



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

**LÍVIA MARIA COSTA SOUSA**

**“CADA HOMEM É UMA RAÇA”?: QUESTÕES RACIAIS E A  
CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE MOÇAMBICANA EM  
NARRATIVAS CURTAS DE MIA COUTO**

Salvador  
2017

**LÍVIA MARIA COSTA SOUSA**

**“CADA HOMEM É UMA RAÇA”? : QUESTÕES RACIAIS E A  
CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE MOÇAMBICANA EM  
NARRATIVAS CURTAS DE MIA COUTO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Bahia, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura (PPGLitCult-UFBA) do Instituto de Letras para obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Maia Ribeiro

Salvador  
2017

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Costa Sousa, Livia Maria

CADA HOMEM É UMA RAÇA?: QUESTÕES RACIAIS E A  
CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE MOÇAMBICANA EM NARRATIVAS  
CURTAS DE MIA COUTO / Livia Maria Costa Sousa. --  
Salvador, 2017.

190 f.

Orientador: Maria de Fátima Maia Ribeiro.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Literatura e  
Cultura) -- Universidade Federal da Bahia,  
Universidade Federal da Bahia, 2017.

1. Mia Couto. 2. Literatura moçambicana em  
português. 3. Relações raciais em narrativas curtas .  
4. Narrativas curtas moçambicanas.. 5. Tradições e  
modernidades. I. Maia Ribeiro, Maria de Fátima. II.  
Título.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por ser o alicerce de tudo. Agradeço também aos benfeitores espirituais que, além de me inspirarem e protegerem, acolheram-me e fortaleceram-me nos momentos em que até os sonhos mais especiais perderam o sentido e a convicção. Em especial, agradeço à veneranda entidade Joanna de Ângelis, referência, para mim, nas expressões e no legado que deixou na Terra, mas também e sobretudo nos ensinamentos e consolos que nos tem ofertado pela via mediúnica.

Agradeço muito à minha família, pelo suporte, paciência e força, sobretudo nesses dois anos e meio de relativa ausência. Em especial, agradeço a meus pais, Diná e Osvino, pelo carinho e dedicação que me depositam, além de terem – reiterando o que escrevi no meu TCC – proporcionado e priorizado o meu acesso à educação formal. Agradeço também aos meus sobrinhos, Gustavo e Vinícius, pela ternura que exalam dentro de mim e pela obrigação que me suscitam de ser-lhes exemplo.

Agradeço à Enathielle Andrade, companheira de sempre, pela paciência em me ouvir nos momentos de angústia, dúvida ou entusiasmo, mas, sobretudo, pelo afeto e inspiração.

Sou muito grata à minha especial orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria de Fátima Maia Ribeiro, pela confiança, dedicação, acolhimento, respeito e horas investidas na orientação deste trabalho. Além de exemplo de pesquisadora, Fátima é, para mim, referência como docente, exemplificando-me como o sentido de humanidade e respeito deve entremear a figura importantíssima de um verdadeiro professor. Neste ensejo, agradeço também aos professores que participaram deste percurso do mestrado, auxiliando-me e agregando-me não só academicamente, mas também se tornando verdadeiros amigos.

Agradeço aos meus colegas de turma e de orientação pelos momentos de aprendizado dentro e fora da sala, pelas trocas de experiências e pelo companheirismo nos momentos angustiosos. Igualmente, agradeço aos meus colegas de trabalho, que, por conta desta dissertação, viram, ouviram e respeitaram no dia a dia meus momentos de cansaço, enfado e estresse, ajudando-me na medida que podiam.

Agradeço sobremaneira também aos amigos que valorizaram e fortaleceram minha pesquisa desde o embrião, como o amigo filósofo Marcelo Barreto e o amigo letrólogo Hilson Santa Ritta, irmãos de coração.

Se permanecesse imóvel por um tempo, aconteceria o inverso daquilo que ela esperava: as letras é que começariam a olhar para ela. E iriam segredar-lhe histórias. Tudo aquilo parece desenhos, mas dentro das letras estão vozes. Ao lermos não somos o olho, somos o ouvido.

Mia Couto  
Em *Mulheres de Cinzas* (2015, p. 85)

Sementeira

O poeta  
faz agricultura às avessas:  
numa única semente  
planta terra inteira.

Com lâmina de enxada  
a palavra fere o tempo:  
decepa o cordão umbilical  
do que pode ser um chão nascente.

No final da lavoura  
o poeta não tem conta para fechar:  
ele só possui  
o que não se pode colher.

Afinal,  
não era a palavra que lhe faltava.  
era a vida que ele, nele, desconhecia.

Mia Couto  
Em *Tradutor de Chuvas* (2011, p. 71)

SOUSA, Livia Maria Costa. “Cada homem é uma raça”?: Questões raciais e a construção da modernidade moçambicana em narrativas curtas de Mia Couto. 190 f. il. 2017. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo identificar e analisar o tratamento reservado a questões raciais em narrativas curtas do escritor moçambicano Mia Couto – que integram todas as suas obras de contos e crônicas publicadas até o momento –, bem como textos de opinião e de entrevistas dispersos deste autor, avaliando complexidades e relações com os projetos estético e ético que ancoram e permeiam os textos, em direção a processos de construção de uma modernidade moçambicana. Este trabalho examina aspectos expressivos do projeto literário de Mia Couto, destacando a singularidade que caracteriza o seu fazer literário. Por sua vez, o texto assume o desafio de que não é possível ignorar, na exegese proposta, a figura desse escritor branco, de descendência portuguesa, portanto, um sujeito que adentra nesse debate com marcas distintivas que socialmente o privilegiam, mas nascido e, política e culturalmente, identificado com Moçambique, a ponto de produzir uma obra moçambicana. Ademais, analisam-se as imbricações entre tradições e modernidades nas narrativas selecionadas, sobretudo na figura de personagens velhos(as), percebidos como metonímias da ancestralidade, em suas marcações raciais e relações de parentesco e com o entorno, observando e discutindo, inclusive, o *status* que isso lhes confere. Por fim, discutem-se figuras, situações e modos por que se processam os variados cenários culturais e cotidianos de Moçambique, trazidos à cena como metonímia das complexidades que compõem essa nação, com o foco nas tensas relações (inter-)raciais.

Palavras-chaves: Mia Couto. Relações raciais em narrativas curtas de Mia Couto. Literatura moçambicana em português. Tradições e modernidades. Narrativas curtas moçambicanas.

SOUSA, Livia Maria Costa. “Cada homem é uma raça”?: Questões raciais e a construção da modernidade moçambicana em narrativas curtas de Mia Couto. 190 f. il. 2017. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

### **ABSTRACT**

The present dissertation has as its objective identify and analyze the treatment given to racial issues in short narratives by the Mozambican writer Mia Couto – that integrates all his short Stories and chronicles published until now -, as well as texts of opinion and interviews dispersed by the mentioned author, evaluating complexities and connections with the aesthetic and ethical projects that anchor and permeate the texts, in direction to construction projects of a Mozambican modernity. This work examines expressive aspects of Mia Couto’s literary Project, highlighting the singularity that characterizes his way of doing literature. For its part, the text assumes the challenge that it is not possible to ignore, in the proposed exegeses, the image of this white writer, of Portuguese offspring, therefore, a man who enters this debate with distinctive traits that socially privilege him, though born in, and political and culturally, identified with Mozambique, as to produce such an indisputably Mozambican work. Furthermore, we analyze the imbrication between traditions and modernities in the selected narratives, overly on the image of old characters, seen as metonymy of the ancestry, in his racism remarks and kinship with the surroundings, observing and discussing, including, the status that it gives them. Finally, we discuss the roles, situations and ways why different cultural and Mozambican daily life scenarios are processed, brought to the scene as metonymy of the complexities that compose that Nation, focusing on the (inter-)racial tight relations.

Key-words: Mia Couto. Racial relation in short narratives by Mia Couto. Mozambican Literature in portuguese. Traditions and modernities. Mozambican short narratives.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>2 TRAJETÓRIAS, LUGARES DE DISCURSO E QUESTÕES RACIAIS NO PROJETO LITERÁRIO DE MIA COUTO</b> .....	17
2.1 O ESCRITOR ENTRE O EU, O NÓS E O ELES: “EU NÃO TENHO RAÇA” – DIZ MIA COUTO.....	42
<b>3 RELAÇÕES INTER-RACIAIS EM NARRATIVAS CURTAS DE MIA COUTO</b> .....	63
3.1 RELAÇÕES RACIAIS EM MOÇAMBIQUE – UM BREVE PANORAMA.....	63
3.2 RELAÇÕES INTER-RACIAIS NO PALCO DAS NARRATIVAS DE MIA COUTO.....	72
<b>4 “EM ÁFRICA, TODOS SÃO FILHOS UNS DOS OUTROS”: RELAÇÕES RACIAIS, REDES DE PARENTESCO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE EM MOÇAMBIQUE</b> .....	100
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	126
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	129
<b>ANEXOS – NARRATIVAS CURTAS DE MIA COUTO ANALISADAS</b> .....	135
ANEXO A – Chuva: a abensonhada.....	135
ANEXO B – Nas águas do tempo.....	138
ANEXO C – Noventa e três.....	142
ANEXO D – O padre surdo.....	145
ANEXO E – O Embondeiro que sonhava pássaros. ....	149
ANEXO F – Os mastros do Paralém.....	155
ANEXO G – Sangue da avó manchando a alcatifa.....	167
ANEXO H – <i>Mezungos</i> .....	170
ANEXO I – Entrada no Céu.....	173
ANEXO J – O novo padre.....	176
ANEXO L – Falas do velho tuga.....	179
ANEXO M – Prostituição auditiva. ....	183



# 1 INTRODUÇÃO

*Após aquela afecção, ela era como árvores que crescem dentro da terra,  
Onde ramos, troncos e emoções reverberam nos seus subsolos...*

Lívia Sousa (2016)

Ler e estudar literaturas africanas no Brasil é sair da zona de conforto, é permitir-se desafiar e superar os quadrantes que a teoria literária ocidental ensina, sobretudo no início da formação em literatura.

Li o primeiro texto literário de um escritor africano no segundo semestre do curso de Letras Vernáculas, na Universidade do Estado da Bahia — sim, passei toda a educação básica sem saber que existia literatura feita por africanos —, e, por ironia, na disciplina de Teoria da Literatura —, pois a única disciplina de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa do currículo de Letras Vernáculas dessa universidade só é disponibilizada nos semestres finais do curso. O autor da narrativa curta apresentada pela professora era o escritor moçambicano Mia Couto e meu olhar sobre as literaturas africanas passou a ser perscrutante e notadamente marcado por um singular encantamento. Desde esse dia, em 2011, a maioria dos meus artigos e todos os meus projetos de pesquisa de iniciação científica se voltaram para a literatura moçambicana, mais propriamente as obras miacoutianas. Desse modo, foi Mia Couto que me levou até o cenário africano e apresentou-me uma parcela significativa de sua cosmovisão através de uma extensa produção comprometida com Moçambique. Como disse o escritor, também moçambicano, José Craveirinha, em prefácio à edição portuguesa de *Vozes anoitecidas*, de 1987, Mia Couto é um escritor “fiel ao clima. O mesmo clima. Um dado clima. [...] Em forma de hábeis slides, com rara beleza, fixa e nos oferece para nos angustiar ou fazer participar a partir da sua visão deste nosso universo sentido do lado de dentro”.

O escritor Mia Couto tem sido, pelo menos aqui no Brasil, para muitos leitores, um autor que “abre as portas” para a produção literária africana de língua portuguesa, não por ser mais especial ou prodigioso que outros, mas por ser — como será discutido no primeiro capítulo desta dissertação — um excelente escritor que se tornou uma voz privilegiada na cena cultural do seu país, assim como no exterior, a exemplo da sua

notória presença no cenário editorial brasileiro, com muitas obras publicadas, muitas delas presentes nos *stands* principais de prestigiadas livrarias brasileiras. Como para muitos, o *start* dado pela literatura miacoutiana me fez atinar para a grandeza e beleza de muitos outros escritores e escritoras africanos, tanto de língua oficial portuguesa como de outras línguas. Desenvolver projetos de pesquisa com as obras de Mia Couto, sobretudo em meio a um processo de metacrítica, proporcionou-me reflexões e debates fecundos sobre o cânone etnocêntrico, grafocêntrico, falocêntrico e luso-africano balizado que existe no Brasil, longe de ser supostamente discreto.

Ainda na graduação de Letras da Uneb, fui convidada pela Professora de Literatura Portuguesa do Departamento, Dr<sup>a</sup> Carla Bernardo, para participar, pela primeira vez, de um projeto de iniciação científica. Na época, já apaixonada por algumas literaturas africanas de língua portuguesa, desenvolvi uma pesquisa sobre “Literatura e engajamento em Moçambique e em Guiné-Bissau: a poesia de José Craveirinha e de Vasco Cabral”, na qual tive como objetivo principal realizar a leitura comparada de poemas selecionados, notando o engajamento social e o diálogo entre a poesia dos dois autores que escreveram em um momento crucial para seus países – o da luta pela independência e a sua implementação. Foi com esse projeto que uma venda sobre meus olhos começou a cair, pois percebi, através dos poemas de intervenção crítica de Craveirinha, que “a arte que liberta não pode vir da mão que escraviza”<sup>1</sup>, que havia uma história que nunca me havia sido contada, com a versão daqueles que foram subjugados, o seu processo de resistência e mais: que os povos negro-africanos e afrodescendentes possuíam arte, literatura, epistemologia, filosofia, e que a selvageria embelezada pelo discurso eurocentrado hegemônico ensinado pelos espaços de poder respaldava discursos de deslegitimação, de apagamento cultural que precisavam ser ressignificados.

No ano seguinte, em 2013, através de outro programa de incentivo (FAPESB), desenvolvi outro projeto, intitulado “Tradição e inovação no conto ‘Chuva: a abensonhada’ de Mia Couto”, no qual tive por objetivo refletir sobre a confluência entre tradições e modernidades vinculadas ao debate identitário na literatura moderna moçambicana, a partir da leitura e análise do conto do escritor publicado recentemente (2012). O primeiro projeto fora fruto de pesquisa em andamento da minha orientadora à

---

<sup>1</sup> VAZ, Sérgio. *O colecionador de pedras*. Editora Global, 2013. Também disponível em: <http://coleccionadordepedras.blogspot.com/2007/10/manifesto-da-antropofagiaperifrica.html>. Acesso em: 13 de janeiro de 2017.

época, mas o segundo, por ela sugerido, me levou a debruçar-me sobre as obras miacoutianas, mais propriamente algumas narrativas curtas, que a meu ver, ainda não eram muito analisadas em contraponto ao que acontecia com suas narrativas longas. Esse trabalho de iniciação científica culminou no meu TCC e também foi o passaporte, com as devidas proporções à complexidade de cada espaço, para o meu acesso ao mestrado no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da UFBA. Ingressei no PPGLitCult, na linha Documentos da Memória Cultural, com o projeto intitulado “Tradição e inovação em narrativas curtas de Mia Couto”.

No decorrer das orientações com a atual orientadora, Prof<sup>fa</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria de Fátima Maia Ribeiro decidimos ampliar o campo de visão do projeto, dando enfoque às abordagens raciais nas narrativas curtas de Mia Couto, e deixamos a discussão em torno dos entrecruzamentos e tensões existentes entre tradições e modernidades, sobretudo, para o terceiro capítulo, embora, de algum modo, ela permeie todo o texto. O projeto final do projeto tem o mesmo nome desta dissertação: “‘Cada homem é uma raça?’: Questões raciais e a construção da modernidade moçambicana em narrativas curtas de Mia Couto”.

Li, durante essa, ainda exígua, jornada, muitos autores e autoras africanas, fascinei-me e comovi-me com alguns; mas ler Mia Couto sempre fomentou meu amor pela literatura, a artefaria com a qual este autor constrói os seus textos sempre me comoveu mais que qualquer poema de Homero, Camões ou Shakespeare. Ler Mia Couto me desafiava, fazia-me apalpar as linhas tênues entre poesia e prosa, submetia a minha imaginação às conjecturas elasticadas de um real que minhas aulas de mime e verossimilhança nunca contemplaram plenamente. Ao ler Mia, eu também conseguia e consigo ouvir, sentir, assistir. Não há lugar-comum, não há previsibilidade no encadeamento da estória, tampouco em seus meios, em seu artefato linguístico, em suas possibilidades de sentidos, em suas simbologias sempre dadas à dubiedade e à decifração continuadas. Isso foi o que me levou a optar por este escritor.

Parece óbvio para quem lê esta dissertação que existe o afeto circunscrevendo aquela que desenvolve a pesquisa, e há. Porém, ao longo de todo o processo do mestrado, fui sempre arguida com “Por que Mia Couto?”, “Ele é o escritor mais *démodé* de África”, “Por que não optar por agenciar um escritor negro africano menos comentado no ambiente acadêmico?”, “Por que um escritor branco, hétero, de progenitura portuguesa?”, etc. Respondo, sem querer justificar: considero impossível desenvolver um trabalho longo, minucioso e exaustivo como este, sem ter como

parceiro o quesito afeto, calcado em admiração e apreço. Por sua vez, este afeto transforma-se, no texto ora apresentado, devidamente ancorado em pesquisa e reflexão sistemáticas, e instaura-se como resposta crítica às críticas inicialmente recebidas, atenta a diversidades de discursos e lugares de discursos.

Sobretudo, ao longo da segunda seção, reconheço e debato a necessidade de agenciar nos campos das literaturas africanas escritoras negras, escritores negros e o empoderamento negro-africano e questiono a canonização construída por editoras, feiras, parte da indústria cultural, aliadas às reiteradas eleições de ordem acadêmica, como um todo, na qual Mia Couto está, em plena forma, incluído. De modo similar, debato alguns discursos que tendem a um pensamento lusotropicalista deste escritor, como também analiso um suposto não-agenciamento seu quanto a escritoras negras africanas e moçambicanas, sobretudo quando considero e cito a resposta inflamada de Paulina Chiziane em uma entrevista recente: “A raça e o sexo determinam o estatuto de quem faz o que quer que seja”. Portanto, a inspiração para optar por este autor e escrever sobre sua obra durante noites indormidas foi fruto de afecções<sup>2</sup> construídas pela recepção de sua obra quando eu ainda contava 18 anos, no segundo semestre de Letras, que se mantiveram válidas até o momento atual.

Por outro lado, ao proceder ao mapeamento preliminar da fortuna crítica de Mia Couto, fui instada a levantar a hipótese de que esse escritor parecia mais criticado do que lido propriamente, e de que parte das críticas referentes a sua presença constante no cânone da literatura moçambicana de língua portuguesa hegemônico no Brasil parecia radicar sobretudo na sua condição de escritor branco, lusodescendente, integrante das elites locais, antes mesmo do conhecimento cuidadoso da obra, a que se agregavam faltas ou defeitos a título de problemas e razão para não o ler. Desse modo, observando também que há poucas pesquisas que se debruçam sobre a perspectiva racial na obra de Mia Couto, talvez considerando-a inexistente ou tendenciosa, decidi observar como são apresentados os personagens negros, brancos, mulatos e indianos nas narrativas curtas miacoutianas, observando suas características, seu desenvolvimento e os debates que elas promovem no cenário dos textos.

---

<sup>2</sup> “Afecções” – ideia aplicada neste ensaio a partir do conceito de Spinoza, que, segundo Rafael Trindade (2014), pode ser definido mais simplificadamente da seguinte maneira: “As afecções são o corpo [é uma potência em ato, uma força de existir] sendo afetado pelo mundo. É o encontro pontual de um corpo com outro. Somos corpos que se relacionam com outros corpos, quando sofremos suas afecções, quando somos afetados pelos outros corpos, sofremos uma alteração, uma passagem, nossa potência aumenta ou diminui”. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2014/07/15/espinoza-origem-e-natureza-dos-afetos/>. Acesso em: 8 de junho de 2017.

Na segunda seção desta dissertação, denominada “Trajetórias, lugares de discurso e questões étnico-raciais no projeto literário de Mia Couto”, aponto o percurso ficcional de Mia Couto, assinalando a cronologia de suas publicações em poesia e em prosa, demonstrando criticamente a sua visibilidade e sucesso editorial, discutindo, a partir disso, o lugar privilegiado que este autor moçambicano ocupa, tendo destaque não só nas prateleiras de livrarias, mas também em premiações, festas, feiras, aulas e conferências que contemplam literaturas africanas, além do mais, dentre os escritores africanos ser um dos mais lidos e estudados, sendo objeto de várias pesquisas acadêmicas em todo o Brasil, como será comprovado no levantamento de Ana Cláudia Silva (2010, p. 133), quando conclui que a produção de trabalhos acadêmicos e estudos da obra de Mia Couto iniciou-se no Brasil já na década de 1990 e atualmente mobiliza pesquisas em mais de 43 universidades brasileiras, sendo a Universidade de São Paulo (USP) a grande líder deste *ranking*.

Ainda na primeira seção, teço considerações acerca do projeto literário de Mia Couto, apontando características que o singularizam como escritor, como a sua sistemática transgressão à língua portuguesa na sua norma culta, ou mesmo padrão, fomentando uma lógica africana peculiar tanto a nível sintático quanto semântico, nos quais busca compor uma escrita literária imbricada à cultura oral do seu país, agenciando, dessa forma, um modo de construção e expressão literária vinculado à oralitura<sup>3</sup>, paradigma das culturas africanas tradicionais.

O seu fazer ficcional é tecido a partir de uma arquitetura narrativa híbrida, na qual articula, rompendo binarismos engessados, passado e presente, história e ficção, escrita e oralidade. Ressalto ainda neste capítulo a relevância dada à utilização de provérbios, máximas, ditos populares, contação de histórias, como elementos inerentes àquelas realidades literárias, dando-lhes verossimilhança e recordando a cultura africana ancestral, importante componente na reconstrução do imaginário moçambicano. Além do mais, o agenciamento do provérbio como chave de leitura revela a potência epistemológica desse gênero literário ainda não reconhecido pela teoria literária ocidental mais tradicional, sendo um espaço fecundo de trânsitos, migrações e traduções.

---

<sup>3</sup> Leda Martins (1977) rearticula o conceito de “oralitura”, considerando-o como um fazer literário que contempla o oral, escrito e o performático, designação esta, aqui, adotada por mim por contemplar a literatura moçambicana em questão, embora a maioria dos críticos miacoutianos opte pelo termo “oratura”.

Busco analisar também na segunda seção a importância que a narrativa curta tem no cenário das literaturas africanas de língua portuguesa, sendo, segundo o escritor Mia Couto e críticos, como Maria Fernanda Afonso, a forma discursiva que mais revela as inconstâncias e contradições do país, para o qual sugere ruptura, mas também regresso ao passado, pois lá estão “a herança oral da África arcaica e os conhecimentos resultantes da evolução técnica de uma sociedade que ganhou novas experiências” (AFONSO, 2004, p. 69). Ademais, nas palavras do escritor, “Num *flash*, pode estar ali [no conto] tudo: a poesia, o romance condensado, a capacidade de surpreender e construir o inesperado” (FIDALGO, 2012). No ensejo dessa discussão, abordo também a transgressão que Mia Couto opera nos gêneros discursivos, jornalísticos e literários, em que “textos de opinião” são “pensamentos”, intervenções são nada mais, nada menos que “interinvenções”, crônicas são intituladas de “cronicando” e contos são “estórias”, cujas características são sempre marcadas pela ressignificação, perpassando assim a fixidez estrutural que as definições ocidentais apregoam.

Na subseção seguinte, ainda na seção 2, discuto um pouco sobre a figura do escritor africano branco e as complexidades que a circunscrevem. Analisando entrevistas de Mia Couto, como também algumas de suas narrativas curtas, trago a lume reflexões sobre “o que é ser moçambicano”, para ele, o que mobiliza o sentimento de pertença, qual a participação do escritor e de sua família junto à Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), como Mia Couto se percebe racialmente e como ele analisa as questões raciais em seu país. Nesta seção, examinar-se-á como, na tentativa de se desconstruir o essencialismo de uma autenticidade africana e a visão redutora e monolítica acerca de Moçambique/África, Mia Couto parece, em certos momentos, derrapar em um discurso elogioso da mestiçagem que, por vezes, recorda o lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Em todas as suas intervenções sobre o tema há referência à mestiçagem como propensão necessária ou algo inato ao continente africano, e são constantes as menções à mestiçagem como modo de afugentar as problemáticas existentes a respeito das relações étnico-raciais em África(s), desviando-se, de algum modo, da discussão central em torno de raça, colonialidade e privilégios.

Na terceira subseção da dissertação, intitulado “Relações raciais em Moçambique — um breve panorama”, faço uma análise, a partir de dados fornecidos por pesquisadores como Omar Thomaz (2003; 2006), Luiz Passador (2006), José Cabaço (2008) e Joaquim Maloa (2016), de como se configuraram as relações raciais em Moçambique colonial, mas também na atualidade, trazendo à tona como o racismo

institucionalizado na era colonial tem ressonância até hoje nas práticas sociorraciais daquela sociedade. Traçando, inclusive numericamente, um perfil racial da comunidade moçambicana da contemporaneidade, procuro demonstrar como uma minoria numérica tem mais acesso e privilégios sociais, em termos de outras variáveis sociais que contemplam os espaços de poder, como viver em zona urbana em vez da rural, ou ter desenvoltura com a língua oficial, o português, europeu ou moçambicano.

Na subseção posterior, que intitulei “Relações raciais no palco das narrativas curtas de Mia Couto”, detenho-me e analiso as seis narrativas curtas de Mia Couto em que as questões interétnicas e as marcas sociorraciais são apresentadas expressamente —, muito embora personagens e aspectos de algumas narrativas longas sejam trazidas ao longo da leitura, com vistas a esclarecimentos. A partir dessas narrativas curtas de Mia Couto, e alicerçada teoricamente em Omar Thomaz (2004; 2006), José Cabaço (2008), Joaquim Maloa (2016), Frantz Fanon (2008), Achille Mbembe (2014), Kwame Appiah (1997), proponho discussões várias sobre a figura do negro, do branco e do mestiço nas complexidades da sociedade moçambicana colonial e pós-colonial, através de personagens ficcionais lidos metonimicamente e das ações, circunstâncias e ambientes que dinamizam as narrativas miacoutianas em análise.

Na quarta seção, nomeada como ““Em África, todos são filhos uns dos outros”: relações raciais, redes de parentesco e a construção da modernidade em Moçambique”, debato as questões elencadas, tendo como suporte os estudos e elucidções de Patrick Chabal (1994), Kwame Appiah (1997), Inocência Mata (1998), Maria Nazareth Fonseca (2008), José Castiano (2014), Rita Kongo (2015), Philomena N. Mwaura (2015), a partir de outras seis narrativas curtas de Mia Couto, extraídas de três coletâneas entre 1991 e 2015, e quatro narrativas longas *Terra sonâmbula* (COUTO, 2002), *O último voo do flamingo* (COUTO, 2005), *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (COUTO, 2003) e *A varanda de Frangipani* (COUTO, 2007). Observo a centralidade da figura do ancião e das relações familiares na obra de Mia Couto como emblemática da modernidade moçambicana e analiso como a representação do velho e suas relações com a família e a comunidade são construídas e desenvolvidas nas narrativas, que críticas e denúncias subjazem, que complexidades são evocadas no fazer literário miacoutiano que se articula através da oralitura, do discurso proverbial, das máximas e ditos populares, com uma escrita em português, português moçambicano. Dando ênfase à evocação do velho nas narrativas, busco compreender como se configura o sentido de ancestralidade como tendência a reafirmar identidades e fomentar um projeto de

nacionalidade e como ocorrem os entrecruzamentos e imbricamentos das tradições e modernidades dos diversos patrimônios culturais postos em contato e tensão.

Proponho-me a pensar ainda como se apresentam nessas narrativas as redes de parentescos biológico e comunitário, as formas como o sentido de família no cenário africano é abordado nas narrativas, como os personagens e os laços são racializados, bem como os modos como se processam os variados cenários culturais e cotidianos de Moçambique, trazidos à cena como metonímia das complexidades que compõem o Estado-nação de matriz ocidental implantado com a proclamação oficial de independência, para dar lugar às velhas novas nações.

Diante do exposto, apresento este trabalho na expectativa de somar forças aos debates étnico-raciais nos estudos africanos, bem como enriquecer os estudos literários e culturais moçambicanos com as narrativas e projetos aqui debruçadamente analisados e discutidos, em especial voltada para a contribuição possível aos campos de estudos implicados, no Brasil.



## 2 TRAJETÓRIAS, LUGARES DE DISCURSO E QUESTÕES RACIAIS NO PROJETO LITERÁRIO DE MIA COUTO

*O escritor não é apenas aquele que escreve.  
É aquele que produz pensamento, aquele que é capaz  
de engravidar os outros de sentimento e de encantamento.*  
Mia Couto (2015)

O escritor Mia Couto (António Emílio Leite Couto), nascido em Beira/Moçambique, em 5 de julho de 1955 é, há cerca de quatro décadas, uma presença destacada no cenário das literaturas africanas de língua portuguesa, tornando-se uma grande referência nos universos literários africano e moçambicano.

Mia Couto é biólogo de formação e trabalhou por longo período como jornalista. Conforme relato próprio, o jornalismo maturou seu fascínio pela escrita, latente desde a infância, levando-o a paralelamente imbricar-se ao campo literário, que se iniciou pelo gênero poético, com a publicação de *Raiz de orvalho*, em Maputo, no ano de 1983, edição esgotada rapidamente (COUTO, 2009, p. 7). Em 2009, a coletânea de poemas foi reeditada, dessa vez pela editora portuguesa Caminho. Nessa nova edição, agora denominada de *Raiz de orvalho e outros poemas* (2009), Mia Couto, além de acrescentar novos poemas engavetados desde a década de 80, inicia a obra com suas “Palavras iniciais”, ressaltando que hesitou muito para republicar a coletânea, pois a sua escrita “derivou para outros universos”, tornando-o um poeta cuja “prosa é muito distante daquilo que se pode pressentir em *Raiz de Orvalho*”. Embora Mia Couto não se “reconheça mais em muitos daqueles versos” (COUTO, 2009, p. 7), ele os assume como parte de seu percurso, pois foi a partir deles que pôde partir para “desvendar outros terrenos” (COUTO, 2009, p. 7). Em 1987, Mia Couto publicou outro livro de poesia, *Idades cidades divindades*, também reeditado, em 2007, pela editora portuguesa Caminho. Oficializou seu regresso direto ao gênero poético quando publicou, novamente pela editora portuguesa, a obra *Tradutor de chuvas*, com 66 poemas, em 2011. Não se pode negar, porém, que a sua prosa é embevecida de poesia, cuja fronteira entre os dois gêneros é, por vezes, imperceptível.

Para Mia Couto, não só o jornalismo o inspirou a embrenhar-se no universo literário, mas também a formação biológica, pois “alimentou a [sua] escrita literária como se fosse um desses velhos contadores não de histórias mas de sabedorias” (COUTO, 2005, p. 123), servindo-lhe de repertório para a composição de seus textos. O exercício da biologia representa para ele uma matéria-prima fundamental que alimenta a

composição imaginária de suas narrativas. Segundo o escritor, a biologia o ensinou a entender outras linguagens, “a fala das árvores, a fala dos que não falam”, servindo como ponte para outros saberes; com ela, entendeu a vida como uma história, uma narrativa perpétua (COUTO, 2005, p. 123). É nesse sentido que Mia Couto subverte o antagonismo histórico entre ciência e literatura, quando as enxerga como vizinhas e, mais que isso, complementares, porquanto cada uma, embora diversa da outra, a seu modo rompe com os limites, as fronteiras, os horizontes. Recorda-se aqui, inclusive, uma frase amplamente difundida entre os amantes e estudiosos de literatura, do escritor e crítico literário francês Roland Barthes, em sua obra *Aula* (1989, p. 18), em que ciência e literatura assumem aspectos contrários na equação da vida: “A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa”. Para Couto, porém, a literatura e a biologia são transversais e apaixonantes, pois ambas trazem à tona a multiplicidade de sentidos que envolve a vida, indo além do previsível.

Em várias oportunidades – textos de opinião, entrevistas e conferências – Mia Couto aponta a relevância e complementaridade de suas profissões na sua atuação como escritor, exemplo disso está no fragmento abaixo, retirado de um texto desenvolvido para crianças lusófonas do programa escolar “Ciência Viva”<sup>4</sup>, em julho de 2004, cujo título é “Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras”:

Sou escritor e cientista. Vejo as duas actividades, a escrita e a ciência, como sendo vizinhas e complementares. A ciência vive da inquietação, do desejo de conhecer para além dos limites. A escrita é uma falsa quietude, a capacidade de sentir sem limites. Ambas resultam da recusa das fronteiras, ambas são um passo sonhado para lá do horizonte. A Biologia para mim não é apenas uma disciplina científica mas uma história de encantar, a história da mais antiga epopeia que é a Vida. É isso que eu peço à Ciência: que me faça apaixonar. É o mesmo que eu peço à Literatura (COUTO, 2004).

Em face dessa multiplicidade de exercícios profissionais, Mia Couto enxerga-se como um “ser híbrido”, como aquele que busca “engravidar os outros de sentimentos e de encantamento” (COUTO, 2015) a partir daquilo que ele pensa e sonha para Moçambique, sem os mitos e categorizações criados e determinados pelos outros.

A atividade jornalística, por sua vez, foi também significativo suporte para veicular seus textos, e isso não só para Mia Couto, que teve, aos 14 anos, seus primeiros

---

<sup>4</sup> Fragmento retirado de um texto desenvolvido para crianças lusófonas do programa escolar “Ciência Viva”, em julho de 2004, cujo título é “Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras”. Disponível em: <http://www.cienciaviva.pt/projectos/contociencia/textomiacouto.asp?acao=acessivel>. Acesso em: 3 de maio de 2017.

poemas publicados no jornal *Notícias de Beira*, mas também para expressiva parcela da literatura e da cultura letrada produzidas em Moçambique, notadamente no que tange à escrita literária e em língua portuguesa, que encontraram na imprensa uma aliada moderna e oportuna.

Manuel Ferreira (1986), Pires Laranjeira (1995), Maria Fernanda Afonso (2004), Francisco Noa (2008), assim como outros críticos de literatura moçambicana, ressaltam a importância para os escritores moçambicanos da instalação do prelo em 1854, o que desencadeou fecunda atividade por parte de jovens escritores que tiveram a oportunidade de denunciar a subjugação a que eram submetidos os africanos, a partir daí criando campo para a base de uma produção literária enraizada na cotidianidade e na reivindicação, além de contribuir para a formação de uma consciência nacional e de uma escrita literária moçambicana (AFONSO, 2004).

Como afirma Francisco Noa,

Qualquer tentativa para rastrear o percurso da literatura moçambicana sem passar um olhar circunstanciado pelas páginas da imprensa que a alimentaram, a divulgaram e a consagraram é, à partida, cometer uma profunda falsidade histórica (NOA apud AFONSO, 2004, p. 121).

Ainda conforme esses estudiosos, por conta desse desenvolvimento e viabilização da imprensa, as décadas iniciais do século XX foram as mais representativas para uma sistematização da literatura moçambicana, pois teve a imprensa como grande aliada e propulsora, sobretudo por ter encontrado nela um veículo de divulgação e difusão através dos periódicos *O africano* (1908), *O brado africano* (1918), *Itinerário* (1941), *Jornal Msaho* (1952), projeto *Caliban* (1971) e a *Revista Charrua* (1984) (NOA, 2008, p. 35).

Em 2003, Mia Couto publicou uma coletânea de crônicas jornalísticas, a obra *País de queixa andar*, um conjunto de textos breves publicados durante as décadas de 80 e 90 nas colunas "Queixatório" e "Imaginadâncias" do jornal moçambicano "Domingo". Com 53 crônicas, essa obra semiliterária, uma vez que mescla texto opinativo com literatura, integra aspectos sociais, políticos e cotidianos de Moçambique. De acordo com Hamilton (2010, p. 85), as crônicas que compõem *País do queixa andar* são a consumação do casamento entre literatura e jornalismo, por isso inauguram um gênero em si, designado por ele como "meta-jornalismo". Sobre a obra, Mia Couto esclarece: "o que intentei com estes textos foi experimentar a ironia como arma de intervenção nos assuntos nossos. (...) Em lugar do artigo opinativo (os jornais

abarrotam de opinião), ensaiar o humor ligeiro e breve” (COUTO apud HAMILTON, 2010, p. 85).

Mia Couto é, ademais, notabilizado no mundo pelo seu amplo repertório ficcional<sup>5</sup> que tem tido largo alcance, recepção e crítica. Sua obra já faz parte de cânones literários moçambicanos e africanos, que, no entanto, estão marcados pela controvérsia, a ponto de gerar questionamentos e agenciamentos críticos por parte de intelectuais acerca de escritores e escritoras que também escrevem há longo período, mas não alcançam o mesmo espaço de poder, marcado por prestígio, visibilidade e circulação. Entretanto, a presença de Mia Couto nos cânones não é somente fruto de sua trajetória literária ser marcada por distinções em antologias, prêmios literários, participação em feiras literárias, eventos temáticos, entrevistas televisivas, visibilidade editorial, etc.<sup>6</sup>, mas sobretudo pela singularidade e potencialidade literárias que permeiam toda a sua obra.

Embora tivesse sido antologado, em 1980, numa edição do Instituto Nacional do Livro e do Disco, na obra editada em Moçambique e intitulada de *Sobre Literatura Moçambicana*, a primeira publicação completa de Mia Couto foi através de texto poético, quando, em 1983, publicou em Maputo seu primeiro livro de poesia, *Raiz de orvalho*, para em seguida, no ano de 1986, lançar seu inicial livro em prosa, *Vozes anoitecidas*, publicado em Moçambique na sua primeira edição pela Associação dos Escritores Moçambicanos<sup>7</sup>. Em 1988, também em Moçambique, levou a público seu primeiro livro de crônicas, *Cronicando*. Dois anos depois, em 1990, publicou, em

---

<sup>5</sup> Até a presente data, são ao todo 30 títulos publicados, entre poesias e narrativas, curtas e longas, dispostos cronologicamente a seguir: *Raiz de orvalho* (1983), *Idades cidades divindades* (1985), *Vozes anoitecidas* (1986), *Na berma de nenhuma estrada* (1987), *Cronicando* (1988), *Cada homem é uma raça* (1990), *Terra sonâmbula* (1992), *Estórias abensonhadas* (1992), *A Varanda do Frangipani* (1996), *Contos do nascer da Terra* (1997), *Mar me quer* (1998), *Vinte e zinco* (1999), *O último voo do flamingo* (2000), *O Gato e o escuro* (2001), *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2002), *O país de queixa andar* (2003), *O fio das missangas* (2003), *A chuva pasmada* (2004), *Pensatempos: textos de opinião* (2005), *O outro pé da sereia* (2006), *O beijo da palavrinha* (2006), *Venenos de Deus, remédios do Diabo* (2008), *Antes de nascer o mundo* (em Moçambique e em Portugal, o livro tem como título *Jerusalém*) (2009), *E se Obama fosse africano* (2009), *Pensageiro frequente* (2010), *Tradutor de chuvas* (2011) *A confissão da Leoa* (2012), *A menina sem palavra* (2013), *Mulheres de cinzas* (primeiro volume da trilogia *As Areias do Imperador*) (2015), *Sombras da água* (segundo volume da trilogia *As Areias do Imperador*) (2016).

<sup>6</sup> Mia Couto foi também traduzido para mais de seis idiomas e publicado em 22 países.

<sup>7</sup> A Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO), fundada em 1982 e tendo como primeiro presidente o escritor moçambicano José Craveirinha, é uma organização que trabalha no intuito de promover o conhecimento e a difusão de obras e autores de literatura moçambicana, sobretudo através da edição de livros de autores moçambicanos, mas também pela promoção de prêmios literários e organização de conferências, jornadas e debates. Disponível em: <http://www.instituto-camoes.pt/cvc/oceanoculturas/12.html>. Acesso em: 20 de agosto de 2017.

Lisboa, *Cada homem é uma raça*, pela editora Caminho. Iniciou seu percurso como “romancista” em 1992, quando lançou *Terra sonâmbula*, primeiramente publicada em Moçambique, pela AEMO, e, no ano seguinte, pela editora portuguesa Caminho, obra essa distinguida entre “os doze melhores livros africanos do século XX”, de acordo com a Feira Internacional do Livro do Zimbábue<sup>8</sup>. No Brasil, a primeira obra publicada foi *Terra sonâmbula*, em fevereiro 1995, editada pela Editora Nova Fronteira; em 1996, no mês de agosto, essa mesma editora publicou a coletânea de narrativas curtas *Estórias abensonhadas*, e em 1998, também no mês de agosto, foi a público a também coletânea de contos *Cada homem é uma raça*. Embora essas obras tenham vendido rapidamente, elas não tiveram uma nova tiragem, e Mia Couto firmou novo contrato com a Companhia das Letras em 2003, quando lançou *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, vínculo que perdura até os dias atuais.

Mia Couto já recebeu destaque em vários prêmios literários. Em 1995, foi vencedor do Prêmio Nacional de Ficção da Associação dos Escritores Moçambicanos. No ano de 1999, venceu o Prêmio Vergílio Ferreira, pelo conjunto total de sua obra. Em 2001, o livro *O último voo do flamingo* foi laureado no Prêmio Mário António. Em 2007 recebeu duas premiações, a primeira pela União Latina de Literaturas Românicas e a segunda em Passo Fundo Zaffari e Bourbon de Literatura, na Jornada Nacional de Literatura. No ano de 2012 recebeu o Prêmio Eduardo Lourenço; em 2013, pelo conjunto de sua obra, foi brindado com o Prêmio Camões, que fomentou ainda mais seu destaque no cenário literário, sobretudo no Brasil e em Portugal. Por fim, recentemente, em 2014, recebeu o Prêmio Internacional Neustadt, considerado, nos EUA, um prêmio do “cacife” do Nobel.

É o único escritor africano que é membro da Academia Brasileira de Letras, como sociocorrespondente, eleito em 1998. Seu sucesso editorial é significativo no Brasil, em Moçambique<sup>9</sup> e também em Portugal. No Brasil, Mia Couto tem, atualmente,

---

<sup>8</sup> A lista com as obras selecionadas foi divulgada em 1992 durante a Feira Internacional do Livro no Zimbábue. Os doze títulos e autores destacados foram: *O mundo se despedaça* (Chinua Achebe - Nigéria); *O chamado de Sosu* (Meshack Asare - Gana); *Une silongue lettre* (Mariama Bâ - Senegal); *Terra sonâmbula* (Mia Couto - Moçambique); *Nervous Conditions* (Tsiti Dangararembga - Zimbábue); *Anteriorité des civilisations nègres* (Cheikh Anta Diop - Senegal); *L'amour, la fantasia* (Assia Djebar - Argélia); *Trilogia do Cairo* (Naguib Mahfouz - Egito); *Chaka* (Thomas Mokofo Mofolo - Lesoto); *Um grão de trigo* (Ngugi wa Thiong'o - Quênia); *Oeuvre Poétique* (Léopold Sédar Senghor - Senegal) e *Ake: the years of childhood* (Wole Soyinka - Nigéria). Disponível em <https://fagulhadeideias.wordpress.com/2015/12/08/12-melhores-livros-africanos-seculo-xx/>. Acesso em: 8 de abril de 2017.

<sup>9</sup> Conforme Mia Couto em entrevista concedida a Marina Azaredo (repórter da coluna digital Educar para crescer da Editora Abril), as tiragens dos livros dele em Moçambique giram em torno de 6 mil a 7 mil

como principal parceira editorial para suas obras a Companhia das Letras, editora bem colocada no rol de editoras mais conhecidas no Brasil, que, além de editar suas obras e articulá-las nos espaços literários do país, promove também eventos com o próprio autor e convidados de forte influência no cenário cultural brasileiro, como o que ocorreu na Sala Cecília Meireles, no Rio de Janeiro, onde houve leitura de trechos do seu segundo livro publicado em 2016, *Sombras da água*, obra partícipe de sua mais nova trilogia de romances históricos (*Mulheres de Cinza*, *Sombras da água* e *A Espada e a Azagaia*) – encenado à época em que o sul de Moçambique foi dominado por Ngungunyane, o último grande líder do Estado de Gaza, no fim do século XIX –, com a companhia da cantora e compositora Maria Bethânia, uma das maiores cantoras brasileiras. Em Portugal, por sua vez, seus livros são editados pela Caminho Editora desde 1987, quando publicou seu primeiro livro em prosa, *Vozes anoitecidas*, com tiragens significativas tanto em Portugal como no Brasil.

Esses aspectos servem para pontuar o lugar privilegiado de Mia Couto, que, ao lado de escritores como Agualusa, Pepetela, Ondjaki, Luandino Vieira etc. tem os espaços editoriais fecundos para seus textos, enquanto outros escritores de similar potência literária e crítica vivem há anos no anonimato, não sendo agenciados pelas referências literárias do “centro”, como também às vezes não são por aqueles que conseguiram visibilidade, mesmo provindo de espaços “periféricos”. Discutindo acerca da desigualdade de tratamento destinada a escritores africanos em Portugal e, por extensão, no Brasil, Inocência Mata (2005, p. 16) ressalta que algumas desqualificações apriorísticas de produções africanas são quase sempre mediadas pelas leituras condicionadas aos ditames de cânones literários normalmente europeus, não raro, advindos da antiga metrópole, não meramente tomados como referência, mas como norma e modelo a serem seguidos. Segundo a professora (MATA, 2005, p. 16), a resistência do cânone português e europeu em reconhecer as literaturas africanas de língua portuguesa, ainda por reminiscências ideológicas do colonialismo, acompanha a grave dinâmica da periferia em voltar-se para o centro a fim de obter-se as devidas legitimações, visto que as estruturas das instituições literárias de seus países são ainda pouco desenvolvidas, “tanto pela sua natureza ambígua quanto pela insipiência do seu estatuto como centro irradiador de saber e conhecimento”. A autora completa ainda que:

---

exemplares, o que, para o autor, é um número alto, sobretudo se comparado à média de tiragem brasileira. Disponível em: <http://educarparacrescer.abril.com.br/blog/biblioteca-basica/2011/08/19/11-perguntas-de-adolescentes-para-mia-couto-uma-entrevista-inspiradora/>. Acesso em: 29 de novembro de 2016d.

(...) Um reconhecimento externo em primeiro lugar é ditado não apenas pela perversa dinâmica da globalização que tende a funcionar, devido às fragilidades dos espaços periféricos, como imperialismo cultural, mas também pelo facto de a experiência literária angolana continuar a ser “largamente colonial”. (...) Lembro o facto de alguns escritores africanos – e não preciso de sair de Angola ou de Moçambique – fazerem mais sucesso fora (em Portugal e no Brasil, e daqui para o “mundo”) do que nos seus países. É o que é lícito concluir-se, observando a curva média da linha de recepção (leitores, críticos e estudiosos) é que quanto mais distante é o contexto de recepção em relação ao lugar de gestação textual, maior é, por vezes, o sucesso do escritor, por via de mediações do «centro» que, em rigor, continua a funcionar como “centro metropolitano” [...] (MATA, 2005, p. 17-18).

Aprofundando essa lógica, Henrique Freitas (2016, p. 96) denuncia que, “no Brasil, com o aval ou a conivência institucional, um cânone etnocêntrico, grafocêntrico, falocêntrico e luso-africano instituiu-se, perigosamente, no campo das literaturas africanas”, constituído por escritores canonizados pertencentes a uma “pequena lista recorrente e exclusiva de escritores homens, já avalizados pela crítica europeia, não negros [...], de apenas dois países africanos”: Angola e Moçambique. Até certo ponto legitimados por diferentes instâncias de recepção europeias e brasileiras, tais escritores estão longe do reconhecimento nacional de movimentos negros e afro-brasileiros:

As listas de obras para os vestibulares; as principais Feiras e Festas literárias brasileiras; os programas nacionais de livro didático; a menção à África literária nos livros paradidáticos; os autores privilegiados nos programas de graduação e pós-graduação, irrefutavelmente, produziram um rígido cânone das literaturas africanas no Brasil que tem invisibilizado uma produção artística continental nos nossos importantes exercícios do ver para além dessa verdade (FREITAS, 2016, p. 97).

A alegada invisibilidade recai sobre uma valiosa produção negro-africana e negro-brasileira, não raro afro-brasileira, que não é contemplada no discurso dessas figuras, nem se torna alvo de divulgação quanto a produtores(as) menos conhecidos(as), não promovendo o que o ensaísta denomina de “empoderamento da cultura” desses segmentos esquecidos, preteridos, alijados ou excluídos.

Tal postura, todavia, vai conhecer nuances sob o ponto de vista de escritores em causa, suscitando desdobramentos. A propósito desse tema, recentemente se pronunciou direta e indiretamente Mia Couto, durante a conferência “Civilização – a sociedade e

seus valores” (2017)<sup>10</sup>, realizada em Salvador. Neste evento, o escritor Mia Couto dedicou grande parte de sua apresentação narrando uma história contada originalmente pelo poeta, romancista, ensaísta e militante zimbabuense Chenjerai Hove, que escrevia em inglês e em *shona*, e nunca fora publicado no Brasil ou em língua portuguesa. Segundo Mia Couto, Chenjerai Hove foi exilado de Zimbábue por seus posicionamentos políticos serem contrários aos da ditadura vigente naquele país. Neste ensejo, Mia Couto apresentou esse escritor, praticamente desconhecido no Brasil, informando suas premiações e potência literária. Em seguida, contou a história de quando Hove foi, junto com seus irmãos, visitar a avó num lugarejo bem remoto de Zimbábue, levando com eles um pequeno rádio de pilhas. Durante o percurso à casa da avó, os irmãos apostaram qual seria a reação da velha diante daquela novidade tecnológica completamente desconhecida por ela. Ao chegar a casa, perceberam que todas as conjecturas deles falharam, pois que a avó colocou a voz que saía do rádio em total suspeita, recomendando-lhes que tivessem cuidado com aquela “voz”, que desconfiassem de quem dali falava.

O intuito desse recorte de Mia Couto foi possivelmente, dentre outras possibilidades, mostrar a alteridade cosmológica que aquela história sugere e que o pensamento africano em tela não deve ser hierarquizado ou subalternizado em função da hegemonia tecnológica ocidental característica da contemporaneidade, em contraponto para com as culturas tradicionais do Zimbábue.

Por sua vez, o que motiva trazer à tona este momento da conferência de Mia Couto é destacar o ostensivo agenciamento de Mia Couto ao escritor negro zimbabuense, dando evidência não só à trajetória intelectual e artística dele, mas também trazendo a lume o seu texto literário, que, diferentemente dos textos do próprio Mia Couto, era escrito, na maioria das vezes, em língua local *shona* (grupo de línguas africanas faladas nas províncias de Manica, Tete e Sofala de Moçambique, na metade norte do Zimbábue e no leste da Zâmbia).

Vale ressaltar que a posição do escritor moçambicano adquiriu outro viés ao responder as questões suscitadas no debate do final do evento. A ideia de

---

<sup>10</sup> A convite do Projeto “Fronteiras do pensamento”, patrocinado pelos canais digitais da Braskem, na temporada de 2017 intitulada como “Civilização – a sociedade e seus valores”, proferiu no Teatro Castro Alves, em Salvador, uma interessante conferência, em julho de 2017. Nessa conferência, foi aberto ao público o envio de questões para, caso selecionadas, participarem do debate e serem respondidas por Mia Couto durante a conferência. Desse modo, recebeu a pergunta: “Você considera que sua literatura agencia o empoderamento negro-africano ou afro-brasileiro? Se sim, de que forma?”, a que de pronto respondeu indagando o que significava a palavra agenciamento.



empoderamento de culturas negras, africanas e brasileiras foi entendida como possibilidade de fortalecimento dos seus componentes em face do racismo proeminente no mundo, o que se torna um imperativo do trabalho do escritor:

[...] Sim! O escritor tem como obrigação combater o racismo, ele tem que fazer isso (aplausos da plateia)... Mas o escritor tem que fazer isso à sua maneira; por exemplo, uma das propostas do racismo é que a raça deixa de tornar visível a pessoa, e se diz um negro, e, pronto, já diz tudo, ou seja, se um branco ou uma mulher, e se pensa que a identidade está encontrada... O que o escritor faz é mostrar que, para além disso, da condição da raça, há uma pessoa, e que o racismo impede que essa pessoa seja vista como uma pessoa, ele vai procurar a história, essa história que faz a pessoa não a cor da pele, o gênero... Isso é obrigação do escritor”.<sup>11</sup>

A fala de Mia Couto, nessa oportunidade, sugere que, em sua ótica, ele promove, sim, o empoderamento negro-africano, mas à sua maneira, isto é, com as particularidades que envolvem a noção de raça (bem como a de gênero), minimizando-a, por considerá-la redutora e ser essa a grande proposta do racismo: reduzir o indivíduo a uma categoria racial e, ainda pior, preconcebê-la como inferior. É interessante observar como o combate ao racismo declarado por Couto como obrigação do escritor acaba por atenuar a importância do fator raça para ele, vista inclusive por traços fenotípicos da “cor da pele”, em contraponto à relevância de uma dada “história, essa história que faz a pessoa”.

Tal questão pode ser flagrada na obra *Cada homem é uma raça* (2013a) sinalizando que, para além da raça, muitas outras identidades compõem o sujeito, desse modo, deter-se nela pode diminuir o horizonte da visão. Maria Fernanda Afonso ressaltará que a frase-título (*Cada homem é uma raça*), em seu tom categórico, “desafia as autoridades morais e sociais, subverte a norma a que o aparelho titular costuma assistir e anuncia o extraordinário” e “instaura a construção de uma nova sociedade” (2004, p. 198). A pesquisadora pontuará ainda que, ao mesmo tempo, o título sugere a igualdade e a diferença entre os seres humanos. Entretanto, o pensamento sugerido nessa frase-título e em muitas falas de Mia Couto em entrevistas e conferências também podem ser lidas como forma de silenciar ou contornar os importantes debates raciais, tornando-os possivelmente desnecessários e simplesmente redutores.

---

<sup>11</sup> Transcrição da gravação em áudio feita por mim através de gravador do *smartphone* (por isso algumas poucas frases não puderam ser transcritas por incerteza no entendimento) no dia da conferência, em 3 de julho de 2017, em Salvador, Bahia.

A propósito da constatação da forte presença de um cânone literário africano “etnocêntrico, falocêntrico e luso-africano”, Paulina Chiziane, grande nome feminino da literatura moçambicana, autora de nove obras literárias, com vinte e cinco anos de carreira, vencedora do Prêmio Craveirinha e condecorada pelo governo português com o grau de Grande Oficial da Ordem do Infante D. Henrique, que, conforme ela própria, é uma prova viva da possível transgressão a tal invisibilidade. Quando, entrevistada pelo jornal moçambicano *O País*<sup>12</sup>, afirmou em tom inflamado:

A raça e o sexo determinam o estatuto de quem faz o que quer que seja. Sou mulher e sou preta, então, tudo que faço tem que ter erros. Se não tiver, arranjam. E eu, teimosa que sou, digo-lhes que a minha escrita não tem erro nenhum. E a minha opção vingou porque consegui trazer uma reflexão sobre determinados aspectos culturais que antes nunca tinham sido tocados. Os meus temas exigem coragem, trabalho e pesquisa, sem que ninguém me suporte financeiramente (CHIZIANE, 2016).

O que a autora moçambicana parece sugerir no fragmento de sua entrevista recortado acima é que, mesmo ao tratar de Áfricas, literaturas e histórias africanas, os “autorizados”, legitimados a falar, publicar, ir a público nos espaços de poder são sempre homens brancos e/ou mestiços, em que a figura da mulher negra e africana é colada à parte como algo de qualidade e potencial menores. Segundo Paulina Chiziane, ela não escreve para arrancar aplausos, “como acontece com os escritores cor-de-rosa” que escrevem sonhos “cor-de-rosa” (CHIZIANE, 2016), mas suas histórias são de luta, denunciatórios, e sua escrita revolucionária.

Observa-se ainda hoje que a presença feminina nas antologias africanas ainda é muito inexpressiva, como ocorreu, por exemplo, na coleção “Biblioteca de Literatura Angolana”, organizada e editada em 2004 pela Maianga Produções Culturais, ou ainda em coletâneas de narrativas selecionadas no Brasil para fins de apresentação da(s) literatura(s) africana(s) ao público juvenil da educação básica brasileira, como a mais recentemente publicada pela Editora Ática, intitulada *Contos africanos de língua portuguesa*<sup>13</sup>, em que, dos dez autores africanos selecionados, apenas um é mulher, a escritora bissau-guineense Odete Costa Semedo<sup>14</sup>, na qual a ausência de escritoras

<sup>12</sup> CHIZIANE, Paulina. *Não volto a escrever. Basta*. Entrevistador: José Maria Remédios, em 11 de julho de 2016. Disponível em: [http://www.geledes.org.br/paulina-chiziane-nao-volto-escrever-basta/#gs.v\\_K1\\_kA](http://www.geledes.org.br/paulina-chiziane-nao-volto-escrever-basta/#gs.v_K1_kA). Acesso em: 9 de janeiro de 2017.

