

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO EM TEORIA DA LITERATURA

FLÁVIA MAIA GUIMARÃES



ENTRE O RECEIO DA MEMÓRIA E O DESEJO DA PALAVRA:
análise das obras *O último vôo do flamingo* e *Um rio chamado tempo, uma
casa chamada Terra*, do escritor Mia Couto

RECIFE

2009

FLÁVIA MAIA GUIMARÃES

ENTRE O RECEIO DA MEMÓRIA E O DESEJO DA PALAVRA:
análise das obras *O último vôo do flamingo* e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra*, do escritor Mia Couto

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Teoria da Literatura, na linha de Literatura e Estudos Culturais.

Orientador:

PROF. DR. ROLAND GERHARD MIKE WALTER

RECIFE

2009

Guimarães, Flávia Maia

Entre o receio da memória e o desejo da palavra:
análise das obras *O último voo do flamingo* e *Um rio chamado
tempo, uma casa chamada terra*, do escritor Mia Couto / Flávia
Maia Guimarães. - Recife: O Autor, 2009.

145 folhas: il., fig.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CAC. Letras, 2009.

Inclui bibliografia e anexos.

1. Literatura africana (Português). 2. Couto, Mia -
Crítica. 3. Literatura pós-colonial - Moçambique. I. Título.

896
896

CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)

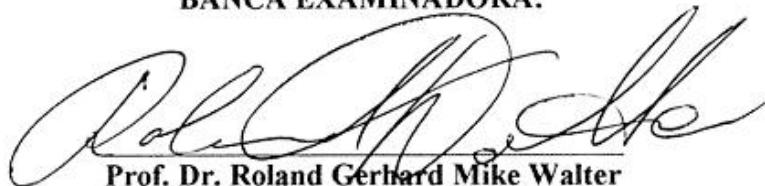
UFPE
CAC 2009-62

FLÁVIA MAIA GUIMARÃES

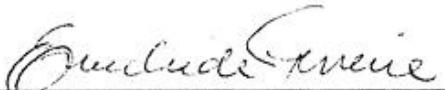
Entre o Receio da Memória e o Desejo da Palavra: Uma Análise das Obras O Último Voo do Flamingo e Um Rio Chamado Tempo, Uma Casa Chamada Terra do Escritor Mia Couto.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em Teoria da Literatura.

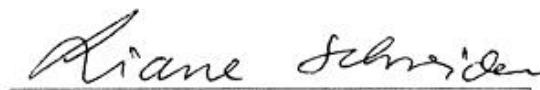
BANCA EXAMINADORA:



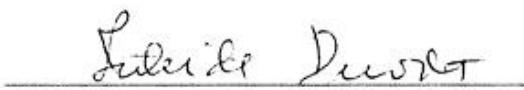
Prof. Dr. Roland Gérhard Mike Walter
Orientador – LETRAS - UFPE



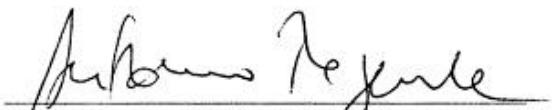
Profª Drª. Ermelinda Maria Araújo Ferreira
LETRAS - UFPE



Profª. Drª. Liane Schneider
LETRAS - UFPE



Profª. Drª. Francisca Zuleide Duarte de Souza
LETRAS - UEPB



Prof. Dr. Antônio Paulo de Moraes Rezende
HISTÓRIA - UFPE

Recife – PE
2009

DEDICATÓRIA



Ilustração 1

Poetry Africa number 10

Victor Mavedzenge

À vida!

AGRADECIMENTOS

À vida, ao milagre da existência!

Ao sol, ao mar, ao céu e às matas, pela propriedade de me vivificar;

Pela oportunidade de me debruçar no estudo da Literatura;

Ao Prof. Roland Walter, por me acompanhar nessa trajetória acadêmica, sempre trazendo contribuições teóricas e pessoais;

À irreverência criativa do pensamento de Joachin Sebastién;

À poética de ser e ensinar dos professores Lourival Holanda e Antônio Paulo Rezende;

À Profª Liane Schneider, pela prontidão e generosa atenção às minhas solicitações acadêmicas;

À Profª Zuleide Duarte, pelas pertinentes observações feitas a esta pesquisa, com palavras de estímulo e de afetividade, no momento da qualificação;

À Profª Ermelinda Ferreira, pela disponibilidade em participar de minha Banca;

À Profª Simone Schmidt, por ter disponibilizado o rico acervo de sua biblioteca particular, propiciando-me o prazer de conhecer a obra de Mia Couto;

Às instigantes aulas dos professores Alfredo Cordivola, Sônia Ramalho e Yaracilda;

Às valiosas amigas, irmãs e prestimosas colegas, Carmen Sevilla e Fabiana Ferreira, por suas presenças desde a seleção até o presente, amparando-me com subsídios práticos, acadêmicos e, sobretudo, afetivos, nos momentos em que tudo parecia não ser mais possível.

À presença incentivadora da amiga, irmã e colega, Ana Coutinho, no percurso de descoberta do universo Afro;

À Profª Ester Vieira de Souza, pelas iniciais leituras do presente trabalho;

À Sheva e Siméia, por suas colaborações;

A todos (as) os (as) colegas, com quem estabeleci um encontro e tive ricas conversas acadêmicas e pessoais: Ana Adelaide, Tânia Lima, Brenda Carlos e Flávia Santos;

Ao meu pai, por me ter despertado o gosto pela literatura e me ensinado uma solidariedade crítica com os menos favorecidos, além de sua espontânea coleta de artigos em jornais sobre Literatura Africana.

À Celinha, pela amorosa companhia, imprescindíveis cuidados a minha pessoa, incentivo nas horas difíceis e atenção dedicada ao restabelecimento de minha saúde;

Ao menino Lucas, pelas renovadas alegrias e o desabrochar de um novo amor!

À constante, incansável e criativa companhia de Chico, meu amado gato

Aos/Às querida(o)s amiga(o)s e familiares, que compreenderam minhas indelicadas ausências em suas vidas: Ângela, Angelina, Derzu, Dudui, Gilberta, Hilda, Lucinha, Luiz, Márcia Luciana, Mara, Marluce, Sérgio Bernardo, Sidna e tia Diva;

Aos familiares recifenses, que me acolheram durante minha estadia nesta cidade: tia Toinha, tio Paulo, tia Zuila, meus primos Fátima, Eduardo, Sérgio e suas famílias;

A Romero, pelos cuidados profissionais que me dedicou;

À equipe da Biblioteca Livro em Roda, pelo retorno ao lúdico;

Às parceiras da Cunhã Coletivo Feminista, pela energia favorável e incentivadora;

A cada uma e a cada um dos professores que compõem o Departamento de Fundamentação da Educação do Centro de Educação da UFPB, pelo suporte efetivo ao meu afastamento;

A Jozenaldo Gama Barreto, secretário da Coordenadoria Geral de Capacitação Docente da UFPB, pela competência e dedicação em seu trabalho;

À coordenação do Programa de Pós-graduação em Letras;

À Diva Rego e a Jozaías Santos, pela presteza nas providências cotidianas;

Ao Programa Institucional de Capacitação Docente e Técnica, pela concessão de bolsa, o que facilitou a execução deste trabalho.

**Preciso ser um outro
para ser eu mesmo**

**Sou grão de rocha
Sou o vento que a desgasta**

**Sou pólen sem insecto
Sou areia sustentando o sexo das árvores**

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

**No mundo que combato
morro
no mundo por que luto
nasço**

(Mia Couto, 1999)

RESUMO

O objetivo principal desta tese é analisar, em dois romances do autor moçambicano Mia Couto - *O último voo do flamingo* (2005) e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra* (2003) - as representações literárias de mudanças territoriais e identitárias experienciadas por sujeitos que permanecem em Moçambique e por aqueles que emigram e depois regressam para lá. Ao longo deste estudo, aspectos de ancoragem sociocultural e afetiva, em um contexto intersticial e pós-colonial, são examinados através de recursos dos estudos literários comparativos da teoria pós-colonial. A problematização desses fenômenos está baseada no pensamento de Homi Bhabha, Stuart Hall, Edward Said, Édouard Glissant, Michael Bakhtin, Octavio Paz, Gaston Bachelard and Paul Ricoeur, entre outros. Na Introdução, enfoques dos estudos culturais e do pós-colonialismo são focalizados. No primeiro capítulo, a análise centra-se na relação entre as línguas portuguesa e bantu. Em tal diversificado universo etnolinguístico, a justaposição de vozes na literatura africana escrita em português é discutida, mais especificamente, na obra de Mia Couto. No segundo capítulo, são problematizados os efeitos da colonização e da guerra no território moçambicano bem como sobre seus habitantes. Nesse sentido, o foco de análise se direciona aos deslocamentos dos sujeitos dentro de sua própria terra: a experiência do estranhamento, o exílio interior, impulsos de contra-habitacão e errância. No último capítulo, são discutidas a rememoração e a recuperação de vozes silenciadas, que surgem como estratégias significativas tanto de resistência quanto de ancoragem sociocultural e afetiva, favorecendo para uma (re) construção identitária coletiva e/ou individual.

Palavras-chave: Migração. Identidade. Memória. Silêncio. Pós-colonialismo.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to analyze literary representations of identity and territorial changes experienced by those who stay and those who emigrate and later return to Mozambique in two novels by the Mozambican writer Mia Couto: *The Last Flight of The Flamingo* (2005) and *A River Called Time* (2003). In the process, aspects of sociocultural and affective anchorage in an interstitial, postcolonial context are examined by means of comparative literary studies, postcolonial theory. The problematization of these aspects is based on the thoughts of Homi Bhabha, Stuart Hall, Edward Said, Édouard Glissant, Michael Bakhtin, Octavio Paz, Gaston Bachelard and Paul Ricoeur, among others. In the Introduction, aspects of Cultural Studies and Postcolonialism are addressed. In the first chapter, the analysis centers on the relation between the Portuguese language and the Bantu language. In this diversified ethnolinguistic universe, the juxtaposition of voices in African literature written in Portuguese is discussed more specifically in Mia Couto's work. In the second chapter, the effects of colonization and war on the Mozambican territory and its inhabitants are problematized. In the process, specific attention is paid to the migration of subjects within their own land: the experience of strangeness, inner exile, counter-dwelling impulses and errancy. In the last chapter the difficulty of returning home is discussed: trauma-related emotional stress and remembrance as its possible cure; discursive strategies to overcome spatial, symbolic and generational ruptures in the transmission of living memory. In this sense, remembrance and the recovering of silenced voices are significant strategies both of resistance and sociocultural and affective anchorage, enabling collective and/or individual identity (re)construction.

Key words: Migration. Identity. Memory. Silence. Post-colonialism.

RÉSUMÉ

L'objectif principal de cette thèse est d'analyser, dans la littérature, les représentations des déplacements identitaires et territoriaux vécus, dans la propre terre, aussi bien par des sujets qui y sont restés que par ceux qui ont émigré et qui y sont retournés, dans un contexte intersticiel engendré par le postcolonialisme. Cette investigation est basée, entre autres domaines, sur une confrontation entre l'étude de la littérature et la théorie postcoloniale. Pour effectuer les analyses du corpus, nous avons eu recours à la pensée de Bhabha, Hall, Said, Glissant, et aux idées de théoriciens non moins importants tels que Bakhtin, Octavio Paz, Bachelard, Paul Ricœur, entre autres. Nous avons choisi comme corpus les romans *Le dernier vol du flamant* (2005) et *Un fleuve appelé temps, une maison appelée terre* (2003), de l'écrivain mozambicain Mia Couto. Pour la consécution des objectifs postulés, nous avons réalisé notre investigation en trois parties principales. Dans le premier chapitre, nous analyserons la relation entre la langue portugaise et les langues bantu. Dans cet univers ethnolinguistique diversifié, nous aborderons la superposition de voix dans la littérature africaine de langue portugaise, notamment dans l'œuvre de Mia Couto. Dans le deuxième chapitre, nous étudierons les dédoublements des effets secondaires de la colonisation et des guerres sur la terre et ses habitants ; les déplacements des sujets qui sont restés à la terre à l'époque des grands mouvements migratoires : l'étrangeté, l'exil intérieur, l'anti-logement et l'errance. Dans le troisième chapitre, nous traiterons la difficulté inhérente au retour à la terre ; le désir d'oublier le trauma ; la remémoration comme possibilité de la cure du trauma ; des stratégies pour surmonter les ruptures spatiales, symboliques et générationnelles dans la transmission de la mémoire vivante, engendrant un lieu d'énonciation.

Mots-clé : Déplacement. Identité. Mémoire. Silence. Postcolonialisme.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1..... Poetry Africa number 10 Pintura de Victor Mavedzenge Disponível em: http://www.victormavedzenge.com/?go=artworks/display_mini_gallery&mini_gallery_id=1108793&login=vmavedzenge&image_id=1573097&artist_id=2667 Acesso em: 13 de dezembro de 2008.	4
Ilustração 2 Mapa mundi histórico e geográfico Disponível em: http://www.adimapas.com.br/images/MUNDI%20ENVELHECIDO%20125x215.jpg Acesso em: 13 de dezembro de 2008.	27
Ilustração 3..... A guerra acabou? Pintura de Rodrigo Pombeiro Disponível em: http://www.portugal-linha.pt/arte/pombeiro/index.html Acesso em: 13 de dezembro de 2008.	57
Ilustração 4 Reinventário de manhãs para amar sem medo Pintura de Naguib Disponível em: http://ricardoriso.blogspot.com/2008/01/naguib-arte-moambicana.html Acesso em: 13 de dezembro de 2008.	96
Fotografia de Mia Couto..... Disponível em: http://www.avpb.olga.kapatti.nom.br/images_literatura/9a_edicao/mia_couto.jpg Acesso em: 13 de dezembro de 2008.	133

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 Deslocamentos identitários e territoriais.....	14
2 Estudos Culturais.....	16
3 Pós-colonialismo.....	18
4. Nossa pesquisa	22
CAPÍTULO I	
COMO SER SI MESMO SEM SE FECHAR AO OUTRO?	27
1.1 Línguas: um reino por criar?.....	27
1.2 Literatura: arte de sobrepostas vozes.....	36
1.3 Mia Couto: escritor entre-mundos.....	42
1.4 Contextualização do <i>corpus</i>.....	50
CAPÍTULO II	
EXISTO ONDE ME DESCONHEÇO.....	57
2.1 Sombras e luzes em uma terra.....	58
2.2 Nem (um) acendemos nem (outro) damos sombra.....	64
2.3 A ventura de sermos nós.....	70
2.4 Deslocamentos na própria terra.....	76
2.4.1 Estranhamento.....	80
2.4.2 Exílio interior: a vida em confinamento.....	82
2.4.3 Contra-habitação.....	87
2.4.4 Errância.....	92
CAPÍTULO III	
ENTRE O RECEIO DA MEMÓRIA E O DESEJO DA VOZ.....	96

3.1 No retorno, a casa te reconhecerá?	97
3.2 Vestígios de um trauma.....	100
3.3 Contornos de um abrigo.....	103
3.4 Resgates de vozes.....	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	127
ANEXOS	
Anexo A.....	133
Breve biografia	
Anexo B.....	136
Sobre Moçambique	
Anexo	139
C.....	
Cronologia de acontecimentos-chave em Moçambique	
Anexo	144
D.....	
Biografia dos pintores	

INTRODUÇÃO

*(...) hei-de
 começar mais tarde
 por ora
 sou a pegada
 do passo por acontecer*
 (Mia Couto, 1999)

1 Deslocamentos identitários e territoriais

O filósofo e crítico literário antilhano, Glissant (2005), afirma que as culturas se influenciavam umas às outras em desmesuradas continuidades temporais, mas, presentemente, as interferências das culturas, umas sobre as outras, são logo sentidas como tal. Todavia os povos que se influenciam mutuamente vivem diferentes tempos. Com isso, existe uma espécie de fratura e de forte contradição no fato de que culturas de épocas não simultâneas recebam os mesmos influxos de transformações.

Atualmente, essa mudança estrutural – constante, veloz e permanente – está modificando as sociedades, distinguindo-se das anteriores, tanto pela ampliação de nações nelas envolvidas quanto pela aceleração do ritmo de conexões entre diversas culturas. Tais transformações atravessam fronteiras nacionais, conectam comunidades em novas combinações de espaço e tempo. Segundo Hall (2002, p. 69), a compressão está entre os efeitos de um “desalojamento do sistema social”. Para esse autor, “se sente que o mundo é menor e as distâncias mais curtas, que os eventos em um determinado lugar têm um impacto sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância”.

As coordenadas espaço-tempo são básicas em todo sistema de representação¹, logo, alterações nessas coordenadas têm implicações sobre a forma como identidades são figuradas. As paisagens culturais que, no passado, ofereciam sólidas posições sociais – classe, gênero, etnia, nacionalidade – estão sendo desestabilizadas, produzindo-se uma variedade de identificação que torna a autoimagem – coletiva ou individual – mais plural.

As atuais configurações geopolíticas e sociais desencadeiam deslocamentos culturais e territoriais próprios da mundialização e da emergência de nações pós-coloniais. Para Schmidt (2005), o espaço deixa de ser apreendido como uma zona unívoca de referência fixa e física de lugar. O tempo, não mais concebido linearmente sob o signo do progresso histórico, passa a abrigar temporalidades distintas. As fronteiras reais e/ou imaginárias atualizam uma noção de espaço/tempo, na qual se inscreve uma diversidade de identificações e territorialidades.

Conforme Glissant (2005, p. 18), as culturas do mundo, colocadas em contato umas com as outras, modificam-se através de “choques irremissíveis, de guerras impiedosas”. Por outro lado, a humanidade está abandonando “a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente da identidade de todos os seres possíveis.”

Nesse panorama, os deslocamentos territoriais e identitários têm sido

¹ Representação é a “operação pela qual a mente tem presente, em si mesma, uma imagem mental, uma ideia ou um conceito correspondendo a um objeto externo. A função de representação é exatamente a de tornar presente à consciência a realidade externa, tornando-a um objeto da consciência, e estabelecendo assim a relação entre a consciência e o real. A noção de representação, geralmente, define-se por analogia com a visão e com o ato de formar uma imagem de algo, tratando-se, no caso, de uma imagem não-sensível, não-visual. Sob vários aspectos, entretanto, a relação de representação parece problemática, sendo, por vezes, entendida como uma relação causal entre o objeto externo e a consciência, por vezes, como uma relação de correspondência ou semelhança. A principal dificuldade parece ser o pressuposto de que a consciência seria incapaz de apreender diretamente o objeto externo”(JAPIASSÚ; MARCONDES,1996, p. 235).

tema de várias áreas do conhecimento. Entretanto, de acordo com Eagleton (2005), ainda não temos uma teoria política do sujeito, que seja capaz de apreender a mudança social. Corroborando o pensamento anterior, Hall (2002) frisa que o conceito de identidade é pouco desenvolvido, o que provoca uma premente necessidade de pesquisas acerca dessa problemática.

Percebemos uma busca em se analisarem as sequelas do passado colonial, a partir de um repertório que se apoia em *tropos* como: memória, trauma, deslocamento, pertencimento, estranhamento, diáspora. Salientamos, entretanto, que “não há nenhuma maneira de isolar o passado do presente. Ambos se modelam mutuamente, um inclui o outro e [...] um coexiste com o outro” (SAID, 1995, p. 34). A maneira como formulamos o passado molda nossa concepção do presente. Dessa forma, a complexa relação entre passado e presente é, particularmente, sugestiva no debate sobre o pós-colonialismo.

Apresentaremos, de modo sintético, aspectos relevantes no cômputo dos estudos culturais e da teoria pós-colonial para a presente pesquisa.

2 Estudos Culturais

Os estudos culturais têm adotado uma tendência à interdisciplinaridade, ocupando-se com movimento, particularidade e complexidade. Said (1995, p. 275) argumenta que

A história de todas as culturas é a história dos empréstimos culturais. As culturas não são impermeáveis; [...] A cultura nunca é uma questão de propriedade, de emprestar e tomar emprestado com credores absolutos, mas, antes, de apropriações, experiências comuns e interdependências de todo tipo entre culturas diferentes.

Nesse sentido, as culturas estão mutuamente imbricadas, nenhuma é pura e única, todas são híbridas, heterogêneas e diferenciadas. Longe de ser algo monolítico ou autônomo, as culturas mais adotam elementos estrangeiros do que propriamente os excluem. Diante do hibridismo cultural, Hall (2003) arrazoa que os estudos culturais abarcam múltiplos discursos, distintas histórias e compreendem um conjunto de formações com diferentes conjunturas, com trajetórias construídas por campos teóricos e metodológicos díspares.

Os primeiros encontros desses estudos foram com a crítica literária, através dos trabalhos de Richard Hoggart e Raymond Williams². Cada um, a sua maneira, deslocou a ênfase da literatura para a vida cotidiana. Em suas obras, atentaram para a tese de que, concentradas na palavra cultura, existem questões diretamente propostas pelas grandes mudanças históricas.

Para Ribeiro (2001, p. 261), a relação com a crítica literária ocorreu, principalmente, quando os estudos culturais ajudaram a fazer a “recusa de uma noção ontológica de literatura e trouxeram consigo uma poderosa crítica anticanônica”. Os textos literários não são culturais apenas com referência ao mundo que está além deles, mas o são devido aos valores e aos contextos sociais que absorvem. A capacidade que as obras literárias têm de incorporar o entorno é realçada por Bakhtin (1998, p.101), quando defende que a língua artística, “dotada de uma história verboideológica rica e intensa, apresenta-se, com efeito, como um microcosmo organizado que reflete o macrocosmo.”

² Principais trabalhos: *The Uses of Literacy* de Hoggar (1957) e *Culture and Society* de Williams (1958).

Naturalmente, a atenção destinada às questões da linguagem antecede os estudos culturais, como a importância da metáfora linguística, a expansão da noção de texto e da textualidade, o reconhecimento do poder da representação, além do simbólico como fonte de identidade. À medida que se ocupam com a recepção, examinam, junto com os textos, a possibilidade de cada cultura construir sua imagem e compreender a do Outro³.

3 Pós-colonialismo

O sociólogo português, Santos (2002), expõe que o pós-colonialismo é um campo teórico que emerge nas Ciências Sociais com Franz Fanon (1961; 1965), Albert Memmi (1965), com os trabalhos de Edward Said (1978) – sobre o Orientalismo - os de Richard Werbner (1996) e os de Stuart Hall (1989; 1996) – sobre as experiências de diáspora, consolidando-se, posteriormente, através dos trabalhos de Homi Bhabha (1994), Gayatri Spivak (1996), Paul Gilroy (1993), Partha Chatterjee (1986) e outros debates que desses foram suscitados.

Entre esses precursores, encontra-se o pensamento de Hall (2003, p. 117), assegurando que a colonização reconfigurou o território de tal maneira que, desde então, a própria ideia de um mundo composto por ‘identidades isoladas, por culturas e economias separadas e autossuficientes, tem sido obrigada a ceder a uma variedade de paradigmas destinados a captar formas distintas e afins de relacionamento, interconexão e descontinuidade.’

³ “Outro (lat. *alter*), enquanto oposto ao eu e ao nós, o outro constitui um conceito fundamental e primeiro do pensamento” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 204).

Santos (2002) e Hall (2003) advertem que o pós-colonialismo tem deslocado a distinção entre poder e conhecimento, situando-se dentro de um campo de forças em que o binômio poder-saber está intrinsecamente relacionado. Podemos articular, então, que é falsa a distinção entre colonização, enquanto sistema de governo/poder/exploração e de conhecimento/representação.

Salientamos que, embora as colônias tenham conquistado suas independências, muitas atitudes colonialistas ainda persistem. Nesse sentido, Hall (2003, p. 101), ao delinear uma perspectiva de enunciação, aponta algumas questões: “Quando foi o pós-colonial?” “O que deveria ser incluído e excluído de seus limites?” Onde se encontra a fronteira invisível que o separa do colonialismo, do neocolonialismo e do imperialismo? No âmbito do imperialismo, Said (1995, p. 35) também levanta indagações: ‘Foi o imperialismo essencialmente econômico? Até onde se estendeu? Quais foram suas causas? Era sistemático? Quando terminou (se é que terminou)?’

Se o pós-colonialismo tem suas especificidades contextuais, como alega Hall (2003), e se é a partir das margens que as estruturas de poder e de saber são mais visíveis, como garante Santos (2004), chamamos, então, a uma reflexão – mesmo que sintética – acerca da empresa colonial que envolve Portugal e suas ex-colônias na África.

Portugal era uma nação eminente no Século XVI. Depois, entrou em decadência política e econômica. Segundo Santos (2004, p. 43), essa “decadência arrastou consigo as colônias”. O fato de Portugal ter se tornado dependente, política e economicamente, da Inglaterra, transformou-o em um

colonizador com uma imagem ambígua/duplicadora: colonizador, em relação às suas colônias, e “colonizado”, frente às fortes nações européias. O colonialismo português durou até o último quartel do Século XX. A independência política dos cinco países, suas ex-colônias africanas⁴, ocorreu no âmbito de uma transformação progressista na sociedade, ou seja, na época da Revolução de 25 de Abril de 1974. Nesse caso, a “Revolução dos Cravos” – como ficou conhecida – teve como uma de suas bandeiras a descolonização das nações africanas que estavam sob o jugo português. Esse país não pôde controlar o processo de independência de suas ex-colônias, como o fizeram as potências centrais, inviabilizando a manutenção de laços neocolonialistas mais fortes. Isso deflagrou uma disputa no estabelecimento de relações neocoloniais, com distintas nações, o que levou Angola e Moçambique quase à destruição.

Certamente, formas particulares de colonização variaram de uma parte a outra da terra. Apesar disso, Hall (2003, p. 109) acredita que seus efeitos gerais podem ser pontuados, visto que

O termo ‘pós-colonial’ não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a ‘colonização’ como parte de um processo global⁵ essencialmente transnacional e transcultural [...]. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do ‘aqui’ e ‘lá’, de um ‘então’ e ‘agora’, de um ‘em casa’ e ‘no estrangeiro’.

Ele questiona a noção linear de tempo histórico e as dicotomias segregacionistas. Nele, destacamos a importância de promover uma releitura e

⁴ Independências das ex-colônias de Portugal: Angola (1975), Moçambique (1975), Guiné-Bissau (1974), Cabo Verde (1975) e São Tomé e Príncipe (1975).

⁵ Segundo Hall (2003, p. 109), “Global”, nesse sentido, não significa universal, tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais [...] complementam e ao mesmo tempo des-locam as noções de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro”. (É nossa a inserção desta nota no termo global).

de reescrita acerca do passado colonial, que fissurem as grandes narrativas. Nesse sentido, Schneider (2005, p. 175) ressalta a necessidade de se valorizar o olhar contrário a uma homogeneidade discursiva, já que diversas comunidades foram ‘justapostas e pretensamente interpretadas de acordo com uma única teoria e um único modelo econômico [...].’ O pós-colonialismo, à vista disso, desconstrói a narrativa, na perspectiva do colonizador, e descontina o discurso a partir do ponto de vista do colonizado, recorrendo à memória viva⁶.

A noção de identidade, em uma perspectiva colonial, enfatiza a dicotomia entre colonizador e colonizado e, por sua vez, na pós-colonial, realça a ambivalência e a hibridez entre ambos, já que são impensáveis um sem o outro. Santos (2002, p. 30) assegura, ainda, que

O pós-colonialismo tem um recorte culturalista, insere-se nos estudos culturais, linguísticos e literários, e usa privilegiadamente a exegese textual e as práticas performativas para analisar os sistemas de representação e os processos identitários.

