p. 565-602 (p. 584). Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasilia>>. Acesso em: 28 jan. 2011.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*, vol. I. 2 ed. rev. e atual. Trad. Américo de Carvalho. Mem Martins(Portugal): Publicações Euro-América, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Vilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LARANJEIRA, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- Le GOFF, Jacques. Passado/presente. In *Enciclopédia Einaudi, vol. 1 – Memória-História*. Trad. Irene Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1984, p. 293-310.
- LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Colibri, 2003.
- LEITE, Bertha. *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946.
- LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LOBATO, Alexandre. *Evolução administrativa e económica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.
- LOPES, Armando Jorge. Reflexões sobre a situação linguística de Moçambique. In CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania. *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro. Edições, 2004.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Presença, s/d.
- M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações – Tomo II (do século XIX aos nossos dias)*. 2 ed. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Colibri, 2007.
- MAALOUF, Amin. *As identidades assassinas*. 2 ed. Trad. Susana Serras Pereira.

- Lisboa: Difel, 2002.
- MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 24, nº 70, jun. 2009, pp. 17-35.
- _____. O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a “Geração de 95”. In FRY, Peter (Org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001.
- MACÊDO, Tania; MAQUÊA, Vera. *Literatura de língua portuguesa: marcos e marcas – Moçambique*. São Paulo: Arte e Ciência, 2007.
- MARGARIDO, Alfredo. *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições universitárias lusófonas, 2000.
- MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? *Ipotesi – revista de estudos literários*. Juiz de Fora-MG: Ed. UFJF, vol. 10, nºs 1 e 2, pp. 33-44, 2006.
- MATEUS, Dalila Cabrita. *A PIDE/DGS na Guerra Colonial – 1961-1974*. Lisboa: Terramar, 2004.
- MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do colonialismo e da guerra*. Lisboa: Edições Asa, 2006.
- MATEUS, Dalila Cabrita; MATEUS, Álvaro. *Nacionalistas de Moçambique: da luta armada à independência*. Alfragide(Portugal): Texto editores, 2010.
- MATTELART, Armand; NEVEU, Armand. *Introdução aos Estudos Culturais*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola editorial, 2004.
- MATUSSE, Renato Manuel; BODSTEIN, Airton; BARROS, Angela Maria Abreu de. Análise e avaliação do sistema de gestão de calamidades em Moçambique. V *Seminário Internacional de Defesa Civil*. São Paulo, 18-20 nov. 2009. Anais eletrônico. Disponível em: <<http://www.defencil.gov.br>>. Acesso em: 30. Jul. 2010.
- MAZRUI, Ali A. O desenvolvimento da literatura moderna. In *História geral da África – Vol. VIII*. Brasília: Unesco, 2010, p. 663-696. Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasil>>. Acesso em: 28 jan. 2011.
- _____. “Procurai primeiro o reino político...”. In *História geral da África*, vol. VIII. Brasília: Unesco, 2010, p. 663-696. Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasil>>. Acesso em: 28 jan. 2011.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Trad. Patrícia Farias. *Estudos afro-asiáticos*, Salvador, ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.
- MENDES, Francisco Fabiano de Freitas. Ponto de fuga: tempo, fome, fala e poder em ‘Vidas Secas’ e ‘São Bernardo’. 2004. 203 f. Dissertação (Mestrado em História Social). Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- MENDONÇA, Fátima. Literaturas emergentes, identidades e cânone. In RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008.
- MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES; Almedina, 2009, pp. 177-214.
- NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.
- _____. Literatura moçambicana: os trilhos e as margens. In RIBEIRO, Margarida

- Calafate; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008.
- PAIVA E PONA, A. P. *Dos primeiros trabalhos dos portugueses no Monomotapa. O Padre D. Gonçalo da Silveira, 1560*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1808. Disponível em: <<http://purl.pt>>. Acesso em: 17 mai. 2011.
- PELISSIÉR, René. *História de Moçambique: formação e oposição, 1854-1918*. Vol. I e II. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.
- PEPETELA [Luís Carlos Pestana]. *Lueji, o nascimento de um império*. Lisboa: Dom Quixote, 2003.
- _____. *A geração da utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____. *Predadores*. Lisboa: Dom Quixote, 2005.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e Literatura: uma velha-nova história. In *Nuevo Mundo Mundo Nuevos, Debates*, 2006. Disponível em: <<http://www.nuevomundo.revues.org/pdf/1560>>. Acesso em: 09 abr. 2009.
- PIMENTA, Fernando Tavares. *Branco de Angola: autonomismo e nacionalismo (1900-1961)*. Coimbra: Minerva, 2005.
- PINA-CABRAL, João de. Cisma e continuidade em Moçambique. In CARVALHO, Clara; PINA-CABRAL, João de (Orgs.). *A persistência da história: passado em contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/ICS, 2004, p. 375-393.
- PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade: Fapesp, 1998.
- RAMALHO, Maria Irene; RIBEIRO, António Sousa Ribeiro (Orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Lisboa: Afrontamento, 2001.
- RAMOS, Francisco Régis Lopes. Fundadores e fundamentos: José de Alencar e a escrita sobre o passado cearense. In *Anais do Museu Histórico Nacional*, vol. 41, Rio de Janeiro.
- REIS, Eliana Lourenço de. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1999.
- REIS, João C. (Org.). *A empresa da conquista do senhorio do Monomotapa*. Lisboa: Heuris, 1984.
- RENAN, Ernest. O que é uma nação? Trad. Glaydson José da Silva In *Revista Aulas*, vol. 1, Campinas: Unicamp, 2000. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~aulas/VOLUME01/ernest.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2011.
- RIBEIRO, Margarida Calafate; MENESES, Maria Paula (Org.). *Moçambique: das palavras escritas*. Porto: Afrontamento, 2008.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et. al. Campinas-SP: Unicamp, 2007.
- _____. *Tempo e narrativa - Vol. I (A intriga e a narrativa histórica)*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *Tempo e narrativa - Vol. III (O tempo narrado)*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- RITA-FERREIRA, António. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigação

- Científica do Ultramar, 1982.
- RITA-FERREIRA, António. *Pequena história de Moçambique pré-colonial*. Lourenço Marques(Maputo): Fundo de Turismo, 1975.
- ROCHA, Enilce Albergaria. Os vocábulos em “des” nas escritas de Édouard Glissant e Mia Couto. In CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (Orgs.). *Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. São Paulo: Alameda, 2006.
- ROCHA, Ilídio. *A imprensa de Moçambique: história e catálogo (1854-1975)*. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.
- ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda. *Portugal na viragem do século. Língua portuguesa: a herança comum*. (Cadernos do Pavilhão de Portugal, Expo'98). Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (Ed. Companhia de bolso).
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In RAMALHO, Maria Irene; RIBEIRO, António Sousa Ribeiro (Orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Lisboa: Afrontamento, 2001.
- SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. São Paulo: Alameda, 2010.
- SARLO, Beatriz. Raymond Williams: uma releitura. In *Paisagens imaginárias*. São Paulo: Edusp, 1997.
- SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. *A magia das letras africanas: ensaios sobre as literaturas de Angola e Moçambique e outros diálogos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SILVA, Ana Cláudia da. A história revisitada nas epígrafes de *O outro pé da sereia. Estação literária*, Vol. 2, 2008, Campinas-SP. Disponível em: <<http://www.uel.br/pos/letras/EL>>. Acesso em: 22 mai. 2011.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 8 ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SOPA, António. Editoras em Moçambique. In CRISTÓVÃO, Fernando (Dir. e Coord.). *Dicionário temático da lusofonia*. Lisboa: Texto editores, 2005.
- SOUSA, João Tiago. Eduardo Mondlane: resistência e revolução (1920-1969). Caminhos de um projecto de investigação. In *Estudos do século XX*, nº 3, Coimbra: Quarteto, 2003, p. 351-382.
- _____. SOUSA, João Tiago. Eduardo Mondlane e a luta pela independência de Moçambique. In TORGAL, Luís Reis et. al. (Coords.). *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 149-159.
- SOUZA, Lynn Mário T. Meneses de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In ABDALA JÚNIOR, Benjamin. (Org.). *Margens da cultura: mestiçagens, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- SUMICH, Jason. Construir uma nação: ideologias de modernidade da elite

- moçambicana. *Análise Social*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, vol. 43, nº 187, p. 319-345, 2008.
- TEDESCO, Maria do Carmo Ferraz. *Narrativas de moçambicanidade: os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional*. 2008. 227 f. Tese (Doutorado em História Cultural) – Universidade de Brasília.
- THOMAZ, Omar Ribeiro; CACCIA-BAVA, Emiliano de Castro. Introdução. Moçambique em movimento: dados quantitativos. In FRY, Peter (Org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. Prefácio. In CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Unesp, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- TORGAL, Luís Reis. *Estados Novos, Estado Novo – vol. I*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (Orgs.). *Comunidades imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa Universitária, 2008.
- TROUCHE, André. *América: história e ficção*. Niterói-RJ: EdUFRJ, 2006.
- VAN DIS, Adriaan. Línguas roubadas. Trad. Irene Fialho. In *Camões – Revista de letras e culturas lusófonas*, nº 6 (Pontes Lusófonas II), jul./set. 1999. Lisboa: Instituto Camões.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. 4 ed. Trad. Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília-DF: Ed. UNB, 2008.
- VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu reino*. Lisboa: Colibri, 1996.
- _____. *Gungunhana: grandeza e decadência de um império africano*. Lisboa: Colibri, 1999.
- WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2009.
- WHITE, Hayden. A questão da narrativa na teoria histórica contemporânea. Trad. Bruno Gambarotto. In NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogerio F. (Orgs.). *Nova história em perséctiva – Vol. I*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, pp. 438-483.
- _____. As ficções da representação factual. Trad. Marina Santos. In SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 2005, pp. 43-61.
- _____. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. Trad. José Laurêncio de Melo. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- WILLIAMS, Raymond Williams. *Marxismo e literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Trad. Sandra G. Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2007.