<sup>13</sup> CHAVES, Rita (org.). *Contos africanos de língua portuguesa*. 1. ed. São Paulo: Ática, 2009.

<sup>14</sup> Maria Odete da Costa Semedo é escritora de Guiné-Bissau. Publicou um livro de poemas *Entre o Ser e o Amar*, em Bissau (1996), e os de contos: *Soéa – histórias e passadas que ouvi contar I* (2000) e *Djnênia – histórias e passadas que ouvi contar II* (2000), além de várias participações em antologias. De acordo

africanas, como as moçambicanas Noémia de Sousa<sup>15</sup>, Lília Momplé<sup>16</sup>, a própria Paulina Chiziane, a cabo-verdiana Dina Salústio<sup>17</sup>, a angolana Gabriela Antunes<sup>18</sup>, só para citar algumas, é lamentavelmente sentida.

Como exemplo do trabalho pioneiro de implantação dos estudos literários africanos no Brasil, projeta-se a figura da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Aparecida Santilli. Em 1985, a Editora Ática lançou o livro *Estórias africanas – História e Antologia*<sup>19</sup>, organizado e apresentado por ela, no qual se reúne uma seleção de narrativas de diversos escritores angolanos, cabo-verdianos e moçambicanos, com um total de 20 escritores e textos, porém, a presença de escritoras é totalmente nula, o que traz à vista a tentativa do processo de silenciamento e negação de mulheres africanas pretas no universo literário.

A formação de cânone não é imanente nem aleatória, mas sim produto de seleção (como também de exclusão) e de ação de um circuito que envolve produção e recepção culturais, cujos mecanismos de legitimação são, sobretudo, as academias, a indústria cultural (editoras e livrarias) e a mídia. É notório perceber também que nos eventos, feiras literárias, semanas em homenagem à África e em estudos relativos aos países africanos há perceptível predileção pelos mesmos autores, que, sem dúvida,

---

com Iris Amâncio (2010, p. 261), o escrito de Odete Semedo remete “imediate percepção da força da tradição oral na Guiné-Bissau. Os textos da autora enunciam a afirmação da identidade guineense e as expressões de etnicidade; a reflexão sobre os problemas sociais oriundos da colonização e as estratégias políticas de resistência anticolonial.”

<sup>15</sup> Carolina Noémia Abranches de Sousa Soares nasceu em Maputo, em Moçambique, foi poeta, jornalista de agências de notícias internacionais, o que a oportunizou viajar por toda a África durante as lutas pela independência de vários países. Teve seu livro de poesia, *Sangue Negro*, publicado tardiamente em 2001.

<sup>16</sup> Lília Maria Clara Carrière Momplé é escritora, nascida em Nampula, Moçambique, em 1935. Possui três obras publicadas em Moçambique pela Associação dos Escritores Moçambicanos. Sua primeira publicação, composta por cinco contos, foi em 1988, intitulado *Ninguém matou Suhura*. Em 2011, Lília Momplé ganhou o Prêmio José Craveirinha de Literatura. Segundo Maria Zilda Cury (2010, p. 214), o que se pode destacar como marcante na obra ficcional de Lília Momplé é o “resgate de vozes marginais, das *letras miúdas* em seu diálogo com o universo ficcional, com dolorosos acontecimentos que marcaram diferentes momentos da história recente de Moçambique”.

<sup>17</sup> Dina Salústio (pseudônimo de Bernardina Oliveira) é escritora e poetisa nascida em 1941, em Santo Antão, em Cabo Verde. Publicou em 1994 uma coletânea de 35 contos, *Mornas eram as noites*, que lhe valeu a obtenção do Prêmio de Literatura Infantil de Cabo Verde. Disponível em: [http://www.antonio Miranda.com.br/poesia\\_africana/cabo\\_verde/dina\\_salustio.html](http://www.antonio Miranda.com.br/poesia_africana/cabo_verde/dina_salustio.html). Acesso em: 1º de abril de 2017.

<sup>18</sup> Maria Gabriela Cardoso da Silva Antunes nasceu na cidade de Huambo, em Angola, e foi autora de oito obras, a maioria volta ao público infantojuvenil.

<sup>19</sup> Ressalta-se que a obra *Estórias africanas – História e Antologia* era, logo no início dos estudos das literaturas africanas de língua portuguesa, na década de 1980, material de referência para cursos que se debruçavam sobre a obra e os autores africanos (FONSECA, 2015). De acordo com Maria Nazareth Fonseca (2015, p. 61), “embora não fosse grande a preocupação pelo cânone literário dos países africanos de língua portuguesa, [Santilli] acabava por formalizar, nos cursos, a presença de alguns escritores angolanos e moçambicanos que se tornaram clássicos em cursos oferecidos no Brasil”. No artigo de Maria Nazareth Fonseca (2015) sobre *Cânone literários nas literaturas africanas*, a pesquisadora recorda de uma discussão ocorrida num evento, em 1998, na cidade de Lisboa, no qual a escritora Lília Momplé, de Moçambique, expôs não só a dificuldade em se publicar obras de autoria feminina, mas também as dificuldades de mobilizá-las dentro dos cenários escolares e acadêmicos (2015, p. 61).

trazem em suas ficções riquezas literárias e críticas apreciáveis e necessárias, além de ambientações africanas enriquecedoras e oportunas, o questionamento se dá, porém, em torno do fato de serem os mesmos “eleitos”, os publicados, os convidados, os estudados – o que também endossa o incômodo e discussão suscitados por Chiziane.

Maria Nazareth Fonseca (2015, p. 59) pontuará, no seu ensaio “Cânones literários nas literaturas africanas”, que, com a Lei 10.639/2003, ocorreu um significativo aumento nos cursos de Literaturas Africanas, que tiveram como ementa curricular o material acessível ao professor. Diante disso, os cursos passaram a adotar os livros publicados em Portugal e no Brasil, o que, por vezes, reforçou – por se utilizarem das obras publicadas em Portugal – o problema de se valorizar mais os escritores africanos lusodescendentes em detrimento dos escritores africanos negros, o que pode ter acontecido com escritores como Mia Couto, José Eduardo Agualusa, Ondjaki e Pepetela (FONSECA, 2015, p. 59).

A discussão dos cânones literários africanos encontra ainda maior espaço em face da circulação da produção de Mia Couto no Brasil, onde recebeu, ao longo dos anos, fecunda abordagem crítica no âmbito acadêmico. Segundo levantamento de Ana Cláudia Silva (2010, p. 133), a produção de trabalhos acadêmicos e estudos da obra de Mia Couto iniciou-se no Brasil ainda na década de 90, mais precisamente no ano de 1994, e atualmente mobiliza pesquisa em mais de 43 universidades brasileiras, sendo a Universidade de São Paulo (USP) a grande líder deste *ranking*, com cerca de 40% das dissertações e teses sobre o escritor moçambicano. Essa produção se intensifica geometricamente a partir do ano 2000, por conta da grande visibilidade editorial que o escritor possui.

Segundo pesquisas feitas acerca da fortuna crítica de Mia Couto, as abordagens discutidas em suas obras têm eixos temáticos muito relacionados e de certa forma repetitivos, sobretudo no que tange à escrita deste autor, bastante analisada em vários artigos, ensaios, monografias, dissertações e teses. Conforme aponta a pesquisadora Ana Cláudia da Silva (2010) em seu levantamento:

(...) Dados sobre as guerras colonial e civil; o surgimento da literatura moçambicana como uma literatura “empenhada”; a busca de identidade para a nação nascente da pós-independência – construção da moçambicanidade – e a participação de Mia Couto como agente efetivo dessa construção; o entrecruzamento da oralidade com a escrita; a presença de mitos e provérbios como elementos de constituição das narrativas do autor; a apropriação da língua portuguesa como língua nacional; a invenção, pela literatura, de um

futuro para a nação; a falta de palavra, nas culturas bantas, para indicar a noção de futuro; o imbricamento entre a história e a literatura; a presença do real maravilhoso ou fantástico; a aproximação entre a literatura de Mia Couto e a de Guimarães Rosa (SILVA, 2010, p. 135).

Pesquisas sobre a fortuna crítica de Mia Couto realizadas, sobretudo, na internet, especialmente as da plataforma do Templo Cultural Delfos<sup>20</sup> — onde há formalmente as referências, de A a Z, da maioria dos trabalhos acadêmicos e livros publicados no Brasil a partir da literatura miacoutiana desde o ano de 1992 até 2015 (mais de trezentos) —, permitem observar desde os títulos dos trabalhos que as abordagens realmente se detêm principalmente nos eixos temáticos levantados por Ana Cláudia da Silva (2010), sobretudo a preocupação com a presença do insólito, do real maravilhoso ou fantástico; a aproximação entre a literatura de Mia Couto e a de Guimarães Rosa; a busca de identidade para a nação nascente do pós-independência — construção da moçambicanidade, a apropriação da língua portuguesa como língua nacional, as memórias e tradições em suas narrativas e a voz feminina na ficção de Mia Couto.

Em 2008 a produção e crítica acadêmica em torno das obras de Mia Couto foram extensas (SILVA, 2010), porquanto as suas obras estavam sendo amplamente divulgadas, crescendo vertiginosamente em acessibilidade ao público brasileiro, sobretudo quando ocorre ampliação significativa na inclusão dos estudos de literaturas africanas de língua portuguesa nos cursos de formação de professores, quando estes passaram a ser obrigatórios em 2003, com a Lei nº 10.639/03, e depois com a Lei de nº 11.645/08, que inclui o estudo da História da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira, os conteúdos referentes à história e à cultura afro-brasileira no currículo escolar da Educação Básica do país, em especial nas áreas de Educação Artística, Literatura e História.

É importante ressaltar que o grande sucesso deste escritor também está vinculado à qualidade de seu fazer e falar literário, o seu diferenciado manejo na língua portuguesa, dando-lhe um repertório nitidamente africano, tanto em campo sintático quanto semântico, articulando de maneira hábil a escrita literária à cultura tradicionalmente oral do seu país, agenciando, dessa forma, um modo de construção e

---

<sup>20</sup> *Templo Cultural Delfos*. Disponível em: <http://www.elfikurten.com.br/2015/05/mia-couto-fortuna-critica.html>. Acesso em: 12 de janeiro de 2017.

expressão característicos da oralitura<sup>21</sup>, que é um diálogo, por vezes tensionado, entre escrita e oralidade:

A sua [de Mia Couto] artesanaria recria, entre outros, os conflitos entre língua portuguesa, o idioma hegemônico ontem e hoje, e as muitas línguas autóctones do país, buscando, pela fundação de uma nova geografia linguística, uma nova ideologia para pensar e dizer o país. Assim é que injeta no código linguístico português a cultura da oratura africana (MATA, 1998, p. 264).

Mia Couto apresenta narrativas que podemos chamar de mosaicas, pois suas ficções possuem elementos temáticos diversificados, com sujeitos discursivos também plurais, multiétnicos, multiculturais, tradicionais e modernos sejam eles narradores ou personagens, além da fecunda inventividade em volta da linguagem – enriquecendo-a e dando-lhe vestimenta notadamente moçambicana –, como também a profícua artesanaria em torno do imaginário. No comentário abaixo, Patrick Chabal (1994) vai pontuar que essa linguagem inovadora que “dá corpo à voz popular” – embora esteja imbricada a vozes das elites – será uma grande marca da produção de Mia Couto:

Entre os escritores em prosa [moçambicanos] é porventura Mia Couto o mais original ou o mais intrigante. É certamente um autor cuja criação literária deu novo sentido à noção de literatura popular. [...] Modelou um estilo de escrita distintamente moçambicano, cujos temas tratam de estórias populares. Popular de duas maneiras: primeiro porque muitas destas estórias são acerca de gente vulgar em situações quotidianas, e segundo porque a linguagem em que as estórias são escritas está firmemente alicerçada na linguagem popular do dia a dia. Além disso, a sua linguagem representa uma verdadeira e inovadora

---

<sup>21</sup> Conforme SILVA (2014), a expressão oralitura foi proposta pela primeira vez por Ernst Mirville, em 1971, cujo objetivo era abranger os enredos do narra crioulo narrativas contadas principalmente à noite que versavam sobre resistência negra. Em 1977, Leda Martins rearticula o conceito de oralitura, considerando-o como um fazer literário que contempla o oral, escrito e o performativo, designação esta escolhida por mim por contemplar a literatura moçambicana em questão, embora a maioria dos críticos miacoutianos optem pelo termo oratura. Segundo o africano Lourenço Rosário (1989), em seu livro *A narrativa africana de expressão oral*, a nomeação oratura ganhou evidência a partir de estudiosos de cultura anglo-saxônica, sendo uma oposição à designação Literatura, por ser um sistema extralinguístico que não é abrangido pelo conceito de literariedade tradicional; porém, como o próprio autor diz “a oposição literatura/oratura não cobre de modo nenhum todos os aspectos distintos existentes entre os dois sistemas literários”, desse modo, este estudioso opta por não se valer do termo oratura, preferindo utilizar a expressão *Literatura de expressão oral*. Discutindo sobre o imbricamento de escrita e fala na tessitura do texto africano, o escritor Manuel Rui, em seu texto *Eu e o outro – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto*, vai conceber a escrita como uma “outra arma poderosa” de que se reinventam as estórias orais, transformando-se em oratura: “O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. (...) No texto oral já disse: não toco e não o deixo minar pela escrita, arma que eu conquistei ao outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, descrevo para que conquiste a partir do instrumento de escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma temos de ser nós. ‘Nós mesmos’. Assim reforço a identidade com a literatura” (RUI, 1985).

direcção para a escrita do português de Moçambique. Por um lado, Mia Couto reflecte no seu trabalho a diversidade do discurso popular. [...] Mia Couto está a “inventar” uma nova linguagem. O que escreve não é meramente uma reflexão minuciosa do discurso popular, mas muito mais uma criação artificial linguística que “eco” a linguagem popular “vulgar”. Uma linguagem que dá corpo à voz popular, um eco da realidade com a qual a nova linguagem está em empatia (CHABAL, 1994, p. 68).

A contação de estórias construída por esse escritor moçambicano é muitas vezes exemplo de uma arquitetura narrativa híbrida, uma vez que se pauta numa cosmovisão articulada e sem oposição engessada entre passado-presente, história-ficção, escrita-oralidade. A utilização de provérbios, máximas, ditos populares, contação de estórias são marcas características da literatura miacoutiana, que, conforme conta o próprio autor, são reais, já que muitas dessas narrativas foram por ele escutadas, refletidas e (re) contadas à sua emoção e criatividade nas estórias: “Toda a estória se quer fingir de 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” (COUTO, 2012, p. 47). Sobre a proeminência das marcações orais no texto de Mia Couto, Nazareth Fonseca e Maria Zilda Cury vão ressaltar que

O rico universo das tradições, dos provérbios e dos ditos, presente nos diferentes romances do autor, abre para o leitor a porta de conhecimentos que valorizam a diferença, embora sem imobilizá-la numa perspectiva essencialista. O espaço da literatura é, assim, o espaço de trânsito, migrações e traduções (FONSECA; CURY, 2008, p. 82).

Nesse sentido, quando Maria Nazareth Fonseca e Maria Zilda Cury (2008, p. 63) apontam que Mia Couto agencia nas suas narrativas modos de construção e expressão próprios da oratura, definindo, assim, o termo como “um diálogo, nem sempre harmônico, entre formas expressivas ligadas à tradição oral e à escrita, vazada em duplo movimento” (p. 86), sublinham também as tensões existentes nesse hibridismo narrativo que envolve tanto oralidade e escrita como também tradições e modernidades. O próprio Mia Couto trará essas tensões em contextos vários de suas narrativas, como poderemos identificar na crônica “Sangue da avó manchando a alcatifa” (1991, p. 26-28):

— Cala, vovó. Vai lá ver televisão.  
Sentavam a avó frente ao aparelho e ela ficava prisioneira das luzes. Apoiada numa velha bengala, adormecia no sofá. E ali lhe deixavam. Mais noite, ela despertava e luscofuscava seus pequenos olhos pela sala. *Filhos e netos se fechavam uma roda, assistindo vídeo. Quase*

*lhe vinha um sentimento doce, a memória da fogueira arredondando os corações. E lhe subia uma vontade de contar estórias. Mas ninguém lhe escutava. Os miúdos enchiam as orelhas de auscultadores. O genro, de óculos escuros, se despropositava, risonante. A filha tratava-se com pomadas, em homenagem aos gala-galas<sup>22</sup>. A avó regressava à sua ilha, recordando a aldeia (COUTO, 1991, p. 26, grifos meus).*

A constante recorrência a provérbios – gênero existente em todas as suas narrativas em prosa – é frequentemente articulada como marca introdutória na maioria das suas estórias curtas, e, em grande parte nas narrativas longas, a cada novo capítulo, embora a oralitura percorra falas de vários personagens, narradores e contadores que aparecem na narrativa. A presença de provérbios, ditos, máximas, estórias populares etc. remete a uma tradição oral introduzindo o texto narrativo, contempla a voz do contador de estórias imiscuída à figura do narrador, dando-lhe primeira evidência. Essa estratégia textual é uma marca de grande significação na estória que será contada, é uma chave de leitura de fundamental relevância que não pode ser entendida somente como “aparato estético” no contexto da narrativa, pois que é uma característica notável da cosmovisão oral africana. Percebendo os provérbios numa categorização ainda pouco explorada pelos estudos literários e vendo neles uma potência comunicativa e epistemológica, Henrique Freitas (2016) afirma que

os provérbios evocam uma sabedoria-síntese rasurante ao próprio campo dos estudos literários. (...) Essa gnose multissemiótica que perpassa os provérbios (...) não é armazenada estaticamente em arquivos materiais escritos, mas revivido, reatualizado e ritualizado no devir grupal, vez que é uma sabedoria provinda de iniciações (FREITAS, 2016, p. 74-75).

Filósofos africanos como o moçambicano José Castiano (2014), por exemplo, percebem na oralitura sistemas profundos de pensamentos que podem ser equiparados aos sistemas filosóficos ocidentais. Provérbios, mitos, estórias, ditos populares e outras formas de oralituras são axiomas que “pretendem interpretar ou prescrever o comportamento e os princípios da ação dos habitantes da comunidade ou sociedade” (CASTIANO, 2014, p. 41). Castiano, como diversos filósofos de formação africana, insiste em mostrar como outros saberes, inclusive os iletrados, podem ser lidos como filosóficos, os seus intentos são mostrar que os meios tradicionais perfazem a filosofia, nesse sentido, eles buscam fundamentar “uma filosofia africana a partir das manifestações e espaços tradicionais da entrega desinteressada ao saber” (p. 42), e esses

<sup>22</sup> Gala-gala: lagarto de cabeça azul (COUTO, 1991, p. 26).



espaços tradicionais e saberes iletrados são constantemente trazidos à tona ora como epígrafe aos textos, ora pelos vários personagens que entram e saem da narrativa para legar seus saberes:

— Mas, Tia Tristereza: não será está chover de mais? *De mais? Não, a chuva não esqueceu os modos de tombar, diz a velha.* E me explica: A água sabe quantos grãos tem a areia. Para cada grão ela faz uma gota.” (...) Mas dentro de mim persiste uma desconfiança: esta chuva, minha tia, não será prolongadamente demasiada? Não será que à calamidade do estio se seguirá a punição das cheias? [...] *Tristereza olha a encharcada paisagem e me mostra outros entendimentos meteorológicos que minha sabedoria não pode tocar. Um pano sempre se reconhece pelo avesso, ela costuma me dizer.* [...] A chuva está a limpar a areia. Os falecidos vão ficar satisfeitos. Agora, era bom respeito o senhor usar este fato. Para condizer com a festa de Moçambique... (COUTO, 2012, p. 45, grifos meus).

O agenciamento do provérbio em um texto literário possibilita aquilo que Édouard Glissant (1990, p. 100) denomina de raiz-rizoma, em que não há uma identidade de raiz única, mas uma relação de culturas locais com outras raízes culturais, relacionando-se com elas. Isto é, os elementos da tradição são evocados, mas ultrapassados, sendo reinventados, inter-relacionando-se por aquilo que os afetou em sua relação com o Todo-o-mundo. O recurso linguístico e sonoro do provérbio como parte da cultura acústica também muda a forma como a mente opera, diferenciando-se da lógica ocidental, rasurando-a, e recorrendo aos artifícios da memória, da sonoridade, da redundância, das frases feitas, fórmulas, retóricas de lugares-comuns, etc.

O provérbio é uma sentença de utilização popular. *Sentença* insinua que o provérbio deve ser curto para facilitar a memorização (...). A expressão popular torna-se paradoxal pelas seguintes razões: o seu uso é de âmbito e restrito. *Ampla* porque implica o anonimato, é pertença de todos; pois, na sua utilização envolve todo o povo, ou seja, ninguém numa sociedade pode reivindicar a autoria de tê-lo proferido e demonstrar o grau de interiorização da cultura, a sua sabedoria. *Restrito* pelo facto de o provérbio estar reservado a indivíduos que dominam a arte de bem dizer por estes provarem seu conhecimento e juízo. (...) Também pensamos o provérbio como peça artística, porque é um enunciado conotado. O seu movimento significativo não para no óbvio, mas prolonga-se a outro nível... (PAXE, 2008, grifos do autor).

Nesse sentido, a utilização do provérbio como chave de leitura é, sem dúvida, uma potência literária e epistemológica, sobretudo no universo africano e no afro-diaspórico. O universo da oratura ou oralitura é, desse modo, um espaço fecundo de trânsitos, migrações e traduções, fazendo dialogar, ainda que com tensões, as

modernidades com os saberes ancestrais, veiculados pelos *griots* e anciãos, em um entrecruzamento profícuo:

A operação [da figura do escritor africano contemporâneo permeada pela postura performática do *griot* ancestral] pode ser identificada também ao longo das diversas passagens assinadas pelo moçambicano Mia Couto, sobretudo naquelas em que, mais do que referenciar, sua escrita busca movimentar-se no sentido de assumir conscientemente um papel memorialista similar àquele característico dos contadores e contadoras de histórias tradicionais, pontuando seus relatos ao sabor da magia e tingindo-os com as cores da imaginação (QUEIROZ, 2007, p. 117).

Em entrevista, Mia Couto<sup>23</sup> ressalta que o seu maior desafio está na encenação que articula “letra e voz”, “em que a voz, outrando-se, funde-se com a letra.” (PADILHA, 1995). Embora se firme na utilização da língua portuguesa, Mia Couto dedica-se sobremaneira em tecer em seu texto trânsitos entre essas lógicas supostamente opostas, dando-lhe características próprias, promovendo uma espécie de entre-lugar de escrita e de fala.

A grande fronteira (...) é entre o universo da escrita e o universo da oralidade. Esta é a grande fronteira. E o universo da oralidade não é uma coisa menor, é uma grande escola, é um outro sistema de pensamento. [...] a maneira como eu escrevo nasce dessa condição de que este é um país dominado pela oralidade, um país que conta histórias através da via da oralidade.<sup>24</sup>

Em um simpósio em Maputo, no ano de 2002, no qual se discutira a utilização da Língua Portuguesa em Moçambique, Mia Couto reconheceu, naquela época, que a quantidade de cidadãos que ainda não era alfabetizada em português (40%), provavelmente, teria condicionado a tiragem de seus livros em Moçambique em menor proporção da que havia ocorrido em Portugal. Apesar disso, ele assegura que a quantidade de exemplares em seu país não era tão desprezível, tendo em média seis a sete mil cópias, quantidade parecida à do Brasil, em 2011, guardadas as devidas “desproporções”.

Laura Padilha (2002), em seu ensaio “A semântica da diferença”, aponta que “no tapete criado pelos fios das epígrafes” (p. 39) emerge a sabedoria filosoficamente

<sup>23</sup> COUTO, Mia. *11 perguntas (de adolescentes) para Mia Couto* – e uma entrevista inspiradora. Educar para crescer. Publicada em 19 de agosto de 2011. Disponível em: [HTTP://educarparacrescer.abril.com.br/blog/biblioteca-basica/2011/08/19/11-perguntas-de-adolescentes-para-mia-couto-uma-entrevista-inspiradora](http://educarparacrescer.abril.com.br/blog/biblioteca-basica/2011/08/19/11-perguntas-de-adolescentes-para-mia-couto-uma-entrevista-inspiradora). Acesso em: 29 de nov. de 2016.

<sup>24</sup> COUTO, Mia. Lusofonias – a literatura entre viagens e crimes. In: \_\_\_\_\_. *Lusografias: Seminários de Maputo*, 2002. CEZERILO, Luís (org.). Maputo: Imprensa Universitária, 2002, p. 202.

africana, “mordendo o rabo” da greco-romana ocidental, inserindo-nos numa outra lógica de narrativa na qual as tradições se reinventam, ainda que mantendo seus alicerces simbólicos, cujo alicerce é o espaço cultural africano. Vejamos um trecho abaixo do livro *Terra sonâmbula* (2005), em que os aspectos simbólicos da tradição e da oralidade aparecem com uma roupagem aliada e híbrida da modernidade: a fogueira, a estória, o menino, o velho, o livro, a voz e a letra imiscuem-se nesse entre-lugar:

– Então vai acender uma fogueira lá fora.  
 O miúdo se levanta [...]. Depois se senta ao lado da fogueira, ajeita os cadernos e começa a ler [...].  
 – Que estás a fazer rapaz?  
 – Estou a ler.  
 – É verdade, já esquecia. Você era capaz ler. Então leia em voz alta que é para me adormecer.  
 O miúdo lê em voz alta. Seus olhos se abrem mais que a voz que, lenta e cuidadosa, vai decifrando as letras (COUTO, 1995).

No fragmento acima é interessante observar como a contação de estória ao redor da fogueira ganha novo significado através da leitura em voz alta feita pela criança, enquanto o velho a estimula a ler alto e a ouve, até conseguir adormecer. Nesse cenário, há uma suposta troca de papéis: é a criança quem tem a voz, por meio da letra, e o velho, que comumente é quem conta as estórias, passa a ser aquele que ouve.

O escritor angolano Manuel Rui, por sua vez, vai elastecer o sentido de texto oral, considerando que ele vai além da fala, pois que nele estão o balançar das árvores, o crepitar de braços da floresta, o gesto, a dança, o ritual...

Quando chegaste, mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas falas, mas porque havia árvores, parrelas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto (RUI, 1985).

Na obra *O último voo do flamingo* (2005a) de Mia Couto, por exemplo, veremos que todos os capítulos da obra são introduzidos por provérbios, ditos e crenças locais, palavras prontas dos mais velhos, depoimentos axiomáticos do feiticeiro local, que convidam o leitor a adentrar no cenário do personagem, seja pelo desafio do enigma que alguns se configuram, pela curiosidade, pela sugestão simbólica, ou pelo riso que os pequenos fragmentos evocam.

Maria Nazareth Fonseca e Maria Zilda Cury (2008, p. 68) sinalizam ainda que o escritor moçambicano Mia Couto, em suas narrativas, faz um processo de apropriação

dos provérbios, em que costuma inverter o caráter conservador e cristalizado típico das máximas, formulando uma nova leitura, ampliando a possibilidade de significação: “Agora o surpreendia preparado para o que desse e não viesse” (COUTO, 2003, p. 60); “Eu queria amolecer a pedra, mas não havia água que chegasse” (COUTO, 2003, p. 168); ou ainda em “De grão em grão o papa se enche de galinhas” (COUTO, 1995, 129). Isso é feito também para fugir do lugar-comum, explorar os sentidos da linguagem e/ou ainda fomentar uma maior poeticidade nos provérbios, como ocorre nas releituras de “devagar se vai longe” (COUTO, 2003, p. 174), ou em “a lua vai devagar mas atravessa o mundo” (COUTO, 2003, p. 175), como também em “No charco onde a noite se espelha, o sapo acredita voar entre estrelas” (COUTO, 2003, p. 118), em que o desejo pelo poético também se faz notório no provérbio.

Walter Mignolo (2003, p. 99) sugere que é preciso pensar na tradição não como significante de algo “anterior” à modernidade, mas algo que subsiste na memória, permanecendo viva. Em se tratando da presença de provérbios em textos africanos pós-coloniais, seja em termos da tradução de provérbios pré-existentes, seja pela transmutação de falas de personagens realizadas por Mia Couto, os estratos da colonialidade entrelaçam-se com elementos da modernidade.

Ademais, como alternativa plausível, pode-se pensar em tradições que se modernizam, que são relidas, repensadas, rearticuladas dentro de novos sistemas. As tradições são também mecanismos que afastam ou irmanam as diferentes gerações, integrando-as, recompondo “significados modelados pelos projetos de feição nacionalista” (MATA, 1998, p. 131).

Há tradições africanas, como há europeias, assim como “modernidades desencontradas” (CANCLINI, 1998) nos dois hemisférios, havendo em todos os espaços “modernidades” e “colonialidades”, apesar das disparidades de configurações. Mignolo sugere ainda — assim como filósofos africanos como José Castiano, Marceien Towa, Mogobe Ramose, só para citar alguns, têm feito em relação à África — que é chegada a hora da “Filosofia” ser “apropriada como uma palavra e uma atividade a partir da África ou da América Latina”, e, desse modo, questionar-se a forma arbitrária como esses projetos locais europeus se tornaram projetos globais.

De acordo com Amadou Hampâté Bâ (1980, p. 181), em seu memorável texto “A tradição viva”, nas sociedades orais não só a função da memória é mais desenvolvida, a ligação entre o homem e a palavra também é perceptivelmente forte. Onde não houvesse escrita, o homem estaria muito mais ligado à palavra que profere,

comprometendo-se por ela, sendo a palavra, e esta encerra um testemunho do que ele é. Bâ ressalta que “a própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra” (1980, p. 181), e isso envolve uma ética universal. A filosofia ubuntu é um dos exemplos de uma ética universal que difere da concepção ocidental autocentrada de sujeito, indo além da dualidade indivíduo/coletividade observáveis em alguns pensamentos ocidentais. O ubuntu aponta que as existências humanas estão sempre interconectadas, desse modo, a condição humana é uma existência coletiva. Certamente por conta disso as manifestações que têm raízes nas tradições africanas pautam as suas organizações em “rodas” e não em “filas”, a exemplo disso tem-se as rodas de capoeira, rodas de samba, rodas de candomblé etc. (OLIVEIRA, 2016).

Em relação à utilização dos gêneros literários, segundo Maria Fernanda Afonso (2004, p. 325), em Moçambique, no período colonial, o gênero mais recorrente foi a poesia, porquanto havia mais discrição em torno dos discursos, a fim de livrá-los da repressão e serem divulgados.

Entretanto, no período pós-independência, com os novos paradoxos impostos pela guerra civil, é a narrativa curta – ou o conto, conforme nomenclatura ocidentalizada – vista pelos escritores moçambicanos com predileção para entremear as forças ideológicas que se opunham. Conforme Maria Afonso (2004), por ser um instrumento de maior facilidade de edição, de leitura fugaz, com capacidade dinâmica de abarcar aspectos culturais e performáticos das tradições e modernidades, rural e urbano, oral e escrito, histórico e ficcional, real e simbólico. Em conformidade com Afonso (2004, p. 226) e outros pesquisadores, o escritor moçambicano Luis Bernardo Honwana foi o grande “patriarca do conto moçambicano” com a publicação, em 1964, da obra *Nós matámos o Cão-tinioso*. Esses pesquisadores ressaltam ainda como as narrativas curtas fomentaram o avanço da literatura em Moçambique:

As narrativas curtas pululam na produção moçambicana como uma totalidade dinâmica, representando o avanço do percurso da literatura deste país, que se tornou cada vez mais independente em relação a um ponto de partida em que a aculturação e a assimilação não permitiram a consciência e a formação de uma entidade literária autônoma (AFONSO, 2004, p. 37).

O conto é considerado pelos escritores moçambicanos como um enunciado que revela as inconstâncias e contradições do país, representando uma escrita de ruptura, mas também de regresso ao passado, “a herança oral da África arcaica e os conhecimentos resultantes da evolução técnica de uma sociedade que ganhou novas

experiências” (AFONSO, 2004, p. 69). Mia Couto considera o conto como um emaranhado híbrido de outros gêneros: “Num *flash*, pode estar ali tudo [no conto]: a poesia, o romance condensado, a capacidade de surpreender e construir o inesperado”<sup>25</sup>.

De maneira semelhante, o escritor nigeriano Chinua Achebe ressalta a identidade híbrida do conto, pontuando que a narrativa curta, além da herança oral, coletiva, também adquiriu traços particulares em cada um dos escritores do continente africano (ACHEBE, 1992). Trata-se de uma forma de escrita que se fundamenta no legado cultural e linguístico da terra, almejando demarcar as vozes do passado, estas interpeladas por um novo olhar sobre a inquietação sociopolítica na nova conjuntura temporal pós-colonial:

O conto aparece como um texto de predileção para exprimir o olhar do escritor africano em face de um mundo em transformação em que se debatem quase às cegas homens anônimos. (...) O contista sente-se com o dever de fazer ressurgir os mitos, as histórias antigas, heróis tradicionais, a encantação deslumbrante da narrativa tradicional. (...) O escritor africano sente-se profundamente ligado a um tipo de discurso proveniente da tradição oral, da sua herança comunitária (AFONSO, 2004, p. 68-69).

Os registros sobre a trajetória do conto favorecem sua “predileção” por grande parte dos escritores africanos. O registro escrito do conto é, nas suas linhas gerais, posterior à produção e transmissão de discursos e histórias orais. A narrativa oral, que no ocidente recebe o nome de conto, tem raízes profundas nas culturas africanas, permeada por temas que envolvem valores morais, reflexões filosóficas ou religiosas, e tem como principal função a transmissão de um legado cultural a uma coletividade, de modo a promover e assegurar a harmonia e a coesão da comunidade que o ouve de geração em geração.

Mia Couto, em entrevista concedida a Livia Apa (AFONSO, 2004, p.49), faz considerações acerca de uma possível preferência ao conto enquanto gênero literário: “Eu não sei se África deve ter um romance, provavelmente o conto é que funde melhor a tradição oral. Acho que é assim também na América Latina (...)”. Ainda a respeito da questão desse gênero literário, Mia Couto afirma o seguinte:

O conto é feito com pinceladas. É um quadro sem moldura, o início inacabado de uma história que nunca termina. O conto não segue vidas inteiras. É uma iluminação súbita sobre essas vidas. Um

---

<sup>25</sup> Entrevista concedida a Marcos Fidalgo na seção de entrevistas da Saraiva conteúdo. Disponível em: <http://www.saraivaconteudo.com.br/entrevistas/post/45036>. Acesso em: 4 de abril de 2017.

instante, um relâmpago. O mais importante não é o que revela mas o que sugere, fazendo nascer a curiosidade cúmplice de quem lê. No conto o que vale não é tanto o enredo mas o surpreender em flagrante a alma humana. No conto (como qualquer gênero literário), o mais importante não é o seu conteúdo literário mas a forma como ele nos comove e nos ensina a entender não através do raciocínio mas do sentimento [...] (COUTO, 2005, p. 46).

Maria Fernanda Afonso (2004) pondera que a articulação das narrativas curtas é também um mecanismo político de rejeição aos mitos fabricados pelo ocidente, em que o escritor africano subverte a representação que o centro elaborou sobre o africano, não só valorizando o seu espaço cultural, mas também o figurando ficcionalmente, embora saiba que sua identidade adquiriu novos elementos do Outro, busca ressaltar sua afirmação cultural. Segundo a autora, o escritor africano “ocupa um lugar fundamental na escrita da língua portuguesa, como criador de um discurso inovador e transgressor” (AFONSO, 2004, p. 60).

A fugacidade e o emaranhado híbrido presentes na estrutura das narrativas curtas são perceptíveis na escrita de Mia Couto, em que há uma profusão de outros gêneros – o provérbio, os mitos, a poesia, a memorialística. Os contos possuem também fortes marcas populares cotidianas e são estruturalmente curtas e relativamente rápidas de serem lidas. As narrativas curtas de Couto, por exemplo, possuem uma média de três páginas por estória, quando não duas; em poucas vezes, como acontece na coletânea *Cada homem é uma raça*, encontram-se textos de oito ou dez laudas. Desse modo, por essas questões, a leitura das suas narrativas curtas ganha expressão de “estórias<sup>26</sup>” que se escutam no vaivém da cotidianidade, e que impressionam pela abordagem, construção, poeticidade e delicadeza, com efeito “engravidando de sentimento e de encantamento” (COUTO, 2005, p. 63) aqueles que as leem.

Não se pode deixar de observar, quando se pensa nos gêneros literários de marcação teórica ocidental, que, embora Mia Couto, tal como alguns escritores africanos, possua posição ocidentalista no que tange à nomenclatura dos gêneros literários<sup>27</sup>, na qual prevalecem as designações conto, novela, romance, a quebra desses

---

<sup>26</sup> O escritor Mia Couto também se refere a suas narrativas como estórias, por isso nesta dissertação assim também, por vezes, as denominamos. A título de informação, em 1994, Mia Couto publicou uma coletânea de narrativas curtas que nomeou como *Estórias abensonhadas*, composta por 26 pequenas estórias.

<sup>27</sup> Muitos escritores africanos adotam uma postura subversiva no que tange às designações ocidentais canonizadas. Paulina Chiziane, por exemplo, recusa o estatuto de romancista, reconhecendo-se como contadora de estórias e memórias. Escritores outros trazem em suas narrativas aspectos inovadores, ainda pouco explorados, que escapam à teoria literária ocidental, dando-lhes tessitura local tanto no aspecto sintático como no semântico.

modelos eurocentrados ocorrerá nas ressignificações e reestruturas dos textos, dando-lhes novos formatos, sentidos e expectativas. Ressalte-se ainda que no seu segundo livro de contos, *Cada homem é uma raça*, Mia Couto substituiu o termo “conto”, utilizado na sua primeira obra em prosa, *Vozes anoitecidas* (2013) pela palavra “estória”, o que talvez tivesse como desígnio ambientar suas narrativas ao universo africano, “o da oralidade” (AFONSO, 2004).

Em textos miacoutianos, por exemplo, é interessante notar como um gênero literário entretece-se de outros tantos gêneros — poesias, texto opinativo, jornalístico, vocalidades, provérbios, anedotas, brocardos populares —, em que tudo é construído para coexistir, sem a linearidade e previsibilidade que um só gênero pode *a priori* sugerir. Em *Vozes anoitecidas* (2013), Mia Couto foi prefaciado, na edição portuguesa, pelo grande nome da poesia moçambicana, José Craveirinha, que ressalta como, em texto de Mia Couto, os gêneros literários coexistem: “Inserindo-nos no ritmo do poeta que já era e no modular sóbrio, conciso — tribuno à tarimba de jornalista ou seu estilo? —, do narrador recreando-se no prazer do contador de estórias” (COUTO, 2013, p. 8).

Na coletânea de dezoito “textos de opinião” denominada neologicisticamente de *Pensatempos* (COUTO, 2005) — certamente um título que já nos evoca a narrativa de pensá-lo entregue a “passatempos de pensar o(s) nosso(s) tempo(s)” — o que seria, *a priori*, um obra composta por ensaios de opinião é constituído de crônicas, marcadas por um vaivém constante de temas, marcações poéticas, registros autobiográficos e até mesmo uma carta endereçada a autoridades oficiais, tudo lado a lado, por vezes entrelaçados, endossando cada capítulo dos seus artigos de opinião, para além dos padrões ocidentais para textualidades curtas.

Algo semelhante ocorre com o livro *E se Obama fosse africano? e outras interinvenções* (COUTO, 2009), que reúne dezesseis ensaios de intervenções públicas realizadas em congressos, conferências, debates, celebrações, etc., cujo título já nos encomenda, a partir de um questionamento, uma narrativa: *E se Obama fosse africano?*. No texto que leva o mesmo nome do livro, são trazidas à tona pequenas crônicas satíricas de como seria se Barack Obama fosse candidato a presidente em países da África, que complexidades políticas, sociais e raciais ele enfrentaria dentro do cenário africano. Ademais, a obra tem como subtítulo “e outras interinvenções”, termo também neológico em referência às intervenções proferidas por ele nos eventos, talvez por causa disso, como “*interinvenções*”, definidas como um misto de intervenções e invenções ou intervenções inventivas, se não invenções que atuam “entre”, quando não



intervindo no mundo histórico social, em termos de recepção prevista e anunciada, em um jogo de palavras alusivos às marcas ficcionais que permeiam os ensaios, bem como pronunciamentos políticos eivados de ficcionalidade.

Na sua primeira antologia de contos, *Vozes anoitecidas*, Mia Couto adapta o conto ao universo cultural africano, evocando a marca da oralidade que alimenta ficcionalmente cada uma das narrativas, que são, segundo nos alude o título, “vozes” vestidas de palavras. O mesmo acontece com a coletânea de contos *Estórias abensonhadas*, que também nos sugere, já na capa, estórias populares e cotidianas orais circundantes do imaginário moçambicano. Os gêneros literários ficam, nesse sentido, em trânsito, fluidos, circulares, subvertendo, assim, a relativa previsibilidade estrutural que os circunscrevem.

Mia Couto é, sem dúvida, uma voz privilegiada, com amplo alcance de recepção e crítica, servindo de porta de entrada para vários leitores que se interessam pelas literaturas africanas, embora se reconheça a necessidade de essa porta ser também ponte de acesso a outros escritores e escritoras menos conhecidos e com isso a outras leituras das várias “Áfricas” que há na África. Este escritor moçambicano é um fecundo engenheiro de palavras e estórias, e por ser um grande ouvinte das vozes que compõem o vasto repertório moçambicano, é também um tradutor de vozes e silêncios, um articulador de linguagens das tradições nas inconstâncias das modernidades, que ficcionaliza nas ambientações locais abordagens nacionais, continentais, também universais. Como descrito por ele próprio, “sou um branco que é africano; um poeta que escreve em prosa; um homem com nome de mulher; um cientista que tem pouca certeza sobre a ciência; um escritor em terra de oralidade”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Palavras proferidas por Mia Couto. Cf.: COUTO, Mia; AGUALUSA, José. *A graça que o mundo tem*. Entrevista concedida a Anabela Ribeiro, publicada em 8 de junho de 2014. Disponível em <https://www.publico.pt/2014/06/08/culturaipsilon/noticia/a-graca-que-o-mundo-tem-1638869>. Acesso em 10 de abril de 2017b.

## 2.1 O ESCRITOR ENTRE O EU, O NÓS E O ELES: “EU NÃO TENHO RAÇA”<sup>29</sup> – DIZ MIA COUTO

*No mundo que combato  
morro  
No mundo por que luto  
nasço.  
Mia Couto<sup>30</sup>*

*Um homem não é uma margem que  
apenas existe de um ou outro lado.  
Um homem é uma ponte  
ligando as diversas margens...  
Mia Couto (2005)*

O conhecimento desses elementos entrelaçados, vocalidade e escrita em caracteres ocidentais, tradições em modernidades, cotejado com a biografia e as circunstâncias sociopolíticas e culturais deste escritor, marca a estreita relação da sua produção com a terra e o povo moçambicanos, trabalhados sob o prisma da diversidade e das tensões crescentes.

Mia Couto nasceu na cidade de Beira, província de Sofala – cidade esta que, conforme o próprio Mia, “era muito conflituosa porque a fronteira entre os brancos e pretos era muito misturada, muito ‘atravessada’” (COUTO, 2002), fazendo-o compreender como “o país tem países diversos dentro, profundamente repartido entre universos culturais e sociais variados” (COUTO, 2002). De acordo com o escritor, viver em Beira fez com que ele estivesse diante do racismo, sem disfarces, pois havia uma “fronteira entre brancos e negros muito atravessada, num quase *apartheid*” (COUTO, apud CHABAL, 1994, p. 275), em que os brancos portugueses ficavam nas “casas de alvenaria” e os negros nas “casas de caniço”, opondo-se de lados em ruas símiles. É filho de portugueses que foram para Moçambique na década 1950, decisão motivada pela expectativa do pai em seguir carreira jornalística – sem oportunidades em Portugal em função da crise de 1929, que criara uma grande escassez de empregos –, e da pretensão da família de começar uma vida nova.

Apesar de ter progenitores portugueses e ser branco, Mia Couto sente-se culturalmente como um mestiço<sup>31</sup>, “mulato não de raças, mas de existências”<sup>32</sup>,

---

<sup>29</sup> COUTO, Mia. *Mia Couto e o exercício da humildade*. Entrevista concedida à Marilene Felinto. Mundo, Folha de São Paulo. Publicada em 21 de julho de 2002. Disponível em: <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm> Acesso em: 06 de junho de 2016c.

(COUTO, 1996, p. 85), não se considera um escritor português nascido em Moçambique, pelo contrário, ele se reconhece como um escritor moçambicano que vê no país onde nasceu e sempre viveu o território de sua geografia afetiva e cultural:

Sou um escritor moçambicano, eu não me considero português. Quer dizer, eu sei que eu tenho um lado português, mas não sou português. Não por uma razão de nascimento no sentido geográfico, mas porque eu só me concebo... aquilo que me falta ainda nascer só pode nascer lá [em Moçambique], nesse sentido. As vezes que eu nasci, todas elas foram lá e acho que ainda eu vou nascer, são lá. É mais nesse território da fé, no território da minha geografia cultural que está ali em Moçambique. Obviamente não tenho nenhuma briga com aquilo que é minha herança portuguesa, gosto dela. Se há alguma coisa que eu possa dizer que eu sou, eu sou dali, daquele Moçambique, sim (COUTO, 2006)<sup>33</sup>.

Em entrevistas outras, Mia Couto, em suas reflexões e afirmativas acerca da sua família, recorda que a identificação e o sentimento de pertença a Moçambique atingiram também seu pai e irmãos. Rememora ainda que o seu genitor fora várias vezes acusado de traição pelos conterrâneos, na transição da independência, quando atuou como jornalista em apoio a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). O próprio Mia Couto esteve mais próximo da FRELIMO quando, em 1971, foi morar em Lourenço Marques (atual Maputo), tornando-se um efetivo colaborador pelas vias jornalísticas até o período de pós-independência, quando, inclusive, abandona o curso de medicina e passa a dedicar-se integralmente ao jornalismo e na divulgação ideológica anticolonialista.

Entretanto, para alguns, há um percurso “mais vertical” para ser “efetivamente” um moçambicano. É o que ocorre com o escritor e professor Alberto Viegas, considerado um *sage*<sup>34</sup> *filosófico* pelo filósofo moçambicano José Castiano,<sup>35</sup> que lhe

---

<sup>31</sup> “Não me sinto como um representante da raça branca, eu sinto que sou um mulato, culturalmente.”. COUTO, Mia. *Mia Couto e o exercício da humildade*. Entrevista concedida a Marilene Felinto. Mundo, Folha de São Paulo. Publicada em 21 de julho de 2002. Disponível em: <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm>. Acesso em: 06 de junho de 2016c.

<sup>32</sup> “Bem vistas as contas, todos nós somos mulatos. Só que, em alguns, isso é mais visível por fora”. (COUTO, 1996, p. 85).

<sup>33</sup> COUTO, Mia. *Mia Couto revisitado*. Entrevista concedida ao Digestivo Cultural, feita por Elisa Andrade Buzzo. Publicada em 14 de setembro de 2006. Disponível em: [http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=2047&titulo=Mia\\_Couto\\_revisitado](http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=2047&titulo=Mia_Couto_revisitado). Acesso em: 05 de junho de 2016b.

<sup>34</sup> Um *sage* é uma pessoa sábia numa comunidade que pode ser alfabetizada [em termos de educação formal e de tecnologias] ou não, da qual dependem os residentes da comunidade em que vive porque ele é o guardião dos segredos [oraculares] mais profundos desta mesma comunidade. (CASTIANO, 2014, p. 42).

<sup>35</sup> Ver o livro *Filosofia Africana: da Sagacidade à intersubjectivação* com Viegas. Editora Educar, Moçambique, 2014, p. 163-164.

faz vários questionamentos em entrevista recente, dentre os quais “O que é ser moçambicano?”<sup>36</sup>; que suscita esclarecedoras respostas trocadas entre ambos:

Alberto Viegas: Ser moçambicano é ter nascido em Moçambique, é ter um governo moçambicano, ser dirigido por moçambicanos. J.P.C.: Ser dirigido por moçambicanos? Moçambicanos sim, por que se eu sou moçambicano e outro vem dirigir [...]; é como fizera os portugueses; impuseram-me ser português, encontraram pessoas em Moçambique: “você são português!” mas Portugal está na Europa....umas pessoas eram consideradas civilizadas, outras pessoas eram consideradas indígenas, esta a ver? Então ficamos assim, aí já não éramos moçambicanos; e ninguém dizia eu sou moçambicano de pés juntos; pior, quando fosse moçambicano de raça branca, nunca dizia que é de Moçambique. J.P.C.: Portanto, ter nascido em Moçambique, ser dirigido por moçambicanos; há uma terceira característica? A.V.: Falar a língua moçambicana, sim, como é que sou de Moçambique e não conheço nenhuma língua moçambicana? J.P.C.: Juntamente com o português ou falar só a língua? A língua portuguesa, por enquanto, servia para entendermo-nos uns aos outros, porque já se falava mais ou menos de ponta a ponta era Moçambique; o português já se falava quase em todo lado, mas as nossas línguas são muito diferentes; cada um deve valorizar a sua língua (...) (CASTIANO, 2014, p. 164).

Apesar desse posicionamento de Viegas, sabe-se, a partir de estudos do antropólogo Omar Ribeiro Thomaz<sup>37</sup>, que, a rigor, ser moçambicano, sobretudo após o período da independência política do país, não se pautou em uma política racialista, isto é, todos seriam moçambicanos independentemente de raça, etnia ou origem, incluindo o local de nascimento. Nesse sentido, todos aqueles que desejassem ser moçambicanos, assim o seriam, ainda que não tivessem nascido em Moçambique, ou não fossem negros nem possuíssem antepassados oriundos de lá, como muitos sempre se referenciaram. Na constituição da República de Moçambique, é explícito o princípio de nacionalidade adquirida, conforme se verifica nos artigos 26 e 27 abaixo:

Adquire a nacionalidade moçambicana o estrangeiro ou a estrangeira que tenha contraído casamento com moçambicana ou moçambicano há pelo menos cinco anos, salvo nos casos de apátrida, desde que, cumulativamente: a) declare querer adquirir a nacionalidade moçambicana; b) preencha os requisitos e ofereça as garantias fixadas por lei. 2. A declaração de nulidade ou a dissolução do casamento não prejudica a nacionalidade adquirida pelo cônjuge. Artigo 27 (Por naturalização) 1. Pode ser concedida a nacionalidade moçambicana por naturalização aos estrangeiros

<sup>36</sup> Idem, ibidem.

<sup>37</sup> Ver THOMAZ, Omar. Relações raciais em Moçambique. In: PEIXOTO; PONTES; SCHWACZ (orgs.). *Antropologias, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, p. 199-217.

que, à data da apresentação do pedido, reúnam cumulativamente as seguintes condições: a) residam habitual e regularmente há pelo menos dez anos em Moçambique; b) sejam maiores de dezoito anos; c) conheçam o português ou uma língua moçambicana; d) possuam capacidade para reger a sua pessoa e assegurar a sua subsistência; e) tenham idoneidade cívica; f) preencham os requisitos e ofereçam as garantias fixadas por lei. 2. Os requisitos constantes das alíneas a) e c) são dispensados aos estrangeiros que tenham prestado relevantes serviços ao Estado moçambicano, nos termos fixados na lei (MOÇAMBIQUE. Constituição da República Federativa de Moçambique. Maputo, Moçambique: 2004, p. 64).

A família de Mia Couto está entre os não nascidos em Moçambique, e ele, por sua vez, pertence a uma minoria branca, nascida em Moçambique, porém sem ancestrais na/da terra. Isso, entretanto, não tem muita importância para o escritor, que se considera tão moçambicano como qualquer outro, visto que nasceu, criou-se, escolarizou-se, reconhece-se como um dos que lutaram (e lutam), ainda que simbolicamente, pela independência política e epistemológica do país, além de identificar-se, como já dito, com aquela geografia cultural e afetiva, e tudo isso é perceptível na literatura desse autor. Participou como jornalista das atividades da FRELIMO, e por entre os jogos de palavras e de ideias extensivos à literatura, associa vida e luta sob diferentes acepções, como no texto em epígrafe a esta seção: “No mundo que combato/morro/No mundo por que luto/nasço (COUTO, 2009, p.13). Mia Couto, em todos os gêneros que perfaz, confessa-se como um alguém que tem seus sentimentos, vivências e pontes de partidas ambientados em Moçambique, a exemplo de como ele começa a antologia *Estórias abensonhadas*:

Estas estórias foram escritas depois da guerra. Por incontáveis anos as armas tinham vertido luto no chão de Moçambique. Estes textos me surgiram entre as margens da mágoa e da esperança... Essas estórias falam desse território onde vamos refazendo e vamos molhando de esperança o rosto da chuva, água abensonhada... (COUTO, 2012, p. 5).

Entretanto, o fato de tratar-se de um escritor africano branco de alta representatividade internacional gera debates e discussões em torno da figura de Mia Couto. Ainda em entrevista concedida a Marilene Felinto, ele é questionado – numa frase construída com termos imprecisos e reducionistas –, “se existe uma falta, em Moçambique, de um escritor, uma voz negra”, a resposta foi a seguinte:

Tenho uma opinião dividida. Por um lado, eu acho que não tem nenhum sentido falar em raças quando tu falas em literatura. Obviamente quando tu perguntas "falta", é "falta" para quem? Para a própria literatura? Essa seria a grande questão. Será que a literatura vive desse tipo de representações? Por sexo, por raça? Mas, por outro lado, eu entendo que o país precisa se rever naquilo que é alguém que constitui sua raça dominante. E entendo que isso é um processo que tem que acontecer e já está acontecendo, não pode acontecer administrativamente, não podes promover. Obviamente os grandes escritores de Moçambique são vários, estão surgindo e são todos de raça negra. Eventualmente haverá um mestiço. Porque não há nenhuma hipótese. Só para se ter uma ideia, se os brancos moçambicanos forem 5 mil, já são muitos. Em um país de 17 milhões de habitantes, isto não tem significância nenhuma, este é um grupo condenado à extinção. Os mestiços serão quantos? 30 mil? 40 mil? (COUTO, 2002).

Embora desloque e descentralize o conceito de raça conforme entronizado pelos europeus, e entenda que a literatura não deve ser necessariamente pensada a partir de referências raciais ou sexuais (gênero e sexualidade), Mia Couto entende que, em um país onde 99% da população é negra, haveria necessidade de “se rever” em personagens que “constitu[em] sua raça dominante”. Além de haver negado para si uma raça definida nos moldes ocidentais, declarando “Eu não tenho raça. Minha raça sou eu mesmo” (COUTO, 2013a, p. 5), Mia Couto vê-se como um “mulato cultural”, familiarizado com o universo negro e que, talvez por isso, pense seus personagens majoritariamente negros:

Eu, quando escrevo, na minha cabeça estou construindo personagens, e obviamente que são negros, quase todos eles, a não ser que eu identifique-o de outra maneira. Porque este é o meu mundo, é o mundo que eu vivi, que eu nasci e, por osmose, quando chego à Europa, fico admirado primeiro por uma sensação de ver tantos brancos. É a primeira reação que eu tenho, de que não estou no meu lugar, porque há muitos brancos. Então, naturalmente na minha cabeça, quando construo um personagem, ele surge negro, porque sou moçambicano. Mas pode surgir outra coisa, claro (COUTO, 2002).

O escritor, em alguns de seus textos de opinião, critica essa “reivindicação” por um autor ou uma escrita “autenticamente africano[a]”, esse questionamento étnico-racial que gira em torno dos autores africanos, pois, segundo ele, exige-se justificação demais de um escritor africano, o que, porém, não é exigido de um europeu ou um americano:

Exigem-se provas de autenticidade. Pergunta-se até que ponto ele é etnicamente genuíno. James Joyce corresponde ao padrão cultural

desta ou daquela etnia europeia. Por que razão os autores africanos devem exhibir tais passaportes culturais? Isso acontece porque se continua a pensar a produção destes africanos como algo do domínio antropológico ou etnográfico (COUTO, 2005, p. 63-64).

Na tentativa, entretanto, de se pensar nas inumeráveis identidades que o sujeito constrói, sem aprisionar-se no essencialismo de atribuir ao africano a condição unívoca de ser negro, tradicional e/ou rural, dispensando as complexidades e diversidades que pairam naquele continente, Mia Couto, por vezes, tende a um discurso possivelmente homogeneizante, quando, por exemplo, afirma que “cada homem é uma raça”, “a pessoa é uma humanidade individual”, “a minha raça sou eu” (COUTO, 2013a, p. 2), ou “eu acho que não tem nenhum sentido falar em raças quando tu falas em literatura” (COUTO, 2002), porquanto, além de intuir algo homogêneo, pressupõe, talvez, uma dispensabilidade em torno do foco nas discussões acerca de raça e, portanto, do racismo; não considerando a literatura, por exemplo, como dispositivo de poder e como forma de representação inclusiva e democrática.