Apoiamo-nos no pós-colonialismo porquanto ele possibilita uma análise literária que privilegia o enfoque nos sistemas de representação identitária. portanto, é importante examinar o lugar que a literatura ocupa nos países em circunstâncias de descolonização. Uma literatura *pós-colonial* não é aquela produzida após a colonização, mas a que resiste às suas perspectivas e subverte, tanto temática quanto esteticamente, os discursos que sustentam a expansão colonial.

⁶ Pierre Nora (1993) emprega o termo memória viva, com o intuito de diferenciá-la da memória comemorativa. Conforme esse autor, a segunda ocupa o lugar da primeira, quando esta tende a desaparecer. A comemoração, manipulada ou não, visa ocultar um déficit de memória viva. É, portanto, esta última que interessa em nosso trabalho.

No que diz respeito ao caso específico de Moçambique, consoante Chaves (2005), as transformações ali vividas impuseram a seus habitantes uma relação conturbada com a própria história e com a de sua terra. Desse modo, questões que envolvem a constituição identitária ganharam força, enquadrando-se em um espaço de tensão que, de maneiras diferentes, têm desembocado no terreno da literatura.

Mia Couto (2006, p. 1) é um escritor moçambicano, que tem a temática da busca identitária presente na maioria de seus romances⁷, nos quais não se observa o desejo de reafirmar uma identidade “pura” e “original”. Para esse autor, persegue-se uma “ilusão de encontrar uma identidade individual ou coletiva, apresentada como algo essencial, da ordem da natureza”. Procura-se uma identidade nata, originária, fixa, fato que é uma fantasia. Esse autor acredita que, frequentemente, as pessoas fazem essa busca “mediante a tentativa de viverem mais seguras”, mas segue dizendo que isso é “um jogo de ilusões”, visto que a “construção de identidades é, afinal, uma obra literária feita por milhares de autores anônimos sob interesses políticos de cada momento.”

4 Nossa pesquisa

Diante do exposto, temos como principal objetivo analisar representações dos deslocamentos identitários e territoriais vividos na própria terra, tanto por sujeitos que nela permaneceram quanto por aqueles que

⁷ A saber: *Terra sonâmbula* (1992); *A varanda do Frangipani* (1996); *Vinte e zinco* (novela; 1999); *O último vôo do flamingo* (2000); *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra* (2003); *O outro pé da sereia* (2006), entre outros.

emigram e a ela regressam, identificando aspectos de ancoragem sociocultural e afetiva em um contexto pós-colonial, cotejando comparativamente as obras *O último vôo do flamingo* (2005) e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra* (2003), do escritor Mia Couto.

Convém ressaltar que, tanto em nível teórico quanto literário, no decorrer de nossos estudos, encontramos obras que focam, principalmente, os deslocamentos do migrante para e no local de imigração, desprivilegiando, de certa maneira, aspectos da terra de onde o sujeito emigrou, assim como, contingências daquele que nessa terra permanece⁸. Consideramos que o trabalho enfoca outro lado da diáspora negra. No Houaiss (2003), verificamos que a palavra permanência tem sua etimologia no latim e significa: "estado, condição ou qualidade de permanente; constância, continuidade, firmeza; que permanece no tempo; duradouro, estável; que é definitivo". A nossa tese é a de que, mesmo permanecendo em sua terra, o homem sofre diversos deslocamentos, muitas vezes, tão difíceis quanto os atribuídos apenas àqueles que migraram.

Para simbolizar o enfoque de nosso estudo, recorremos a esse pensamento de Said (2003, p. 51): "Às vezes, o exílio [expatriamento] é melhor do que ficar para trás ou não sair: mas somente às vezes." As representações enfocadas neste estudo almejam descortinar uma dessas vezes, alegada por Said.

⁸ Acepções encontradas no Houaiss (2003) para a palavra permanente: constante, contínuo, definitivo, duradouro, durável, efetivo, estável, eternal, eterno, eviterno, fiel, firme, fixo, imanente, imorredouro, imortal, imperecível, imperturbável, imudável, imutável, inabalável, inalterável, incessante, indelével, indubitável, inexorável, infindável, infinito, ininterrupto, inquebrantável, interminável, invariável, inviolável, irrevogável, leal, perdurável, perenal, perene, permanecente, perpétuo, perseverante, persistente, seguro, sempiterno, sólido, tenaz.

Do leque de produção desse escritor que contempla contos, poesias, crônicas, prosas, novelas, textos para teatro, elegemos como *corpus* os romances *O último vôo do flamingo* (UVF), escrito em 2000, publicado no Brasil em 2005, e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra* (RTCT)⁹, escrito em 2002, aqui publicado em 2003¹⁰, devido ao fato de, apesar de suas narrativas se passarem em um tempo/espaço de uma Moçambique pós-colonial, transcederem suas inscrições histórico-sociais, através da memória e da imaginação dos personagens, levantando questões significativas nos dias atuais de forma transnacional e transcultural. Em tais romances, há uma ambivalência, pois, em uma mesma comunidade, existem representações tanto de um desejo de transformação social, em um período de pós-colonização e pós-guerras, quanto facetas de um desregramento interno, um esfacelamento do projeto político revolucionário e uma continuidade de aspectos da empresa colonial. Embora esses não sejam enfoques dissociados, há um maior foco nessa segunda perspectiva. Os deslocamentos identitários e territoriais estão envoltos em questões como o estranhamento, o silêncio, o trauma e a transmissão da memória no espaço intervalar entre diferentes gerações.

Acreditamos que um estudo feito em uma única literatura adota uma dimensão que transcende as fronteiras em que está circunscrita. Nessa perspectiva, valorizamos não somente a narrativa, mas sua condição de discurso que “reflete”¹¹ um espaço histórico-cultural.

⁹ Doravante tais romances serão denominados UVF e RTCT.

¹⁰ Nesta pesquisa, serão consideradas as edições publicadas no Brasil, nas quais a editora optou em manter a grafia do português de Moçambique.

¹¹ ‘Reflete’, na perspectiva utilizada por Bakhtin (1998), no que se refere à relação entre microcosmo e macrocosmo.

Coutinho (2003, p. 35) enfatiza que, frequentemente, o estudo da literatura se baseou em “premissas que ignoravam por completo toda produção exterior a um círculo político-geográfico restrito [Europa] ou tocavam tangencialmente nessa produção, incluindo como uma espécie de concessão, uma ou outra de suas manifestações.” Escolher um *corpus* fora dessa tradição significa questionar um imbricado sistema de valores particulares que foram legitimados, através de critérios homogeneizantes e normativos, portanto, excludentes e discriminatórios.

Glissant (2005, p. 42) defende que “praticar uma poética da totalidade-mundo é unir, de maneira remissível, o lugar de onde uma poética ou uma literatura é emitida, à totalidade-mundo e inversamente”. Chamamos a atenção para o fato de que não se trata de realizar uma inversão de modelos canônicos, ou seja, de fazer uma substituição do que era tido como central pela sua antítese periférica. Nesta pesquisa, a provocação que se coloca é a de promover o deslocamento de fossilizados pensamentos utilizados na interpretação da composição cultural, construir o reconhecimento à alteridade e o respeito à diversidade.

Para a consecução dos objetivos postulados, apoiamo-nos em pensamentos de Bhabha (2003), Hall (2002; 2003), Said (1995; 2003), Glissant (1981; 2005), Bakhtin (1998), Octavio Paz (1984), Bachelard (1991; 1996), Ricoeur (1997; 2006; 2007), entre outros. Dispomos esse estudo em três principais partes. No primeiro capítulo, abordamos a questão que envolve a

relação da língua portuguesa com as línguas bantu¹². Nesse diversificado universo etnolinguístico, aportamos à sobreposição de vozes na literatura africana de língua portuguesa¹³, mais especificamente, na obra de Mia Couto. No segundo, por sua vez, analisamos as representações dos deslocamentos identitários e territoriais, tais como: estranhamento, exílio interior, contra-habitação, errância e os efeitos secundários da colonização e das guerras sobre a terra e seus habitantes. No terceiro, investigamos aspectos de ancoragem sociocultural e afetiva, como a rememoração e a reemissão de vozes silenciadas, como estratégias de sobrepujar a dificuldade inerente ao retorno, o desejo de esquecer o trauma e as rupturas espaciais, simbólicas e geracionais na transmissão da memória viva.

¹² A palavra *bantu* foi empregada, primeiramente, por W. H. I. Bleek (1827-75), com o significado de povo, como é refletido em muitos dos idiomas desse grupo - em muitas dessas línguas, usa-se a palavra *ntu* ou dela derivada, refrindo-se a um ser humano; *ba-* é um prefixo que indica o plural para seres humanos em muitas dessas línguas. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%A3nguas_bantu. Acesso em: janeiro, 2009.

¹³ Leite (1998) argumenta que a designação abrangente de “literatura africana de língua portuguesa” deve ser questionada por ser, em si mesma, portadora de uma significação ideológica que permite a indefinição nacional, e por levar a uma generalização do particular em favor de traços apenas comuns pelo uso de um mesmo instrumento linguístico, e processos temáticos de contestação similares durante o período colonial. Faremos, nesta pesquisa, uso de tal termo, tendo-se em mente essa ressalva.

CAPÍTULO I

COMO SER SI MESMO SEM FECHAR-SE AO OUTRO?¹⁴



Ilustração 2

Mapa mundi histórico e geográfico

O meu país é um território de muitas nações. O idioma português é uma língua de uma dessas nações
 (Mia Couto, 2006)

1.1 Línguas: um reino por criar?

¹⁴ Esse título provém de uma questão levantada por Glissant (2005) neste capítulo.

Diante de uma nação com uma diversidade linguística tão rica e complexa, reputamos ser imprescindível, inicialmente, considerar a questão da língua que funciona, simultaneamente, tanto como homogeneização quanto como resistência cultural; fazer interpelações acerca de elementos que permeiam a produção da literatura africana de língua portuguesa. Em seguida, examinaremos, dentro desse quadro literário, a vida e a obra de Mia Couto. Como último tópico, faremos uma contextualização do *corpus da pesquisa*.

Mesmo anterior à colonização¹⁵, os países africanos viviam conflitos etnolinguísticos. Atualmente, ao lado de um grande número de línguas locais, fala-se a da colonização. Segundo Leite (1998), por razões históricas, o perfil linguístico de cada país africano faz hoje coexistir, pelo menos, um idioma europeu, que funciona, na maioria dos casos, como oficial, e um número variável de línguas africanas. Nas nações ex-colônias de Portugal, coabitam, em um mesmo espaço, diferentes grupos etnolinguísticos. Para o escritor Honwana (2006, p. 21), existe “para além do Português, [...] muitas outras línguas, algumas delas com uma população falante muito superior à dos falantes exclusivos da língua portuguesa.” Moçambique – nação com uma população total superior a 20 milhões de habitantes¹⁶ – tem mais de duas dezenas de idiomas dentro de suas fronteiras. Em tal país, o principal substrato linguístico é de origem bantu¹⁷. Além dessas, falam-se as asiáticas, o inglês e o

¹⁵ A cronologia de colonização da África data, pelo menos, do terceiro milênio a.C., invadida por Indo-europeus e hicsos; já no primeiro milênio a.C., foi invadida por fenícios, gregos, romanos; nos primeiros séculos d.C., foram os vândalos e os árabes, e no Século XIV, chegaram os portugueses, seguidos dos espanhóis, holandeses, ingleses, entre outros.

¹⁶ Estimativa baseada no III Recenseamento Geral da População/ 2007.

¹⁷ Línguas do grupo bantu: cicopi, cinyanja, cinyungwe, cisenga, cishona, ciyao, echuwabo, ekoti, elomwe, gitonga, maconde (ou *shimakonde*), kimwani, macua (ou *emakhuwa*), memane, suaíli (ou *kiswahili*), suazi (ou *swazi*), xichanga, xironga, xitswa e zulu. *Portal do Governo de Moçambique: informação geral sobre Moçambique*.

português, entre outras. Investigando a constituição do substrato linguístico, de maneira mais detalhada, Lopes (2006) notifica que os falantes de português, como língua materna, representam, em média, 3% da população total, sendo que, desses, mais de 90% são urbanos. A maioria dos falantes de línguas bantu como idiomas maternos vive no campo. Por fim, o autor avalia que cerca de 40% da população total do país fala, comprehende e escreve o português.

A diversidade etnolinguística, que é uma grande riqueza, tornou-se uma situação mais complexa, quando os limites geográficos das nações africanas foram determinados, ignorando-se divisões internas já existentes. Acrescentamos que a instabilidade política, dentro dos países que hoje constituem aquele continente, foi corroborada pela artificialidade no estabelecimento de suas fronteiras.

A delimitação de divisas, nesses moldes, trouxe dificuldades para os indivíduos se reconhecerem pertencentes a uma comunidade. Consoante Chaves (2005, p. 249), “o colonialismo habilmente procurou manter a distância entre aqueles que, a despeito das grandes diferenças, possuíam e poderiam ter alimentado as franjas de suas identidades.” Salienta a violência em relação à cultura local e à deliberada estratégia de interdição de comunicação entre povos que passaram a fazer parte de um mesmo território¹⁸. Nesse sentido, Honwana (2006) alega que os agregados humanos, com alguma permanência histórica, reconhecem-se através de referências e saberes compartilhados. A

Disponível em:

«<https://www.portaldogoverno.gov.mz/Members/valter.cumbi.govnet/testes/moz/view?searchterm=língua%20em%20Moçambique>» Acesso em: 06 de junho de 2007.

¹⁸ O problema da língua africana é extraterritorial. Como lembra Glissant (2005, p.19), na época do tráfico negreiro, aqueles que falavam a mesma língua nunca eram colocados juntos no navio ou nas plantações dos lugares de imigração.

língua e as literaturas podem ser vistas como subsídios constitutivos do pertencer a uma comunidade. Comenta, ainda, que, no pós-independência de Moçambique – em prol de uma integração sociocultural – adotou-se o português apesar dos particularismos étnicos e linguísticos.

A tentativa de uma unidade linguística pode ser vista a partir de ideias de Bakhtin (1998, p. 81): “a língua única não é dada, mas, em essência, estabelecida em cada momento da sua vida, ela se opõe ao discurso diversificado”. A homogeneidade linguística é um ensejo de superar complexidades advindas do plurilinguismo, visando assegurar certo “maximum de compreensão mútua”.

Em Moçambique, mesmo com essa ação, o português é pouco falado. Quanto a sua utilização na literatura, Honwana (2006, p. 23) frisa que não ocorrerá a ninguém “pôr em causa a legitimidade do uso da língua portuguesa pelos nossos escritores ou a africanidade da literatura que, em língua portuguesa, é produzida nos nossos países.”

Na concepção desse autor, os escritores devem se apropriar dos elementos engendrados no contato colonial e integrá-los à vida do país, inclusive da língua portuguesa. Chaves e Macedo (2007, p. 44) asseguram que “os escritores enxergaram no exercício literário a possibilidade de reforçar um patrimônio comum que a história, mesmo à revelia, havia criado.” Assumiram, então, o português como um instrumento a seu favor. Tal atitude se traduziu em um esforço de conferir ao idioma conotado com a metrópole marcas que o tornassem próprio.

Bakhtin (1998, p. 100) pondera que a linguagem se localiza entre os limites de um dado território e os do território de outrem:

A palavra da língua é uma palavra semi-alheia. Ela só se torna ‘própria’ quando o falante a povoá com sua intenção, com seu acento, quando a domina através do discurso, torna-a familiar com a sua orientação semântica e expressiva. Até o momento em que foi apropriado, o discurso não se encontra em uma língua neutra e impessoal.

O português não é neutro nem impessoal, contudo, isso não tem impedido que os moçambicanos o tornem próprio, povoando com seus acentos e intenções. Ainda para Bakhtin (1998, p, 100), um discurso ‘está nos lábios de outrem, nos contextos de outrem e a serviço das intenções de outrem’. Assim, mesmo sendo complexo, é preciso dominá-lo e submetê-lo às próprias intenções.

Honwana (2006, p. 23), ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade de se adotar o português como um instrumento de integração político-social, por outro lado, aponta o problema da marginalização e do desaparecimento que recai sobre as línguas africanas. Lamentavelmente, em ocasiões cotidianas, ‘o domínio da língua portuguesa é, por si só, uma qualificação considerada superior ao domínio de todos os conhecimentos tradicionais e quaisquer outras competências nas línguas vernáculas’. Para ascender social e economicamente, as pessoas precisam aprender a falar, a ler e a escrever em português. A existência de inúmeras línguas nativas e o fato de muitas delas não apresentarem uma forma escrita têm feito com que elas não integrem os sistemas jurídico-administrativos e educacionais. Porém, o uso exclusivo da língua européia na educação gera altas taxas de analfabetismo, com alto índice de reprovação escolar.

Honwana alega que algumas línguas africanas desaparecem porque perdem a maior parte de seus locutores. Outras se extinguem por desuso, já que seus falantes deixam-se absorver por universos linguísticos avaliados como melhor “apetrechados” na garantia da sobrevivência. Com isso, cada vez menos, as novas gerações aprendem ou usam as línguas locais. O desaparecimento de uma língua é algo complexo, não se restringindo aos países que são ex-colônias ou do Terceiro Mundo, nem todas as línguas estão sob o risco imediato de desaparecer, mas a diminuição do uso social ou profissional de certas línguas é um fenômeno presente em nossos dias, principalmente, sob o impacto das grandes conexões transnacionais e transculturais, nas quais os países com maior capacidade de estabelecer uma rede de comunicação mundial estão, de certa maneira, em situação mais favorável.

Em uma conjuntura em que o domínio da língua portuguesa é considerado superior a quaisquer outras competências nas línguas vernáculas, podemos dizer que, em Moçambique, não ocorreu com a língua o fenômeno denominado por Glissant (2005, p. 62) de “crioulização”, definido como uma manifestação do pensamento barroco, em que não existem valores universais, pois todo e qualquer valor é particular, consequentemente, não existe a possibilidade de um valor particular legitimar-se, apresentar-se ou impor-se como universal. Segundo esse autor (2005, p. 25), as “línguas crioulas” provêm da “consumação recíproca de elementos linguísticos, de início absolutamente heterogêneos uns aos outros, com uma resultante imprevisível.” Uma língua crioula não é a subversão de um idioma, tampouco é o resultado

do trabalho que escritores praticam voluntariamente e de maneira decidida na produção literária. Conforme Glissant (2005, p.21), para que uma crioulização se efetive, supõe-se que os “elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente equivalentes em valor”, entretanto, se há uma “inferiorização” de um dos componentes culturais, é preciso que se estabeleça um reequilíbrio entre eles, através de uma revalorização das línguas marginalizadas¹⁹.

O desaparecimento de qualquer língua é algo danoso, pois, enquanto elemento vivo, precisa se transformar constante e mutuamente. O encontro entre línguas é inevitável, portanto, é impossível manter-se fechada, isenta e salva, mesmo as línguas tidas como soberanas. Perante tal problemática, esse autor sugere que as regiões linguísticas e culturais devem ser “filhas abertas”. Tal argumento se insere naquilo que Glissant (2005, p. 52) denominou de poética da relação, que “não é uma poética do magma, do indiferenciado, do neutro. Para que haja relação, é preciso que haja duas ou várias identidades ou entidades donas de si e que aceitem transformar-se ao permitar com o outro”.

No que se refere à literatura, Glissant (2005, p. 50) enfatiza, ainda, que não se pode mais escrever de maneira monolíngue, por isso um escritor deporta e desarruma a língua através de “aberturas linguísticas”, nas quais se concebem “as relações de dominação, de convivência, de absorção, de opressão, de erosão, de tangência etc.” Ele refere que a literatura não é

¹⁹ Segundo Dulce Pereira (2006), em Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, são falados crioulos de base portuguesa. Nos dias de hoje, acredita-se que, em Angola e Moçambique, novos crioulos estão sendo criados.

Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81frica>. Acesso em: março de 2008.
PEREIRA, Dulce - *Crioulos de base portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2006.

produzida em suspensão, visto que a obra literária provém de um lugar de emissão, todavia, convirá tanto mais ao lugar quanto mais estabelecer uma relação com a “totalidade-mundo”. Para esse autor (2005, p. 121), uma intenção poética permite conceber que, na relação do eu com o outro com a “totalidade-mundo”, o eu se permuta sem negar-se, sem diluir-se, mas é preciso toda uma poética, para conceber esses “impossíveis”, por isso, “o pensamento poético está no princípio da relação com o mundo.”

Nessa conjuntura, torna-se um desafio escrever sem isolar-se ou diluir-se no caldeirão cultural. Isso pode ser distinguido no pensamento de Glissant (2005, p. 46), nos seguintes termos: “[...] como ser si mesmo sem fechar-se ao outro; e como consentir na existência do outro, na existência de todos os outros, sem renunciar a si mesmo?”

Em Moçambique, os escritores se deparam com semelhante desafio. Em relação a esse aspecto, Honwana (2006, p. 23) assegura:

Temos a aguda consciência de que não se abriu ainda o espaço necessário para que outros possíveis escritores, de outros universos linguísticos, possam vir a se acrescentar às nossas vozes, na representatividade também linguística que a nossa literatura não pode deixar de ter como objectivo. Enquanto a nossa literatura for exclusivamente produzida em língua portuguesa, uma parte importante dos nossos concidadãos permanecerá receptor passivo dos nossos textos, sem embargo da representatividade cultural ou do nível literário que possamos alcançar.

Concebemos que tal situação se estende a uma necessidade de revalorização de vozes africanas dos diversos universos linguísticos que estão inaudíveis. Os “receptores passivos” podem revelar uma diferente história de um ontem, aparentemente esquecido. De acordo com Glissant (2005), povos que irromperam na contemporaneidade correm o risco de não se nomear, calar

suas vozes e não realizar projetos coletivos. Para não se diluir na homogeneização, necessitam construir o imaginário utópico de suas identidades coletivas, através das artes, em geral, e da literatura, em particular, que exerce, então, sem prejuízo de sua condição poética, uma função política.

Já se passaram mais de trinta anos, desde a independência de Moçambique, no entanto, Chaves e Macedo (2007) garantem que o pragmatismo que está na base da escolha da língua oficial não eliminou problemáticas que também permeiam o campo da literatura. Podemos ter como exemplo Mia Couto, que é um dos escritores mais representativos da literatura produzida em seu país e na África, em geral. A sua obra tem projeção internacional, traduzida em várias línguas, todavia, por motivos históricos, sociais e linguísticos, ela ainda é pouco lida ou mesmo desconhecida na própria nação do escritor.

Esse desconhecimento se pauta, entre outros fatores, na questão da escrita do livro. Conforme Santilli (1998), a maioria dos países africanos era ágrafa, e foi somente por volta do Século XIX que os portugueses exerceram uma maior influência no ensino da escrita. No período colonial, portanto, uma fração insignificante da população nativa chegou a ler e a escrever. Basta dizer que, em Moçambique, no período da libertação política – fato ocorrido, lamentavelmente, há pouco mais de três décadas – apenas 5% dos nativos liam e escreviam. Desse modo, o domínio da escrita funcionou como um elemento que promovia a desigualdade no perfil social interno, provocando mais uma cisão na população local. A aprendizagem da língua portuguesa, por vezes, marcava uma fronteira entre a – suposta – civilização e a barbárie.

Ressaltamos, entretanto, que estão sendo feitos esforços no campo da educação, da telecomunicação e da imprensa para veicular não apenas o português, mas promover o uso de outras línguas locais. Contudo, essa problemática ainda não está superada.

Moçambique é uma nação com uma elevada diversidade linguística. Nenhuma língua bantu, ou mesmo o português, em nível nacional, ocupa o estatuto de ser uma “língua majoritária”²⁰. Concordamos com Lopes (2006), quando argumenta que as línguas bantu deveriam gozar do estatuto de língua oficial, ao lado do português. Em decorrência disso, essas línguas também seriam oficialmente utilizadas no meio educacional e no administrativo.

Interessa-nos, então, inquirir: Como a diversidade etnolinguística se justapõe na produção literária?

1.2 Literaturas: arte de sobrepostas vozes

Nas literaturas africanas de língua portuguesa, cada uma tem suas características, cuja distinção resulta não só das diferenças étnicas de base, mas dos elementos linguístico-culturais que lhes foram acrescentados. Nesse sentido, Leite (1998, p. 34) assegura que

A ‘tradução’ das ‘oralidades’ realizada na matéria da língua, trabalhada, mais ou menos involuntariamente, como corpo oficial e compósito de fragmentos de ritmos e formas, irá regular a sintaxe e a discursividade literária de modo inovador e surpreendente. [...] as literaturas africanas de língua portuguesa trouxeram modernidade às literaturas africanas, fazendo coexistir na maleabilidade da língua, o novo com o antigo, a escrita com a oralidade, numa harmonia híbrida, mais ou menos imparável, que os textos literários nos deixam fruir.

²⁰ Uma língua falada por mais de 50% da população.

Essa pesquisadora afirma que a abertura literária tem, entre seus principais artifícios, a construção “híbrida”, concepção introduzida na literatura por Bakhtin (1998, p. 110), que denomina “híbrido” como o enunciado que “pertence a um único falante, mas onde, na realidade, estão confundidos dois enunciados, dois modos de falar, dois estilos, duas ‘linguagens’, duas perspectivas semânticas e axiológicas”. Bhabha (2003) retoma o hibridismo, concebendo-o como um aspecto de representação colonial de modo que outros elementos culturais e saberes negados se infiltram na narrativa corrente e tornam estranha a base de toda autoridade e reconhecimento.

A diferença e a alteridade não são inteiramente um lugar de oposição implacável. O elemento híbrido é um signo das forças deslizantes do poder colonial; uma recusa estratégica do processo de dominação, ou mesmo, uma reavaliação de uma dita identidade colonial, através de uma estratégia de repetição de seus efeitos discriminatórios. Bhabha (2003, p.163-165) avalia que o hibridismo expõe as deformações e os deslocamentos inerentes aos espaços de discriminação e dominação. Desse modo, esse autor alerta que o hibridismo não deve ser considerado como um fenômeno que resolve a tensão existente entre duas culturas em uma dialética de reconhecimento mútuo.

Apesar de emergirem novos materiais culturais no hibridismo, Santos (2002, p.37) frisa:

Uma celebração da condição híbrida diáspórica como condição que permite uma infinita criatividade tem frequentemente sido utilizada para ocultar as realidades imediatas, económicas, sociais, políticas e culturais dos imigrantes ou de comunidades diáspóricas. A aura pós-colonial, a celebração da diáspora e o enaltecimento da estética da hibridez tendem a ocultar os conflitos sociais reais em que grupos imigrantes ou diáspóricos são envolvidos, e sempre em posições de poder que lhes são desfavoráveis.

Com base na argumentação de Santos, devemos atentar, para não promover uma ingênuia celebração dos imprevisíveis materiais culturais emergidos nas trocas entre diferentes povos e culturas, pois, mesmo a despeito do surgimento desses elementos, o pós-colonial é um momento de confronto, de revisão e de reapropriação cultural.

Portanto, consideramos pertinente a seguinte argumentação de Schneider (2005, p. 175, grifo da autora):

As culturas pós-coloniais não se tornam híbridas somente *após* os encontros e confrontos entre povos e culturas diferentes em um mesmo território. [...] não se deve considerar a hibridez como característica exclusiva do mundo pós-colonial, já que isso seria negar todos os outros contatos e trocas que ocorreram anteriormente aos avanços dos impérios europeus nas ‘novas terras’.

Realçamos uma visão da África não como um continente monolítico e indiferenciado, visto que existe uma heterogeneidade e complexidade cultural que, evidentemente, antecede a colonização. Ali, sempre sucederam trocas culturais, conflituosas ou não.

Nas literaturas africanas de língua portuguesa, estão justapostas diferentes linguagens e estilos. Não há uma uniformização em relação aos elementos estruturais, e a variedade de gêneros constitui uma característica dessa produção. De acordo com Chaves e Macedo (2007, p. 50), “os autores migram de um gênero a outro, optando, a cada momento, por aquele que avaliam mais adequado ao que têm a dizer.” Na prosa, existe uma mistura de poesia, crítica literária, artes plásticas, cartas e outras formas de discurso, que compõem o diálogo do imaginário com a história remota e/ou recente. Isso nos remete à noção de transculturação. Conforme Hall (2003, p. 31), esse é um

fenômeno que “invoca ‘a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam’” em zonas de contacto, fronteiras ou entre-lugares²¹.

A ideia de transculturação²² pode ser assomada no pensamento de Ortiz (1978, p. 96), que a descreve como um procedimento no qual o encontro e/ou o confronto entre distintas culturas origina algo:

El vocablo *tranculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de uma cultura a outra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigado de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*²³.

Distintas culturas entram em contato/confronto, desencadeando simultâneas operações, dentre elas: seleção e incorporação de elementos da outra cultura, perda e desligamento da precedente e, principalmente, criação de novos fenômenos.

²¹ Segundo Pratt (1999, p.27), zonas de contacto são “espaços sociais onde culturas disparese se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente, em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação — como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo”. Para Roland Walter (1999, p. 76), a fronteira “inclusi qualquer espaço psíquico, físico ou geográfico onde diversos elementos entram em contato”. Entre-lugar é um conceito que foi inaugurado por Silviano Santiago, em ‘O entre-lugar do discurso latino-americano’. In: SANTIAGO, Silviano. *Uma Literatura nos Trópicos*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

²² As concepções presentes na ideia de transculturação, de certa maneira, já permeavam o conceito de antropofagismo desenvolvido por Oswald de Andrade em 1928. Acerca disso, Campos (1972, p. 293) comenta que, no antropofagismo, há uma “aceitação não passiva, mas sob a forma de uma devoração crítica, da contribuição europeia e a sua transformação em produto novo, dotado de características próprias que, por sua vez, passava a ter uma nova universalidade, uma nova capacidade de ser exportado para o mundo.”

²³ N. de T. O vocabulo *transculturação* expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque não consiste somente em adquirir uma cultura distinta, que é o que, a rigor, indica o conceito anglo-americano *aculturação*, mas é um processo que implica também, necessariamente, a perda ou o desligamento de uma cultura precedente, o que poderia nomear-se de uma parcial *desaculturação*. Ademais, significa a consequente criação de novos fenômenos culturais, que poderiam ser denominados *neoculturação*. (tradução nossa)

De acordo com Roland Walter (2002), as relações transculturais são inscritas em estruturas geopolíticas e econômicas. Elementos, antes independentes, são ligados, separados e justapostos de maneira contraditória e complementar, mediante fronteiras tanto inclusivas quanto exclusivas. O mesmo autor (2002, p. 4, grifo do autor) expõe que

A transculturação não designa uma *fusão* sintética e dialética dos elementos culturais heterogêneos. O que forma o espaço-nação, a identidade e a cultura nacional em Ortiz é uma conceituação transcultural caracterizada por uma tensão entre síntese e simbiose, fusão e coexistência antagônica, uma interação cujos estágios não se pode traçar inteiramente.

Ele destaca que não podemos compreender as novas criações pautadas em uma ‘*fusão*’ dos heterogêneos elementos, uma vez que as diferenças não se desvanecem, mesmo diante de constantes trocas e hibridismos culturais. O autor (2002, p. 4) argumenta, ainda, que

A transculturação é uma força [...] negociadora da zona intersticial de disjunções e conjunturas inter e intraculturais — o lugar onde diversas histórias socioculturais, costumes, valores, crenças e sistemas cognitivos, cujas diferentes representações não se diluem umas nas outras, são contestados e entrelaçados.

Diferenças culturais permanecem, contudo, não podem ser vistas de maneira binária, já que representações dicotômicas não têm mais sustentabilidade social. Nas literaturas africanas de língua portuguesa, houve inevitáveis perdas de elementos locais, ocorreram várias seleções e incorporações de outras culturas. Essa circunstância foi lembrada através de estudos realizados pelo pesquisador Matusse, entre outros.

Matusse (1998, p. 75) garante que a literatura moçambicana em língua portuguesa constitui-se a partir da ‘*presença explícita de modelos e correntes*

portuguesas”, expressada pela adoção de atitudes, posicionamentos ideológicos e práticas de escrita. Outra forma de composição dá-se em uma oposição à política de assimilação, através da subversão, deformação ou dessacralização dos símbolos de referência, como da recuperação dos valores negados. Para esse autor (1998, p. 75-76), “na medida em que se trata de uma busca de valores nativos, essa prática pode ser lida como uma identificação com o substrato cultural da moçambicanidade.” Na adoção de modelos literários que escapam do português, estabelece-se uma tentativa de marcar a diferença. Por último, Matusse observa que os escritores produzem estratégias textuais que representam uma ruptura, consumando-se na forma como ocorre com a recepção, a adaptação, a transformação, o prolongamento e a contestação dos modelos e das influências literárias.

Glissant (1981) reconhece uma produção literária em que os elementos heterogêneos da literatura colonizadora e da literatura do continente colonizado, quando colocados em relação, justapõem-se e dão origem a novas manifestações, que contêm elementos tanto da forma apropriada quanto da anterior. Dessa maneira, a literatura, nos continentes colonizados, através de rastros e resíduos, reutiliza as influências recebidas e resgata elementos culturais que foram relativamente extirpados, abandonados ou esquecidos no período da colonização. Logo, o desenvolvimento dessa literatura revela um mundo de fronteiras porosas e de continuidades fissuradas.

Diante de tal quadro, resgatamos na obra, *Sob o signo do silêncio*, de Lourival Holanda (1992, p. 21), a seguinte afirmação:

A mudança de forma não é uma questão puramente formal. Todo esforço estético tenta traduzir uma ética. É o que permite

apontar, no texto, as reverberações dos sismos sociais. A rede estilística detecta tipos de percepção – o momento em que o modo de ver dá a forma de sua representação.

Dessa maneira, a postura ante o verbo criador traduz a rebeldia às normas linguísticas impostas pelo domínio luso, libertando a língua do jugo colonial que marcou a política assimilacionista. Os elementos de outras literaturas justapõem-se às formas locais, dando origem a novas manifestações literárias. Lourival Holanda salienta, ainda, que um mesmo momento histórico pode “parir” uma disparidade de formas, visto que não é a vinculação social propriamente que define uma obra, todavia, continua o autor, deve-se conceber que a história está sempre subjacente ao texto e que, em uma crise social, é necessária uma nova forma.

Arrazoamos ser importante contextualizar a obra de Mia Couto nessa conjuntura literária.

1.3 Mia Couto: escritor entre-mundos

*nunca escrevi
sou
apenas um Tradutor de silêncios
(Mia Couto, 1999)*

Queremos encetar alguns marcos da trilha literária em Moçambique, sem pretender, no entanto, encampar uma periodização literária. Temos em mente que estabelecer linhas, em geral, é algo artificial. Além disso, o literário é um fenômeno difícil de ser especificado. A possibilidade de inserção de um texto em um parâmetro de estudos da literatura é sempre relativa. Feita tal

ressalva, Laranjeira (1987, p. 15) expõe que ‘literatura e jornalismo conviviam, no Século XIX, a ponto de se influenciarem mutuamente. [...] Africanos, portugueses e brasileiros publicavam, nos espaços comuns dos almanaques, boletins, jornais, revistas e folhetos.’ Naquele período, segundo o autor, ainda não tinham surgido as designações de literatura com um caráter nacional.

Em termos gerais, de acordo com Secco (2007), em 1909, começou a circular o jornal *O Africano* e, em 1918, surgiu *O Brado Africano*, cujos colaboradores praticaram a crônica e a poesia. A reedição deste último, entre 1955 e 1958, refletia uma forte vida cultural, mas se dissipou frente aos constrangimentos entre dois esforços opostos: a tendência à formação de uma consciência política-cultural nacional e a assimilação da cultura estrangeira. Em 1919, apareceu *O Itinerário*, que desenvolvia uma variada linha de matérias sociais e culturais. Tal periódico publicou contos de Sobral de Campos, Ruy Guerra, Augusto dos Santos Abranches, Vieira Simões, Vergílio de Lemos e Ilídio Rocha. Entre tais publicações, destacamos também a Revista *Msaho* (1952), fundada por Virgílio de Lemos. A sua poética – apesar de ter sido publicada uma única vez – conseguiu veicular uma revalorização das raízes culturais.

Já na época da pós-independência, segundo Lobo (2006, p. 78), a Revista *Charrua* gerou um questionamento acerca da “necessidade de contar a revolução e os seus feitos”. Nela publicavam Suleiman Cassamo, Aldino Muianga, Ungulani ba ka Khosa, entre outros, que partem em busca de novos horizontes temáticos e de outras possibilidades expressivas. Assim, um de seus eixos temáticos reinventou um lirismo existencialista, atrelado ao contexto

social, e outro recuperou a tradição cultural pela oralidade, tentando manter-se longe dos efeitos provocados pela língua portuguesa.

No período de maior manifestação nacionalista, destacaram-se poetas, como Noémia de Souza, Marcelino dos Santos (Kalungano), Rui Nogar, Rui Knopfli, Virgílio de Lemos, Rui Guerra, Fonseca Amaral, Orlando Mendes, José Craveirinha e outros mais. Este último fez de sua poesia, notadamente, um espaço de “moçambicanidade”, participando dos movimentos políticos e culturais comprometidos com a libertação de sua nação. Tal compromisso, entretanto, não o inibia de anunciar que, em sua “africanidade”, não estava excluída a marca de muitas misturas, inclusive, a do legado português. A tônica da declaração de Craverinha pode ser encontrada em falas de outros escritores, tais como: Luandino Vieira, Calane da Silva e do próprio Mia Couto.

Chaves e Macedo (2006, p. 47) frisam que, nos anos que antecederam a independência e no período imediatamente posterior, as obras publicadas empenhavam-se em oferecer versões da história que se contrapusessem às imagens disseminadas pelo discurso colonial. Os silenciados exercitavam o direito à voz, conquistado com a libertação, porém, quando ganhava corpo o desejo de transformação social pós-independência, apareciam sinais de uma desintegração desse projeto político. A mesma literatura que anuncia a mudança social, então, começa a tratar da desagregação das relações sociais e humanas, em uma sociedade que vive um intenso desregramento interno.

Em Moçambique, as publicações mais significativas no domínio da ficção no período colonial, segundo Leite (2003), são os livros de João Dias, *Godido e Outros contos* (1950), Luís Bernardo Honwana, *Nós matámos o cão*

tinhoso (1964) e Orlando Mendes, *Portagem* (1965), entre outros. As obras narram histórias que simbolizam a opressão do colonizado e se situam no contexto de discriminação racial e econômica que se vivia na ex-colônia.

Nessa seara literária, Mia Couto surge na terceira geração de escritores. Ao inaugurar sua prosa, promove uma espécie de ruptura com o que se vinha fazendo. *Vozes anoitecidas* (1987), seu primeiro livro de prosa, provoca uma celeuma tanto em relação ao conteúdo quanto à linguagem. De acordo com Patraquim (2002), ele é um escritor que inventa a si próprio e, ao imaginar-se, propõe a Moçambique uma realidade diferente, que não estava no terreno literário, sem deixar de apreciar cosmogonias do país, especialmente da narrativa oral, aglutinando-as em sua criação. Tal situação nos remete às palavras de Lourival Holanda (1992), quando sugere que um escritor, não podendo transformar o mundo, transforma a linguagem, enquanto reiteração da práxis. Porém, quando a linguagem é subvertida, ela desmonta os estereótipos sociais.

Mia Couto é filho de migrantes portugueses, que rompem os laços com Portugal. Nasceu em Beira/Moçambique. Na infância, esteve entre sua casa, na qual tinha um suporte europeu, e a rua que lhe proporcionava – em brincadeiras com as crianças negras – viver a cultura local e, com ela, construir identificações. Em entrevista concedida a Chabal (1994, p. 277; 289), suas palavras revelam uma origem misturada:

Praticamente eu vivi em dois mundos. O mundo da família, amigos da família, alguns filhos de vizinhos... E depois o outro nível, que era o nível que eu mais procurava, que eram os negros, também da vizinhança, e esses da escola. [...] Eu não reivindico que sou um africano completo. Não, eu sou uma pessoa misturada, eu sou moçambicano, mas com toda essa carga de diversidade.

A miscelânea existe em sua vida desde a mais tenra infância, circunstância que o fez compreender a impossibilidade de ter uma “identidade pura”. Atualmente, pessoas localizadas entre diferentes culturas podem ser denominadas “traduzidas”. Escritores migrantes ou filhos de migrantes que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo, “tendo sido transportados através do mundo, são homens traduzidos” (RUSHDIE, 1991 apud HALL, 2002, p. 89). Nesse local de tradução, sobressai sua habilidade de inventar falas e ensaiar novas escritas que vêm das histórias ouvidas na infância. Primeiro, em casa, já que a mãe era uma grande contadora de histórias, e o pai, jornalista e poeta. Depois, na rua, como observamos em entrevista agora cedida a Laban (1998, p. 1011):

Os meus sonhos cresceram com um pé em cada lado. As histórias que me eram contadas em casa, as histórias de adormecer, não me fascinavam tanto, não me enchiham tanto como essas outras, ouvidas na rua. Portanto eu penso que sempre esteve presente na minha consciência a existência desses dois mundos.

Demonstra seu fascínio pela cultura africana; sente que os velhos negros pertencem a um mundo encantado, uma vez que, ao redor deles, forma-se uma atmosfera quase religiosa, diante da qual o mundo real deixa de existir, transformando-se em deuses cantantes, dançantes e narradores de histórias. Ainda lembra que, quando concebeu suas primeiras criações, experimentou a necessidade de trabalhar a língua portuguesa, de tal maneira que nela se reconstituísse o ambiente construído pelos velhos, não se restringindo a recontar lendas, mitos e fábulas, visto que sua produção é uma espécie de revitalização da língua, dos modelos literários e também um questionamento identitário.

Faz menção (2002, p. 19) à importância dessas narrativas na sua obra:

Estas estórias desadormeceram em mim sempre a partir de qualquer coisa acontecida de verdade, mas que me foi contada como se tivesse ocorrido na outra margem do mundo. Na travessia dessa fronteira de sombra, escutei vozes que vazaram o sol. Outras foram asas no meu voo de escrever. A umas e a outras dedico esse desejo de contar e de inventar.

A sua escrita representa uma juxtaposição de vozes, de espaços e de tempos. Nessa aproximação de elementos, seus textos podem adquirir uma força simbólica relevante, uma vez que o símbolo não significa, mas evoca e focaliza, também junta e concentra, de forma polivalente, uma multiplicidade de sentidos que não se reduzem a uma só significação.

As histórias escutadas na margem da infância “desadormecem” no ávido ouvinte o desejo de inventar, contar e recriar a magia dos relatos orais. Subverte a norma linguística em uma aproximação com a poética da oralidade, recriando a língua em uma “brinciação”, ou seja, criação lúdica e experimental de novas palavras, a partir da maneira como os moçambicanos se apropriam da língua portuguesa. A essas novas palavras, cabe-lhes o papel de significar (poeticamente) outras realidades sem, contudo, deixarem de pertencer a um corpo lexical. Dessa maneira, a sua escrita, em um gesto criador, viola propositadamente as regras sintáticas e morfológicas. Por isso, não é somente uma arte espontânea, mas um trabalho de artífice.

Nesse sentido, lembramos ideias do crítico literário Benjamin (1994 p. 205):

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais

profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo.

As literaturas orais, durante um período, foram desvalorizadas, relegadas à sombra, porquanto se concebia que a cultura escrita era superior à oral. Ressaltamos que, para Mia Couto, a oralidade é tanto uma expressão poética quanto uma atitude política. Em entrevista dada ao jornalista Ubiratan Brasil (2006, p. 1), ele pondera que

A oralidade é outra lógica, uma aproximação do mundo que é hoje profundamente desvalorizada, infantilizada. A oralidade é uma cidadania que nos ensina a perder, a abandonar em nome da maturidade. A hegemonia do pensamento ligado à escrita expeliu uma aproximação poética que nos permitia encantar o universo. A minha relação com a oralidade não é, assim, apenas uma questão literária. É uma atitude, uma resistência.

Conforme Santilli (1998), a tradição cultural pela oralidade, em Moçambique, dá conta de múltiplas manifestações, desde histórias de acontecimentos, que interpretam conjunturas específicas ou genéricas, até lendas e fábulas, que testemunham as experiências ancestrais do conhecimento feito da prática vivida. A linha da oralidade, geralmente, é constituída de contos, fábulas e lendas, povoados de animais, elementos da natureza, espíritos e símbolos do sobrenatural, da sociedade, dos antepassados, das transformações vividas e transmitidas. Mia Couto também trabalha com provérbios, ditados e aforismos, ora como um repositório da filosofia de experiências acumuladas e dialéticas do cotidiano, ora subvertendo, brincando com o sentido dos mesmos.

Apesar do indubitável impacto da cultura letrada na experiência africana e do seu papel na determinação de novos fenômenos culturais, a tradição da oralidade continua predominante, servindo de paradigma central para vários modos de expressão no Continente. Aliás, atualmente, as culturas orais ganham força na cena mundial.

Utilizando conceitos de Bakhtin (1998, p.71), podemos identificar que a narrativa de Mia Couto se delineia de maneira “pluriestilística”, “plurilíngue” e “plurivocal”. Ainda podemos proferir que, em sua obra, “a forma e o conteúdo estão unidos no discurso, entendido como fenômeno social [...] desde a imagem sonora até os estratos semânticos mais abstratos.” Convém realçar que a recriação vocabular, patente na obra coutiana, só será abordada brevemente, visto que esse é um aspecto que merece, por si só, um estudo.

Com tais elementos presentes na escrita, tem sido comparado aos escritores Luandino Vieira, Guimarães Rosa ou mesmo à sintaxe do poeta Manoel de Barros. Em seu trabalho, Mia Couto (1998)²⁴ aponta influências de Craveirinha, João Cabral de Melo Neto, Carlos Drummond de Andrade, Sofia de Mello Breyner, Eugênio de Andrade e Fernando Pessoa. Segundo Mia Couto, havia, em Moçambique, um movimento de apropriação linguística mais próximo do Brasil e de Angola que propriamente de Portugal. Entre os escritores brasileiros que exerceram influência nas literaturas de Moçambique, destacamos Jorge Amado, Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Rachel de Queiroz, Érico Veríssimo, Manuel Bandeira, Ribeiro Couto, entre outros.

²⁴ Em entrevista concedida à Laban (1998)

Além das diversas influências recebidas, podemos identificar que, em vários de seus romances²⁵, está presente a complexidade que a situação de pós-colonização impõe no presente ao Continente africano, mais especificamente, às regiões de Moçambique. Esse cenário histórico-cultural particulariza-se na história de seus personagens.

1.4 Contextualização do corpus

Toda a estória se quer fingir verdade. Mas a palavra é um fumo, leve de mais para se prender na vigente realidade. Toda a verdade aspira ser estória. Os factos sonham ser palavra, perfumes fugindo do mundo. Se verá neste caso que só na mentira do encantamento a verdade se casa à estória
 (Mia Couto, 2003)

Ricouer (1995, p. 181) afirma que a noção de “mundo do texto” exige que abramos a obra literária para um “fora”; visto que o mundo da obra é projetado e oferecido à apreciação crítica. Assim, as narrativas de ficção projetam “maneiras de habitar o mundo”, que são retomadas pela leitura que gera um espaço de confronto entre o mundo do texto e o mundo do leitor.

Procederemos a uma introdutória contextualização dos romances *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra* (RTCT) e *O último vôo do flamingo* (UVF)²⁶, que estão ancorados em uma singularidade histórica, mas são abertos às questões transculturais, como já mencionado. Nas obras, as questões que

²⁵ *Terra sonâmbula* (1992); *A varanda do Frangipani* (1996); *Vinte e zinco* (novela; 1999); *O último voo do flamingo* (2000); *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003); *O outro pé da Sereia* (2006).

²⁶ Como já mencionamos, em todo o corpo desta pesquisa, quando nos referimos ao livro *O último vôo do flamingo*, empregaremos a forma UVF, e a *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra*, TRCT.

envolvem os deslocamentos identitários e territoriais ganham fôlego no espaço intervalar entre gerações, presente, passado e futuro, mágoa e esperança, social e imaginário, destroços e sonhos, privado e público, natural e sobrenatural, campo e cidade, voz e silêncio, esquecimento e memória, no qual se tece a negação e/ou negociação entre a tradição e a tradução cultural. As narrativas se localizam em pequeninos vilarejos africanos – Tizangara (UVF) e Luar-do-Chão (RTCT) – que são metonímias de uma Moçambique pós-colonial.

Em RTCT, sucede, por assim referir, uma circunstância excepcional, no âmbito do clã dos Malilanes ou em nome aportuguesado dos Mariano. Nessa família, está a falecer o patriarca, Dito Mariano, representante da tradição. O seu corpo é velado na sala da casa grande – Nyumba-Kaya²⁷ – da qual retiraram o telhado, como preceitua o costume local. De maneira insólita, o velho se recusa a abandonar o mundo dos vivos. Ele apresenta difusos sinais de vida a fim de, deliberadamente, retardar seu sepultamento. Na concepção de Dito Mariano, seu óbito só se consumará depois do reencontro com seu neto, também chamado Mariano, ocasião na qual ocorrerá a transmissão do saber e do poder. A escolha do neto como sucessor é estranhada, pois rompe com o hábito de que é o filho mais velho quem ocupa esse lugar. O reencontro sucede através de inusitadas cartas compostas pela voz (memória) do “morto-vivo” e pela escrita (tradução) do jovem Mariano que, gradativamente, medeia a reconciliação do avô com o próprio passado e com o da Ilha, Luar-do-chão. Nesse ensejo, são revividas lembranças, reconstituídas imagens, praticadas revelações acerca da sobreposta história da vila e do clã dos Malilanes: da

²⁷ “Nyumba significa ‘casa’, nas línguas nortenhas. Nos idiomas do Sul, casa se diz ‘Kaya’” (COUTO, 2003, 28).

matriarca Dulcineusa; dos filhos Ultílio, Abstinêncio e Fulano Malta, com sua esposa e filho, Mariavilhosa e Mariano Neto; da cunhada e amante do patriarca Admirança; da cigana Miserinha, entre outros. Não somente o velho reluta contra seu falecimento, como a terra se fecha, negando-se a receber seu corpo, enquanto não for realizada uma rememoração e posterior revelação de histórias que foram ocultadas, situação que se prolonga até o fim da narrativa.

A intriga em UVF envolve várias mortes de habitantes locais, notadamente de soldados das nações unidas. Esses extermínios são provocados, invariavelmente, por misteriosas explosões dos corpos das próprias vítimas, sobrando-lhes apenas as genitálias, sempre masculinas. O enigma de tais fatos altera a normalidade da vila e a retira de uma invisibilidade tanto internacional quanto nacional. Como indaga Ana Deusqueira – única prostituta da cidade – à comissão de investigação estrangeira: “*– Morreram milhares de moçambicanos, nunca vos vimos cá. Agora, desaparecem cinco estrangeiros [soldados das nações unidas] e já é o fim do mundo?*”²⁸ (COUTO, 2005, p. 32).

Frente à diligência sobre os óbitos dos soldados, revela-se não somente o mistério das explosões, mas, principalmente, as histórias silenciadas e/ou esquecidas por/de um povo. Tais manifestações são feitas por múltiplos pontos de vista, através de labirínticos discursos: do velho Sulpício, do feiticeiro Zeca Andorinho, da prostituta Ana Deusqueira, do padre Muhando, do Tradutor, do administrador Estêvão Jonas. Em uma perspectiva operada por Bakhtin (1998), essas vozes representam tanto uma “estratificação interna”, uma “diversidade

²⁸ Nas obras, Mia Couto utiliza o itálico para destacar a voz dos narradores em diálogos e cartas. Feita esta observação, não mais indicaremos tais destaques no corpo do texto.

social de linguagem", quanto uma "divergência de vozes individuais". A reencenação de uma velada história de Tizangara, feita por falas que nascem do fundo de memórias e que são transcritas pelo Tradutor, torna-se um instrumento para uma reconstituição identitária – coletiva ou individual, para irromperem de uma condição de suspensão:

Até lá era o vazio do nada, um soluço no tempo. Até lá, gente, bichos, plantas, rios e montes permaneceriam engolidos pelas funduras. [sic] Se converteriam não em espíritos ou fantasmas, pois essas são criaturas que ocorrem depois da morte. E aqueles não haviam morrido. Transmutaram-se em não-seres, sombras à espera das respectivas pessoas (COUTO, 2005, p. 216).

A velha mãe do Tradutor narra ao filho uma história de uma época em que as fábulas eram consideradas significativas para a sobrevivência da humanidade. Entre tantas narrações, essa acode o Tradutor, quando supõe o recomeço do combate em sua vila e, de lá, exila-se em uma floresta. Ali, sem morada certa, o jovem abate-se com medo. Nessa circunstância, sua mãe, que já tinha "passado a fronteira da vida, para além do nunca mais", senta-se, com naturalidade, perto do filho que, ao vê-la, sem espanto, solicita:

– *Antes de ir, mãe, me lembre a estória do flamingo.*
 – *Ah, essa estória está tão gasta...*
 – *Me conte, mãe, que é para a viagem. Me falta tanta viagem.*
 – *Então, senta, meu filho. Vou contar.*
 [...] Eu repetia palavra por palavra, decalcando sobre a voz cansada dela (COUTO, 2005, p. 113).

Bhabha (2003) realça que a repetição é um constante encaixe, no qual se torna impossível encontrar um primeiro enunciador. A memória torna-se menos um elemento individual e mais um coletivo – de muitas vozes e muitos tempos.

A historieta narrada pela mãe não estava “gasta” aos ouvidos do filho, somente, era por ele conhecida, fato que o possibilitava repeti-la palavra por palavra. Em vez de “gasta”, tinha uma força mágica ou mesmo sagrada, visto que, com a narrativa viva na memória, o Tradutor consegue suplantar o medo e obtém necessária coragem para regressar à vila. Os flamingos, reconhecidos pelos “tizangarenses” como divinos mensageiros da esperança, cruzam a narrativa através das histórias contadas pela velha. As aves, com seus vôos, empurram o sol com o intuito de o dia chegar ao outro lado do mundo. A velha canta com o intento de os flamingos voltarem outra vez, no amanhã. É um canto de esperança, de reinvenção de um povo e de uma nação.

Hall (2002, p. 55) alega que

Tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, transformando a desordem em ‘comunidade’. [...] Mitos de origem também ajudam povos desprivilegiados ‘a conceberem e expressarem seu ressentimento e sua satisfação em termos inteligíveis’. [...] Eles fornecem uma narrativa através da qual uma história alternativa ou uma contranarrativa, que precede às rupturas da colonização, pode ser construída.

Como salienta Hall (2003, p. 55), no caso de muitas nações africanas, o que precedeu à sua colonização não foi “uma única nação, um único povo”, mas muitas culturas e sociedades tribais diferentes”.