O que, além do mais, é algo notadamente controverso na narrativa “O Embondeiro que sonhava pássaros” (COUTO, 2013a, p. 59) – em que algumas dessas frases supracitadas são cunhadas – é que elas se referem a um personagem, o vendedor de pássaros (COUTO, 2013a, p. 59), que foi notadamente perseguido e agredido pelos colonos portugueses ao longo da estória pelo fato de ser negro e trafegar em “espaço branco”. Porém, apesar de todas as perseguições e agressões que ocorrem no enredo, na página inicial de *Cada homem é uma raça* (2013a), há o seguinte “extrato das declarações do vendedor de pássaros” a título de epígrafe geral da obra:

Inquirido sobre a sua raça, respondeu:  
 – A minha raça sou eu, João Passarinheiro.  
 Convidado a explicar-se, acrescentou:  
 – Minha raça sou eu mesmo. A pessoa é uma humanidade individual.  
 Cada homem é uma raça, senhor polícia.  
 (COUTO, 2013a, p. 8)

Mia Couto critica “os caçadores da virgindade étnica e racial” (COUTO, 2005, p. 60) africana, aqueles que buscam por uma essência africana, uma raiz através de uma aparência genuína, de uma pureza idílica, encontrada unicamente no passado ou naquilo que se parece com essa ancestralidade. O escritor ressalta “quantos Moçambiques” existem em Moçambique, quantas “realidades histórias” (COUTO, 2005, p. 86) atravessa[ra]m o país; e tais mudanças marcaram também o sentido de ser moçambicano.

De acordo com Mia Couto, nas décadas de 1970-80 a identidade moçambicana era simples e homogênea: “ser moçambicano e ponto final”, o que significava não mais se conceber, nessa época, como “macuas, macondes, pretos, mulatos, brancos...” (COUTO, 2005, p. 86), isto é, outras identidades emergiam e coexistiam com o sentimento de pertença de “ser moçambicano”. Pode-se ser diversas coisas, mas o erro se configura em um pensamento que contempla apenas uma identidade única, essencialista e imutável, ou criar hierarquias entre as múltiplas identidades, negando e silenciando outras, sob pena de assemelhar-se à lógica colonial, de “ironicamente, para negarem a Europa, acabar abraçando conceitos coloniais europeus” (COUTO, 2005, p. 62). De modo símile, Trajano Filho e Dias (2014, p. 13) aponta para uma possível “continuidade de alguns aspectos do modo colonial de organizar a vida social pela força hegemônica do mapa mental obsessivamente construído pelas mãos dos agentes do colonialismo”, e o pensamento monolítico é um deles:

Alguns se apressam a encontrar uma essência para aquilo que chamam de «africanidade». *Na aparência, eles estão ocupados em encontrar uma raiz para o orgulho de serem africanos. Mas, afinal, eles se assemelham à ideologia colonial.* África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender e de caber nos compêndios de africanistas. O nosso continente é o resultado de diversidades e de mestiçagens.

[...] Os intelectuais africanos não têm que se envergonhar da sua apetência para a mestiçagem. Eles não necessitam de corresponder à imagem que os mitos europeus fizeram deles. Não carecem de artifícios nem de fetiches para serem africanos. Eles são africanos assim mesmo como são, urbanos de alma mista e mesclada, porque África tem direito pleno à modernidade, tem direito a assumir as mestiçagens que ela própria iniciou e que a tornam mais diversa e, por isso, mais rica.

A verdade é que não existe ninguém que seja “puro”. A nossa espécie humana é toda ela feita de mestiçagens. Há milhões de anos que nos andamos cruzando, trocando genes, traficando valores. Fomos capazes de sobreviver por causa dessa diversidade. Não há nesta sala ninguém que não possua uma identidade múltipla e plural. As identidades são como os dedos da mão. De quando em quando, há um desses dedos que incha e não deixa ver os restantes dedos. Houve dias que fomos mais de uma etnia, de uma religião, de um clube. Mas as mãos continuam sempre compostas por múltiplos dedos (COUTO, 2005, p. 60-61;89).

Para apontar o equívoco que permeia esse pensamento unívoco, o escritor moçambicano ressalta em seu discurso a “apetência africana à mestiçagem” de modo a combater esse “pensamento afrocentrista”, essencialista que alguns africanos e não africanos têm. Mia Couto, tal como outros intelectuais e escritores africanos, rebate em



seus textos e entrevistas de opinião o essencialismo identitário reduzido a questões de ordem biológica, racial e histórica de fonte única, concebendo-o, hoje, como um projeto destinado à falência, uma vez que, conforme analisa Achille Mbembe,

Tentativas de definir a identidade africana de forma simples e clara têm ao longo do tempo geralmente falhado. Outras tentativas parecem estar tendo o mesmo fim, já que a crítica das imaginações africanas sobre o eu e o mundo permanece presa dentro de uma concepção de tempo como espaço e de identidade como geografia. (...) Para ser exato, não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, que possa ser nomeada por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas... Tampouco as formas desta identidade e seus idiomas são sempre idênticos. Isto posto, elas não podem ser reduzidas a uma ordem puramente biológica baseada no sangue, na raça ou na geografia. Nem podem se reduzir à tradição, na medida em que o significado desta última está constantemente mudando (MBEMBE, 2001, p. 208-209).

Como posto nas reflexões de Stuart Hall, as identidades não estão meramente alicerçadas numa recuperação intacta de um passado expectante por ser descoberto, e que, ao sê-lo, “há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela eternidade” (HALL, 2002, p. 69), contudo, as identidades são “os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionam, e pelas quais nos posicionamos nas narrativas do passado” (HALL, 2002, p. 69), atentando-se, assim, à dinâmica performativa de formação das identidades, predominante hoje em contextos pós- e neocoloniais – muito embora se reconheça e demarque-se aqui a importância de essencialismos em contextos de luta e afirmação identitária.

De maneira geral, a reivindicação de Mia Couto contra a visão redutora e monolítica acerca de Moçambique/África adquire muita relevância hoje, visto que muitos intelectuais, como já discutiu Appiah (1997, p. 95), “ficam cegos para o fato de que suas demandas nativistas habitam uma arquitetura ocidental”. Nesse sentido, não se pode enxergar a África hoje com termos simplórios, diante das diversas e já amplamente discutidas complexidades socio-históricas que a perfazem.

Achille Mbembe (2001, p. 205) destaca que a unidade racial africana “é um mito”, e que, atualmente, a categoria “branco” não pode mais ter a mesma significação que no tempo do colonialismo e do *apartheid*, pois que a experiência de africanos de origem europeia continua diversificando-se e pluralizando-se no continente, no qual as formas em que estas experiências são imaginadas não só pelos próprios brancos, mas

também por outros, não são mais as mesmas, conquanto se reconheçam as desigualdades de poder e de acesso e os estereótipos de violência e racismo permaneçam.

Quando se tornou Doutor *Honoris Causa* pela Universidade Politécnica de Maputo, Mia Couto trouxe uma análise parecida a de Mbembe, quando afirma que não se pode mais criar “categorias de moçambicanos”, considerando uns mais autênticos que outros por conta de seus traços fenotípicos, pois que as categorias raciais, na atualidade, possuem outras significações, ainda que haja um legado negativo de desigualdades e racismo fruto do colonialismo e do *apartheid*.

É difícil imaginar quanto, mesmo ouvindo, poderemos ser surdos [...]. E é quase um paradoxo: porque se ocupam páginas inteiras dos jornais a dizer que os “Outros” não devem ser ouvidos. Gastam-se horas de programação radiofônica e televisiva para dizer que os outros não disseram nada. Esses “outros” que querem questionar o que fazemos, esses outros são “estranhos”, a caminho mesmo de serem “estrangeiros”. A verdade, porém, é que ninguém pode anular a existência desses “outros”. Ninguém pode negar que são moçambicanos [...]. Está é uma mesma família que dispõe de uma única casa. Não existe outro lugar, não existe outro destino senão este que dá pelo nome de Moçambique. [...] Durante muito tempo houve quem sugerisse que havia categorias de moçambicanos, uns mais autênticos que os outros. Ainda hoje há quem avalie os outros pela *cor de sua pele* [...] (COUTO, 2015)<sup>38</sup>.

Em Angola, por exemplo, o escritor João Melo propõe, em seu livro de contos *Filhos da Pátria* (MELO, 2008), algumas discussões em torno da possibilidade ou não de uma autenticidade africana, em que o personagem Charles Dupret, protagonista do conto “Efeito Estufa”, ganha maior destaque. Na narrativa o personagem preto é descrito como sendo um “acérrimo defensor da autêntica angolidade” em termos superlativos de uma credencial de distinção. Para o personagem Dupret, a identidade angolana estava necessariamente vinculada ao fato de ser negro, ou mais designadamente de ser um “autêntico negro angolano” (MELO, 2008, p. 60). Na narrativa – marcadamente irônica e crítica de João Melo – somente os negros nascidos em Angola, portadores dos estereotipados parâmetros fenotípicos de cor da pele e cabelo poderiam se considerar e ser considerados autênticos angolanos (SANTOS, 2016, p. 15). A aparente “psicose” contraditória e essencializada deste personagem

---

<sup>38</sup> Discurso publicado no portal de notícias “Folha de Maputo”. *Aula de Mia Couto durante a cerimônia de Doutor Honoris Causa*, em 2 de setembro de 2015, na Universidade Politécnica de Maputo. Disponível em: <http://www.folhademaputo.co.mz/pt/noticias/aula-de-mia-couto-durante-a-cerimonia-doutor-honoris-causa-completa/>. Acesso em: 28 de abril de 2016a.

parece o ter levado à loucura, em face das inumeráveis outras características que agregam, em um contexto pós- e neocolonial, o que é “ser angolano”, como o é em “ser moçambicano”, “africano”, etc., perpassando os seus conceitos reducionistas, como podemos atestar no término do conto:

A verdade é que, a partir dali os acontecimentos precipitaram-se irremediavelmente. Até ao fatídico dia já anunciado no início desta estória, quando – era o que faltava dizer – o estilista foi visto em plena Mutamba, em cima de uma espécie de passarela colocada sobre uma fila de cinco contentores de lixo, disfarçado de Michael Jackson, com um pedaço de *gadus morrhua* em cada mão, ensaiando uma coreografia absolutamente original (MELO, 2008, p. 72, grifos do autor).

Kelly Ane Santos (2016, p. 43) vai pontuar que no final da narrativa ocorre um deslocamento do personagem Charles Dupret “do luxo ao lixo, entre um suposto estado ainda de sanidade e a total loucura”. O desfecho da narrativa parece sinalizar para um estado de declínio do personagem, que também pode sugerir como as suas inflexíveis ideias partiam de uma mente “desconectada da realidade”. De acordo com Santos (2016, p. 43), “nessa perspectiva crítica, as ideias radicais sobre a identidade negra e sobre a identidade cultural angolana proclamadas por Dupret são alocadas no espaço do delírio e ou mesmo do descartável e do inapropriável”.

Ainda na coletânea de contos *Filhos da Pátria* (2008, p. 96), há uma segunda narrativa que também problematiza a questão identitária africana. A estória – palavra cara ao escritor – intitulada “Ngola Kiluanje” deslança a partir da relação sexual entre a brasileira carioca Jussara e o angolano António Manuel, narrador-personagem da narrativa (ressalte-se aqui a singularidade da narrativa que conta também com a presença atípica e assumida de um narrador-autor, que, talvez, possa ser lido como o próprio João Melo). O “angolano, embora branco”, como ele próprio se descreve, começa sua narrativa meditando acerca do porquê de nos momentos de “entusiasmo sexual” Jussara sempre o chamar de *nego* e *Ngola Kiluanje*<sup>39</sup>, embora ele fosse branco e ter como nome António. A partir dessa reflexão, o angolano explicita por que se autorreconheceu como “angolano, embora branco”, esclarecendo que a concessiva

---

<sup>39</sup> Ngola Kiluanje (1515-1556) foi o líder do potentado mais destacado do Antigo Reino do Ndongo, sendo conhecido por Ngola A Kiluanje Inene (o Grande Ngola). Ngola A Kiluanje Inene fundou uma dinastia do que mais tarde se havia de vir a conhecer como o Reino de Angola, que então compreendia, entre outros, os distritos da Ilamba, do Lumbo, do Hari, da Quissama, do Haku e do Musseke. In: PONTE, Helder. *Os Ngolas*. Disponível em: <http://introestudohistangola.blogspot.com.br/2006/05/31-donde-vem-o-nome-angola.html>. Acesso em: 2 de janeiro de 2017.

“embora” não fora um ato falho, mas que a “a verdade é que a maioria do povo não nos aceita como autênticos angolanos e ainda acredita que todos os brancos são colonos, mesmo que tenha havido alguns que lutaram com armas na mão contra o colonialismo.” (MELO, 2008, p. 97); inclusive a própria Jussara, quando o conheceu, admirou-se quando ele disse ser angolano, por ele não ser preto. Narrador-personagem e narrador-autor, juntos, explicam a trajetória de vida de António e sua família, o porquê de migrarem de Angola a Lisboa, de Lisboa ao Brasil (primeiro Recife, depois Rio de Janeiro); porém, a problematização maior da narrativa é retomada quando António, após concluir os estudos de engenheiro, avisa ao seu pai que deseja regressar a Angola, mas recebe incisivas contrarrecomendações:

[...] O colonialismo fez muito mal aos pretos. (...) É natural que eles agora não aceitem que os brancos também queiram ou possam ser angolanos, pois, por mais dificuldades que tenhamos em aceitá-lo, o facto é que nós éramos a face visível imediata do colonialismo e da exploração de que eles eram vítimas, ainda que muitos de nós, nascidos lá ou não, não tivéssemos nada a ver directamente com isso e também já nos sentíssemos tão filhos da terra como os pretos... Mas, segundo me disseram, até alguns brancos que lutaram pela independência do país estão a ter problemas... Estás preparado para ser “cidadão de segunda” no teu próprio país? (MELO, 2008, p.106).

*A priori*, António, após o discurso paterno, fraqueja na ideia de voltar a sua terra natal, mas Jussara o encoraja a seguir intemorato na decisão, dizendo-lhe que “Cada um deve lutar onde seu coração estiver”. O mais interessante está por vir: quando o narrador-personagem António confessa à namorada os temores que o conselho de seu pai suscitaram, a personagem Jussara recorda de um episódio que ocorreu em um Simpósio de Literatura Africana em Língua portuguesa no Rio de Janeiro, em que um militante do Movimento Negro brasileiro questionou a presença de um escritor angolano branco na reunião, recebendo, fato contínuo, a seguinte resposta do dito escritor: “Meus senhores, se pensam que eu vou pedir desculpas por ser branco, estão muito enganados!...” (MELO, 2008, p. 111). Este episódio, com as proporções cabíveis de uma ficção, realmente teria ocorrido em um evento de temática africana e, segundo informações imprecisas, o escritor que protagonizou pode ter sido Luandino Vieira, Manuel Rui, Pepetela ou até mesmo o próprio João Melo. De todo o modo, o episódio ficcional, e também factual, traz à baila as tensões e estereótipos que envolvem as literaturas africanas, interna e externamente às respectivas sociedades, em termos de embates raciais, fenotípicos, à volta dos escritores mais divulgados, predominantemente

homens brancos e mestiços. A narrativa de Melo aprofunda a questão apontando mecanismos de poder e de memória presentes sob reversão na pós-colonialidade:

Sentindo-se instigada por essa resposta [a do escritor branco], a Jussara aproximou-se do referido escritor e teve com ele longos papos sobre Angola, o Brasil, as contradições raciais existentes em ambos os países e no mundo em geral, os preconceitos, os estereótipos e, principalmente, sobre esse profundo e terrível paradoxo que faz com que os antigos humilhados sejam, assim que o podem, irremediavelmente tentados a humilhar todos aqueles que identificam, acertadamente ou não, com os seus velhos opressores. “Todas as generalizações são fascistas!”, dizia ele (MELO, 2004, p. 111).

No romance *O ano em que Zumbi tomou o Rio*, de José Eduardo Agualusa (2002, p. 74-75), ocorre também uma referência bastante satírica a um evento de escritores africanos de língua portuguesa sucedido também no Rio de Janeiro — assim como na estória de João Melo. Em dado capítulo da narrativa longa, o personagem Francisco Palmares aguarda no aeroporto do Galeão três escritores africanos que chegariam para compor o mencionado evento, de modo a recepcioná-los cordialmente; porém, ao ver o “sujeito mestiço junto à porta de saída dos passageiros” (2002, p. 75), segurando um cartaz em referência ao evento, começa a rir, e o riso vai se estendendo a gargalhada quando vê os outros escritores, que, sob sua óptica, eram “um *muadié*<sup>40</sup> fantasiado de africano. (...) Um, de compridas barbas brancas, rosto vermelho, ventre insuflado como de um baiacu (...) Outro, (...) alto e louro — lembra um viquingue” (2002, p. 74), denotando a sua total frustração ao ver homens mestiços e branco representando o país angolano. Um dos escritores angolanos recém-chegados ao aeroporto, ao ter sua nacionalidade questionada pelo brasileiro, rebate dizendo-lhe que ele também não se parecia um índio, insinuando que a expectativa de Francisco em receber homens negros não passava de mais um enraizado estereótipo em torno dos países africanos:

“Deve haver engano, senhor, estou esperando três escritores angolanos.”

“Precisamente. Somos nós.”

O brasileiro não sabe como exprimir a indignação que quase o sufoca. E esbraceja: “Os senhores?! Os senhores não estão parecendo africanos!”

---

<sup>40</sup> Do *kimbundu Muadiakimi*, é um termo usado na gíria luandense no sentido de indivíduo, fulano, tipo, gajo. Também acepção de senhor, geralmente branco como a maioria das elites locais. Disponível em: [http://www.multiculturas.com/angolanos/alberto\\_pinto\\_kimb\\_port\\_vocab.htm](http://www.multiculturas.com/angolanos/alberto_pinto_kimb_port_vocab.htm). Acesso em: 24 de abril de 2017.

“A sério? Você também não parece índio e, no entanto, presumo que seja brasileiro.”

“O que eu quero dizer é que os senhores não estão vestidos de africanos.”

“E o camarada? Onde deixou as penas? O cocar de penas? Esqueceu-se dele em casa? E a zarabatana<sup>41</sup>...”

(...) “Que pena! Os companheiros vão sentir sentir-se defraudados. Você sabe, a maioria dos brasileiros não imagina que possa haver angolanos brancos.” (AGUALUSA, 2002, p. 74-75).

Como pondera Achille Mbembe (2001), algumas versões das narrativas nacionalistas estabelecem uma vinculação quase indissociável entre raça e geografia. Com essa lógica, processos de configuração de identidades culturais considerariam necessariamente a geografia ou a geopolítica como lugar privilegiado, no qual se presume que “as instituições e o poder da raça (negra) ganhem corpo”. Mbembe (2001), porém, sugere que, “para nos afastarmos do ressentimento e da lamentação sobre a perda de um *nom propre*” (MBEMBE, 2001, p. 183), deve-se abrir um espaço intelectual para repensarmos aquelas temporalidades que estão se ramificando em diversos futuros diferentes, e, ao fazermos isso, abriremos caminhos para “a possibilidade de múltiplas ancestralidades”:

Nesta mitologia, os negros tornam-se cidadãos não porque são seres humanos dotados de direitos políticos, mas por causa tanto de sua cor, como do privilégio de sua autoctonia. As autenticidades territoriais e raciais confundem-se, e a África se torna a terra da gente negra. Já que a interpretação racial esta na base de uma ligação cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora do lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade. A ideia de uma africanidade não-negra é simplesmente impensável. Daí a impossibilidade de conceber, por exemplo, a existência de africanos de origem europeia, árabe ou asiática — ou a noção de que os africanos podem ter múltiplas ancestralidades (MBEMBE, 2001, p. 185).

Assim com João Melo e Agualusa, Mia Couto também traz à cena de seus textos algumas tensões que envolvem as questões raciais em Moçambique, e tece críticas severas ao pensamento de uma essência africana negra. Isso não somente em seus textos de opinião, como já visto, mas também revela essas contradições, com muita ironia, em textos narrativos, como se pode exemplificar na sua crônica *A porta*, que, não aleatoriamente, abre a coletânea de crônicas jornalísticas *País de queixa andar* (2003). Nessa crônica, com título já metafórico, remetendo à porta de acesso ao país, Moçambique, Mia Couto discute a diversidade racial do país. Nela é apresentado um

---

<sup>41</sup> Tubo comprido pelo qual se impelem, com sopro, setas, pedrinhas, grãos etc. (HOUAISS, 2009).

guardião da famigerada porta de acesso à nação, que nega a entrada de todos que tem cidadania moçambicana, seja por racismo, xenofobia, regionalismo ou tribalismo. A princípio, impede a entrada de um indiano no país, em seguida, a de um mulato, depois, impede um branco de adentrá-la, por fim, obstaculiza a entrada de um negro do norte e outro do sul de Moçambique. De tanto negar, “o porteiro voltou a guardar a chave, negando aceder o pedido”. A crônica é encerrada de maneira muito satírica:

Foi então que surgiu um estrangeiro, mandando em inglês, com a carteira cheia de dinheiro. Comprou a porta, comprou o porteiro e meteu a chave no bolso. Depois, nunca mais nenhum moçambicano passou por aquela porta que, em tempos, se abria de Moçambique para Moçambique (COUTO, 2003, p. 9).

Não bastasse o “despatriamento” dos cidadãos que compõem a diversidade racial de Moçambique serem “fundamentadas” pelos seus próprios preconceitos e alijamentos, a presença de um estrangeiro que compra tudo e fica com a chave deixa a ironia ainda mais ácida e a situação ficcional ridicularizada. De acordo com Hamilton (2010, p. 85), o estrangeiro que aparece e compra a porta e o porteiro simboliza o “portador da globalização econômica e cultural propagada desde a América do Norte e de outros países do mundo ocidental”. A presença do estrangeiro alerta que as discriminações pautadas em xenofobia, racismo, regionalismo etc. só fragilizam a nação, deixando sua “porta” aberta para possíveis invasões, sejam elas literais, como ocorreu na colonização, ou simbólicas, como tem sido desenvolvido com a globalização econômica e cultural.

Na sua primeira coletânea de crônicas publicada, intitulada *Cronicando*, a narrativa “*Mezungos*”<sup>42</sup> (COUTO, 1991, p. 97-100) adquire estatuto de exemplaridade no tratamento da estratificação social em Moçambique e ganha destaque irônico e crítico no que tange à diversidade racial moçambicana. A narrativa se ambienta em Inhaminga, vila do distrito de Cheringoma, província de Sofala, em Moçambique, lugar onde, segundo a estória, havia acontecido um seminário que culminou numa festa. A proposta do evento era discutir “a autenticidade africana”, e, conforme assegura ironicamente o narrador, “as conclusões foram mais que as intervenções”, isto é, as conclusões foram mais acentuadas que os debates, as trocas de opiniões, ideias, o que já possivelmente revela a pouca legitimidade da temática e das conclusões do seminário em si.

---

<sup>42</sup> *Mezungos*: termo dado a homens brancos em Moçambique (COUTO, 1991, p. 100).

De acordo com a estória, a “festa” foi interpelada pela presença de um intruso, um homem preto, bêbado, que se “automencionou” de Carlito Jonas, junto a ele, um cabrito “de pelagem de um lustro muito negro” (COUTO, 1991, p. 97). Entretanto, o bêbado estarrece e incomoda a multidão que compunha a festa não só pela sua embriaguez ou deixar-se acompanhar-se por um cabrito apresentado por ele como afilhado, mas sim por dirigir-se àqueles senhores como brancos, *mezungos*, patrões, e desculpar-se pela intromissão dele, um “preto pobre”, naquele recinto, cuja presença tinha como real intuito buscar o filho que estava naquele local, porquanto, de acordo com o Carlito Jonas, “filho nenhum dele poderia ali vingar... Meu filho, eu sei que estás aí, no meio dos *mezungo*. Apanha seu juízo, venha para casa” (COUTO, 1991, p. 98-99). O incômodo que emergiu fez com que tentassem retirá-lo do recinto, puxando-lhe o braço à força, porém “o intruso não resistiu, seu corpo se desfraldava ao sabor do empurrão. Simplesmente ele cobriu a boca com a mão e se inclinou numa semelhança de vênia... Aconteceu o despejo” (COUTO, 1991, p. 98-99), o homem bêbado então lamenta: “entra pouco e sai muito... lá se foi minha matapa<sup>43</sup>...”. Em seguida, um dos participantes do evento decide quebrar o silêncio e o incômodo que aquele “subentendido mal-entendido” gerava e diz:

*Nós somos negros, meu irmão. Somos pretos, como tu. Os olhos do intruso se arrelampejaram. Negros? E deitou a mão sobre a cara, tudo se afastou crendo que ele ia lançar nova vomitação. Contudo, o que saiu foi uma risada, uma gargalhada assente nos éés, parecia o cabrito se exercendo ventríloquo. Expliquem-lhe na língua dele, sugeriu uma voz. Mas o homem, o dito Carlito Jonas, levantando o braço, franzindo os sobreolhos, agravou a garganta: vocês são brancos disfarçados, mascarados com a minha raça, só estão a fazer pouco da gente, eu, aqui como me estou ver, não tenho medo com ninguém, não sou nenhum mijufas, vou queixar-vos, vamusembora Zequinha, vamos denunciar essas ocorrências. A coisa tinha ultrapassado as razoáveis medidas, já nem se podia tolerar, motivo por que teria um braço saído na direção do intruso, vai-te daqui seu *mamparra*<sup>44</sup> e chutos e murros e empurros... Homem e cabrito foram mandados para o anônimo escuro da noite [...] (COUTO, 1991, p. 99-100, grifos do autor).*

A crônica se encerra quando um dos ilustres participantes se ajoelha para limpar “o vomitado”, gerando consternações do tipo: “deixe isso, há empregados”, mas o voluntário limpador sussurra “me deixem”, e, por fim, pega o esquecido casaco do

<sup>43</sup> *Matapa*: prato típico do sul de Moçambique (COUTO, 1991, p. 100).

<sup>44</sup> *Mamparra*: indivíduo de baixa categoria social (COUTO, 1991, p. 101).



bêbado, a gravata do cabrito e “anônima-se” (COUTO, 1991, p. 100), tal como o preto e o cabrito nas “traseiras da noite”.

Como é possível notar, uma grande crítica permeia toda a narrativa, desde o início da crônica, quando já sugere que houve um seminário sobre autenticidade africana em que se chegou a muitas conclusões, embora sem as necessárias intervenções e debates de que necessitam a complexidade do tema. Em seguida, o protagonista Carlito Jonas cria uma ruptura àquilo que eles consideram como acabado e resolvido no seminário, quando invade o local, em flagrante angústia, na expectativa de remover seu filho daquele espaço que, sob a sua óptica, é composto por sujeitos que, embora tenham a mesma raça que ele, em realidade possuem os mesmos aparatos ideológicos de uma elite privilegiada e segregacionista branca, em que “de preto só se tem a aparência. No mais, pensa como europeu” (FANON, 2008, p. 73).

Recorda-se aqui que o nacionalismo negro africano possui alicerces que remetem à era colonial, como produto de um processo de resistência a forças econômicas, políticas e sociais de opressão. Desse modo, a noção de solidariedade negra e a identidade negra foram forjadas em oposição a forças que atuavam na imposição e afirmação de uma identidade desejosa de ser hegemônica. Como aponta Appiah (1997), uma vez que o valor das identidades é relativo, histórico e contextual, no cenário de lutas pela descolonização, o nacionalismo negro adotou um efeito prático divergente, mobilizando e agregando populações africanas e, às vezes, diaspóricas, contra as arbitrariedades do colonialismo. Para Achille Mbembe (2015), entretanto, as dissidências dos nacionalismos negros compostos em África tiveram de certa forma sua limitação. Tal limite seria ocasionado pela centralização discursiva dos intelectuais na crença do papel da raça como princípio de definição do que é ser negro e/ou africano, herdados, sobretudo, do movimento diaspórico pan-africanista.

Do ponto de vista diaspórico, de acordo com Elisa Nascimento e Charles Finch (2009, p. 45), o pan-africanismo foi “uma vertente abolicionista que advogava a emigração à África de negros formados no ocidente ou nas Américas, com o objetivo de fortalecer a África e fazer dela a base de defesa dos africanos na diáspora”, fazendo dela o alicerce de defesa dos africanos na diáspora. Os seus principais incentivadores consideravam a África como pátria da raça negra, acreditando, desse modo, que todos os negros do mundo estariam vinculados por compartilharem uma herança ancestral comum (APPIAH, 1997). Assim, a ancestralidade seria a égide do sentimento de união e solidariedade que agregaria os negros de todo mundo e os norteariam para uma efetiva

luta de emancipação racial, não obstante, Appiah (1997, p. 68) alerte que “seja o que for que os afro-americanos e os africanos tenham em comum, desde os chantis até os zulus, não se trata de uma única civilização”, defendendo, assim, que o possível equívoco do movimento pan-africanista foi ter adotado a noção biológica de raça para fundamentar todo pensamento e toda prática racista do ocidente, para, a partir dela, combater o racismo.

É nesse sentido que o preto Carlito Jonas — diametralmente oposto do supracitado protagonista “defensor da autenticidade africana” de João Melo, Charles Dupret — translada os quesitos que envolvem as características fenotípicas raciais que, para aqueles que acreditam em uma única possibilidade de autenticidade africana, “atestam” uma ascendência negra e os parâmetros necessários para conferir ao sujeito o direito de demonstrar o sentimento de pertença à nação, e acusa os seminaristas que participavam do evento de *mezungos* e patrões, estarrecendo-os de imediato, uma vez que são pretos: “Os senhores são brancos e branco é dono e patrão, mandador da ordem. Eu, aqui onde me estou ver, sou um pobre preto, acostumado da sua raça. (...) *Mezungo* não entende o sofrimento de um negro...” (COUTO, 1991, p. 98). O protagonista então subverte a noção de pertença e vinculação estabelecida pelo quesito racial e ancestral, visto que não os reconhece como igual, embora sejam pretos e moçambicanos.

É significativo considerar que o filho do bêbado estava presente naquele salão de ilustres seminaristas, e que, talvez, ao final daquela “rasura” provocada pela irônica lucidez do discurso de seu pai, recolhe o vômito dele — que pode ser alusivo à deferência que ele passa a dar ao pensamento paterno —, percebendo, desse modo, que não há conclusões acabadas acerca da autenticidade africana, sobretudo diante da cena por seu pai protagonizada, em que os intelectuais pretos daquele seminário nem sequer refletiram e ponderaram algo acerca do estranhamento proposto pelo Carlito, malbaratando-o por conta de sua “mamparra” ou condição social. Pelo contrário, apesar da temática do evento, os seminaristas não se perturbaram e simplesmente ignoraram totalmente o fato de serem enxergados como brancos, e normalizaram, sem maiores ressalvas, a festa interrompida pelo bêbado: “Aos poucos a alegria se recompôs, a música tomou o fundo, os pares se refizeram” (COUTO, 1991, p. 100). “O voluntário limpador do vômito”, por sua vez, opta por acompanhar seu pai no anonimato da noite, atendendo-lhe o pedido inicial de apartar-se daqueles “*mezungos* pretos” que ali estavam.

Talvez a precipitada culminância denunciada na narrativa de se chegar a inúmeras conclusões sem se alcançar a configuração ideal do debate complexo que a questão da autenticidade africana necessita, seja uma grande metáfora miacoutiana em torno dos debates sociais e raciais que circunscrevem África, que, segundo o escritor, é ainda lida e reduzida a uma entidade simples, fácil de entender:

Numa conferência (...) alguém me perguntou: o que é para si ser africano? E eu lhe perguntei, de volta: E para si, o que é ser europeu? Ele não sabia responder. Também ninguém sabe exactamente o que é africanidade. Neste domínio há muita bugiganga, muito folclore. Há alguns que dizem que o “tipicamente africano” é aquele que tem um peso espiritual maior. (...) Que nós, africanos, somos diferentes dos outros porque damos muito valor à nossa cultura. Um africanista em Praga disse que o que media a africanidade era um conceito chamado “ubuntu”. Ora todos estes pressupostos me parecem vagos e difusos... As definições apressadas da africanidade assentam nunca base exótica, como se os africanos fossem particularmente diferentes dos outros, ou como se as suas diferenças fossem o resultado de um dado de essência. África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender. O nosso continente é feito de profunda diversidade e de complexas mestiçagens. Longas e irreverentes misturas de culturas moldaram um mosaico de diferenças que são um dos mais valiosos patrimônios de nosso continente. (...) Não existe pureza quando se fala da espécie humana. Não há economia actual que não se alicerce em trocas. Pois não há cultura humana que não se fundamente em profundas trocas da alma (COUTO, 2005, p. 19).

Ainda refletindo sobre essa preocupação em torno de uma autenticidade africana ou de uma definição de africanidade, percebe-se muito comumente, como analisa e ilustra a intelectual e escritora nigeriana Chimamanda Adichie em uma de suas conferências<sup>45</sup>, que há muitas exigências em torno do escritor africano, uma necessidade insistente de “provas de autenticidade”, cobram deles e delas “passaportes culturais”, perguntam-lhes se o que escreve ou diz faz parte do repertório tradicional do seu “ser essencialmente africano”, olham-nos com desconfiança e expectativas eurocêntricas e de senso comum, embora tais exigências e atestados culturais não sejam cobrados por outros escritores de países e continentes outros:

Como um professor [norte-americano] que uma vez me disse que meu romance não era "autenticamente africano". Bem, eu estava completamente disposta a afirmar que havia uma série de coisas erradas com o romance, que ele havia falhado em vários lugares. Mas

---

<sup>45</sup> Conferência que Chimamanda Ngozi Adichie fez na organização não governamental TED, de título “O perigo da história única”, veiculado amplamente no YouTube. ADICHIE, Chimamanda. *O perigo da história única*, 2009, TED-YouTube. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>. Acesso em: 03 de abril de 2016.

eu nunca teria imaginado que ele havia falhado em alcançar alguma coisa chamada autenticidade africana. Na verdade, eu não sabia o que era "autenticidade africana". O professor me disse que minhas personagens pareciam-se muito com ele, um homem educado de classe média. Minhas personagens dirigiam carros, elas não estavam famintas. Por isso eles não eram autenticamente africanos (ADICHIE, 2009, 7'31'').

Por outro lado, o que pode nos leva a pensar que o discurso de Mia Couto derrapa para uma tendência lusotropicalista<sup>46</sup> é a recorrente menção à mestiçagem como mecanismo para afugentar as problemáticas existentes a respeito das relações étnico-raciais em Áfricas, porquanto em todas as suas intervenções acerca do tema ocorre referência à mestiçagem como algo inato ou uma propensão natural do continente africano, desviando-se, assim, da discussão central em torno de raça — “O nosso continente é resultado de mestiçagens (...). E se nos mestiçamos significa que alguém mais, do outro lado, recebeu algo que era nosso (...). África tem direito a assumir as mestiçagens que ela própria iniciou e que a tornam mais diversa” (COUTO, 2005, p. 60-61); “O nosso continente é feito de profundas diversidade e complexas mestiçagens” (COUTO, 2005, p. 19).

Como já mencionado, o escritor e biólogo apreende o sentido de raça como algo “individual”, universalizado, desde que para ele a “pessoa é uma humanidade individual”, “cada homem é uma raça”, ou “minha raça sou eu mesmo”, a ponto de parafrasear a filósofa francesa Simone de Beauvoir dizendo: “Ninguém nasce desta ou daquela raça. Só depois nos tornamos pretos, brancos ou de outra qualquer raça”<sup>47</sup> (COUTO, 2005, p. 88). Nota-se, porém, que essa via discursiva de certa forma silencia e enfraquece as discussões em torno dos locais de poder e hierarquias pautadas pela raça, indo ao encontro de posições conservadoras, colonialistas e racistas, tanto em Moçambique, como em África em geral — sobretudo devido ao fato de Mia Couto ser uma voz privilegiada e de ampla ressonância — e, com as devidas peculiaridades, no Brasil, ao considerar aceita e acabada a condição de mestiços sem debater as

---

<sup>46</sup> Gilberto Freyre afirma que Portugal teria iniciado no século XV “um novo tipo de civilização”, devido ao seu caráter de expansão “singularmente simbiótico de união de europeu com trópico” e, “ao lado desse novo tipo de civilização vir-se-ia desenvolvendo um novo tipo de conhecimento ou saber dos trópicos pelo europeu, para o qual se sugere a caracterização de lusotropicalologia”. Junto a esse saber, criado na simbiose do português com os povos tropicais, originaram-se práticas fraternas de assimilação. Assimilação cultural e não etnocêntrica. Tais elementos haveriam de fundamentar o alvorecer de uma nova civilização. Seriam essas tentativas de definição do lusotropicalismo proposto por Freyre a partir de 1940, considerando como teoria que propugnava a “unidade de sentimento e de cultura entre todos os povos colonizados pelos portugueses” (FREYRE, 1940, p. 42).

<sup>47</sup> Extracto do diário de Irene, parafraseando Simone Beauvoir — epígrafe proverbial do segundo capítulo do livro *Vinte e zinco* de Mia Couto (COUTO, 1999, p. 65).

contradições e problemas de tal categoria e, com isso, deslegitimar as implicaturas que a “condição raça” acaba por agregar em países vitimados por colonialismos que justifica(va)m sua violência física e cultural por uma suposta superioridade racial inaceitável.

Como bem aponta o historiador e cientista político de Camarões Achille Mbembe (2014, p. 86), a partir de 1709 a figura do escravo seria racializada progressivamente, embora já em 1661 o sistema de castigos estivesse pensado numa lógica explicitamente racial. Para esse estudioso, há condicionantes históricos que “explicam” a força nada espontânea que a fantasia do branco ganha, sendo uma crença notadamente cultivada, alimentada, reproduzida e disseminada por meio de um conjunto de dispositivos teológicos, culturais, políticos, econômicos e institucionais que deixarão marcas por longos séculos.

O ponto culminante de toda a discussão que envolve relações raciais em Moçambique, como poderia ser em Angola ou em outro país africano, é perceber e considerar o potencial que permeia a diversidade, em que pretos, brancos, mulatos, indianos, árabes – no caso especial de Moçambique – compõem aquele território e podem considerar-se africanos, moçambicanos, sendo também macua ou ronga. A proposta reducionista de uma África de/e para pretos e o incentivo de uma discriminação àqueles que não os são, tirando-lhes a condição de pertença, é uma autonegação histórica, uma versão essencialista e forjada imagetivamente, que não condiz com a realidade factível.

Em contrapartida, cabe questionar o porquê de tantos escritores brancos na linha de frente das literaturas africanas de língua portuguesa, já que são a grande minoria daqueles territórios; é relevante colocar em pauta que as relações de privilégio ainda sobrevivem e fazem-se notórias no espaço de poder em que se configura a literatura. Não se questiona, aqui, a peculiar qualidade literária de Mia Couto, Pepetela, João Melo, Ondjaki, João Paulo Borges Coelho, Manuel Rui, José Mena Abrantes etc. A questão configura-se outra: Por que somente eles? Por qual(is) motivo(s) outras escritoras pretas e outros escritores pretos não têm suas vozes ativas nos espaços literários, intelectuais, editoriais com a mesma frequência desses primeiros citados e também os não citados, conquanto seu trabalho intelectual e literário seja tão bom e oportuno quanto – recorda-se aqui o desabafo supracitado de Paulina Chiziane, que vem apontando como os aspectos que envolvem raça, gênero e classe interferem também nos processos formação e seleção (como também exclusão) de cânones. Em algumas

entrevistas, como as aqui já citadas, Mia Couto, assim como alguns outros escritores africanos brancos e mestiços, já mencionou não ter sido tão bem recebido em alguns espaços<sup>48</sup>, cuja expectativa era de hegemonia preta. Entretanto, ao reconhecer essa “falta de representatividade”, talvez não mobilize o suficiente para revertê-la, tendo em vista a importância dos agenciamentos, bem como a presença de escritoras pretas e escritores pretos com textos potentes que nos legariam interessantes e oportunas fortunas críticas, desde que sejam visibilizados.

O que, porém, não se pode negar, e esta dissertação tem como um de seus objetivos demonstrar e discutir, é que as narrativas miacoutianas trazem arestas potentes de discussões em torno das relações raciais em Moçambique, suas tensões, suas problemáticas e paradoxos.

Desse modo, explorando uma arquitetura literária híbrida, de voz plural, através de uma linguagem altamente instigante e inovadora, Mia Couto desperta o interesse de leitores que se permitam encantar por narrativas tecidas com uma singular prosa poética, algo que este escritor faz com maestria.

---

<sup>48</sup> COUTO, Mia. *Mia Couto e o exercício da humildade*. Entrevista concedida a Marilene Felinto. Mundo, Folha de São Paulo. Publicada em 21 de julho de 2002. Disponível em: <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm>. Acesso em: 06 de junho de 2016c.

### 3 RELAÇÕES INTER-RACIAIS EM NARRATIVAS CURTAS DE MIA COUTO

#### 3.1 RELAÇÕES RACIAIS EM MOÇAMBIQUE — UM BREVE PANORAMA

O conceito de raça ora utilizado é fruto de uma construção social, uma vez que cientificamente raça não pode ser considerada um conceito biológico, mas existente somente na esfera social (APPIAH, 1997; GUIMARÃES, 1999). É amplamente sabido que a ordem colonial sempre estabeleceu e fomentou a polarização racial. O mundo estava dividido entre colonizadores e colonizados, marcados pelo discurso racista, que distinguia hierarquicamente brancos e não-brancos, aos quais viriam alinhar-se sujeitos mestiços, por vias diversas.

O discurso dos projetos coloniais europeus defendia abertamente que a civilização do futuro só seria desenvolvida a partir do “sangue branco”, considerado como paradigma. De tal forma essa lógica suscitou posturas contraditórias e hierárquicas que, de acordo com ela, os povos que admitissem o cruzamento de raças seriam valorizados como adeptos do branqueamento ou criticados por caírem em degradação (MBEMBE, 2003, p. 115). O princípio básico da ordem colonial está fincado na ideia de que se pode diferenciar, separar e hierarquizar as “espécies e subespécies” que, nesse pensamento, compõem e dividem a humanidade. Dentro da lógica do sistema colonialista, as consideradas “raças superiores” alegavam um objetivo sobretudo “assistencialista”, sendo “a colonização uma forma de assistencialismo, de educação e de tratamento moral” que retiraria os negros africanos daquilo que os mandatários caracterizavam como inata condição de “idiotia”, “espírito de crueldade” e “funcionamento anárquico das [chamadas] ‘tribos indígenas’”, conforme denuncia Achille Mbembe (2003, p. 117). De modo geral, segundo José Luís Cabaço (2009, p. 44), o colonialismo, ideologicamente desenvolvido por políticos, administradores, religiosos e cientistas sociais, consolidou estruturalmente uma oposição entre “civilizados e não civilizados”. É diante desses panoramas que se pode considerar Moçambique, assim como as outras ex-colônias portuguesas, uma formação social estruturada racialmente (MALOA, 2016, p. 96).

Para se analisar e compreender criticamente o desenvolvimento das relações raciais em Moçambique, é fundamental observar as categorias raciais que compõem essa sociedade, refletir sobre os sistemas de pensamentos racialistas e racistas que sustentam tais categorias, as relações de privilégio e modalidades de acesso a bens materiais, poderes político, econômico e cultural que prevalecem e prevaleciam no passado e no presente.

A partir do levantamento do acervo jurídico colonial de Moçambique elaborado por Joaquim Maloa (2016, p. 98), percebemos que o primeiro grande momento em que o preconceito racial foi oficialmente institucionalizado ocorre quando o “Estatuto Político, Social e Criminal dos Indígenas em Angola e Moçambique” é instituído em 1926. Nesse documento, eram categorizados como “indígenas” os sujeitos exclusivamente de raça negra e os seus descendentes, e estes não teriam nenhum direito político nas instituições de caráter europeu. O “Ato Colonial” e a “Carta Orgânica do Império Colonial Português e Reforma Administrativa Ultramarina”, em 1930 e em 1933, respectivamente, correspondem ao segundo momento da institucionalização do processo segregacionista, pois que essas legislações se referiam à “missão civilizadora” de Portugal para com as suas colônias ultramarinas, chamando-as, em conjunto com a metrópole, a partir deste último documento, de “Império Colonial Português”. Com esses termos jurídicos, ocorreu a total proibição de valores culturais negros, uma vez que eram considerados incompatíveis com a moral e com as regras da humanidade (MALOA, 2016, p. 99). Em 1954, instaurou-se o “Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, que acompanhou a Lei Orgânica do Ultramar de 1953, nos quais havia uma especificação de que “tipos de negros” teriam a possibilidade de adquirir a subcidadania de “assimilado”. Esse Estatuto, embora promettesse privilégios, era uma forma de promover uma hierarquia entre os próprios negros, sendo também um mecanismo de manipulação, controle e aculturação:

Um estatuto que se adquiria por meio dos seguintes requisitos acumulativos: a) ter mais de 18 anos; b) falar corretamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e provado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor (MALOA, 2016, p. 99).



Segundo Cabaço (2008, p. 118-120), o processo de assimilação ou assimilacionismo tinha como proposta o mecanismo civilizatório no qual os africanos foram submetidos durante os vários ciclos de colonização e colonialismo, como política formal e oficialmente instituída pelas respectivas metrópoles europeias. Nesse processo, os negros e mestiços estrategicamente selecionados pelos colonizadores, para conseguir alguns privilégios e empregos na colônia, deveriam adotar critérios ocidentais impostos através da educação colonial. De acordo com Mía Couto, (2001, p. 349), “ironicamente foi esta mesma camada dos ‘assimilados’ que esteve na origem do movimento nacionalista. Porque estes aspirantes a ‘portugueses de pele preta’ continuavam sendo excluídos por razão de sua raça”.

Todos esses instrumentos jurídicos endossam a alegada condição desumana e selvagem dos negros nativos africanos como também oficializam ainda mais a suposta superioridade branca e a polaridade racial entre brancos e negros.

Segundo informações fornecidas por Eduardo Mondlane em 1995, no período colonial não era tão ampla a disparidade racial esmagadora que há hoje em Moçambique, pois, de acordo com ele, havia “6785 brancos; orientais, 1956; indianos, 15188; mestiços, 29507 e assimilados (africanos), 4555” (MONDLANE apud MALOA, 2016); porém, com a independência nacional em 1975, muitos árabes do norte da África e do oriente médio, brancos europeus e asiáticos, indianos e mestiços saíram em definitivo do país, alterando a estatística de 20 anos depois.

Na atualidade, em contexto pós-colonial mais recente, quando nos detemos em um estudo das relações raciais em Moçambique, um panorama muito diverso e complexo nos é apresentado em face do assinalado por Mondlane, sobretudo pela forte marca de uma lógica racista instaurada por longo tempo. Com a independência, o governo e a constituição moçambicana procuraram estabelecer uma política identitária antirracista, em que o povo moçambicano era um só e sem raça. Segundo Joaquim Maloa (2016, p. 100), “para a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), ‘o racismo, como dizia Samora, combatia-se com as mesmas armas que o colonialismo [...] constituía, e constitui, um princípio diretor da revolução’”. Apesar dos intentos da FRELIMO em combater o racismo e promover uma democracia racial que nasceria a partir de um imaginário de unidade nacional, a FRELIMO, mesmo após a independência, não aceitava a integração de brancos às Forças Armadas (MALOA, 2016, p. 100). De acordo com Vieira (apud MALOA, 2016), mesmo no Serviço Militar obrigatório, os brancos não eram integrados, e “isto se deveu a propaganda colonial, que

alimentava a desinformação de que brancos e mulatos combatiam a seu lado”. Isso mostra que, apesar da política antirracista do primeiro governo, a discriminação racial ainda reverberava naquela sociedade, sobretudo pelo fato de as elites políticas não debaterem com clareza e lucidez os legados negativos que a colonização deixou àquelas mentalidades (MALOA, 2016, p. 101).

A complexidade de Moçambique vai além da diversidade de grupos somáticos que abarca. Sendo um país com predominância de negros, Moçambique atualmente está longe de ser um espaço homogêneo, pois esse território conta com a presença majoritária de negros (99%)<sup>49</sup>, além de mestiços (0,45%), brancos (0,08%), indianos (0,08), dentre outros (0,04) (THOMAZ, 2006).

Segundo o antropólogo Omar Thomaz (2006), estão em grande maioria nas áreas urbanas os mestiços, brancos e indianos, enquanto, “se 0,1 % da população rural é mista, a presença estatística de brancos e indianos fora das cidades é nula” (p. 255), de forma que percebemos o abismo existente entre a realidade social das cidades e das áreas rurais, em que apenas 0, 5% são de não-negros. Ademais, dentre os residentes em zonas rurais, apenas 2% falam a língua portuguesa como língua materna, mas, de maneira díspar, nas áreas citadinas, 17% das pessoas falam português como primeira língua, perdendo apenas para os idiomas nacionais *emakuwa* e *xichangana* — línguas nacionais com grande importância na sociedade e na política moçambicana —, isso também revela outra grande clivagem estatística entre indivíduos das zonas urbana e rural.

Mia Couto (2001, p. 347), no texto “Lusofonia – história ou conveniência?”, sinaliza que Moçambique é composto por um mosaico de nações, demarcadas por diferentes culturas e línguas, e que o português “é a língua de uma pequena nação dentro de Moçambique – a nação dos negros assimilados, mestiços, indianos e brancos”. O escritor destaca ainda que esse “grupo minoritário” e “lusófono” ocupa papel de destaque na política e na “definição daquilo que se entende por ‘moçambicanidade’”:

Trata-se de um terreno complexo e contraditório porque, por um lado, a língua portuguesa era inicialmente a língua do Outro e hoje é um dos pilares da demarcação daquilo que nos é próprio. Estamos, no português, criando o nosso próprio território identitário (COUTO, 2001, p. 347).

---

<sup>49</sup> Percentagem calculada sobre o total de 15.278.400 habitantes, em conformidade com a pesquisa do antropólogo Omar Ribeiro Thomaz. Cf. THOMAZ, Omar. “Raça”, nação e *status*: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique”. *Revista USP*. São Paulo, n. 68, p. 252-268, dez/fev. 2005-2006.

Pelos dados apontados pelo escritor e pelo antropólogo, nota-se que o português é majoritário nas cidades e que, por consequência, abarca as minorias que lá estão: os brancos, que “em sua totalidade têm como língua primeira o português” (THOMAZ, 2006), os mestiços e os indianos; os negros, entretanto, são predominantes nas áreas rurais e falam majoritariamente as línguas tradicionais.

Nas cidades, embora demograficamente reduzidos, os brancos, em Moçambique, divididos entre “naturais”, “naturalizados” e “estrangeiros”, são os que operam nos espaços de poder no país, estando predominantemente em Maputo e Beira ou ainda em Nampula. Os classificados como brancos ainda estão significativamente em cargos de importância, sejam administrativos, governamentais, universitários e centros de ensino em geral, no entanto, eles têm sido afastados progressivamente desses espaços de poder em função da sua cor e da memória dos papéis antes exercidos. Essa atitude, como se pode prever, não é aleatória, mas revela um sintoma de represália à alegada e inaceitável “superioridade” sociorracial e histórica de que se valeu o homem branco em África no contexto da colonização, para segregar social e profissionalmente os grupos não-brancos. Segundo Cabaço (2008),

só os brancos, centro de produção de saber dominante e vértice autoproclamado da pirâmide sociorracial, se autoatribuíam ostensivamente a designação pela qual eram nomeados, porque consideravam que tal nomeação, ao contrário das restantes, era socialmente investida de prestígio e distintiva de sua “superioridade”. Nada obstante, acentuadas as diferenças e contradições internas (de classe, de naturalidade – “brancos de primeira e brancos de segunda” –, de religião, de sotaque, de área de residência, de nacionalidade etc.), os brancos esforçavam-se por potenciar sua identidade coletiva perante as restantes categorias racialmente definidas, aparecendo como representação monolítica do poder (CABAÇO, 2008, p. 230-231).

Ainda que durante o período que se seguiu à independência política de Moçambique uma política de Estado não racista<sup>50</sup> tenha sido adotada, em que todos seriam moçambicanos, independentemente de raça, etnia ou origem, estando, assim, vinculados a uma sensação de pertencimento, essa ideia foi paulatinamente invertida,

---

<sup>50</sup> A designação racismo aqui apresentada se refere à existência de um sistema de classificação social que considera a existência de raças, exclusivamente como categorias que só se fundamentam no contexto das relações sociais. De acordo com Appiah (1997), o racismo refere-se a uma doutrina que supõe a existência de “essências” raciais. De acordo com Costa, Santos e Silvério (2009), tal conceito é relido por António Sérgio Guimarães, que em vez de o interpretar como uma essência racial “quase a-histórica”, considera-o como um conceito que se vincula “a uma realidade social em que, a um conjunto de marcas físicas, se associa uma essência, que consiste em valores intelectuais, físicos e morais”.

sendo forjada, na atualidade, por uma noção de identidade nacional baseada na valorização do pertencimento racial. A diferenciação que se opera hodiernamente em Moçambique, tendo como base os aspectos fenotípicos — Moçambique: terra de “pretos” (THOMAZ, 2003, p. 206) e “comunidade de raça”<sup>51</sup> —, está possivelmente vinculada a ideais de originalidade e autenticidade racial e cultural, cujo objetivo é fundamentar a construção de um corpo populacional hierarquizado a partir de uma valoração assimétrica das diferenças, isto sendo uma tentativa de remapear e reverter socialmente as marcas agressivas que a colonização legou àqueles corpos. Por conta disso, Maloa (2016, p. 102), ao refletir se o discurso popular aponta para um retorno do racismo, pondera:

O que há na representação da identidade racial moçambicana em disputa é uma reivindicação de regime de visibilidade política fundada no trabalho de memória colonial que reproduz como vinganças. Mbembe (2013) chega a emitir que a *vingança* incide sobre a formação do controle do Estado e dos capitais simbólicos. Trata-se de um discurso pan-africanista de que “África é para africanos” e que ser “africano é ser negro”. (...) A “vingança das sociedades africanas pode ser interpretada como sendo acima de tudo” (MBEMBE, 2013, p. 79), uma vingança das “sociedades humilhadas racialmente” (MALOA, 2016, p. 102).

A contradição que se opera nesse pensamento, em que há uma reversão de paradigmas racialistas, é que, muitas vezes, reproduz-se o padrão discriminatório da era colonial, em que o colonizador fundamentava e justificava sua hegemonia cultural e racial através dos processos de inferiorização e exclusão das culturas e dos povos colonizados. Desse modo, a ideia de identidade negra não transgredia as ideologias racialistas, pois essas são pensadas por ideais de base racistas, o que Paul Gilroy (2007) classifica como “discurso controverso e perigoso”, por conceber a noção de raça negra em sentido naturalizante e ficcional, com o intento de hierarquização e exclusão, tornando-se base de “políticas culturais ultranacionalistas” e “eticamente absolutistas” que se apresentam sobretudo no uso generalizado e interessado de uma diferença racial negra.

Os mestiços, por sua vez — também demograficamente diminutos em Moçambique, mas em maior quantidade que os brancos —, são inclusive muito

---

<sup>51</sup> Conforme Balibar (1991, p. 9): (...) A comunidade de raça dissolve as desigualdades em uma “similitude” mais ambivalente ainda: ela etniciza a diferença social que manifesta os antagonismos inconciliáveis, dando-lhe a forma de uma divisão entre os “verdadeira” e os “falsamente” nacionais.

diferentes dos mulatos no Brasil, pois, conforme Omar Thomaz (2003), “no país africano, ao contrário do que ocorre no Brasil, são [os mestiços] uma espécie de avesso da própria ideia da nacionalidade e, em grande medida, constituem um grupo fechado”. Os mestiços, assim como os negros, embora com as hierarquizações óbvias, não estavam sujeitos às ascensões sociais, ocupando sempre cargos médios na sociedade colonial. “A fronteira social não os separava somente dos brancos, mas também dos pretos, que os olhavam com desconfiança” (THOMAZ, 2006, p. 259).

Segundo lembra o moçambicano Chil David (2013), preconceitos raciais ainda apresentam suas configurações na sociedade moçambicana atual:

Quem nunca ouviu por aí “seu mulato sem bandeira” ou “mas estes pretos?” Espanta-me essa forma de pensar do meu povo, revolta-me! “Haaa, mulato se não é ladrão é mecânico”, “Haaa esses pretos são uns boçais *malwenes*” (DAVID, 2013).

A presença de brancos na sociedade moçambicana atual, diferentemente do período colonial, é esmagadoramente menor que a de negros, isso porque, após a independência política, grande parte de europeus e asiáticos que habitavam o país optaram por voltar às suas terras natais.

Há um diminuto contingente de "brancos" que ostentam a nacionalidade moçambicana, entre os quais encontramos os que são naturais – geralmente lusodescendentes que optaram, ao contrário da esmagadora maioria, por permanecer no país nos anos que sucederam à independência – e os que, nascidos em outras terras, acabaram por se naturalizar moçambicanos (PASSADOR, 2006, p. 2).

Os brancos, apesar de diminutos, compõem expressivamente parte dos espaços estratégicos tanto no cenário empresarial quanto nas organizações não governamentais e de cooperação de Moçambique. Em consonância com o levantamento de Thomaz (2006), Luiz Passador (2006) também sinaliza que, sobretudo por estarem atrelados ao mundo empresarial, os brancos vivem principalmente na cidade de Maputo, mas também, embora em menor proporção, em Beira e em Nampula. Os brancos moçambicanos também estão em significativa quantidade entre os cargos intermediários governamentais, nas universidades e nos centros de ensino, muito embora esses indivíduos estejam sendo, progressivamente, retirados dos locais de poder ou destaque em face de sua cor (PASSADOR, 2006, p. 3).