RTCT transcorre na esfera familiar, enquanto UVF, preponderantemente, na pública. Em geral, acredita-se que temáticas que envolvem família, constituição identitária do sujeito e memória individual são restritos ao universo privado/doméstico, enquanto identidade cultural ou nacional, memória coletiva e política pertencem ao domínio público/político. Mas, extraordinárias circunstâncias – guerra, luto, migração – promovem uma

suspensão de habituais fronteiras estabelecidas. Nesses momentos, como argumenta Bhabha (2003, p. 35),

Privado e público, passado e presente, o psíquico e o social desenvolvem uma intimidade intersticial. [...] Essas esferas da vida são ligadas através de uma temporalidade intervalar que toma a medida de habitar em casa, ao mesmo tempo em que produz uma imagem do mundo da história.

Conjunturas traumáticas justapõem intimidades das casas do patriarca Dito Mariano e do velho Sulpício à vida sociopolítica das vilas de Luar-do-chão e Tizangara, respectivamente, promovendo diversos deslocamentos.

Em uma perspectiva análoga ao pensamento de Ricouer, apresentado no início deste tópico, Francisco Noa (2006, p. 268) comenta sobre a ‘feitura do mundo’, quando situa a problemática da interação entre o chamado ‘mundo real’ – perspectiva do mundo como conjunto das coisas – e uma perspectiva versional, que é a do discurso. Nesse sentido, o autor afirma que se trata de mundos que dialogam, confrontam-se e complementam-se. Para esse pesquisador, as obras de ficção, em literatura, e as suas correlativas em outras artes desempenham obviamente um papel proeminente na feitura do mundo. Isto é, os nossos mundos são tanto uma herança dos cientistas, biógrafos e historiadores quanto o são dos romancistas, dos dramaturgos e dos pintores. A importância dessa reflexão reside em realçar a incontornabilidade da literatura, no que diz respeito ao Mundo e à História.

Projetando esses pressupostos nas obras *corpus* desta pesquisa, são inquestionáveis as interações entre os mundos que ela cria e os que a envolvem e de onde ela parte. Mas, apesar de o ‘mundo real’ participar da formação dos ‘mundos ficcionais’, ao proporcionar os modelos da sua

estrutura, o ficcional é sempre um conjunto imenso de domínios variados que acomodam os mais diversos indivíduos possíveis, assim como estado de coisas, eventos, ações. Estamos perante um universo ilimitado e variado ao máximo, que tem os próprios mecanismos de autenticação e sustentação. Por outro lado, o conjunto de representações que concorrem para a instituição de um sistema literário determinado é sempre tributário de múltiplas visões do mundo, sejam elas privadas ou coletivas.

Nessa perspectiva, Said (2003, p. 40) frisa que

O texto se insere numa cultura tal como seu leitor; nem texto, nem leitor são arbitrariamente ‘livres’ para produzir significado, pois, [...] ambos fazem parte de uma rede reguladora que existe sempre que textos, como qualquer grupo de signos, existam.

Reconhecer a ligação entre a ficção produzida por Mia Couto e o contexto histórico de onde essa ficção emerge não é reduzir ou diminuir o valor desses romances como obras de arte. Pelo contrário, como garante Said (1995, p. 44), devido a sua *concretude*, devido as suas “complexas filiações ao seu quadro real”, os romances podem se tornar “mais interessantes e mais preciosos enquanto obras de arte”.

CAPÍTULO II

EXISTO ONDE ME DESCONHEÇO²⁹



Ilustração 3

A guerra acabou?

Rodrigo Pombeiro

*O futuro quando chega não me
encontra. Onde estou, afinal, eu? O
lugar da minha vida não é esse
tempo?
(Mia Couto, 2002)*

²⁹ O título deste capítulo é um fragmento do poema *Identidade*, de Mia Couto (1999), apresentado na epígrafe deste trabalho.

Neste capítulo, investigaremos as representações dos deslocamentos identitários e territoriais vividos tanto por sujeitos que permaneceram em suas terras, quanto por aqueles que emigraram e a ela regressaram. Naturalmente, tais deslocamentos guardam mútuas relações e, em algumas circunstâncias, serão apresentados em tópicos distintos, como maneira de viabilizar uma apresentação.

2.1 Sombras e luzes em uma terra

Antes de adentrarmos nas análises dos deslocamentos propriamente, deter-nos-emos, neste tópico, nas paisagens pós-coloniais e pós-guerras onde eles ocorrem. Em UVF e RTCT, a independência política já foi instaurada, contudo, não foi inaugurado um novo tempo. De Luar-do-chão, escutamos a voz de Fulano Malta: ‘Passeava pela vila e que via? Lixos, lixos e lixos. E gente dentro dos lixos, gente vivendo de lixo, valendo menos que sujidades.

– *Nunca estivemos tão próximo dos bichos*” (COUTO, 2003, p. 118).

Na vila de Tizangara, dificuldades também persistem, como expõe o Tradutor: “A guerra o que havia feito de nós? O estranho era eu não ter sido morto em quinze anos de tiroteios e sucumbir agora em meio da paz. Não falecera da doença, morria do remédio?” (COUTO, 2005, p. 111). O relevante, nos trechos citados, é a indicação de que os efeitos secundários são tão danosos quanto as batalhas. As paisagens de Luar-do-chão e Tizangara não remetem a uma época em que tudo foi revertido: ‘Na fachada havia ainda vestígios dos tiros. Buraco de tiro é como ferrugem: nunca envelhece. Aquelas

ocavidades pareciam recém-recentes, até faziam estremecer, tal a impressão que a guerra ainda estivesse viva" (COUTO, 2005, p. 35).

Além dos vestígios da guerra, também estão representadas continuidades de hierárquicas relações, não apenas entre nações, mas, principalmente, no interior das comunidades. A voz do Tradutor suscita essa reflexão: "na minha vila, havia agora tanta injustiça quanto no tempo colonial. Parecia, de outro modo, que esse tempo não terminara. Estava era sendo gerido por pessoas de outra raça" (COUTO, 2005, p.110).

O personagem Zeca Andorinho revela que os novos administradores não instauram uma sociedade mais justa: 'Porque esses chefes [os atuais] deviam ser grandes como árvore que dá sombra. Mas, têm mais raiz que folha. Tiram muito e dão pouco" (COUTO, 2005, p. 153).

Em RTCT, o velho Mariano decepciona-se com a atitude da administração pós-independência: "começamos por pensar que são heróis. Em seguida, aceitamos que são patriotas. Mais tarde, que são homens de negócios. Por fim, que não passam de ladrões" (COUTO, 2003, p. 223). Dito Mariano alude àqueles que, em época revolucionária, foram ovacionados como heróis, contudo, no mando da nação, não se mostraram merecedores de confiança.

Na visão de Sulpício, os portugueses estiveram tanto tempo em convivência com os nativos que, mesmo depois da independência, ainda queriam ser iguais aos lusitanos. Tinha a própria experiência do tempo de fiscal, por isso receava que seus compatriotas comandassem o destino do país e proclamassem mundos novos, mas que nada mudasse.

Hall (2003, p.56) aponta que

O ‘pós-colonial’ não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o pós-colonial marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra.

Lugares que foram colonizados continuam a refletir antigas condições do colonialismo, mas reencenadas como conflitos locais entre forças sociais nativas e contradições internas, fontes de desestabilização para a sociedade, a família e o sujeito. Além disso, o resultado engendrado no confronto entre diferentes culturas ainda não fornece a base para uma estabilidade da nova nação.

Segundo Hall (2003, p. 109), “o rompimento com o colonialismo foi um processo longo e diferenciado, em que os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um, e apenas um, ‘momento’ distinto.” A reprodução de anteriores relações de poder sinaliza uma irregular passagem entre o colonial e o pós-colonial. Para que aconteça uma efetiva mudança sociopolítica, exige-se do sujeito uma nova representação de si.

Nessa direção, Santos (2004, p. 8) alerta que “o fim do colonialismo, enquanto relação política, não tem como consequência natural o fim do colonialismo enquanto relação social.” Para o autor, ele sobrevive através de efeitos secundários, portanto, torna-se problemático saber até que ponto vive-se em uma sociedade pós-colonial.

Como herança do período colonial, verifica-se uma ruptura na relação da terra com seus habitantes, situação simbolizada pela “morte da terra”, como revela Curozero Muando: “Como o corpo que se resume a esqueleto, também

a terra se reduzira a ossatura. Já sem ombro, só omoplata. Já sem grão, nem poeira. Apenas magma espesso, caroço frio" (COUTO, 2003, p. 182). De maneira análoga, nas palavras de Dito Mariano, "*Essa terra começou a morrer no momento em que começámos a querer ser outros, de outra existência, de outro lugar. Luar-do-chão morreu quando os que a governam deixaram de a amar* (COUTO, 2003, p. 195). Percebemos uma crise identitária associada a uma noção de pertencimento, enfoque que será analisado posteriormente.

De acordo com Octavio Paz (1984, p. 58), "diante da morte, há duas atitudes: uma para a frente, que a concebe como criação; outra, de regresso, que se expressa como fascínio pelo nada ou como nostalgia do limbo." Em UVF, o Tradutor revela uma convergência entre essas posições, ou seja, regresso e criação:

Os deuses decidiram transportar aqueles países para esses céus que ficam no fundo da terra. E levaram-nos para um lugar de névoas subterrâneas, lá onde as nuvens nascem. Nesse lugar onde nunca nada fizera sombra, cada país ficaria em suspenso, à espera de um tempo favorável para regressar ao seu próprio chão. Aqueles territórios poderiam então ser nações, onde se espeta uma sonhada bandeira. (COUTO, 2005, p. 216).

Octavio Paz (1984) comenta, ainda, que alguns povos se percebem suspensos entre o céu e a terra, oscilam entre forças contrárias. A terra que os cerca existe em si, tem vida própria, não foi inventada pela humanidade. Os sujeitos se veem arrancados do seio da terra, ao mesmo tempo criadora e destruidora, mãe e túmulo.

Verificamos uma confluência de elementos ambíguos, como a convivência entre o "sopro da morte" e o "respirar da vida", nas palavras de Mariano:

Dói-me a Ilha como está, a decadência das casas, a miséria derramada pelas ruas. Mesmo a natureza parece sofrer de mau-olhado. Os capinzais se estendem secos, parece que empalharam o horizonte. À primeira vista, tudo definha. No entanto, mais além, à mão de um olhar, a vida reverbera, cheirosa como um fruto em verão: enxames de crianças atravessam os caminhos, mulheres dançam e cantam, homens falam alto, donos do tempo (COUTO, 2003, p. 28).

Através do olhar de Mariano, vemos tanto “decadência”, “miséria”, “definhamento” e “secura” quanto perfumes, brincadeiras, “cantos” e “danças”, justapondo-se em uma mesma imagem. Essa coexistência de elementos supostamente contraditórios faz-nos refletir, em palavras enunciadas por Santos (2004 p. 19-20):

Enquanto se transita, o sentido das transformações é ambíguo se não mesmo opaco. No entanto, apesar disso, vale a pena falar de transição para salientar a necessidade de experimentação e interpelar o sentido das transformações, por mais fugidio que ele seja. As ruínas geram o impulso da reconstrução e permitem-nos imaginar reconstruções muito distintas, mesmo se os materiais para elas não são senão as ruínas e a imaginação.

Tem-se um cenário ambíguo e opaco, que serve como mola propulsora a uma reconstrução que está calcada no abandono da “verdade” e aberta à imprevisibilidade. Tizangara e Luar-do-chão existem em transição, em que os habitantes diligenciam reconstruções em suas vidas. Hall (2003, p.120) alega que o pós-colonial instala uma noção de ‘transição concebida como uma reconfiguração de um campo, em vez de um movimento de transcendência linear entre dois estados mutuamente exclusivos’.

Em relação à transição em que sucede um conflito armado, Mia Couto (2003, p. 7) declara: ‘Depois da guerra, pensava eu, restavam apenas cinzas [...]. Hoje sei que não é verdade. Onde restou o homem sobreviveu semente.’

Observamos que, de um lado, encontra-se um conflito entre sujeito e terra, mudanças bruscas que provocam angústia; de outro, há um movimento de resgatar a vida, de buscar a intimidade entre familiares e em lugares acolhedores. Essas inscrições não são mutuamente excludentes. Utilizando termos de Glissant (2005, p.86), podemos afirmar que essas narrativas “se perfilam diante de nossos olhos [...], adornadas com todas as luzes e com todas as opacidades da nossa totalidade-mundo.”

Tendo em vista a importância das representações subjetivas e das condições objetivas do meio na recuperação de uma terra, Said (1995, p. 37-38) comenta que “nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia. Essa luta é complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrange também ideias, formas, imagens e representações.” Assegura, ainda, que a restauração de um “território geográfico” é lenta, visto que, após a “resistência primária” – luta contra a intromissão externa – vem a “resistência secundária, isto é, ideológica, quando se tenta reconstituir, salvar ou restaurar o sentido e a concretude da comunidade contra todas as pressões do sistema colonial”³⁰ (SAID, 1995, p. 266).

Nas narrativas, há uma predominância da resistência secundária, já que identificamos mais “rastros”³¹ e menos combate armado. Os personagens rastreiam suas raízes, não apenas voltando os olhos para dentro de si, mas observando a desestruturação sociocultural. Dessa maneira, estabelecem com as paisagens uma relação de integração e de estranhamento,

³⁰ Segundo Said, sua argumentação é feita em consonância com as ideias de Davidson (1974).

³¹ Paul Ricouer (1997, p. 10) utiliza o termo rastro para designar, ao mesmo tempo, um resto e um sinal do que foi e não é mais.

simultaneamente, circunstâncias que desencadeiam deslocamentos identitários.

2.2 Nem (um) acendemos nem (outro) damos sombra³²

Eu somos tristes. Não me engano, digo bem. Ou talvez: nós sou triste? Porque dentro de mim, não sou sozinho. Sou muitos. E esses todos disputam minha única vida. Vamos tendo nossas mortes. Mas parto foi só um. Aí, o problema. Por isso, quandouento a minha história me misturo, mulato não das raças, mas de existências
 (Mia Couto, 2002)

Octavio Paz (1984, p.15) assegura que, no mundo, convivem ‘vários níveis históricos. Há os que vivem antes da história; outros, [...] deslocados por invasões sucessivas, vivem à sua margem’. E ‘várias épocas se defrontam, se ignoram ou se entredevoram, numa mesma terra ou separadas por apenas alguns quilômetros’.

Existe uma mudança na concepção de história, antes vista como uma sequência linear de acontecimentos realizados ou sofridos pela humanidade. Atualmente, concebe-se uma multiplicidade de ‘histórias’ e não mais uma grande narrativa – coerente e integrada – que dá coesão ao mundo. Antônio Rezende (2008, p. 1-2) alega que ‘as trajetórias da história não comportam a linearidade dos tempos, mas sim, um constante diálogo entre eles.’

Nessa perspectiva, Glissant (2005, p. 76) argumenta que a história não passa de uma ‘pulsão caótica’, em direção à conjunção de todas as histórias,

³² Para título deste tópico, fizemos uma justaposição de frases de Mia Couto (2005) e de Bauman (2005).

das quais nenhuma pode mais prevalecer-se de uma legitimidade absoluta. Conforme esse autor (2005, p. 83), o conceito de “História se desfaz”, ao mesmo tempo em que rumina “retornos da questão identitária, do nacional, do fundamental.” Ainda para Glissant (2005, p. 83, grifo do autor), essa mudança, na qual se renunciam a linearidade, a pretensão de se descer às profundezas da matéria – raiz única – em busca de uma verdade, deu origem às “ciências do caos”³³. Isso se relaciona à concepção da passagem do ser para o “sendo”, já que não somos uma entidade absoluta, e sim, mutável.

Em UVF, o feiticeiro Zeca Andorinho ressente-se de tal passagem:

Falam muito de colonialismo. Mas isso foi coisa que eu duvido que houvesse. O que fizeram esses brancos foi ocuparem-nos. Não foi só a terra: ocuparam-nos a nós, acamparam no meio das nossas cabeças. Somos madeira que apanhou chuva. Agora não acendemos nem damos sombra. Temos que secar à luz de um sol que ainda não há. Esse sol só pode nascer dentro de nós (COUTO, 2005, p.154).

O feiticeiro, quando duvida da existência do colonialismo, questiona seu perfil, supostamente, “civilizador e emancipatório”, dito pelos impérios aos povos tidos como “inferiores”, “insubordinados” e “bárbaros”. A colonização teve como decorrência a ocupação territorial, mas também o deslocamento identitário: “Somos madeira que apanhou chuva. Agora não acendemos nem damos sombra.” Zeca Andorinho repensa a concepção de colonização, propondo uma releitura que configura uma “ocupação”, não apenas de ordem material/terra, mas também de ordem simbólica: “acamparam no meio de nossas cabeças”. Nessa circunstância, o conceito de pós-colonialismo se torna

³³ “Káos, do verbo *Khainen*, que significa abrir-se, entreabrir-se. Em uma de suas acepções na filosofia, designa a imprevisibilidade de sistemas complexos, isto é, a existência de fenômenos em relação aos quais não é possível fazer previsões ou cálculos precisos, devido às alterações nas condições iniciais. Atribui-se a utilização do termo, pela primeira vez, por Hesíodo (séc. VIII a.C.).” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p.38).

relevante, visto que privilegia, através de uma releitura do passado, uma dimensão que esteve ausente ou mesmo desvalorizada na narrativa oficial.

No discurso do feiticeiro, há uma cisão na percepção de si. Nesse sentido, Bauman (2005, p. 83) comenta: “pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade.” A concepção de identidade como algo fixo está sendo desarticulada pela experiência da incerteza.

Bhabha (2003, p. 76) frisa que “a identificação [...] é sempre o retorno de uma imagem de identidade, que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem.” A fissura impingida pela demanda do Outro a Zeca Andorinho faz com que ele hesite entre estabilidade e descentramento. A ideia de madeira que não mais acende e nem dá sombra remete a uma desestabilização de função, de utilidade e de lugar. Essa situação cinde a lógica fixa remetendo a novas identificações: “Temos que secar à luz de um sol que ainda não há” (COUTO, 2005, p.154). A ruptura na autoimagem de Zeca Andorinho não o incapacita de se conceber em uma perspectiva futura, contudo o impossibilita de manter a imagem do “eu” pré-colonial.

Diferente do feiticeiro Zeca Andorinho, o velho Sulplício adere ao projeto colonial, por acreditar que, apesar das amarguras e das humilhações, existem benefícios, tal como a integração nacional:

A bandeira portuguesa não era dele. Isso ele sabia.
 – *Mas veja bem: que mais outra bandeira eu tinha?*
 E se houvesse, se outra bandeira tivesse, não havia outro mastro senão aquele em que subia a bandeira portuguesa (COUTO, 2005, p.136).

Como profere Octavio Paz (1984, p. 15), “às vezes, numa única cidade

ou numa única alma, misturam-se e superpõem-se noções e sensibilidades inimigas e distantes.” Dessa feita, o velho se engaja na empresa colonial, todavia tal atitude tem decorrências, simbolizadas na fala do filho:

Durante anos, ele se exerceu como fiscal de caça. Era o tempo colonial, não se brincava. Ele era quase o único preto que detinha um igual lugar. Não fora fácil. [...] Aprendera na tropa – só se dispara sobre o inimigo quando ele estiver perto. No caso dele, porém, ele estava tão próximo que arriscava disparar sobre ele mesmo. Ou fosse dizer: o inimigo lhe estava dentro. Isso que ele atacava era não um país de fora, mas uma província de si (COUTO, 2005, p.136).

Bhabha (2003, p. 76)³⁴ frisa que a fantasia do nativo é ocupar o lugar do senhor. Sulpício é um dos poucos que têm poder; caça sujeitos semelhantes a si, que assumem locais equivalentes aos seus, mas isso não o faz “senhor”. Logo, sua imagem se torna “dissimuladora do ser em, pelo menos, dois lugares ao mesmo tempo”: senhor e escravo. Sílvio só passa a compreender essa circunstância na ‘Revolução Independentista’, como lembra seu filho, o Tradutor:

Quando chegaram os da Revolução, eles disseram que íamos ficar donos e mandantes. Todos se contentaram. Minha mãe, muito ela se contentou. Sulpício, porém, se encheu de medo. Matar o patrão? Mais difícil é matar o escravo que vive dentro de nós. Agora, nem patrão nem escravo (COUTO, 2005, p.137).

Representa a ambivalência “nem-um-nem-outro” – nem patrão nem escravo – portanto, vive o confronto com a imagem “duplicadora”. Nesse sentido, conforme Bauman (2005, p. 35), ‘flutuar sem apoio, num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, ‘nem-um-nem-

³⁴ Bhabha faz menção ao pensamento do psiquiatra Franz Fanon, presente, principalmente, na obra, *Pele branca, máscaras negras* (1986).

outro', torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade."

Existir significa ser chamado em relação à alteridade, com isso, a voz de Suplício dá visibilidade à demanda pela qual se sentira convocado:

Durante séculos, quiseram que fôssemos europeus, que aceitássemos o regime deles de viver. Houve uns que até imitaram os brancos, pretos desbotados. 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 (COUTO, 2005, p. 135).

Em seu ponto de vista, os europeus queriam que os nativos tivessem um regime de vida semelhante ao deles. Mas era impossível aceitar "o convite do colonizador à identidade: 'Você é *diferente*, você é um de nós'" (BHABHA, 2003, p. 76, grifo do autor). O uso do termo "diferente" fala de alteridade e de deslocamento. Suplício percebe que se diferenciar dos nativos não o torna um português:

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? (COUTO, 2005, p.135-136).

Ao tentar acatar o pleito dos europeus de se tornar "diferente", depara-se com interdições próprias ao momento. De acordo com Bhabha (2003), a imitação do colonizador pelo colonizado ocorre em uma encruzilhada entre o que é conhecido e permitido, mas também o que não é conhecido e ocultado.

As diferentes posições que Zeca Andorinho e Suplício adotam frente à colonização representam a complexidade de viver tal experiência. Constatamos que, independente da atitude assumida, eles tinham suas identidades referenciadas naquilo que Hall (2002, p. 71) denomina de

‘geografias imaginárias’: suas ‘paisagens’ características, seu senso de ‘lugar’, de ‘casa/lar’, ou *heimat*, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes.³⁵

Com a colonização, sucede o que Hall (2002, p. 9) nomeia como ‘perda de um ‘sentido de si’ estável’ ou ‘descentração do sujeito.’ Zeca Andorinho e Suplício, personagens que representam a tradição, vivem diferenciados deslocamentos tanto de si quanto do mundo social.

Além deles, Fulano Malta também se encontra ‘suspenso’: ‘meu pai se opusera ao completo exercício da tradição. Todavia, dentro dele, havia alguma resistência a virar a página sobre os antigos preceitos’ (COUTO, 2003, p. 231). Segundo Hall (2002, p. 88), os contatos culturais têm o efeito de contestar e deslocar identidades ‘centradas’ e ‘fechadas’, produzindo identificações mais políticas, plurais e diversas; menos fixas e unificadas. Estas últimas gravitam ao redor da ‘tradição’, tentando recuperar sua ‘pureza’ anterior, redescobrir unidade e certezas percebidas como perdidas, enquanto as primeiras estão sujeitas ao plano da história, da política e da representação, gravitando ao redor da ‘tradução’.³⁶

No tópico seguinte, interessa-nos pensar como são representados os deslocamentos identitários daqueles que emigraram de suas terras e a elas retornaram.

³⁵ Hall remete ao texto *Narrative, Geography and Interpretation*, de Edward Said (1990).

³⁶ Segundo o próprio Hall, essa argumentação se baseia em ideias de Robins, na obra *Tradition and translation: national culture in its global context* (1991); como nas de H. Bhabha, na obra *Narrative the Nation* (1990).

2.3 A ventura de sermos nós

cego
 de ser raiz
 imóvel
 de me ascender caule
 múltiplo
 de ser folha
 aprendo a ser árvore
 enquanto
 iludo a morte
 na folha tombada do tempo
 (Mia Couto, 1999)

Glissant (2005, p. 27), baseando-se na distinção entre pensamento, raiz única e rizoma, feita por Deleuze e Guatarri³⁷, propõe renunciarmos ao estatuto da identidade, como raiz que mata tudo a sua volta e exclui o outro, para entrarmos na complexidade de uma “identidade relação”, que comporta uma abertura ao outro. Essa visão se opõe à ‘noção hoje ‘real’, nas culturas compósitas [...] da identidade como rizoma, da identidade não mais como raiz única mas como raiz indo ao encontro de outras raízes.”

Nessa linha de pensamento, esse autor (1981, p.6-7) reconhece que existe uma mudança promovida pela “passagem” do “Mesmo” [raiz única] para o “Diverso” [rizoma], que acontece de maneira ambígua:

O Diverso,[...] significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a por em relação. O Mesmo requer o Ser, o Diverso estabelece a Relação. [...] O Mesmo se eleva no êxtase dos indivíduos, o Diverso se expande pelo élan das comunidades. [...] se era desejável que o Mesmo se revelasse na solidão [sic.] do Ser, permanece imperioso que o Diverso passe pela totalidade dos povos e das comunidades. O Mesmo é a diferença sublimada; o Diverso é a diferença consentida.

³⁷ Na obra, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Deleuze e Guatarri (1995) propõem o funcionamento do pensamento da raiz e do pensamento rizoma.

Nessa “passagem”, existe uma tensão que se localiza entre a presença dos povos e a transcendência universalista; interesses da comunidade e do indivíduo; relação e isolamento; diferença e idêntico. Desse modo, as nações que foram colonizadas devem promover uma posição crítica frente às hierárquicas relações de poder entre povos, nações e culturas, viver as diferenças e ressaltar a importância sociocultural de povos reputados, até então, como periféricos.

Essas mudanças nos sistemas de significação nos levam a ser “confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (HALL, 2002, p.13).

A colonização provoca uma série de descontinuidades psíquicas e sociais. As sociedades pós-coloniais não têm um centro, um princípio articulador ou organizador único, mas uma pluralidade. Nesse contexto, também as identidades são “descentradas” em suas representações.

Em UVF, o Tradutor vive um descentramento quando se desconhece:

Na viagem de regresso não seria já eu que voltava. Seria um quem não sei, sem minha infância. Culpa de nada. Só isso: sou árvore nascida em margem. Mais lá, no adiante, sou canoa, a fugir pela corrente; mais próximo sou madeira incapaz de escapar do fogo (COUTO, 2005, p. 48).

Depreendemos, aqui, uma contraposição entre uma atual representação múltipla de si, e outra da infância imaginada como um “eu” integrado. Hall (2002, p.13) alega que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” que se consolidou no Iluminismo. Nesse período, o

sujeito era tido como dotado de um núcleo interior atemporal do “eu”, que ligava passado, presente e futuro, em uma linha sequencial e ininterrupta. Presumia-se, por isso, que a identidade prescindia da relação com o outro na sua constituição, uma vez que emergia da própria natureza humana. Essa formulação entra em declínio quando ganham força as reinterpretações do pensamento marxista; a descoberta do inconsciente por Freud; o trabalho do linguista estrutural, Ferdinand Saussure; o estudo do filósofo Michel Foucault e, por fim, o impacto do movimento feminista.

Segundo Hall (2002, p.12-13), esse descentramento faz com que “a identidade torne-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. Logo, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. Uma vez que, “dentro de nós, há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.”

Em RTCT, Mariano sente-se “desassossegado” com a interpelação familiar: “Cercado pelo sossego da pequena igreja, me apetecia, naquele momento, deixar de ser filho, neto, sobrinho. Deixar de ser gente. Suspender o coração como quem pendura um casaco velho” (COUTO, 2003, p. 90-91).