Em relação aos indianos, presentes na costa de Moçambique desde o século XVI (THOMAZ, 2006, p. 260), estes são repartidos em várias subcategorias pela

comunidade local, tais como *baneanes* (considerado depreciativo para os de religião hindu), *monhês* (também pejorativo para os muçulmanos) e *canecos* (termo extremamente insultuoso em referência aos católicos, geralmente originários de Goa). De acordo com Passador (2006), encontramos “um verdadeiro princípio de desordem num sistema que no período colonial opunha ‘civilizados’ e ‘indígenas’, e no período nacional opõe os cidadãos aos camponeses”. Em conformidade com Thomaz (2006) e Passador (2006), em torno dos indianos há um “conjunto de representações tensas e conflitantes”, o que faz pensar não só para Moçambique, mas para toda essa região da África Austral e Oriental, em “uma ‘questão indiana’ análoga à ‘questão judaica’ de muitos períodos da história contemporânea europeia”, em termos da discriminação sistemática. Conforme assinala Omar Thomaz,

Interpretar a presença indiana em Moçambique no período contemporâneo exige um rápido mergulho em sua história, que nos dará boas pistas para pensarmos os paradoxos que suscita sua reprodução como grupo em diferentes países do continente – em especial, Quênia, Tanzânia, Uganda, Zâmbia, Zimbábue, Moçambique e África do Sul. (...) Saliente-se que sua presença entre os séculos XVII e XIX não se configurava no mesmo formato que na atualidade. Na altura, indianos hindus, católicos (goeses) e os muitas vezes denominados de mouros – indianos muçulmanos – faziam-se sentir, sobretudo a partir da distribuição de agentes entre os portos – Ilha de Moçambique, Rio de Sena, Quelimane, Beira e Inhambane – e o interior. Donos de cantinas e armazéns, frequentemente amasiados com africanas, os indianos acabam por se encarregar da distribuição de produtos entre as empresas indianas, francesas, alemãs, inglesas, holandesas e portuguesas que passam a disputar os fluxos comerciais na região (THOMAZ, 2006, p. 259-260).

Na obra da jornalista Joana Gorjão Henriques (2016), *Racismo em português* – o lado esquecido do colonialismo, mais de 100 entrevistados atestam manifestações do racismo em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique. Nesse livro, o ex-presidente moçambicano Joaquim Chissano, em entrevista, lembra que, nos períodos de 1940 e 1950, o racismo em Moçambique era “pior que o *apartheid* na África do Sul”, pois tudo era extremamente separado. Chissano (HENRIQUES, 2016, p. 184) recorda ainda algumas das várias discriminações e humilhações que viveu, inclusive quando foi obrigado a ceder o lugar a um branco em um ônibus em Lourenço Marques (atual Maputo). Entretanto, na mesma entrevista, o ex-presidente afirma que na atualidade não existe um problema racial em Moçambique, pois que

a discriminação foi-se esbatendo – os grupos raciais convivem de acordo com as semelhanças, no entanto isso não se trata de racismo mas de cumplicidades. Desenvolveu-se uma política deliberada pelo não-racismo, o não-eticismo, o não-tribalismo, porque a experiência do passado foi marcante. Eu e todos os que participámos na luta libertámos-nos disso faz tempo (HENRIQUES, 2016, p. 185).

Em contraponto às declarações de Chissano, Paulina Chiziane, também entrevistada na mesma obra, ressalta que a faceta racista ainda persevera em Moçambique, mesmo que com práticas mais silenciosas, mascaradas e manifestadas em outras configurações:

Antes havia racismo visível e sabíamos qual era o espaço do branco e do negro. Ficámos independentes, o racismo foi proibido, houve todo o trabalho para que não existisse. Hoje, legalmente, não existe. Mas na prática assumiu formas mais silenciosas. Viaje para a Zambézia e vá a um banco: veja quem trabalha na caixa. São apenas mestiços. Vá às companhias aéreas: as hospedeiras não são negras. Basta dar uma volta à cidade: quem vive aonde? Os negros comuns estão fora ou no campo. (HENRIQUES, 2016, p. 203-204)

Para a escritora, a recuperação “da autoestima e a descolonização” necessitará ainda de alguns séculos. Embora a moçambicana afirme que “não se lembra de viver situações de racismo no pós-independência”, pontua que para quem “viveu 18 anos sob o regime colonial [...], relembrar esta época [ainda continua sendo] muito doloroso” (HENRIQUES, 2016, p. 204, 205). Ao recordar que fora uma criança muito estudiosa e possuidora das melhores notas em Matemática, Chiziane evoca um momento traumático em sua infância, que representa uma das “formas [nada] silenciosas” de violência a que os negros foram vítimas:

A professora ficou furiosa e disse: “Seus brancos, o que é que vocês pensam, até uma preta foi capaz de ser melhor?”. Rasgou e anulou o meu teste. Fiz novo teste e tive nota mais baixa. E disse: “Viram, assim é que é, o branco nasceu para ser superior e o lugar do negro é no chão” (HENRIQUES, 2016, p. 204).

Portanto, de maneira geral, ao se pensar, ainda que superficialmente, no cenário em que se operam as “relações sociais” em Moçambique, podem-se observar as fissuras e fragmentações que envolvem a nação. É notório como o sistema colonial legou potencialmente o sentido de segregação e rivalização nesse território, em que a noção de pertença a um grupo sempre está atrelada à condição da raça, que, por sua vez, tangencia cultura, língua, origem, local de residência, participação em guerra etc. “No passado, o ser autóctone definia sua distância com relação ao núcleo de poder e sua

exclusão do aparato institucional colonial; na atualidade, define os que são ou não membros plenos do corpo nacional” (THOMAZ, 2006, p. 267).

### 3.2 RELAÇÕES INTER-RACIAIS NO PALCO DAS NARRATIVAS CURTAS DE MIA COUTO

*Até agora não escrevi uma linha que  
não fosse sobre aquele espaço afetivo  
que eu imagino ser Moçambique.*  
Mia Couto, 2002<sup>52</sup>

A discussão acerca das relações raciais no cenário moçambicano é mobilizada em maior quantidade nos textos de opinião e em entrevistas de Mia Couto. Quando nos debruçamos nas narrativas curtas deste autor, não é sempre que identificaremos uma descrição racial ou até mesmo social demarcada ou explorada, não são muitas as narrativas em que isso se configura, embora o próprio Mia em entrevista já tenha declarado que a grande maioria de seus protagonistas são negros(as), pois que, segundo ele, essa é a sua realidade cultural.

Quando questionado, em entrevista proposta por Marilene Felinto, sobre como se configura a representação do negro em sua literatura, se ele acompanhava a(s) crítica(s) sobre esse aspecto e se o realismo mágico facilitaria esse processo, Mia Couto responde em tom de espanto, exprimindo sua discordância em nome da liberdade de criação:

Acho que isto é um disparate. O escritor é um construtor de mundos inventados. Desse ponto de vista aí, eu nunca deveria escrever sobre mulheres, por exemplo. Ou uma mulher nunca poderia construir personagens masculinas. No fundo, a literatura é a negação disso mesmo. A negação da nossa condição, um urbano não poderia escrever sobre o mundo rural (...). Eu, quando escrevo, na minha cabeça, estou construindo personagens, e obviamente que são negros, quase todos eles, a não ser que eu identifique-me de outra maneira. Porque este é o meu mundo, é o mundo que eu vivi, que eu nasci e, por osmose, quando chego à Europa, fico admirado primeiro por uma sensação de ver tantos brancos. Então, naturalmente na minha cabeça, quando construo um personagem, ele surge negro, porque sou moçambicano. Mas pode surgir outra coisa, claro. Acho que é um disparate ler um livro assim.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> COUTO, Mia. *O estorinhador Mia Couto: a poética da diversidade*. Entrevistadora: Celina Martins Madeira, 22 de abril de 2002. Disponível em: <http://www.rbleditora.com/revista/artigos/celina3.html>. Acesso em: 28 de setembro de 2017.

<sup>53</sup> COUTO, Mia. *Mia Couto e o exercício da humildade*. Entrevista concedida à Marilene Felinto. Mundo, Folha de São Paulo. Publicada em 21 de julho de 2002. Disponível em: <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm> Acesso em: 06 de junho de 2016c.



Pela resposta de Mia Couto, assim como pela dupla interrogação na pergunta<sup>54</sup> que lhe fora desferida, conjectura-se que a entrevistadora presumia que, por ser ele um escritor branco, não ficaria à vontade em representar um negro em seus textos. Assim, ela articula essa questão com a entrada em cena de artifícios literários advindos do realismo mágico – que para ela seria endossado pelo autor – como forma de credenciar o escritor na representação de uma raça que não é a sua, “facilitando” o trabalho ficcional e tornando-o menos propício a críticas. É possivelmente nesse sentido que Mia Couto inicia a sua resposta falando em “disparate”, ressaltando a figura do escritor como “um construtor de mundos inventados”, que pode marcar a sua produção com as suas próprias identificações e repertórios, mas também pode construir universos que vão muito além do que é ou vive.

Ao construir a figuração do negro em sua ficção, Mia Couto sinaliza que a presença de personagens negros em suas histórias ocorre até quando não são explicitados os traços fenotípicos, pois que ele declara estar consciente de criar personagens “obviamente [...] negros, quase todos eles, a não ser que eu identifique-me de outra maneira” (FELINTO, 2002). Nessa mesma entrevista, Couto manifesta a sua identificação plena com o universo negro-africano, a ponto de revelar sua estranheza diante da profusão de brancos na Europa, conforme trabalhada na seção anterior.

No livro de contos *Cada homem é uma raça*, já sob um título sintomático da desconstrução do conceito de raça, está presente, em praticamente todas as narrativas, a descrição racial dos personagens, o que não acontece em outros livros, em que muitas vezes essa informação fica implícita ou é secundária. Nesse livro, negros, brancos, mestiços bailam nas histórias apresentando-nos figuras e cenários multifacetados. Nas coletâneas de contos e crônicas *O fio das missangas* e *Cronicando*, respectivamente, essas demarcações raciais e sociais serão apresentadas em menor escala, nos textos aqui trazidos a lume para análises e reflexões.

Em muitas de suas narrativas mais longas, Mia Couto apresenta-nos enredos em que personagens padres têm bastante nitidez discursiva. No romance *O último voo do flamingo*, o narrador tradutor apresenta-nos em Tizangara o Padre Muhando, um padre muito polêmico e subversivo, que considera o maior feiticeiro da região, o personagem Zeca Andorinho, como “colega” e xinga Deus quando este, em sua ótica, se

---

<sup>54</sup> Os termos da pergunta *ipsis litteris* foram: Você já leu alguma crítica sobre a maneira como você representa o negro na sua literatura? Sobre como o realismo mágico, que você utiliza muito, facilitaria essa tarefa? (Idem, *ibidem*).

“descomporta” (COUTO, 2005a, p. 133). A figura do padre nas narrativas curtas também será alvo de problematizações e contradições, bem como forma de denunciar a imposição da cultura branca europeia.

No conto “Entrada no Céu” (COUTO, 2008, p. 85-89), que faz parte da coletânea *O fio das missangas*, empreende a crítica em torno dos locais de poder que configuram o cenário ainda hierarquizado de Moçambique, detendo-se na condição racial, social, idiomática, geográfica e clerical.

Nessa estória, o personagem autodiegético<sup>55</sup> negro e não nomeado começa a sua narrativa rememorando as frustradas e mal respondidas questões proferidas na sua antiga catequese: “Nada é repetível, tudo é repetente?... A vida, Santo e Deus, tem segunda via?” (COUTO, 2008, p. 85), uma vez que a resposta do Padre Bento, que sequer o escutava, era sempre a mesma, ainda seguida de advertência: “a dúvida, em si, já era desobediência... E avisava: não se entra no Céu de qualquer maneira. Aquilo lá, nos portões celestiais, requer devida licença” (COUTO, 2008, p. 85). O narrador-personagem então se questiona acerca de “quem executa essa triagem, à entrada do paraíso?”, o que será a grande chave de leitura que norteará toda a sua narrativa, como também a sua vida, fazendo-o, inclusive, retornar ao mesmo padre, anos depois, em momentos derradeiros da sua vida, a fim de propor antigas questões como também suscitar novas problematizações:

Se faça-me o favor, senhor padre, me diga: cuja essa entrada no Paraíso é à moda da raça, ou das cláusulas de sermos um Zé-ninguém? Os pretos como eu, salvo sou, apanham licença? Ou precisam pagar umas facilidades, encomendar um abre-boca nalgum mandante? [...] A pessoa pode sair diretamente da aldeia para o Céu? Assim, sem passar devidamente pela capital, nem estar documentado com guia de marcha, averbada e carimbada nas instâncias? Depois veja: eu não falo inglês. Mesmo em português, eu só rabisco fora da cartilha (COUTO, 2008, p. 86, grifos meus).

O personagem, já afetado pelas marcas de um sistema hierarquizado e segregador, preocupa-se com a forma pela qual a sua entrada no céu será efetivada, visto que, ali, os locais de privilégio eram, sobretudo, dedicados a brancos, de condição financeira favorável, residentes na capital e não no interior, alfabetizados em língua portuguesa, com domínio pleno ou parcial da língua inglesa. Como acima pontuado nas estatísticas do antropólogo Omar Thomaz, 99,5% dos negros residem em zona rural em Moçambique e apenas 2% deles são alfabetizados em língua portuguesa, logo se torna

---

<sup>55</sup> Narrador que é personagem principal e que relata, na primeira pessoa, as suas experiências pessoais.

evidente que o acesso à língua inglesa seja ainda mais diminuto, quando não despreciando.

Paralelo à angustiada dúvida do personagem em conseguir adentrar ou não o “Paraíso”, está uma também frustrada e triste lembrança do Baile Ferroviário, que, assim como o “Reino dos céus”, fora também objeto fulcral de seu querer embrenhar-se em espaços de prestígio. Nesse ensejo, o preto revela que, na época, acreditava que não o deixariam entrar no baile, já que era o único não-branco da redondeza, “mas [a sua] paixão pela mulata Margarida era maior que a certeza de ser excluído...e, assim, todo envergonhado, com vestes de empréstimo, [alinhou-se] na fila de entrada” (COUTO, 2008, p. 87). Entretanto, acreditando-se confundido com um empregado de bar, ele entrou na festa, e, baseado nesse inolvidável evento, sonhava que sua entrada no Céu se daria de maneira parecida com o que aconteceu nesta festa de final de ano, em que alguém o confundiria “na crença de que iria prestar serviço nos lugares da criadagem” – tornado em correlato da sua “entrada no céu”. Porém, o personagem já reflexiona junto ao padre: “O padre bem sabe: o ano não é como o sol que nasce para todos. O ano acaba só para uns e começa cada vez para menos pessoas” (COUTO, 2008, p. 86).

É nesse contexto reflexivo da narrativa que o amante negro da “mulata Margarida”, em outro plano narrativo, sugere que está morrendo por via do suicídio, “por vontade do [seu] desviver”, confessando e mostrando ao padre o punhal: “Há muito que pego na faca não pelo cabo, mas pela navalha. De tanto segurar em lâmina, minhas mãos já cortam sozinhas. Eu dispenso instrumento para decepar. (...) *Se me matei, desta vez, foi por acutilância de meus dedos...*” (COUTO, 2008, p. 87). Nesse sentido, o conto nos sugere que o personagem “morreu duas vezes”: a primeira morte foi totalmente simbólica, quando, pelo fato de ser negro e pobre, teve seu sonho de seguir vida clerical frustrado pelo padre com o qual se confessava, depois, quando foi totalmente desprezado por Margarida e discriminado por todos no baile Ferroviário. A segunda morte do personagem-protagonista nos é sugerida durante todo o andamento da narrativa, por um dedutível suicídio em execução, quando desde o começo da estória, ambientalizada no confessionário do padre, o narrador-personagem aparenta possuir uma confissão desesperada, confusa, agonizante, na qual há um vaivém de recordações que parecem endossar sua escolha pelo suicídio — “*Se me matei, desta vez, foi por acutilância de meus dedos...*” (COUTO, 2008, p. 87, grifo meu). Ademais, a principal preocupação do personagem, logo no início da narrativa, é se haveria possibilidade de

ele, um preto, residente longe da capital, sem desenvoltura no português, tampouco no inglês, entrar no “Reino dos céus”.

O negro durante a confissão recorda ao padre o seu antigo e imorredouro desejo de ser “santo”, enquanto o padre, por seu turno, desdenhava de tal pretensão em forma de riso, fomentando e reiterando, assim, o racismo que discursivamente matou, aos poucos, simbólica e materialmente, o personagem:

— Quero ser santo, senhor padre. — Mas santo é uma pessoa especial, mais único que ninguém. — E eu, Padre, sou especialmente único. Eu não entendia: um santo é uma pessoa que abdica da Vida. No meu caso, Padre, a vida é que tinha abdicado de mim. Sim, agora entendo: os santos são santificados pela morte. Enquanto eu, eu é que santifiquei a vida. Agora, estou no fim. *Um santo começa quando acaba. Eu nunca comecei. O meu coração se apagou foi nessa longínqua noite do baile. Entrei no salão do Ferroviário, sim. Mas fiquei fora do coração da mulata Margarida. A moça nem deu o deferimento de me olhar a distância, fria e ausente. Branca entre os brancos...* (COUTO, 2008, p. 86, grifos meus).

O preto revela em uma confissão paulatina e visceral — que mais parece um solilóquio — que aquilo que o estaria matando naquele momento não era propriamente o desejo de suicídio, pois que o seu “desviver” aconteceu quando, sentindo-se “abdicado pela vida”, quis santificar-se, ter uma vida “santa”, mas, sob a ótica daquele representante da igreja católica, hegemonicamente branca e metropolitana, ele não poderia, pois santo teria de ser “especial”, “único” ou “uma pessoa boa” (COUTO, 2008, p. 87), qualidades implicitamente negadas a ele. A negação explícita e naturalizada desse padre ao desejo do personagem em tornar-se “um homem santo” recorda Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, quando ressalta a “maldição corporal” a que se submeteu o indivíduo negro, vivendo um cruel “esquema histórico-racial”, em que o “preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio, olhe, um preto! Faz frio, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto...” (FANON, 2008, p. 107).

A impossibilidade de tornar-se santo em face de seu corpo, de sua condição histórica e racial, vai evocando problemáticas ainda maiores em sua vida, como a ansiada e desejada “entrada no céu”, que a autoridade do padre recusara, ou, como diz Fanon, “O mundo branco, o único honesto, rejeitava[-lhe] a participação. [...] Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse” (FANON, 2008, p. 107). É neste sentido que o personagem negro de Mia Couto abdica da vida: nem santo, nem espaço no céu. O que, nesse

sentido, vai sacramentar a morte em vida do personagem é o fato ocorrido em um antigo Baile Ferroviário de fim de ano:

Foi quando ela [Margarida] deixou cair um copo, que se estilhaçou no chão. E eu, para lhe diminuir a atrapalhão, logo me inclinei e recolhi os cacos, reunindo-os na minha mão. Foi quando o segurança da festa, chamando pelos doutores, me agarrou no braço e me forçou a levantar. O homem me puxou pelas mãos e me apertou com tais vigores que os vidros cortaram fundo. Foi aí que decepei a carne, os nervos, os tendões. E escorreu o sangue de um preto, como doença manchando imaculado território dos brancos (COUTO, 2008, p. 88).

É interessante notar que a concepção mais comum da palavra “imaculado” é, segundo o Houaiss (2009), “que não tem pecado” ou “de perfeita brancura”, “puro; isento de qualquer nódoa moral”. Observa-se neste caso como o léxico, de raiz majoritariamente cristã, já associa ausência de pecado à condição de “brancura”, pureza, ou, nas palavras de Fanon (2008, p. 56), como instâncias de “o único honesto”, o que “tem para si a beleza e a virtude” exclusivas e excludentes, e, como se projeta na narrativa, a prerrogativa do sujeito branco em vir a ser “imaculado”, o único capaz de pleitear a Santidade, nos espaços celestiais e, pior, no coração da “mulata Margarida” que, ainda mais ironicamente, se acreditava branca.

Ressalta-se aqui que o estatuto social do “misto” ou “mulato” em Moçambique diferentemente ao que ocorre no Brasil, não coaduna com a ideia de nacionalidade e, em grande medida, se constitui como uma categoria muito fechada entre si: “(...) São famílias mistas...que promovem trocas matrimoniais entre si e sobre quem pesa a constante suspeita de uma não adesão completa à nação africana” (THOMAZ, 2006, p. 259). Vale observar também que, em Moçambique, para os “indígenas” camponeses, os assimilados, a elite urbana negra e os mistos são referenciados com os mesmos termos por que são chamados os brancos: *mezungos* ou *mulungos*. Omar Thomaz (2004, p. 202) discrimina em dois blocos os segmentos populacionais, para ele, mais relevantes:

À percepção de que temos raças diferentes se sobrepõem àquela criada ao longo do próprio período colonial e que opõe dois grupos fundamentais: de um lado aqueles que ostentam formas de vidas europeias, se expressam em português e habitam centram urbanos, do outro, a maioria camponesa; “civilizados e indígenas”, em suma. (THOMAZ, 2004, p. 202)

A estratificação social é notória logo no início da narrativa de Mía Couto, quando o personagem, em seu desejo de ir ao paraíso, uma vez consumado o percurso para o suicídio, indaga ao padre e imagina alguém fazendo a triagem que possivelmente

existirá para se “entrar no céu”, e os pontos que para ele são relevantes nesta triagem envolvem raça, língua, posição social e geográfica, tudo o que em seu país (como no mundo) assegura *status* e respeito.

A mulata Margarida faz recordar a mulata Nini, citada como exemplo por Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas* (2008, p. 64), que considerava uma proposta de amor dada por um negro um insulto, uma infâmia ousada e merecedora de “uma lição”. No conto em tela, tais sentimento e atitude podem ser representados pela violência com que o personagem negro foi expulso do baile, no momento em que se curvara para recolher os cacos do copo quebrado, preocupado em evitar o constrangimento da mulher que o havia deixado cair: “O que mais me fez sofrer... não foi o golpe. Não foi também o vexame. Foi Margarida ver-me expulso sem levantar protesto.” (COUTO, 2008, p. 88). Neste silêncio de Margarida está sinalizado também o acumpliciamento dela ao ato de racismo que se efetiva pela ação dos seguranças da festa, a pedido dos convidados da festa, dúplices instâncias de poder.

É assim, portanto, que o personagem negro sente-se morrendo mesmo em vida, pois teve negados seus sonhos mais ardentes por “ser incapaz de escapar de sua raça” (FANON, 2008, p. 72), ou da raça que os representantes do poder colonial branco lhe atribuem. Sob a perspectiva crítica do escritor moçambicano, tal imperativo estaria em curso desde a infância marcada pela assiduidade na catequese às inquietantes paixões de jovem adulto, em meio a discursos de inferiorização ratificados pelo padre, pela sociedade, pela mulata, decependo, assim, “a carne, os nervos, os tendões” (COUTO, 2008, p. 88), que lhe davam a vida; com a alma tão em pedaços quanto o vidro quebrado do copo caído: “Quando me expulsaram já eu nem me sentia, despedido para sempre de mim.” (COUTO, 2008, p. 88). Para o personagem aqueles espaços não mais lhe pertenciam, parecia que sua desonra era ser negro, atualizando por reversão a sentença crítica de Achille Mbembe de que “a raça negra não teria vida, nem vontade, nem energia própria... Era apenas uma massa inerte, à espera de ser amassada por mãos de uma raça superior” (2014, p. 81).

A morte, para o personagem, parece ser a válvula de escape que lhe legará o retorno ao baile para “escutar a música desse baile onde a mulata me aguarda, braços estendidos a dar razão ao meu adiado viver. Estou entrando no salão da dança e, desculpe o contradito desrespeitoso, já não tenho força de mais falar...” (COUTO, 2008, p. 89). A morte física para ele é a santificação daquilo que, em vida, foi-lhe ensinado a não merecer; o suicídio subliminarmente apresentado na narrativa é “a segunda via...”

(COUTO, 2008, p. 89), a busca que rasura aquilo que a vida material o obrigou a sentir, mas não aceitar.

O deus cristão, assim como sua representação humana e ideológica terrena – o padre e a igreja –, é também, nesse sentido, uma entidade que ratifica os processos de discriminação e segregação que subjazem às relações entre os povos; trata-se, portanto, de uma grande ironia proposta por um escritor moçambicano ateu que denuncia os vários espaços de exclusão daquela sociedade desde a clerical à comunitária laical, antes e depois da colonização. Sobre o sentimento de superioridade do “povo escolhido”, José Luís Cabaço (2008) nos recorda que:

Na especial relação com um Deus ‘verdadeiro e universal’ se baseia a mística da ‘missão civilizadora’. Sua face terrena é a imagem que o sujeito colonizador, ‘o que conhece Deus’, produz acerca do indivíduo objecto da colonização: o africano negro, ‘imerso em trevas’, ‘o que vive na barbárie’, o que “não conhece Deus”. (...) A superioridade do europeu se afirma inexoravelmente sobre a “inferioridade” do homem negro e se fixa num acúmulo de representações negativas e depreciativas que, diminuindo os povos africanos, exaltam os méritos e os predicados de quem exerce o “poder de nomeação”... (CABAÇO, 2009, p. 100)

Essa suposta relação especial com a divindade que o sujeito colonizador se arrogava possuir é subvertida em narrativas de Mia Couto, sobretudo quando há a figura de personagens padres, como se notará no conto “O padre surdo”, da coletânea *Estórias abensonhadas* (COUTO, 2012, p. 131-136). Nesta estória, o narrador-personagem ressalta que não entrou na igreja “nem sequer para banho de batismo”, isso porque seu pai, de origem portuguesa, dizia que reza “só serve para estragar calças, em sua suspeita a igreja devia ser lugar pouco saudável” (p. 131), o que é já um contraponto à perspectiva de que o sujeito colonizador é *per se* conectado à divindade, como se pode perceber na indiferença e suspeição do personagem europeu da estória.

Autointitulado como fruto de “raças cruzadas”, pois sua mãe era “negra, retintinha” e seu pai português, “cabelos e olhos loiros”, o personagem recorda a solidão que o acompanhou na infância e no período escolar, não só por não ir à catequese ou não ser dado à fé, mas também “por razão de sua raça”, por ter “pouco tom na pele, muita cor na alma” (p. 132):

Na escola, o padre me ponteirava: esse deve ser filho das chuvas. Não comparece em catequese, nem há doutrina que se lhe conheça. E aconselhava os restantes miúdos a me guardar afastamento: – *Fruto estragado deve sair do saco*. O conselho era seguido. Me evitavam.

Hoje sei que não era por obediência ao padre. Eu estava só por razão de minha raça (COUTO, 2012, p. 131-132, grifos do autor).

Neste conto, Mia Couto trará uma outra nuance das relações raciais em Moçambique, a suspeita e a desconfiança que envolviam a figura dos mestiços, por serem vistos como não integrados à ideia de nacionalidade e, como foi observado na narrativa “Entrada no Céu”, por serem concebidos, em sua maioria, como um grupo fechado entre eles, não receptivo, que, na maioria das vezes, identifica-se muito mais com os brancos do que com os negros. Além disso, ressalte-se o “estava só por razão de minha raça” como forma de denunciar a discriminação racial mais imediata e calcada sobretudo na cor da pele sobre a procedência paterna, branca e europeia.

Ademais, aqueles sujeitos que não manifestavam religiosidade, seja ela de que “doutrina” for, também eram vistos com maus olhos, desconfiança e às vezes temor. Segundo o narrador-personagem, esses elementos legaram-lhe uma infância solitária e de certa forma triste.

Ao rememorar sua infância, ainda recorda, sem muita explicação, a bomba que lhe tirou a capacidade auditiva. Evoca apenas que “a bomba chegou num livro postal, rebentou como rasgão no mundo”, depois “alvorço... gritos, chamadas...zumbidos” (COUTO, 2012, p. 132). Desde então, o garoto deixou de festejar a vida, acabou-se a infância.

Na adolescência, diante de tanta solidão, ele se lembra de ter pedido ao pai: “me traga uma moça”, e este lhe apresentou, dias depois, a uma jovem muda, que o fascinará e será responsável pelas escolhas posteriores:

Até que apresentaram em nossa casa uma jovem muito bela. Ela, contudo, era muda. Meu pai recusou sabendo de meu pedido. Mais que sentir e queria escutar a voz da carícia. Mandavam já a rapariga de volta, quando eu coincidi por ali. Chamei a moça e ela, a medo, se aproximou. Eu lhe confiei meu desejo. Meu pai querendo interrupção, conhecedor da impossível voz da moça. [...]

E a jovem me soprou segredos. Em verdade, eu hoje sei que de sua garganta não saiu audível palavra. Mas no momento eu me deleitei com a miragem de sua voz. Meu pai olhava, surpreso, como meu rosto mudava. Eu desabrotava, inflorescendo (COUTO, 2010, p. 134).

Porém, não foi a mudez da moça que fez com que seus pais a afastassem dele, mesmo após ele reconhecer “desabrotar, inflorescendo” ao conhecê-la, mas sim o fato de ela ser “escura, mais que preta”, isso atestado, em segundo plano, pela recomendação da mãe: “Não podemos fazer a raça andar para trás”, que passa a ser o centro da



história. Situação semelhante também ocorre no conto “Entrada no Céu”, através da personagem mulata Margarida, descrita pelo seu amante, também narrador-personagem, como “Branca entre os brancos”, pois, a exemplo da fala da mãe em “O padre surdo”, não queria fazer “a sua raça andar para atrás”, relacionando-se com um negro, por isso ambientalizava-se em espaços brancos. Sobre os mestiços, além de observar aquilo que o pesquisador Omar Thomaz (2004, p. 202) pontuou sobre as relações fechadas entre eles, percebe-se ainda que diante dessas famílias mistas cogita-se ainda o recrudescer a memória da colonização e da situação de colonialidade, que lhe deu ponto de partida.

Diante da decepção e da frustração de ter o amor proibido, o narrador-personagem decide por fingir-se de padre e vai para um “remoto lugarinho”, refazendo “com esmero uma já existente paróquiazinha”. As palavras do personagem revelam o grau de consciência com que manipulava a população:

O povo ali acreditava que surdez era obrigação para ser creditado missionário. (...) Eu inventava rezas que, as pobres gentes, se dificultavam em decorar. Pois de cada vez eu as pronunciava diferente. Confusos, os crentes nem por isso perdiam convicção. (COUTO, 2010, p. 134)

A figura do padre católico, bem como a da religião, foram, possivelmente, desdenhadas neste conto, pois até mesmo um homem sem repertório religioso, sem crença e sem audição foi capaz de convencer os crentes de que ele era um legítimo e respeitável padre. Essa é uma forma de Mia Couto mostrar a fragilidade e subverter – ou até mesmo ironizar – o discurso colonial branco-europeu que abaliza a colonização como “missão civilizadora” dos europeus colonizadores supostamente detentores de contato especial com Deus, enquanto na prática manipula e domina os povos africanos.

Tempos depois, a farsa de padre surdo acabou quando ele viu entrar a moça que seus pais haviam afastado dele por causa “de sua raça” e descobriu que, em verdade, a mulher tinha “falas visíveis”, não era muda como vaticinaram seus pais. Foi então que o pseudopadre, muito nervoso, subiu ao altar da paróquia e declarou aos que ali estavam presentes todas as suas mentiras:

Me veio à mente toda a minha vida, em pedaços, faz conta uma bomba me estilhaçasse a memória. Subi ao altar, fiz sinal de silêncio às dezenas que ali se abrigavam. (...) Então lhes falei o que agora estou escrevendo, o teor da minha mentira, minas falsas vestes, meu falso credo. Me confessava em aberta voz, como eles haviam feito. Despi a batina, dei as despedidas e saí por entre olhos espantados. (COUTO, 2010, p. 136)

A nova fuga que o narrador-personagem se propõe fazer é interpelada pela presença da mulher que suscitara a sua decisão de fingir-se padre e, agora, a sua desistência à vida clerical. Entretanto, quando a moça, em “voz tão doce” que até surdo era capaz de ouvir, segue-o e diz-lhe: “Fique. Fique... senhor padre!” (p. 136), a narrativa é suspensa, deixando, com muita beleza, o final ao encargo dos leitores; recordando-nos inclusive o que Mia Couto, em entrevista, considera ser a proposta de um conto: “Um instante, um relâmpago. O mais importante não é o que revela mas o que sugere, fazendo nascer a curiosidade cúmplice de quem lê”.<sup>56</sup>

No conto “O novo padre” (COUTO, 2008, p. 101-106) – “missanga” que compõe a coletânea de contos *O fio das missangas*<sup>57</sup> – também está presente a crítica em torno da mística “missão civilizadora” europeia, como igualmente se observará uma nova roupagem à concepção fortemente racista que há nos espaços clericais.

Nesse conto, acompanhamos uma das frequentes idas do personagem branco Ludimilo à igreja, em busca da sua “redenção ou piedade”, como de praxe. O enredo é construído, basicamente, por três cenas: a primeira é quando Ludimilo recebe a notícia de seu secretário que há um novo padre na igreja que ele comumente frequenta, embora não tenha necessariamente se surpreendido com esse fato, já que em Moçambique padres “iam e vinham” (COUTO, 2008, p. 101), e, segundo ele, nem os padres resistiam àquele clima e à luxúria que os trópicos provocavam, já suscitando através desse argumento que não há possibilidade de santidade naquele território, que, em sua concepção é deterministicamente pecaminoso. Porém, o que realmente gera uma sensação de anormalidade e mal-estar nele é que, contrariamente ao habitual, alguns negros se juntavam no bairro “dos brancos”:

---

<sup>56</sup> Fragmento retirado de um texto desenvolvido para crianças lusófonas do programa escolar “Ciência Viva”, em julho de 2004, cujo título é “Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras”. Disponível em: <http://www.cienciaviva.pt/projectos/contociencia/textomiacouto.asp?acao=acessivel>. Acesso em: 3 de maio de 2017.

<sup>57</sup> Conforme Dias (2010), as missangas tem muita relevância na cultura africana, inclusive têm origem nas tribos africanas, que as usavam como parte de decoração corporal e também nos cabelos. Muitas artes podem ser elaboradas com as contas na cultura afro, podendo simbolizar ritos de passagem e “hierarquias”. As missangas também podem ser utilizadas em ritos religiosos, sendo que cada cor simboliza uma ligação com um orixá. No *kimbundu*, missanga é o plural de *mussanga* (resultante de *ku-di-sanga*, que significa unir-se). De acordo com Tinisha Johnson (2005), “alguns africanos até acreditam que elas [as *missangas*] têm poderes mágicos, como transmitir a fertilidade. No século 21, os povos africanos continuam a usar e vestir missangas para fins de reconhecimento cultural, de *status* e de adorno”. Disponível em: <http://www.ehow.com.br/significado-micangas-africanas-sobre-271553/>. Acesso em: 25 de abril de 2017.

À entrada da casa de Deus, havia mesmo uma aglomeração de camponeses que rodeava o canhão que ali se posicionara desde que começara a guerra. Os homens empurravam o canhão para fora do pátio. – Para onde estão a levar? – Não estamos a levar. Só estamos a tirar lá para longe da igreja. – Quem vos mandou. – O senhor padre (COUTO, 2008, p. 102).

Nessa primeira cena, é perceptível o desconforto do branco em ver-se circunscrito por negros, ainda que para fazer uma tarefa “braçal”, a pedido de um padre, autoridade moral de grande relevância para ele.

A segunda cena já acontece com o personagem dentro da Igreja, suspirando aliviado por ali estar somente brancos: “não era que ele fosse racista, insistia ele. Mas era sensível aos cheiros” (COUTO, 2008, p. 103). Após expor sua língua “despudoradamente” a fim de receber a hóstia, ele é avisado pelo seu secretário: “Não vale a pena, Sr. Engenheiro. Não há hóstias. – Como não há? – Dizem que a farinha foi distribuída para outros fins. E dizem que, doravante, vão fazer hóstias com farinha de mandioca...” (COUTO, 2008, p. 103).

A terceira e última cena se passa com Ludimilo à procura do padre, ajoelhando-se, sem ostentar submissão, no confessionário, falando em tons mínimos acerca do seu último pecado. O engenheiro conta ao padre que “tinha entrado numa cubata seguindo uma moça preta que ele há muito tinha fisgado” (COUTO, 2008, p. 103):

Essas pretas, não sei o que têm. A gente, de um lado, tem-lhes asco, sabe-se lá se estão lavadas, que doenças nelas se escondem. Por outro lado, os corpos delas saltam da natureza e agarram-nos os pelos... Entende, senhor padre? [...]

A coisa nessa noite tinha corrido mal. Estava assaltando a moça, e ela resistia. Ou melhor, fazia de conta que resistia, a malandra, qual a pretita que não quer ser... como direi, senhor padre, não quer ser possuída por um branco? [...] O pior ainda não revelei, senhor padre. É que, no meio da luta, entrou na palhota o irmão da moça, chamado pelos gritos dela. O rapaz num ápice se lançou sobre a cama onde nos debatíamos. Pensei que me ia agredir. Mas ele, coitado, queria era bater na irmã por ela estar criando conflito comigo. Sem entender, lhe atirei com um ferro. Dizem que foi aquilo que o matou. Mas eu acho, sinceramente, que ele já devia ter qualquer problema. Não se morre assim, o senhor sabe como os africanos são vítimas de maleitas e feitiços (COUTO, 2008, p. 105).

Após a narrativa do “pecado”, o branco quis saber do padre quantas orações deveria rezar para ser perdoado, entretanto o padre o informa que Deus não o absolverá, que foi o demônio que o escudou e que está, do inferno, abençoando-o. Desconsertado e

estonteado, o engenheiro viu sair do confessionário o *novo* padre, um homem preto, “retintamente negro”.

De maneira semelhante ao que acontece no conto “O embondeiro que sonhava pássaros” (COUTO, 2013a, p. 59-71), na narrativa “O novo padre” (COUTO, 2008, p. 101-106), há um incômodo expressivo do branco em face da presença de negros em espaços tipicamente branco, sobretudo por eles serem copartícipes da remoção de um canhão que evocava o período da guerra, e aquilo desagradou notadamente o engenheiro Ludimilo, que ainda cogitou se opor ao feito, mas, com desdém classista e racista, escolheu o fazer após “as suas obrigações religiosas”:

O engenheiro ainda hesitou em tomar as contramedidas. Atrasado que estava, optou por fazer isso mais tarde. Obediência de negro de que vale se é sempre falsa? Esse era o suspiro do colono. Em África tudo é outra coisa: a mansa crueldade do leopardo, a lenta fulminância da mamba<sup>58</sup>, o eternamente subido poente. E isto era o que se dava a ver, junto ao benzito espaço da vila. O que dizer desses iletrados matos, terras que nunca viram cruz nem luz? (COUTO, 2008, p. 102-103)

Na segunda cena, quando o Ludimilo adentra a igreja, o narrador assinala a satisfação do personagem ao identificar no recinto só pessoas brancas, reiterando sua atitude racista. Ainda nessa cena da narrativa, há um segundo estranhamento por parte do engenheiro, quando ele, ao mostrar “seu exibível músculo” para receber a hóstia, é alertado pelo secretário que o acompanhava: “Não há hóstias (...). Dizem que a farinha foi distribuída para outros fins”. Diante desse fato, o personagem dirigiu-se ao confessionário, quando relata a tentativa de abuso sexual que exerceu sobre uma mulher negra, que, segundo a sua confissão ao padre, “fazia de conta que resistia... [afinal], qual pretita não quer ser... possuída por branco?” (COUTO, 2008, p. 105). E, por fim, descreve a aparição do irmão da mulher que, para surpresa dele, não estava a criar óbice ao abuso sexual, mas agredira a irmã por ela estar resistindo ao abuso do branco. Ludimilo, por sua vez, assustado, atira no homem, que morre, embora o engenheiro, em suas excogitações, presuma que ele não houvera morrido em função do tiro, afinal, “não se morre assim, o senhor sabe como os africanos são vítimas de maleitas e feitiços” (COUTO, 2008, p. 105), em mais uma demonstração inequívoca de preconceito racial e discriminação.

---

<sup>58</sup> Espécie de cobra venenosa.

Nessa última cena, ocorre o momento clímax da manifestação racista do personagem Ludimilo, quando ele entende que a resistência da mulher diante da tentativa de abuso é um faz de conta, e julga que o irmão da moça teria morrido por outro motivo: feitiços, maleitas talvez, mas não pelo ato de violência duplamente exercido por ele. Essa percepção de Ludimilo acerca da mulher e da reação do irmão dela pode ser analisada a partir do pensamento de Frantz Fanon (2008, p. 56) acerca do sentimento de inferioridade historicamente construído, no qual a representação de brancos e negros se faz em polos diametralmente opostos: “sou branco, quer dizer, tenho para mim beleza e virtude, que nunca foram negras” e, por conta disso, é preciso “embranquecer a raça, salvar a raça, (...) assegurar a sua brancura”. Fanon cita Ana Freud, quando descreve “a inibição do ego” (FANON, 2008, p. 60) como forma a se tentar compreender o porquê do negro não poder se satisfazer no seu isolamento, tendo como porta de saída o acesso ao mundo do branco:

Todas essas mulheres de cor, desgrenhadas, à caça do branco, esperam. E certamente um dia desses se surpreenderão não querendo mais se atormentar, mas pensarão “em uma noite maravilhosa, um amante maravilhoso, um branco”. Porém também elas talvez compreendam um dia “que os brancos não se casam com uma mulher negra”. Mas aceitam correr o risco, porque precisam da brancura a qualquer preço [...] (FANON, 2008, p. 58-59).

Desse modo, depreende-se que tanto o Ludimilo quanto o irmão pensam na mulher negra como essa que só percebe sua completude à medida que se vê com um branco, nesse sentido, o engenheiro, ao se confessar, afirma com convicção que a resistência da mulher era algo fingido, encenado, e, de modo símile, o irmão – de acordo com a confissão de Ludimilo – tenha agredido a irmã quando a viu negar-se ao conúbio com um homem branco. Ademais, não se pode perder de vista que no pensamento hierarquizante ocidental dos últimos séculos, a mulher negra estava em última instância, numa categoria de maior apagamento social.

Recorde-se, com fins metonímicos, da africana Sarah Baartman, utilizada de forma animalizante como “atração de circo” por muitos anos na Europa, e tendo, após a morte, suas partes íntimas em exposição no Louvre, em Paris, até 1974, em apelo ao corpo “exótico” da mulher negra. Sarah na contemporaneidade é símbolo da exploração sexual e do racismo colonial, bem como da ridicularização em que as mulheres negras eram submetidas, quando muitas vezes foram (como ainda são com outras proporções e

configurações) representadas como objeto.<sup>59</sup> Ressalta-se ainda que a situação da mulher no período colonial em Moçambique só se agravou, sobretudo porque, além das submissões de que eram vítimas, sempre vistas como propriedade do marido ou do pai, passaram a ser constantemente subjugadas, violentadas e removidas muitas vezes do seio familiar pelas tropas portuguesas. Samora Machel (1982, p. 18) diz que a mulher “aparece como o ser mais oprimido, mais humilhado, mais explorado. Ela é explorada até pelo explorado, batida pelo homem rasgado pela palmatória, humilhada pelo homem esmagado pela bota do patrão e do colono.”

O que deixa, porém, o personagem Ludimilo mais estupefato, sendo também o clímax da narrativa, é a resposta do padre à sua confissão, que, em vez de promover à sua absolvição junto a Deus, como os padres costumavam fazer, o encaminha a uma absolvição com o demônio, dizendo-lhe que é ele quem o deve abençoar e perdoar, ao tempo em que vê sair do confessionário um padre negro, contrariando as suas expectativas marcadas pela lógica colonial de que os negros africanos estavam “imersos nas trevas”, cujas terras “nunca viram luz nem cruz” (COUTO, 2008, p. 103), e aos brancos tudo era permitido e perdoado. Isso pode ser atestado no que José Luís Cabaço expõe:

os africanos negros, para os europeus, eram “selvagens, carentes da revelação divina, pelo que a ação colonizadora se projetava, e moralmente se justificava, no ato cristão da caridade que incorpora uma relação de superioridade/inferioridade e uma ideologia de deveres e direitos definidos e conferidos pela Providência. (CABAÇO, 2009, p. 100)

De acordo com a ideologia colonialista europeia prevalecente, metonimicamente exposto nas falas do personagem Ludimilo, pretos são “iletrados, sem cruz e sem luz” (COUTO, 2008, p. 103). Isso justificaria a negação em forma de estupefação do personagem ao ver sair do confessionário um homem preto, que, diferentemente do que era praxe no contexto colonial, hegemonicamente branco, acabar por recusar, condenar e dar uma “absolvição por condenação” (p. 103) a sua atitude racista, a qual é notoriamente reincidente e vista como de somenos importância pelo branco. Identificar aquele “novo padre” como um homem negro chocou absurdamente o personagem racista, rasurou a sua lógica racista, pois que, em sua perplexidade, “escutou o ranger

---

<sup>59</sup> PARKINSON, Justin. *A chocante história da africana que virou atração de circo*. Jornal BBC News Magazine. Disponível em: [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110\\_mulher\\_circo\\_africa\\_lab](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110_mulher_circo_africa_lab). Acesso em: 1º de dezembro de 2016

das rodas do canhão, e depois ouviu os pés descalços cruzando os passeios do bairro branco”; rememorando que tanto a presença de negros no entorno da Igreja quanto a remoção do canhão tinham influência do novo padre, que, doravante, traria novidades para aquele espaço, a exemplo da feitura da hóstia tendo como matéria-prima a farinha de mandioca, à guisa de uma reverência àqueles, antes, “insantificados” espaços africanos. O narrador marcará o impacto do novo cenário sobre o personagem, alinhando a contestação da ordem colonial à potência subversiva e revolucionária de uma África vista em constante transformação: “Em seguida, o silêncio. Ludimilo ainda sorriu. Seria um sorriso? Se o silêncio é sempre um engano: o falso repetir do nada em nenhum lugar. E em África tudo é sempre outra coisa.” (COUTO, 2008, p. 104).

Em *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*, José Luís Cabaço (2009, p. 217) esclarece que, com as várias reformas que aconteceram em 1961 e com a abolição, a Igreja Católica perdeu força e representação no ensino aos “indígenas” moçambicanos, pois que outras denominações ganharam popularidade em suas práticas religiosas, em face das aproximações culturais que tinham com as populações. Ademais, o papado e a nova geração de eclesiásticos de vários países europeus sem tradição colonial propuseram na época uma igreja que dialogasse com o período de fugazes transformações, retratando-se com os líderes dos movimentos independentistas e denunciando e criticando as injustiças da ordem social vigente, a exploração e a discriminação da ordem colonial, não obstante o episcopado português tenha reagido “com maldisfarçada irritação a essa surto inovador do papado” (CABAÇO, 2009, p. 217), uma vez que ainda coadunava com o pensamento colonialista de fomento à segregação. Desse modo, foi, por paradoxo, também na Igreja Católica, grande mantenedora do poder colonial, que começaria a se romper o tecido colonialista:

O desenvolvimento da luta de libertação nacional e a conseqüente tomada de consciência nacionalista de setores cada vez mais amplos da população romperam a homogeneidade da Igreja missionária e comprometeram definitivamente a identificação da Igreja Católica, como um todo, com o colonialismo português. O processo libertador despira a ordem colonial das vestes mistificadoras da “missão civilizadora” e desvelara, para um número crescente de sacerdotes, o dualismo da sociedade em que viviam, colocando-os perante o imperativo da escolha. (CABAÇO, 2009, p. 218-219)

A narrativa curta “Falas do velho tuga”, que faz parte da obra *Contos do nascer da Terra* (COUTO, 2014, p. 111-117), apresenta alguns interessantes distanciamentos e aproximações quando comparado ao conto “O novo padre”. Na estória, que se passa no

cenário de um hospital, um velho português de nome Fernandes recorda de alguns momentos de sua juventude e os compartilha com um interlocutor sem-nome. Primeiro fala sobre um antigo amor que dedicou a uma enfermeira africana negra, de nome Custódia, no período em que chegou à África e foi vitimado pela malária. O português ressalta que Custódia foi a primeira mulher negra que o tocou, “era uma criatura meiga, seus braços estendiam uma ponte que venciam os mais escuros abismos” (p. 113). O “velho tuga” faz recordar o engenheiro português Ludimilo, do conto “O novo padre”, quando, em solilóquio, expõe conjecturas marcadamente racistas em relação à mulher, embora a desejasse ardentemente: “Será que por não ver mulher há tanto tempo eu perdera critério e até uma negra me porventurava? Me admirava a secura daquela pele, o gesto cheio de sossegos...” (p. 113). O emprego da expressão “e até uma” revela o grau de discriminação e preconceito racial que o português traz consigo em terras e gentes negras africanas.

Algo parecido ocorre com o personagem militar português Raimundo, no conto “Prostituição auditiva”, da coletânea *Na berma de nenhuma estrada* (COUTO, 2015, p. 77-80), que contratava a prostituta Mariana somente para ouvi-la falar, mas quando ela insistia em “namoriscar, remexendo carnes”, ele dizia: “É escusado, Mariana. Eu não toco em preta. Fui educado assim” (p. 78). Nas duas narrativas curtas, os personagens lusitanos, tal como o engenheiro Ludimilo, têm expressas manifestações racistas a personagens femininas negras, olhando-as como corpos disformes e absolutamente inferiores. O que, porém, vai distanciá-los do personagem Ludimilo é o processo de aparente transformação que os dois portugueses passaram durante a narrativa, aprendendo a enxergar as mulheres negras, corporal e culturalmente, seja por amor, gratidão ou empatia, com respeito e dignidade. O velho tuga Fernandes, da primeira narrativa, vai ressaltar a forma como a preta Custódia o livrou da malária, quando ele aceitou ser tratado com “um medicamento” fruto da tradição cultural da mulher. O português reconhece que o hospital colonial não conseguira salvá-lo, mas o ritual africano sugerido pela enfermeira negra Custódia, após perceber que a medicina ocidental mostrava-se ineficaz, fê-lo livrar-se da doença:

No outro dia, acordei, sem estremunhações. Estava de novo no hospital, vestido de meu regulamentar pijama. Qualquer coisa acontecera? Eu tinha saído em deambulação de magias, rituais africanos? Nada parecia. Verdade era que eu me sentia bem, pela primeira vez me chegavam as forças. Me levantei como uma toupeira saída da pesada tampa do escuro. Primeira coisa: fui à janela. A luz



me cegou. Podia haver tantas cores, assim tão vivas e quentes? (COUTO, 2014, p. 116).

O velho português Fernandes, além de admitir ao seu interlocutor anônimo a eficácia da medicina tradicional africana, pede-lhe que divulgue tudo o que foi contado em um jornal português que não consegue recordar o nome. Isso pode sugerir uma possível necessidade daquele velho em credenciar e admitir, através da escrita jornalística e da sua difusão, a possibilidade de um afeto sincero de um homem branco destinado a uma mulher negra africana, bem como a eficácia e realidade de lograr-se a cura por meio de um ritual africano. Para o leitor, fica sugerido que o “velho tuga”, passando os derradeiros dias em um hospital, reconhecendo-se no crepúsculo da vida, quer deixar um ensinamento à posteridade, que, analisando de maneira geral, versa sobre o respeito e aceitação da diferença. Neste conto há curiosamente uma possível coexistência do Mia Couto escritor com o Mia Couto jornalista, pois não nos parece coincidência o pedido do velho ao interlocutor não nomeado. É possível, talvez, que Mia Couto tenha cumprido a solicitação do velho português publicando sua história na narrativa em tela.

O militar português Raimundo, da segunda narrativa, quando vê a prostituta Mariana muito calada e triste, ao descobrir que sua colega fora assassinada torna-se solidário à dor da amante, por recordar situação análoga: “sim, ele também sabia o que era ver morrer um colega”. Quando coincidos na dor, o militar aparentemente suplanta, a partir daquele instante, a sua formação racista e olha para Mariana como uma mulher, sem as ressalvas pejorativas fenotípicas e culturais: “E eles, muito ambos, aconteceram-se. O soldado escutou, pela primeira vez, o sotaque do corpo dela. O mundo a perder de vistas, o rio perdendo as margens” (COUTO, 2015, p. 80).

É importante ressaltar como a figura da mulher tem papel de destaque nas narrativas miacoutianas, muitas vezes é por conta da presença delas que se consegue transladar um lugar-comum na estória e promover um desfecho às vezes inesperado da narrativa. Apresentada em diversas posições sociais, a voz feminina nos textos de Mia Couto ganha destaque, seja como personagem principal, seja como secundária, em condições de opressão, autonomia e subversão.

Por sua vez, muitas das dificuldades e perseguições que circunscreviam negras e mestiças associadas à obviedade da segregação que ocorria para com elas no espaço africano também serão flagradas com relação a personagens masculinos, como no conto “O embondeiro que sonhava pássaros”. De maneira mais clara e crítica, narrada com a

poética característica da pena de Mia Couto, confrontamo-nos com a estória de um negro vendedor de pássaros, chamado simplesmente de “passarinheiro”, ou “o homem dos passarinheiros”, equiparado, logo na epígrafe do conto, a um “pássaro”, pois que, por analogia, seria daqueles “que no chão desconhecem morada”. Seu pecado, segundo os brancos da região, era perambular, sem receio, com seus “encantantes pássaros” em bairros habitados somente por pessoas brancas. Incomodava os colonos a presença de um negro em zona de segregação adensada pelo fascínio que aquele homem negro exercia sobre os seus filhos, como os olhos daquelas crianças se iluminavam diante daquele “preto”, chamando-lhe de tio, fabulando suas imaginações pelos devaneios suscitados pelo vendedor que “adiantava o mundo de outras compreensões. [...] Os meninos, por graça de sedução, se esqueciam do comportamento... desdobrando-se em outras felizes existências” (COUTO, 2013a, p. 66). Nesse sentido, deduz-se que grande parte do desconforto daqueles colonos foi a subversão que se instaurava na mentalidade de seus filhos, a ponto de a lógica colonial de hierarquização e depreciação do negro ser-lhes indiferente. A irritação e o desejo de represália daqueles colonos eram também motivados pela percepção de que, naquela nova geração que se desenvolvia, a característica imagem estereotipada do negro selvagem, causador de temor e pavor (FANON, 2008), inferior por natureza estaria superada e, a partir de então, um negro teria a liberdade de caminhar pelos espaços que outrora eram destinados somente a brancos, e, mais que isso, arrancando alegria, encanto e fabulações de seus filhos, sucumbindo, assim, com a “fantasia do Branco e suas constelações de objetos de desejo e de sinais públicos de privilégio” (MBEMBE, 2014, p. 87). Desse modo, eles determinam aos filhos a sequer olharem o vendedor, pois se irritavam diante daquele encantamento infantojuvenil, afinal, era um negro “sem abrigo e sem nome”.

Por detrás das cortinas, os colonos reprovavam aqueles abusos. *Ensinavam suspeitas aos seus pequenos filhos* – aquele negro quem era? Alguém conhecia recomendações dele? Quem autorizava aqueles pés descalços a sujarem o bairro? Não, não e não. O negro que voltasse ao seu devido lugar. Contudo, os pássaros tão encantantes que são... Afinal, os pássaros desautenticavam os residentes, estrangeirando-lhes? *Ou culpado seria aquele negro, sacana, que se arrogava em existir, ignorante dos seus deveres de raça?* (COUTO, 2013a, p. 65-66, grifos meus).

O incômodo que aquele velho vendedor exercia sobre aqueles adultos brancos gerou uma perseguição incansável contra ele, de forma que os colonos se reuniram e

decidiram promover uma busca mato afora pelo passarinho e seu embondeiro<sup>60</sup>, “a residência dele”, assim denominada por haver decidido ou obrigado a “morar” dentro de um tronco de árvore. Porém, enquanto os brancos arquitetavam o plano escuro, um garoto, que também guardava grande ternura e admiração pelo vendedor, “iludiu a cama e ficou na porta escutando as graves ameaças”, (p. 67) e entendeu as intenções daqueles adultos, saindo, assim, à procura do velho negro, a fim de alertá-lo e incitá-lo a fugir. O que o garoto, porém, não esperava era a “sonolentidão” e a tranquilidade do vendedor, que, nem ao menos, imitou o rio — “parado mas movente” (p. 68), ficando em total inércia, mesmo após a notícia da perseguição, e, pelo contrário, ainda encontrara serenidade para contar-lhe uma estória: “ – Está a ver a flor? – perguntou o velho. E lembrou a lenda. Aquela flor era moradia dos espíritos. Quem que fizesse mal ao embondeiro seria perseguido até ao fim da vida.” (p. 68).

O “miúdo” chegou a ver os colonos acercarem-se e agredirem o vendedor, embora notasse que ele, o Passarinho, não sofria com aquelas pancadas e as pétalas da flor da estória contada se avermelhavam no chão, em poética simbologia. Na voz do narrador a violência impetrada ao ancião é sequenciada no sentido de obedecer à “ordem dos colonos”, restabelecendo a ordem colonial destrutiva:

Barulhosos, os colonos foram chegando. Cercaram o lugar. O miúdo fugiu, escondeu-se, ficou à espreita. Ele viu o passarinho levantar-se, saudando os visitantes. Logo procederam pancadas, chambocos, pontapés. O velho parecia nem sofrer, vegetável... A criança se hesitava, passo atrás, passo adiante. Então, foi então: as flores do embondeiro tombaram, pareciam astros de feltro. No chão, suas pétalas brancas, uma a uma, se avermelharam. [...] A voz do passarinho lhe chegava, vinda de além-grades. Agora podia ver o rosto do amigo, o quanto o sangue lhe cobria. Interroguem o gajo, espremam-no bem. Era ordem dos colonos... O guarda continenciou, obediente. Mas nem ele sabia que segredos arrancar do velho. [...] Agora sozinho o retrato do detido lhe parecia isento de suspeita (COUTO, 2013a, p. 69).

Sem compreender a lógica racista que subsidiava aquele ato, “que raivas se comprovavam contra o vendedor ambulante”, a criança seguiu os colonos, que aprisionaram o negro, que teve seu corpo agredido e sua gaita de beijos “lançada pela

---

<sup>60</sup> Embondeiro, Baobá, Calabaceira ou *Andasonia* é o nome de uma árvore de origem africana, que ocupa posição nuclear nos imaginários culturais do continente. É símbolo de grande representatividade nas tradições africanas, sobretudo em Madagáscar e Senegal. Existem várias lendas em torno dessa árvore, que é considerada mágica e emblemática no cenário africano. O escritor Mia Couto menciona essa árvore em alguns dos contos, na estória “Falas do velho tuga”, por exemplo, o personagem português diz que “essas árvores são enormes sentinelas da terra. São os únicos monumentos em África, os testemunhos da antiguidade” (COUTO, 2014, 116).

janela”. O garoto, entretanto, pega a gaita semidestruída, “como se fossem pedaços da alma do vendedor”, e a reconstitui, passando a tocá-la, como num ritual, pelo qual parece atrair “infinitos pássaros” que, segundo sugere o texto, coincidem com o desaparecimento do passarinho da prisão, que “não deixara nem rasto”. A criança volta à árvore onde o velho negro morava, porém não o encontra e, quedando-se no tronco, esperançoso em reencontrá-lo, toca a *muska*<sup>61</sup>, deixando-se ritmar por ela e abstendo-se do espaço a sua volta. Assim, a criança, no embalo do som, não escutou a presença dos brancos incendiando a árvore-moradia do vendedor consigo dentro, com o objetivo de queimar vivo o Passarinheiro:

Dentro o menino desatara um sonho: seus cabelos se figuravam pequenitas folhas, pernas e braços se amadeiravam. Os dedos, lenhosos, minhocavam a terra. O menino transitava de reino: arvorejado, em estado de consentida impossibilidade. (...) *Foi quando Tiago [o menino] sentiu a ferida das labaredas, a sedução da cinza. Então o menino, aprendiz da seiva, se emigrou inteiro para suas recentes raízes* (COUTO, 2013a, p. 71, grifos nossos).

Simbolicamente se pode inferir que os colonos queimaram não só a criança, mas metaforicamente a esperança de uma logicidade sem verticalizações, sem “privilégios de raças”, como diz Mia Couto em epígrafe introdutória da coletânea composta pelo conto em análise: “A pessoa é uma humanidade individual” (2013, p. 5).

O conto em questão é o quarto dos onze contos que compõem o livro *Cada homem é uma raça*. Nas páginas iniciais da obra, um curioso e fictício “extrato das declarações do vendedor de pássaros”, à guisa de epígrafe, nos remete à estória propriamente dita, em que o personagem em tela teria declarado a uma autoridade policial, signo da colonialidade: “Minha raça sou eu mesmo. A pessoa é uma humanidade individual. Cada homem é uma raça, senhor polícia” (COUTO, 2013a, p. 5). Aparentemente, há nesse fragmento uma espécie de diluição dos preceitos biológicos e/ou fenotípicos como delimitadores de uma raça, pensando-a de maneira mais frutífera e diversa em termos individuais, em vez de deter-se em conjuntos raciais e biológicos específicos. Também se pode entender raça, a partir desse “extrato do vendedor de pássaros” (COUTO, 2013a, p. 5), como algo individualmente construído, identificado a partir das subjetividades de identificação pessoal e de pertencimento.

---

<sup>61</sup> *Muska*: nome que, em chissena, se dá à gaita de beijos (COUTO, 2013a, p. 197).

Como enfatiza Appiah (1997) na obra *Na casa de meu pai*, o conceito de raça conhece questionamentos críticos que abalam a sua centralidade estratégica nas lógicas (pós-)coloniais enquanto dispositivo de poder e dominação:

[...] Sendo dada apenas a raça de uma pessoa, é difícil dizer quais serão suas características biológicas — excetuadas as características que os seres humanos têm em comum —, a não ser os traços “mais grosseiros” da cor, cabelos e olhos (cuja genética, de qualquer modo, é muito precariamente entendida). [...] Demonstrar que a noção de raça é relativamente sem importância para explicar as diferenças biológicas entre as pessoas, quando a diferença biológica é medida na proporção das diferenças nos *loci* do cromossomo, ainda não equivale a mostrar que a raça não é importante para explicar a diferença cultural. Talvez as grandes diferenças de capacidade intelectual ou moral sejam causadas por diferenças em pouquíssimos *loci*, e, talvez, nesses *loci*, todas (ou quase todas) as pessoas de pele negra difiram de todas (ou quase todas) de pele branca ou amarela. Ocorre que são pouquíssimas as provas em favor de qualquer proposição dessa ordem, e inúmeras vão contra ela. [...] Na concepção biológica do organismo humano, na qual as características são determinadas pelo padrão dos genes que interagem com os ambientes, é a presença de alelos (que dão origem a essas capacidades morais e intelectuais) que responde pela diferença observada nessas capacidades, em pessoas em ambientes similares. Logo, a morfologia racial característica — pele, cabelos e ossos — só poderia ser sinal dessas diferenças se tivesse uma (alta) correlação com esses alelos. [...] (APPIAH, 1997, p. 64).

A condição racial não é o suficiente para prever as características biológicas, senão aquelas próprias de qualquer ser humano, visto que essas são perceptíveis a partir da proporção das diferenças específicas do cromossomo, nesse sentido, as possíveis diferenças morais e intelectuais, se realmente existirem, estão vinculados a essa nuance alélica, que nada tem a ver com o fator raça. Se raça pode ser visto como uma categoria inconsistente do ponto científico, o racismo apresenta-se como realidade incontornável por combater.

Não obstante, lendo o conto a que o “extrato” da epígrafe inicial ficcionalmente se reporta, percebe-se como o aspecto racialista e racista mobiliza toda a narrativa no sentido da efetivação de uma tragédia, em que, como já visto, um grupo de brancos portugueses, devido à recusa de ter em seu bairro um preto, age violentamente até as últimas consequências, que seria a morte de um ser humano, agravada por tornar-se em morte de uma criança inocente do mesmo grupo étnico-racial dos assassinos. Nesse conto, o autor denuncia poética e tragicamente um cenário de segregação e ódio de colonos brancos “civilizados” que, bárbara e covardemente, perseguiram e amarfanharam um velho negro por circular por áreas que eles consideravam exclusivas

para brancos. A criança branca, uma vez desconhecendo e não mobilizada pelo racismo que subjaz àquela covarde atitude, tenta a todo tempo proteger o vendedor, que, de certo modo, apresenta-lhe o seu universo, através de lendas e crenças que lhe eram estranhas, mas que se lhe movem e aprazem, levando-o a um estado de pertença àquele universo (do) negro, fascinando-se com ele, e “então o menino, aprendiz da seiva, se emigrou inteiro para suas recentes raízes”. A profecia feita pelo Passarinheiro à criança, quando lhe contou a lenda, à guisa de máxima proverbial, materializava-se com a morte do miúdo: “quem fizesse mal ao embondeiro seria perseguido até o fim da vida”, e assim se deu. Por sua vez, a morte por engano do menino branco, nessa narrativa, surte o efeito de uma espécie de castigo ou ironia da vida ou do destino, talvez uma vingança contingente e ainda pode suscitar ao leitor desavisado ou de bom coração a possibilidade de que ressoaria à consciência daqueles pais pelo resto da existência, visto que mataram seu próprio filho devido a um ódio sem precedentes a um sujeito negro.

O que se pode inferir ainda é que “cada homem é uma raça individual” à medida que se identifica e completa com aquilo que suscita pertencimento e interesse, revestidos por encantamento. Desse modo, o menino branco rompe a fronteira das balizas raciais e encontra-se ao realizar-se culturalmente no território material e simbólico do negro africano, na presença física no tronco da árvore, desfrutando uma epifania rítmica através da *muska*, que o tirou da consciência, desde a sequência das estórias negro-africanas ouvidas. Talvez, por isso, Mia Couto assumo logo no primeiro fragmento da mesma epígrafe que “A minha raça sou eu mesmo”, reiterando-o em seguida com pequena variação, ou que ele, enquanto moçambicano branco, afirme “pensa[r] sempre seus personagens-protagonistas, ainda que inconscientemente, como sendo negros”, enquanto os brancos geralmente são “coadjuvantes”, por identificação ou costume, suplantando os liames biológicos que permeiam a questão, porquanto, segundo o autor, prevalece o seu pertencimento: “este é o meu mundo, é o mundo que eu vivi, que eu nasci” (COUTO, 2002), pelo qual “combato [e] morro” (2002), também ele, “aprendiz da seiva” africana vital.

No conto que encerra a coletânea *Cada homem é uma raça*, “Os mastros do paralém” (COUTO, 2013a, p. 171-194), a figura do mulato é trazida em tela suscitando várias pautas de discussão. A narrativa é protagonizada por Constante Bene, um velho negro, pai de dois filhos, Chiquinha e João Respectivo, e guarda da propriedade do colono Tavares.

Em face de uma lenda muito falada na região, Bene sempre contrarrecomendava seus filhos a irem após o cume da montanha, lugar alcunhado por ele de “Paralém”. Alvo de muitas suspeitas, este local causa medo, mas também muita esperança, pois era pensado como um lugar avesso aos estrangeiros, numa atmosfera que só as pessoas da terra poderiam respirar, pois “parece noutro lugar nunca os colonos haviam pisado. Quem sabe lá a terra restava com suas cores indígenas, seu perfume de outroras? Quem sabe aquelas paragens fossem propensas apenas à felicidade?” (COUTO, 2013a, p. 177). Apesar das proibições aos filhos, o próprio Bene confessava que em algumas noites viu-se tentado a ir nessas “cimeiras partes”, porém a própria noite o aconselhava a desistir dos intentos, pois “aquela beleza era como o fogo: longe não se via, perto queimava. E voltou à cabana.” (p. 177).

Certa feita, com cachimbo suspenso, o velho e seus filhos viram de longe passar um mulato escalando as alturas, indo ao lugar interdito. De imediato, Bene sentenciou aos filhos um discurso preconceituoso recorrentemente direcionado aos mulatos na África negra: “Esse homem não é pessoa de ser... eu lhe ponho muita desconfiança. É um mulato. Vocês não conhecem as manias dessa gente.” (p. 178). Os filhos, porém, defendiam o mulato, dizendo que não seriam todos alvos seguros das suas desconfianças e suspeições: “não seriam todos. Haveria os bons tanto como os maus” (p. 179). Mas o pai era peremptório na instrução aos filhos: “que não fossem muito lá, talvez fosse um louco perigoso. Sobretudo, era um mulato. E se explanava: misto não é sim, nem não. É um talvez. Branco, se lhe convém. Negro, se lhe interessa” (p. 179). Esse tipo de discursividade preconcebida em torno dos mestiços é pontuada pelos teóricos contemporâneos Omar Thomaz (2006) e Joaquim Maloa (2016), quando ressaltam o quanto o pensamento colonial ainda reverbera nas gerações atuais, como ocorre com os mestiços, que são muitas vezes vistos como pessoas sem bandeira, sem identificação nacional, em termos de uma “ambiguidade racial e cultural”, conforme sinaliza Francisco Noa (2002, p. 309).

Ao longo do tempo, o personagem Bene desconfiou que seus filhos o desobedeciam, tanto em relação à ida à montanha quanto ao encontro com o mulato, sobretudo sua filha, Chiquinha, quando suspeitou que ela estivesse tendo uma relação afetiva com o estranho, por isso a aconselhava à maneira proverbial-africana: “Sabe, Chiquinha: quem proíbe o mel é a própria abelha. Entende o que estou a dizer?” (p. 180). Por conta dessa suspeita e do recorrente silêncio de sua filha após suas constantes arguições, Constante Bene adormeceu com “a alma descoberta, o que convida a maus

sonhos” (p. 181), e, receoso e desconfiado, sonhou com o mulato, vira-o fardado como um guerrilheiro, e, à medida que ele tocava as laranjas da região, estas se acendiam e se tornavam chamas redondas. Nesse ínterim, entra em cena o barulhar das folhagens que evocavam em uníssono canções da guerra de independência: “Iripo, iripo/ Ngondo iripo”<sup>62</sup>, enquanto o seu patrão colono o chamava para apanhar as laranjas e elas queimavam-lhe as mãos. Bene acordou do pesadelo com a mão ardendo, parecia estar em chamas, mas é amparado e aliviado pela água que a filha lhe lançou.

O sonho tem muita representatividade na cultura africana, servindo de passaporte para um mundo espiritual, sendo uma outra configuração da realidade, que muitas vezes serve de inspiração, proteção e aconselhamento. É nesse sentido que a visão do mestiço cantando uma canção de luta pela libertação nacional é emblemática, pois, embora, para Constante Bene, mestiços não tenham qualquer ligação com a ideia de nação e pertencimento, o seu sonho lhe sugeria o contrário, mostrava o mestiço vestido de guerrilheiro em confronto com o colono Tavares, tomando suas terras. Essa cena apresentada pelo sonho do velho Bene indica que, por intuição, ele sabia que aquele mulato trazia mudanças àquela região e certamente trazia os ideários que ele suspeitava que existiam no “Paralém”.

Porém, o ódio ao mulato permanece, sobretudo quando a filha declara-se grávida, mas não confessa quem é o pai da criança, que, logo quando nasce, é totalmente ignorada pelo avô, mas, com o passar do tempo, é alvo de suas recorrentes atenções, passando a observá-la cuidadosamente todos os dias, a tal ponto de questionar a filha a raça do garoto: “Ouça lá, ó Chica: esse seu filho não é muitíssimo claro?” (p. 184). Essa dúvida seguida pelo questionamento acerca da raça do neto é outra ironia que envolve a figura do mestiço na narrativa, pois ao longo da estória, à medida que o avô se encanta pelo menino, ficará notório que ele é um mulato — outro fator que nos leva a perceber, nas entrelinhas, que o progenitor passa a repensar seus estereótipos acerca dos mulatos.

A aparente paz entre os membros da família é cessada quando uma vizinha insinua a Bene que sua filha havia sido estuprada pelo mulato, ratificando suas suspeitas e fomentando o mal-estar que já sentia pelo recém-chegado. Constante Bene, entendendo aquela informação da vizinha como “a gota d’água”, sai tomado pela vingança em direção ao mulato nas cumeeiras da montanha, totalmente disposto a matá-

---

<sup>62</sup> Canção da luta de libertação nacional, anunciando a chegada dos guerrilheiros (COUTO, 2013a, p.196).



lo. Quando o mulato o viu, perguntou-lhe se o branco Tavares o havia mandado matar, mas o velho não lhe deu ouvidos, e pergunta-lhe se ele viera do “Paralém, do outro lado do monte?” (p. 187), o que o mulato confirma. De imediato, Bene lhe interroga se lá “se levantou já nova bandeira?”, o “intruso” debocha replicando-lhe: “Bandeira? Era isso que lhe interessava, saber de um pano, suas cores?”; o guarda, ainda mais irritado, lhe diz: “respondes assim porque és mulato. E os mulatos não têm bandeira.” (p. 187). É com essa cólera que Bene agrediu com intento de matar o mulato, que “enroscou-se no chão, em estado pangolim” (p. 187).

Após considerar o mulato morto, foi até sua mochila à procura de água e, ao mexê-la, encontrou folhas soltas onde estavam escritos sonhos lindos, promessas de um tempo afortunado, “escola, hospital, casa: tudo, de abundância, para todos” (p. 188). O velho guarda então insistiu e procurou insistentemente uma bandeira dentro da mochila, “foi então que, como onda de prata, a bandeira tombou no saco. Parecia imensa, maior que o universo. Bene se deslumbrava, nem ele se cria um dia chegar a tal visão.” (p. 188).

É João Respectivo que diz ao pai que quem violentou sua irmã foi o *mezungo* Tavares, não o mulato, que essa suspeita do pai era um engano, e Bene, por sua vez, converte sua ira contra o colono. Mas, ainda impressionado, mostra ao filho a bandeira que o mestiço carregava em seu *sacudu*<sup>63</sup> e, sentados à sombra de uma mangueira, Joãozinho repetiu ao seu pai os ensinamentos que aprendera com aquele mulato: “aquela terra só convinha a seus filhos devidos, cansada de sangrar riqueza para os estrangeiros.” (p. 190). Na narrativa, estrangeiros e colonos entrelaçam-se a brancos e a mestiços, a ponto de também provocarem julgamentos equivocados, ditados por preconceitos e práticas coloniais, invertendo-se papéis após a independência, sob o prisma de subalternização desdobrada:

— Escuta, João. Eu sempre penso esta dúvida: agora sou criado do colono. Depois será o quê?

— Depois será a liberdade, pai.

— Tolice, filho. Depois, seremos criados deles, desses *mussodja*.<sup>64</sup> Tu não conhece a vida, meu filho. Essa gente de tiros, no fim da guerra, já não aguento fazer mais outra coisa. A enxada deles é o espera-pouco. O menino tinha os olhos curvados, negando as circunstâncias. Então, porque o pai esperava tanto a nova bandeira? Porque aplicava em sonhar com o outro lado, o Paralém?

— É só um sonho que eu gosto (COUTO, 2013a, p. 191).

<sup>63</sup> Mochila (COUTO, 2013a, p. 198).

<sup>64</sup> Guerrilheiros (idem, ibidem).

Nesta narrativa de caráter, por vezes, distópico é interessante notar como o personagem Bene ratifica o forte estereótipo em torno da figura do mestiço no contexto africano como aquele que “não tem bandeira”, que pauta seu pertencimento a partir de suas conveniências, como figura contrária à ideia de nacionalismo ou um grupo à parte do sentimento de pertença a uma nação. Entretanto, no conto em tela, os filhos de velho negro Bene não só recusaram o discurso preconceituoso do pai, como também tentaram a todo tempo subvertê-lo, à medida que, por desobediência, iam se aproximando do “Paralém”, sobretudo quando o mestiço chegou nas redondezas.

O “Paralém” representa para Bene um espaço simbólico onde não havia exploração estrangeira, no qual a exclusiva presença de indígenas sugeria um desejo quase utópico de igualdade e felicidade; porém, o velho nunca ousou adentrar-se “no outro lado das montanhas”, pois, para ele, como o “fogo”, essa realidade só seria bonita de longe, mas “de perto certamente queimaria”, sugerindo-nos que, no fundo, Bene tinha medo de adentrar naquele imaginário de volta à origem e descobrir que se tratava de uma ilusão, preferindo tê-la, desde já, com tal. Essa leitura será reiterada através da figura do mulato, que, ao final da narrativa, confessará que vinha do “Paralém”, isto é, se aquele local hospedava mulatos, não significa que lá “a terra restava com suas cores indígenas, seu perfume de outrora”, mas há espaço para outras cores que talvez também pudessem ser chamadas “indígenas”, desconstruindo até certo ponto a visão essencializada do protagonista, em seu desejo escondido de regressar às origens.

Outro momento emblemático da narrativa é quando Bene tem acesso à mochila do mestiço que ele apelidou de “intruso”, e se depara com vários textos em papéis avulsos, que elaboravam sonhos de um tempo de equidade para todos, em que escolas, hospitais, casas estariam à disposição da totalidade, sem exceção de raça, gênero, estatuto social. Contrariando todas as suas certezas trivializadas acerca da figura do mestiço, Bene percebe que o mulato carrega, sim, uma bandeira, e esta “parecia imensa, maior que universo... as cores do pano lhe povoavam o sonho” (p. 188). A expectativa de um lugar onde *mezungos* estrangeiros e exploradores não existiriam volta a pairar em seus sonhos. Por sua vez, o modo como o mestiço “encheu” os seus filhos de sonhos, ideários e insubmissões também o fez desistir das várias suspeitas, autorizando, assim, seus filhos e neto a irem ao “Paralém” e o esperarem lá, junto ao mulato: “Vai, acompanha seu irmão. E tapa o meu neto com esta manta. Me esperem lá, eu hei-de ir” (p. 193). Isso pode simbolizar que o preconceito de Bene acerca do mulato teria

sucumbido, ou pelo menos estava em vias de ser vencido; representa também a concordância do velho para que seus filhos seguissem e lutassem por uma nova bandeira que acolhesse todos, a mesma por que lutava o mestiço, ressignificando, dessa forma, o famigerado “Paralém” como a comunidade imaginada e descrita nas papeletas do mulato, no qual todos estariam vinculados e em liberdade, sem nenhum tipo de discriminação, compondo uma nação de todos. Essa leitura será sugerida quando, deslumbrados, a caminho da montanha, Chiquinha e João Respectivo veem:

Sobre o horizonte todo vermelho (...) no mastro da administração se ergue uma bandeira. Flor da plantação de fogo, o pano fugia da sua própria imagem. Pensando ser do fumo, os meninos enxugaram os olhos. Mas a bandeira se confirmava, em prodígio de estrela, mostrando que o destino de um sol é nunca ser olhado (COUTO, 2013a, p. 194).

A narrativa em pauta foi introduzida pela seguinte epígrafe: “Só um mundo novo nós queremos: o que tenha tudo de novo e nada de mundo” (p. 173); é esse o desejo do velho Bene: um novo mundo para seus filhos e neto, sem hierarquias, sem as figuras dos criados e colonos, na qual todos estejam em situação equânime, gozando de total e verdadeira liberdade, que não seja vista como “tolice”, ilusão, engano ou engodo.

O conto é encerrado com uma sugestão otimista de recomeço, representado pelo hastear de uma nova bandeira, que, através do prodígio da estrela, do brilho e deslumbramento do sol, convida aqueles jovens africanos ao território sempre proibido e desconhecido em que todos teriam seu lugar ao sol, sejam eles pretos, mestiços ou brancos, homens, mulheres, adultos ou crianças.

#### 4 “EM ÁFRICA, TODOS SÃO FILHOS UNS DOS OUTROS”<sup>65</sup>: RELAÇÕES RACIAIS, REDES DE PARENTESCO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE EM MOÇAMBIQUE

*Olho a fotografia na parede: toda a família cabe em retrato? Não as  
nossas, famílias africanas, que se estendem como túneis de formigueiro.*

Mia Couto (2013, p. 57)

As narrativas de Mia Couto são como mosaicos, nos quais em cada pedaço se pode flagrar um pouco acerca do imaginário moçambicano a partir da ótica deste escritor, cujas simbologias podem trazer à tona nuances de diversos significados sobre a nação. Tanto nas narrativas miacoutianas curtas como nas longas, personagens de diferentes raças e procedências, alegóricos e históricos junto aos entrecruzamentos das tradições e modernidades africanas, de variados cenários culturais e cotidianos de Moçambique, formados por uma rede de parentescos biológico ou comunitário, são trazidos à cena como metonímia das complexidades que compõem a nação.

É sabido que a ideia de nação em contexto pós-colonial, tanto em países africanos como no Brasil, encontrará na literatura uma grande parceira, sobretudo no processo de (re)invenção das tradições e na constituição de identidades cujas representações superem os reflexos impostos pelo Outro (FREITAS, 2016). Stuart Hall (2005), ao selecionar três concepções do que considera relevante acerca da identidade nacional, coloca em primeira instância a narrativa da nação, que contempla a literatura, a história da nação, o modo como ela é contada, recontada e expressa na cultura popular, as quais terão conectividade com as representações cotidianas. Kwame Appiah (1997), por sua vez, ressaltará que o “simples gesto de escrever para e sobre si mesmo [...] tem uma profunda significação política. [...] Escrever para e sobre nós mesmos, portanto, ajuda a constituir a moderna comunidade da nação.” (p. 88).

No espaço literário africano moderno, de acordo com Maria Nazareth Fonseca (2008, p. 131), a constante evocação à figura do(a) velho(a) é uma tendência a reafirmar identidades e defender um projeto de nacionalidade. Segundo a pesquisadora, nas literaturas há mecanismos que buscam “restaurar tradições sufocadas pelo colonialismo” (p. 131), por conta disso, há fortes referências às representações do velho, guardador da memória coletiva, para, a partir disso, apresentar os espaços dialógicos

---

<sup>65</sup> Cf.: COUTO, Mia. *Na berma de nenhuma estrada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 59.

que buscam entender as idiossincrasias culturais e suas constantes mudanças. Nesse sentido, a ancestralidade é valorizada para recompor significados modelados pelos projetos de feição nacionalista (MATA, 1998). Embora a ancestralidade seja aqui entendida como um conceito que sugere unidade a uma experiência múltipla, sem reduzi-la, mas sobretudo fomentando sua polivalência de sentidos (OLIVEIRA, 2009).

José Castiano (2014), na obra *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjectivação*, ao propor uma filosofia moçambicana contemporânea, sugere que ela pode ser desenvolvida através das inumeráveis contribuições das tradições africanas, expressadas pelos “guardiões e embaixadores culturais”, que ele chamará de “filósofos pela sagacidade”, ou simplesmente *sages*, pois que são pensadores que utilizam a riqueza da sua cultura de base para interpelar a humanidade inteira; isto é, além da interpenetração do contexto da modernidade no substrato das tradições, há uma tendência ao que ele alcunhará de “glocallocal”, em que se “interpelam os problemas globais enriquecendo-os com soluções locais” (CASTIANO, 2014, p. 13). O filósofo moçambicano, ao propor, assim como outros teóricos, entrevistas e investigações nos meios tradicionais em África, pretende demonstrar o modo como os africanos podem ser filosóficos, “mesmo os iletrados”. Ademais, muito além de mostrar a existência de uma filosofia nesses espaços tradicionais, teóricos como o filósofo moçambicano Severino Ngoenha (2013), o filósofo queniano Odera Orika (1978), e o professor belga Placide Tempels (1945),<sup>66</sup> só para citar alguns, desejam com esses estudos fundamentar uma filosofia africana não só a partir das manifestações e espaços tradicionais da entrega desinteressada ao saber, mas também “tecer um diálogo intercultural simultaneamente horizontal e vertical” (CASTIANO, 2014, p. 13; 15). Sobre a necessidade de se tecer um diálogo intercultural ainda inexistente, o filósofo anglo-ganês Kwane Appiah pondera e denuncia que:

Existem “trabalhadores intelectuais – [...] xamãs e gritos, por exemplo - na África e na Ásia [...] que continuam a funcionar em mundos de pensamentos distantes das influências do discurso literário ocidental. Mas, certamente estamos vivendo os últimos dias dessa fase da vida humana na cultura e, quer optemos ou não por chamar essas pessoas de “intelectuais” – o que me parece uma decisão cujo resultado é menos importante do que reconhecer que ela tem que ser tomada –, elas decerto *não* são os intelectuais que estão produzindo o grosso do que chamamos literatura [...], nem estão articulando o que chamamos de teoria ou crítica literárias (APPIAH, 1997, p. 87, grifo do autor).

---

<sup>66</sup> Foi um missionário franciscano belga no Congo, que se tornou famoso por seu livro *The Bantu Philosophy*. Cf. TEMPELS, P. *The bantu philosophy*. Présence Africaine. Paris, 1945.

Por sua vez, o filósofo brasileiro Eduardo de Oliveira (2009)<sup>67</sup> alerta, em seu artigo sobre a “epistemologia da ancestralidade”, que faz parte das estratégias de dominação alienar os agentes culturais, de modo a impossibilitá-los de estabelecer significados sobre seus próprios signos. Em consonância com Inocência Mata (1998), Maria Nazareth Fonseca (2008), e José Castiano (2014), quanto à potência do discurso colonial, este pensador acentua os efeitos da epistemologia hegemônica ocidental sobre comunidades:

Uma vez alienados [tais agentes culturais], desvia-se a produção de significados sobre sua cultura para os sujeitos que não vivenciam, e, pelo contrário, aproveita-se da cultura agora explorada semiótica e economicamente. Assim, a epistemologia, fonte da produção de significados, é fundamental para a afirmação ou negação de um povo e sua tradição, de uma cultura e sua dignidade (OLIVEIRA, 2009).

Em contraposição, a figura do *sage filósofico* apresentada por Castiano sinaliza que outras epistemes<sup>68</sup> estão sendo (e precisam ser) lidas com respeito pela diferença, uma vez que a universalidade do saber é algo, finalmente, posto em suspeição. O *sage*, para o pensador moçambicano, pode também ser lido através da figuração do(a) velho(a) que guarda e compreende os segredos, os mistérios, os acontecimentos inesperados que podem ocorrer na comunidade que vive, tendo, inclusive, respostas e entendimentos mais amplos acerca dos fenômenos que ocorrem. Isso é trabalhado de maneira muito viva nas narrativas miacoutianas, tanto as longas quanto as curtas.

Mia Couto traz à cena em muitos dos seus textos a figura do velho(a), seja ele(a) na condição de tio/tia, pai/mãe, avô/avó, em que a ancestralidade é agenciada como aquilo que irmana todas as gerações, refletindo as múltiplas formas de acesso ao “real”: seja através da memória, do afeto, da experiência, do discurso, da razão e/ou da própria experiência da ancestralidade.<sup>69</sup>

Na primeira narrativa longa *Terra sonâmbula* (COUTO, 2002), ensinamentos proverbiais, sabedorias ancestrais e rituais aos espíritos são amplamente sinalizados,

---

<sup>67</sup> OLIVEIRA, Eduardo. *Epistemologia da ancestralidade*. 2009 Disponível em: <http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-artigo.pdf>. Acesso em 1º de abril de 2017.

<sup>68</sup> Refiro-me aqui ao conceito de epistemologia que se deteve Eduardo de Oliveira (2009): “como a fonte de produção de sinos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover” (idem, *ibidem*).

<sup>69</sup> Acerca do papel dos mais antigos como elo com os espíritos protetores da comunidade, vide o documentário “Majini: As Criaturas e o Oculto no Niassa”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=nxGSttQswc>. Acesso em 13 de julho de 2017.

como se verá, por exemplo, no ritual *M'Belele*<sup>70</sup> proferido por anciãs que têm como intuito afastar os *chicumbos* e pedir aos deuses prosperidades para comunidade. Nessa obra há também o emblemático personagem “Nhamataca”, cuja destinação é ser um “fazedor rios”, o que cumpre o elo entre passado, já que ele herda sua destinação da ancestralidade, e futuro, pois simboliza a esperança de criar um rio que possibilite o repovoamento daquela terra (FONSECA; CURY, 2008, p. 79). Ademais, nessa narrativa longa, o papel da transmissão é invertido, pois é a criança que conta, através da leitura, as antigas estórias ao velho Tuahir, fazendo-o revivê-las.

Já no livro *O último voo do flamingo* (COUTO, 2005a), a referência à voz da tradição está no velho Suplício, personagem que é pai do narrador-tradutor da estória, pois é ele quem vai transmitir não só ao estrangeiro italiano, mas a seu filho tradutor-narrador e também aos próprios de Tizangara, as estórias tradicionais daquele local. Será Suplício, inclusive, que, juntamente com o feiticeiro Zeca Andorinho, explicará o porquê das explosões – de teor marcadamente sobrenatural – dos estrangeiros, explicando que teriam sido fruto de uma vingança da própria terra. Ao longo da narrativa, o tradutor, filho do preto Suplício, evidencia a sapiência do pai, alcunhado de “falador da estória”:

Aqueles momentos junto ao meu velhote me puxavam para um incerto sono, quem sabe isso que chamam de ternura fosse aquele amanciamento. 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. 51).

A mãe do tradutor também figura a sapiência e sensibilidade extrafísica dos mais antigos. É a partir dessa personagem que entenderemos o mistério e a simbologia que permeiam o momento emblemática do voo do flamingo:

Em fins de tarde, os flamingos cruzavam o céu. Minha mãe ficava calada, contemplando o voo. Enquanto não se extinguíssem os longos pássaros ela não pronunciava palavra. Nem eu me podia mexer. Tudo, nesse momento, era sagrado. Já no desfalecer da luz minha mãe entoava, quase em surdina, uma canção que ela tirara de seu invento. Para ela, os flamingos eram eles que empurravam o sol para que o dia chegasse ao outro lado do mundo. – *Este canto é para eles voltarem, amanhã outra vez*” (COUTO, 2005, p. 47, grifos do autor).

---

<sup>70</sup> Ritual *Mbelele* - Trata-se de pedidos, geralmente feitas por mulheres idosas, que saem em grupos pelos povoados proferindo em voz alta imprecções contra os *chicumbos*, almas perversas causadoras de males que atingem a comunidade. Tanto o ritual do *Mbelele* quanto outros que têm intenção de pedir aos deuses boas colheitas, boas caçadas, boas chuvas, saúde, etc. são realizados por idosos, na maioria das vezes sacerdotes, régulos ou um exemplar chefe de família (FONSECA; CURY, 2008, p. 77).

No romance *A varanda de Frangipani* (COUTO, 2007), por sua vez, há uma forte crítica ao lugar dos velhos nos tempos modernos, apresentado como legado negativo da violência e apagamento cultural da colonização: “[...] no mundo que os recebia as famílias se arrumavam para os idosos. Depois, a violência trouxe outras razões. E os velhos foram expulsos do mundo, expulsos de nós mesmos” (COUTO, 1996, p. 127). No seu texto de opinião “A fronteira da cultura”, que abre a coletânea *Pensatempos: textos de opinião* (COUTO, 2005, p. 9-22), Mia Couto recorda que, no período em que lecionou na Universidade Eduardo Mondlane, percebeu o afastamento que muitos jovens tinham com relação às zonas rurais, demonstrando não só desconhecimento àquele parte da nação – onde viveram seus avós, antepassados e onde se guardava um grande patrimônio cultural –, mas também a “vergonha de a ela estarem ligados” (p. 9), o que denota rejeição.

Ressalta-se que nas zonas rurais, onde, em estatística de 2012,<sup>71</sup> residem 70% da população, com presença significativa de idosos, se percebem os maiores índices de pobreza em Moçambique, o que nos remete ao cenário de violência e alijamento abordado na narrativa *A varanda de Frangipani*, ainda que com outras configurações. Na estória em tela, os velhos são retirados das suas comunidades e são aprisionados em um asilo, isolados de todos, com suas vozes silenciadas e sem o valor enciclopédico que lhes eram apregoadas. Impossibilitados de praticar rituais de invocação aos ancestrais e manter relação com o passado, os anciãos evocavam mentalmente realidades diferentes das que viviam no asilo, utilizando diferentemente a língua local e rasurando totalmente a língua portuguesa. A propósito desta obra, Maria Nazareth Fonseca (2008, p. 145) salienta:

Simbolizando a tradição que se desintegra diante da nova ordem que se instala, a de uma sociedade que não mais crê nas palavras dos velhos e que precisa “comprovar” o que é dito por eles, o romance faz-se denúncia de um tempo não mais significado pelas tradições e que, por isso, precisa ser ressemantizado fora dos rituais de contação. Não se ouve mais a palavra dos *griots*, que assegura uma perene relação com o já vivido... (FONSECA, 2008, p. 145).

Já na obra *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (COUTO, 2003) é provável que ocorra de forma mais expressiva a ligação entre tradições e modernidades, crianças e velhos, indivíduo e coletividade. Na estória, avô e neto se juntam por uma

---

<sup>71</sup> Projeções anuais da população total, urbana e rural 2007-2040. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2010. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-demograficas-e...2007-2040...maputo.../file>. Acesso em 05 de outubro de 2017.



causa: o resgate de Luar-de-Chão, na sua expressão individual e coletiva, uma vez que o lugar habitado dessa ilha é mostrado em processo de descaracterização. Luar-de-Chão torna-se, pois, um espaço ficcional dialógico, circular, mítico e atemporal, possível metonímia de Moçambique. As relações familiares estão engendradas pela lógica tradicional africana calcada na ancestralidade.

A partir do ensejo do funeral do seu avô Mariano, o personagem-narrador Marianinho regressa à ilha Luar-de-chão, local onde passou a infância, e vê-se diante de aparições totalmente cotidianas e naturalizadas que o fazem (re)vivenciar muitas tradições de sua terra e revisitar a sua infância. É durante o regresso aos valores ancestrais de sua terra que o jovem urbano e capitalista Marianinho entrará em contato com a sua história e consigo mesmo. É nesse cenário que Marianinho é designado pelo avô morto para a missão de reajustar a vida daquela comunidade, partindo dos seus próprios familiares, na tentativa de compreender seus dramas, conflitos e segredos:

São intrigas que envolvem seu pai, Fulano Malta, a avó Dulcineusa, os tios Abstinência, Último e Admiranga e sua mãe, Mariavilhosa, morta em circunstâncias nebulosas, todos nomes que fazem o leitor brasileiro lembrar de figuras do Nordeste. Marianinho logo descobre que a morte do avô – que teima em não morrer de vez – permanece envolvida por um mistério que escapa à luz da razão – como tudo nessa enigmática Luar-do-Chão, onde os mortos continuam a governar os vivos (GONÇALVES, 2015).

O esforço de Mia Couto em demonstrar que a completude do sentido de nação só pode ser possível se houver a inter-relação e circularidade entre passado e presente, entre indivíduo, sujeito e coletividade torna-se notório nessa narrativa. O avô Mariano aproxima Marianinho para si de modo a legá-lo seus saberes ancestrais, torná-lo dirigente das cerimônias fúnebres da comunidade, mas também se utiliza dos conhecimentos da cidade grande que o neto possui, fato esse que coaduna com o que o pesquisador Carlos Medeiros (1987, p. 165) afirma: “os antepassados não estão desligados do presente. Eles revivem sempre que os reencarnam e projetam-se no futuro sempre que são chamados a auxiliar decisões no agora”. Trata-se, nesse sentido, de uma relação dialógica, bilateral e recíproca. É pontual na narrativa que os valores ancestrais passados a Marianinho serão ressignificados, logo as tradições serão continuadas dentro das suas (re)invenções, subvertendo assim a concepção de tradição como algo único, imutável e fixo.

Em narrativas curtas de Mia Couto ocorrerão também discussões de parecido teor, com as devidas aproximações e distanciamentos. Através de breves situações cotidianas, as narrativas curtas abordarão configurações diferentes e semelhantes das relações entre modernidades, tradições e a simbolização da figura do(a) velho(a). Ressalta-se que as narrativas – tanto longas como curtas – sugerem-nos, ainda que não explicitamente declarado, personagens racialmente negros ou negras, sempre ambientizados em povoações rurais, em firmes contatos vertical com o sagrado e horizontal com a Natureza e suas expressões, que são também por isso legitimados e credibilizados pela comunidade para exercer o ofício de entendedores das suas questões fulcrais, como também transmissores do saber ancestral e das mensagens espirituais.

Outros cenários como esses são trazidos em contextos vários das narrativas curtas. Na crônica “Sangue da avó manchando a alcatifa” (COUTO, 1991, p. 25-28), os filhos retiram obrigatoriamente a velha mãe de sua aldeia em Moçambique, em face das consequências da guerra civil que dizimava a zona rural, levando-a a Maputo, capital de Moçambique. Embora não haja descrição racial da personagem que protagoniza a estória, o cenário apresentado na narrativa leva-nos a presumir que se trata de uma personagem negra, seja em face da sua caracterização como “antiquíssima”, em termos de representatividade em uma aldeia do interior de Moçambique, seja pela marcação espaço/temporal de sua fala, em que fica notória sua desconfiança ao que é estrangeiro, tecnológico e individualista burguês.

Ao longo de sua estada na cidade, a anciã recorda, deprimida, que, na aldeia onde vivia, ela costumava idolatrar a militância dos seus filhos na capital, realçando os sacrifícios deles pela causa do povo. Entretanto, passando a viver na mesma casa que eles, a velha percebia e se inquietava com os excessos e luxos da família, que vivia completamente alheia à miséria que circunscrevia a residência, em flagrante negação dos valores apregoados por ela e dos ideais revolucionários que teriam defendido no passado:

Então, os filhos lhe ofereceram roupas bonitas, sapatos de muito tacão e até um par de óculos para corrigir as atenções da idosa senhora. Carolina cedeu à tentação. Bonitou-se. Pela primeira vez, saiu a ver a cidade. — Nunca acesse nenhuma rua. Você não tem idade para pedestrar. Não chegou de atravessar. *Logo no passeio, ela viu os meninos esfarrapados, a miséria mendigando. Quantas mãos se estenderam, acreditando que ela fosse proprietária de fundos bolsos? A avó sentou na esquina, tirou os óculos, esfregou os olhos. Chorava? Ou seriam apenas lágrimas faciais, por causa das indevidas lentes?* Regressada a casa, ela despiu as roupas, atirou no chão os enfeites. Da

mala de cartão retirou as consagradas capulanas, cobriu o cabelo com o lenço estampado. E juntou-se à sala, inexistindo, entre os parênteses dos parentes. (COUTO, 1991, p. 27)

A velha, então, vê-se forçada a conviver com diversos artefatos da modernidade. Tanto as vestimentas, o excesso de objetos, o asfalto, quanto à presença de uma televisão como atrativo central dos seus familiares causaram na anciã um completo estranhamento, não só pela sua falta de adaptação, mas também pela sensação que aquilo tudo gerava afastamento e até mesmo segregação naquela comunidade, começando no próprio contexto familiar. Sentindo-se inexistente, “vizinha da ausência” (COUTO, 1991, p. 26), a velha relutava em contar suas histórias e reunir a família ao redor de si, porém percebe que suas estórias e sua presença são completamente prescindíveis naquela comunidade familiar, que tem a televisão e os aparelhos tecnológicos como indispensáveis. Isso será confirmado quando os netos lhe dizem:

— Cala, vovó. Vai lá ver televisão.

Sentavam a avó frente ao aparelho e ela ficava prisioneira das luzes. Apoiada numa velha bengala, adormecia no sofá. E ali lhe deixavam. Mais noite, ela despertava e luscofuscava seus pequenos olhos pela sala. Filhos e netos se fechavam uma roda, assistindo vídeo. Quase lhe vinha um sentimento doce, a memória da fogueira arredondando os corações. E lhe subia uma vontade de contar estórias. Mas ninguém lhe escutava. Os miúdos enchiam as orelhas de auscultadores. O genro, de óculos escuros, se despropositava, ressonante. A filha tratava-se com pomadas, em homenagem aos gala-galas<sup>72</sup>... A avó regressava à sua ilha, recordando a aldeia. Lá, no incêndio da guerra, tudo se perdera. Ficaram sofrimentos, cinzas, nada (COUTO, 1991, p. 26, grifos meus).

Na estória, a televisão que incomodava a avó transmitia uma reportagem sobre a guerra que assolava em miséria principalmente aqueles que estavam na zona rural, o que fomentou ainda mais a indignação da velha. De súbito, a idosa levantou-se do seu silêncio e atirou sua pesada bengala contra o aparelho de televisão, que se estilhaçou por toda parte, gritando em seguida: “Matei-lhes, *satanhocos*<sup>73</sup>” (p. 27). Ao final da crônica, a crítica ainda é mais ferina, quando, após a estupefação da família em face do ato da avó, quando esta regressa à sua terra, consagrando seu anonimato naquela família de que é matriarca, todos riram e “festejaram a insanidade” da anciã: “Na manhã seguinte, a avó despachou o seu regresso. Voltou à sua terra, nem dela se soube mais. Na cidade,

<sup>72</sup> *Gala-gala*: lagarto de cabeça azul (COUTO, 1991, p. 28).

<sup>73</sup> *Satanhoco*: maldito (COUTO, 1991, p. 27).

a família se recompôs sem demora. Compraram um novo aparelho de televisão, até que o anterior já nem era compatível” (p. 28).

Porém o que inquietou os familiares da anciã era a sua mancha vermelha de sangue, fruto do corte por conta dos vidros da televisão, que permanecia na alcatifa, insistindo em manchar, apesar da insistente limpeza e a insistência do tempo. O incômodo ganhou tamanha proporção que mandaram chamar um feiticeiro que lhes deu o seguinte parecer:

O homem consultou o lugar, recolheu sombras. Enfim, se pronunciou. Disse que aquele sangue não terminava, crescia com os tempos, transitando de gota para rio, de rio para oceano. Aquela mancha não podia, afinal, resultar de pessoa única. Era sangue de terra, soberano e irrevogável como a própria vida. (COUTO, 1991, p. 28)

A menção ao sangramento infundável que marcava em vermelho perenemente a alcatifa pode ser lida como o sangramento de todos os antepassados, um sangue fruto não do corte do vidro, mas da ferida causada pelos familiares, que a silenciaram, desrespeitaram e abandonaram, causando nela um estigma que alcançou todos os antepassados daquela terra. Aquela que resumia toda a ancestralidade, toda a palavra que guarda funções mágicas, que propicia a coesão social teve seu corpo simbólico ferido naquela família, que assistirá toda a ancestralidade que aquela velha resumia sangrar, *ad aeternum*, conforme se verá no diagnóstico do feiticeiro: “aquele sangue não terminava, crescia com os tempos, transitando de gota para rio, de rio para oceano. Aquela mancha não podia, afinal, resultar de pessoa única. Era sangue da terra, soberano e irrevogável como a própria vida” (p. 28).

A narrativa “O embondeiro que sonhava pássaros” (COUTO, 2013a, p. 59-71) – analisada mais debruçadamente no capítulo anterior – é outro exemplo em que se apresenta profunda demarcação da figura do “velho(a)” como aquele que engendra, que ensina, que lega saberes ancestrais de alcance universal a personagens que são ora crianças, ora jovens e por vezes adultos. O conto é protagonizado pelo personagem Passarinheiro, que é descrito na narrativa com um “velho preto”, cuja morada é simbolicamente uma árvore, signo que remete aos três níveis do cosmo, o subterrâneo através das raízes, que pode, aqui, ser lido como uma referência à ancestralidade; a superfície da terra através do tronco pode representar o contato com o presente, o território, tal como os galhos mais altos podem simbolizar a verticalidade, o contato e a deferência ao mundo invisível, espiritual.

O velho protagonista da narrativa, nas vezes que estabelece contato com uma criança filha dos colonos brancos, ensina-lhe, singelamente, a necessidade do respeito, sobretudo quando se é o anfitrião, quando se recebe uma visita. O vendedor de pássaros, como também era conhecido, conta-lhe a estória oral e tradicional africana em que a flor é morada dos espíritos, apresentando-lhe, assim, aquela cosmovisão, aquela árvore rica de significados, aos pássaros, que chilream em língua local, a *muska* com ritmo e embalo daquela cultura, tornando-o “aprendiz da seiva” (p. 71). O fascínio, a identificação e a sensação de pertencimento da criança em relação ao que o velho moçambicano lhe apresentava ganhava dimensões ilimitadas, retirando do menino o desejo de regressar à casa de seus pais colonos.

Perpassando os liames fenotípicos de família, Mia Couto apresenta, através do velho Passarinheiro e da criança, a possibilidade de famílias formadas por pertencimento e sentimento: “Faz conta eu sou vosso tio”, e se “familiavam, parentes aparentes” (COUTO, 2013a, p. 59). Em contrapartida, os brancos se indignavam, criando a barreira racial como óbice: “Tio? Já se viu chamar de tio a um preto?” (p. 60). Mas, mesmo assim, a criança transgredia a lógica racista fomentada pelos pais e continuava receptiva e encantada com o legado cultural do velho.

A morte da criança dentro da árvore em que morava o Passarinheiro — cena que marca o desfecho da narrativa — pode ser entendida como o sacrifício da criança à cultura racista a que a submetiam seus pais brancos, a par de um possível enraizamento simbólico do menino branco, filho de colonos, na terra moçambicana, a partir das entranhas da árvore emblemática, que não era sua de nascença, mas por identificação, como sinal de um trânsito àquele imaginário local, porquanto “suas recentes raízes” surgem, embora inalcançáveis e impróprias para seus pais:

O menino transitava de reino: arvorejado, em estado de consentida impossibilidade. E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinho. Tocavam as flores, as corolas se envolucravam: nasciam espantosos pássaros e soltavam-se, petalados, sobre crista das chamas. As chamas? De onde chegavam elas, excedendo a lonjura do sonho? Foi quando Tiago [a criança] sentiu a ferida das labaredas, a sedução da cinza. Então, o menino, aprendiz da seiva, se emigrou inteiro para suas recentes raízes. (COUTO, 2013a, p. 71)

Essa abordagem entre planos de realidade comunicantes é frequente nas narrativas de Mia Couto, que são conduzidas com a singularidade simbólica típica deste escritor, que insiste em desconhecer dicotomias ou dualidades. Os contos “Chuva a

abensonhada”, “Noventa e três” e “Nas águas do tempo”, todos da coletânea *Estórias abensonhadas* (2012), demonstram que tradições e modernidades não contrastam, mas se reinventam entrecruzando-se, e que a sabedoria ancestral é uma voz necessária e audível na modernidade:

O que interessa para além do próprio texto é a produção do texto, a dinâmica literária. Em Moçambique há tentativas de transmitir vários aspectos da oralidade através da palavra escrita, resultando num tipo de fragmentação, como é o caso de Mia Couto e de Ungulani Ba Ka Khosa, que reduzem um discurso escrito cuja dinâmica simula a oralidade, não simplesmente no papel, mas também no espaço, sugerindo imagens visuais e acústicas. (HAMILTON, 1988, p. 5)

A narrativa “Chuva: a abensonhada” (COUTO, 2012, p. 43-46) é contada por um jovem personagem-narrador, que narra seus diálogos com outra personagem, desta feita, idosa, denominada por ele como Tia Tristereza, ambos com grande dimensão simbólica. O narrador autodiegético configura-se na narrativa como aquele indivíduo “racional”, observador assíduo e cético, enquanto a velha tia Tristereza evoca o discurso proverbial, as mensagens dos espíritos, um saber que transcende o racional, as experiências da ancestralidade.

Nesta estória também não ocorre a racialização da personagem velha, mas o contexto do conto nos levará a inferir que também se trata de uma negra, que atravessou parte do período da colonização, a independência política, a guerra civil e tem a vida composta pelas marcas históricas, culturais e afetivas de Moçambique. Ademais, os personagens detentores de sabedoria e comunhão espiritual e ancestral são construídos nas narrativas miacoutianas quase sempre como sendo velhos(as) e pretos.

Configura-se como curiosa exceção o conto “As baleias de Quissico” (COUTO, 2013, p. 93-102), pertencente à coletânea *Vozes anoitecidas*, em que o personagem principal Bento João Mussavele, diante da fome que alastrava a cidade Inhambane, decide peremptoriamente ir até Quissico, esperar as supostas baleias<sup>74</sup> que trazem na boca um armazém contendo ricamente todo tipo de aparato alimentício. Mas, em face

---

<sup>74</sup> Nesta estória, o sonho que levou o personagem Bento a dirigir-se e quedar-se por muito tempo nas areias de Quissico, à espera das baleias que tudo ofertavam, é revelado ao leitor como “invenção dos imperialistas para que o povo fique parado, à espera que a comida chegue sempre de fora” (p. 102), alusão ao falso assistencialismo (pós-)colonial. No caso específico desta narrativa, os “submarinos”, descritos nas estórias do boca a boca da comunidade como “baleias”, estariam enviando armas endereçadas à África do Sul e não benesses para Moçambique. O texto de Mia Couto suscita recordar, para além das campanhas assistencialistas com relação à África, o fato de que durante o *apartheid* a indústria armamentista sul-africana era altamente avançada. Somente na década de 90, quando Nelson Mandela chegou ao governo pelo Congresso Nacional Africano (CNA), a indústria armamentista reduziu seu ritmo.

das contraindicações dos tios, decide por consultar “os sábios do bairro, àquele branco, o Sr. Almeida, e outro, preto, que dava pelo nome de Agostinho. Começou a consultar o preto.” (p. 97). Nessa narrativa, embora sejam apontados um branco e um preto como sábios, no papel de figuras que auxiliam na resolução de problemas da comunidade, fica sugestivo através do encadeamento narrativo e da voz do narrador a preferência do personagem pelo sábio preto, não só por tê-lo consultado primeiro, ou pela maior delonga no diálogo entre os dois pretos, mas sobretudo por o narrador ressaltar, antes mesmo da entrada de Bento na residência do branco, o lugar privilegiado que hospedava o segundo sábio, ostentando compor uma elite local, reforçada pela manifestação racista de seu empregado:

Tentou em casa do branco. Atravessou as avenidas cobertas de acácias. Nos passeios as crianças brincavam com os estames das flores das acácias. (...) Quando bateu à porta de rede da residência, um empregado doméstico espreitou, desconfiado. Venceu com um esgar a intensidade da luz exterior e, quando deu conta da cor da pele do visitante decidiu mater a porta fechada. (COUTO, 2013, p. 98)

Retomando à narrativa “Chuva: a abensonhada”, também não se pode assegurar que a tia Tristereza tenha vínculo biológico com o narrador-personagem, embora ele a chame de tia. Diferentemente, porém, do contexto ocidental, isso não tem grande significação no cenário africano, pois o sentido de família e coletividade perpassam os liames exclusivamente biológicos. Exemplo disso se observa no conto “Falas do velho tuga” (COUTO, 2014, p. 111-117), em que o português do título, já ambientalizado a Moçambique, recorda ao narrador que a parentela pode ser construída sem vinculação sanguínea, quando, na frase que encerra a narrativa, pede: “Da próxima vez venha com um parente. Ou faça mesmo senhor de conta que é meu familiar” (p. 117).

De maneira semelhante, na narrativa longa *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, o narrador questionará: “Olho a fotografia na parede: toda a família cabe em retrato? Não as nossas, famílias africanas, que se estendem como túneis de formigueiro.” (COUTO, 2003, p. 56), insinuando que a família africana possui elos extensos, para além dos biológicos, temporais, e espaciais, perpassando os recortes cabíveis naquilo que a fotografia pode flagrar. As famílias em África constituem linhagens que sustentam comunidades e nações em sentido amplo, ultrapassando os conceitos de Estado-nação de matriz europeia e colonial, que foram implantados após as independências.

A teóloga conguesa Rita Mboshu Kongo<sup>75</sup> esclarece que na África torna-se um membro familiar através de muitas modalidades além do biológico, como por meio da aliança, pacto de sangue, casamento etc. A teóloga vai ressaltar que para se entender as nuances do conceito de família em África é necessário considerar a concepção de “pessoa humana” que lá existe. O homem, nessa acepção, é “fundamentalmente um conjunto de relacionamentos, deles vive e para eles também está propenso” (KONGO, 2015), nesse contíguo de inter-relações é impossível conceber-se unitariamente, pois a unidade está fortemente atrelada à comunidade, conforme metáfora criada pela conguesa

não como um indivíduo isolado, mas como alguém que pertence a uma comunidade, a uma família, cujos membros estão sempre em comunhão com as pessoas do mundo ultraterreno, invisível, com o qual formam uma única identidade, um mundo que, segundo o conceito africano, é como uma imensa teia de aranha, da qual não se pode tocar um fio sem fazer vibrar a comunidade inteira. Por conseguinte, sob o ponto de vista social, o jovem sente-se como um «membro» vital da sua comunidade, ou seja, sente que é «filha ou filho de», que faz parte desta ou daquela família, que pertence a este ou àquele clã, a esta ou àquela tribo, a um determinado povoado (KONGO, 2015).

Tia Tristereza trará esse sentido de “comunhão com as pessoas do mundo ultraterreno, invisível”, a que se refere a teóloga africana, sobretudo quando explica ao narrador-personagem sobre o reaparecimento da chuva que, curiosa e coincidentemente, em Moçambique, costumava ocorrer em períodos de fim de guerra civil: “A idosa não tem dúvida: a chuva está a acontecer devido das rezas, cerimônias, oferecidas aos antepassados” (COUTO, 2012, p. 43).

O fio condutor da narrativa é o questionamento do narrador — “sentado junto da janela olhando a chuva [...], espreitando a rua como se estivesse à janela do inteiro país” (p. 43) — sobre a quantidade de chuva que caía, se era o necessário ou estava em demasia: “esta chuva, minha tia, não será prolongadamente demasiada? Não será que à calamidade do estio se seguirá a punição das cheias?” (p. 43), preocupado com as possíveis consequências danosas:

Tristereza olha a encharcada paisagem e me mostra outros entendimentos meteorológicos que minha sabedoria não pode tocar. Um pano sempre se reconhece pelo avesso, ela costuma me dizer. [...]

---

<sup>75</sup> KONGO, Rita Mboshu. *Família como ambiente natural*. Disponível em: <http://www.osservatoreromano.va/pt/news/familia-como-ambiente-natural>. Acesso em 2 de setembro de 2017.