Ainda segundo Hall (2002, p. 7), as mudanças podem ser vistas como parte de uma transformação mais ampla, que está “deslocando as estruturas e os processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de

referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”.

A imagem de Mariano é inquirida:

Vejo que se interrogam: eu, quem sou? Desconhecem-me. Mais do que isso: irreconhecem-me. Pois eu, na circunstância, sou um aparente parente. Só o luto nos faz da mesma família. Seja eu quem for, esperam de mim tristeza. Mas não esse estado de ausência. Não os tranqüiliza ver-me tão só, tão despedido de mim (COUTO, 2003, p. 29-30).

Ricoeur (2006), em sua obra, *Percurso do reconhecimento*, ressalta duas operações no reconhecimento: distinguir e identificar. Distinguir um sujeito é poder identificá-lo em relação ao mesmo (*idem*) e distingui-lo em relação ao outro (*alter*). Identificar alguém com traços de assimilação de outras referências culturais faz-se possível através da relação entre seu semblante atual e as representações passadas. Todavia, diante dos parentes, Mariano está irreconhecível, palavra que, em uma das acepções do dicionário Houaiss, (2001) significa: “mudado, diferente, modificado, transformado”. Quando o sujeito olhado não é reconhecido, há uma descontinuidade nas referências que outrora eram compartilhadas. Ricoeur (1991, p. 12), em sua obra, *O Si-mesmo como um Outro*, previne que um sujeito, eminentemente móvel, caminha em direção à desintegração da identidade, posto que se afasta da condição de quem “age e sofre”, aproximando-se do estatuto de coisa, isenta de responsabilidade, à qual certas ações não são imputáveis. Na constituição de identidade, o sujeito se descobre e se cria temporalmente, não se deixando aceder instantaneamente, mas tampouco é uma unidade fundadora última.

Essa problemática remete à “condição do marginalizado, do alienado, daqueles que têm de viver sob a vigilância de um signo de identidade e de fantasia que lhes nega a diferença” (BHABHA, 2003, p. 102). Porém, ao indivíduo tido como excêntrico, pelo olhar que não o reconhece, abre-se a possibilidade de reconstituição de sua imagem, além da representação como semelhança. Essa contingência o situa diante da indagação: “Eu, quem sou?”

Ricoeur (1991), em *O Si-mesmo para o Outro*, afirma que o sujeito busca, de várias maneiras, uma resposta para esse “quem”. Quem é esse sujeito capaz de falar, fazer, narrar e imputar?

Em tal situação de estranhamento, Bauman (2005, p.20) defende que “as identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta”. Com isso, há uma probabilidade de desentendimento entre sujeito e grupo familiar, que pode resultar em uma negociação identitária pendente e ambivalente.

Destacamos que Zeca Andorinho e Sulplício nunca saíram de suas terras, mas se encontram frente ao [outro] estrangeiro, que lhes nega a diferença (*alter*), enquanto Mariano e Tradutor, recém-chegados às vilas de origem, encontram-se entre concidadãos que os “marginalizam” por não permanecerem idênticos (*idem*). Desse modo, as constituições identitárias, em uma conjuntura pós-colonial, produzem-se na tensão entre um “eu” histórico, coletivo, múltiplo e um “eu” que busca a constância.

Como enfrentamento a essa questão, Glissant (2005, p. 69) reitera que, dentro da relação mundial, o combate cultural é necessário, mas, ao mesmo tempo, é imprescindível “entrar nas mutações decisivas das diferenças

consentidas.” Ele refere que temos de enfrentar o problema da mudança do imaginário, da mentalidade e do intelecto “das humanidades”, de tal forma que, no interior das “culturas atávicas”³⁸, os conflitos étnicos cessem de ser vistos como inexoráveis e que, em países “criolizados”³⁹, deixem de ser percebidos como impossíveis de serem evitados. No encontro de diferentes culturas, às vezes, ficamos sem referência, pois, em toda parte, vemos catástrofe e agonia; perdemos as esperanças em relação ao “caos-mundo.”⁴⁰ Segundo esse autor, tal situação ocorre porque tentamos encontrar uma ordem soberana que reconduziria a uma unidade redutora, mas precisamos ter a força imaginária de conceber a unidade e a diversidade.

Enfatizamos que, em uma conjuntura pós-colonial, há a impossibilidade de reivindicar um “eu” dentro de uma tradição que o figure em uma perspectiva totalizante e coerente. Conforme Bhabha (2003), os momentos que são produzidos na articulação da diferença cultural constituem-se como “entre-lugares”, dos quais emergem novos signos no ato de conceber a própria ideia de sociedade e de sujeito. Assim, a reconstituição identitária coletiva ou individual compõe-se nos níveis articulados das estruturas imaginárias e das realidades externas.

Nesse contexto, como os deslocamentos territoriais são representados?

³⁸ “Cultura atávica é aquela que parte do princípio de uma Gênese e de uma filiação, com o objetivo de buscar uma legitimidade sobre uma terra que, a partir desse momento, torna-se território. Terra eleita = território” (GLISSANT, 2005, p. 72).

³⁹ “A criolização supõe que os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente equivalentes em valor” (GLISSANT, 2005, p. 21).

⁴⁰ “Caos-mundo é o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea. Portanto, a definição ou a abordagem dessa noção de caos-mundo é bem precisa: trata-se da mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um *melting-pot*, graças à qual a totalidade-mundo hoje está realizada (GLISSANT, 2005, p. 98).

2.4 Deslocamentos na própria terra

Ter raiz parece ser condição para estarmos vivos, termos história e não perdermos ligação com o passado. Só tendo raiz somos de um lugar e de um tempo. O escritor aspira a ser terra e tempo. Mas ele enfrenta um desafio: ter demasiada raiz pode impedir que lhe nasça a asa. E o escritor não vive sem esse 'voo impossível rumo a nada'.
 (Mia Couto, 2006)

Said (2003, p. 46-47) lembra que a literatura do Ocidente, no Século XX, é “extraterritorial”, feita por e sobre exilados. Considera que as figurações de “exílio” são construídas a partir dos registros da diáspora. Essa experiência está associada à travessia de mares, aos deslocamentos geográficos, aos expatriamentos. O autor afirma que o exílio é uma

fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. [...] As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre.

Exílio é uma solidão vivida fora do grupo, é uma privação sentida por não estar com os outros na habitação comunal. Mesmo em nações onde ocorreram movimentos migratórios, muitos sujeitos não saíram de suas comunidades, perdendo casas, familiares e até mesmo países, de modo que, essa é outra face da diáspora.

Zuleide Duarte (2005, p. 115), em seus estudos sobre a produção literária em Cabo Verde, alega:

Enfrentando adversidades como a estiagem, a fôstada, a pobreza e, por conseguinte, a emigração, melhor dizendo, o exílio, vez que essa emigração se impõe como uma premência

tanto por parte de quem vai como de quem fica, o cabo-verdiano vive a angústia de partir ou permanecer no arquipélago.

Guardadas as especificidades de cada lugar e história, em Moçambique, a situação não foi diferente. Nesse sentido, Schmidt (2005, p. 96) comenta que habitantes nativos que ficaram em suas terras as viram devastadas e esvaziadas, experimentando “outra situação de exílio” que os fez “povos-testemunhas”⁴¹ das profundas mudanças.

Said (1995, p. 37, grifo do autor) comenta que “tudo na história humana tem suas raízes na terra. [...] muitas pessoas pensaram em *ter* mais territórios, portanto, precisaram fazer algo em relação aos habitantes nativos.” Nas narrativas, observamos que a colonização intensificou conflitos em relação a terra, como aponta o feiticeiro Zeca Andorinho (UVF):

Nem a terra, que é propriedade exclusiva dos deuses, nem a terra é poupada das ganâncias. Nada é nosso nos dias de agora. Chega um desses estrangeiros, nacional ou de fora, e nos arranca tudo de vez. Até o chão nos arrancam. Digo isso por vistoria: não confianço em ninguém, estamos a ser empurrados para onde não há lugar nem data certa (COUTO, 2005, p. 152).

Com a intenção de acumular territórios, é negado a terra sua tradicional condição de “propriedade exclusiva dos deuses”; nativos são arrancados do chão, demovidos de suas referências espaço-temporais. Em RTCT, Fulano Malta indica semelhante situação: “Queriam muito e depressa. E se sucediam aos colonos: olhavam uma terra e já estavam pensando: quem dera fosse minha. Do que se sabe, porém, a terra não tem posse. Não há dono vivente” (COUTO, 2003, p.168).

Infelizmente, temos que considerar que a tentativa de conquistar

⁴¹ Termo utilizado por Glissant (2005, p. 15), em *Introdução a uma poética da diversidade*.

territórios alheios, dominar povos, angariar riquezas tem sido algo perene na civilização humana. A empreitada colonial atraiu vários impérios, mas trouxe diversas desventuras para os habitantes das terras “conquistadas”. Em UVF, a encenação de uma privação social é encontrada na alocução do administrador Estêvão Jonas: “*Era preciso mostrar a população com a sua fome, com suas doenças contaminosas. [...] Para viver num país de pedintes, é preciso arregaçar as feridas, colocar à mostra os ossos salientes dos meninos*” (COUTO, 2005, p. 75).

Ele gerencia a vila, em conformidade com interesses estrangeiros: em algumas ocasiões, expõe uma população doente e faminta, em outras, esconde:

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 (COUTO, 2005, p. 74-75).

Sujeitos afastados de suas comunidades ficam vagando entre os mandos e desmandos da administração. Hall (2002, p. 81) lembra que as nações “descolonizadoras pensaram que podiam simplesmente cair fora de suas esferas coloniais de influência, deixando as consequências do imperialismo atrás delas”. Nas ex-colônias, entretanto, pessoas impulsionadas pela pobreza, distúrbios políticos, guerras civis, entre outros fatores, emigraram para lugares onde as chances de sobrevivência, supostamente, seriam maiores, incidindo tanto um deslocamento para outros países quanto uma errância interna: “*Aquela gente, ela bem sabia, eram antigos deslocados da guerra. O conflito terminou, mas eles não regressaram ao campo*” (COUTO,

2005, p.74). É interessante observar que as circunstâncias descritivas da terra - “não podíamos mostrar a Nação a mendigar, o País com as costelas todas de fora” - metaforizam a situação de seus habitantes; terra e sujeitos estão amalgamados no mesmo definhamento.

Uma prolongada colonização e intermitentes guerras civis reverteram Tizangara e Luar-do-chão em destroços. Em RTCT, Curozero Muando conjectura:

Grande culpa vinha da guerra, continua o coveiro. Soterraram muita gente baleada, o chumbo transvazara dos corpos enterrados para o chão. Agora já não havia cova, nem fundo. Já nem terra poderíamos extrair da terra. É vingança da terra, repetia (COUTO, 2003, p.182).

Para os nativos, a terra é um lugar sagrado, do qual provém a vida, no entanto, também castiga consoante a circunstância. Na terra, vivem e reconhecem os poderes divinos, dos ancestrais, dos espíritos que povoam e animam sua geografia íntima, existindo entre o povo e a terra uma profunda relação afetiva, como revelam as palavras do Tradutor: “a terra é um ser: carece de família, desse tear de entrexistências a que chamamos ternura” (COUTO, 2005 p. 110).

O tempo que sucede uma guerra comporta ambiguidades, transições, elementos próprios a quem tem que parir a reconstrução social e a reconstituição afetivo-cultural de uma comunidade.

Nas vilas de Tizangara e de Luar-do-chão, vive-se o deslocamento e/ou o exílio na própria terra, na forma de estranhamento, de exílio interior, de contra-habitação e de errância, motivado por uma atitude de autodefesa, de recuo às raízes ou resistência político-cultural. Essas experiências são

intimamente imbricadas entre si e, sobretudo, com os deslocamentos identitários. Aqui serão colocados em tópicos distintos, apenas para viabilizar uma apresentação.

2.4.1 Estranhamento

Kristeva (1994, p.9) comenta que, “estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta de nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia.” O sentimento de estranho, portanto, surge com a percepção da diferença. Ainda para essa autora, uma questão se coloca diante de uma integração na escala do planeta: ‘Poderemos viver intimamente, subjetivamente, com os outros, viver *os outros*, sem ostracismo, mas também sem nivelamento?’

De certa maneira, nesse mundo de grandes conexões, mesmo os nativos se sentem “estrangeiros” em seu próprio lugar: “Será que estou realmente em casa?” (KRISTEVA, 1994, p. 27).

Segundo Bachelard (1996, p. 24), a relação do indivíduo com “a casa revela formas de enraizamento no mundo”, pois ela é um “cosmos” em toda a acepção do termo. Em RTCT, a morte do patriarca gera uma desestabilização de nível cultural, político e afetivo. A viúva Dulcineusa sente-se desnorteada com o desaparecimento de seu antigo companheiro e, mesmo estando no lar, solicita:

- *Quero ir-me embora* – reclama.
- *Para onde, mamã?*
- *Para casa.*
- *Mas a senhora já está em sua casa...*

Que não, que não estava. Seu olhar revela essa inexplicável estranheza: perdera familiaridade com seu próprio lar (COUTO, 2003, p. 34).

Uma mulher, ainda que nunca tenha se afastado de sua morada, perde a intimidade com ela, assim como os nativos perderam com suas terras. A viúva sente-se insegura, por isso mantém, junto a si, o molho de chaves antigas, que não serviam mais para abrir as portas. Dulcineusa parece não mais pertencer a nenhum lugar, nenhum tempo. Sente a sua origem perdida, o enraizamento impossível, a memória imergente e o presente em suspenso.

Resgatamos aspectos do pensamento de Bhabha (2003, p. 29, grifo do autor), quando profere: “estar estranho ao lar [*unhomed*] não é estar sem-casa [*homeless*]”. O momento do “estranho” relaciona ambivalências traumáticas de uma história pessoal e psíquica, com disjunções mais amplas da existência política. As fissuras no espaço doméstico podem se tornar lugares das invasões mais complexas da história, por conseguinte, sentir-se estranho não é condição exclusiva daqueles que migram.

Situação mais aguda acontece com Fulano Malta:

Em moço se sentira estranho em sua terra. Acreditara que a razão desse sofrimento era uma única e exclusiva: o colonialismo. Mas depois, veio a Independência e muito da sua desperteira se manteve. E hoje comprovava: não era de um país que ele era excluído. Era estrangeiro não numa nação, mas no mundo (COUTO, 2003, p. 74).

Ele sente-se estranho, quando o colonialismo se instala, entretanto, esse sentimento se prolonga, até mesmo depois da independência, na forma de “desperteira” e de “exclusão”, como ocorreu com Zeca Andorinho e com Sulpício. Uma primeira situação de estranhamento que podemos considerar é

aquela já amplamente abordada no primeiro capítulo, ou seja, a circunstância de viver em seu país de origem e não falar (pelo menos nas esferas oficiais) a língua materna, que corre o risco de tornar-se sonoridade entrecortada na memória, mas sem jamais ser esquecida. O estranho ocupa explicitamente o lugar da diferença. Ela lança um desafio a sua identidade e à do grupo no entorno.

Bhabha (2003, p. 29-30) afirma que ‘não se pode classificar o ‘estranho’ [*unhomely*] de forma simplista, dentro da divisão familiar da vida social, em esferas privada e pública. Esse se move sobre nós furtivamente, como nossa própria sombra.’ O momento do ‘estranho’ começa por um exílio interior.

2.4.2 Exílio interior: a vida em confinamento

Glissant (2005, p. 105) entende ‘exílio interior’ como ‘projeções em direção à totalidade-mundo e retornos sobre si mesmo quando se está imóvel, sem sair de seu lugar.’ Em UVF, o Tradutor reconhece o isolamento de Sulpício: ‘meu pai sempre anunciou: só sairia do seu refúgio depois de os morcegos lhe abandonarem o telhado. Ele se colara às paredes como um musgo’ (COUTO, 2005, p. 161). Estava colado a casa, por assim referir, como a tartaruga ao casco.

Sentindo-se decepcionado com o projeto colonial e frustrado com os resultados da ‘revolução independentista’, anuncia: ‘Já tinha sofrido, voltara a sofrer. Mas a pessoa não é como o milho que morre e fica de pé. Ao menos, lhe restasse essa possibilidade de recusa: não falar quando os outros pediam’

(COUTO, 2005, p.138). Sulpício apresenta diversas estratégias de defesa, às vezes, fala através de metáforas ao filho perante o estrangeiro:

– *O rio parou?*
 [...]
 – *O rio parou? Hein?*
 – *Não, pai.*
 – *Ainda não? Pois quando parar eu falo com esse estrangeiro*
 (COUTO, 2005, p. 134-135).

A sua resistência não se restringe ao colonizador, estende-se à figura do neocolonizador – estrangeiro ou africano. Outra estratégia consiste em falar unicamente em língua local, como revela o Tradutor:

Da primeira vez que tentara falar-lhe, o administrador sofrera o peso do ridículo. Ele ali, todo modos e maneiras, licenças para cima, desculpas para baixo. E o outro nada, trancado na testa, lambendo a própria língua. Isto é: não falando português, mas a língua local (COUTO, 2005, p.104).

Como mencionado no capítulo I, o domínio da língua portuguesa é uma qualificação considerada superior ao das línguas locais, por isso as autoridades de instituições governamentais julgam ser dispensável aprendê-las⁴², na alocução do administrador de Tizangara: “*aprender a língua local facilita o entendimento com as populações. Mas eu desconsigo, nem tempo tenho para as prioridades*” (COUTO, 2005, p. 75). Sulpício, através do uso da língua local, situa o indivíduo que não a domina, circunstancialmente, fora de uma inscrição que caracteriza o pertencimento a uma determinada comunidade.

Em outros ensejos, adota o silêncio: ‘Dizia conhecer os modos deles, dos brancos. Chegavam com falas doces. Com ele, porém, não valia a pena. Ficaria calado, aquele europeu não entraria em sua alma por via de palavras que ele proferisse’ (COUTO, 2005, p. 133). Como argumenta Lourival Holanda

⁴² Honwana (2006).

(1992, p. 17), “silenciar é dizer por outra via – já que o silêncio potencia o que ali luz, presente, pelo fulgor mesmo de sua ausência.” O seu protesto evidencia-se na recusa da língua que lhe foi imposta.

Sulpício ainda propõe uma vida em uma “comunidade imaginada”⁴³: “*Lembra que eu andava a aprender idioma da passarada?*” (COUTO, 2005, p. 53). Gradativamente, exila-se do uso da língua humana em direção à língua dos pássaros: “*– Agora, meu filho, eu já não falo nenhuma língua, falo só sotaques. Entende?*” (COUTO, 2005, p. 53). Mantendo-se em prolongado silêncio, Sulpício perde a voz. Lourival Holanda (1992, p. 57) afirma que “o silêncio pode ser reserva de força; ou o sinal de seu esgotamento. Nada muda no indivíduo mudo.”

A escolha por transmutar-se em pássaros é, todavia, significativa. Os flamingos são aves presentes na região costeira, contudo, praticamente desaparecidos. Na tradição do lugar, eles são “anunciadores de esperança”, “mensageiros dos céus”, “carteiros divinos”, além de apontarem a direção da terra para os que estão perdidos no mar. O Tradutor sabia quão importantes eram essas aves para seu pai:

Meu velho fixara o canto dos bichos e regressava a essa memória sempre que se sentia perdido. Agora, por exemplo, ali no pátio da nossa moradia, os flamingos eram pouco prováveis. Contudo, ele os contemplava, voando na direção de nossa casa (COUTO, 2005, p. 133).

Do mesmo modo que Sulpício, em RTCT, Abstinêncio apresenta aspectos de exílio interior:

⁴³ Benedict Anderson é autor da expressão “comunidade imaginada”, utilizada em seu texto: *Imagined communities: reflections on the Origins and spread of nationalism* (1983).

[...] certo dia, se exilou dentro de casa. Com o tempo acabaram estranhando a ausência. Visitaram-no. Sacudiram-no, ele nada.
 – *Não quero sair nunca mais.*
 – *Tem medo de quê?*
 – *O mundo já não tem mais belezas* (COUTO, 2003, p. 47).

As casas transformam-se em refúgios para aqueles que se sentem ameaçados. Em seu exílio, procurava se proteger dos sentimentos que a degradação da terra lhe suscitava, como enfatiza Mariano: “meu tio se emparedara, recusado a sair, não era porque perdera afeição pela sua terra. Amava-a tanto que não tinha força para assistir à sua morte” (COUTO, 2003, p. 118). Emparedado em casa, era como o caracol que toma a forma da concha.

A colonização desencadeou a resistência armada e cultural. Conforme Said (1995), o contato imperial não se deu entre um ativo colonizador e um apático nativo. Destaca, ainda, que, enquanto a resistência exige uma reflexão crítica sobre as condições do entorno, a reação pode assumir um sentido reacionário de confinamento, que é uma circunstância contrária à emancipação. Salientamos que os limites entre resistência e atitudes reacionárias são, por vezes, tênues. Tentativas de dominação sempre irão ocorrer, portanto, atitudes de resistências estão obrigadas a se atualizar constantemente.

Octavio Paz (1984, p. 31) enfatiza que “a dureza e a hostilidade do ambiente – e essa ameaça, oculta e indefinível, que sempre flutua no ar – obrigam a que nos fechamos para o que é externo”. Segundo esse autor, fechamo-nos em nós mesmos, tornamos mais profunda e exacerbada a consciência de tudo o que nos separa, isola e diferencia. A solidão aumenta,

quando não procuramos os compatriotas ou tememos uma contemplação neles.

Dito Mariano profere:

Os lugares são bons e ai de quem não tenha o seu, congénito e natural. Mas os lugares nos aprisionam, são raízes que amarram a vontade da asa.

A Ilha de Luar-do-Chão é uma prisão. A pior prisão, sem muros, sem grades. Só o medo do que há lá fora nos prende ao chão (COUTO, 2003, p. 65).

Para Said (1995, p. 271), muitos “povos tomam consciência de si mesmos como prisioneiros em suas próprias terras.” Alerta que as fronteiras que nos fecham, na segurança de um território familiar, podem se tornar prisões. O lar é um espaço afetivo-cultural necessário à constituição do sujeito, mas o confinamento nele pode ser desestruturante.

Sobre a clausura de seu pai, Mariano comenta:

Meu pai esperava que, voluntário, um pássaro viesse e se alojasse na jaula. A mania, antiga, não passara. A gaiola metaforizava o seu destino, essa clausura onde ave nenhuma partilhara da sua solidão (COUTO, 2003, p. 62).

O lugar de pouso para um pássaro é o ninho, bem como o ambiente de habitação para um sujeito é a morada. Circunstâncias históricas podem transformar ninhos em gaiolas e moradas em clausuras, abatendo seus respectivos habitantes em extrema solidão. De acordo com Antônio Rezende (2008, p. 4), “a solidão se apresenta como uma fuga, como uma dificuldade de se lembrar de nossas experiências afetivas”. Conforme esse autor, tornamo-nos exilados, desconhecemos nossos vestígios, confundimos as andanças das nossas memórias. A solidão é uma defesa, um esconderijo sufocante e uma armadura que silencia os ruídos incômodos dos fantasmas do eu e do outro.

O antropólogo Augé (1994, p. 95) assevera que, quando um sujeito está em isolamento, “o único rosto que se esboça, a única voz que toma corpo, no diálogo silencioso que ele prossegue com a paisagem-texto que se dirige a ele como aos outros, são os seus.” Acreditamos que a segregação não possibilita identificação nem relação, mas similitude e solidão. Diante de tal contexto, nenhum pensamento nos parece mais pertinente que o expresso por Said (2003, p. 51). “Às vezes, o exílio [expatriamento] é melhor do que ficar para trás ou não sair: mas somente às vezes.”

Os sujeitos em exílio interior, em vez de estarem submetidos a um expatriamento, emudecem, esquecem, encolhem-se, escondem-se, entocam-se e protegem-se das adversidades em seu entorno, fechando-se sobre si mesmos.

2.4.3 Contra-habitação

*No princípio,
a casa foi sagrada
isto é, habitada
não só por homens e vivos
como também por mortos e deuses
Sophia Breyner (1999)*

RTCT é inaugurado por esse fragmento de poema, intitulado *Habitação*, que remete a um tempo em que as residências, outrora, lugar sagrado, não são mais povoadas por vivos, mortos ou deuses. Uma casa revela muito, logo, “é preciso dizer como habitamos o nosso espaço vital, de acordo com todas as dialécticas da vida, como nos enraizamos, dia a dia, num ‘canto do mundo’” (BACHELARD, 1996, p. 24).

Mariano, ao desembarcar em Luar-do-chão, percebe que “as casas de cimento estão em ruínas, exaustas de tanto abandono. Não são apenas casas destroçadas: é o próprio tempo desmoronado” (COUTO, 2003, p. 27).

Essa visão se prolonga em sua imaginação:

sobre mim se abate uma visão que muito se irá repetir: a casa levantando vôo, igual ao pássaro que Miserinha apontava na praia. E eu olhando a velha moradia, a nossa Nyumba-Kaya, extinguindo-se nas alturas até não ser mais que nuvens entre nuvens (COUTO, 2003, 29).

Em seu olhar, a casa transforma-se em um *mangondzware*, “bicho coberto de maldições”, “mau presságios”, que anunciam as desventuras envolvendo a morte do patriarca. Por sua vez, em UVF, o Tradutor pressentia a inconsistência da casa:

Essa terra do morro é para impedir que o vento leve nossa casa. A areia do morro era uma âncora de terra espetada em nossa terra. Nossa casa era um barco amarrado em nosso destino. Não haveria rio nem vento (2005, p. 207).

As habitações, em geral, são imaginadas como lugares acolhedores, seguros, mas em Tizangara, casa e terra estão submetidas às vulnerabilidades naturais e sociais. Isso pode ser observado através da fala de Ana Deusqueira:

Hoje, creio que foi tudo sonho. Essa casa nunca houve. E, se houve uma tal casa, ela ruiu, desabada em poeira sem lembrança. [...] Como se todas as casas tivessem adoecido. E o luto se estendesse por todo o mundo. Às vezes, em breves momentos de alegria, nós fazemos de conta que repousamos sobre esse tecto perdido (COUTO, 2005, p. 178-179).

A morada é um espaço de que jovens e velhos estão se afastando. “Por que é que abandonara a nossa casa?” O velho Sulpício pergunta ao filho, mas o Tradutor sabia que fora seu pai quem primeiro saíra:

Meu pai saiu de casa ainda eu era menos que um menino. Mas ele não se retirou da vila. Ficou na margem, junto à curva do rio. [...] Sempre que o encontrava, meu velho parecia distante. Ele se irreconhecia. (COUTO, 2005, p.161).

O Tradutor vivia um deslocamento espacial, enquanto experienciava um distanciamento de si. A desestruturação na autoimagem fratura o vínculo com o espaço mais íntimo. Assim, a habitação transforma-se em um “não-lugar” em relação às antigas referências.

Augé (1994, p. 74) enfatiza que há o “não-lugar como lugar”, mas este não existe sob uma forma pura, visto que nele, os lugares se recompõem, e as relações se reconstituem. Tanto o lugar quanto o não-lugar são polaridades fugidas: “o primeiro nunca é completamente apagado, e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsestos em que se reinscreve, sem cessar, o jogo embaralhado da identidade e da relação”.

Diante de habitações degradadas e um clima de desagregação, as pessoas se “exilam” não apenas em seus domicílios, mas, extraordinariamente, promovem algo que associamos àquilo que Said (1995, p. 406) denomina de “contra-habitação”: viver em “espaços habitualmente desabitados.”⁴⁴ A força das contra-habitações está em sua liberdade, já que “possuem os atributos de uma prática nômade, cujo poder não é agressivo, e sim, transgressivo”.