A chuva está a limpar a areia. Os falecidos vão ficar satisfeitos. Agora, era bom respeito o senhor usar este fato. Para condizer com a festa de Moçambique... (COUTO, 2012, p. 45).

À medida que a narrativa se desenrola, fica evidente que as preocupações do jovem narrador em relação à chuva vão cedendo lugar os entendimentos que a velha Tristereza tece acerca daquela tão ansiada chuva, em tempos de terrível seca que dizimava o povo assolado pelas consequências de um país pós-guerra civil. Apesar de silenciosamente recusar, a princípio, a lógica proposta pela Tia — o que nos remete à crítica proposta por Mia no romance *A varanda de Frangipani*, quando a legitimidade e sabedoria dos mais velhos são questionadas no contexto dos novos tempos —, o narrador-personagem, circunscrito por aquela cosmovisão, passa a olhar aquela janela com as mesmas lentes de esperança e renovação de que tinham a tia Tristereza: “A gente se indaguava: será que ainda podemos recomeçar, será que a alegria ainda tem cabimento?”. O jovem respeita e reconhece a sabedoria que mora naquela anciã, e logo a argumentação dela o convence:

Para tia Tristereza a chuva não é assunto de clima mas recado dos espíritos. (...) *A idosa* não tem dúvida: a chuva está a acontecer devido das rezas, cerimônias, oferecidas aos antepassados. Em todo o Moçambique a guerra está a parar. Sim, agora já as chuvas podem recomeçar. Todos estes anos, os deuses nos castigaram com a seca. (COUTO, 2012, p. 43-44).

Os operadores argumentativos da velha tia são construídos e desenvolvidos a partir de provérbios e máximas, ditos e mitos que contêm profunda horizontalidade simbólica, fundamentando o entrecruzamento constitutivo de modernidades e tradições, que perpassa os sentidos do texto em várias direções. Tradições e modernidades em suas inter-relações estão metaforicamente representados pelo jovem narrador e a velha tia, colocados em diálogo permanente e ao mesmo tempo complementando-se. Quanto ao conteúdo, os dois estão pensando as questões que envolvem o país — seca, chuva e a guerra civil —, conjugando-as às tradições vigente: oferendas, antepassados e deuses, alheamento das populações. O entrelaçamento ou o imbricamento dos termos também pode ser percebido na estrutura textual escolhida, pontuando a modernidade da escrita pelas estratégias discursivas típicas da oralidade, a exemplo da musicalidade e da preocupação com elementos característicos da fala.

Nos textos de Mia Couto prevalece uma lógica tradicional marcadamente africana que desconstrói o racionalismo ocidental e os modelos hegemônicos de

conhecimento e escritura, aproximando-a, por outro lado, da poeticidade das falas: De mais? Não, a chuva não esqueceu os modos de tombar, diz a velha. E me explica: a água sabe quantos grãos tem a areia. Para cada grão ela faz uma gota” (p. 44). Ao final da narrativa, Mia Couto demonstra que a tia Tristereza é a verdadeira narradora da “estória”, por suas experiências, análogas aos papéis de um *griot*, sendo a transmissora e contadora de histórias, aquela que fomenta e garante a coesão social. Nas palavras do filósofo moçambicano Castiano (2014, p. 43), tia Tristereza é uma *sage*, isto é, uma sábia, guardiã dos segredos da comunidade. Deste aspecto, constitui passagem exemplar a cena em que ela se reporta a fatos triviais da natureza e transcende as possibilidades de explicação física ou científica, enunciando interpretações que fogem a lugares-comuns e a leituras fenomenológicas de matriz eminentemente ocidental, ao tempo em que assume uma perspectiva poética, voltada para o simbólico, no qual mistérios aliam-se a segredos “[...] E apontando as nuvens gordas [Tristereza] me confessa: — Lá em cima, senhor, há peixes e caranguejos. Sim, bichos que sempre acompanham a água.” (p.45).

Nas narrativas de Mia Couto, as palavras dos personagens dos mais velhos ganham um peso e uma potência para que consubstancia os diálogos e as narrações. Tia Tristereza e seus companheiros geracionais assumem um papel de destaque decisivo na compreensão dos textos e dos respectivos contextos. Nesse sentido a posição de Maria Nazareth Fonseca adquire extrema pertinência:

A palavra do velho e o lugar da velhice significam fidelidade e a manutenção do conhecimento, condições de manutenção da vida coletiva, em sociedades orais. Nessas sociedades, o homem é sempre significado pelo que aprendeu com os mais velhos, e esse aprendizado é naturalmente passado aos que vêm depois dele, como forma de garantir a coesão do grupo. Do mesmo modo, o culto à palavra dos antepassados encarna-se no culto ao mais velho, que é respeitado em virtude do saber que detém. Esse saber é construído pela observação desde muito cedo dos fatos que lhe foram contados e recontados pelos que o precederam (FONSECA, 2008, p. 143).

Tais personagens subvertem, como explica Patrick Chabal (1994, p. 23), a apressada e incoerente dicotomia que se criou no ocidente em torno da tradição e da modernidade, a narrativa se encerra quando os saberes dois se emaranham e se apresentam legitimados para ambos, a suspeição do jovem ao pensamento da anciã sobre a justa medida daquela chuva é sucumbido paulatinamente, sobretudo quando ambos percebem que a chuva começou a cessar: “E de braço dado, saímos os dois [o Narrador e Tristereza] pisando charcos em descuido de meninos que sabem do mundo a

alegria de um infinito brinquedo.” (COUTO, 2012, p. 46), sugerindo que tradição e a modernidade se entrecruzam, pisoteando “a água imunda dos charcos” oriundos das dores pretéritas de colonização e guerras, e inebriando-se de esperança, não só da bênção tão sonhada da chuva, mas da expectativa de juntos — o jovem Narrador e a idosa Tristereza, metonímias da coletividade — (re) construir uma nova nação, sendo essa banhada pela alegria, simplicidade e espontaneidade característica de uma criança que teve sua infância roubada, mas que pode reinventá-la. Em outras palavras: é tempo de “arrumar o quarto” (p. 44) ou é tempo de recomeçar.

Diálogos entre dicotomias ocidentais a exemplo de mito e realidade, passado e presente, escrita e oralidade, urbano e rural são constantes na tessitura literária de Mia Couto, que, no dizer de Fonseca e Cury, enseja-nos uma “possibilidade de enunciação das alteridades”:

Tal espaço, um entre-lugar, não é nem uma proposta de um novo absoluto nem o abandono do passado ou sua recuperação original. As identidades culturais, numa tal perspectiva, exibem sempre as suas formas de negociação, assumindo a emergência dos interstícios, das fronteiras espaciais e temporais como possibilidade de enunciação das alteridades [...] (FONSECA; CURY, 2008, p.107).

Outro conto miacoutiano em que se pode destacar a representação do velho protagonizando as narrativas através de suas memórias, estórias, vivências, tendo um vínculo muito forte com a palavra, e, por meio dessa, sendo testemunha e transmissor do legado oral, é o conto “Noventa e três”, que também compõe a coletânea *Estórias abensonhadas* (COUTO, 2012, p. 57-61). Esta narrativa é também um dos exemplos em que a figura do velho rememora o lugar discursivo da tradição e da sabedoria transpassada pelo diálogo com os cenários da modernidade.

O protagonista é um velho cego, que está aniversariando pela 93ª vez e percebe que está ocorrendo uma festa na sua casa, onde estão todos os seus descendentes, mas, ainda assim, nenhum deles lhe davam o deferimento da atenção, e ele se sente uma profunda solidão, mesmo em meio a toda sua prole:

Os netos encheram a sala, os bisnetos sobraram no quintal. O avô levantava um olhar silencioso, sem luz. [...] O avô fingia, aniversariante. Porque em nenhum outro dia os outros dele se recordavam. Deixavam-no poeirando com os demais objetos da sala. [...] Os convidados ficam um tempito junto dele, não sabem o que dizer, não há quase nada a dizer... (COUTO, 2012, p. 57).

Com efeito, o velho aniversariante sente saudade (em meio a tantos familiares) de seus amigos de dia a dia, “vadios do jardim”, dos quais ele realmente “se sentia avô” (p. 57) — o menino de rua Ditinho e o gato silvestre. Esses personagens emblemáticos também trazem à tona reflexões acerca da formação identitária e da construção de um projeto nacionalista — o velho, por nos remeter à tradição; o menino, por representar a infância, como metáfora da origem, podendo ser lida como o espaço de possibilidade da igualdade (FONSECA, 2008), como também a presença da modernidade, do presente como do futuro; o gato, por fim, remete-nos à natureza.

O velho é descrito no conto como “cego”, mas, em compensação, também como um “vidente invisual”, aludindo à capacidade supranormal do personagem, a capacidade de enxergar muito mais daquilo que comumente se vê, assim como se inferia em relação à personagem Tristereza. Segundo Chevalier e Gheerbrant (1996), a palavra “cegueira” sugere vários sentidos, pois cego também “é aquele que ignora as aparências enganadoras do mundo e, graças a isso, tem o privilégio de conhecer sua realidade secreta, profunda, proibida ao comum dos mortais. O cego participa do divino, é o inspirado...” (p. 70), o que consigna à figura do velho como representante da sabedoria transcendental, o detentor da palavra, o agente ativo e divino da magia, o porta-voz dos espíritos, presente nas cosmogonias africanas. A esse respeito, Maria Fernando Afonso considera que

Uma lógica natural coexiste com a lógica sobrenatural, sem provocar interrogações ou perplexidade, o que não admira um universo e que os feiticeiros desempenham um papel fundamental, anunciando acontecimentos que comandam a vida dos homens, intervindo em cada momento importante da sua existência (AFONSO, 2004, p. 350).

Essa “cegueira” invertida permite ao velho uma visão daquilo que não pode ser visto por olhos comuns, mesmo saudáveis, como aponta o próprio conto em tom proverbial: “quem não vê está sempre certo: afinal, só erra quem pode escolher” (COUTO, 2012, p. 58). A cegueira do velho também dá uma conotação de sensibilidade incomum: “Tudo estando longe da vista, perto do coração” (p. 58). Seus “olhos de vidente” também funcionam premonitoriamente: “há três anos atrás ele decidira fazer seu próprio caixão (...) a filha mais velha estremeceu: seria pressentimento?”.

A narrativa denuncia ainda a postura de indiferença dos familiares para com o velho, de maneira semelhante à personagem velha do conto “Sangue de avó manchando a alcatifa”, em que a deferência aos ancestrais e o respeito às suas estórias e conselhos

são totalmente desconsiderados. Filhos, netos e bisnetos só o veem dormindo, e não o incluem nas suas alegrias, não o ouvem sequer. O velho continua pensando saudosamente nos seus “companheiros da rua” e, então, decide escapar da festa, indo até seus amigos, que realmente o escutam e compartilham de seus sentimentos. O menino de rua o aguardava ansioso, e lhe perguntou: “— Então, quanto temos aqui? O velho sorri, leva a mão ao peito e proclama: — Noventa e três! Os olhos do miúdo relampejam: — Tudo isso? Estás rico, *vavô*.” (p. 60). Inicialmente, o leitor pode inferir que o personagem considera que a riqueza está nos anos de vida do velho, mas, em seguida, percebe que o sentido dado pela criança é outro, mais literal: “Com esse tanto dinheiro hoje vamos fartar por aí: comer, beber, gargalhar” (p. 60), dando-nos o direito de uma leitura dúplice dos noventa e três.

No desenrolar da narrativa percebemos que a desatenção com que o avô era recebido em casa passa a ser modificada pela deferência e alegria com que o menino de rua Ditinho e o gato silvestre o recebiam na rua, sobretudo porque o ouviam e o consideravam um grande sábio. Essa alteração de cenário que sai da indiferença e alcança o respeito e a atenção sugere também que a figura do velho não se encerra na atualidade como adormecida para sempre na memória, presa ao passado, mas sim articulada à origem, à infância e à natureza, transversalizando-as. Conforme pondera Appiah (1997), apesar da relativa descaracterização trazida pelos elementos da modernização, a tradição pode sim ser preservada através das mesclas culturais, o que, na narrativa, pode ser intuído quando o velho deixa a criança ser a sua bengala e festeja com ela um novo futuro:

[...] o avô ainda se lembra: a minha bengala! Mas Ditinho responde: a sua bengala, a partir de hoje, sou eu. E se afastam os dois, cada vez mais longe dos ruídos da festa de aniversário. No jardim, o gato esfrega uma saudade na esquecida bengala. Depois, corre pelo beco escuro, juntando-se aos dois amigos que, já longe, festejavam o tempo, comemorando o dia em que todos os homens fazem anos (COUTO, 2012, p. 61).

Ao analisar o desfecho de ambas as estórias — “Chuva: a Abensonhada” e “Noventa e três” —, percebemos que há algumas similaridades: enquanto, no primeiro conto, os dois principais personagens saem “de braço dado [...] pisando em charcos em descuido de menino”, no segundo conto, dá-se o desfecho com o velho e a criança também de braços dados, mas de maneira diferente: “o avô ainda se lembra: a minha bengala! Mas Ditinho responde: a sua bengala, a partir de hoje, sou eu. E se afastam os

dois [...]”. A criança, então, se configura como o segundo “braço” do velho, o alicerce dele, tal como a criança consegue do “vavô” o alimento, a companhia e o vislumbrar de um futuro repleto de esperança.

Maria Nazareth Fonseca (2008), ao refletir sobre as manifestações literárias dos espaços africanos de colonização portuguesa, assevera que estas se consolidam, amiúde, exaltando abordagens ligadas ao passado. Segundo a pesquisadora:

Nesse esforço pela reconstrução de uma identidade sufocada pela colonização, a tradição volta a ser valorizada e são organizadas formas de identificação do homem com a terra e com os valores transmitidos pelos mais velhos. Os preceitos da tradição que parecem unir as diferentes regiões da África não podem ser entendidos como uniformes, pois cada cultura os preserva a seu modo, muitas vezes fazendo-os conviver com as alterações provocadas pelos novos tempos, nos quais a fala sábia do ancião convive com novas ideias e com novos hábitos. (FONSECA, 2008, p. 132)

Diante dessa fusão metonímica entre passado (velho) e futuro (criança) no desenho porvindouro da nação, cabe ressaltar a posição de Alfredo Bosi (1994) acerca da importância das relações da criança com pessoas idosas nos processos de socialização e construção de memória:

A criança recebe do passado não só os dados da história escrita; mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização. Sem estas haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória (BOSI, 1994, p. 92).

Tanto no conto “Chuva: a abensonhada” quanto no conto “Noventa e três”, as histórias contadas por “pessoas de idade”, por meio da oralidade, remontam as suas memórias e as expõem verbalmente com muita singularidade e magia, fazendo de antigos provérbios sementes que brotam, anunciando um futuro, ainda que de alguma forma recordando um passado. Maria Nazareth Fonseca (2008) vai sinalizar a possibilidade dessa transversalidade ainda que haja complexidades:

(...) Nos dias atuais, em muitas culturas, a tradição ancestral convive com as inevitáveis alterações trazidas pela modernização, temida, mas necessária à entrada das culturas africanas nas novas leis de mercado. Por essas razões, a tradição tem de ser pensada a partir da complexidade de cada cultura e dos processos que reafirmam tanto os costumes ancestrais como a presença de novos hábitos que se impõem, até mesmo, como forma de assegurar a permanência de elementos da tradição (FONSECA, 2008, p. 133).

Tal como na narrativa “Chuva: a abensonhada”, não há descrição racial em nenhum dos personagens, nem o avô, nem os filhos e netos, nem o menino de rua. Apenas os vínculos sentimentais são realçados, inclusive destacando as relações fincadas pela identificação e pelo pertencimento em detrimento das puramente construídas por vias biológicas. Isso é notório quando o velho sente-se mais avô de Ditinho do que de seus netos e bisnetos consanguíneos, quando ele prefere e anseia, em seu aniversário, “aniversariar” junto aos elementos da rua – menino e gato silvestre – a estar entre a sua parentela biológica. Parafrazeando a fala “Em África, todos são filhos uns dos outros” (COUTO, 2015, p. 59), de um personagem do conto “A bênção” da coletânea *Na berma de nenhuma estrada*, a narrativa “Noventa e três” sugere que “Em África, todos são netos uns dos outros”, desde que essa relação seja fincada no afeto quando não na ancestralidade, como em outros casos os papéis familiares invertem-se.

Já na estória “Nas águas do tempo” (COUTO, 2012, p. 9-14) — narrativa que abre o livro de contos *Estórias abensonhadas*, e é, dentre os contos de Mia, o mais conhecido no Brasil, por dialogar com o conto de Guimarães Rosa “A terceira margem do rio”<sup>76</sup> —, o fio condutor da estória é apresentado por um narrador também homodiegético, assim como ocorre em “Chuva: a abensonhada” (COUTO, 2012), que narra, por meio de memórias, suas idas e vindas com o seu avô no pequeno “concho” (“pequeno barco”). Avô e criança saem rio afora para a ordinária travessia de uma margem para outra, onde panos seriam erguidos e os dois planos da vida e da morte confrontados, sendo essa uma grande metáfora do encontro do mundo dos vivos com o “mundo dos mortos”.

Os personagens não são nomeados nem há descrição racial, só os seus papéis sociais são aludidos, no caso, o avô, grande detentor da voz na narrativa, o neto, o espectador e observador de todo ouvido, e a mãe, o elo entre os dois. Essa estratégia evoca uma noção de passado, presente e futuro num mesmo momento na história, além de denotar uma característica central da cultura moçambicana, em que a família e a coletividade sobrepõem-se ao indivíduo, sendo a primeira o seu maior alicerce:

Em Moçambique, como nas sociedades africanas típicas, a unidade fundamental das sociedades é a família extensa, que funciona como elemento mítico-espiritual, social e até juridicamente solidário. Aquelas estruturas possuem um carácter intensamente comunitário;

---

<sup>76</sup> É clara a sabida relação deste conto com “A terceira margem do rio”, de Guimarães Rosa (2008, p. 36), a qual não será aqui considerada, de um lado, porque este já foi o empreendimento de muitos (e seria um trabalho à parte), de outro, porque isso fugiria de nosso tema.

desempenhando o indivíduo funções com importância colectiva, o seu interesse é subordinado ao geral. O comunitarismo faz ainda parte da religião, das formas de vida económica e da existência de inúmeras sociedades especiais (no espaço entre família e tribo). (GARCIA, 2001, p. 67)

De acordo com a queniana Philomena N. Mwaura (2015)<sup>77</sup>, é na família que se consolida a primeira comunidade religiosa do indivíduo. A professora sinaliza que é através dos pais, dos avós e/ou outros membros que se angaria conhecimentos que envolvem a herança religiosa, espiritual, em que se apresenta Deus, os espíritos, os antepassados e a concepção da vida após a morte. A pesquisadora explica ainda que “A família alargada era e é também um meio de ajuda mútua. O princípio que guia as relações é o *ubuntu*<sup>78</sup>, e assim a família alargada torna-se um meio de apoio social, psicológico, moral, material e espiritual no bem e no mal” (MWAURA, 2015).

Na narrativa miacoutiana, o neto não sabia qual era o real intuito de seu avô em levá-lo naquele barquinho àquele mesmo rio até atingir, como ele dizia, “a fronteira entre água e terra”, isto é, na fronteira entre o mundo material e o mundo espiritual. O narrador vai descrevendo momentos em que os intentos do seu avô se tornam, por meio de falas e gestos, paulatinamente, mais claros:

Antes de partir, o velho se debruçava sobre um dos lados e recolhia uma agulha com sua mão em concha. E eu lhe imitava. – Sempre em favor das águas, nunca esqueça! Era a sua advertência. Tirar água no sentido contrário ao da corrente pode trazer desgraça. Não se pode contrariar os espíritos que fluem. (COUTO, 2012, p. 10)

A cultura moçambicana sofreu, durante o processo de colonização, várias tentativas de apagamento cultural, e a religiosidade tradicional foi uma das raízes que tentaram extirpar, sobretudo com a imposição do catolicismo português a par das missões protestantes. Nesse sentido Mia Couto, ao retomar essas tradições, histórias e costumes, acaba por visitar e revigorar o imaginário ancestral coletivo, dando-lhe vitalidade e atualidade, apesar dos traumas que o país viveu, nos dias de hoje. O avô,

<sup>77</sup> MWAURA, Philomena. *A família na África*. 2015. Disponível em: <http://www.osservatoreromano.va/pt/news/familia-na-africa>. Acesso em 05 de maio de 2017.

<sup>78</sup> Segundo o filósofo e psicólogo sul-africano Dirk J. Louw (1998), o *ethos* do *Ubuntu* define um indivíduo em termos de seus relacionamentos com os outros, ressaltando a importância inclusive como um conceito religioso, alicerçado na máxima *Zulu umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) que, na sociedade ocidental, aparentemente parece não ter conotação religiosa. No cenário africano, isso sugere que o indivíduo se caracteriza pela humanidade com seus semelhantes e através da veneração aos seus ancestrais. Assim, aqueles que compartilham do princípio *Ubuntu* no decorrer de suas vidas continuarão em união com os vivos após a sua morte. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/263815419/LOUW-1998-Ubuntu-An-African-Assessment-of-the-Religious-Other>. Acesso em: 5 de maio de 2017.



desse modo, almejava transmitir ao neto a sabedoria angariada de geração em geração, os mistérios daquela terra que para os mais antigos dali já não eram mistérios, mas algo cotidiano, natural, como realmente será para o neto posteriormente, que também legará esses saberes aos seus filhos, como se verá ao final da narrativa, mantendo, assim, a memória sempre viva.

O velho levava o neto com frequência, como num ritual, a um lugar onde o rio desaguava em um lago, que era o portal de encontro com os espíritos, e em todas as vezes estes levantavam panos brancos, enquanto o velho levantava panos vermelhos. Considerando os símbolos aí presentes, ressalta-se, com base em Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2012, p. 533), que os lagos são considerados divindades ou moradas dos deuses, bem como palácios subterrâneos onde o homem é atraído para a morte, além de ser o “olho” por onde se veem os habitantes da terra. As “visões” do avô, na passagem a seguir, refletem o mistério que há em torno dos lagos e seus símbolos, acessíveis a sujeitos escolhidos, talvez pela idade:

De repente, meu avô se erguia no concho [...]. O velho, excitado, acenava. Tirava seu pano vermelho e agitava-o com decisão. A quem acenava ele? Talvez era ninguém. Nunca, nem por instante, vislumbrei por ali alma deste ou de outro mundo. Mas o avô acenava seu pano. — *Você não vê lá, na margem?* (COUTO, 2012, p. 10, grifos do autor).

Nota-se, assim, que a narrativa é marcadamente simbólica, carregada de significações, esférica em vez de linear, artifício que possivelmente intenta subverter a fixidez do léxico para estendê-lo a uma compreensão e interpretação metafóricas; a riqueza de sentidos também está nas expressões corporais e sinais sugeridos, marca característica daquela cosmovisão, pois é perceptível no comportamento do avô, segundo nos informa o narrador, um perfil silencioso, mas, ao mesmo tempo, expressivo, cujos gestos e ações possuem fortes significações. O momento culminante das idas ao lago era quando o avô suspendia panos vermelhos, como num aceno, e, em resposta, na outra margem neblinosa, afirmava que eram suspensos panos brancos, sendo o lugar onde, segundo ensina o velho, “não há pedacitos. Todo o tempo, a partir daqui, são eternidades” (p. 12).

O neto aprendia com o seu avô, apesar de seu modo contido de usar as palavras. Ele aprendia a cada nova ida ao rio com o mais antigo ascendente de sua família, o porta-voz de toda a sabedoria ancestral, a sentir aquela dimensão intocável. Os elementos culturais retratados no texto, que já sofreram forte abalo durante o processo

colonial, são recuperados pela rememoração do tradicional e do imaginário coletivo, mostrando-se, pois, uma possibilidade de restabelecimento da cultura.

Para mim havia era a completa neblina e os receáveis aléns, onde o horizonte se perde. Meu *velho*, depois, perdia a miragem e se recolhia, encolhido no seu silêncio. E regressávamos, viajando sem companhia de palavra. [...] Para mim não podia haver homem mais antigo que meu avô [...]. Em casa, minha mãe nos recebia com azedura. E muito me proibia, nos próximos futuros. Não queria que fôssemos para o lago, com o avô desconfiando dos seus não-propósitos. Mas depois, já amolecida pela nossa chegada, ela ensaiava a brincadeira [...]. O *namwetxo moha* era o fantasma que surgia à noite, feito só de metades. Nós éramos miúdos e saíamos, aventureiros, procurando o *moha*. Mas nunca nos foi visto tal monstro. Meu avô nos apoucava. Dizia ele que ainda em juventude, se tinha entrevisto com o tal semifulano. Invenção dele, avisava minha mãe (COUTO, 2012, p. 11-12, grifos do autor).

O avô parecia querer marcar mais verticalmente no neto aquilo que aparentemente não tinha firmado na filha, que, de acordo com o narrador, enxergava os passeios do avô com seu filho com muita suspeição e contrariedade. A crença no *namwetxo moha*, por exemplo, que já não mais tocava a mãe (não apenas por ser adulta, mas por tornar-se alheia à narrativa de seus ancestrais, por ser ilegítima a sua concepção de real<sup>79</sup>, possivelmente marcada pela lógica ocidental), foi reativada no imaginário do garoto pelo avô.

Mia Couto demarca, geograficamente, o rio como cenário fundamental do conto, através do qual o narrador-personagem e o avô transitam entre o mundo terreno e espiritual. Por outro lado, do ponto de vista do simbólico, esse mesmo rio remete à correnteza da vida, ao destino, ao fluir do tempo. Uma vez mais adquire sentido a simbologia pesquisada em Chevalier e Gheerbrant (2012, p. 15), para os quais “o simbolismo do rio e do fluir de suas águas são, ao mesmo tempo, o da possibilidade universal e o da fluidez das formas, o da fertilidade, da morte e da renovação. O curso das águas é a corrente da vida e da morte...”. Isso fica nítido no conto, ao longo da conversa das personagens a desdobrar fluxos e contrafluxos:

---

<sup>79</sup> Ressalta-se aqui que a noção de “real” em literaturas africanas não pode ser entendida por meio do princípio monológico ocidental de *verdade*, da qual as teorias literárias canônicas se valem para definir conceitos como *mimese*, *verossimilhança* etc., o que no cenário dos estudos africanos exige-se é uma verticalização no extenso repositório do que é o “real” e, desse modo, propor novas críticas literárias que transbordem o saber logocêntrico estabelecido como único possível e, assim, poder contemplar verdadeiramente as literaturas e culturas africanas e afro-americanas e suas variadas potências (FREITAS, 2016, p. 100).

Sempre em favor da água, nunca esqueça! Era sua advertência. Tirar água no sentido contrário ao da corrente pode trazer desgraça. Não se pode contrariar os espíritos que fluem. Depois viajávamos até ao grande lago onde nosso pequeno rio desaguava. Aquele era o lugar das interditas criaturas (COUTO, 2012, p. 10).

Como se vê abaixo, o rio (ou a parte mais misteriosa dele) é ainda uma espécie de sinônimo de “pântano”, que representa um local de germinações invisíveis, onde nascem aqueles “panos”, citados na narrativa, que não se podem ver caso não se tenha olhos para enxergar. Assim, a estória caminha para o desfecho à medida que o velho se torna mais claro e profundo em seus ensinamentos, embora ainda simbólico e metafórico:

Nessa noite, ele me explicou suas escondidas razões. Meus ouvidos se arregalavam para lhe decifrar a voz rouca. Nem tudo entendi. No mais ou menos, ele falou assim: nós temos olhos que se abrem, para dentro, esse que usamos para ver os sonhos. O que acontece, meu filho, é que quase todos estão cegos, deixaram de ver esses outros que nos visitam. Os outros? Sim, esses que nos acenam da outra margem. E assim lhes causamos uma tristeza. Eu levo-lhe lá nos pântanos para que você aprenda a ver. Não posso ser o último a ser visitado pelos panos (COUTO, 2012, p. 13).

O avô assume, em absoluto, nesse momento do conto, a posição de transmissor da memória ancestral, sendo metonimicamente representação do homem mais antigo daquela terra: “O primeiro homem? Para mim não podia haver homem mais antigo que meu avô” (p. 10). Conforme sugere Hampaté Bâ (1977):

*Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (BÂ, 1977, p. 2, grifos meus).*

Nesse sentido, a memória transmitida ao longo dos anos aos filhos, netos, sobrinhos etc. compõe o grande repositório da herança dos conhecimentos e da memória viva africana. Ela encontra-se ínsita, mas aguarda ser evocada e atravessada às próximas gerações, a fim de que se perpetue. É possível afirmar também que, assim como no conto “Chuva: a abensonhada”, o verdadeiro narrador do conto é o avô, embora ele só tenha tido voz por meio das memórias do neto, que conta a estória pela via da escrita, o que por si só já valoriza o processo da transmissão dos saberes.

O narrador adulto, que evoca suas memórias de criança, assume, de certa forma, o lugar do seu velho avô, pois se torna o guardião do saber dos antepassados, que transmitiram a seu avô e este a ele, que, desse modo, insere-se na tradição dos contadores, cronistas, que impedem que a tradição seja consumida com o tempo. Segundo Fonseca (2008, p. 137): “os mais velhos transformam-se nos cronistas dos acontecimentos que devem ser passados aos mais novos e, nesses rituais, personificam o antepassado que viveu a história contada”.

Ao pensarmos como alguns escritores, como Mia Couto, desejam trazer à tona em seus textos aspectos que dão continuidade a culturas ancestrais, tornando-a além de audível, legível, recordamos de Maria Nazareth Fonseca (2008), quando reflete sobre como a literatura intenta recriar ainda os espaços das memórias:

A certeza de que o tempo pode consumir rapidamente as tradições de culturas que possuíam “forte reserva de memória mas fraco capital histórico”, e também desacelerar a transmissão e a conservação de valores transmitidos pela força da palavra viva, pode-se transformar em impulso gerador de uma escrita literária que assume, assim, as funções complexas dos “lugares de memória”. Ao expor em seu processo de criação as possibilidades de recriar “ilusoriamente” os ambientes de memória, a literatura que se faz atenta aos vestígios e manifestações de culturas orais assume o gesto que legitima os “lugares de memória”, mas pode, também, povoá-los com os afetos que a leitura agencia (FONSECA, 2008, p. 88).

Em “Nas águas do tempo”, a narrativa chega ao epílogo quando o avô salta para a outra margem, tornando-se agora o tão anunciado aceno do pano branco, sugerindo que o ancião acabava de migrar para o mundo espiritual. A irrupção do narrador ao descrever, em meio à narrativa, o insólito voo da garça no céu também nos remete simbolicamente a um processo de passagem, transição: “Até que, entre a neblina, ele se declinou em sonho, na margem da miragem... Me recordo de ver uma garça de enorme brancura atravessar o céu...” (COUTO, 2012, p. 13).

Essa travessia do avô a outra margem marca dois ritos de passagem: do velho – para o que parece ser a morte, o mundo dos espíritos – e também do garoto que, enfim, passa a ver os tão ansiados “panos brancos”, visto que foi efetivamente transpassado pelos ensinamentos do avô. Ele narra, recordando que, enquanto se certificava de que via os panos, deparou-se com o pano vermelho de seu avô, que desmaiava em cor, embranquecendo-se, na mesma proporção que seu avô se transmutava, definitivamente, naquele mundo “invisível” do pântano.

O título do conto, “Nas águas do tempo”, já nos sugere a fluidez e perpetuação dos saberes e experiências ancestrais na mesma corrente circular e infindável do tempo, quando metaforiza água e tempo como percursos que culminam no mesmo fim. Água (ou rio) e tempo são compreendidos pelo jovem como símiles. As modernidades entrecruzam-se com tradições, quando, ao final da narrativa, o neto afirma: “A esse rio volto agora a conduzir meu filho, ensinando-lhe a vislumbrar os brancos panos da outra margem”. Isto é, passado, presente e futuro coexistindo no ciclo de interação permanente, em movimentação contínua e incessante.

Nesse processo, a palavra do velho assumida como sábia assegura as condições da manutenção da vida coletiva. Nessas sociedades, o homem é sempre significado pelo que aprendeu com os mais velhos, e esse aprendizado é naturalmente passado aos que vêm depois dele como forma de garantir coesão do grupo. Do mesmo modo, o culto à palavra dos antepassados encarna-se no culto ao mais velho, que é respeitado em virtude do saber que detém. Ao contarem histórias que asseguram a coerência do grupo, os velhos transformam-se numa espécie de cronistas dos acontecimentos que devem ser passados aos mais novos. As histórias de vida, contadas e recontadas nas grandes conversas do dia a dia, asseguram, pelos rituais de contação, a personificação do antepassado e a valorização de sua palavra, tornada viva na história que é recontada (FONSECA; CURY, 2008, p. 79).

Destarte, remetendo à figura do *griot* africano, o avô do conto “Nas águas do tempo” deixa, a partir do seu contexto familiar, o legado da sabedoria tradicional à coletividade moderna, que a recebe, acolhe e reinventa, coexistindo ambas com suas realidades transversalizadas, tal como acontece com a tia Tristereza do conto “Chuva a abensonhada”, em que são estabelecidos diálogos e entendimentos entre as diferentes sabedorias.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas são apenas pretensas considerações finais, ou, talvez, mais que isso: um ponto de continuação. Todo o processo que envolveu o antes, o durante e o depois da feitura desta dissertação foi permeado por um devir incessante. Quando cheguei ao mestrado tendo como objeto o escritor moçambicano Mia Couto, muitas questões sequer pairavam na minha mente, mas à medida que fui incorporando-me às aulas, eventos, orientações e às conversas com os colegas, muitas discussões e problematizações vieram à tona. Muitas delas me deram motivos suficientes para desistir, porém, com o tempo e a maturidade, foram se rearticulando, sendo recebidas de maneira mais crítica e relativa de minha parte, endossando o que hoje se projeta neste trabalho.

No período final desta dissertação, tive o belíssimo ensejo de, após a conferência proferida por Mia Couto, no Teatro Castro Alves, em Salvador, conversar com ele e apresentar-lhe as expectativas que permeiam a minha pesquisa. Foi um momento de grande alegria e força, tanto em face das impressões positivas dirigidas pelo autor ao meu trabalho, como também pela sinalização de como aquela pesquisa se tratava de algo inovador nos estudos que envolvem a sua literatura. Mia Couto, nessa ocasião, solicitou-me o envio do trabalho completo, para sua leitura, por dizer-se instigado à proposta da pesquisa. Durante a fala de Mia Couto, recordei e também refleti muito sobre as contraindicações que recebi por estudar obras dele, e, em face daquela conferência muito rica de agenciamentos e discussões às demandas africanas e negro-africanas, tive a certeza de que deveria contestar ainda mais as negações e desvalorização que envolviam a obra de Mia Couto e o meu projeto.

Ao longo desta pesquisa, descobri mais a fundo que, apesar das várias semelhanças históricas e culturais, as demandas raciais em África diferenciam-se das do Brasil. Pude perceber a diversidade racial de Moçambique, em especial, conhecendo mais de perto, embora através de textos, as complexidades étnico-raciais do país desde o período colonial.

O fato de ter escolhido um escritor moçambicano branco como objeto de estudo para perscrutar essas demandas raciais já é, em si, o ponto de partida da problematização, tendo em vista que: primeiro, os brancos, em Moçambique, compõem a grande minoria do país, com apenas 1% de presença, embora notoriamente elitizados e

com acesso a bens de consumo e poder. Segundo: Mia Couto não se considera branco, mas sim um “mulato cultural”, opondo-se, em diversos momentos, ao conceito racial ocidentalizado. Por fim, em terceiro ponto: ele se considera tão moçambicano como qualquer outro, não só porque lá nasceu, mas sobretudo por identificação e afeto, logo sente-se totalmente legitimado para perceber-se como tal e “pensar aquilo que sonha ser Moçambique”. Por esse e outros motivos, dediquei uma seção para pensar o próprio Mia Couto como voz privilegiada no cenário literário moçambicano, comentando narrativas e momentos factuais em que escritores brancos e mestiços não eram vistos como “corpos africanos” nos eventos e espaços que discutiam África. Como não podia furtar-me, trouxe à tona o lugar de privilégio que muitos escritores lusodescendentes ocupam, pesquisando como os cânones de literaturas africanas de língua portuguesa foram sendo arquitetados no Brasil.

Só a partir deste trabalho pude ter acesso a outras formas de gêneros literários que a teoria literária ocidental nunca me apresentara até um raro momento de iniciação. Pude, inclusive, ter acesso a outras epistemes que durante a minha formação básica me foram apresentadas como folclore, como algo irracional ou ainda como um saber primitivo, em sua pior acepção.

A partir desta dissertação foi possível compreender como as preocupações históricas, políticas e as demandas raciais e familiares são literariamente revestidas no plano estético ao longo da obra de Mia Couto. Pude mapear e examinar também as narrativas curtas miacoutianas que trazem questões étnico-raciais em seu bojo, como também as entrevistas e textos de opinião de sua autoria; deixando visível que, embora este autor opte por não reconhecer o sentido ocidental de raça, em nome de uma comunhão universal, as problemáticas que dele derivam, como sinal e herança da lógica colonial, são trazidas à baila em seus textos, com amplas e oportunas possibilidades de discussão. Ademais, as várias cidadanias moçambicanas ganham corpo em muitas narrativas curtas deste autor, sobretudo as debruçadamente analisadas neste trabalho.

Analisei igualmente, a partir das histórias de Mia Couto, como as modernidades estão imbricadas nas tradições, pautando-me, sobretudo, na figura do velho, majoritariamente caracterizada como mulher ou homem negro, mas também na sua relação com o entorno, cujo contato vertical com os antepassados e o sagrado serve de aporte para a organização e ajuste das demandas de sua comunidade. Assim, percebi mais de perto a forma como as tradições se (re)inventam nas modernidades, atualizando-se continuamente, desconstruindo a impressão de existir uma tradição fixa,

engessada, absoluta em si, mas, pelo contrário, posta em relação circular, bilateral e recíproca com as inovações.

Indo mais fundo, refleti ainda, a partir de narrativas curtas e longas, como as redes de parentescos familiares são estruturadas dentro da cosmovisão africana, indo muito além dos liames biológicos e baseando-se nas identificações do comunitário e do ancestral, modificando, com isso, o sentido de família ocidental. Busquei compreender ainda como se configura racialmente essa relação de parentesco e como isso se relaciona com o *status* que o personagem terá na sua comunidade.

Por fim, a partir de treze narrativas curtas do escritor moçambicano Mia Couto, incluindo brevemente algumas narrativas longas, analisei como se processam os variados cenários culturais e cotidianos de Moçambique, trazidos à cena como metonímias das complexidades que compõem a nação.

Ao dar por concluído este trabalho, considero-o aberto a reflexões e desdobramentos vários, atenta à possível contribuição que venha a exercer junto aos estudos literários e culturais africanos, em especial moçambicanos, assim como brasileiros, em face das questões envolvidas.



## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda. **O perigo da história única**. 2009, TED-YouTube. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>. Acesso em: 03 de abril de 2016.
- AFONSO, Maria Fernanda. **O conto moçambicano: escritos pós-coloniais**. Caminho: Lisboa, 2004.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BALIBAR, Étienne. A forma nação: história e ideologia. In: \_\_\_\_\_; ALLERSTEIN, Immanuel. **Race, nation, class: ambiguous identities**. London & New York: Verso, 1991.
- BARTHES, Roland. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1989.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; SANTOS, Sales Augusto dos; SILVÉRIO, Valter Roberto. Relações raciais em perspectiva. **Sociedade e cultura**. vol. 12, n. 2, julho-diciembre, 2009, p. 215-222.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Míriam Ávila, Eliana Lourenço, Gllaucia Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Editora USP, 1998.
- CASTIANO, José. **Filosofia Africana: da Sagacidade à intersubjectivação com Viegas**. Editora Educar, Moçambique, 2014.
- CHABAL, Patrick. **Vozes Moçambicanas: Literatura e nacionalidade**. Lisboa: Vega, 1994.
- CHAVES, Rita (org.). **Contos africanos de língua portuguesa**. São Paulo: Ática, 2009.
- CHEVALIER, Jean; GEERBRANT, Alan. **Dicionário de símbolos**. Coord. Carlos Sussekind. Trad. Vera da Costa e Silva. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.
- CHIZIANE, Paulina. **Não volto a escrever. Basta**. Entrevistador: José Maria Remédios, em 11 de julho de 2016. Disponível em: [http://www.geledes.org.br/paulina-chiziane-nao-volto-escrever-basta/#gs.v\\_K1\\_kA](http://www.geledes.org.br/paulina-chiziane-nao-volto-escrever-basta/#gs.v_K1_kA). Acesso em: 9 de janeiro de 2017.
- COUTO, Mia. 11 perguntas (de adolescentes) para Mia Couto – e uma entrevista inspiradora. **Educar para crescer**. Publicada em 19 de agosto de 2011. Disponível em: <http://educarparacrescer.abril.com.br/blog/biblioteca-basica/2011/08/19/11-perguntas->

de-adolescentes-para-mia-couto-uma-entrevista-inspiradora. Acesso em: 29 de nov. de 2016d.

COUTO, Mia. **A varanda de frangipani**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

COUTO, Mia. Aula de Mia Couto durante a cerimônia de Doutor Honoris Causa, em 2 de setembro de 2015, na Universidade Politécnica de Maputo. **Folha de Maputo**. Disponível em: <http://www.folhademaputo.co.mz/pt/noticias/aula-de-mia-couto-durante-a-cerimonia-doutor-honoris-causa-completa/>. Acesso em: 28 de abril de 2016a.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

COUTO, Mia. **Contos do nascer da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

COUTO, Mia. **Cronicando**. Lisboa: Caminho, 1991.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** E outras interinvenções. Lisboa: Caminho, 2009a.

COUTO, Mia. **Estórias abensonhadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COUTO, Mia. **Idades cidades divindades**. Lisboa: Caminho, 2007.

COUTO, Mia. Lusofonias – a literatura entre viagens e crimes. In: \_\_\_\_\_. **Lusografias: Seminários de Maputo, 2002**. CEZERILO, Luís (org.). Maputo: Imprensa Universitária, 2002.

COUTO, Mia. Mia Couto e o exercício da humildade. Entrevista concedida a Marilene Felinto. **Folha de São Paulo**. Publicada em 21 de julho de 2002. Disponível em: <http://www.macua.org/miacouto/MiaCoutoexerciciodahumildade.htm> Acesso em: 06 de junho de 2016c.

COUTO, Mia. Mia Couto revisitado. **Digestivo Cultural**. Entrevistadora: Elisa Andrade Buzzo. Publicada em 14 de setembro de 2006. Disponível em: [http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=2047&titulo=Mia\\_Couto\\_revisitado](http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=2047&titulo=Mia_Couto_revisitado). Acesso em: 05 de junho 2016b.

COUTO, Mia. **Mulheres de cinzas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

COUTO, Mia. **Na berma de nenhuma estrada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

COUTO, Mia. **O fio das missangas**. Lisboa: Caminho, 2008.

COUTO, Mia. **O último voo do flamingo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

COUTO, Mia. **Pensatempos: textos de opinião**. Lisboa: Caminho, 2005.

COUTO, Mia. **Raiz de orvalho e outros poemas**. Lisboa: Caminho, 2009.

COUTO, Mia. **Terra sonâmbula**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

COUTO, Mia. **Tradutor de chuvas**. Lisboa: Caminho, 2011.

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

COUTO, Mia. **Uma palavra de conselho e um conselho sem palavras**. Lisboa, 2004. Disponível em: <http://www.cienciaviva.pt/projectos/contociencia/textomiacouto>. Acesso em: 3 de maio de 2017.

COUTO, Mia. **Vinte e zinco**. Maputo: Editorial Ndjira, 1999.

COUTO, Mia. **Vozes anoitecidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

COUTO, Mia; AGUALUSA, José Eduardo. A graça que o mundo tem. Entrevista concedida a Anabela Ribeiro, publicada em 8 de junho de 2014. Disponível em <https://www.publico.pt/2014/06/08/culturaipilon/noticia/a-graca-que-o-mundo-tem-1638869>. Acesso em: 10 de abril de 2017b.

COUTO, Mia. **O país de queixa andar**. Maputo, Sociedade Editorial Ndjira, 2003.

DAVID, Chil. Em Moçambique há racismos de negros para negros. **Moçambique mídia online** (MMO). 23 de maio de 2013. Disponível em: <http://www.mmo.co.mz/em-moçambique-ha-racismo-de-negros-para-negros3ixzz40KHHsos>. Acesso em 20 de abril de 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira Salvador: EDUFBA: 2008.

FINCH, Charles S; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem afrocentrada, história e revolução. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: percursos da memória e outros trânsitos**. Belo Horizonte: Veredas e Cenários, 2008.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literaturas Africanas de Língua Portuguesa: mobilidades e trânsitos diaspóricos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. **Mia Couto: espaços ficcionais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FREITAS, Henrique. **O arco e a arkhé: ensaios sobre literatura e cultura**. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2016.

FREYRE, Gilberto. **O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas**. Lisboa: Livros do Brasil [1940].

GARCIA, Francisco Miguel. **Análise global de uma guerra** (Moçambique 1964-1974). 200 f. 2001. Tese (Doutorado) – Universidade Portucalense, Porto, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Paris: Éditions Du Seuil, 1990.

GOTLIB, Nádía Battella. **Teoria do conto**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAMILTON, Russel G. Dinâmica da oralidade fica estática na escrita. In: **Domingo**. Maputo, 18/12/88.

HAMILTON, Russel G. Um cronista-mor contemporâneo, jornalista jocoso queixatário, contador de histórias realistas-mágicas e manipulador “imaginadâncio” da linguagem. In: SECCO, Carmem L. T.; SALGADO, Maria T.; JORGE, Silvio R. **Pensando África: Literatura, Arte, Cultura e Ensino**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.) **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo: Editora Ática/UNESCO, 1980.

HENRIQUES, Joana Gorjão. **Racismo em português – o lado esquecido do colonialismo**. Lisboa: Edições Tinta-da-China, 2016.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

JOHNSON, Tinisha. **O significado das miçangas africanas**. 2005. Disponível em: [http://www.ehow.com.br/significado-micangas-africanas-sobre\\_271553/](http://www.ehow.com.br/significado-micangas-africanas-sobre_271553/). Acesso em: 25 de abril de 2017.

KONGO, Rita Mboshu. **Família como ambiente natural**. Disponível em: <http://www.observatoreromano.va/pt/news/familia-como-ambiente-natural>. Acesso em 2 de setembro de 2017.

LEITE, Ana Mafalda. **Literaturas africanas e formulações pós-coloniais**. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

LOUW, Dirk J. **Ubuntu: An African Assessment of the Religious Other**. Mankweng: University of the North, 1998.

MACHEL, Samora. A libertação da Mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo. In: MACHEL, Samora et al. **A libertação da mulher**. Global, 1982.

MALOA, Joaquim Miranda. Relações raciais em Moçambique – uma nota introdutória. **CADERNOS CERU**. São Paulo, vol. 27, n. 2, dezembro de 2016.

MATA, Inocência L. S. Os limites dos sentidos da dicotomia universal/local nas literaturas africanas. **Gragoatá**. Niterói, n.19, p. 11-27, 2.sem, 2005.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona Editores, 2014.

MEDEIROS, Carlos L. A história entre o povo Herero no Sudoeste de Angola. In: **Literaturas Africanas de Língua Portuguesa** – compilação das comunicações apresentadas no Colóquio sobre literaturas dos países africanos de língua portuguesa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

MELO, João. **Filhos da Pátria**. Luanda: Nzila, 2001. (Coleção Letras Angolanas, 8).

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais**. Trad. Solange R. Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MOÇAMBIQUE. **Constituição da República Federativa de Moçambique**. Maputo, Moçambique: 2004, p. 64

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Maputo: Coleção Nosso Chão, 1995.

MWAURA, Philomena. **A família na África**. 2015. Disponível em: <http://www.observatoreromano.va/pt/news/familia-na-africa>. Acesso em 05 de maio de 2017.

NOA, Francisco. **Império, mito e miopia**: Moçambique como invenção literária. Lisboa: Editora Caminho, 2002.

OLIVEIRA, Eduardo de. **Epistemologia da ancestralidade**. Disponível em: <http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-artigo.pdf>. 2009. Acesso em 19 de abril de 2017.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre voz e letra**: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Novos pactos, outras ficções**: ensaio sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PARKINSON, Justin. A chocante história da africana que virou atração de circo. **Jornal BBC News Magazine**. Disponível em: [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110\\_mulher\\_circo\\_africa\\_lab](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110_mulher_circo_africa_lab). Acesso em 1º de dezembro de 2016.

PASSADOR, Luiz Henrique. Raça, sexualidade e doença em Moçambique. **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis, janeiro-abril, vol. 14, n. 1, 2006.

PAXE, Abreu. **Imagens, contextos e comunicação**: o provérbio no texto de panela e na esteira. Disponível em: <http://www.cronopios.com.br/content.php?artigo=9601&portal=cronopios>. Acesso em 31 de abril de 2017.

PONTE, Helder. **Os Ngolas**. Disponível em: <http://introestudohistangola.blogspot.com.br/2006/05/31-donde-vem-o-nome-angola.html>. Acesso em: 2 de janeiro de 2017.

QUEIROZ, Amarino de Oliveira. **As inscricuras do verbo**: dizibilidades performáticas da palavra poética africana. 312 f. Tese de doutorado. Programa de pós-graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa. **A narrativa africana de expressão oral** (Transcrita em português). Lisboa: Instituto de Cultura Língua portuguesa; Luanda: Ângole - Artes e Letras, 1989.

RUI, Manuel. **Eu e o outro** – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23/05/1985 – disponível em: <http://ricardoriso.blogspot.com/2007/10/eu-e-o-outro-o-invasor-ou-em-poucas-trs.html>. Acesso em 8 de setembro de 2017.

SANTOS, Kelly Ane Evangelista. **Discursos sobre nação, relações inter-raciais, racismo e identidades em *Filhos da Pátria de João Melo***. 125 f. il. 2016. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

SECCO, Carmem Lúcia. Travessias e Rotas das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. **Léngua & meia**: revista de literatura e diversidade cultural. Feira de Santana: UEFS, nº 01, 2001-1.

SECCO, Carmen Tindó; SEPÚLVEDA, Maria do Carmo; SALGADO, Maria Teresa (Orgs.). **África e Brasil**: letras e laços (vol. 2). São Paulo: Yendis Editora, 2010.

SILVA, Cidinha da (org.). **Africanidades e relações raciais**. Insumos para Políticas Públicas na Área do Livro, Leitura, Literatura e Bibliotecas no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2014.

SOUSA, Livia Maria C. **Literatura e engajamento em Moçambique e em Guiné-Bissau**: a poesia de José Craveirinha e de Vasco Cabral. Artigo apresentado na Jornada de Iniciação Científica. Salvador, BA, UNEB, 2011.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Raça”, nação e *status*: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. **Revista USP**, nº 68, dez-fev de 2005-2006, p. 252-268.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Relações raciais em Moçambique: histórias sobre autóctones e forasteiros. In: PEIXOTO, SCHWARCS, PONTES (org.). **Antropologias, histórias, experiências**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TRAJANO FILHO, Wilson; DIAS, Juliana Braz. **O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social**. Anuário Antropológico. v. 4. n. 22. Brasília, UnB, 2015, p. 9-22. Disponível em: [http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuário\\_antropologico/separatas%202014\\_II%20Dez\\_2015/O\\_colonialismo.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuário_antropologico/separatas%202014_II%20Dez_2015/O_colonialismo.pdf). Acesso em: 10 de junho de 2016.

TRINDADE, Rafael. **Espinosa – origem e natureza dos afetos**. 2014. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2014/07/15/espinosa-origem-e-natureza-dos-afetos/>. Acesso em: 8 de junho de 2017.

VAZ, Sérgio. **O colecionador de pedras**. São Paulo: Editora Global, 2013.

## ANEXO A

### NARRATIVAS CURTAS DE MIA COUTO ANALISADAS

#### “Chuva: a abensonhada”<sup>80</sup>

Mia Couto

Estou sentado junto da janela olhando a chuva que cai há três dias. Que saudade me fazia o molhado tintintinar do chuvisco. A terra perfumegante parece a mulher em véspera de carícia. Há quantos anos não chovia assim? De tanto durar, a seca foi emudecendo a nossa miséria. O céu olhava o sucessivo falecimento da terra, e em espelho, se via morrer. A gente se indaguava: será que ainda podemos recomeçar, será que a alegria ainda tem cabimento?

Agora, a chuva cai, cantarosa, abençoada. O chão, esse indigente indígena, vai ganhando variedades de belezas. Estou espreitando a rua como se estivesse à janela do meu inteiro país. Enquanto, lá fora, se repletam os charcos a velha Tristereza vai arrumando o quarto. Para Tia Tristereza a chuva não é assunto de clima mas recado dos espíritos. E a velha se atribui amplos sorrisos: desta vez é que eu envergarei o fato que ela tanto me insiste. Indumentária tão exibível e eu envergando mangas e gangas. Tristereza sacode em sua cabeça a minha teimosia: haverá razoável argumento para eu me apresentar assim tão descortinado, sem me sujeitar às devidas aparências? Ela não entende.

Enquanto alisa os lençóis, vai puxando outros assuntos. A idosa senhora não tem dúvida: a chuva está a acontecer devido das rezas, cerimónias oferecidas aos antepassados. Em todo o Moçambique a guerra está parar. Sim, agora já as chuvas podem recomeçar. Todos estes anos, os deuses nos castigaram com a seca. Os mortos, mesmo os mais veteranos, já se ressequiam lá nas profundezas. Tristereza vai escovando o casaco que eu nunca hei-de-usar e profere suas certezas:

— Nossa terra estava cheia do sangue. Hoje, está ser limpa, faz conta é essa roupa que lavei. Mas nem agora, desculpe o favor, nem agora o senhor dá vez a este seu fato?

— Mas, Tia Tristereza: não está chover de mais? — De mais? Não, a chuva não esqueceu os modos de tomar, diz a velha. E me explica: a água sabe quantos grãos tem

---

<sup>80</sup> COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 43-46. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

a areia. Para cada grão ela faz uma gota. Tal igual a mãe que tricota o agasalho de um ausente filho. Para Tristereza a natureza tem seus serviços, decorridos em simples modos como os dela. As chuvadas foram no justo tempo encomendadas: os deslocados que regressam a seus lugares já encontrarão o chão molhado, conforme o gosto das sementes. A Paz tem outros governos que não passam pela vontade dos políticos.

Mas dentro de mim persiste uma desconfiança: esta chuva, minha tia, não será prolongadamente demasiada? Não será que à calamidade de estio se seguirá a punição das cheias?

Tristereza olha a encharcada paisagem e me mostra outros entendimentos meteorológicos que minha sabedoria não pode tocar. Um pano sempre se reconhece pelo avesso, ela costuma me dizer. Deus fez os brancos e os pretos para, nas costas de uns e outros, poder decifrar o Homem. E apontando as nuvens gordas me confessa:

— Lá em cima, senhor, há peixes e caranguejos. Sim, bichos que sempre acompanham a água. E adianta: tais bichezas sempre caem durante as tempestades.

— Não acredita, senhor? Mesmo em minha casa já caíram. Sim, finjo acreditar. E quais tipos de peixes?

Negativo: tais peixes não podem receber nenhum nome. Seriam precisas sagradas palavras e essas não cabem em nossas humanas vozes. De novo, ela lonjeia seus olhos pela janela. Lá fora continua chovendo. O céu devolve o mar que nele se havia alojado em lentas migrações de azul. Mas parece que, desta feita, o céu entende invadir a inteira terra, juntar os rios, ombro a ombro. E volto a interrogar: não serão demasiadas águas, tombando em maligna bondade? A voz de Tristereza se repete em monotonia de chuva. E ela vai murmurando: — o senhor, desculpe a minha boca, mas parece um bicho à procura da floresta. E acrescenta:

— A chuva está limpar a areia. Os falecidos vão ficar satisfeitos. Agora, era bom respeito o senhor usar este fato. Para condizer com a festa de Moçambique...

Tristereza ainda me olha, em dúvida. Depois, resignada, pendura o casaco. A roupa parece suspirar. Minha teimosia ficou suspensa num cabide. Espreito a rua, riscos molhados de tristeza vão descendo pelos vidros. Por que motivo eu tanto procuro a evasão? E por que razão a velha tia se aceita interior, toda ela vestida de casa? Talvez por pertencer mais ao mundo, Tristereza não sinta, como eu, a atracção de sair. Ela acredita que acabou o tempo de sofrer, nossa terra se está lavando do passado. Eu tenho dúvidas, preciso olhar a rua. A janela: não é onde a casa sonha ser mundo?



A velha acabou o serviço, se despede enquanto vai fechando a porta, com lentos vagares. Entrou uma tristeza na sua alma e eu sou o culpado. Reparo como as plantas despontam lá fora. O verde fala a língua de todas as cores. A Tia já dobrou as despedidas e está a sair quando eu a chamo:

— Tristereza, tira o meu casaco.

Ela se ilumina de espanto. Enquanto despe o cabide, a chuva vai parando. Apenas uns restantes pingos vão tombando sobre o meu casaco. Tristereza me pede: não sacuda, essa aguinha dá sorte. E de braço dado, saímos os dois pisando charcos, em descuido de meninos que sabem do mundo a alegria de um infinito brinquedo.

## ANEXO B

### “Nas águas do tempo”<sup>81</sup>

Mia Couto

Meu avô, nesses dias, me levava rio abaixo, enfilado em seu pequeno concho. Ele remava, devagaroso, somente raspando o remo na correnteza. O barquito cabecinhava, onda cá, onda lá, parecendo ir mais sozinho que um tronco desabandonado.

*Mas vocês vão aonde?*

Era a aflição de minha mãe. O velho sorria. Os dentes, nele, eram um artigo indefinido. Vovô era dos que se calam por saber e conversam mesmo sem nada falarem.

*Voltamos antes de um agorinha,* respondia.

Nem eu sabia o que ele perseguia. Peixe não era. Porque a rede ficava amolecendo o assento. Garantido era que, chegada a incerta hora, o dia já crepusculando, ele me segurava a mão e me puxava para a margem. A maneira como me apertava era a de um cego desbengalado. No entanto, era ele quem me conduzia, um passo à frente de mim. Eu me admirava da sua magreza direita, todo ele musculíneo. O avô era um homem em flagrante infância, sempre arrebatado pela novidade de viver.

Entrávamos no barquinho, nossos pés pareciam bater na barriga de um tambor. A canoa solavanqueava, ensonada. Antes de partir, o velho se debruçava sobre um dos lados e recolhia uma aguinha com sua mão em concha. E eu lhe imitava.

*Sempre em favor da água, nunca esqueça!*

Era sua advertência. Tirar água no sentido contrário ao da corrente pode trazer desgraça. Não se pode contrariar os espíritos que fluem.

Depois viajávamos até ao grande lago onde nosso pequeno rio desaguava. Aquele era o lugar das interditas criaturas. Tudo o que ali se exibia, afinal, se inventava de existir. Pois, naquele lugar se perdia a fronteira entre água e terra. Naquelas inquietas calmarias, sobre as águas nenufaralhudas, nós éramos os únicos que preponderávamos. Nosso barquito ficava ali, quieto, sonecendo no suave embalo. O avô, calado, espiava as longínquas margens. Tudo em volta mergulhava em cacimbações, sombras feitas da própria luz, fosse ali a manhã eternamente ensonada. Ficávamos assim, como em reza, tão quietos que parecíamos perfeitos.

---

<sup>81</sup> COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 9-14. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

De repente, meu avô se erguia no concho. Com o balanço quase o barco nos deitava fora. O velho, excitado, acenava. Tirava seu pano vermelho e agitava-o com decisão. A quem acena ele? Talvez era a ninguém. Nunca, nem por instante, vislumbrei por ali alma deste ou de outro mundo. Mas o avô acenava seu pano.

*Você não vê lá, na margem? Por trás do cacimbo?*

Eu não via. Mas ele insistia, desabotoando os nervos.

*Não é lá. É láááá. Não vê o pano branco, a dançar-se?*

Para mim havia era a completa neblina e os receáveis aléns, onde o horizonte se perde. Meu velho, depois, perdia a miragem e se recolhia, encolhido no seu silêncio. E regressávamos, viajando sem companhia de palavra.

Em casa, minha mãe nos recebia com azedura. E muito me proibia, nos próximos futuros. Não queria que fôssemos para o lago, temia as ameaças que ali moravam. Primeiro, se zangava com o avô, desconfiando dos seus não-propósitos. Mas depois, já amolecida pela nossa chegada, ela ensaiava a brincadeira:

*— Ao menos vissem o namwetxo moha! Ainda ganhávamos vantagem de uma boa sorte...*

O namwetxo moha era o fantasma que surgia à noite, feito só de metades: um olho, uma perna, um braço. Nós éramos miúdos e saíamos, aventureiros, procurando o moha. Mas nunca nos foi visto tal monstro. Meu avô nos apoucava. Dizia ele que, ainda em juventude, se tinha entrevisto com o tal semifulano. Invenção dele, avisava minha mãe. Mas a nós, miudagens, nem nos passava desejo de duvidar.

Certa vez, no lago proibido, eu e vovô aguardávamos o habitual surgimento dos ditos panos. Estávamos na margem onde os verdes se encaniçam, aflautinados. Dizem: o primeiro homem nasceu de uma dessas canas. O primeiro homem? Para mim não podia haver homem mais antigo que meu avô. Acontece que, dessa vez, me apeteceu espreitar os pântanos. Queria subir à margem, colocar pé em terra-firme.

*— Nunca! Nunca faça isso!*

O ar dele era de maiores gravidades. Eu jamais assistira a um semblante tão bravio em meu velho. Desculpei-me: que estava descendo do barco mas era só um pedacito de tempo. Mas ripostou:

*— Neste lugar, não há pedacitos. Todo o tempo, a partir daqui, são eternidades.* Eu tinha um pé meio-fora do barco, procurando o fundo lodoso da margem. Decidi me equilibrar, busquei chão para assentar o pé. Sucedeu-me então que não encontrei nenhum fundo, minha perna descia engolida pelo abismo. O velho correu-me e me

puxou. Mas a força que me sugava era maior que o nosso esforço. Com a agitação, o barco virou e fomos dar com as costas posteriores na água. Ficámos assim, lutando dentro do lago, agarrados às abas da canoa. De repente, meu avô retirou o seu pano do barco e começou a agitá-lo sobre a cabeça.

—*Cumprimenta também, você!*

Olhei a margem e não vi ninguém. Mas obedeci ao avô, acenando sem convicções. Então, deu-se o espantável: subitamente, deixámos de ser puxados para o fundo. O remoinho que nos abismava se desfez em imediata calmaria. Voltámos ao barco e respirámos os alívios gerais. Em silêncio, dividimos o trabalho do regresso. Ao amarrar o barco, o velho me pediu:

—*Não conte nada o que se passou. Nem a ninguém, ouviu?*

Nessa noite, ele me explicou suas escondidas razões. Meus ouvidos se arregalavam para lhe decifrar a voz rouca. Nem tudo entendi. No mais ou menos, ele falou assim: *nós temos olhos que se abrem para dentro, esses que usamos para ver os sonhos. O que acontece, meu filho, é que quase todos estão cegos, deixaram de ver esses outros que nos visitam. Os outros? Sim, esses que nos acenam da outra margem. E assim lhes causamos uma total tristeza. Eu levo-lhe lá nos pântanos para que você aprenda a ver. Não posso ser o último a ser visitado pelos panos.*

—*Me entende?*

Menti que sim. Na tarde seguinte, o avô me levou uma vez mais ao lago. Chegados à beira do poente ele ficou a espreitar. Mas o tempo passou em desabitual demora. O avô se inquietava, erguido na proa do barco, palma da mão apurando as vistas. Do outro lado, havia menos que ninguém. Desta vez, também o avô não via mais que a enevoadada solidão dos pântanos. De súbito, ele interrompeu o nada:

—*Fique aqui!*

E saltou para a margem, me roubando o peito no susto. O avô pisava os interditos territórios? Sim, frente ao meu espanto, ele seguia em passo sabido. A canoa ficou balançando, em desequilíbrio com meu peso ímpar. Presenciei o velho a alonjar-se com a discrição de uma nuvem. Até que, entre a neblina, ele se declinou em sonho, na margem da mirada. Fiquei ali, com muito espanto, tremendo de um frio arrepioso. Me recordo de ver uma garça de enorme brancura atravessar o céu. Parecia uma seta trespassando os flancos da tarde, fazendo sangrar todo o firmamento. Foi então que deparei na margem, do outro lado do mundo, o pano branco. Pela primeira vez, eu coincidia com meu avô na visão do pano. Enquanto ainda me duvidava foi surgindo,

mesmo ao lado da aparição, o aceno do pano vermelho do meu avô. Fiquei indeciso, barafundado. Então, lentamente, tirei a camisa e agitei-a nos ares. E vi: o vermelho do pano dele se branqueando, em desmaio de cor. Meus olhos se neblinaram até que se poentaram as visões.

Enquanto remava um demorado regresso, me vinham à lembrança as velhas palavras de meu velho avô: a água e o tempo são irmãos gêmeos, nascidos do mesmo ventre. E eu acabava de descobrir em mim um rio que não haveria nunca de morrer. A esse rio volto agora a conduzir meu filho, lhe ensinando a vislumbrar os brancos panos da outra margem.

## ANEXO C

### “Noventa e três”<sup>82</sup>

Mia Couto

Foram entrando um por um. O velho estava na cabeceira, cabeceando. À medida que entravam, alguém anunciava os nomes, descrevendo em alta voz o jeito dos vestidos. Os netos encheram a sala, os bisnetos sobraram no quintal. O avô levantava um olhar silencioso, sem luz. Sorria o tempo todo: não queria cometer indelicadeza. O avô fingia, aniversariante. Porque em nenhum outro da os outros dele se recordavam. Deixavam-no poeirando com os demais objetos da sala.

Esta noite, as prendas se juntam e ele apalpa os embrulhos. O seu gesto não leva desacerto. Afinal, não há mão mais segura que a do cego. Porque o cego agarra o que há e o resto não acontece. Lugar de quem não vê está sempre certo: afinal, só erra quem pode escolher. O velho agradece, vidente invisual. Tudo estando longe da vista, perto do coração.

Os convidados ficam um tempito junto dele, não sabem o que dizer, não há quase nada a dizer, o velho ouve só acima das gritarias. Depois, quem sabe olhar um cego? Vendo-o assim esplendoroso, acreditam, para sossego deles, que o avô já tenho adormecido. O dia lhe sendo igual a noite, o cego bem deve dormir de ouvido.

Mas o avô apenas se finge dormido. Naquele enquanto, ele apenas aguarda uma fresta para poder exercer sua mais secreta malandrice. Todos os dias escapa do lar. Quando a cidade refreia o pulso, ele sai à rua. Nunca lhe notaram essas ausências. Nem imaginam que, andando em tropeços tão pequenos que nunca chega a cair, ele diariamente se evade para o jardim público. Vai encontrar seus dois vigentes amigos: um gato silvestre e Ditinho, o menino de rua, desses que perderam morada. O miúdo lhe conversa e o velho lhe oferece uma nenhumita coisa que roubou de casa. Para ambos, o mundo é muito grande. Cansado de puxar estória, o miúdo adormece. Amolecido, o avô também se aplica no banco do jardim. Até que aparece o gato, mais meloso que rameloso. O gatito se esfrega, seu todo corpo é uma língua lambendo o velho. O bicho ronrosna, farfalhante. Gato que ama é sempre asmático?

Agora, por entre os barulhos que invadiram toda a casa, o avô sente saudade do jardim. Será que pode sair?

---

<sup>82</sup> COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 57-61. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

— Sair?

Os familiares se admiraram, indignados. Então, no preciso dia de anos? E aonde? O velho se resigna, desistido. Que ele era de manias já sabiam. Exemplo: há três anos atrás ele decidira fazer seu próprio caixão. A família se perguntava: que deu nele? A filha mais velha estremeceu: seria pressentimento? Os irmãos, contudo, riram: disparate!

O velho, no entanto, prosseguia a construção.

Hoje um toque, amanhã um retoque. Esta é a morada a mais definitiva, obra para a nossa eternidade, não será que vale a pena cuidar dela? Vocês estão a vida inteira trabalhando para erguer casa provisória; eu trabalho no definitivo.

Por isso, os familiares não se perturbaram com os desejos do velho. Em plena comemoração de sua idade ele quer ir passear-se longe e sozinho? Coisa de menino, delírio infantil. E assim deixam o velho na poltrona da cabeceira, em aparência de sono. Todos se garantem de que ele não precisa mais cuidado. Mas a ilusão de se estar certo nasce de todos estarem errados no mesmo tempo. Pois, o velho, de repente, proclama a súbita pergunta:

— Me desculpem vocês todos: mas, fim ao cabo, quantos anos eu faço?

Riram-se. O velho malandrava, devia fingir esquecimento. Uma voz se elevava, lhe anunciando a idade. O velho franze a testa, desconfiado:

— Noventa e três?

Parecia atônito. No restante da noite, ele intervalava a cadeira com repentinos espantos. E voltava:

— Noventa e três?

Mais tarde, já as danças se emparelhavam. O velho tropeçando entre os casais, aborda um alguém: me desculpa, meu filho, em que ano estamos?

— Noventa e três, pai.

Não, corrige o velho. Pergunto em que ano estamos. Mas já ninguém estava. A multidão, ruidosa, acelera os festejos. Naquela alegria não cabem avôs. As bebidas correm, as mentes se vão tornando líquidas.

Finalmente, trazem o bolo de aniversário. O velho sopra em todo o lado, menos no bolo de aniversário. Decidem todos juntos apagar as velas, na vez dos festejado. O bolo é cortado rápido, há que regressar à alegria. O velho deve estar por aí dormindo, dizem, ele descansa assim no meio de qualquer momento. Mas o avô não dorme. Está

quieto sofrendo de saudade dos seus companheiros da rua, Ditinho mais o gato. Esses, sim, mereciam pensamento. Só para eles, vadios do jardim, ele se sentia avô.

E sem que ninguém se aperceba, o aniversariante escapa do aniversário. Se adentra no jardinzito e se desce da paisagem e se enrosca docemente no braço. O velho lhe tinha reservado um doce roubado à festa. Ditinho chega depois, vindo de jantar um lixo.

Diante do banco, o miúdo espreita curioso. Nuca o velho se apresentara tão tardio. A criança se senta, familiar. Coloca a mão no bolso do avô, avalia-lhe o volume da carteira e pergunta:

— Então, quanto temos aqui?

O velho sorri, leva a mão ao peito e proclama:

— Noventa e três!

Os olhos do miúdo relampejam:

— Tudo isso? Está rico, *vavô*.

O velho concorda, acendendo um sorriso. O menino tinha o coração em trabalho de parto:

— Com esse tanto dinheiro hoje vamos fartar por aí: comer, beber, gargalhotar.

E se levanta, puxando o velho por uma escura ruela.

O avô ainda se lembra: a minha bengala! Mas Ditinho responde: sua bengala, a partir de hoje, sou eu. E se afastam os dois, cada vês mais longe dos ruídos da festa de aniversário. No jardim, o gato esfrega uma saudade na esquecida bengala. Depois, corre pelo beco escuro, juntando-se aos dois amigos que, já longe, festejavam o tempo, comemorando o dia em que todos os homens fazem anos.



## ANEXO D

### “O padre surdo”<sup>83</sup>

**Mia Couto**

Escrevo como Deus: direito mas sem pauta. Quem me ler que desentorte as palavras. Alinhada só a morte. O resto tem as duas margens da dúvida. Como eu, feito de raças cruzadas. Meu pai, português, cabelos e olhos loiros. Minha mãe era negra, retintinha. Nasci, assim, com pouco tom na pele, muita cor na alma.

Falo de Deus com respeito mas sem crença. Em menino, não entrei em igreja nem sequer para banho de batismo. Culpa de meu pai. Reza, dizia ele, só serve para estragar calças. Em sua suspeita a igreja devia ser lugar pouco saudável.

— Pois mal se entra nela, dois passos dados e já se cai de joelhos!?

Na escola, o padre me ponteirava: esse deve ser filho das chuvas. Não comparece em catequese, nem há doutrina que se lhe conheça. E aconselhava os restantes miúdos a me guardar afastamento:

— Fruto estragado deve sair do saco.

O conselho era seguido. Me evitavam. Hoje sei que não era por obediência ao padre. Eu estava só por razão de minha raça. Como escrito de Deus que a chuva manchara. Sim, o professor tinha razão: eu era filho da chuva.

E é em chuva que estou lembrando minha vida. Sempre e sempre começo no estrondo que sacudiu a minha infância. A bomba chegou num livro postal, rebentou como rasgão no mundo. Não houve sangue senão em mim. Escorriam-me quentes fios pelo pescoço. Limpei-me no rosto a procurar a fonte desse sangue. Me custou a descobrir: aquilo me brotava era de dentro, por via das orelhas.

No alvoroço nem me notaram. Havia gritos, chamadas, meus irmãos. Dias depois, me queixei dos zumbidos: só então eles viram que eu deixara de escutar. Meus ouvidos tinham morrido.

Minha mãe deitou culpas no meu velho. Ele andava metido era com o fogo, tudo por mania de sua bondade. Saímos dali como de um lugar amaldiçoado, para além do mundo que me cabia. Meu pai temia que chegassem mais rebentamentos, guerras da política dos tempos.

---

<sup>83</sup> COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 131-136.

Desde então perdi motivo para festejar a vida. Os outros jogavam a cabra-cega. Eu podia brincar a quê? À cabra-surda? No princípio, ainda eu ouvia sombras de sons, rascunhos sonoros. Com a idade, porém, o caso se foi agravando e, depois, até as paredes tinham mais ouvidos.

Me custou o convencimento de minha deficiência. Eu estava como aquele coxo que acredita que o mundo é que está desnivelado.

— Ai não é você que está surdo? Então, é o mundo inteiro que ficou mudo?

Ninguém me garantia. Só o silêncio. Nem posso explicar o que é esse poço vazio, esse labirinto de nada. Me fui enchendo de angústias, só e sozinho. Um dia me soltei, desesperado:

— Pai: me traga uma moça.

Pedia quase sem voz. Meu pai ainda tentou brincar mas vendo o fundo de minha tristeza me segurou a mão.

— Queres uma para noivar?

Li em seus lábios, fingi não entender. Ele baixou os olhos, embaraçado. A moça que eu queria existia?

— Eu apenas quero ouvir alguém, pai.

Eu tinha tocado o fundo daquele homem. Meu pai chamou os indunas, falou com os régulos, prometeu dinheiros. Durante dias se procurou por atalhos, aldeias afora. Ainda hoje não entendo como se guiavam nessa busca, nem sabendo o retrato da desejada mulher. Até que, cansados de procurar, os mensageiros regressaram.

— Encontramos todas variedades de mulher. Mas essa, a que ele procura, nem avistamos.

Até que apresentaram em nossa casa uma jovem muito bela. Ela, contudo, era muda. Meu pai recusou, sabendo de meu pedido. Mais que sentir eu queria escutar a voz da carícia. Mandavam já a rapariga de volta quando eu coincidei por ali. Chamei a moça e ela, a medo, se aproximou. Eu lhe confiei meu desejo. Meu pai querendo interrupção, conhecedor da impossível voz da moça. Mas sem coragem de me revelar a invalidez dela. Eu toquei as mãos da visitante e lhe pedi:

— Só quero que me diga: em que lugar eu posso tocar o chilreio da água?

E a jovem me soprou segredos. Em verdade, eu hoje sei que de sua garganta não saiu audível palavra. Mas no momento eu me deleitei com a miragem de sua voz. Meu pai olhava, surpreso, como meu rosto mudava. Eu desabrotava, inflorescendo. Milagre, neste mundo, é não acontecerem mais milagres?

Foi ordenado à moça que ocupasse o quartinho das traseiras e ali despendesse a noite. No tumulto de meu peito não houve sono que poisasse. Manhã seguinte, minha mãe me chamou e em gesto se explicou:

— Essa moça lha mandámos embora.

— Embora?

— Ela é escura, mais que preta. Veja você: mulato, quase branco. Não podemos fazer a raça andar para trás.

Meu pai ainda tentou aguar a fervura: que ela era aleijada da garganta, nem som de vogal a miúda rabiscava. Mas já eu tomara decisão de um outro destino. Que fiz? Me fingi padre. Foi só roubar batina e cruz. Depois, me internei na floresta, passei as imediações do longe, cheguei à última dobra do horizonte.

Não havia em nenhum mapa mais remoto lugarinho. Se chamava Vila Nenhuma. Ali refiz com esmero uma já existente paróquiuzinha. Sendo o acaso que ali antes estivera um outro missionário, homem bondoso, que recheou de gente suas missas. E coincidência: como eu, também ele era surdo. De modo que o povo dali acreditava que surdez era obrigação para ser creditado missionário. Agora, recordando o que fiz eu mesmo digo: o demónio deve ter muito má memória. Pois tantas coisas se fazem que não lembram ao diabo.

Me fazendo passar por sacerdote eu arranjava maneira de viver à custa dos alheios cuidados. Me cuidavam, me entregavam sustento. Eu inventava rezas que, as pobres gentes, se dificultavam em decorar. Pois de cada vez eu as pronunciava diferente. Confusos, os crentes nem por isso perdiam convicção. Quem sabe fosse minha dedicação em tudo que, antes, me ignorava. Enfermeiro, fui. Professor, me estreei. Conselheiro, me intentei.

Em tudo, enfim, ocupei a bondade. Quem sabe, por troca desses serviços, sempre tive igreja cheia. Os camponeses, nos infalíveis domingos, se confessavam. Eles, em si, graves. Só eu roubava o sagrado da cerimónia. Me sentava no confessionário, escuro como o umbigo da tartaruga. Um por um, os crentes se ajoelhavam do lado de fora e, aos berros, confessavam seus pecados. Daquela maneira, todos conheciam as intimidades de todos. Assim fora com o anterior padre, assim seguia comigo.

Ontem, choveu tanto que as casinhotas à volta estremeeceram, precárias. O povo veio procurar refúgio na igreja. Nunca em nenhuma missa eu tivera tanta gente. Foi então que, entre os camponeses encharcados, vi chegar a moça, a mesma que meu pai

encomendara para meu consolo. O tempo trabalhara seu rosto, seu corpo. Tudo em benefício da beleza. Ela me dedicou os mesmos olhos que me haviam tonteado na varanda da adolescência. E se retirou a procurar quentura da lareira. Me pareceu ver que falava com os outros, se entendendo, combinando falagens. Chamei o sacristão e lhe dei ordem:

— Aquela mulher, aquela. Veja se ela fala.

Meu ajudante nem entendeu à primeira. Lá foi, acercando-se dela. Me fez sinal que sim, a moça tinha falas visíveis. Aquilo me fulminou, fósforo lançado em cratera de vulcão. Me veio à mente toda a minha vida, em despedaços, faz conta uma bomba me estilhaçasse a memória. Subi ao altar, fiz sinal de silêncio às dezenas que ali se abrigavam. Sei ver o silêncio, sei ler quando ele chega. Vejo pelos olhos das pessoas. Eu sabia, naquele momento: só a chuva se escutava, timbilando o telhado da igreja. Então, lhes falei o que agora estou escrevendo, o teor da minha mentira, minhas falsas vestes, meu falso credo. Me confessava em aberta voz, como eles antes haviam feito. Despi a batina, dei as despedidas e saí por entre olhos espantados.

Lá fora, como adivinhara, chovia. Minha cabeça imaginava, o tanto que chovia nunca me dera conta. O céu ameaçava inundação? Dei passos de bêbado, procurando o chão sob os charcos. Quem nunca cai é o cego? Senti uma mão que me prendia, me virei. Era a moça, aquela. Ela falou e eu perdi a noção do mundo. Vão-me crer, agora que sabem de minhas falsificações? Por quem jurarei, se mesmo com Deus perdi parentesco? Seja, se duvide.

Mas eu ouvi, sim, ouvi sem ler nos lábios. Escutei a doce voz daquela mulher, sua fala me vestindo todo o meu espanto:

— Fique. Fique... senhor padre!

## ANEXO E

Mia Couto

“O embondeiro que sonhava pássaros”<sup>84</sup>

Pássaros, todos os que no chão desconhecem morada.

Esse homem sempre vai ficar de sombra: nenhuma memória será bastante para lhe salvar do escuro. Em verdade, seu astro não era o Sol. Nem seu país não era a vida. Talvez, por razão disso, ele habitasse com cautela de um estranho. O vendedor de pássaros não tinha sequer o abrigo de um nome. Chamavam-lhe o passarinhoiro.

Todas manhãs ele passava nos bairros dos brancos carregando suas enormes gaiolas. Ele mesmo fabricava aquelas jaulas, de tão leve material que nem pareciam servir de prisão. Parecia eram gaiolas aladas, voláteis. Dentro delas, os pássaros esvoavam suas cores repentinas. À volta do vendedeiro, era uma nuvem de pios, tantos que faziam mexer as janelas:

— Mãe, olha o homem dos passarinhoiros!

E os meninos inundavam as ruas. As alegrias se intercambiavam: a gritaria das aves e o chilreio das crianças. O homem puxava de uma *muska* (nome que, em chissena, se dá à gaita de beijos.) e harmonicava sonâmbulas melodias. O mundo inteiro se fabulava.

Por trás das cortinas, os colonos reprovavam aqueles abusos. Ensinavam suspeitas aos seus pequenos filhos — aquele preto quem era? Alguém conhecia recomendações dele? Quem autorizara aqueles pés descalços a sujarem o bairro? Não, não e não. O negro que voltasse ao seu devido lugar. Contudo, os pássaros tão encantantes que são — insistiam os meninos. Os pais se agravavam: estava dito.

Mas aquela ordem pouco seria desempenhada. Mais que todos, um menino desobedecia, dedicando-se ao misterioso passarinhoiro. Era Tiago, criança sonhadeira, sem outra habilidade senão perseguir fantasias. Despertava cedo, colava-se aos vidros, aguardando a chegada do vendedor. O homem despontava e Tiago descia a escada, trinta degraus em cinco saltos. Descalço, atravessava o bairro, desaparecendo junto com a mancha da passarada. O sol findava e o menino sem regressar. Em casa de Tiago se poliam as lástimas:

— Descalço, como eles.

---

<sup>84</sup> COUTO, MIA. *Cada homem é uma raça*. São Paulo: Cia das Letras, 2013, p. 59-71. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

O pai ambicionava o castigo. Só a brandura materna aliviava a chegada do miúdo, em plena noite. O pai reclamava nem que fosse esboço de explicação:

— Foste a casa dele? Mas esse vagabundo tem casa?

A residência dele era um embondeiro, o vago buraco do tronco. Tiago contava: aquela era uma árvore muito sagrada, Deus a plantara de cabeça para baixo.

— Vejam só o que o preto anda a meter na cabeça desta criança.

O pai se dirigia à esposa, encomendando-lhe as culpas. O menino prosseguia: é verdade, mãe. Aquela árvore é capaz de grandes tristezas. Os mais velhos dizem que o embondeiro, em desespero, se suicida por via das chamas. Sem ninguém pôr fogo. É verdade, mãe.

— Disparate — suavizava a senhora.

E retirava o filho do alcance paterno. O homem então se decidia a sair, juntar as suas raivas com os demais colonos. No clube, eles todos se clamavam: era preciso acabar com as visitas do passarinho. Que a medida não podia ser de morte matada, nem coisa que ofendesse a vista das senhoras e seus filhos. O remédio, enfim, se haveria de pensar. No dia seguinte, o vendedor repetiu a sua alegre invasão. Afinal, os colonos ainda que hesitaram: aquele negro trazia aves de belezas jamais vistas. Ninguém podia resistir às suas cores, seus chilreios. Nem aquilo parecia coisa deste verídico mundo. O vendedor se anonimava, em humilde desaparecimento de si:

— Esses são pássaros muito excelentes, desses com as asas todas de fora.

Os portugueses se interrogavam: onde desencantava ele tão maravilhosas criaturas? Onde, se eles tinham já desbravado os mais extensos matos?

O vendedor se segredava, respondendo um riso. Os senhores receavam as suas próprias suspeições — teria aquele negro direito a ingressar num mundo onde eles careciam de acesso? Mas logo se aprontavam a diminuir-lhe os méritos: o tipo dormia nas árvores, em plena passarada. Eles se igualam aos bichos silvestres, concluía.

Fosse por desdenho dos grandes ou por glória dos pequenos, a verdade é que, aos pouco-poucos, o passarinho foi virando assunto no bairro o cimento. Sua presença foi enchendo durações, insuspeitos vazios. Conforme dele se comprava, as casas mais se repletavam de doces cantos. Aquela música se estranhava nos moradores, mostrando que aquele bairro não pertencia àquela terra. Afinal, os pássaros desautenticavam os residentes, estrangeirando-lhes? Ou culpado seria aquele negro, sacana, que se arrogava a existir, ignorante dos seus deveres de raça? O comerciante devia saber que seus passos descalços não cabiam naquelas ruas. Os brancos se

inquietavam com quela desobediência, acusando o tempo. Sentiam ciúmes do passado, a arrumação das criaturas pela sua aparência. O vendedor, assim sobremisso, adiantava o mundo de outras compreensões. Até os meninos, por graça de sua sedução, se esqueciam do comportamento.

Eles se tornavam mais filhos da rua que da casa. O passarinho se adentrara mesmo nos devaneios deles:

— Faz conta eu sou vosso tio.

As crianças emigravam de sua condição, desdobrando-se em outras felizes existências. E todos se familiavam, parentes aparentes.

— Tio? Já se viu chamar de tio a um preto?

Os pais lhes queriam fechar o sonho, sua pequena e infinita alma. Surgiu o mando: a rua vos está proibida, vocês não saem mais. Correram-se as cortinas, as casas fecharam suas pálpebras. Parecia a ordem já governava. Foi quando surgiram as ocorrências. Portas e janelas se abriam sozinhas, móveis apareciam revirados, gavetas trocadas. Em casa dos Silvas:

— Quem abriu este armário?

Ninguém, ninguém não tinha sido. O Silva maior se indignava: todos, na casa, sabiam que naquele móvel se guardavam as armas. Sem vestígios de força quem podia ser o arrombista? Dúvida do indignatário. Em casa dos Peixotos:

— Quem espalhou alpista na gaveta dos documentos?

O qual, ninguém, nenhum, nada. O Peixoto máximo advertia: vocês muito bem sabem que tipo de documentos tenho aí guardados. Invocava suas secretas funções, seus sigilosos assuntos. O alpisteiro que se denunciasse. Merda da passada, resmungava. No lar do residente do município:

— Quem abriu a porta dos pássaros?

Ninguém abria. O governante, em desgoverno de si: ele tinha surpreendido uma ave dentro do armário. Os sérios requerimentos municipais cheios de caganitas.

— Vejam este: cagado mesmo na estampilha oficial.

No somado das ocorrências, um geral alvoroço se instalou no bairro. Os colonos se reuniram para labutar em decisão. Se juntaram em casa do pai de Tiago. O menino iludiu a cama, ficou na porta escutando as graves ameaças. Nem esperou escutar a sentença. Lançou-se pelo mato, rumo ao embondeiro. O velho lá estava ajeitando-se no calor de uma fogueira.

— Eles vem aí, vêm-te buscar.

Tiago ofegava. O vendedor não se desordenou: que já sabia, estava à espera. O menino se esforçava, nunca aquele homem lhe tivera tanto valor.

— Foge, ainda dá tempo.

Mas o vendedor se confortava, em sonolentidão. Sereno, entrou no tronco e ali se adormeceu. Quando saiu já vinha gravatado, de fato mesungueiro (Mesungueiro - de “mesungo”, homem branco). De novo, se sentou, limpando as areias por baixo. Depois, ficou arandeando, retocando o horizonte.

— Vai, menino. É noite.

Tiago deixou-se. Espreitava o passarinho, aguardando o seu gesto. Ao menos, o velho fosse como o rio: parado mas movente. Enquanto não. O vendedeiro se guardava mais em lenda que em realidade. E porquê vestiste o fato? Explicou: ele é que era natural, rebento daquela terra. Devia de saber receber os visitantes. Lhe competia o respeito, deveres de anfitrião.

— Agora, você vai, volta na sua casa.

Tiago levantou-se, difícil de partir. Olhou a enorme árvore, conforme lhe pedisse protecção.

— Está a ver a flor? — perguntou o velho.

E lembrou a lenda. Aquela flor era moradia dos espíritos. Quem que fizesse mal ao embondeiro seria perseguido até ao fim da vida. Barulhosos, os colonos foram chegando. Cercaram o lugar. O miúdo fugiu, escondeu-se, ficou à espreita. Ele viu o passarinho levantar-se, saudando os visitantes. Logo procederam pancadas, chambocos, pontapés. O velho parecia nem sofrer, vegetável, não fora o sangue. Amarram-lhe os pulsos, empurraram-lhe no caminho escuro. Os colonos foram atrás deixando o menino sozinho com a noite. A criança se hesitava, passo atrás, passo adiante. Então, foi então: as flores do embondeiro tombaram, pareciam astros de feltro. No chão, suas brancas pétalas, uma a uma, se avermelharam.

O menino, de pronto, se decidiu. Lançou-se nos matos, no encalço da comitiva. Ele seguia as vozes, se entendendo que levavam o passarinho para o calabouço. Quando se ensombrou por trás do muro, no próximo da prisão, Tiago sufocava. Valia a pena rezar? Se, em volta, o mundo se despojara das belezas. E, no céu, tal igual o embondeiro, já nenhuma estrela envaidecia. A voz do passarinho lhe chegava, vinda de além-grades. Agora, podia ver o rosto de seu amigo, o quanto sangue lhe cobria. Interroguem o gajo, espremam-no bem. Era ordem dos colonos, antes de se retirarem. O guarda continenciou-se, obediente. Mas nem ele sabia que segredos devia arrancar do



velho. Que raivas se comprovavam contra o vendedor ambulante? Agora, sozinho, o retrato do detido lhe parecia isento de suspeita.

— Peço licença de tocar. É uma música da sua terra, patrão.

O passarinho ajeitou a harmónica, tentou soprar. Mas recuou da intenção com um esgar.

— Me bateram muito-muito na boca. É muita pena, senão havia de tocar.

O polícia lhe desconfiou. A gaita de beijos foi lançada pela janela, caindo junto do esconderijo de Tiago. Ele apanhou o instrumento, juntou seus bocados. Aqueles pedaços lhe pareciam sua alma, carecida de mão que lhe fizesse inteira. O menino se enroscou, aquecido em sua própria redondura. Enquanto embarcava no sono levou a muska à boca e tocou como se fizesse o seu embalo. Dentro, quem sabe, o passarinho escutasse aquele conforto? Acordou num chilreio. Os pássaros! Mais de infinitos, cobriam toda a esquadra. Nem o mundo, em seu universal tamanho, era suficiente poleiro. Tiago se acercou da cela, vigiou o calabouço. As portas estavam abertas, a prisão deserta. O vendedor não deixara nem rasto, o lugar restava amnésico. Gritou pelo velho, responderam os pássaros.

Decidiu voltar à árvore. Outro paradeiro para ele já não existia. Nem rua nem casa: só o ventre do embondeiro. Enquanto caminhava, as aves lhe seguiam, em cortejo de piação, por cima do céu. Chegou à residência do passarinho, olhou o chão coberto de pétalas. Já vermelhas não estavam, regressadas ao branco originário. Entrou no tronco, guardou-se na distância de um tempo. Valia a pena esperar pelo velho? No certo, ele se esfumara, fugido dos brancos. No enquanto, ele voltou a soprar na muska. Foi-se embalando no ritmo, deixando de escutar o mundo lá fora. Se guardasse a devida atenção, ele teria notado a chegada das muitas vozes.

— O sacana do preto está dentro da árvore.

Os passos da vingança cercavam o embondeiro, pisando as flores.

— É o gajo mais a gaita. Toca, cabrão, que já danças!

As tochas se chegaram ao tronco, o fogo namorou as velhas cascas. Dentro, o menino desatara um sonho: seus cabelos se figuravam pequenitas folhas, pernas e braços se madeiravam. Os dedos, lenhosos, minhocavam a terra. O menino transitava de reino: arvorejado, em estado de consentida impossibilidade. E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinho. Tocavam as flores, as corolas se envolucravam: nasciam espantosos pássaros e soltavam-se, petalados, sobre a crista das chamas. As chamas? De onde chegavam elas, excedendo a lonjura do sonho? Foi

quando Tiago sentiu a ferida das labaredas, a sedução da cinza. Então, o menino, aprendiz da seiva, se emigrou inteiro para suas recentes raízes.

## ANEXO F

“Os mastros do Paralém”<sup>85</sup>

Mia Couto

Só um mundo novo nós queremos: o que tenha tudo de novo e nada de mundo.

A chuva é carcereira, fechando a gente. Prisioneiros da chuva estavam Constante Bene e seus todos filhos, encerrados na cabana. Nunca tamanha água fora vista: a paisagem pingava há dezassete dias. Mal ensinada a nadar, a água magoava a terra. Sobre as telhas de zinco, se acotovelavam grossas gotas, grávidas de céu. Na encosta do monte, só as árvores teimavam, sem nunca se interromperem.

Sentado num canto da velha cabana, Constante Bene pesava o tamanho do tempo. Desde os princípios, era guarda na propriedade do colono, o *xikaka* Tavares. Morava entre laranjeiras, num lugar quase quase fugido da terra. Ali, no cimo da montanha, o chão se comportava, direito e bom.

— Aqui só as laranjas é que tem sede.

Sede de pássaros, melhor diria Constante. Mas ele simplificava a vida. A seus dois filhos, Chiquinha e João Respectivo, ensinava os infinitos modos do sossego. Os meninos dele recebiam cuidados, muito órfãos que eram. Eles, sós, tratavam os assuntos da casa. Chiquinha superava a idade, corpo adiantado. Já os peitos protestavam contra o aperto da blusa. O pai olhava com custo o seu crescer. Quanto mais ela se parecia mais a tristeza de Constante se afiava na lembrança da falecida. O outro filho, João Respectivo, se mantinha pequeno, alheio ao tempo. Todos estranhavam seu nome. Respectivo? Mas aquele nome aconteceu-se, sem ordem da vontade. Levara o menino à vila para lhe dar registo. Na repartição se apresentou de intenção civilizada:

— Quero registar essa criança.

O funcionário, em vagarosa competência:

— Trouxe o respectivo?

— Não senhor. Só trouxe o meu filho. — É isso mesmo, o seu respectivo filho.

Pensou Constante Bene que outro nome estava a ser acrescentado à criança. E assim ficou de ser chamado o menino, nascido da morte de sua mãe. No curso do tempo, ele foi entrando no mundo guiado por uma só mão, na metade desigual de ser órfão.

---

<sup>85</sup> COUTO, MIA. *Cada homem é uma raça*. São Paulo: Cia das Letras, 2013, p. 171-194. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

O guarda olhava as cimeiras partes do mundo, os ombros da terra, imóveis como os séculos. No enquanto, ele pensava: o mundo é grande, mais completo que coisa cheia. O homem se credita muito enorme, quase tocando os céus. Mas onde ele chega é só por empréstimo de tamanho, sua altura se fazendo por dívida com a altitude.

Porque não se conformam as gentes, tais quais? Porque se afrontam na arrogância de sempre vencer? Constante Bene temia as sanções do mais querer. Por isso, ele proibia os filhos de espreitarem para lá da montanha.

— Nunca, sequer.

Estava o dito pelo interdito. Falava-se muita lenda da outra encosta do monte. Parece nessesoutro lugar nunca os colonos haviam pisado. Quem sabe lá a terra restava com suas cores indígenas, seu perfume de outroras? Quem sabe aquelas paragens fossem propensas apenas à felicidade?

Esse lugar: Bene chamava-lhe o Paralém. Muitas vezes, no cansaço da noite, rondavam pela cabana seus secretos chamamentos. O guarda soltava seus sonhos, tais que ele nem a si mesmo confiava o relato. Uma madrugada, ele se valentou, saindo rumo às escarpas. Subiu os penedios, chegou ao cume. Sentiu o remorso, ele se transgredia. Se desculpou: Hoje é hoje.

Então, espreitou para a vertente proibida. Um cacimbo almofadava o luar, se espalhava como claridade que embrulha a nudez de uma mulher. A neblina era tanta que a terra devia dispensar a chuva. Deixou-se ficar ali, sentado. Até que um mocho lhe trouxe o aviso. Aquela beleza era como o fogo: longe não se via, perto queimava. E voltou à cabana.

Agora, no dezassétimo dia das chuvas, Bene sentia o suspiro da tarde. A luz estava já cansada de subir quando as folhagens espiaram o sinal. O cachimbo do velho ficou suspenso, vagou-se o instante. Foi quando viram o mulato. Era um vindo do longe, da ultraterra. Caminhava embrulhado no rosto, todo em baixo da chuva. Trazia um saco sobreposto nas costas. Passou pela cabana, alheio à curiosidade dos três. João Respectivo foi ao caminho e espreitou. Confirmou o mulato escalando as alturas, desaparecendo entre as rochas mais subidas.

Que homem seria, de onde viera? Mesmo calados, os três se perguntavam. Mágoa de amor, adivinhava Chiquinha. Um caçador de leopardo, suspeitava João.

Esse homem não é pessoa de ser - sentenciou o pai. Os meninos defenderam o intruso, alegando sua inocência. Precisavam de alguém que acontecesse, um susto naquele mundo tão sem febre. Mas Bene repetia:

— Aquele homem é um fugista. Se não fosse era um fugista, ele havia de parar aqui, receber os acolhimentos.

E avançou a ameaça: lhe competia saber a versão do aparecista. Afinal, era esse o seu serviço. Os filhos lhe pediram, aquele misto não podia merecer as imediatas suspeitas.

— Pois eu lhe ponho muita desconfiança. É um mulato. Vocês não conhecem as manias dessa gente.

— Mas esse homem passou, sequer não entrou na machamba.

O pai considerou: Joãozinho até que estava certo. O estranho parecia destinado a subir, lá onde os homens não escrevem pegadas.

— Tem razão, filho. Mas ele que não se chegue perto.

Depois das chuvas, os filhos saíram a procurar o estrangeiro. Espreitaram os lugares, entre as pedras do cume. Encontraram-lhe na última altura, na boca de uma gruta. Olharam como que fazia: o mulato já descobrira o sítio de morar. Parecia ter fome de habitar a terra, no meio daquele cheiro todo verde. Vivia perto do chão, rasteiro como os bichos. Só fogueira e manta compunham seu cansaço. João e Chiquinha espreitavam longe, sem coragem de se mostrarem. Em casa, o pai repreendia aquelas espreitações:

— Não vão muito lá. Sempre eu vos aviso: o lume acende de ser soprado.

Mas no fundo, Constante gostava de saber as novidades. Inquiria sobre as coisas vistas. Os filhos devolviam palavras soltas, pedaços de um retrato rasgado. Depois, o pai insistia: que não fossem muito lá, talvez era um louco perigoso. Sobretudo, era um mulato. E se explanava: o misto não é sim, nem não. É um talvez. Branco, se lhe convém. Negro, se lhe interessa. E, depois, como esquecer a vergonha que eles trazem de sua mãe? Chiquinha intercedia: não seriam os todos. Haveria, por certo, os bons tanto como os maus.

— São vocês que não sabem. Não vão lá, acabou-se.

Por tempos, os filhos obedeceram. A menina, porém. Mais que às vezes, ela retomava a subida, fingindo ir à lenha. O velho pai, olhando as demoras, suspeitava de desobediência. Mas ficava calado, à espera do destino. Uma noite, já o xipefo se consumia, Chiquinha foi surpreendida ao entrar. O pai:

— Estiveste onde?

— Fui lá, papá. Não posso mentir.

Constante Bene mastigou a ofensa, meditou o castigo. Mas essa filha já está do corpo da falecida, pensou. E amoleceu. - Sabe Chiquinha: quem proíbe o mel é a própria abelha. Entende o que estou-te a dizer? Ela acenou com a cabeça. Seguiu-se uma vagarosa espera. Bene soprou a chama, convidando o escuro. Invisíveis, os dois se fitavam melhor. O pai, então, perguntou:

— Alguma coisa ele falou?

— Sim, falou.

— Afinal? E esse misto disse o quê?

Chiquinha permaneceu como se nada tivesse ouvido. O pai aguardando na esquina da curiosidade. Mas um homem velho, por respeito devido, não pode demorar de ser respondido.

— Ouça, filha: não ouviste que te perguntei?

— É que nem me lembro o que esse homem falou. O pai calou-se. Deu um balanço na cadeira, ajudando-se a levantar. Fechava a janela quando, de novo, inquiriu: — Chegaste de saber se existem outros lugares, lá no mundo?

Parece que existem. O velho abanou os ombros, desacreditando. Deu uma volta na sala, tropeçando em barulhos. A filha quis saber por que razão ele não acendia a lamparina. Para mim já chegou a noite. Chiquinha ajeitou a capulana no arco dos ombros. Depois, sentou-se, só sendo. Adormeceram. Mas fizeram-no de alma descoberta, o que convida os maus sonhos.

Naquele pesadelo, o guarda se sentiu derradeiro. Assim ele viu: o mulato era um mussodja (Mussodja - soldado, guerrilheiro (termo formado da palavra inglesa soldier) e caminhava, por entre o pomar, com sua farda guerrilheira. Mas, de espanto: ele tocava as laranjas e elas se acendiam, em chamas redondas. O laranjal parecia era uma plantação de xipefos. Sobre o barulhar das folhagens, se escutavam cantos: Iripo, iripo Ngondo iripo (Iripo, iripo/Ngondo iripo — canção da luta de libertação nacional, anunciando a chegada dos guerrilheiros).

De repente, eis: o Tavares. Furioso, canhangulo (Canhangulo -espingarda antiga, de “carregar pela boca”) nas mãos. Disparava contra onde? Contra o chão, contra as árvores, contra a montanha. O colono gritou-lhe:

— E você, Constante, é guarda de quê? Apanha essas laranjas, antes que arda tudo.

Constante hesitou. Mas o cano da espingarda, virado em seu peito, lhe fez obeditoso. Árvore ante árvore, ele foi colhendo ardências até seus dedos virarem uma

dezena de chamas. O velho acordou aos berros. Queimavam-lhe as mãos. A filha encharcou-lhe os braços de generosa água. Aliviado, ele ocupou a cadeira, preparando-se para acender o cachimbo.

— Não, pai. Não mexe mais no fogo, deixa que eu acendo.

— Minha filha, agora te peço uma ordem: não sobe o monte, nunca mais.

Chiquinha prometeu, mas de falsa convicção. Porque, desde esse dia, ela prosseguiu as demoras. O pai nada comentava: sofria sozinho as dores do presságio. Certa vez, em esperado imprevisto, Chiquinha se apresentou muito de pé, mãos cruzadas sobre o ventre. - Estou de grávida, pai. Constante Bene sentiu a alma tombar nos pés. Chiquinha, ainda tão filha, como podia já ser mãe? Que justiça é essa, meu Santo Deus, como é uma menina-órfã pode ser mãe de criança sem o devido pai? Era urgente encontrar aquele progenitor sem aspecto.

— Foi ele?

— Juro, pai. Não foi esse.

— Então, quem é o dono da grávida?

— Não posso dizer.

— Olha, filha: é melhor falar. Quem te subiu? - Pai, me deixa assim.

A menina sentou-se para melhor chorar. Constante pensou em bater, arrancar a verdade. Mas do corpo de Chiquinha se foi aumentando a lembrança da falecida mãe e seu braço deixou-se, vencido. O velho regressou ao quarto, acendeu o cachimbo e, pela janela, fumou a inteira paisagem.

Os meses foram passando com muita largura. A barriga de Chiquinha luava, de desenho cheio. Em Junho se deu o parto, assistido pelas velhas mulheres das redondezas. Constante não estava, na ocasião. Saía em suas rondas pela machamba. Quando voltou à cabana, já as parteiras preparavam a refeição. Primeiro, ele sentiu o fumo do cheiro. Depois, o choro de um bebé. Sorriu, lembrando o ditado: onde vires o fumo, aí estão os homens; onde choram os bebés, aí estão as mulheres. Agora, se confunsiavam os ditos. Parou à entrada, de coração salteando. Um choro naquele lugar! Só podia ser! Queria saber de Chiquinha, lhe apetecia entrar correndo. Mas havia muito orgulho impedindo-lhe de ser avô.

— Esse bebé nasceu demais — confessou dentro da sua voz.

Entrou. Espreitou ruídos e sombras. Todas se calaram, tensas. Mais que as outras, se suspendeu Chiquinha com o embrulho da vida em seus braços.

O pai arrumou-se em seu canto, distante. João Respectivo foi quem estreou palavras: - Pai, já viu que nasceu? Um menino tão muito gordo.

Os olhos de Chiquinha ansiavam resposta do pai. Ela fez um gesto quase arrependido de mostrar a criança mas corrigiu-se. As mulheres foram saindo. No lugar, agora se cabia pouco. Passaram dias cheios de tempo sem que Constante se aceitasse avô. A menina muitas vezes se demorava perto do pai, susperando a benção. Surdinava canções de embalar, as mesmas que aprendera dele. Cantava mais para embalo do pai que da criança. Mas Constante Bene se esquivava, turvando-se aos olhares da filha. Uma noite, quando todos já dormiam, uma luz trememente atravessou o quarto. Foi-se chegando à cama de Chiquinha e ali permaneceu, farolitando. Tocada pela claridade, Chica despertou e viu seu pai com o candeeiro na mão. Constante desculpou-se: - Essa sua criança estava a chorar. Vim ver.

Chiquinha sorriu: mentira dele. Se o bebé tivesse chorado, ela teria ouvido, primeira que todos. João, mais tarde, confirmou: o velho vinha todas noites, através do escuro, espreitar o berço. Chica nem cabia em si. Abraçou seu pequeno filho em suavíssima felicidade. No dia seguinte, manhã já elevada, o guarda matabichava. Mastigava sobras da noite, estalando a língua entre os dentes.

— Ouça lá, ó Chica: esse seu filho não é muitíssimo claro?

— Os bebés são assim, pai. Só depois ficam escuros. Não lembra o João?

— Isso é no princípio, antes de chegar a raça. Mas esse aí: já passaram tantos dias, é tempo de ficar da cor.

Chiquinha encolheu os ombros, não sabendo. Descascou uma batata-doce e soprou nos dedos, sobrequentes. O seu filho, agora, já era neto. Dali para a frente, não seria ela sozinha a segurar na vida do menino.

Assim se iniciou um novo sentimento na cabana. Mesmo o Bene parecia mais novo, cantarolando, trauteceirão. Chiquinha premiava o pai com refeições mais demoradas de paladar. Joãozinho se entregava a infantarias, correndo os atalhos dos bichos.

Constante não o requeria, respeitando suas meninices. Antes ele brincava com o filho do patrão. Os miúdos, no arco dos risos, desconheciam a fronteira de suas raças. Bene se agradava, vendo assim Respectivinho recebendo cuidados de empréstimo.

— Ao menos, ele lá ganha comida.

Desde a chegada do mulato, contudo, o menino se desviara para mais altas paragens.



Certa vez, preocupado pela tardeza do filho, Bene saiu pelo monte, rumou as solidões por onde João se venturava. Junto ao poço, ele chamou pelo filho. Mas quem saiu dos arbustados foi Laura, a mulher do lenhador. Ela, lata de água à cabeça, como não sentisse o peso. No embalo dos ombros, alguma aguinha tombava, molhando as costas, os braços, os seios.

— Constante, você é guarda, devia olhar a sua vida.

— E porquê, só por causa sou viúvo?

Bene pensava que Laura lhe queria desamarrar a viuvez. Olhou a mulher com muitos olhos, adivinhando-lhe o corpo debaixo da capulana. Tentou conversa doce. Mas ela desviou as falas:

— Não sabe todos dizem sobre da sua filha, maneira como ela apanhou grávida?

Ela repetiu-lhe as dicências: a menina fora vista, ninguém não sabe por quem, junto às alturas. E o incontável: um homem lhe forçara, cambalhotando nela. Constante roeu pragas, sua voz se esfriou:

— Esse homem era preto?

— Não, dizem não era.

— Já sei quem é esse satanhoca (Satanhoca - sacana, impostor.). Aliás, sempre eu já sabia. Sem despedir, retomou o caminho de regresso. Não entrou em casa. De um caixote do quintal tirou uma catana. Passou-a pelos dedos, num pensamento de lâmina. Depois, sem pressa, subiu a montanha. Nos cumes, procurou o mulato. Encontrou-lhe debruçado na fogueira, reparando uma avaria do fogo. Constante não escondeu intenção, arma pendurada, às vistas.

— Venho te matar.

O intruso não mostrou susto. Só os olhos, de bicho emboscado, procuraram saída. Sua garganta escassa:

— Foi o teu patrão que te mandou?

Constante desconheceu a pergunta. Por certo, o outro lhe queria distrair. Hesitou, vacilento. Vingador sem carreira, pedia ajuda ao ódio. Rezou para dentro: meu Deus, como eu nem sei matar! Só um instante, Te peço, dá-me a certeza nesta minha mão.

— Por que me odeias tanto?

De novo, o outro lhe desviava os intentos; o guarda indagou:

— Diz-me: vens de lá, do Paralém?

— De onde?

— De lá, do outro lado do monte? - Sim, venho.

— E lá se levantou já a nova bandeira?

O intruso sorriu, quase em condolentidão. Bandeira? Era isso que lhe interessava, saber de um pano, suas cores? Respondeste assim porque és mulato. E os mulatos não têm bandeira. O outro riu, desdenhoso. Aquele riso, pensou Bene, era o sinal de Deus. A catana rebrilhou nos ares, zun-zun-zun, cravou-se no corpo do estranho. Gementio, ele caiu-lhe por cima. Agarrou-se, liana desesperada. Dançaram os dois, pisando a fogueira. Nem Bene sentia como seus pés nus se enchameavam. Mais um golpe e o intruso enroscou-se no chão, em estado de pangolim. O guarda acorrou-se ao lado da vítima e, com as mãos, avaliou a sua morte. Sentiu o sangue engomar-lhe o gesto. Parecia os dedos, viscosos, lhe apontavam culpas. Sentou-se no chão, cansado. De onde vinha tantíssima fadiga? De matar? Não. Aquele fundo desalento lhe vinha dos pés, brasados na fogueira. Só agora lhes sentia, as chagas. Tentou erguer-se: desconseguiu. Os passos mal podiam tocar o chão. Fixou as luzinhas, lá no vale. Aquela era uma inviável distância, um impossível regresso. Arrastou-se até ao sacudu (Sacudu - mochila; o termo foi trazido pelos guerrilheiros da Frelimo que foram treinados na Argélia, a partir da palavra sac-au-dos.) do mulato. Tirou um cantil e bebeu. Depois, vazou a mochila: caíram papéis sob a luz da fogueira. Pegou em folhas soltas, vagarinho, decifrou as letras. Estavam escritos sonhos lindos, promessas de um tempo fortunado. Escola, hospital, casa: tudo, de abundância, para todos. Seu peito se apressava, amotinado. Voltou a sacudir a mochila. Tinha que estar, fosse amarrotada num canto, havia de constar.

Foi então que, como onda de prata, a bandeira tombou do saco. Parecia imensa, maior que universo. Bene se deslumbrava, nem ele se cria um dia chegar a tal visão.

Lembrou, entretanto, as penas daquele tempo: o mastro da administração. Ali sua lembrança se joelhava, o chamboco (Chamboco -matraca.) do cipaio, “passa sem fazer poeira, seu merdas, não suja a bandeira”. E ele, de pés rasteiros, carregando seus filhos, sem levantar passo. O patrão, no passeio, simulava seguir outras atenções. Pode a pessoa assim tanto se desalmar? Mas agora, aquela nova bandeira não parecia estar sujeita a nenhuma poeira, fosse feita da própria terra. As cores do pano lhe povoavam o sonho.

Acordou por mão de seu filho, o Respectivo. Olhou em volta, procurou o corpo do mulato. Nada, não havia corpo.

— Lhe enterraste, João?

— Não, pai. Ele fugiu.

— Fugiu? Não pode. Se eu lhe matei! - Só estava ferido, pai.

Duvideiro, o guarda sacudiu a cabeça. Ele garantira o devido falecimento do outro. Seria obra de xicuembo (Xicuembo - feitiço.)?

— Estava vivo, com certeza. Eu mesmo lhe ajudei a descer o monte.

Furioso, o guarda bateu no miúdo. Como é que podia? Ajudar um gajo que abusara dos respeitos de Chiquinha, dele, da família?

— Não foi ele, pai.

— Não foi? Então quem deu grávida a sua irmã?

— Foi o patrão, o mezungo.

Constante nem se deu licença de escutar. O mulato montara a cabeça daquelas crianças, se havia tornado sua única crença. — Esse misto, fidaputa, é um Pide. Encontrei o saco de um mussodja, lá na gruta. Pensa são coisas dele, alguma vez? É um Pide, um Pide que abusou na sua irmã, roubou o sacudu de um guerrilheiro.

— Foi o patrão.

— Olha, João, não repete isso maistravez.

— Foi pai. Eu vi.

— Jura?

O menino se assegurava, em convictas lágrimas. Bene respirava aos quases. O tamanho daquela verdade não cabia em si. Doeram-lhe mais os pés, o sangue ensonado sobre as feridas. Já as moscas zunzuniavam, desprestigiando o sagrado líquido. Com os dedos espremeu um torrão de areia. A terra se submetida, esfarinhada. Aquela obediência entre os dedos lhe foi trazendo, devagarmente, o respirar sereno dos decididos. — Não chora mais, filho. Olha isso que eu tirei do saco.

E estendeu a bandeira. João pestanejava, em fraco entender. Uma bandeira, só dali o velho punha tanto alvoroço?

— Embrulha a bandeira com máximo cuidado, dentro do saco.

Carrega o sacudu, vamos embora, ajuda o seu pai. João lhe ofereceu os ombros. O velho se encavalitou no menino, à maneira da infância. Gracejou:

— Trocamos: eu sou filho, você o pai.