Said (1995, p. 400) alerta também que, para um povo ser governado, precisa ser “contado, tributado, educado e, evidentemente, dominado em locais regulamentados”, que têm como derradeiras representações os “locais de

⁴⁴ O termo contra-habitação é utilizado pelo sociólogo francês, Paul Virilio, na obra, *L'insecurité du territoire* (1976), e aplicado por Said (1995) para circunstâncias que se referem à migração na obra *Cultura e Imperialismo*.

confinamento". Mas uma população, farta de privações e tiranias, apresenta posições de protesto que rompem com o enclausuramento.

Mia Couto simboliza, nas narrativas, locais de morada que apontam uma "desterritorialidade", um "desconfinamento" da vida em um domicílio fixo e asfixiante. Mariano, ao procurar seu pai, descobre que "A casa está vazia. Onde teria ido o antigo guerrilheiro? Me aproximo da gaiola. Ainda imagino [...] a gaiola convertida de prisão em casa, a ave residindo sem perder asa" (2003, p. 244-245). Fulano Malta tenta evadir-se da sensação de prisão. A morada já não se apoia em uma rede de vizinhança, não mais se constitui como ponto referencial de afetividade, de intimidade e de estabilidade.

Verificamos, por sua vez, que Sulpício ou vive nos matos ao redor da vila ou no *barco-íris*, como era chamada sua embarcação de pesca, ou no oco de um velho farol. Sobre esta última, fala o Tradutor:

Desde minha última visita, ele se inquilinara num escuro, no oco de um velho farol. Tinha-se tornado faroleiro. Subira a ocupar um farol desempregado, já nenhum barco usava aqueles caminhos de saída para o mar. Contudo, o velho se levava a sério em sua nova profissão. Aquilo pedia muita atenção: focar o infinito, fiscal do horizonte (COUTO, 2005, p. 53).

Desloca-se da função de "fiscal de caça" e aloja-se em um farol como "fiscal do horizonte". Sabemos que faróis são construções junto ao mar, em forma de torres estreitas, isoladas pela altura, dotados de focos de luz que apontam a direção de um caminho. Curiosamente, sente-se perdido, sem referências; isola-se no farol para perscrutar lembranças, enquanto, foca o infinito procurando um norte.

Já Fulano Malta esconde-se em uma cabana, longe da Nyumba-Kaya, como revela Mariano: "Estranhamente, meu pai acomodou-se numa casa fora

do mutí familiar. Nem casa será: uma modesta cabana, oculta entre as acáias” (COUTO, 2003, p. 59). Segundo Bachelard (1996), a imagem de uma cabana conduz às raízes da função de habitar. Morar em uma cabana é desejar viver em outro local, longe da casa em ruína e permeada de más lembranças.

O irmão de Fulano Malta, Abstinêncio, de maneira própria, se “deslugarejava”:

– *Você [Mariano] foi-se daqui de Luar-do-Chão. Essa é a minha maneira de me ir embora, entende?*

Que ele era como a montanha, prosseguiu. Tinha raiz mais funda que o mundo. Mas às vezes lhe raspava a asa de um sonho – e ele se deslugarejava (COUTO, 2003, p. 120).

Ao se imaginar montanha, Abstinêncio mantém em si contraditórios movimentos, tanto em direção a um enraizamento na terra – permanência, estabilidade, solidez –, quanto rumo ao espaço celeste, local para o qual aponta o cume. Segundo Bachelard (1991), a montanha e as nuvens se completam, formando as imagens do profundo e do alto. Acreditamos que, em Abstinêncio, a montanha simboliza a necessidade de enraizamento e o desejo de migrar.

Nos abrigos ocasionais, desenvolve-se aquilo que Bachelard (1996) chama de devaneios de intimidade. Pensar a partir de tal ideia é considerar que a contra-habitação, de um lado, não rompe completamente com a antiga morada, visto que lembranças e hábitos nela se reconstituem. De outro, não fecha a *gestalt* da casa. A desconstrução do espaço fixo e convencional está interligada à reconstituição identitária.

A contra-habitação pode ter consequências pesarosas, tais como: itinerantes com fome, pessoas sem teto, esquecidas ou semi-atendidas. Mas

pode ser constitutiva, se for vivida como um afastamento de si e uma possibilidade de ver as coisas de longe. Desse distanciamento, pode emergir um novo olhar sobre o entorno. O sujeito se fortalece com essa distância que o separa dos outros e de si mesmo, dando-lhe oportunidade de relativizar suas próprias circunstâncias e as dos demais. Como argumenta Antônio Rezende (2008, p. 5), a solidão, também, é uma “viagem pela clarividência, que nos ajuda a desatar os nós com segurança, nos fortalecendo como criaturas e criadoras da história que não se esquecem de perguntar qual o tamanho da dor.”

Nessa perspectiva, Bachelard (1996, p. 29) argumenta:

Todos os espaços das nossas solidões passadas, os espaços em que sofremos a solidão, desfrutamos a solidão, desejamos a solidão, comprometemos a solidão, são indeléveis em nós. E é precisamente o ser que não deseja apagá-los. Sabe por instinto que esses espaços de sua solidão são constitutivos.

O modo de viver em lugares habitualmente desabitados aproxima-se do que Said (1995, p. 406) denomina de “perambulações nômades” e daquilo que Glissant (2005, p. 105) nomeou como “mecanismos de errância”, situação que abordaremos a seguir.

2.4.4 Errância

De acordo com Said (1995, p. 407), uma das características mais lamentáveis do mundo contemporâneo é “ter gerado mais refugiados, imigrantes, deslocados e exilados do que qualquer outro período da história, em grande parte como consequência dos grandes conflitos pós-coloniais e

imperiais". A luta pela independência gerou novos Estados e novas fronteiras, mas, da mesma forma, produziu andarilhos sem lar, nômades e errantes. Tal condição expressa tensões, irresoluções e contradições da descolonização.

O Tradutor sabia que seu pai vivia à margem das estruturas de poder local: ‘Eu partia para encontrar meu pai. Onde ele pairava? Se mantinha ali nos arredores do nosso distrito, incapaz do longe, inapto para o perto?’ (COUTO, 2005, p. 49-50).

Glissant (2005) refere que o errante não é mais o ‘viajante’, nem o ‘descobridor’, nem o ‘conquistador’, e sim, aquele que sabe que a ordem pode se desfazer em desordem inovadora, a medida, o comedido pode se abrir ao imprevisível. Trata-se de uma errância que se contrapõe ao movimento de conquista de um território. O nomadismo circular impõe-se aos povos como resistência e luta pela sobrevivência. A cega Miserinha fala sobre sua situação:

– *Minha casa é esse mundo todo. Deste e do outro lado do rio.*
 [...]
 E é suspirando que Miserinha acrescenta:
 – *Eu não posso ir para Nyumba-Kaya. Porque essa casa já não tem raiz. Não tarda a que se vá embora* (COUTO, 2003, p. 136-137).

Percebemos que o ‘mundo todo’ – o ‘não-lugar’ – assume características de ‘lugar’, enquanto a casa perde as peculiaridades próprias que a faziam um ‘lugar’ de referência. Ainda Miserinha:

Aprendera a cirandar entre a cidade e a Ilha. Se apoiava no ajuntamento dos viajantes, fosse a multidão um corpo único que lhe desse mão e direcção (COUTO, 2003, p. 136-137).

Para Glissant, o que mantém as errâncias é uma espécie de entulho em um lugar cultural, vivenciado como anuência ou como sofrimento, que são

igualmente operantes como via de conhecimento do entorno. Por isso, o negativo do sofrimento é constitutivo de identidade tanto quanto a anuência natural, alegre ou conquistadora.

Sulplício movia-se fora do habitat familiar, como lembra seu filho:

Quando se retirou da família, ele [Sulplício], por um tempo, ainda vagabundeou por ali. Depois, se instalara nos arredores da vila, fazendo de sua vida o que fazemos com o lençol: dobram-se as pontas e enterram-se sob o colchão. Nós nunca víamos as pontas do seu viver, nem a direcção que dava à sua existência. Isso era mistério oculto por baixo dele mesmo (COUTO, 2005, p. 51).

A errância pode se constituir como um resgate do pensamento, enquanto resistência cultural, manifestando o desejo de lutar contra raízes únicas e os enraizamentos. Ela se expressa através dos desvios, configurando-se como rizomas nas relações. Glissant (2005) alega que a Relação pode ser uma trama em que emergem tentativas de libertação e enunciação de discursos dos povos que foram silenciados, aniquilados em suas comunidades. Para esse autor, o pressuposto que move o descobridor ou conquistador é o da raiz mais forte. Povos colonizados buscam a reconstituição de suas identidades, refutando atitudes que os inferiorizem. Povos em fase de descolonização precisam enfrentar ideias como as de oposição entre o Mesmo e o Diverso, bem como entre o sedentário e o nômade.

A errância não se opõe à vontade de constituição de uma identidade própria, mas deixa de ser filiada a um território, para tornar-se ‘identidade-relação’, que se constitui e se caracteriza como a busca dentro de seu entorno; contradiz as intolerâncias territoriais da raiz única, as quais são responsáveis

por guerras, conflitos étnicos e religiosos, que são, em última instância, conflitos identitários.

As representações das diferenças culturais, em UVF e RTCT, estão reencenadas em conflitos e contradições internas. O desafio não se restringe à soberania de uma nação frente à alteridade de outras, mas se distende ao fato de estar cindida no interior dela própria.

As análises dos deslocamentos identitários e territoriais nos remetem à investigação sobre as estratégias de ancoragem sociocultural e afetiva: o resgate da memória e a apropriação e enunciação de sua própria história.

CAPITULO III**ENTRE O RECEIO DA MEMÓRIA E O DESEJO DA VOZ****Ilustração 4**

**Reinventário de manhãs para amar sem
medo | Naguib**

*Os lugares não se encontram,
constroem-se. A diferença daquele chão
não estava na geografia
(Mia Couto, 2003)*

Neste capítulo, abordaremos a dificuldade inerente ao retorno à terra de origem, associada ao desejo de esquecimento do trauma – colonial e das guerras - assim como o estabelecimento de estratégias de ancoragem sociocultural e afetiva, tal como a rememoração como possibilidade de cura e a enunciação de vozes, antes silenciadas como possibilidade de sobrepujar rupturas espaciais, simbólicas e geracionais na transmissão da memória viva.

3.1 No retorno, a casa te reconhecerá?

Tradutor e Mariano, após longa ausência, durante a qual tiveram contato com outras referências, regressam às vilas arrastados pela morte de familiares.

O último reconhece a agrura do retorno:

A bordo do barco que me leva à Ilha de Luar-do-Chão não é senão a morte que me vai ditando suas ordens. Por motivo de falecimento, abandono a cidade e faço a viagem: vou ao enterro de meu Avô Dito Mariano (COUTO, 2003, p.15).

A dificuldade de regressar foi pressentida antes mesmo da ida em conversa com o avô:

– *Eu volto, Avô. Essa é a nossa casa.*
 – *Quando voltares, a casa já não te reconhecerá* – respondeu o Avô.
 O velho Mariano sabia: quem parte de um lugar tão pequeno, mesmo que volte, nunca retorna (COUTO, 2003, p.45).

Quando partira, ainda se sentia filho da terra, mas já fora antecipado à questão do “não-pertencer”, que envolve as experiências da diáspora. Identifica-se, em geral, um sujeito como integrante de um grupo pela existência de traços comuns que os vinculam. Associa-se, por conseguinte, uma ideia de

pertencimento a uma imagem identitária. De acordo com Bauman (2005, p. 18), um sujeito não pensará sobre a questão da identidade enquanto o “pertencimento’ continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa”. Os jovens protagonistas, através de imposições histórico-sociais, rompem com a suposta “naturalidade” que envolve a noção de pertencimento.

Bourdin (2001, p. 33, grifo do autor) comenta que uma “espacialidade exprime a pertença a um *nós*, que se constrói e se manifesta em recortes territoriais”. O pertencimento é uma construção que especifica a posição e a inserção de um sujeito em um determinado grupo e território. Os vínculos entre sujeito, grupo e espaço, por mais estáveis, são também dinâmicos, pois os sistemas de conhecimento e de valores continuamente se transformam.

Em UVF, o Tradutor ressentia-se em sonho:

Eu gritei, parecia que me escutavam, mas não me viam. E ali na amurada da ilha se viam minha mãe mais Tia Hortênsia. [...] Eu me levantei gritando, em desespero. Mas eles não me viam. As palavras de meu pai me surgiram, com seu peso: os nossos antepassados nos olham como filhos estranhos. E quando nos olham já não nos reconhecem (COUTO, 2005, p. 208).

Esse episódio onírico simboliza o sentimento desencadeado em um sujeito [Tradutor] quando não mais é visto, ou melhor, não é reconhecido pelo grupo ao qual pertencia. Ricoeur (2006) avalia que a memória e a promessa são operações que vinculam o reconhecimento de si e do outro em uma dimensão temporal. Nesse caso, enquanto a memória se dirige ao passado e opera sobre a conservação do mesmo (*idem*), a promessa dirige-se ao futuro e instaura a possibilidade de o eu ser percebido em sua dimensão histórica (*ipse*). O reconhecimento é, portanto, um ato mnemônico; um desejo de constância e de manutenção do eu. Consoante esse autor, a memória permite

avaliar características de um sujeito em diferentes épocas de sua vida. O não reconhecimento do Tradutor, por parte de seus familiares, representa descontinuidades histórico-culturais e implica a impossibilidade de operar a promessa, nos termos postos por Ricoeur. Por seu lado, o Tradutor sinaliza uma cisão na sua relação com a terra: “Secretamente, eu deixara de amar aquela vila [Tizangara]. Ou, se calhar, não era a vila, mas a vida que nela vivia” (COUTO, 2005, p.110). Assim, sujeito e grupo familiar vivem um mútuo distanciamento.

Em RTCT, Mariano também revela uma análoga situação: “Não fosse a companhia da Avó, o que eu faria naquele momento era perder-me por atalhos, perder-me tanto até estranhar por completo o lugar” (COUTO, 2003, p. 91). O laço afetivo com a Avó é o elemento que ainda o mantém ligado a Luar-dochão. Hall (2003), em seus estudos acerca da diáspora, alerta sobre a dificuldade dos emigrantes em se religarem aos lugares de origem, uma vez que, para muitos, a terra torna-se irreconhecível. Isso não significa, entretanto, que as pessoas que se sentem deslocadas no lugar de origem, em outro local, sintam-se em casa.

O Tradutor emigrou para um centro urbano, que lhe oferecia maiores oportunidades: “A escola foi para mim como um barco: me dava acesso a outros mundos. Contudo, aquele ensinamento não me totalizava. Ao contrário: mais eu aprendia, mais eu sufocava” (COUTO, 2005, p. 48). Em sua terra, estava descrente de um futuro; por outro lado, na cidade, sentia-se “sufocado” por saberes que não tinham serventia em sua vida. Os emigrados, em geral, transitam nas culturas que permeiam os novos lugares em que vivem, sem

serem completamente *assimilados* e sem perderem os vínculos com os lugares de onde vieram. Esses sujeitos têm dupla inscrição, que se constitui a partir da interconexão das diferentes histórias e culturas – da terra de origem e do lugar de imigração. Chambers (1990, apud HALL, 2003) argumenta que conviver com o sentimento de deslocamento é mais uma questão de buscar estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos.

Já Bauman (2005, p. 20, grifo do autor) afirma: “pode-se até começar a sentir-se *chez soi*, ‘em casa’, em qualquer lugar – mas o preço a ser pago é a aceitação de que em lugar algum se vai estar total e plenamente em casa”. É preciso que se diga que estar deslocado em toda parte, não estar totalmente em lugar algum, pode ser uma experiência perturbadora.

3.2 Vestígios de um trauma

*Voltar
a percorrer o inverso dos caminhos
reencontrar a palavra sem endereço
[...]
Recolher as marcas da minha lonjura
os sinais passageiros da loucura.*
(Mia Couto, 1999)

Voltar às vilas de origem significa, entre outras coisas, retornar às paisagens da colonização e de guerrilhas. Parafraseando Bhabha (2003), retornar representa regressar ao trauma, ou seja, àquilo que, por instinto de sobrevivência, tenta-se esquecer, recalcar e silenciar para não reviver. Ricoeur (2007) garante que o esquecimento não é um ato voluntário, mas um estado. O esquecimento já está incorporado à memória, através da impossibilidade de

lembrar e contar tudo, porquanto fazemos uma triagem dos acontecimentos do passado. A questão que se introduz, portanto, é saber quem e o que está sendo lembrando ou esquecido.

O desejo de esquecer pode ser flagrado no discurso de Mariano: “Na guerra, eu tivera visões que não queria repetir. Como se essas lembranças viessem de uma parte de mim já morta” (COUTO, 2003, p. 27). Hajjat (2005) enfatiza que uma lembrança é tanto menos guardada na memória viva quanto mais ela for traumatizante. Apesar da tentativa de clivar as más recordações, um trauma é algo do qual não se consegue fugir, já que, involuntariamente, faz-se presente através de sinais latentes ou manifestos.

Octavio Paz (1984, p. 15) alega que “as épocas ancestrais não desaparecem nunca, e todas as feridas, mesmo as mais antigas, ainda minam sangue.” Inquerimos, então: Por que retornar a uma memória traumatizante? A fim de abordar um elemento de resposta, observamos Mariano ao desembarcar na Ilha:

De novo me chegam os sinais de decadência, como se cada ruína fosse uma ferida dentro de mim. Custa a ver o tempo falecer assim. Levasssem o passado para longe, como um cadáver. E deixassem-no lá, longe das vistas, esfarelado em poeira. Mas não. A nossa ilha está imitando o Avô Mariano, morrendo junto a nós, decompondo-se perante o nosso desarmado assombro (COUTO, 2003, p. 91-92).

Preferia não ver os vestígios da guerra e que o passado fosse uma época definitivamente encerrada. Ricoeur (2007) concebe que a memória não é espontânea, à exceção de algumas lembranças, mas normalmente é preciso provocá-la. É imperativo que existam condições favoráveis ao seu trabalho, visto que há sempre resistências. Em uma rememoração, lembrar funciona

como força propulsora de transformação do presente, enquanto esquecer pode ser um álibi para não promover mudanças.

Todorov (1999, p. 77) alerta que “a história de um povo pode continuar a assombrar, ser um trauma que não se cura da noite para o dia, pois os traumatismos são, muitas vezes, indeléveis e insuperáveis”. A recém-chegada de Mariano suscita recordações também naqueles que continuaram na terra: “Aqui tudo são moradias de espíritos, revelações de ocultos seres. E eu despertara antigos fantasmas” (COUTO, 2003, p. 201). O coveiro da vila, Curozero Muando, fala sobre as reminiscências da guerrilha: ‘Recordava mais era os olhos das pessoas quando compareciam no cemitério para assistir ao enterro dos parentes, dos amigos. Sim, lembrava a assustada tristeza, o desamparo dessa solidão” (COUTO, 2003, p. 158). Também Fulano Malta se sobressalta com as lembranças que seu filho o faz revisitar:

O que iria fazer com aquilo [farda de guerrilheiro]? [...] Fazer o quê? E quem me mandou abrir armários, desses onde se guardam os passados? Devia, sim, ter aprendido com ele que não esventrava gaveta. Porque ele, Fulano Malta, estava avisado: há armários que se abrem e saem de lá estremunhados vapores, cacimbos cheios de agouros (COUTO, 2003, p. 222).

Não sabia lidar com as recordações que vieram à tona através da farda – antes fora das vistas – e do cheiro que delas emanava, uma vez que tudo trazia sensações do passado. Segundo Bachelard (1996), os armários são locais que abrigam a memória. Neles, guardamos objetos que lembram agradáveis vivências, ou trancamos/escondemos aquilo que não somos capazes de suportar por nos remeter às dolorosas recordações. Com isso, cria-se um local proibido e/ou sagrado, no qual se guarda algo que não se pode esquecer, mas não se quer lembrar.

O velho Dito Mariano, ao abrir o armário perante o neto, expressa o desejo de romper com o silêncio que perpassa a história de sua família e da comunidade, bem como fala da necessidade de curar a ferida do passado. Evocar um tempo remoto, por vezes, implica uma intensa redescoberta e desorientação tanto para os que emigraram e regressaram quanto para os que se mantiveram em suas terras. Bhabha (2003, p. 101) argumenta que “relembrar nunca é um ato tranquilo de introspecção ou retrospecção. É um doloroso re-lembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente”. Mesmo doloroso, um trauma precisa ser recordado, ser repetido na memória a fim de que o sujeito/grupo possa reelaborá-lo através da introdução de novos elementos. A dinâmica de reelaboração é o mecanismo que irá possibilitar uma passagem da fixação traumática a uma reapropriação da história individual ou coletiva.

A dificuldade de estabelecer contato com o trauma é fortalecida pela tensão advinda do silêncio acerca das histórias pessoais e da terra, como alega o Tradutor: “se temos voz é para vazar sentimento. Contudo, sentimento demasiado nos rouba a voz” (COUTO, 2005, p. 112).

De quais maneiras o trabalho da memória representa a superação de um trauma e funciona como ancoragem socioafetiva?

3.3 Contornos de um abrigo

Não sendo possível a um sujeito estabelecer identificações destituídas de representações de centramento, localização, pertencimento, estabilidade,

mesmo que imaginárias, interessa-nos pontuar como nas narrativas⁴⁵ são representadas as estratégias de ancoragem socioafetivas e de pertencimento cultural.

Todorov (1999) defende que toda sociedade tem o dever de impedir que o passado seja irremediavelmente apagado, mas isso não significa que o presente seja subjugado a ele. Uma rememoração pode ser benéfica quando as dores que lhe são peculiares suscitarem a transformação. Um povo que viveu uma colonização e um prolongado período de guerras precisa reinterpretar sua história à luz dos próprios critérios. A memória, quando reencena o descontínuo e o fugidio, torna-se instrumento de uma reelaboração, consequentemente, de uma apropriação da história. Uma rememoração do passado não cria uma relação única quanto ao objeto referente da lembrança. Porém, salientamos que é a relação entre identificação e memória que constitui as identidades individuais ou coletivas. Assim, a rememoração se apresenta como um tempo/espaço de redescoberta e de (re) identificações.

Em RTCT, isso é simbolizado no velório de Dito Mariano, através de seu neto:

Custa-mevê-lo definitivamente deitado, dói-me pensar que nunca mais o escutarei contando histórias. Ter um avô assim era para mim mais que um parentesco. Era um laço de orgulho nas raízes mais antigas. Ainda que fosse uma românteação das minhas origens, mas eu, deslocado que estou dos meus, necessitava dessa ligação como quem carece de um Deus (COUTO, 2003, p.43-44).

O deslocamento não é uma situação que um ser humano suporte por um longo período sem que isso lhe desestabilize. Contíguo ao desejo de desligar-

⁴⁵ Para Ricoeur (1991) o plano narrativo é o espaço privilegiado de mediação entre a identidade (idem) e a identidade (ipse).

se da Ilha, Mariano precisa se religar às “raízes mais antigas”. Sabemos que a imagem de uma raiz remete à concepção de segurança e referência. Ainda sobre a morte do avô, ele expressa: “com o desaparecimento do velho Mariano, todas as certezas ganhavam barro em seus alicerces. Se adivinhavam o desabar da família, o extinguir da casa, o desvanecer da terra” (COUTO, 2003, p.147).

O velho patriarca é um referente *radicalis*, um representante da tradição local. A sua morte significa uma ameaça de desaparecimento de uma visão de mundo, conjunto de costumes e valores, recordações de fatos pessoais e históricos, sistema de conhecimento, rituais, mitos, ou seja, de extinguir-se uma parte de um patrimônio cultural. Nesse momento de perda afetivo-cultural, a tradição se reveste de positividade – instrumento de manutenção de uma memória coletiva, não através de coerção, mas de uma deliberada vontade do grupo. Em circunstâncias de crise, como a simbolizada pela família dos Malilanes, uma história sobre as “origens” adquire importância, mesmo sendo fruto de imaginação ou ‘romanteação’, como denominou Mariano.

Ricoeur (2007) arrazoa que a memória coletiva é como um estoque de referências históricas comuns, mitificadas ou não. Ela é instituidora de um sentimento de pertencimento a um grupo. Assim, um evento compõe a memória coletiva, não exatamente porque foi vivido coletivamente, e sim, por ter sido uma experiência coletivizada.

Através das palavras de Eagleton (2005, p. 117, grifo do autor), consideramos oportuno lembrar que “comunidades ‘não são *lugares*, mas *práticas* de identificação coletiva, cuja ordem variável define amplamente a

cultura de qualquer formação social real.”⁴⁶ A imagem identitária associada a um sentimento de pertencimento a um lugar/grupo é uma construção histórica, afetivo-cultural que, continuamente, é constituída e desconstituída dinâmica, na qual a memória exerce um papel fundamental.

Roland Walter (2003) pondera que as memórias precisam de estruturas espaciais, dada à transitoriedade das impressões e dos sentimentos que transformam as imagens e os valores dos lugares e paisagens traumáticas. Em UVF e RTCT, o espaço privilegiado da memória é aquele que envolve a noção de morada. Mia Couto trabalha na simbolização da casa – em sua unidade e complexidade – integrando, simultaneamente, elementos da imaginação e da realidade social moçambicana. As lembranças da habitação de origem estão dentre as representações de uma ancoragem afetiva e cultural.

Em UVF, o Tradutor, ao regressar à vila, instala-se, inicialmente, em uma pensão. Quando a resistência é superada, visita a morada da infância:

Regressei à minha velha casa, e ali, sob a sombra do tamarindo, me deixei afogar em lembranças. [...] O tamarindo mais sua sombra: aquilo era feito para abraçar saudades. Minha infância fazia ninho nessa árvore. [...] E via os flamingos, setas rapidando-se furtivas pelos céus. Meu pai sentava em baixo, na curva das raízes, e apontava os pássaros (COUTO, 2005, p.159).

Relembra a época das árvores, das sombras, das brincadeiras, sobretudo da presença paterna, vínculo com as raízes. Bachelard (1996, p. 25) afirma que, nas recordações, “memória e imaginação não se deixam dissociar. Ambas trabalham para seu aprofundamento mútuo. Ambas constituem, na

⁴⁶ Eagleton baseia-se em ideias de Mulhern (2000), presentes no texto *Or News from You-Know-Where*. In: EAGLETON, T. (Ed.) *Raymond Williams: Critical Perspectives*. Oxford: 1989, p. 86.

ordem dos valores, uma união da lembrança com a imagem.” O Tradutor segue com suas memórias:

Agora, sob a grande sombra do tamarindo, eu fechei os olhos e convoquei saudades. Me apareceu o quê? Um pátio, mas que não era aquele. Porque nesse terreiro havia uma criança. Nas mãos desse menino, minha lembrança tocava umas tristezas, coisitas tiradas num lixo. Artes da meninice era fazer dessas coisas um brinquedo. Apetrechos de mago, ele convertia o cosmos num jogo de desmontar. E era qual esse brinquedo? Isso, em meu sonho, eu não conseguia distinguir. Apenas me surgia a enevoada memória da criança escondendo o brinquedo entre as raízes do tamarindo. (COUTO, 2005, p.162)

Ele reconstitui sua história através da memória afetiva:

Aqueles momentos, junto ao meu velhote, me puxavam para um incerto sono, quem sabe isso que chamam de temura fosse aquele amaciamento. Esses breves tempos foram, hoje eu sei, a minha única casa. No estuário onde meu velho deitara seu existir, eu inventava minha nascente (COUTO, 2005, p. 50-51).

Inventou contornos de abrigo, constituindo tanto a si quanto a sua “única casa”. Bachelard (1996) alega que um sujeito não precisa da materialidade da casa para vivê-la. Podemos lembrar moradas sem as ter vivido em sua concretude, a partir da memória afetiva de circunstâncias acolhedoras e constitutivas.

O Tradutor mergulha em um tempo mais remoto: “Tinha sido num morro como aquele que minha mãe enterrara a placenta que, durante nove meses, fora meu embrulho” (COUTO, 2005, p. 207).

Em RTCT, averiguamos o trabalho de resgate das lembranças, quando Mariano relata: ‘Pretendo apenas visitar o passado. Dirijo-me às encostas onde, em menino, eu pastoreara os rebanhos da família. [...] As cabras me atiram para lembranças antigas’ (COUTO, 2003, p. 190). A memória fornece maneiras de ancoragem a partir da volta de Mariano à residência da infância:

“Nyumba-Kaya se ergue de encontro ao tempo. [...] E se confirma a verdade das palavras do velho Mariano: eu teria residências, sim, mas casa seria aquela, única, indisputável” (COUTO, 2003, p. 29). Adentrar em Nyumba-Kaya, depois de tantos anos, é o mesmo que regressar à concha inicial: “Vou pelo corredor, alma enroscada como se a casa fosse um ventre e eu retornasse à primeira interioridade” (COUTO, 2003, p. 111). Seu avô confirma o valor subjetivo/referencial que o lar assume, em um momento de deslocamento/estranhamento: “*Você está entrando em sua casa, deixe que a casa vá entrando dentro de si*” (COUTO, 2003, p. 56). A imagem da morada caminha em duas direções: o sujeito a habita tanto quanto ela se internaliza na sua alma. Bachelard (1996, p. 26) esclarece que ‘já não é em sua positividade que a casa é verdadeiramente ‘vivida’, não é somente no momento presente que reconhecemos seus benefícios.’ Reconstituímo-nos através de lembranças, como elucida Mariano: “*O importante não é a casa onde moramos. Mas onde, em nós, a casa mora*” (COUTO, 2003, p. 53). Assim, a antiga morada não existe apenas no dia-a-dia, mas na memória, como observamos na fala de Mariano:

A cozinha me transporta para distantes doçuras. Como se, no embaciado dos seus vapores, se fabricasse não o alimento, mas o próprio tempo. Foi naquele chão que inventei brinquedo e rabisquei os meus primeiros desenhos. Ali escutei falas e risos, ondulações de vestidos. Naquele lugar recebi os temperos do meu crescer (COUTO, 2003, p. 145).

Na antiga cozinha, os cheiros o remetem a um tempo de intimidade, proteção e bem-estar. Conforme Pierre Nora (1993, p. 9), a memória está “aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações,

susceptível de longas latências e de repentinhas revitalizações”.⁴⁷ Percebemos em UVF e RTCT uma oscilação entre o desejo de esquecer e uma abertura para recordar. Esquecer as experiências dolorosas e recordar as revitalizantes. Mas, como mencionado, de um trauma não se consegue escapar, visto que, de alguma maneira, faz-se presente através de sinais.

Michael Pollak (1989, p. 2) alega que a “memória subterrânea” – parte integrante das culturas dominadas – se opõe à memória oficial. De acordo com esse autor, as memórias subterrâneas fazem um “trabalho de subversão” em silêncio e de maneira quase imperceptível. Mas elas afloram em uma crise, às vezes, em sobressaltos bruscos e exacerbados, desestabilizando narrativas vistas como inquestionáveis. Nesse contexto, torna-se crucial indagar, nos termos de Shohat (2000): Quem está mobilizando o quê no passado? Desenvolvendo quais identidades, identificações, representações e em nome de quais objetivos e visões políticas?

3.4 Resgates de vozes

O silêncio presente nas narrativas não é apenas aquele que representa resistência, hostilidade ou confinamento, mas também um hiato na

⁴⁷ Ressaltamos a distinção entre história e memória feita por esse autor: “A história é reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado; a história liberta e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas” (NORA, 1993, p. 9).

comunicação, como observamos entre o Tradutor e o pai: 'No mais, ele recusou escutar. Categórico, abanou a mão a decepar-me as falas (COUTO, 2005, p. 53). Isso gera também lacunas na transmissão geracional da memória viva. Sulpício argumenta com seu filho:

- *Seu problema é que aquilo que você sabe tem pouca idade.*
- *Eu sei o que se passou antigamente. Lembro-me de coisas...*
- *Você lembra-se, mas não sabe de nada* (COUTO, 2005, p. 136).

Observamos a mesma situação nos colóquios entre Mariano e a avó, Mariano e Curozero Muando, respectivamente:

- *Entendo, Avó.*
- *Não diga que entende porque você não entende nada. Você ficou muito tempo fora* (COUTO, 2003, p. 32).
- ...
- *Você ficou muito tempo fora. Agora, é um mulungo⁴⁸. Sabe o que lhe digo?* (COUTO, 2003, p.159).

Hajjat (2005) declara que uma ruptura na transmissão da memória está associada a uma rotura tanto espacial quanto cultural. A memória coletiva está, portanto, perpassada de interstícios espaciais, simbólicos e geracionais. Os jovens carecem dos saberes antigos, e os mais velhos permanecem no mutismo: “*há muita coisa escondida nesses silêncios africanos. Por baixo da base material do mundo, devem de existir forças artesanais que não estão à mão de serem pensadas*” (Couto, 2005, p. 74). Em RTCT, a incidência do silêncio pode ser examinada no comentário feito por Dito Mariano ao neto: “*Eu podia falar-lhe, enquanto você espreita na sala sem tecto. Mas já não tenho voz que seja visível*” (COUTO, 2003, p. 139). Provavelmente, o velho refere-se

⁴⁸N. de T. : mulungo, na língua bantu, significa branco.

ao seu estado de ‘morto-vivo’, mas, principalmente, à distância que o separa do outro. Nas tradições locais, ser morto não é igual a não ter voz, ao contrário, os antepassados mortos têm uma significativa função na comunidade, entretanto, a história consagra grandes narrativas e arrasta as demais para a invisibilidade.

Em UVF, o Tradutor constata: “[Sulpício] perdera força, perdera crença. Meu pai falaria, sim. Pela voz de outros” (COUTO, 2005, p. 140). Lourival Holanda (1992, p. 42-43) alerta que a exploração do homem tem “seu esteio no arrancar-lhe a palavra: emudecê-lo é reduzi-lo a nada; é, assim, facilitar o mando – impedindo ao outro a palavra que forja a possibilidade de sonhar outro destino, diverso.” O silêncio, o esquecimento ou até mesmo o desconhecimento acerca de contextos sócio-históricos não significa suas anulações. A partir de suscitadas recordações, o sujeito reelabora uma história individual ou coletiva, reinscrevendo o passado em uma textualidade presente. Nas obras, salientamos um nível de ação que representa uma rememoração justaposta a uma reemissão de vozes silenciadas.

Difíceis vivências emudecidas vêm à tona em situações limites, como a do avô Mariano, diante da própria morte: “*Agora, deito essa mágoa na folha, como se rasgasse o silêncio em que guardei essa má lembrança*” (COUTO, 2003, p. 237). A reagregação do passado silenciado inicia-se com a revelação sobre seus próprios equívocos. O jovem Mariano, em vez de ser neto, é filho do velho Mariano, fruto de uma ilícita relação com a irmã da sua esposa. A reconstituição de uma história, através da revelação de aspectos antes ocultados, por mais dolorosa, tem em si a capacidade de reagregar o que antes

estava desconexo, seja em uma comunidade, família ou sujeito. A voz que “rasga o silêncio” desconstrói antigos saberes.

Roland Walter (2003, p. 240), em sua análise sobre a obra de Toni Morrison, observa que, para se curarem efeitos da colonização, é necessário recorrer à rememoração, uma vez que ela possibilita reunir uma identidade fragmentada. Nessas situações, a memória torna-se uma estratégia de resistência, utilizada, inclusive, como arma cultural contra o silêncio que advém da amnésia. Nessa mesma direção, Said (1995, p. 33) comenta que “a invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente”. Essa tática é utilizada, geralmente, quando há uma divergência quanto ao que ocorreu no passado e também quando existe uma incerteza de que ele está morto ou persiste sob outras formas.

Em RTCT e UVF, a reelaboração de histórias que foram ocultadas é representada pela irrupção do discurso dos mais velhos, justaposto a um registro escrito pelos jovens, como revela Dito Mariano:

A sua mão, a sua letra, me deu voz. Não foi senão você que redigiu estes manuscritos. E não fui eu que ditei sozinho. Foi a voz da terra, o sotaque do rio. O quanto lembrei veio de antes de ter nascido. Como essa estrela já morta que ainda vemos por atraso de luz (COUTO, 2003, p. 238).

Tal testemunho se compõe de memórias e de vozes que se sobrepõem na restauração dos efeitos decorrentes dos vários deslocamentos. Resgatar a história é uma tarefa que não se realiza em isolamento, visto que as experiências do outro são tão significativas quanto as próprias. Avô Mariano esclarece: ‘*Esse é o serviço que vamos cumprir aqui, você e eu, de um e outro lado das palavras. Eu dou as vozes, você dá a escritura. Para salvarmos Luar-*

do-chão, o lugar onde ainda vamos nascendo" (COUTO, 2003, p. 65). Dito Mariano reitera a necessidade de compartilhamento:

Sem essas revelações você não cumprirá a sua missão de apaziguar espíritos com anjos, Deus com os deuses. Estas cartas são o modo de lhe ensinar o que você deve saber. Neste caso, não posso usar os métodos da tradição: você já está longe dos Malilanes e seus xicuembos. A escrita é a ponte entre os nossos e os seus espíritos. Uma primeira ponte entre os Malilanes e os Marianos.⁴⁹

Sabia da importância de reconstruir a história reprimida, compartir memórias, no entanto, reconhecia a dificuldade de fazê-lo dentro de tradições culturais "não-contaminadas". Curiosamente, escolhe, para seu sucessor na chefia da família, justamente aquele que emigrou: *Sim, você [Mariano] é a água que me prossegue, onda sucedida em onda, na corrente do viver* (COUTO, 2003, p. 238). Por ter vivido fora, o jovem representa a possibilidade de negociação, conflituosa ou não, entre diferentes crenças, tradições, visões de mundo.

Ainda Dito Mariano:

Estas cartas, Mariano, não são escritos. São falas. [...] Você não veio a essa Ilha para comparecer perante um funeral. Muito ao contrário, Mariano. Você cruzou essas águas por motivo de um nascimento. Para colocar o nosso mundo no devido lugar (COUTO, 2003, p. 64).

As enunciações – orais ou escritas – adquirem a força daqueles que têm de reconquistar seu mundo. O velho anuncia travessias entre-mundos, nascimentos de falas. Elaborar um discurso acerca de eventos traumáticos arrastados ao esquecimento cria um tempo/espaço de cura. Mariano reconhece a responsabilidade para a qual está sendo chamado:

⁴⁹ Marianos é o aportuguesamento da família dos Malilanes.

À minha frente, olho a folha em branco. Nada está nela escrito. Alguma vez terá havido realmente qualquer palavra escrita? Seguro a caneta. O desejo arde em minhas mãos mas, ao mesmo tempo, o medo me paralisa. É um receio profundo de que qualquer coisa esteja desabando. Começo escrevendo, a mão obedece a uma voz antiga enquanto vou redigindo (COUTO, 2003, p. 233).

Ele segura a caneta, com medo e desejo, sensações próprias de quem assume as responsabilidades que lhes cabem. O porvir constrói-se no encontro entre diferentes gerações, tradições, culturas, espaços e tempos. Conforme Bhabha (2003, p. 21-22, grifo do autor), “as diferenças sociais [...] levam alguém para ‘além’ de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às *condições políticas do presente*”. Dito Mariano almeja a reconstrução cultural em sua vila, mas não pode ignorar a diferença: “*Sim, faltava-nos um que viesse de fora mas fosse de dentro*” (COUTO, 2003, p. 173). De acordo com Said (2003, p. 59), existem aspectos positivos na experiência do exílio, dentre os quais, podemos mencionar a oportunidade de “ver ‘o mundo inteiro como uma terra estrangeira’ [percepção que] possibilita a originalidade da visão.” As pessoas, em geral, conhecem uma cultura, um país, porém os sujeitos que saíram de suas nações têm uma pluralidade de visão que Said denomina de *contrapontística*⁵⁰. Para o exilado, a vida no novo ambiente ocorre, inevitavelmente, “contra um pano de fundo” que é a memória de outro ambiente. Assim, os lugares justapõem-se em um “contraponto” mnemônico.

⁵⁰ Said toma emprestado esse conceito da música. No Dicionário Eletrônico Houaiss, contrapontístico significa: ‘a arte de sobrepor uma melodia a outra; o conjunto de técnicas compostionais da polifonia 2 *p.ext.* composição que segue as regras da simultaneidade melódica; polifonia 3 *fig.* uso de contrastes ou temas entrelaçados num texto literário, num filme etc.

Nessa perspectiva, tanto Mariano quanto o Tradutor apresentam inserções culturais que os habilitam a assumirem um movimento de reagregação sociocultural e afetiva em suas respectivas vilas/famílias. Ocupam um “entre-lugar”, já que se encontram entre as afirmações da particularidade e do apelo das mudanças culturais. Desse modo, segundo Bhabha (2003), a experiência de se fazer presente começa com um sentimento de distanciamento que acompanha a relocação no lar e/ou no mundo. Nas narrativas, o “contraponto” ao sentimento de estranhamento e deslocamento dá-se a partir da relocação territorial e da reemissão das vozes dos sujeitos. Nesse sentido, lembramos uma pertinente argumentação de Said (1995, p. 399-400): “a libertação da palavra (*la libération de la parole*) encontra paralelo na libertação de espaços críticos [...]; em ambos, o ato transgressor fundamental consiste em habitar o normalmente desabitado.”⁵¹ No decorrer das narrativas, acompanhamos personagens que transitam entre diferentes espaços. Ao mesmo tempo, escutamos vozes entrecortadas, por vezes, labirínticas, marcadas por um ritmo daquilo que só gradativamente se revela.

Para Hall (2002), em um mundo de fronteiras dissolvidas e continuidades rompidas, as pessoas têm sido obrigadas a renunciar à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural perdida ou de absolutismo étnico, pois estão irrevogavelmente *traduzidas*. As pessoas que viveram as *diásporas* criadas pelas migrações pós-coloniais devem aprender a habitar distintas identidades, falar diferentes linguagens, traduzir e negociar entre elas. A palavra traduzir, consoante o romancista Rushdie (1981), citado por Hall

⁵¹ O próprio Said comenta que se baseia nas ideias do sociólogo francês Paul Virilio.

(2002, p. 89), significa “transferir; transportar entre fronteiras”. A estabilidade da tradição é desafiada por uma nova interpretação, baseada nas responsabilidades da tradução cultural.

Conforme Bhabha (2003, p. 27), a “tradução cultural” não apenas retoma o passado como causa social, mas o renova, “refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente”, que inova e interrompe a atuação do presente. Assim, surge uma ponte entre tradição e tradução cultural, oralidade e escrita.

Em UVF, o Tradutor⁵², ao auxiliar o investigador estrangeiro, Massimo Risi, na elucidação das explosões dos soldados, mexe em melindrosas lembranças da guerra: ‘Reabri os olhos. Toda aquela lembrança me assaltava, agora, como se não tivesse passado tempo algum. Ali estava eu, pisando memórias, arriscando despertar fantasmas’ (COUTO, 2005, p. 66). Memórias de minas explosivas, que mutilaram/mataram milhares de pessoas; plantadas na terra pelos administradores locais a fim de angariar investimentos internacionais. Massimo Risi tenta desvincilar-se do ponto de vista, dos costumes e das tradições culturais locais. Rejeita, nega ou mesmo desvaloriza a forma como a população daquela vila vê e narra os fatos ocorridos. Os depoimentos sobre os episódios das explosões eram conceituados como “lendas”, “rio de delirantes boatos” ou mesmo “folclore”, portanto, falas de pouco valor informativo, vistas como inverossímeis, extraordinárias e

⁵² Em toda a narrativa, não é revelado seu nome próprio e, não por acaso, é chamado pela alcunha de Tradutor. Em verdade, o jovem já era Tradutor entre diferentes mundos, desde menino, como lembra o próprio: Eu era um filho especial: desde cedo, meu pai notara que os deuses falavam por minha boca. É que eu, enquanto menino, padecera de gravíssimas doenças. A morte ocupara, essas vezes, meu corpo, mas nunca me chegara a levar. Nos saberes locais, aquela resistência era um sinal: eu traduzia palavras dos falecidos. Essa era a tradução que eu vinha fazendo desde que nascera. O Tradutor era, assim, meu serviço congênito (COUTO, 2005, p.139).

improváveis. Os discursos dos habitantes locais – a prostituta Ana Deusqueira, o feiticeiro Zeca Andorinho, o velho Sulpício, a enfeitiçada Temporina – estavam impregnados de aspectos culturais africanos, que eram incompreensíveis ao investigador.

Segundo Bakhtin (1998, p. 100), a língua não conserva formas e palavras neutras que não pertencem a ninguém, pois é “esparsa, penetrada de intenções, totalmente acentuada. Para a consciência que vive nela, a língua não é um sistema abstrato de formas normativas, porém uma opinião plurilíngue concreta sobre o mundo.”

Perante os discursos dos interrogados, o estrangeiro bradava: “— *Eu posso falar e entender. Problema não é a língua. O que eu não entendo é esse mundo daqui*” (COUTO, 2005, p. 40). Como afirma Bakhtin (1998, p. 100), “Cada palavra evoca um contexto ou contextos, nos quais ela viveu sua vida socialmente tensa; todas as palavras e formas são povoadas de intenções.” Os depoimentos dos nativos lhe eram inacessíveis, por isso não conseguia reelaborar a história das explosões. A tentativa de o investigador escrever sobre tal história é interditada pelo velho Sulpício:

— *Você vai, filho. Mas não leve esse branco.*
 [...]
 — *Por que, pai?*
 — *Porque esse é um assunto que devemos resolver nós. Nós sozinhos sabemos e podemos tratar disso. Entende?*
 [...]
 — *Chega de pedirmos aos outros para resolver os nossos problemas* (COUTO, 2005, p.198).

Gradativamente o investigador [o branco] perde importância na reconstrução dessa história. Baseando-nos em análises feitas por Lourival

Holanda (1992) a respeito do silêncio e da palavra⁵³, reconhecemos que Sulpício não quer ser reificado pela fala alheia, mas almeja a palavra [oral e escrita] que representa o poder. Tal necessidade de expressão evidencia a argumentação de Bakhtin, de que um discurso não é neutro nem impessoal. A partir da interdição feita ao estrangeiro, há uma apropriação e enunciação da história:

- *Você fique, meu filho.*
- *Mas, pai...*
- *Fica, já disse. Para contar aos outros o que aconteceu com nosso mundo. Não quero que seja esse, de fora, a falar dessa nossa estória* (COUTO, 2005, p. 218).

Sulpício desloca-se do “exílio interior”, movido pelo desejo de ocupar o lugar de enunciação. Essa atitude tem efeitos sobre o comportamento dos habitantes de Tizangara, surgindo perspectivas de um futuro próspero na vila. Said (1995, p. 255) aponta que a resistência requer alguns pré-requisitos, dentre eles: “exaustão política ou econômica”, percepção coletiva acerca do “custo do domínio colonial” e desgaste nas representações do imperialismo.

Os “tizangarenses”, na beira do vazio - investindo em uma nova palavra que simboliza um reinício – anunciam, através da escrita do Tradutor:

Fui eu que transcrevi, em português visível, as falas que daqui se seguem. Hoje são vozes que não escuto senão no sangue, como se a sua lembrança me surgesse não da memória, mas do fundo do corpo (COUTO, 2005, p. 9).

Considerando-se que os habitantes locais reivindicam para si a experiência de reconstruir a própria história, cabe ao Tradutor, reescrevê-la – escrever uma história alternativa à do estrangeiro: “*Fui acusado de mentir, falsear as provas de assassinato. Me condenaram. Que eu tenha mentido, isso*

⁵³ Em análise da obra *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos.

não aceito. Mas o que se passou só pode ser contado por palavras que ainda não nasceram”(COUTO, 2005, p. 9).

A política de reescrever uma história pode ser encenada como um gesto de ruptura estratégica, que tem em vista a independência política de uma nação, requisito mínimo na efetivação de uma descolonização. Said (1995, p. 13, grifo do autor) comenta que o “poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos”. Narrativas de emancipação e de esclarecimento mobilizam ações que cessem à sujeição imperial.

Bakhtin (1998, p. 89) concebe que

O discurso vivo e corrente está imediata e diretamente determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca essa resposta, pressente-a e baseia-se nela. Ao se constituir na atmosfera do já dito, o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito.

Lembramos a ressalva de Spivak (1994) de que, em uma reescrita, não se podem oferecer fantasmáticas contranarrativas hegemônicas que insistem na continuidade de uma tradição nativa intocada pela ocidentalização. É indispensável que, junto ao resgate de vozes silenciadas, faça-se uma autocrítica, no sentido de não permitir que se institucionalize a marginalização e não se transforme a resistência em dogma.

O Tradutor, ao entrar em contato com recordações traumáticas, defronta-se com uma complexa ressignificação do passado e reconstituição de uma identidade cultural. Para se libertar do trauma, invoca reminiscências: “*Agora, vos conto tudo por ordem de minha única vontade. É que preciso livrar-*

me destas lembranças como o assassino se livra do corpo da vítima” (COUTO, 2005, p. 9). A narrativa quebra com a linearidade, quando o Tradutor invoca um trauma, a fim de construir um futuro que não é nem um novo horizonte, nem um abandono ao passado.

Segundo Roland Walter (2003), o ato de relembrar precisa de uma estrutura espacial e de uma experiência coletiva. A recordação leva a compreender e agenciar um conhecimento produtivo da condição do sujeito e das práticas socioculturais e históricas, quando as experiências pessoais dos sujeitos estão em interlocução, através de uma intersubjetividade.

Ricoeur (2007), em sua obra, *A memória, a história, o esquecimento*, ressalta a importância da memória viva do indivíduo e a memória da comunidade. Para esse autor, a memória assume notadamente três aspectos - o individual, o social e o familiar, que compõem uma diversidade de referências que podem entrar em conflito umas com as outras.

O reencontro entre diferentes gerações simboliza a passagem irregular da tradição à tradução cultural, em que há uma justaposição de temporalidades, culturas, tradições orais e escritas, que são representadas nas imagens que encerram as narrativas. Em RTCT, as cartas compostas pela voz (memória) do avô Dito Mariano e manuscritas (tradução) por Mariano voam de suas mãos e, empapadas pela água das chuvas, adentram na terra seca e fechada. Em UVF, Tradutor e o investigador, sentados em um desfiladeiro, fazem da folha em que escreviam um pássaro de papel: “E lançam essa fingida ave sobre o último abismo, reinvestindo na palavra o mágico reinício de tudo” (COUTO, 2005, p. 224).

Bhabha (2003, p. 43) acredita que a memória e as artes nos oferecem a imagem da nossa sobrevivência psíquica. No mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambiguidades encenadas na casa da ficção é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social.

A superação de um trauma requer um movimento de rememoração de histórias ocultadas, silenciadas. As irrupções de tais memórias possibilitam uma reelaboração de dolorosas experiências passadas, tanto para os mais velhos, que ficaram em suas terras, quanto para os jovens, que delas migraram e a ela retornaram. Os deslocamentos identitários e territoriais vividos por esses sujeitos engendram mútuos estranhamentos, criando uma ruptura geracional na transmissão da memória viva. Essa ruptura é suturada pela rememoração e enunciação da voz coletiva e/ou individual.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não vê os rios que nunca enchem o mar? A vida de cada um também é assim: está sempre toda por viver (Mia Couto, 2005, p. 49)

Na colonização, diferentes elementos culturais são situados na presença um do outro, em uma troca constante. Em Moçambique, identificamos que, diante da tentativa de integração social, através da adoção do português como idioma oficial, as línguas africanas tendem ao desaparecimento, e seus falantes correm o risco de calar suas vozes e ficar à margem da vida sociocultural.

Assim, registramos a necessidade de revalorizar o universo etnolinguístico local. Nesse contexto, os escritores assumem o desafio de escrever a partir de suas comunidades, mas dentro de uma relação com a “totalidade-mundo.”

Com sua sensibilidade crítica, quanto ao seu entorno, Mia Couto inventa falas dentro de um “multilinguismo”⁵⁴, resgatando vozes de situações reais, do imaginário, das cosmogonias africanas e as transforma em ficção. Ele é uma espécie de porta-voz daqueles que ainda permanecem na sombra da história. Said (1995, p. 269) afirma que escritores do “Terceiro Mundo” trazem, dentro de si, o passado – como cicatrizes de feridas, instigação a práticas diferentes, revisões que tendem a um futuro pós-colonial, experiências reinterpretáveis,

⁵⁴ Termo utilizado por Glissant (2005, p. 51): “o multilinguismo não supõe a coexistência das línguas nem o conhecimento de várias línguas, mas a presença das línguas do mundo na prática de sua própria língua.”

em que o nativo, outrora silencioso, fala e age como parte de um movimento de resistência.

Analisamos que povos colonizados e que sofreram delongadas guerras, mesmo tendo permanecido em seus territórios, vivem deslocamentos identitários que tendem ao *descentramento*, tendo como principais características: a imagem dissimuladora/duplicadora, sujeição e oposição à tradição, simultaneamente, a reaproximação dos jovens com a tradição e a perda de um sentido de si estável. Ocorre, também, um *fortalecimento das identidades locais*, ou seja, quando os personagens assumem atitudes de resgatar tradições culturais, narrar histórias sobre suas origens, evitar a assimilação da cultura estrangeira, rechaçar os não pretos – mulatos, indianos, europeus – falar a língua local. Ainda consideramos que sucede uma abertura em relação ao outro (*altei*), quando personagens, como o Tradutor, convive com o estrangeiro, sem tornar-se um *assimilado*, inclusive, rompendo com tradições de sua terra e transitando entre diferentes tradições culturais. Fala a sua língua materna, porém também fala, lê e escreve em língua estrangeira.

Quanto aos deslocamentos territoriais representados, entre outras formas, como: estranhamento, exílio interior, contra-habitação e errância, entendemos que eles simbolizam tanto uma atitude de defesa – confinamento, mutismo, esquecimento - quanto de resistência emancipacionista – oposição ao confinamento, rememoração, resgate da palavra, cura de um trauma. Constatamos que esses deslocamentos possibilitam contestar uma ordem estabelecida e reconstruir outra história, a partir de um reencontro entre

gerações, o resgate e a transmissão de uma memória viva, associado à construção de uma memória coletiva e da enunciação de vozes silenciadas.

Baseando-nos nas ideias de Glissant (2005), avaliamos que as narrativas circulam entre uma dinâmica estabelecida e outra descentrada que tem como representação preponderante a figura do errante entre tradições, entre lares, entre línguas, entre memórias.

As histórias dos habitantes e das próprias comunidades de Tizangara e de Luar-do-chão estavam ameaçadas por uma amnésia, pela enunciação estrangeira e por um mutismo. A justaposição entre oralidade e escrita, por parte do narrador, em particular, e por parte de Mia Couto, numa forma mais abrangente, reitera a necessidade de resgatar as histórias em uma comunidade em que os velhos, que pertenciam a uma realidade muda e silenciada, têm, agora, a oportunidade de enunciar sua sabedoria/experiência.