E riram-se, ambos. O velho, oblíquo, se admirava da força do menino: ele nem pausava para retocar o fôlego.

— Prontos, filho: o tudo já é muito. Desjunta seu corpo, quero descerte.

Estavam perto da casa. Sentaram-se na sombra de uma grande mangueira.

João soltou-se às falas, anunciando futuros:

— Essa conversa é perigosa, meu filho.

Mas o Joãozinho se destemia, repetia ensinamentos do mulato. Aquela terra só convinha a seus filhos devidos, cansada de sangrar riqueza para os estrangeiros.

— O Tavares...

— Deixa lá o patrão quieto.

— O pai não pode ficar sempre no serviço de guardagem, guardar essa terra faz conta ela não foi-nos roubada pelos colonos. O pai já subira às fúrias. O miúdo que se calasse, aquilo era só falar por boca de outros. O velho ordenou que mantivessem caminho. João fez menção de ajudar o pai mas este recusou:

— Não preciso. Caso senão ainda você aumenta mais suas espertezas.

Coxearam no trilho. Constante, agora, se apoiava num pau reclamando em desfile de resmungos. Ao menos, o pau não sofre de ideias nem vaidades. Leva-me, só mais nada. Ai, os homens... Prefiro as coisas, sempre não tenho zanga com elas. No riacho, depois de um fresquinho, ele mudou o tom:

— Escuta João. Eu sempre penso esta dúvida: agora sou criado do colono. Depois será o quê?

— Depois será a liberdade, pai.

— Tolice, filho. Depois, seremos criados deles, desses mussodja. Tu não conhece a vida, meu filho. Essa gente de tiros, no fim da guerra, já não aguenta fazer mais outra coisa. A enxada deles é o espera-pouco (Espera-pouco - o mesmo que canhangulo; arma de carregar pela boca.).

O menino tinha os olhos curvados, negando as circunstâncias. Então, porque o pai esperava tanto a nova bandeira? Porquê aplicava em sonhar com o outro lado, o Paralém?

— É só um sonho que eu gosto.

Respectivo já não levantava argumento. Apenas sua adolescência se opunha que tão claro sol estivesse condenado ao sumário poente.

— Não se engana, filho: amanhã será o mesmo dia. Se aproximaram da casa, notaram vozearias. Apuraram ouvido: era o colono que gritava dentro da cabana. Constante, esquecido do coxear, entrou. O patrão, embaraçado, perdeu as rédeas de si. Mas logo se refez, inchando os ombros, alargando a pele:

— Que é isso que tens nos pés? Tens as patas cheias de sangue.

O velho guarda não respondeu. Arrastou-se até enfrentar o patrão. Só então ele notou como era mais alto: ao xikaka lhe faltavam calcanhares. Acendeu, em vagares, o cachimbo. Tavares recebeu o fumo da afronta:

— Não queres dizer como fizeste isso? Pois eu te digo o que é: manha de preto. Mas fica sabendo que não levas nem um dia de dispensa.

Hoje mesmo te quero a fazer ronda na propriedade. Impassível, Bene, parecia nem ouvir. O patrão se chegou mais perto, em jeito de segredo. Andava por ali caça grossa, um turra. O administrador alertara os machambeiros sobre de um mulato, perigoso escapafúrdio. Abre-me esses olhos, Bene. Fungula masso (Fungula masso – abre os olhos.)...

Não fala assim... patrão.

— Ora que esta?! E porquê não, me dirá Sua Excelência?

— Esse nem é seu dialecto.

Tavares riu-se, preferindo o desprezo. Concedeu as despedidas. Antes de fechar a porta, porém, se dirigiu a Chiquinha.

— Nós ficamo-nos assim, ouviste?

E foi-se. Nenhuma palavra coloriu aquele espaço. Constante consultava a janela, recebia os mudos recados da paisagem. Parecia que era o cachimbo que lhe fumava a ele. Ao cabo de muito silêncio, o guarda chamou o filho.

— Você sabe onde fica esse mulato. Vai lá dizer que eu estou a chamar, preciso ele venha aqui.

Mas é tão noite, arrepiou-se Chiquinha. Ele acarinhou o cabelo da menina, atendendo-lhe a aflição.

— Tu vai com João. Dão mensagem ao mulato, depois vão para o monte, me esperam lá nas pedras. — Vamos no Paralém? Chiquinha se arregalava, excitada. O pai sorriu, complacente:

— Vai, acompanha seu irmão. E tapa o meu neto com esta manta. Me esperem lá, eu hei-de ir. Os meninos se portaram com obediência. Aprontaram um cesto, provisórias provisões. Tu, João: deixa ficar esse sacudu do misto. Os dois filhos saíram, carreirando por capins. Evitavam os cacimbos que, reza a lenda, fazem minguar as pernas. Um mocho piou, incriminando o porvir. No escuro, o mundo perdia ângulos e arestas. Chiquinha seguia por mão de seu irmão. Respectivinho lhe pareceu, no instante, promovido à idade. Ele já havia cumprido o mando do pai, recadoando o mestiço.

Chegaram aos penedos, sentaram. Chiquinha apertava o bebê, em materna compostura. Ela falou:

— Vocês não gostam o Tavares, eu sei. Mas ele, em si, é de bom coração.

Respectivo não percebeu. Então, o xikaka lhe manchara, somando abusos. Que merecia esse branco senão os ferros da vingança? — Cala-se, João. Você nem sabe como que aconteceu. Chiquinha se levantou, recortando-se no luar. Aos olhos do irmão, ela surgia como nuvem em contra-lua. Chiquinha desceu a voz:

— Tavares nem merece castigo. Fui eu lhe provoquei.

O irmão não queria ouvir mais. Ela queria explicar, ele não deixava. A montanha se estremunhava na dupla berraria. A raiva de Chiquinha se sobreimpôs: — Eu lhe queria dar um pai. Um alguém para tirar-nos desta miséria. Foi quando ouviram as medonhas crepitâncias. Olharam o vale, parecia um fogo suspenso, chamas voantes que nem necessitavam de terra para acontecer. Só depois, eles entenderam: o completo pomar ardia.

Então, sobre o horizonte todo vermelho, os dois irmãos viram, no mastro da administração, se erguer uma bandeira. Flor da plantação de fogo, o pano fugia da sua própria imagem. Pensando ser do fumo, os meninos enxugaram os olhos. Mas a bandeira se confirmava, em prodígio de estrela, mostrando que o destino de um sol é nunca ser olhado.

## ANEXO G

### “Sangue da avó manchando a alcatifa”<sup>86</sup>

Mia Couto

Siga-se o provérbio: dá-se o braço e logo querem a mão. Afinal, quem tudo perde, tudo quer. Contarei o episódio, evitando juntar o inútil ao desagradável. Veremos, no final, sem contas, que p último a melhorar é aquele que ri.

Mandaram vir para Maputo a avó Carolina. Razões de guerra. A velha mantinha magras sobrevivências lá, no interior, em terra mais frequentada por balas que por chuva. Além disso, a avó estava bastante cheia de idade. Carolina merecia as penas.

A vovó chegou e logo se admirou dos luxos da família. Alcatifas, mármore, carros, uísques: tudo abundava. Nos princípios, ela muito se orgulhou daquelas riquezas. A Independência, afinal, não tinha sido para o povo viver bem? Mas, depois, a velha se foi duvidando. Afinal, de onde vinham tantas vaidades? E por que razão os tesouros desta vida não se distribuem pelos todos?

Carolina, calada em si, não desistia de se perguntar. Parecia demorar-se em estado de domingo. Mas, pode dentro, os mistérios lhe davam serviço. Na aldeia, a velho muito elogiara a militância dos filhos citadinos, comentando os seus sacrifícios pela causa do povo. Em sua boca, a família era bandeira hasteada bem no alto, onde nem poeira pode trazer mancha. Mas agora ela se inquietava olhando aquela casa empanturrada de luxos. A filha vinha da loja com sacos cheios, abarrotados.

— Esse abastecimento não é tão a mais?

— Cala, Vovó. Vai lá ver televisão.

Sentavam a avó frente ao aparelho e ela ficava prisioneira das luzes. Apoiada numa velha bengala, adormecia no sofá. E ali lhe deixavam. Mais noite, ela despertava e luscofuscava seus pequenos olhos pela sala. Filhos e netos se fechavam uma roda, assistindo vídeo. Quase lhe vinha um sentimento doce, a memória da fogueira arredondando os corações. E lhe subia uma vontade de contar estórias. Mas ninguém lhe escutava. Os miúdos enchiam as orelhas de auscultadores. O genro, de óculos escuros, se despropositava, ressonante. A filha tratava-se com pomadas, em homenagem aos

---

<sup>86</sup> COUTO, MIA. *Cronicando*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 25-28. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

gala-galas.<sup>87</sup> A avó regressava à sua ilha, recordando a aldeia. Lá, no incêndio da guerra, tudo se perdera. Ficaram sofrimentos, cinzas, nada.

— Essas todas coisas, meu genro, de onde vêm?

— São horas extraordinárias.

Deviam de ser horas muito extraordinária, avaliada a avó. Cansada de tanta coisa, que não podia explicar, ela pediu para regressar. Voltava para o lugar onde pertencia, vizinha de ausência.

Então, os filhos lhe ofereceram roupas bonitas, sapatos de muito tacão e até um par de óculos para corrigir as atenções da idosa senhora. Carolina cedeu à tentação. Bonitou-se. Pela primeira vez, saiu a ver a cidade.

— Nunca atrevesse nenhuma rua. Você não tem idade para pedestrar.

Não chegou de atravessar. Logo no passeio, ela viu os meninos esfarrapados, a miséria mendigando. Quantas mãos se estenderam, acreditando que ela fosse proprietária de fundos bolsos? A avó sentou na esquina, tirou os óculos, esfregou os olhos. Chorava? Ou seriam apenas lágrimas faciais, por causa das indevidas lentes?

Regressada a casa, ela despiu as roupas, atirou no chão os enfeites. Da mala de cartão retirou as consagradas caputanas, cobriu o cabelo com o lenço estampado. E juntou-se à sala, inexistindo, entre os parênteses dos parentes.

Nessa noite, televisão transmitia uma reportagem sobre a guerra. Mostravam-se os bandidos armados, suas medonhas ações. De súbito, sem que ninguém pudesse evitar, a velha atirou a sua pesada bengala de encontro ao aparelho de televisão. O *écran* se estilhaçou, os vidros tintilaram na alcatifa. Os bandos se desligaram, ficou um fumo retangular.

— Matei-lhes, *satanhocos*<sup>88</sup> — gritou a avó.

Primeiro, todos se estupefactaram. Os meninos até choraram, assustados. O genro reabilitou-se as custos. Soprando raivas, ergueu-se em gesto de ameaça. Mas a avó, apanhando a bengala, avisou o homem:

— Tu cala-te. Não sentes vergonha? Há bandidos a passear aqui na tua sala e tu não fazes nada.

Incrustrada de espanto, a família encarava a anciã. Carolina monumentara-se, acrescida de muitos tamanhos. Então, atravessou a sala, vassorou os estragos, meteu os vidrinhos num saco plástico.

---

<sup>87</sup> Lagarto de cabeça azul.

<sup>88</sup> Maldito



— Estão todos aqui. — disse.

E entregou o saco ao genro. Do plástico pingavam gotas de sangue. O genro espreitou as próprias mãos. Não, eles não se tinha cortado. Era o sangue da avó, gotas antiquíssimas. Tombaram no tapete, em vermelha acusação.

Na manhã seguinte, a avó despachou seu regresso. Voltou à sua terra, nem dela se soube mais. Na cidade, a família se recompôs sem demora. Compraram um novo aparelho de televisão, até que o anterior já nem era compatível. De vez em quando, recordavam a avó e todos se riam por unanimidade e aclamação. Festejavam a insanidade de velha. Coitada da avó.

No entanto, ainda hoje uma mancha vermelha persiste na alcatifa. Tentaram lavar: desconseguiram. Tentaram tirar os tapetes: impossível. A mancha colara-se no solho com tal sofreguidão que só mesmo arrancando o chão. Chamaram o parecer de um feiticeiro. O homem consultou o lugar, recolheu sombras. Enfim, se pronunciou. Disse que aquele sangue não terminava, crescia com os tempos, transitando de gota para rio, de rio para oceano. Aquela mancha não podia, afinal, resultar de pessoa única. Era sangue da terra, soberano e irrevogável como a própria vida.

**ANEXO H**  
**“Mezungos”<sup>8990</sup>**

**Mia Couto**

Mostro o sucedido, lavro as atas do que aconteceu em Inhamiga, ocorrência de que não se apurou o quanto. Estava-se em festa, havia terminado o seminário onde se trocaram pertinências e eloquências. Sendo que o assunto era autenticidade africana e as conclusões foram mais que as intervenções. A recepção, bem recheada, ia em popa. Dançava-se, bebia-se, dançava-se, comia-se. E dançava-se. Tudo no descorrimento das alegrias, sem mancha que não fosse a dos vinhos entornados.

Foi num eis: repente, entra no salão um homem descalço, farraposo, convenientemente bêbado. Era um tipo magro, a pele a roçar o tutato. Avançou em cambaleios, pernas e braços revezando, o homem caranguejava entre os convidados. Interromperam-se as alegrias, abriu-se uma roda à volta do intruso. Que fazia ali aquele borra-chinelos, simples gajo, conturbabado? Seria mais um calamitoso, pedinchorão? O aparecido então fez ouvir suas declarações. Falava em berros elevados, parecia que os outros ele vislumbrasse muito no longe.

— Me chamo Carlito Jonas, aqui onde me estou a ver.

Mas a surpresa nem tinha começado: no entremeio de balidos e combalidos deu entrada no recinto um cabrito de pelagem de um lustro muito negro. Mas não era um usual qualquer caprino pois que envergava, bem aposta no pescoço, uma gravata de tons verdes.

— Apresento Zequinha Buzi, meu afilhado.

O espanto nem deixava mover a vontade de puxar o maltrapilho dali, ele mais seu animal que não parava de mastigar a gravata. Os dignos convivas roíam as unhas ou arranhavam os dentes? Antes que alguém impusesse a disciplina das circunstâncias, o intruso declamou seguintes palavras: *os senhores me desculpem, faz favor. Os senhores são brancos e branco é dono e patrão, mandador da ordem. Eu, aqui onde me estou ver, sou um pobre preto, acostumado com a sua raça.* Se interrompeu, ordenando o cabrito que parasse de roer a gravata, houvesse respeito ou seria que o brilhante salão se equiparava à palhota?

---

<sup>89</sup> COUTO, MIA. *Cronicando*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 97-100. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

<sup>90</sup> Brancos.

*Desculpa, é esse bicho não usa a cabeça, razão por causa de ser preto, também. É assim: cada um morre com aquilo que foi nascido, ninguém não muda as ordem de Deus. Exemplo: podíamos tirar os cornos a esse meu afilhado. Será que ele havia de deixar de gritar seus mééés? Pergunto, senhores, sem ofensa a ninguém.*

A multidão se incomodava. Geravam-se burbúrios, despachos de quem concebia a intromissão era já uma demasia, acabassem ali os paternalismos. Esse gajo, o que ele quer? Eu? *Eu venho consequentemente buscar o meu filho.* Filho nenhum dele poderia vingar ali. Confirmava-se o estado enevoado do personagem. Mandem-no embora, já chega. *Meu filho, eu sei que estás aí, no meio dos mezungo. Apanha seu juízo, venha para casa.*

Alguém se decidiu e puxou o braço do homem, afeito a lhe tirar ali por força e sem argumento. O intruso não resistiu, seu corpo se desfraldava ao sabor do empurrão. Simplesmente, ele cobriu a boca com a mão e se inclinou numa semelhança vênica. Uma senhora avisou: *cuidado, ele vai vomitar!* Aconteceu o despejo. A roda dos assistentes se alargou às pressas, dando espaço à poça do desperdício.

O pobre homem, automencionado Carlito Jonas, se penava na contemplação dos sujões: *estão a ver? vale a pena um homem sofrer da fome? Entra pouco, sai muito...* E prosseguia seus lamentos, controversátil, lá se foi minha matapa<sup>91</sup>, esse prato nem ao cu me chegou, os senhores me desculpem, mezungo não entende sofrimento de um negro, e pontapinava nas traseiras do cabrito, deixa quieta a gravata. O bicho nem se tinha em cima de si, os cascos escorregavam para lá e para cá. *Vocês não conhecem o dito? Diz assim: vomita cerveja, não faltam os parentes; vomitam sangue, todos hão-de fugir de ti. Me entenderam, os patrões?* Ninguém tossia. Até que alguém usou de mais compreensão e, passando o braço nas costas do intruso, adocicou uma explicação.

— *Nós somos negros, meu irmão. Somos pretos, como tu.*

Os olhos do intruso de arrelampejaram. Negros? E deitou a mão sobre a cara, tudo se afastou crendo que ele ia lançar nova vomitação. Contudo, o que saiu foi uma risada, uma gargalhada assente nos éés, parecia o cabrito exercendo ventríloquo. Expliquem-lhe na língua dele, sugeriu uma voz. Mas o homem, o dito Carlito Jonas, levantando o braço, franzindo os sobreolhos, agravou a garganta: *vocês são brancos disfarçados, mascarados com a minha raça, só estão a fazer pouco da gente, eu,, aqui*

---

<sup>91</sup> Prato típico do sul de Moçambique.

como me estou a ver, não tenho medo com ninguém, não sou nenhum mijufas, vou queixar-vos, vausembora Zequinha, vamos denunciar estas ocorrências.

A coisa tinha ultrapassado as razoáveis medidas, já nem se podia tolerar, motivo por que teria um braço saído na direção do intruso, vai-te daqui seu mamparra<sup>92</sup> e chutos e murros e empurros. O larguíssimo casaco tombou daquele corpo sacudido. Homem e cabrito foram mandados para o anônimo escuro da noite, lugar de sua pertença antes e depois deste episódio.

Aos poucos a alegria se recompôs, a música tomou o fundo, os pares se refizeram. A festa já se recuperava, havendo só senão: aquelas réstias do jantar do bêbado, raios descessem nele e mais em seu bicho cornudo.

Estava-se nesse compor de risos quando, de entre a multidão, um ilustre se ajoelha, de pano em uso e se apronta a limpar o vomitado. E logo, dos todos os lados, reparos e consternações: *deixe isso, há empregados, então?*

Mas dali, do plano dos seus joelhos, o voluntário limpador se sussurra: me deixem. Depois, apanhou o casaco do intruso, os restos roídos da gravata e saiu, juntando-se às traseiras da noite.

---

<sup>92</sup> De baixa categoria social.

## ANEXO I

### “Entrada no Céu”<sup>93</sup>

Mia Couto

Nada é repetível, tudo é repetente? Era o que eu perguntava na catequese. E mais, buscava, em clareza:

— A vida, Santo e Deus, tem segunda via?

O Padre Bento não queria nem escutar: só a dúvida, em si, já era desobediência. Primeiro, ninguém descasca duas vezes o gergelim. Depois, vale a pena o pecado se confessável. E Bento avisava: não se entra no Céu de qualquer maneira. Aquilo lá, nos portões celestiais, requer devida licença. E mais eu perguntava: quem executa essa triagem, à entrada do paraíso? Um encartado porteiro? Um tribunal com seus veneráveis julgadores?

Passaram anos, persistiram enganos. E ainda por esclarecer me resta o assunto. É por isso que regresso ao senhor para que me escute, nem que seja em religioso fingimento. Se faça-me o favor, senhor padre, me diga: cuja essa entrada no Paraíso é à moda da raça, ou das cláusulas de sermos um zé-alguém? Os pretos como eu, salvo sou, apanham licença? Ou precisam pagar umas facilidades, encomendar um abre-boca nalgum mandante?

Estou prosapioso, mas é derivado da dúvida, Excelentíssimo. As perguntas me fazem risco na garganta. Exemplo: a pessoa pode sair diretamente da aldeia para o Céu? Assim, sem passar devidamente pela capital, nem estar documentado com guia de march, averbada e carumbada nas instâncias?

Depois, veja: eu não falo inglês. Mesmo em português, eu só rabisco fora da cartilha. Já estou a ver o letreiro, ao jeito dos filmes: *welcome to paradise*. E não mais saberei ler. Bem poderão me conceder a palavra. É como dar um alto-falante a um mundo.

Minha esperança é que aconteça como no baile Ferroviário. Faz tanto tempo que aconteceu que, para lembrar, devo ir além da memória. O baile era o do fim do ano. O Padre bem sabe: o ano não é como o sol que nasce para todos. O ano acaba para uns e começa cada vez para menos pessoas.

---

<sup>93</sup> COUTO, Mia. *O fio das missangas*. Lisboa: Caminho, 2008, p. 85-89. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

Eu sabia que não me iriam deixar entrar. Mas a minha paixão pela mulata Margarina era maior que a certeza de ser excluído. E assim, todo envergonhado, com vestes de empréstimo, me alinhei na fila de entrada. Eu era o único não-branco nas redondezas. Mas eu espanto: o porteiro não pareceu surpreso. Apoiou a mão no meu ombro e disse:

— Entra, rapaz.

Confundi-me, por certeza, com um empregado do bar. Quem sabe, agora, o porteiro do Céu me confunda também e me deixe entrar, na crença de que irei prestar serviço nos lugares da criadagem?

Porque o que acontece, caro excelentíssimo Padre, é que eu estou morrendo, escoado em punhal? Vê este punhal? Não foi com ele que me golpeei. Há muito que pego na faca não pelo cabo, mas pela navalha. De tanto segurar em lâmina, minhas mãos já cortam sozinhas. Eu dispenso instrumento de decepar. Aliás, o senhor conche esta minha deficiência, estes dedos que não me obedecem, esta minha mão que não é minha, como se ela concedesse gesto apenas à minha alma já morta. Se me matei, desta vez, foi por acutilância de meus dedos. Não fique assim, não se desabe. Recorda-se do que eu lhe pedia, padre?

— Quero ser santo, senhor padre.

E o senhor seria. Que santo não podia. E por quê? Porque santo, dizia o senhor, é uma pessoa boa.

— E eu não sou bom?

— Mas o santo é uma pessoa especial, mas único que ninguém.

— E eu, Padre, sou especialmente único.

Que eu não entendia: um santo é uma pessoa que abdica da Vida. No meu caso, Padre, a Vida é que tinha abdicado de mim. Sim, agora entendo: os santos são santificados pela morte. Enquanto eu, eu é que santifiquei a vida.

Agora, estou no fim. Um santo começa quando acaba. Eu nunca comecei. Mas não é desta vez que a morte em mim se estreia. O meu coração se apagou foi nessa longínqua noite do baile. Entrei no salão do Ferroviário, sim. Mas fiquei fora do coração da mulata Margarida. A moça nem deu deferimento de me olhar à distância, fria e ausente. Branca entre os brancos. Foi quando ela deixou cair um copo, que se estilhaçou no chão. E eu, para lhe diminuir a atrapalhação, logo me inclinei e recolhi os cacos, reunindo-os na minha mão. Foi quando o segurança da festa, chamado pelos doutores, me agarrou no braço e me forçou a levantar. O homem me puxou pelas mãos e me

apertou com tais vigores que os vidros cortaram fundo. Foi aí que decepei a carne, os nervos, os tendões. E escorreu sangue de um preto como doença manchando o imaculado território dos brancos.

O que mais me fez sofrer, caro Padre, não foi o golpe. Não também o vexame. Foi Margarida ver-me ser expulso sem levantar protesto. Sofri tanto com essa desatenção dela, que a minha alma imitou o vidro: tombada aos pedaços. Quando me expulsaram já eu nem me sentia, despedido para sempre de mim.

Agora que pouco me resta, meu peito já não escuta senão a música desse baile onde a mulata Margarida me aguarda, braços estendidos a dar razão ao meu adiado viver. Estou entrando no salão de dança, e desculpe o contradito desrespeitoso, já não tenho força de mais falar. Só o desfazer dessa sua certeza: a vida, sim, tem segunda via. Se o amor, arrependido de não ter amado, assim o quiser.

## ANEXO J

### “O novo padre”<sup>94</sup>

**Mia Couto**

O engenheiro Ludimilo Gomes entrou na igreja cheio de afeição. Cabelo bem grenhado, engargalado de fato e gravata. Marchava mais que aspetuado, todo enfeitado de si. Abriram-lhe alas, estava-se à espera dele. Pelo menos, Ludimilo sentiu-se como sendo esperado. Sorriu. Atrás dele, com passos míopes, se apressava o secretário Olinto Machado. E foi ele que soprou, roçando a nuca do recém-chegado:

— Temos um novo padre, senhor engenheiro.

Ludimilo não cedeu importância. Ali, em pleno mato da colônia de Moçambique, os padres iam e vinham. A vila era um desamparado, lugar de além do fim do mundo. Ou talvez fosse o clima que suscitava os homens a pecarem. E até os padres não resistiam à luxúria que os trópicos suscitavam. Mais engenhoso que engenheiro, Ludmilo Gomes governava-se com suas próprias leis. Essa era, provavelmente, a maior vantagem de viver longe do governo central, esfumado lá na longínqua metrópole. Mas essa autonomia não colocava em causa as suas obrigações religiosas. Com ou sem padre, o português mantinha-se praticante, obediente a Deus.

Momentos antes, quando ainda cruzava a manhã para se encaminhar para os dominicais deveres, o português deu conta de que algo anormal se passava naquela pequena vila. Contrariamente ao habitual, alguns negros se juntavam no bairro dos brancos. À entrada da cada de Deus, havia mesmo uma aglomeração de camponeses que rodeava um canhão de guerra que ali se posicionara, desde que começara a guerra. Os homens empurravam o canhão para fora do pátio.

— Para onde raio leva isso?

— Não estamos a levar. Só estamos a tirar lá para longe da igreja.

— Quem vos mandou?

— O senhor padre.

O engenheiro ainda hesitou em tomar as contramedidas. Atrasado que estava, optou por fazer isso mais tarde. Obediência de negro de que vale se é sempre falsa? Esse era o suspiro do colono. Em África tudo é outra coisa: a mansa crueldade do leopardo a lenta fulminância da mamba, o eternamente súbito do poente. E isto era o

---

<sup>94</sup> COUTO, Mia. *O fio das missangas*. Lisboa: Caminho, 2008, p. 101-106. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.



que se dava a ver, junto ao benzido espaço da vila. O que dizer desses iletrados matos, terras que nunca viram cruz nem luz.

Já no interior da capela, Ludimilo suspirou aliviado. Na igreja estavam só brancos. Não era que ele fosse racista, insistia ele. Mas era sensível aos cheiros. Nessa manhã, os seus compatriotas soslaiaram a sua chegada. E viram-no aproximar-se do altar e tomar posição para receber hóstia.

Foi então que ele espetou a língua. As senhoras viraram a cara, recatadamente. Diziam as madames, nas resguardadas conversas do clube, que nunca se vira língua tão excessiva. Os homens comentavam à boca pequena sobre o modo despudorado como, por dá cá nenhuma palha, o engenheiro alardeava publicamente a língua. Não deveria ele ter outro exibível músculo, rematavam.

De joelhos frente à cruz, Ludimilo permaneceu longos e úmidos minutos, de língua exposta, até que o secretário lhe bichanou:

— Não vale a pena, senhor engenheiro. Não há hóstias.

— Como não há?

— Dizem que a farinha foi distribuída para outros fins. E dizem que, doravante, vão passar a fazer hóstias com farinha de mandioca...

— Onde está o padre?

O secretário nem falou: apontou para o confessionário. Ludimilo ergueu-se e aproveitou o caminho que se abria perante a ele. Com altivez se ajoelhou no confessionário. Um homem superior tem que saber ajoelhar-se de modo a que não pareça submissão. O engenheiro inclinou-se até quase tocar com a cabeça na janelinha de madeira. Mesmo na casa de Deus, as paredes gostam de escutar. Ainda sorriu, ao leve, recordando o último padre que era surdo e fingia escutar as confissões. Poderia Deus falar por sua boca, mas certamente não ouvia pelas suas orelhas.

Desta vez, Ludimilo calculou a intensidade da fala. No início, até teve que se repetir: as palavras se mastigavam umas nas outras, as consoantes canibalizando as vogais. A eloquência do engenheiro se remelava. Finalmente, o discurso se aclarou. Que tinha pecado, tinha entrado numa cubata seguindo uma moça preta que ele há muito tinha fígado.

— Continue, meu filho – encorajou o padre.

Essas pretas, não o que têm. A gente, de uma lado, tem-lhes asco, sabe-se lá se estão lavadas, que doenças nelas se escondem. Por outro lado, os corpos delas saltam da natureza e agarram-nos pelos...entende, senhor padre?

— Não entendo.

Claro que não podia entender. Era como perguntar ao chagal se tinha apreciado a alface. O engenheiro prosseguiu a narração do pecado: porque a coisa, nessa noite, tinha ocorrido mal. Estava assaltando a moça, e ela resistia. Ou melhor, fazia de conta de resistia, a malandra, qual a pretita que não quer ser...como direi, senhor padre, não quer ser possuída por um branco?

— E depois, o que aconteceu?

— O pior ainda não revelei, padre. É que, no meio da luta, entrou na palhota o irmão da moça, chamado pelos gritos dela. O rapaz num ápice se lançou sobre a cama onde nos debatíamos. Pensei que me ia agredir. Mas ele, coitado, queria era bater na irmã por ela estar criando um conflito comigo. Sem entender, lhe atirei com um ferro. Dizem que foi aquilo que o matou. Mas eu acho, sinceramente, que ele já devia ter qualquer problema. Não se morre assim, o senhor sabe como os africanos são vítimas de maleitas e feitiços.

O português calou-se, espreitou em redor para confirmar o sigilo da confissão. Tossiu para sugerir que estava apressado, o dolente de joelho parecia espreitar-lhe pelos olhos.

— Quantas orações devo rezar, padre?

— Nenhuma.

— O senhor me absolve? Deus me perdoa?

— Quem o absolve não é Deus, meu filho

— Como não é Deus?

— Deus está cansado de ouvir. O demônio, foi o demônio quem o escutou. E de lá, do meio do inferno, é o demônio quem o está abençoando.

O engenheiro sentiu um calor entontecer os seus interiores. Os óculos, derretidos, descaíram pelo rosto. Assim, em desfoco, olhou a multidão como que uma desconformada espuma. Foi então que viu o padre sair do confessionário. Fosse a tontura que lhe dava, mas o coração, de um golpe, se confrangeu: o missionário era preto, retintamente negro.

Como se fosse vindo de um outro tempo, escutou o ranger das rodas do canhão. E depois, ouviu pés descalços cruzando os passeios do bairro branco. Em seguida, o silêncio. Ludimilo ainda sorriu. Seria um sorriso? Se o silêncio é sempre um engano: o falso repetir do nada em nenhum lugar. E em África tudo é sempre outra coisa.

## ANEXO L

### “Falas do velho tuga”<sup>95</sup>

**Mia Couto**

Quer que eu lhe fale de mim, quer saber de um velho asilado que nem sequer é capaz de se mexer da cama? Sobre mim sou o menos indicado para falar. E sabe porquê? Porque estranhas névoas me afastaram de mim. E agora, que estou no final de mim, não recordo ter nunca vivido.

Estou deitado neste mesmo leito há cinco anos. As paredes em volta parecem já forrar a minha inteira alma. Já nem distingo corpo do colchão. Ambos têm o mesmo cheiro, a mesma cor: o cheiro e cor da morte. Morrer, para mim, sempre foi o grande acontecimento, a surpresa súbita. Afinal, não me coube tal destino. Vou falecendo nesta grande mentira que é a imobilidade.

Também eu amei uma mulher. Foi há tempo distante. Nessa altura, eu receava o amor. Não sei se temia a palavra ou o sentimento. Se o sentimento me parecia insuficiente, a palavra soava a demasiado. Eu a desejava, sim, ela inteira, sexo e anjo, menina e mulher. Mas tudo isso foi noutro tempo, ela era ainda de tenrinha idade.

Este lugar é a pior das condenações. Já nem as minhas lembranças me acompanham. Quando eu chamo por elas me ocorrem pedaços rasgados, cacos desconstruídos. Eu quero a paz de pertencer a um só lugar, a tranquilidade de não dividir memórias. Ser todo de uma vida. E assim ter a certeza que morro de uma só única vez. Mas não: mesmo para morrer sofro de incompetências. Eu deveria ser generoso a ponto de me suicidar. Sem chamar morte nem violentar o tempo. Simplesmente deixarmos a alma escapar por uma fresta.

Ainda há dias um desses rasgões me ocorreu por dentro. É que me surgiu, mais forte que nunca, esse pressentimento de que alguém me viria buscar. Fiquei a noite às claras, meus ouvidos esgravatando no vazio escuro. E nada, outra vez nada. Quando penso nisso um mal-estar me atravessa. Sinto frio mas sei que estamos no pico do Verão. Tremuras e arrepios me sacodem. Me recordo da doença que me pegou mal cheguei a este continente.

África: comecei a vê-la através da febre. Foi há muitos anos, num hospital da pequena vila, mal eu tinha chegado. Eu era já um funcionário de carreira, homem feito e preenchido. Estava preparado para os ossos do ofício mas não estava habilitado às

---

<sup>95</sup> COUTO, Mia. *Contos do nascer da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 109-117. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

intempéries do clima. Os acessos da malária me sacudiam na cama do hospital apenas uma semana após ter desembarcado. As tremuras me faziam estranho efeito: eu me separava de mim como duas placas que se descolam à força de serem abanadas.

Em minha cabeça, se formavam duas memórias. Uma, mais antiga, se passeava em obscura zona, olhando os mortos, suas faces frias. A outra parte era nascente, reluzcente, em estreia de mim. Graças à mais antiga das doenças, em dia que não sei precisar, tremendo de suores, eu dava à luz um outro ser, nascido de mim.

Fiquei ali, na enfermaria penumbrosa, intermináveis dias. Uma estranha tosse me sufocava. Da janela me chegavam os brilhos da vida, os cantos dos infinitos pássaros. Estar doente num lugar tão cheio de vida me doía mais que a própria doença.

Foi então que eu vi a moça. Branca era a bata em contraste com a pele escura: aquela visão me despertava apetites no olhar. Ela se chamava Custódia. Era esta mesma Custódia que hoje está conosco. Na altura, ela não era mais que uma menina, recém-saída da escola. Eu não podia adivinhar que essa mulher tão jovem e tão bela me fosse acompanhar até ao final dos meus dias. Foi a minha enfermeira naqueles penosos dias. A primeira mulher negra que me tocava era uma criatura meiga, seus braços estendiam uma ponte que venciam os mais escuros abismos.

Todas as tardes ela vinha pelo corredor, os botões do uniforme desapertados, não era a roupa que se desabotoava, era a mulher que se entreabria. Ou será que por não ver mulher há tanto tempo eu perdera critério e até uma negra me porventurava? Me admirava a secura daquela pele, o gesto cheio de sossegos, educado para maternidades. Enquanto rodava pelo meu leito eu tocava em seu corpo. Nunca acariciara tais carnes: polposas mas duras, sem réstia de nenhum excesso.

Os dias passavam, as maleitas se sucediam. Até que, numa tarde, me assaltou um vazio como se não houvesse mundo. Ali estava eu, na despedida de ninguém. Olhei a janela: um pássaro, pousado no parapeito, recortava o poente. Foi nesse pôr do Sol que Custódia, a enfermeira, se aproximou. Senti seus passos, eram passadas delicadas, de quem sabe do chão por andar sempre descalço.

— Eu tenho um remédio, disse Custódia. É um medicamento que usamos na nossa raça. O Senhor Fernandes quer ser tratado dessa maneira?

— Quero.

— Então, hoje de noite lhe venho buscar.

E saiu, se apagando na penumbra do corredor. Como em caixilho de sombra a sua figura se afastava, imóvel como um retrato. Na janela, o pássaro deixou de se poder

ver. Adormeci, doído das costas, a doença já tinha aprisionado todo meu corpo. Acordei com um sobressalto. Custódia me vestia uma bata branca, bastante hospitalar.

— Onde vamos?

— Vamos.

E fui, sem mais pergunta, tropeçando pelo corredor. Dali parei a tomar fôlego e, encostado na umbreira da porta, olhei o leito onde lutara contra a morte. De repente, estranhas visões me sobressaltaram: deitado, embrulhado nos lençóis, estava eu, desorbitado. Meus olhos estavam sendo comidos pelo mesmo pássaro que atravessara o poente. Gritei Custódia, quem está na minha cama?”. Ela espreitou e riu-se: — É das febres, ninguém está lá.

Fui saindo, torteando o passo. Afastámo-nos do hospital, entramos pelos trilhos campestres. Naquele tempo, as palhotas dos negros ficavam longe das povoações. Caminhava em pleno despenhadeiro, o pequeno trilho resvalava as infernais e desluzidas profundezas. Me perdi das vistas, mais tombado que amparado nesse doce corpo de Custódia. Voltei a acordar como se subisse por uma fresta de luminosidade. Aquela luz fugidia me pareceu, primeiro, o pleno dia.

Mas depois senti o fumo dessa ilusão. O calor me confirmou: estava frente a uma fogueira. O calor da cozinha da minha infância me chegou. Escutei o roçar de longas saias, mulheres mexendo em panelas. Saí da lembrança, dei conta de mim: estava nu, completamente despido, deitado em plena areia.

— Custódia!, chamei.

Mas ela não estava. Somente dois homens negros baixavam os olhos em mim. Me deu vergonha ver-me assim, descascado, alma e corpo despejados no chão. Malditos pretos, se preparavam para me degolar? Um deles tinha uma lâmina. Vi como se agachava, o brilho da lâmina me sacudiu. Gritei: aquela era a minha voz? Me queriam matar, eu estava ali entregue às puras selvajarias, candidato a ser esquartejado, sem dó na piedade. Me desisti, desvalente, desvalido. De nada lucrava recusar os intentos do negro. O homem cortou-me, sim. Mas não passou de uma pequena incisão no peito. Sangrei, fiquei a ver o sangue escorrer, lento como um rio receoso.

Um dos homens falou em língua que eu desconhecia, seus modos eram de ensonar a noite, a voz parecia a mão de Custódia quando ela me empurrava para o sonho. Voltei a deitar-me. Só então reparei que havia uma lata contendo um líquido amarelado. Com esse líquido me pintavam, em besuntação danada. Depois, me ajeitaram o pescoço para me fazerem beber um amargo licor. Choravam, pareceu-me de

início. Mas não: cantavam em surdina. Dores de morrer me puxavam as vísceras. Vomitei, vomitei tanto que parecia estar-me a atirar fora de mim, me desfazendo em babas e azedos. Cansado, sem fôlego nem para arfar, me apaguei.

No outro dia, acordei, sem estremunhações. Estava de novo no hospital, vestido de meu regulamentar pijama. Qualquer coisa acontecera? Eu tinha saído em deambulação de magias, rituais africanos? Nada parecia. Verdade era que eu me sentia bem, pela primeira vez me chegavam as forças. Me levantei como uma toupeira saída da pesada tampa do escuro. Primeira coisa: fui à janela. A luz me cegou. Podia haver tantas cores, assim tão vivas e quentes?

Foi então que eu vi as árvores, enormes sentinelas da terra. Nesse momento aprendi a espreitar as árvores. São os únicos monumentos em África, os testemunhos da antiguidade. Me diga uma coisa: lá fora ainda existem? Pergunto sobre as árvores.

Quer saber mais? Agora estou cansado. Tenho que respirar muito. Há tanto tempo que eu não falava assim, às horas de tempo. Não vá ainda, espere. Vamos fazer uma combinação: você divulga estas minhas palavras lá no jornal de Portugal — como é que se chama mesmo o tal jornal? — e depois me ajuda a procurar a minha família. É que sabe: eu só posso sair daqui pela mão deles. Senão, que lugar terei lá no mundo? Traga-me um qualquer parente. Quem sabe, depois disso, ficamos mesmo amigos. Você sabe como eu confirmo que estou ficando velho? É da maneira que não faço mais amigos. Aqueles de que me lembro são os que eu fiz quando era novo. A idade nos vai minguando, já não fazemos novas amizades. Da próxima vez venha com um parente. Ou faça mesmo o senhor de conta que é meu familiar.

**ANEXO M**  
**“Prostituição auditiva”<sup>96</sup>**

**Mia Couto**

O português gostava era de ouvir as pronúncias dela. Pagava notas só para a ficar escutando a noite inteira. Mariana não tinha que fazer mais nada: só divagar, devagar, sem sexo nem nexo. O tuga, militar até aos botões, só queria que a prostituta falas-se.

— Mas falar o quê?

A primeira noite ainda a moça perguntou. Depois, entendeu que ele gostava era de nenhumices, simples perfume de sílabas. O homem estaria ali por livre e não espontânea vontade? Enfins, coisa de branco.

— Vocês, as pretas, não são como as nossas mulheres.

— Como não somos?

— Vocês falam com o sangue.

Mariana ainda insistiu namoriscar, remexendo as carnes, toda ela oferecível. Mas ele nada. Ficava quieto, só os olhos desembarcavam no corpo dela. A prostituta até se ofendia com aquela inactuância do macho. Seria porque ela não apresentava tatuagens, como os homens de sua raça requeriam? Mulher sem riscos na flor da pele é mulher escorregadiça. Esse é m andamento da tradição. Mas parece não era.

— É escusado, Mariana. Eu não toco em preta. Fui educado assim.

— Ao menos, me espalhe um creme, *mezungo*.

— Um creme?

— É que nós, pretas, secamos mais que lagartos. É nossa raça, assim. Me esfregue um creme, me faça um favor.

Mas ele recusava, nem pele nem óleo. Alergia a gorduras, justificava já em antecipado arrepio. Ela, então, a si m esma se besuntava. Demorava os finos dedos nas intimidades, escorria sensualidade pelas reentrâncias. Depois, já bem abrilhantinada, ela se rebolinava à frente do militar lusitano.

— Ainda você não me quer?

---

<sup>96</sup> COUTO, Mia. *Na bermã de nenhuma estrada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 77-80. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

Negativo. Mariana, já sem fogo, deitava em esteira palavreava sem fim. No colchão rasteiro, o portuga adormecia. Ela ainda ficava falando por um tempo, até se certificar de que ele descera às fundezas.

Horas depois, ele se apressava a sair. Pagava-os variáveis honorários. Ela armafanhava os dinheiros no *soutien*. Já sabia o seguinte: antes de sair, o branco lhe pedia para cheirar as notas, tomava-as com o se fossem delicadas flores e nelas aspirava fundamente cheiro do suor dela. Depois, tocava as notas e dizia:

— Eu transpiro para as ter, tu tem-las transpiradas.

Ela sorria, sem entender o repuxado português, quem sabe era um a simples lusofolia. Ao despedir se, a mulher sempre insistia em lhe perguntar o nome, apelido de sua existência. Mas ele suavemente se desleixava: nunca, nem jamais.

— Meu nome? Não interessa, não te interessa.

Ele não queria, não podia, não devia. Branco que frequenta as negras não leva sobrenome. É um soldado, ponto final. E colocando um dedo ríspido sobre os lábios de Mariana chegou mesmo a ameaçar: que nunca mais ela se atrevesse a querer saber da identidade dele.

Até que certa noite a prostituta se apresentou afônica, enguiçada nas cordas.

— Hoje não tenho palavra para lhe dar, soldado.

Foi murmúrio único. Ele se sentou. Sentiu, antecipada, a carência da voz dela. Nunca concebeu que a falta desse reconforto lhe viesse a doer tanto. Olhou para Mariana, estranhando. Canoa se inventou antes do rio? O militar se aprontou em serviço de cozinha. Instantaneou um chá, desses curadouros de gargantas. Mariana se consolou mais com o gesto dele que com o remédio. Rodou a chávena de alumínio enquanto olhava para nada:

— É que bateram em Helena. Mataram ela!

— Quem é essa, a Helena?

— Era uma outra... colega.

Ela dobrou as costas, chorando. O militar se sentou por trás dela e lhe falou. Com voz de mar, suas palavras eram vagas que nunca encontravam praia. E contou lhe da sua tristeza. Sim, ele também sabia o que era ver morrer um colega. E se perguntava, tal como ela:

— Que faço eu no meio disto tudo? Esta guerra, de quem é esta guerra?



A prostituta deu por ele limpando o rosto na manga. Uma furtiva tristeza, véspera de lágrima? Entendeu tocar lhe o cabelo, esse cabelo fino que faz com que os brancos aparentem bonecos de brincar. Mas já o português pegava a caixinha do creme.

— Deixa, eu te esfrego, Mariana.

Ela sobrancehou um a surpresa. Ele aceitava tocar-lhe?! Voltou a sentar, oferecendo as costas. A mão dele sonhou, divagante e devagarosa. Os dedos recheados de óleo pareciam chuva escorrendo sobre água. Mariana sentia o aconchego dele.

E eles, muito ambos, aconteceram-se. O soldado escutou, pela primeira vez, o sotaque do corpo dela. O mundo a perder de vistas, o rio perdendo as margens. No final, bem no fim de tudo, ele se estendeu na esteira e, olhando para além do tecto, disse:

— Sou Raimundo, o major Raimundo!

**ANEXO M**  
**“As baleias de Quissico”<sup>97</sup>**

**Mia Couto**

Só ficava sentado. Mais nada. Assim mesmo, sentadíssimo. O tempo não zangava com ele. Deixava-o. Bento João Mussavele.

Mas não dava pena. A gente passava e via que ele, lá dentro, não estava parado. Quando o inquiriam, respondia sempre igual:

— Estou frescar um bocadinho.

Já devia estar muito fresco quando, um dia, decidiu levantar-se.

— Já vou-me embora.

Os amigos pensaram que ele regressava à terra. Que decidira finalmente trabalhar e se aplicara a abrir um a machamba. Começaram os adeuses.

Alguns arriscaram contrariar:

— Mas onde vai? Na sua terra está cheio com os bandidos.

Mas ele não ouvia. Tinha escolhido a sua ideia, era um segredo.

Confessou-o ao seu tio.

— Você sabe, tio, agora a fome é de mais lá em Inhambane. As pessoas estão a morrer todos os dias.

E abanava a cabeça, parecia condoído. Mas não era sentimento: apenas respeito pelos mortos.

— Contaram-me uma coisa. Essa coisa vai mudar a minha vida. — Fez uma pausa, endireitou-se na cadeira: — Você sabe o que uma baleia... sei lá como...

— Baleia?

— É isso mesmo.

— Mas a propósito de quê vem a baleia?

— Porque apareceu no Quissico. É verdade.

— Mas não há baleias, nunca eu vi. E mesmo que aparecesse como é que as pessoas sabem o nome do animal?

— As pessoas não conhecem o nome. Foi um jornalista que disse essa coisa de baleia, não-baleia. Só sabemos que é um peixe grande, cujo esse peixe vem pousar na praia. Vem da parte da noite. Abre a boca e, *chii*, se você visse lá dentro... está cheio das

---

<sup>97</sup> COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 93-102. Disponível em: LeLivros.Info. Acesso em 1 de outubro de 2017.

coisas. Olha, parece armazém mas não desses de agora, armazém de antigamente. Cheio. Juro, é a sério.

Depois, deu os detalhes: as pessoas chegavam perto e pediam. Cada qual, conforme. Cadaqualmente. Era só pedir. Assim mesmo sem requisição nem guia de marcha. O bicho abria a boca e saía amendoim, carne, azeite de oliveira. Bacalhau, também.

— Você já viu? Um gajo ali com uma carrinha? Carrega as coisas, enche, traz aqui na cidade. Volta outra vez. Já viu dinheiro que sai? O tio riu-se com vontade. Aquilo parecia um a brincadeira.

— Tudo isso é fantasia. Não há nenhuma baleia. Sabe como nasceu estória? Não respondeu. Era já conversa gasta, no educado fingimento de ouvir; o tio prosseguiu:

— E a gente de lá que está com fome. Muita fome. Depois inventam esses aparecimentos, parecem chicuambo. Mas são miragens...

— Baleias — corrigiu Bento.

Não se demoveu. Não era aquela dúvida que o faria desistir. Havia de pedir, arranjar maneira de juntar o dinheiro. E começou.

Ruava-o dia inteiro, para trás e para diante. Falou com a tia Justina que tem banca no bazar e com o outro, o Marito, que tem negócio de carrinha. Desconfiaram, todos eles. Ele que fosse lá primeiro, a Quissico, e arranjasse provas da existência da baleia. Que trouxesse alguns produtos, de preferência garrafas daquela água de Lisboa que, depois, eles o haviam de ajudar.

Até que um dia decidiu arrumar-se melhor. Perguntaria aos sábios do bairro, àquele branco, o Sr. Almeida, e ao outro, preto, que dava pelo nome de Agostinho. Começou por consultar o preto. Falou rápido, a questão que se colocava.

— Em primeiro lugar — disse o professor Agostinho —, a baleia não é o que à primeira vista parece. Engana muito a baleia.

Sentiu um nó na garganta, a esperança desmoronar.

— Já me disseram Sr. Agostinho. Mas eu acredito na baleia, tenho que acreditar.

— Não é isso, meu caro. Quero dizer que a baleia parece aquilo que não é.

Parece um peixe mas não é. É um mamífero. Como eu e como você, somos mamíferos.

— Afinal? Somos como a baleia?

O professor falou durante meia hora. Aplicou duro no português. O Bento com os olhos arregalados, ávido naquela quase tradução. Mas se a explicação zoológica foi detalhada a conversa não satisfez os propósitos de Bento.

Tentou em casa do branco. Atravessou as avenidas cobertas de acácias. Nos passeios as crianças brincavam com os estames das flores das acácias. Olha para isto, todos misturados, filhos de brancos e de pretos. Se fosse era no tempo de antigamente...

Quando bateu à porta de rede da residência do Almeida um em pregado doméstico espreitou, desconfiado. Venceu com um esgar a intensidade da luz exterior e, quando deu conta da cor da pele do visitante decidiu manter a porta fechada.

— Estou pedir falar com Sr. Almeida. Ele já me conhece.

A conversa foi breve, Almeida não respondeu nem sim nem não. Disse que o mundo andava maluco, que o eixo da terra estava cada vez mais inclinado e que os polos se estavam a chatear. Ou a achatar, não percebeu bem.

Mas aquele discurso vago incutiu-lhe esperanças. Era quase uma confirmação. Quando saiu, Bento estava eufórico. Já via baleias estendidas a perder de vista, a jiboiarem nas praias de Quissico. Centenas, todas carregadinhas e ele a passar-lhes revista com uma carrinha station, MLJ.

Com o escasso dinheiro que acumulara comprou passagem e partiu. Pela estrada a guerra via-se. Os destroços dos machimbombos queimados juntavam-se ao sofrimento das machambas castigadas pela seca.

— Agora só o sol é que chove?

O fumo do machimbombo em que viajava entrava para a cabina, os passageiros a reclamarem mas ele, Bento Mussavele, tinha os olhos bem longe, vigiando já a costa do Quissico. Quando chegou, tudo aquilo lhe parecia familiar. A enseada aguava-se pelas lagoas de Massava e Maiene. Era lindo aquele azul a dissolver-se nos olhos. Ao fundo, depois das lagoas, outra vez a terra, uma faixa castanha estacando a fria do mar. A teimosia das ondas foi criando fendas naquela muralha, cingindo-a em ilhas altas, pareciam montanhas que emergiam do azul para respirar. A baleia devia apresentar-se por ali, misturada com aquele cinza do céu ao morrer do dia.

Desceu a ravina com a pequena sacola a tiracolo até chegar às casas abandonadas da praia. Em tempos, aquelas casas tinham servido para fins turísticos. Nem os portugueses chegavam ali. Eram só os sul-africanos. Agora, tudo estava deserto e apenas ele, Bento Mussavele, governava aquela paisagem irreal. Arrumou-se numa casa velha, instalando-se entre restos de mobília e fantasmas recentes. Ali ficou sem dar

conta do ir e vir da vida. Quando a maré se levantava, fosse qual hora fosse, Bento descia à rebentação e ficava vigiando as trevas. Chupando um velho cachimbo apagado, cismava:

— Há-de vir. Eu sei, há-de vir.

Semanas depois, os amigos foram visitá-lo. Arriscaram caminho, nos Oliveiras, cada curva na estrada era um susto a emboscar o coração. Chegaram casa, depois de descerem a ladeira. Bento lá estava, sonecendo entre pratos de alumínio e caixas de madeira. Havia um velho colchão desfazendo-se sobre um a esteira. Estremunhado, Bento saudou os amigos sem dar grandes confianças.

Confessou que já ganhara afecto à casa. Depois da baleia, havia de meter móveis, desses que se encostam nas paredes. Mas os planos maiores estavam nas alcatifas. Tudo o que fosse chão ou que com isso se parecesse seria alcatifado.

Mesmo as imediações da casa, também, porque a areia é um a chatice, anda junto com os pés. Especial era um tapete que se estendia pelo areal, a ligar a casa ao lugar onde desaguaria a dita cuja.

Finalmente, um dos amigos abriu o jogo.

— Sabe, Bento: lá em Maputo estão espalhar que você é um reaccionário.

Está aqui, como que está, só por causa dessa coisa de armas não-armas.

— Armas?

— Sim ajudou outro visitante. — Você sabe que a África do Sul está bastecer os bandos. Recebem armas que vêm pelo caminho do mar. E por isso que estão falar muita coisa sobre de você.

Ele ficou nervoso. Eh, pá, já não guento sentar. Conforme quem recebe as armas não sei, repetia. Estou a espera da baleia, só m ais nada.

Discutiui-se. O Bento sempre na vanguarda. Sabia-se lá se o raio da baleia não vinha dos países socialistas? Até m esmo o professor Agostinho, que todos conhecem, disse que só faltava ver porcos a voar.

— Espera lá, você. Agora já começa uma estória de porcos quando ainda ninguém viu a porcaria da baleia.

Entre os visitantes havia um que pertencia às estruturas e que dizia que tinha um a explicação. Que a baleia e os porcos...

— Espera, os porcos não têm nada a ver...

— Certo, deixe lá os porcos, mas a baleia essa uma invenção dos imperialistas para que o povo fique parado, à espera que a comida chegue sempre de fora.

— Mas os imperialistas andam inventar baleia?

— Inventaram, sim. Esse boato...

— Mas quem deu olhos às pessoas que viram? Foram os imperialistas?

— Está bem, Bento, você fica, nós já vamos embora.

E os amigos foram, convictos que ali havia feitiaria. Algum dera um remédio para que o Bento se perdesse na areia daquela espera idiota.

Um a noite, o mar barulhando num a zanga sem fim, Bento acordou em sobressalto. Estava a tremer, parecia atacado de paludismo. Apalpou-se nas pernas: escaudavam. Mas havia um sinal no vento, um a adivinha no escuro que o obrigava a sair. Seria promessa, seria desgraça? Chegou-se à porta. A areia perdera o seu lugar, parecia um chicote enraivecido. De súbito, por baixo dos remoinhos de areia, ele viu o tapete, o tal tapete que ele estendera no seu sonho. Se isso fosse verdade, se ali estivesse o tapete, então a baleia tinha chegado.

Tentou acertar os olhos com o que a disparar a emoção mas as tonturas derrubavam -lhe a visão, as mãos pediam apoio ao umbral da porta. Meteu pelo areal, completam ente nu, pequeno como uma gaivota de asas quebradas. Não ouvia a sua própria voz, não sabia se era ele que gritava. Ela veio, ela veio. A voz estalava dentro de sua cabeça. Estava já a entrar na água, sentia-a fria, a queimar os nervos tensos. Havia m ais adiante um a m ancha escura, que ia e que vinha com o um coração trôpego de babalaze. Só podia ser ela, assim fugidia.

Mal descarregasse as primeiras mercadorias ele m andava-se logo a um pedaço de com ida porque a fom e há muito que lhe disputava o corpo. Só depois arrumaria o resto, aproveitando os caixotes velhos da casa.

Ia pensando no trabalho que faltava enquanto caminhava, a água agora envolvendo-o pela cintura. Estava leve, talvez a angústia lhe tivesse esvaziado a alma. Uma segunda voz foi-lhe aparecendo, a morder-lhe os últimos sentidos. Não há nenhum a baleia, estas águas vão-te sepultar, castigar-te do sonho que acalentaste. Mas, morrer assim de graça? Não, o animal estava ali, ouvia-lhe a respiração, aquele rumor profundo já não era a tempestade, era a baleia chamando por ele. Sentiu que já sentia pouco, era quase só aquele arrefecimento da água a tocar-lhe o peito. Qual invenção, qual quê? Eu não disse que era preciso ter fé, mais fé do que dúvida?

Habitante único da tempestade, Bento João Mussavele foi seguindo mar adiante, sonho adiante.

Quando a tempestade passou, as águas azuis da lagoa deitaram-se, outra vez, naquele sossego secular. As areias retomaram o seu lugar. Num a casa velha e abandonada restavam as roupas desalinhas de Bento João Mussavele, guardando ainda a sua última febre. Ao lado havia um a sacola contendo as réstias de um sonho. Houve quem dissesse que aquela roupa e aquela sacola eram prova da presença de um inimigo, responsável pela recepção do armamento. E que as armas seriam transportadas por submarinos que, nas estórias que passavam de boca em boca, tinham sido convertidos nas baleias de Quissico.