A memória representa um “estoque de referências” imaginárias ou não, que colaboram para a constituição de uma ancoragem sociocultural e afetiva para o sujeito e/ou comunidade. Vimos que, para uma comunidade sobrepujar seus silêncios e traumas, regressa ao estoque das memórias reprimidas, fazendo emergir uma história que estava esquecida ou recalcada pelos mais velhos e era desconhecida pelos jovens. Rememorar experiências do passado possibilita modificar suas representações e permite que o sujeito ocupe outro lugar na história. Tal ressignificação torna-se possível somente através de uma revinculação de entes que estavam distanciados: velhos e jovens; antepassados mortos e vivos; divino e humano; terra e humanidade etc. Esse

reencontro desencadeou uma justaposição entre a rememoração e a reemissão de vozes.

Nessa perspectiva, acreditamos que nosso trabalho tem, entre suas contribuições, o estudo de romances considerados à margem, fora de um centro de produção e difusão. Almejamos ter colaborado com o campo da literatura pós-colonial, quando definimos como objeto de análise a representação de deslocamentos identitários e territoriais dos habitantes que, durante os grandes movimentos de migração desencadeados pelas descolonizações e prolongadas guerras, permaneceram em suas terras esvaziadas e degradadas. Debruçamo-nos naquilo que consideramos outra face da diáspora.

Zuleide Duarte (2005, p. 7) inaugura a obra *Áfricas de África*, arguindo que “muito ainda fica por ler, por discutir e realizar”. À vista disso, o estudo das literaturas produzidas na África convoca-nos a um “encontro tantas vezes adiado, mas, nem por isso, menos desejado.” Consideramos que um momento de fechamento aproxima-se de uma abertura, portanto, fazemos nossas as palavras da autora.

No percurso deste estudo, descortinaram-se várias possibilidades de investigação, tais como: uma análise da relação simbólica entre o nome dos personagens e a constituição de suas identidades, e a relação entre estruturas imaginárias e os contextos do colonialismo e do pós-colonialismo. Mas, em que aspectos o colonialismo e o pós-colonialismo se articulam às representações de zonas de sombra e de luz? Para tanto, pensamos em autores como Durand, Bachelard, Castoriadis, entre outros. Vislumbramos, também, uma

investigação acerca da representação do espaço. Quais espaços o sujeito ocupa? Quais novos espaços são construídos? Recorreríamos, sobretudo, às obras de Bachelard. Parece-nos instigante um estudo acerca da relação entre colonialismo/pós-colonialismo e as tradições orais e escritas e as ambivalências das passagens das tradições às traduções culturais. Portanto, são inúmeras as possibilidades para outras investigações que possam complementar, negar, reformular ou não a pesquisa que ora procedemos.

Para melhor finalizar, retomamos a palavra de Mia Couto (2003, p. 7):

Estas estórias [...] me surgiram entre as margens da mágoa e da esperança. Depois da guerra, pensava eu, restavam apenas cinzas, destroços sem íntimo. Tudo pesando, definitivo e sem reparo.

Hoje sei que não é verdade. Onde restou o homem sobreviveu semente, sonho a engravidar o tempo. Esse sonho se ocultou no mais inacessível de nós, lá onde a violência não podia golpear, lá onde a barbárie não tinha acesso. Em todo esse tempo, a terra guardou, inteiras, as suas vozes. Quando se lhes impôs o silêncio, elas mudaram de mundo. No escuro permaneceram lunares.

Estas estórias falam desse território onde vamos refazendo e vamos molhando de esperança o rosto da chuva, água abençoadada. Desse território onde todo homem é igual, assim: fingindo que está, sonhando que vai, inventando que volta.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade.** Trad. Mª Lúcia Pereira. 2ª Ed. Campinas: Papirus, 1994.
- BACHELARD, Gaston. **A Terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças.** Trad. Paulo Neves da Silva. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **A poética do espaço.** Trad. Antônio de Pádua Danesi. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance.** 4ª ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi;** trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BHABHA, Homi. **O local da Cultura.** 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.
- BOURDIN, Alain. **A questão local.** Trad. Orlando dos Santos Reis. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- BRASIL, Ubiratan. **Eterna busca da identidade. O Estado de São Paulo.** São Paulo, 2 de jun. 2006, ano XXV, nº 1336. Caderno 2 – Cultura, p. 1-2.
- _____. **Histórias com alma. O Estado de São Paulo.** São Paulo, 16 de jun. 2007, Caderno 2 – Cultura, p. 1-2.
- CAMPOS, Haroldo de. **Ruptura dos gêneros na Literatura Latino-americana.** In: FERNANDEZ MORENO, Cesar (Org.). **América Latina em sua Literatura.** Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas: literatura e nacionalidade.** 1ª Ed. Lisboa: Vega, 1994.
- CHAVES, Rita. **Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários.** Cotia – SP: Ateliê, 2005.
- CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia. **Caminhos da ficção da África Portuguesa. Biblioteca entre livros. Vozes da África: a riqueza artística e cultural do Continente.** São Paulo, jun. de 2007, nº 6, p. 44-51.

COUTINHO, Eduardo F. Literatura comparada na América Latina. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 2003.

COUTO, Mia. Raiz de orvalho e outros poemas. 3^a Ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1999.

_____. **A fronteira da Cultura. Continente Multicultural**, ano III, nº 29, Recife – PE, Ed. de Pernambuco, p. 52-56, 2003.

_____. **A Raiz e o Rizoma.** In: MARTINS, Celina. **O entrelaçar das vozes mestiças.** Portugal: Principia Editora, 2006, p. 7 – 8.

_____. **Histórias abensonhadas.** 7^a ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.

_____. **O Último vôo do flamingo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Por uma Iusofonia partilhada.** In: MARTINS, Celina. **O entrelaçar das vozes mestiças.** Portugal: Principia Editora, 2006, p. 413 – 422.

_____. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Vozes anoitecidas.** 7^a ed. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

Dicionário Houaiss de Sinônimos e Antônimos da Língua Portuguesa/ Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

DUARTE, Zuleide (org.) Áfricas de África. Recife: Programa de Pós-graduação em Letras. Ed. da UFPE, 2005.

EAGLETON, Terry. A ideia de Cultura. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GLISSANT, Édouard. Introdução a uma poética da diversidade. Trad. de Elnice do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2005, 176 p. (Coleção Cultura v. I).

_____. **O mesmo e o diverso.** Trad. Normélia Parise. Paris: Seuils, 1981. pp. 190-201. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf> Acesso em: janeiro de 2007.

HAJJAT, Abdellali. Immigration postcoloniale et mémoire. Collaborateur Dominique Vidal, Philippe Corcuff. Paris, Ed. L'Harmattan, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-modernidade.** Trad. Thomaz Tadeu da Silva. 7^a ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Trad. Adelaine Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HOLANDA, Lourival. **Sob o signo do silêncio: Vidas secas e O estrangeiro.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992 – (Criação e Crítica; v.8).

HONWANA, Luís Bernardo. Literatura e o conceito de africanidade. In: CHAVES, Rita e MACEDO, Tânia (Org.) **Marcas da Diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2006, p. 17 – 25.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Sales. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAPIASSÚ; MARCONDES. **Dicionário Básico de Filosofia.** 3^a ed. Rio de Janeiro: J. Zahar. 1996.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos.** Trad. M^a Carlota C. Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LABAN, Michel. **Moçambique: encontro com escritores.** Porto: Fundação Eng. António de Almeida, - 3 vol. p. 995 – 1040, 1998.

LARANJEIRA, Pires. Formação e desenvolvimento das literaturas africanas de Língua Portuguesa. In: **Literaturas africanas de Língua Portuguesa.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades & escritas nas literaturas africanas.** Lisboa: Edições Colibri, 1998.

LOBO, Almiro. **Niketche, uma História de poligamia: a moçambicanidade revisitada.**

In: CHAVES, Rita e MACEDO, Tânia (Org.) **Marcas da diferença: as literaturas**

africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2006, p. 77 –82.

LOPES, Armando Jorge. **Reflexões sobre a situação linguística de Moçambique.** In:

CHAVES, Rita e MACEDO, Tânia (Org.) **Marcas da diferença: as literaturas**

africanas de língua portuguesa. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2006, p. 35 – 46.

MARIANI, Bethânia. A língua como questão nos primórdios da História da Colonização Africana: a crônica da Guiné, de G. E. de Zurara. In: **Gragoatá.** Publicação do programa de pós-graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense. n. 1 (jul./dez 1996 - Niterói EdUFF, 1996 – v17, p.180.

MATUSSE, Gilberto, A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Khosa, Maputo: Livraria Universitária / U.E. M, 1998.

NOA, Francisco. Modos de fazer mundos na actual ficção moçambicana. In: **CHAVES, Rita e MACEDO, Tânia (org.)** **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa.** São Paulo: Alameda, 2006.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Projeto História.** São Paulo: PUC, n. 10, p. 07-28, dezembro de 1993.

ORTIZ, Fernando. El contrapunteo cubano del azucar y del tabaco. Caracas: Ayacucho, 1978.

PATRAQUIM, Luiz Carlos. Como se fosse um prefácio. In: **COUTO, Mia.** **Vozes anoitecidas.** Lisboa: Editorial Caminho, 2002, p.13 – 18.

PAZ, Octavio. O labirinto da solidão e post-scriptum. Trad. de Eliane Zagury. 2^a ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos históricos,** Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PRATT, Mary Louise. Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação. Trad.: Jézio Gutierrez. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

REZENDE, A. P. M. A sedução do efêmero: Solidão e Pós-modernidade. In: XXIII Simpósio Nacional de História: Guerra e Paz, Londrina, 2005, v. 1. Disponível em:
<http://www.anpuh.uepg.br/xxiiisimposio/anais/textos/ANTONIO%20PAULO%20REZENDE.pdf>. Acesso: julho de 2008.

RIBEIRO, António Sousa. Cultural Studies/ Kulturwissenschaften/ Estudos Culturais: a globalização da teoria cultural. In: **COUTINHO, Eduardo.** **Fronteiras Imaginadas:** cultura nacional/ teoria internacional. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p.253 – 271.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa.** – Tomo II; tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997.

_____. **Tempo e narrativa.** – Tomo I; tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas, São Paulo: Papirus, 1995.

_____. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução: Alain François (coord.) São Paulo: Ed. da Unicamp, 2007.

_____. **O Si-mesmo como um Outro.** Campinas – São Paulo: Papirus, 1991.

_____. **Percursos do reconhecimento.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.** Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTILLI, Maria Aparecida. Três literaturas distintas. In: _____ Estórias africanas. São Paulo: Ática, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Do Pós-moderno ao Pós-colonial. E para além de um e outro.** Coimbra: Faculdade de Economia de Coimbra, 2004.

_____. **Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade.** In: RAMALHO, Maria Irene; RIBEIRO, António Sousa. (Org.) **Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade.** Lisboa: Edições Afrontamento, 2002.

SECCO, C. L. T. R. **Mar, a ilha, a língua: a vertigem da criação na poesia de Virgílio de Lemos.** Disponível em: «<http://www.pucrs.br/ail/secco01.htm>.»
Acesso
em 12 de jun. 2007.

SCHNEIDER, Liane. A representação e os espaços de releitura das diferenças. In: **Ilha do Desterro: a Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies.** Florianópolis, Ed da UFSC, v. 48, p. 171-187, 2005.

SCHMIDT, Simone Pereira. **Uma casa chamada exílio.** In: **Gragoatá.** Publicação do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense. Niterói: EDUFF. n.19. jul./dez., 2005, p.95-103.

SHOHAT, Ella. **Notes on the Post-colonial.** In: AFZAL-KHAN, Fawzia;SHESHADRI -CROOKS, Kalpana. **The Pre-occupation of Postcolonial studies.** Durham/London: Duke UP, 2000.

SPIVAK, Gayatri. **Quem reivindica a alteridade?** In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura.** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.

TODOROV, Tzvetan. **O homem desenraizado.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

WALTER, R. G. M. **Transculturação: mediação entre síntese e simbiose.** In: VII Congresso Internacional ABRALIC, 2003, Belo Horizonte. **Anais do VII Congresso Internacional da ABRALIC.** Belo Horizonte, 2002.

_____. **Narrative identities: (Inter) Cultural In-Betweenness in the Americas.** Berna, Frankfurt, New York: PETER LANG AG, 2003. 398 p.

ANEXO A

Breve biografia



Antônio Emílio Leite Couto nasceu em 05 de julho de 1955, em Beira/Moçambique. Quando tinha dois anos de idade, ele era muito afeiçoadão aos gatos. Então, na época, disse aos pais que gostaria de ser chamado de **Mia**, ao que foi prontamente atendido, passando, desde então, a ser conhecido por **Mia Couto**. É filho de pais portugueses, que migraram jovens para Moçambique, na década de 50. O pai, cuja origem familiar é em Porto, era jornalista e poeta, e a mãe, nascida em uma aldeia, em Trás-dos-Montes, era filha de uma “senhora do pecado”; foi abandonada e recolhida por um padre. Ele tem mais dois irmãos, sendo ele o do meio.

Mia Couto fez os estudos secundários em Beira e frequentou, de 1971 até 1974, o Curso de Medicina em Lourenço Marques – onde participava da

militância estudantil. Após a Independência Nacional, em 1975, a pedido da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), interrompeu os estudos de medicina, que não mais retomou, e ingressou na atividade jornalística. Trabalhou, primeiro, na *Tribuna*, com Rui Knopfli; depois, na *Agência de Informação de Moçambique* (1976 a 1979), na *Revista Tempo* (1979 a 1981) e no *Jornal Notícias* (1981 a 1985). Afastou-se da carreira jornalística para voltar a ingressar na Universidade.

Atendendo à necessidade de comunicar em um país com precárias condições materiais, mantém colaboração com jornais, cadeias de Rádio e Televisão. Participa, com produção de textos, de um grupo de teatro chamado *“Mutumbela Gogo”*, em Moçambique. Em 1989, terminou o Curso de Biologia, especializando-se na área de Ecologia. Atualmente, além de escrever, trabalha como biólogo na área de preservação do meio ambiente.

Mia Couto é autor de uma vasta obra, entre poesia, conto, novela, infantil, romance. Entre tantas, elencamos: *Vozes anoitecidas* (1^a edição, 1987; 7^a edição, 2002) - Grande prêmio da ficção narrativa (1990); *Cada homem é uma raça* (1^a edição, 1990; 8^a edição, 2002); *Cronicando* (1^a edição, 1991; 7^a edição, 2003); Prêmio Anual de Jornalismo Areosa Pena (1989); *Terra Sonâmbula* (1^a edição, 1992; 8^a edição, 2004) - Prêmio Nacional de Ficção da Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO) (1995), considerado por um júri, especialmente criado para o efeito, pela Feira Internacional do Zimbabwe, um dos doze melhores livros africanos do Século XX. *Estórias Abensonhadas* (1^a edição, 1994; 7^a edição, 2003); *A varanda do Frangipani* (1^a edição, 1996; 7^a edição, 2003); *Contos do nascer da Terra* (1^a edição, 1997; 5^a edição, 2002);

Vinte e zinco (1^a edição, 1999; 2^a edição, 2004); *Raiz de orvalho e outros poemas* (1^a edição, 1999; 3^a edição, 2001); *Mar me quer* (1^a edição, 2000; 8^a edição, 2004); *O último voo do flamingo* (1^a edição, 2000; 4^a edição, 2004); Prêmio Mário Antônio de ficção da Fundação Calouste Gulbenkian, *Na beira de nenhuma estrada e outros contos* (1^a edição, 2001; 3^a edição, 2003); *O gato e o escuro* (1^a edição, 2001; 2^a edição, 2003); *Um rio chamado tempo, uma casa chamada Terra* (1.a edição, 2002; 3^a edição, 2004); Prêmio Nacional de Literatura José Craveirinha da Associação de Escritores Moçambicanos, *O fio das missangas* (1^a edição, 2004; 4^a edição, 2004); *A chuva pasmada* (2004); *O outro pé da sereia* (1^a edição, 2006) e, recentemente, publicou *Venenos de Deus, remédios dos Diabos* (2008).

ANEXO B

SOBRE MOÇAMBIQUE

A população da África é de mais de 800 milhões de habitantes, distribuídos em 54 países, representando cerca de um sétimo da população do mundo. Moçambique é um país africano arrasado pela guerra civil, com um saldo de um milhão de mortos e uma das menores rendas per capita do mundo. Ele faz fronteira, entre outros, com a Tanzânia, o Zimbábue e a África do Sul. Situa-se numa área de quase 800 mil km², no litoral sudeste da África, com clima tropical e uma população de mais de 20 milhões de habitantes. Sua capital é Maputo, e a moeda, o metical. A maioria da população (70%) vive no campo e, até 1995, apenas um terço tinha acesso à água potável. A taxa de analfabetismo fica em torno de 50% da população, sendo que quase 60% dos adultos são analfabetos, taxa que ultrapassa os 70%, se consideradas somente as mulheres. A expectativa de vida é de 44 anos. No ranking do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 2004, Moçambique estava no 168º lugar (0,390); em 2007, caiu para 0,384, e o país está no 172º lugar no ranking.

Nas zonas urbanas, predomina a religião católica, mas 60% dos moçambicanos seguem as religiões africanas. Mais de 80% dos cidadãos praticam agricultura de subsistência. Com território em posição privilegiada na costa africana, esse país foi alvo de disputa entre alemães e portugueses na I Guerra Mundial.

DADOS BÁSICOS DE MOÇAMBIQUE

Data da Independência	25 de Junho de 1975
Sistema político	Democracia Presidencialista
Localização	Moçambique é localizado estrategicamente na costa oriental de África Austral, e é a porta de entrada para seis países do interior.
Área	799.390 km ² (13.000 km ² de águas interiores).
Área total	801.590 km²
População	20.069.738 (Fonte: Censo 2007)
Províncias	Cabo Delgado, Niassa, Nampula, Tete, Zambezia, Manica, Sofala, Inhambane, Gaza, Maputo (capital).
Diversas línguas nacionais	cicopi, cinyanja, cinyungwe, cisena, cisenga, cishona, ciyao, echuwabo, ekoti, elomwe, gitonga

	, maconde (ou shimakonde), kimwani, macua (ou emakhuwa), memane, suaíli (ou kiswahili), suazi (ou swazi), xichangana.
Língua oficial	Português
Religiões	Tradicional africana, Cristã (Católica e Protestante), Islâmica, Hindu.
IDH (2007)	0, 384 (172º) – baixo
Esper. de vida	42,1 anos (194º)
Mort. infantil	95,9/mil nasc. (19º)
Alfabetização	38,7% (169º)

Fonte: Portal do Governo de Moçambique: informação geral sobre Moçambique.

Disponível em:

<https://www.portaldogoverno.gov.mz/Members/valter.cumbi.govnet/testes/moz/view?searchterm=língua%20em%20Moçambique»>

Acesso em: 06 de junho de 2007.

ANEXO C

CRONOLOGIA DE ACONTECIMENTOS-CHAVES EM MOÇAMBIQUE

PERÍODOS	ACONTECIMENTOS
Século III	Tribos de fala bantu da Idade do Ferro movimentam-se para a África centro-ocidental.
Século XI	Império Shona desenvolve-se entre os rios Limpopo e Zambeze.
Século XV 1498	Expedição portuguesa dirigida por Vasco da Gama lança âncora ao largo da costa moçambicana.
Séculos XVI e XVII	Os portugueses avançam para o interior. Na sequência de campanhas militares, os colonialistas estabelecem postos comerciais e empresas de minérios e distribuem terras por colonos europeus.
Séculos XVIII e XIX	Moçambique torna-se um grande centro de comércio de escravos; banido o comércio de escravos.
Século XIX 1842	Portugal ilegaliza o comércio de escravos de Moçambique, mas o comércio clandestino continua durante décadas.
1878	Portugal distribui grandes parcelas de território a companhias comerciais, que usam trabalho forçado africano para aumentar os seus lucros e construir infraestruturas.

1891	Portugal e a Grã-Bretanha definem as fronteiras ocidental e sul de Moçambique.
1909	Lourenço Marques torna-se capital colonial.
1932	Portugal extingue as companhias comerciais e impõe a administração directa na colônia.
1950-60	Desenvolvimento da economia colonial, atraindo milhares de novos colonos portugueses para Moçambique.
1962	Activistas exilados reúnem-se na Tanzânia para formar a Frente de Libertação de Moçambique - Frelimo - chefiada por Eduardo Mondlane.
1964	As forças da Frelimo iniciam a guerra pela independência. Táticas de guerrilha frustram os portugueses e a Frelimo assume o controle da maior parte do norte.
1974	Golpe militar em Portugal. O novo governo apoia a autonomia para as colónias; muitos colonos portugueses fogem de Moçambique.
1974	Portugal e a Frelimo assinam o Acordo de Lusaka; é estabelecido um governo de transição.
1975	Moçambique torna-se independente. A Frelimo governa num sistema de partido

	único, com o líder Samora Machel como presidente.
1976	Lourenço Marques é rebaptizada Maputo.
1976	A Renamo, um grupo de resistência anti-Frelimo, é criado por oficiais brancos rodesianos quando se intensificam os confrontos com as forças da Frelimo e Moçambique impõe sanções económicas à Rodésia.
1977	A Frelimo adopta a doutrina Marxista-Leninista.
1980	A Renamo é apoiada pela África do Sul depois do colapso do regime rodesiano.
1984	À luz do Acordo de Nkomati, Moçambique deixa de apoiar o Congresso Nacional Africano (ANC) enquanto a África do Sul retira o seu apoio à Renamo. Um curto cessar-fogo não vigora, e a Renamo continua as suas ofensivas.
1986	O presidente Machel morre em um acidente aéreo, e Joaquim Chissano assume a presidência.
1989	A Frelimo renuncia à doutrina Marxista-Leninista.
1990	O governo emenda a Constituição para permitir um sistema político multipartidário. Conversações iniciais têm lugar entre o governo e a Renamo.
	O presidente Chissano e o líder da

1992	Renamo, Afonso Dhaklama, assinam um acordo de paz em Roma.
1994	Chissano é reeleito.
1995	Moçambique torna-se membro da Commonwealth.
1999	Chissano derrota Dhaklama da Renamo em eleições presidenciais.
2000 Fevereiro	Cheias devastadoras inundam o sul do país, obrigando dezenas de milhares a fugirem e deixando um rastro de destruição.
2000 Novembro	82 detidos morrem em uma cadeia no norte, muitos deles apoiantes da Renamo, detidos depois de motins pós-eleitorais. Informações preliminares sugerem asfixiação devido à superlotação da cadeia.
2001	Inundações no Vale do Zambeze desalojam cerca de 70 mil pessoas. Duas barragens foram forçadas a abrir as comportas, libertando grandes volumes de água para o rio.
2002 Junho	A Frelimo escolhe o veterano da luta pela independência, Armando Guebuza, para candidato às presidenciais de 2004; Chissano recusou-se a concorrer a um terceiro mandato.
2002	Dois réus, em um julgamento por homicídio, alegam que o filho do presidente Chissano está ligado ao assassinato, em 2000, do jornalista

Novembro	Carlos Cardoso. Nymphine Chissano nega as alegações.
2003	O Brasil promete construir uma fábrica em Moçambique para produzir medicamentos antirretrovirais para os pacientes de HIV-Sida.
2004 Dezembro	Eleições gerais: Armando Guebuza da Frelimo derrota o seu principal rival, Afonso Dhaklama da Renamo, nas eleições presidenciais. Guebuza tomou posse em Fevereiro de 2005.

Fonte: **Fonte:** BBC PARA A ÁFRICA. Com

Disponível em:

http://www.bbc.co.uk/portuguese/africa/news/story/2005/06/050615_mozambique_cronologiafil.shtml

Acesso em: 26 de Junho de 2007.

ANEXO D

BIOGRAFIA DOS PINTORES

Victor Mavedzenge nasceu no Zimbabwe, em 1974; trabalha com artes numéricas e uma mistura de mídias; já apresentou 124 obras.

Disponível em:

http://www.victormavedzenge.com/?go=user_pages/bio&login=vmavedzenge

Acesso em: 13 de dezembro de 2008.

Rodrigo Pombeiro nasceu em Moçambique. Fez o secundário no Liceu Salazar, em Lourenço Marques, e no Liceu Gil Vicente, em Lisboa. Em 1956, estudou no Regis College de Joanesburgo. Regressa a Moçambique para, na capital, cursar design gráfico e publicitário no Núcleo D'Arte. Frequentou posteriormente arquitetura de interiores no I.S.D. em Londres. Presente em inúmeras exposições de artes plásticas, nomeadamente no "I Salão de Arte Moderna de Moçambique" (1966), na "Design e Circunstância" na Sociedade de Belas Artes de Lisboa (1982), na "Reencontro" no Maputo (1990), "Sons D'África" em Macau (1991), no "AD LIBITUM" em Brasília. Fez "cartoon" em vários jornais e revistas de Moçambique, África do Sul e Venezuela. Visando contactos no campo artístico, viaja pela Itália, por Malawi, pela França, Canadá, pelos E.U.A, pelo Brasil, Sul da China, por Caraíbas, pela Espanha, Suíça, Venezuela, por Angola, Swazilandia, Inglaterra, África do Norte, Argentina, Bélgica e Holanda, entre outros. É elemento fundador da "TAM" e de há 17 anos ao presente, organiza e coordena a totalidade das exposições do grupo, na Europa, África, Ásia e América do Sul. Tem obras suas em numerosas colecções particulares e oficiais dispersas por variadíssimos países. É mencionado no dicionário de Pintores de África, no Arteguia/Diretório de Arte España & Portugal 94/96, no Artes Plásticas Brasileiro e no Brasil 2000. Publicou, recentemente, o livro "R. Pombeiro / pintura", com texto do crítico de arte Edgardo Xavier. Reside no Brasil desde 1995 e tenciona ir viver em Portugal a partir de Junho de 2000.

Texto disponível em: <http://www.portugal-linha.pt/arte/pombeiro/index.html>

Acesso em: 13 de dezembro de 2008.

Naguib Elias Abdula nasceu em 1955, na cidade de Tetê, às margens do rio Zambeze, Moçambique, Naguib. Frequentou a Escola de Belas Artes de Lisboa, estagiou Serigrafia na Universidade do Cabo (África do Sul), partiu para

a Alemanha, onde fez Conservação e Restauro no Kunts Museum de Colônia e frequentou a Universidade de Northumbria, Reino Unido.

Iniciou sua trajetória artística após a independência moçambicana, em 1975; participou de várias coletivas até realizar sua primeira individual em 1986, chamada “Grito de Paz”, na Galeria Decorama, em Maputo/Moçambique. Desde então, solidificou uma carreira consistente e inquietante, que denuncia o caos social do país, a valorização da condição humana e da pluralidade cultural moçambicana. Sua arte atravessou as fronteiras de seu país e do continente africano, conduzindo-o ao título de embaixador da Organização das Nações Unidas (ONU). Hoje, Naguib é um dos grandes nomes da arte moçambicana, equiparando-se aos artistas Malangatana Valente, Chissano e Roberto Chichorro.

Em relação a Naguib, Mia Couto expressa:

‘É um artista plural, empenhado na procura de sua própria diversidade, na confrontação exigente consigo mesmo (...). Nos seus quadros, reconhecemos os múltiplos tempos moçambicanos, as diversas raças do nosso colectivo (...). A pintura de Naguib confirma em mim a alegria de pertencer a essa pátria, que existe apenas onde a inventamos: Moçambique’

Disponível em: <http://ricardoriso.blogspot.com/2008/01/naguib-arte-moambicana.html>

Acesso em: 13 de dezembro de 2008.